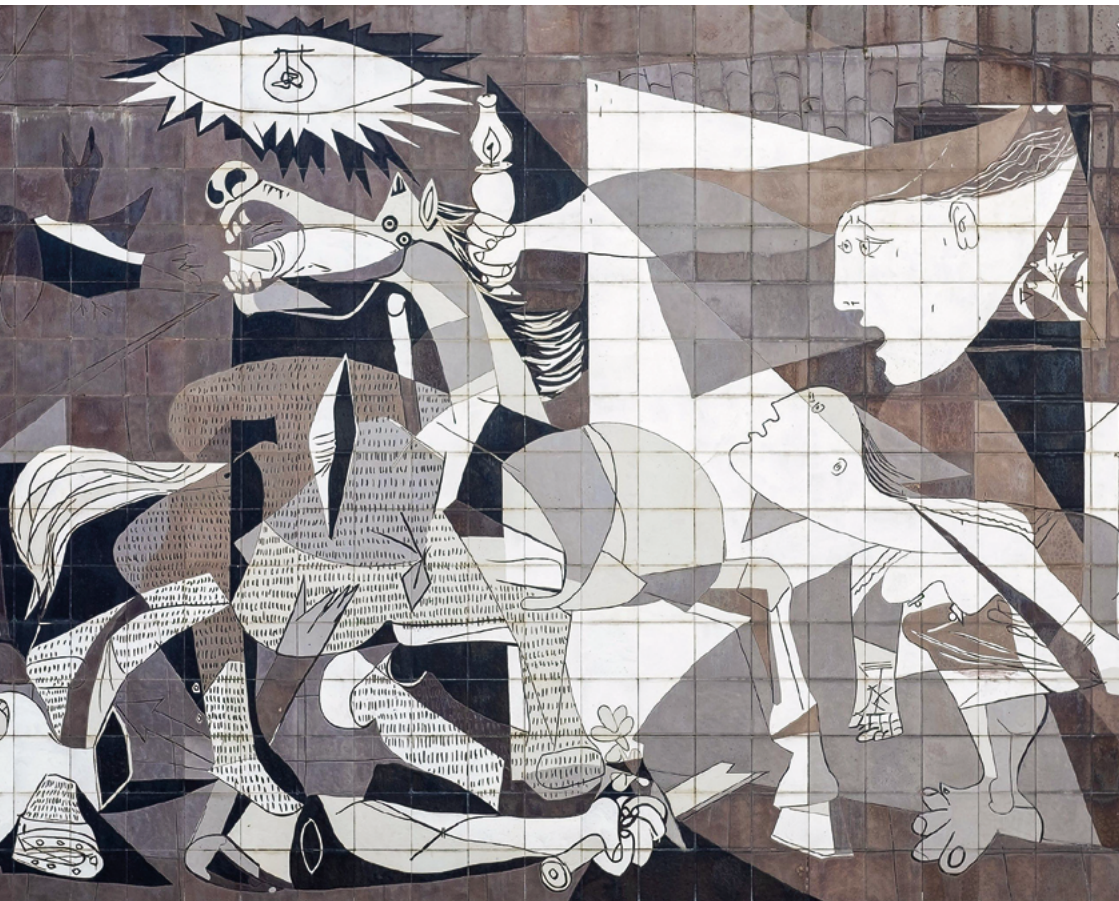




USPOŘÁDALA / EDITED BY LENKA KARFÍKOVÁ



Válka, násilí, náboženství War, Violence, Religion

Učená společnost České republiky
Learned Society of the Czech Republic

Válka, násilí, náboženství

War, Violence, Religion

Acta Societatis Scientiarum Bohemicae

Svazek / Volume 4

Uspořádala / Edited by

Lenka Karfíková

Recenzenti / Peer Reviewers:

prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.

prof. PhDr. Jaroslav Pánek, DrSc., dr. h. c.

Autoři / Authors:

Helena Durnová, Lenka Karfíková, Jan Kratochvíl, Michal Křížek, Jan Kysela, Martin Loebl, Olga Lomová, Jaroslav Nešetřil, Zdeněk R. Nešpor, Jiří Pešek, Tomáš Petráček, Martin Prudký, Jiří Příbáň, Stein Ringen, Konstantin Sigov

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

pro Učenou společnost ČR

Published by Charles University, Karolinum Press

for the Learned Society of the Czech Republic

Praha 2026

Redakce / Copy-edited by Veronika Ptáčková, Simon Gill

Sazba a grafická úprava / Layout and set by DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první / First edition

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

ISBN 978-80-246-6308-1

ISBN 978-80-246-6309-8 (pdf)

<https://doi.org/10.14712/9788024663098>



UČENÁ SPOLEČNOST
ČESKÉ REPUBLIKY

Památce profesora Jiřího Bičáka
In memory of Professor Jiří Bičák
(1942–2024)



Obsah / Contents

Úvodem
(Lenka Karfiková)
- 11 -
Introduction
- 15 -

Svaté války podle Bible?
„Boží boje“ nejsou „náboženské války“
(Martin Prudký)
- 18 -
Holy Wars according to the Bible?
“Divine Wars” Are Not “Religious Wars”
(Martin Prudký)
- 47 -

The Religious Influence in European Modernisation
The Case of Scandinavia
(Stein Ringen)
- 70 -
Vliv náboženství v modernizaci Evropy
Případ Skandinávie
(Stein Ringen)
- 84 -

Násilí na cestě k modernitě
Dva čínské romány o pozemkové reformě
(Olga Lomová)
- 98 -
Violence on the Path to Modernity
Two Chinese Novels on Land Reform
(Summary)
- 117 -

Lidice. Symbol nacistického teroru
Kultura vzpomínání a instrumentalizace dějin

(Jiří Pešek)

- 123 -

*Lidice. A Symbol of Nazi Terror. Culture of Remembrance
and the Instrumentalisation of History*

(Summary)

- 143 -

Boží pomsta
aneb náboženství jako zdroj konfliktů současného světa
(Zdeněk R. Nešpor)

- 152 -

*The Revenge of God
Or Religion as a Source
of Conflicts in the Contemporary World*

(Summary)

- 165 -

Svoboda jako sázka

(Jiří Příbáň)

- 171 -

Freedom as a Gamble

(Summary)

- 180 -

Právo v diskomfortní situaci

(Jan Kysela)

- 183 -

The Law in a Discomforting Situation

(Summary)

- 193 -

*The Question of Truth
on the Threshold of a New Europe*

(Constantin Sigov)

- 196 -

Otázka pravdy na prahu nové Evropy

(Konstantin Sigov)

- 209 -

Příloha / Annex
Portréty českých vědců v cizině
Portraits of Czech Scientists Abroad
- 221 -

Alois Musil (1868–1944) mezi vědou, politikou a náboženstvím
(Tomáš Petráček)

- 222 -

Alois Musil (1868–1944) between Science, Politics and Religion
(Summary)

- 237 -

Václav Hlavatý (1894–1969), matematik a politik v exilu
(Helena Durnová)

- 244 -

Václav Hlavatý (1894–1969), Mathematician and Politician in Exile
(Summary)

- 249 -

Ivo Babuška (1926–2023), numerický matematik
(Michal Křížek)

- 250 -

Ivo Babuška (1926–2023), Numerical Mathematician
(Summary)

- 254 -

Robin Thomas (1962–2020), matematik čtyř barev
(Jan Kratochvíl, Martin Loebel, Jaroslav Nešetřil)

- 256 -

Robin Thomas (1962–2020), Mathematician of the Four Colours
(Summary)

- 260 -

Seznam fotografií / List of Photographs

- 262 -

Jmenný rejstřík / Index of Persons

- 263 -

Věcný rejstřík

- 267 -

Subject Index

- 271 -

Úvodem

Čtvrtý svazek Akt Učené společnosti České republiky vznikl v době válečného konfliktu, jaký Evropa nepoznala od konce druhé světové války, totiž ruského vpádu na Ukrajinu v únoru 2022 a následné války trvající dodnes. V říjnu 2023 navíc palestinský masakr civilistů během hudebního festivalu v Izraeli akceleroval vleklý konflikt ve Svaté zemi, který rovněž nenachází řešení a jehož bezvýchodnost se navzdory všemu diplomatickému úsilí spíše stupňuje. Je proto přirozené, že se pozornost Učené společnosti v těchto týdnech a měsících obrací k tématům války, násilí a rovněž náboženství, které hraje v obou zmíněných konfliktech určitou roli, jakkoli ani v jednom případě není hlavním hybatelem.

Otázce „svaté války“, jak ji zná „Hebrejská bible“, je věnován vstupní příspěvek Martina Prudkého, starozákonníka Evangelické teologické fakulty UK.¹ Jak autor ukazuje, tento posvátný text zná dokonce válku, kterou vede Bůh sám, ať už za svůj vyvolený národ, nebo proti němu. Biblický text tak může být nejen zneužit k válečné propagandě, ale také vytěžen k sebekritické reflexi.

Role náboženství v rozvoji národních států se zabývá rovněž přednáška oxfordského sociologa Steina Ringena, věnovaná dějinám Skandinávie.² Z obávaných vikingských nájezdníků se v průběhu staletí stali spořádaní evropští občané, kteří kladou důraz na sociální spravedlnost a individuální rozvoj každého jednotlivce. Podle mínění autora v tom velkou roli sehrálo luterství a spolkový život jím podníčený.

Méně utěšený obraz nabízí příspěvek sinoložky Olgy Lomové z Filozofické fakulty UK věnovaný lidové Číně v zrcadle dvou románů o pozemkové refor-

1 Martin Prudký, Svaté války podle Bible? „Boží boje“ nejsou „náboženské války“. Jedná se o přepracovanou verzi přednášky Tzv. svaté války podle Bible, kterou autor proslavil na zasedání Učené společnosti ČR dne 16. listopadu 2021. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://youtu.be/coNbs3gTvno?t=2557>, 16. 11. 2021.

2 Stein Ringen, The Religious Influence in European Modernisation. The Case of Scandinavia. Palackého přednáška Učené společnosti pronesená 25. dubna 2024. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/watch?v=DFf7yakiKDM>, 25. 4. 2024. Český překlad Vliv náboženství v modernizaci Evropy. Případ Skandinávie pořídila Lenka Karfíková.

mě: *Na řece Sang-kan* spisovatelky Ting Ling (1948) a Čou Li-poovy *Bouře* (rovněž 1948).³ Zde se již nejedná o náboženství, nýbrž o jeho sekularizovanou podobu, totiž ideologii historické nutnosti a pokroku směrem k vyšší etapě dějinného vývoje, v níž násilí hraje pozitivní dějinnou roli.

Instrumentalizace dějin je rovněž tématem přednášky Jiřího Peška z Fakulty humanitních studií UK, která připomíná nacistické vyhlazení středoevropských Lidic 10. června 1942 jako odvetu za atentát na zastupujícího říšského protektora Reinharda Heydricha.⁴ U příležitosti osmdesátého výročí této události autor mapuje celosvětový výraz spontánních sympatií s oběťmi lidického masakru, ale také pozdější zcela ahistorickou komunistickou stylizaci Lidic jako symbolu boje dělnické třídy za socialismus.

Problematikou současných konfliktů a rolí náboženství v nich se ve svém textu zabývá Zdeněk R. Nešpor z Fakulty humanitních studií UK a Sociologického ústavu AV ČR, který poukazuje na mylnou představu sekularizace jako léku proti násilí války.⁵ Výsledkem sekularizačního procesu není ani tak mírové soužití a rostoucí blahobyt, jako spíše sílí religiozita se sklonem k násilí a zneužití neracionalizovaného náboženství jako válečné ideologie.

Před zneužitím náboženství, resp. ideologie sekularizace jako legitimizace státní moci varuje ve své přednášce také Jiří Příbáň, sociolog a právní teoretik působící ve velšském Cardiffu, od r. 2024 také ústavní soudce ČR.⁶ Upozorňuje na paradoxní povahu lidské svobody, která má silnou tendenci se sama zotročit a vytvořit strukturu spíše represivní než svobodnou, není-li podřízena dobrovolně přijatým mechanismům sebekontroly.

3 Olga Lomová, *Dva čínské romány o pozemkové reformě. Násilí na cestě k modernitě*. Jedná se o text zpracovaný pro tuto publikaci.

4 Jiří Pešek, *Lidice. Symbol nacistického teroru*. Kultura vzpomínání a instrumentalizace dějin. Přepřacovaná verze přednášky Lidice. Symbol teroru i připomínka problémů s instrumentalizací dějin, pronesené na zasedání Učené společnosti ČR dne 15. listopadu 2022. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/live/GekPNoQHcbk>, 15. 11. 2022.

5 Zdeněk R. Nešpor, *Boží pomsta aneb náboženství jako zdroj konfliktů současného světa*. Přepřacovaná verze přednášky *Současné náboženské konflikty*, pronesené na zasedání Učené společnosti ČR dne 16. listopadu 2021. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/watch?v=coNbs3gTvno>, 16. 11. 2021.

6 Jiří Příbáň, *Svoboda jako sázka*. Přepřacovaná verze přednášky *Občanské svobody a výjimečný stav*, pronesené na zasedání Učené společnosti ČR dne 19. dubna 2022. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/watch?v=VbhS6uV8y1g&t=85s>, 19. 4. 2022.

Situaci, která se vymyká platným pravidlům a vyžaduje zvýšenou právní citlivost, je věnováno zamyšlení Jana Kysely z Právnické fakulty UK, jehož tématem ovšem není válka ani náboženství, nýbrž právní „diskomfort“, jaký jsme zažili za nedávné koronavirové pandemie (2020–2022).⁷ Také to byla příležitost všimnout si křehkosti a zároveň nezastupitelné role právního řádu v současných společnostech.

Závěrečné slovo má v této publikaci ukrajinský filosof Konstantin Sigov, přímý účastník revoluce důstojnosti na kyjevském Majdanu roku 2013–2014 i chystané kyjevské domobrany z února a března 2022, jehož práce filosofická, publicistická i editorská byla v květnu 2023 oceněna medailí Učené společnosti ČR.⁸ Tématem jeho přednášky je otázka pravdy, neboť válku proti ruské agresi chápe zároveň jako boj o lidskou důstojnost založenou na historické paměti a hledání pravdy, spravedlnosti a práva.

Knihu doprovázejí čtyři portréty českých vědců v cizině, do jejichž osudů ve většině případů zasáhla válka nebo neblahá politická situace.⁹ Alois Musil (1868–1944) působil jako orientalista a částečně rakouský vyjednavč na území osmanské říše v předvečer první světové války a během ní.¹⁰ Václav Hlavatý (1894–1969) musel za první světové války narukovat a komunistický převrat jej roku 1948 vyhnal do emigrace v USA.¹¹ Také Ivo Babuška (1926–2023) odešel po sovětské okupaci Československa v srpnu 1968 do

7 Jan Kysela, Právo v diskomfortní situaci. Přeprocovaná verze přednášky Poučení z krizového vývoje, pronesené na zasedání Učené společnosti ČR dne 19. dubna 2022. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/watch?v=VbhS6uV8y1g&t=2015s>, 19. 4. 2022.

8 Constantin Sigov, The Question of Truth on the Threshold of a New Europe. Přednáška pronesená na slavnostním zasedání Učené společnosti ČR dne 15. května 2023. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/watch?v=HepGG3hw0es>, 15. 5. 2023. Český překlad Otázka pravdy na prahu nové Evropy pořídila Lenka Karfíková.

9 Navazujeme tak na dvě sbírky medailonů významných vědců vydaných péčí Učené společnosti ČR: František Šmahel (ed.), *Učenci očima kolegů a žáků*, Praha 2004; Ivan Hlaváček – Jiřina Jedináková (ed.), *Učenci očima kolegů, žáků a následovníků*, Praha 2007.

10 Tomáš Petráček, Alois Musil (1868–1944) mezi vědou, politikou a náboženstvím. Přeprocovaná verze přednášky Alois Musil jako vědec a učenec, pronesené na zasedání Učené společnosti ČR dne 16. dubna 2024. Videozáznam přednášky je zveřejněn online na webu Učené společnosti, resp. na adrese: <https://www.youtube.com/live/5-Hx4QdXmeU>, 16. 4. 2024.

11 Helena Durnová, Václav Hlavatý (1894–1969), matematik a politik v exilu.

amerického exilu.¹² Naopak Robin Thomas (1962–2020) se do Nového světa vypravil již jako občan svobodného státu roku 1989 a působil zde až do své smrti, aniž by přerušil odborné styky se svou vlastí.¹³

K uspořádání této knihy přednášek Učené společnosti z let 2021–2024 mě podnítil laskavý zájem nedávno zesnulého kosmologa a astrofyzika Jiřího Bičáka (1942–2024), vydavatele druhého svazku Akt Učené společnosti. Tato kniha je proto připsána jeho památce.

12 Michal Křížek, Ivo Babuška (1926–2023), numerický matematik.

13 Jan Kratochvíl – Martin Loebel – Jaroslav Nešetřil, Robin Thomas (1962–2020), matematik čtyř barev.

Introduction

The fourth volume of the Acts of the Learned Society of the Czech Republic was composed at a time of warfare unlike any Europe has known since the end of the Second World War, namely the Russian invasion of Ukraine in February 2022 and the subsequent war that has continued to this day. In addition, the Palestinian massacre of civilians during a music festival in Israel in October 2023 accelerated a protracted conflict in the Holy Land that is also without solution and in which the impasse is escalating despite all diplomatic efforts. It is natural, therefore, that the attention of the Learned Society in these weeks and months has turned to the themes of war, violence, and also religion, which plays a role in both these conflicts, although it is not the prime mover in either case.

The question of “holy war”, as it is known in the Hebrew Bible, is the subject of an introductory paper by Martin Prudký, an Old Testament scholar at the Protestant Theological Faculty of Charles University.¹ As the author shows, this sacred text even knows the war that God himself wages, either for or against his chosen people. The biblical text can thus not only be misused for war propaganda, but also mined for self-critical reflection.

The role of religion in the development of nation-states is also the subject of a paper by the Oxford sociologist Stein Ringen on the history of Scandinavia.² Over the centuries, the feared Viking invaders have evolved into well-adjusted European citizens who emphasise social justice and individual development. In the author’s opinion, Lutheranism and the social life it fostered played a major role in this process.

A less comforting picture is offered by the contribution of the sinologist Olga Lomová from the Faculty of Arts of Charles University, devoted to communist China in the mirror of two novels about land reform: Zhou

1 Martin Prudký, “Divine Wars” Are Not “Religious Wars”. A revised version of the lecture delivered at the meeting of the Learned Society of the Czech Republic on 16 November 2021.

2 Stein Ringen, *The Religious Influence in European Modernisation. The Case of Scandinavia*. Palacký Lecture of the Learned Society delivered on 25 April 2024.

Libo's *Hurricane* and Ding Ling's *Sanggan River* (both from 1948).³ Here it is no longer about religion, but about its secularised form, namely the ideology of historical necessity and progress towards a higher stage of historical development, which is supposed to justify the use of violence.

The instrumentalisation of history is also the topic of a paper by Jiří Pešek from the Faculty of Humanities of Charles University, which recalls the Nazi extermination of the village of Lidice in Central Bohemia on 10 June 1942 in retaliation for the assassination of the acting Reich Protector Reinhard Heydrich.⁴ On the occasion of the eightieth anniversary of this event, the author traces the worldwide expression of spontaneous sympathy with the victims of the Lidice massacre, but also the later, entirely ahistorical communist stylisation of Lidice as a symbol of the working-class struggle for socialism.

Zdeněk R. Nešpor from the Faculty of Humanities of Charles University and the Institute of Sociology of the Academy of Sciences of the Czech Republic deals with the issue of contemporary conflicts and the role of religion in them, pointing out the misconception of secularisation as a cure for the violence of war.⁵ The result of the secularisation process is not so much peaceful coexistence and growing prosperity, but rather a strengthening religiosity with a propensity for violence and the misuse of non-rationalised religion as an ideology of war.

In his paper, Jiří Příbáň, a sociologist and legal theorist based in Cardiff, Wales, also warns against the misuse of religion or the ideology of secularisation as a legitimisation of state power.⁶ He draws attention to the paradoxical nature of human freedom, which has a strong tendency to enslave itself and to create a structure that is repressive rather than free, unless it is subordinated to voluntarily accepted mechanisms of self-control.

Jan Kysela from the Faculty of Law of Charles University reflects on a situation that goes beyond the applicable rules and requires increased legal

3 Olga Lomová, *Two Chinese Novels on Land Reform. Violence on the Path to Modernity*. A text prepared for this publication.

4 Jiří Pešek, *Lidice. A Symbol of Nazi Terror. Culture of Remembrance and the Instrumentalisation of History*. A revised version of the lecture delivered at the meeting of the Learned Society on 15 November 2022.

5 Zdeněk Nešpor, *The Revenge of God, or Religion as a Source of Conflicts in the Contemporary World*. A revised version of the lecture delivered at the meeting of the Learned Society on 16 November 2021.

6 Jiří Příbáň, *Freedom as a Gamble*. A revised version of the lecture delivered at the meeting of the Learned Society on 19 April 2022.

sensitivity.⁷ His topic, however, is not war or religion, but the legal “discomfort” we experienced during the recent coronavirus pandemic (2020–2022). It was also an opportunity to note the fragility and yet also the irreplaceable role of the legal order in contemporary societies.

The final word in this publication belongs to the Ukrainian philosopher Constantin Sigov, a direct participant in the Revolution of Dignity on the Maidan in Kiev in 2013–2014 and later in the expected civil defence of Kiev in February and March 2022, who was awarded the Medal of the Learned Society of the Czech Republic in May 2023.⁸ His theme is the question of truth, as he understands the war against Russian aggression as a struggle for human dignity based on historical memory and the search for truth, justice and the law.

The book is accompanied by four portraits of Czech scientists abroad, most of whom were affected by wars. Alois Musil (1868–1944) worked as an orientalist and partly as an Austrian negotiator in the Ottoman Empire on the eve of and during the First World War.⁹ Václav Hlavatý (1894–1969) had to enlist during the First World War and was forced into exile in the USA by the Communist coup in 1948.¹⁰ Ivo Babuška (1926–2023) also went into American exile after the Soviet occupation of Czechoslovakia in August 1968.¹¹ Robin Thomas (1962–2020), on the other hand, went to the New World as a citizen of a free country in 1989 and worked there until his death without breaking off his professional relations with his homeland.¹²

The kind interest of the recently deceased cosmologist and astrophysicist Jiří Bičák (1942–2024), editor of the second volume of the Acts of the Learned Society, prompted me to organise this book of lectures of the Learned Society from 2021–2024. This book is therefore dedicated to his memory.

7 Jan Kysela, *The Law in a Discomforting Situation*. A revised version of the lecture delivered at the meeting of the Learned Society on 19 April 2022.

8 Constantin Sigov, *The Question of Truth on the Threshold of a New Europe*. Lecture delivered at the festive meeting of the Learned Society on 15 May 2023. A video recording of the lecture is published online: <https://www.youtube.com/watch?v=HepGG3hw0es>, 15. 5. 2023.

9 Tomáš Petráček, *Alois Musil (1868–1944) between Science, Politics and Religion*. A revised version of the lecture delivered at the meeting of the Learned Society on 16 April 2024.

10 Helena Durnová, *Václav Hlavatý (1894–1969), Mathematician and Politician in Exile*.

11 Michal Křížek, *Ivo Babuška (1926–2023), Numerical Mathematician*.

12 Jan Kratochvíl — Martin Loebel — Jaroslav Nešetřil, *Robin Thomas (1962–2020), Mathematician of the Four Colours*.

Svaté války podle Bible?

„Boží boje“ nejsou „náboženské války“

MARTIN PRUDKÝ

Biblické texty i bohatá tradice, jež na ně navazuje a využívá jejich potenciál, obsahují nejen látky pozitivní a inspirující k dobrému lidskému jednání, nýbrž také látky problematické či vysloveně nebezpečné. Mezi ně bezesporu patří texty, které se dají využít k legitimizaci či ospravedňování násilného jednání. Podobně jako u jiných textů, myšlenek a tradic přitom platí, že jejich užitečnost či nebezpečnost nakonec závisí na tom, v jakých rukou se ocitnou, jak jim jejich uživatel rozumí a k čemu je využije. Že se tak může dít – a velice často děje – v napětí či přímém rozporu s původním záměrem, je docela běžný jev, který se samozřejmě netýká jen myšlenek a tradic biblických. U nich je to zvláště častý a nezanedbatelný problém, protože tyto texty jsou vnímány jako autorita. Dějiny recepcce, interpretace a využití biblických textů si tak v různých kontextech jdou svými vlastními cestami a mezi původním smyslem a vrstvami pozdějších pochopení a užití zde vzniká nemalé napětí.

Do rozpravy o otázkách nábožensky motivovaného násilí v naší současnosti bych rád přispěl výkladem dílčí problematiky ze svého oboru a představil zde fenomén tzv. „svatých válek“, resp. „božích bojů“, jak se vyskytuje v kulturách starověkého Orientu, jak je využíván v biblických textech (zejména ve Starém zákoně) a jak se konceptuálně liší od fenoménu „náboženských válek“. Vzhledem k tomu, že Bible patří k základním zdrojům inspirace, orientace i legitimizace lidského jednání v židovské a křesťanské tradici od starověku až dodnes, mají látky, které pracují s motivy násilí, značný vliv a zanechávají v dějinách od antiky až po současnost výraznou stopu.¹

1 Z bohaté literatury k tématu poskytují spolehlivou orientaci: David A. Bernat – Jonathan Klawans (ed.), *Religion and Violence. The Biblical Heritage*, Sheffield 2015; Walter Dietrich, *Legitime Gewalt? Alttestamentliche Perspektiven*, in: *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie*, ed. Friedrich Schweitzer, Gütersloh 2006, s. 292–309; Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993; Manfred Oeming, *Krieg und Frieden*, in: *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umwelt – Inhalte – Grundthemen*, ed. Walter Dietrich, 2. vyd., Stuttgart 2021, s. 230–247; Friedrich Wilhelm Graf, *Sakralisierung von Kriegen. Begriffs-*

V následujícím výkladu nejprve uvedeme širší historický kontext starověkých kultur, v němž příslušné biblické texty vznikaly a byly utvářeny. Poté budeme věnovat pozornost literárním souvislostem, zejména skutečnosti, že biblické texty využívají tradiční literární žánr, k němuž patří určité standardní formální i věcné prvky. Na tomto základě představíme různé způsoby, jimiž starozákonní texty žánr „svatých válek“ využívají, a budeme sledovat, jakou intenci přitom v daných kontextech vyjadřují. Ukáže se, že je vhodné rozlišovat dva podstatně odlišné koncepty – „boží boje“ (divine wars) a „náboženské války“ (religious wars; výraz „svatá válka“ je v těchto souvislostech příliš široký).

Historický kontext: teokratický kosmos starověkých kultur

Biblické látky vznikaly a byly utvářeny v prostředí kultur starověku.² Do nich patřilo a s nimi se vyrovnávalo jak antické židovství, tak vznikající křesťanská církev. Dnešnímu čtenáři biblických textů – bez ohledu na to, zda k nim má vztah zprostředkovaný živou náboženskou tradicí, a zda jsou mu proto „blízké“, či nikoli – je svět pisatelů a prvních adresátů biblických textů v mnoha ohledech velice vzdálen. Chceme-li tyto texty pochopit, vyplatí se respektovat,

und problemgeschichtliche Erwägungen, in: *Heilige Kriege* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78), ed. Klaus Schreiner, München 2008, s. 2–30; Brad E. Kelle – Frank R. Ames (ed.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta 2008; Eckart Otto, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*, Stuttgart 1999; Jacques van Ruiten – Koert van Bekkum, *Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception*, Leiden 2020; Rüdiger Schmitt, *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Münster 2011; Aarnoud van der Deijl, *Protest or Propaganda. War in the Old Testament Book of Kings and in Contemporary Ancient Near Eastern Texts*, Leiden 2008; K. Lawson Younger, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield 1990; Ziony Zevit, *The Search for Violence in Isrealite Culture and in the Bible*, in: *Religion and Violence*, ed. D. A. Bernat – J. Klawans, s. 16–37. Česky orientačně Martin Prudký, Tzv. „svaté války“ ve starověkém Orientu a ve vyznání Izraele, *Zpravodaj Společnosti křesťanů a Židů* 50 (2004), s. 8–15.

- 2 Solidní představení historických, literárních i ideových kontextů vzniku a formace biblických látek, procesu jejich redakcí až k vytvoření autoritativního kánonu „Písma“ poskytují v češtině tyto novější publikace: Thomas Römer – Jean-Daniel Macchi – Christophe Nihan (ed.), *Úvod do Starého zákona*, Jihlava 2020; Filip Čapek, *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*, Praha 2018; Petr Pokorný – Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, Praha 2013; John Barton, *Historie Bible* (Studijní texty), Praha 2022.

že nám jsou v řadě podstatných daností vzdálené svou jinakostí a že pocházejí z „cizího světa“. S tímto problémem je třeba se kriticky vyrovnat. Pokud se nám to nepodaří, budeme tyto látky nevyhnutelně chápat anachronicky.

K významným rysům antického náboženského vnímání skutečnosti, jímž se podstatně liší od vnímání našeho, patří, že předpokládá komplexní provázanost všech rovin reality – tedy všech aspektů lidského života i všech oblastí veškerenstva – v jednom koherentním celku. Náš moderní, poosvícenský způsob poznávání a utváření vědění, který vychází z relativní autonomie jednotlivých domén skutečnosti, nahlíží vše především antropocentricky a propojenost či komplexní vztahy jednotlivých oblastí reality hledá na „mezioborové“ rovině. Antický svět naopak předpokládá, že všechny oblasti reality vytvářejí jeden vzájemně propojený celek. *Kosmos* není jen absolutní doménou sumárního veškerenstva, nýbrž též komplexní uspořádanosti a provázanosti všeho. Zahrnuje všechny oblasti skutečností pozemských, kosmických i transcendentních (světa lidí, světa „přírody“ i světa božstev) a vzájemně integruje všechny roviny života osobního, společenského, hospodářského (zejména zemědělského) i náboženského. I když se v konkrétních podobách a projevech jednotlivé kultury starověku a jejich náboženství nemálo liší, všechny vycházejí z představy univerzálního božského řádu, který vše utváří a harmonicky integruje celek veškerenstva.³ Tento řád je obvykle připisován božskému „stvořiteli“, udržuje jej nejvyšší „vládce“ či nejvyšší „soudce“. Přitom je vedlejší, zda jsou tyto funkce v daném náboženském systému přiděleny různým božským subjektům, nebo jsou dílem jediného boha, jako např. v judaismu.⁴

3 Fritz Stolz, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001; Wayne Horowitz, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilisations), 2. vyd., Winona Lake 2011; Bernd Janowski, *Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze*, in: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, ed. Bernd Janowski – Beate Ego, Tübingen 2001, s. 3–26; Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988; Helga Weippert, *Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament*, in: *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, ed. Hans-Peter Mathys, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 9–34. V Egyptě je od doby Staré říše nositelkou této „konektivní spravedlnosti“ bohyně Maat, viz Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990; Jan Assmann – Bernd Janowski – Michael Welker (ed.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.

4 K současnému stavu odborné diskuse této problematiky se zaměřením na judaismus viz Manfred Oeming – Konrad Schmid (ed.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus*

Násilí – nejen válka – je v tomto kontextu ambivalentním jevem. Na jedné straně ohrožuje harmonii řádu, vytváří „ne-řád“ a vnáší do světa chaos, na straně druhé je také nástrojem k potlačení takového ohrožení, slouží k prosazování řádu a udržování pokoje.⁵ Násilí a válečná tažení proto ve starověkých říších a jejich kulturách patří k nábožensky legitimizovaným nástrojům, jimiž se vytváří „vláda pokoje“. Vládcové starověkých říší jsou pojímáni jako reprezentanti božské vlády na zemi. Ať už je panovník přímo zbožšťován, vnímán jako „adoptivní“ boží syn, nebo jen jako boží služebník (*vicarius dei*), slouží tomuto řádu a mocensky jej prosazuje. *Vice versa* je pak jejich vláda, včetně konkrétních válečných tažení, líčena a interpretována jako kooperace s božstvy. Proto je například v královských análech či nápisech vyjadřována pomocí mytických motivů, event. včetně mirakulózních prvků. Jejich válečné akce jsou prezentovány jako služba božské vládě v tomto světě a podíl na ní.⁶

und Monotheismus im antiken Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82), Zürich 2003; Friedhelm Hartenstein, JHWH, Erschaffer des Himmels. Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110, č. 4 (2013), s. 383–409; Mark S. Smith, Monotheism and the Redefinition of Divinity in Ancient Israel, *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 9 (2014), s. 3–19; Filip Čapek, Monotheismus v Izraeli a Judsku mezi archeologií, textem a ideologií. Nové impulzy, nová evidence, nové interpretace, *Religio. Revue pro religionistiku* 28, č. 2 (2020), s. 141–164.

- 5 Ulrich Berges, Zur Heiligung des Krieges in der alttestamentlichen Schriftprophetie, in: *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*, ed. Ulrich Dahmen – Johannes Schnocks, Bonn 2010, s. 43–57; Carly L. Crouch, *War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 407), Berlin 2009; William James Hamblin, *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History*, New York 2006.
- 6 Nápisы novoasyrské doby zpracoval z tohoto hlediska Bustenay Oded, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1998. Sám koncept hegemonické „říše míru“, která v dosahu své moci efektivně brání narušování stability a prosperity, je tradičním základem imperiálních ideologií od starověku po dnešek, viz např. Ali Parchami, *Hegemonic Peace and Empire. The Pax Romana, Britannica and Americana*, London 2009; Adrian Keith Goldsworthy, *Pax Romana. War, Peace and Conquest in the Roman World*, New Haven 2016. Základní myšlenku, že pozemský král zastupuje na zemi krále nebeského, jemu slouží a z jeho pověření svůj úřad vykonává, vyjadřuje přímo i nepřímo také řada biblických textů (např. Ž 2; 47; 72; 99; 110; nebo příslušné pasáže o intronizaci prvních králů Izraele v deuteronomistickém dějepisném díle, viz 1 S 10,17–25 o Saulovi, 2 S 7,8–17 o Davidovi, 1 Kr 3,5–15 o Šalomounovi; z novozákonních textů je z hlediska svého působení v dějinách křesťanstva nejdůležitějším oddílem bezesporu pasáž z Ř 13,1–7).

Z výše řečeného plyne pro naše téma podstatný závěr: o násilí a válkách v tomto kulturněhistorickém kontextu nelze uvažovat v našich běžných profánních souřadnicích. Celý svět – svět lidí, veškerenstvo živé i neživé přírody, počátek světa, dějiny lidstva i každý individuální úděl až do dějinného konce světa – to vše tvoří jeden provázaný celek, který je vnímán veskrze nábožensky (boží dílo). Proto jsou také všechny války ve starém Orientu pojímány, interpretovány a v navazujících tradicích nadále vzpomínány jako součást dané náboženské tradice, jako jeden z mnoha vzájemně provázaných fenoménů teocentrického kosmu.⁷

Literární kontext: žánr „svatých válek“

Výraz „svaté války“ vnesl do terminologie moderní vědy německý orientalista Friedrich Schwally (1863–1919) na počátku 20. století.⁸ Jako první soustavněji pojednal tradice, které ve Starém zákoně a v literárních památkách starého Orientu líčí válečné střety, a zformuloval řadu argumentů pro hypotézu, že na počátku náboženských dějin Izraele (v éře formování kmenového svazu) patřily k formativním prvkům náboženské a kmenové identity Izraele sakrálně pojímané války.⁹ Tuto hypotézu pak v dalších letech přejímali jak biblisté, tak orientalisté či sociologové náboženství.¹⁰ Významným způsobem ji přepracoval starozákoník Gerhard von Rad (1901–1971), který její potenciál využil k rozvinutí hypotézy amfiktyonického kmenového svazu jako institucionální podoby předmonarchického Izraele.¹¹ Jeho pojetí „svaté

7 C. L. Crouch, *War and Ethics*; W. J. Hamblin, *Warfare in the Ancient Near East*.

8 Friedrich Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer, I. Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901, zejm. s. 108–111. Dostupné rovněž online: <https://archive.org/details/semitschekriegs00schw/page/n9/mode/2up>, 11. 12. 2009.

9 *Ibid.*, s. 108: „Ich hoffe gezeigt zu haben, dass der heilige Krieg nicht nur eine sehr interessante antiquarische Kuriosität, sondern auch eine der wichtigsten religiösen Institutionen des alten Israels ist.“

10 Ze starozákoníků zejména Wilhelm Caspari, Was stand im Buche der Kriege Jahwes?, *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 54 (1912), s. 110–156; ze sociologů náboženství v přímé návaznosti na F. Schwallyho především Max Weber, Die Wirtschaft der Weltreligionen: Das antike Judentum, in: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, 2. vyd., Tübingen 1923, s. 99n.

11 Rozpracoval tím průlomovou hypotézu svého přítele Martina Notha, který formování izraelských kmenů v předmonarchické době vysvětloval pomocí modelu amfiktyonického svazu, integrovaného společným kultem JHWH (Hospodina) jako „boha války“ tohoto vojenského svazku; viz Martin Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930; k recepci a kritice této hypotézy viz Otto Bächli, *Amphiktyonie im Alten Testament*.

války“ jako sakrální instituce, na níž prý byl svazek izraelských kmenů reálně historicky založen a kterou reálně uskutečňoval jako kultickou akci (nikoli podle vojenských, nýbrž podle rituálních pravidel a postupů),¹² bylo sice ve druhé polovině 20. století v odborných kruzích velice vlivné, nicméně již na konci století se ukázalo jako neudržitelné. S výraznou věcnou kritikou von Radovy koncepce vystoupil už v roce 1972 Manfred Weippert (* 1937), který k uváděným starozákonním látkám přinesl bohatý komparativní materiál z různých kultur starověkého Východu, zejména z kontextu novoasyrské říše, který je z hlediska historického i z hlediska přímého kulturního vlivu pro biblické látky mimořádně důležitý.¹³ Weippert přesvědčivě doložil, že texty o „svatých válkách“ představují určitý literární žánr (*topos*), který reálné historické dění nezachycuje přímo, nýbrž je zcela specifickým způsobem interpretuje. Účelem těchto látek je sloužit královské ideologii, která je navázána na kult hlavního božstva impéria. V případech starozákonních látek je jejich záměrem naopak čelit této ideologii a vlastními mytopoetickými tradicemi o ideálním společenství izraelských kmenů (zasazenými do „předkrálovské doby“), jehož „králem“ je jen JHWH (Hospodin), k ní nabídnout alternativu.¹⁴

V kontextu kritické diskuse, kterou von Radova koncepce vyvolala, došlo také k důležitému terminologickému upřesnění. Termín „svatá válka“ se ukázal jako nevhodný, protože se užívá pro mnoho různých konceptů a fenomenů.¹⁵ V současnosti tak může být označen bezmála jakýkoli konflikt, ať

Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth, Basel 1977; Christoph Levin, *Das System der zwölf Stämme Israels*, in: *Congress Volume Paris 1992* (Vetus Testamentum Supplements 41), ed. J. A. Emerton, Leiden 1995, s. 163–178. Kritické argumenty pro opuštění této hypotézy shrnují Knut Usener – Siegfried Kreuzer, *Amphiktyonie*, in: *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (online), listopad 2008.

12 Gerhard von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 20), 2. vyd., Zürich 1952; anglicky *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids 1991.

13 Manfred Weippert, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges“ im alten Israel, in: M. Weippert, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel* (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen 1997, s. 71–97 (původně 1972).

14 John J. Collins, *The Zeal of Phinehas. The Bible and the Legitimation of Violence*, *Journal of Biblical Literature* 122, č. 1 (2003), s. 3–21; R. Schmitt, *Der „Heilige Krieg“*; Z. Zevit, *The Search for Violence*, s. 16–37.

15 Ve starověkém Řecku označuje termín *ιερός πόλεμος* („svatá válka“) vojenskou akci, která je trestním zásahem proti tomu z členů vojenského kmenového svazu (amfiktyonie), který porušil posvátný závazek vzájemných záruk. Ve zcela jiném smyslu však užívá termín Aristofanes, který jím ironicky označuje boj lidí proti bohům. V křesťanské tradici

historický, či současný, bez ohledu na konkrétní náboženství či kulturní oblast. Prakticky se stal synonymem „války náboženské“,¹⁶ v níž konflikt vzniká nebo je podstatným způsobem definován, motivován a utvářen náboženskou svébytností a vzájemnou odlišností bojujících stran.

Ve staroorientálních látkách, které vojenský konflikt pojímají jako sakrální záležitost, však neběží o „náboženskou válku“. Tyto konflikty nevyplývají primárně z náboženské odlišnosti, nejsou primárně nábožensky definovány a neslouží náboženským cílům (např. získání dalších souvěrců či rozšíření územní domény vlastního náboženství). V těchto látkách běží o interpretaci dějinného příběhu určitého „božího lidu“ (království či impéria, ale i nestátní náboženské komunity), v němž se odehrává zásadní konflikt, do něhož příslušné božstvo přímo vstupuje a jako svrchovaně mocný agent intervnuje za svůj lid. Proto je lépe než o „svaté válce“ mluvit o „boji Hospodinově“, resp. o „boji Aššurově“, o „boji Ištarině“ či o „boji Mardukově“ – obecně o „božích bojích“ (divine wars).¹⁷

Aby bylo zřejmé, o jak specifický typ literárního útvaru se zde jedná, uvedme si podrobněji položky, které tyto látky obvykle obsahují, a motivy, s nimiž pracují.¹⁸ Pro všechny následující odstavce přitom platí, že uvedené charakteristiky nepatří k reálné rovině dějinné události, nýbrž ke konceptu, jehož pomocí je vyprávěna a ukotvena v příslušné náboženské tradici.

se později termín objevuje jako označení křížových výprav či válek husitských, dále se pak stává označením pro války náboženské a konfesijní. V současnosti se termín běžně užívá pro islámský džihád či v podstatě jakékoli konflikty, v nichž náboženství hraje významnější roli. Základní přehled viz Peter J. Rhodes, Amphiktyonia, in: *Der Neue Pauly*, I, Stuttgart 1996, s. 611–613; K. Usener – S. Kreuzer, Amphiktyonie.

16 K termínu „náboženská válka“ viz článek Religious Wars in: *Encyclopedia of Wars*, III, ed. Charles Phillips – Alan Axelrod, New York 2005, s. 1484–1485.

17 M. Weippert, „Heiliger Krieg“, s. 91n.: „Es hat sich gezeigt, daß der ‚Heilige Krieg‘ nicht nur in Gemeinschaft mit Jahwe, dem Gott Israels, möglich gewesen ist; wer also von ‚Jahwekrieg‘ spricht, muß ebenso von ‚Assurkrieg‘ oder ‚Istarkrieg‘ reden...“ Srov. podobně Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin 1989, s. 23–42; 54–56; 76–79; 91–98.

18 Ke katalogu znaků a motivů stručně M. Weippert, „Heiliger Krieg“, s. 72nn. Nověji a podrobně pro každou ze zkoumaných historicko-geografických oblastí zvlášť zpracoval S.-M. Kang, *Divine War*, s. 42–48; 56–72; 79–84; 98–110.

- Především, základem konceptu sakrálního „božského boje“ (divine war) je pojetí, že božstvo samo vstupuje jako suverénní „bojovník“ do konfliktu a aktivně bojuje na straně svého lidu proti nepříteli.¹⁹
- Boj začíná z podnětu božstva, lidská strana o něm nemůže rozhodovat. Před bojem se proto vojevůdce dotazuje na boží vůli (například rituálem divinace či vyhledáním orákula). Pokud bůh dává kladný pokyn, je tím boj sankcionován a zcela ospravedlněn.²⁰
- Celý konflikt je pojmán jako záležitost božstva, proto je protivník božím nepřítelem, nikoli jen lidským soupeřem.²¹
- Přítomnost božstva ve vojenském táboře má být symbolicky vyjádřena (obvykle paladiem reprezentujícím božstvo či jinými symboly).²² Odtud logicky vyplývá požadavek na zasvěcení bojovníků a odpovídající (sakrální) řád ve vojenském úvaru a jeho konání (viz níže).
- Rozhodující moment či zlom bitvy (climax) působí bůh sám.²³ Boží intervence či symbolický zásah přitom nezřídka bývá vyjadřován pomocí mirakulózních motivů a metafor, které podtrhují suverenitu „stvořitelské“ moci a konceptuální souvislost pozemského boje s obnovením božského kosmického řádu.²⁴ Božím zásahem je nepřítel pochopitelně zcela vyřazen z boje a poražen. Motiv, jimiž se efekt Božího zásahu vyjadřuje,

19 Ex 14,13–14: „Mojžíš řekl lidu: ‚Nebojte se! Vydržte a uvidíte, jak vás dnes Hospodin zachrání. Jak vidíte Egyptany dnes, tak je už nikdy neuvídíte. Hospodin bude bojovat za vás a vy budete mlčky přihlížet.‘“ Citáty biblických textů zde uvádíme podle tzv. Českého ekumenického překladu, tj. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Podle ekumenického vydání z roku 1985*, Praha 1991. Nový, expresivnější pojatý překlad a podrobný komentář poskytuje Petr Sláma, *Exodus 1 (1–15). Jak jsem zatočil s Egyptem* (Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 2/1), Praha 2020, s. 320–366.

20 Ex 14,1–4: „Hospodin promluvil k Mojžíšovi: ‚Rozkaž Izraelcům, aby se obrátili a utábořili ... při moři. ... Tu zatvrdím faraónovo srdce a on vás bude pronásledovat. Já se však na faraónovi a na všem jeho vojsku oslavím, takže Egyptané poznají, že já jsem Hospodin.‘“

21 Ex 14,17–18 (Hospodin povzbuzuje Mojžíše): „... Oslavím se na faraónovi a na všem jeho vojsku, na jeho vozech i jízďe. A Egyptané poznají, že já jsem Hospodin, až budu oslaven tím, co učiním s faraónem, s jeho vozy a jízdou.“

22 Ex 14,19–20: „Tu se zvedl Boží posel, který šel před izraelským táborem, a šel teď za nimi. Oblakový sloup se před nimi totiž zvedl, postavil se za ně a vstoupil mezi tábor egyptský a izraelský. Jedním byl oblakem a temnotou, druhým osvěcoval noc; po celou noc se jedni k druhým nepřiblížili.“

23 Ex 14,25: „Tu si Egyptané řekli: ‚Utečme před Izraelem, neboť za ně bojuje proti Egyptu Hospodin!‘“

24 Ex 14,26–27: „Hospodin řekl Mojžíšovi: ‚Vztáhni ruku nad moře! Vody se obrátí na Egyptany, na jejich vozy a jízdu.‘ Mojžíš vztáhl ruku nad moře, a když nastávalo jitro, moře

mohou být velmi různé (nepřítel je ochromen, propadá ve zmatku bratrovražednému boji, je stížen „přírodními“ pohromami či přímo pohlčen mirakulózní záhubou).

- Výsledkem boje samozřejmě nemůže být nic jiného než jednoznačná a úplná porážka nepřítele.²⁵ Nejen k „extremistické“ rétorice, nýbrž k samotnému konceptu patří, že žádná remíza či kompromis nepřipadá v úvahu.
- Božský vítěz je nakonec oslavován jako zachránce,²⁶ je mu kulticky vyjadřována vděčnost a důvěra.²⁷ Přitom bývá titulován bojovnými atributy (např. „božský rek“, „udatný válečník“).²⁸
- Na památku události mohou být zavedeny rituály (výroční svátky, např. pesach, hod beránka),²⁹ vybudovány památné monumenty,³⁰ vytvořeno vyprávění o události, jež je pak pravidelně připomínáno a integrováno do mezigeneračně předávaných tradic (výroční slavnosti, kolektivní paměť).³¹

opět nabylo své moci. Egypťané utkali proti němu a Hospodin je vehnal doprostřed moře.“

- 25 Ex 14,28: „Vody se vrátily, přikryly vozy i jízdu celého faraónova vojska, které vešlo za Izraelci do moře. Nezůstal z nich ani jediný.“
- 26 Ex 14,30n.: „Onoho dne zachránil Hospodin Izraele z moci Egypta. Izrael viděl na břehu moře mrtvé Egypťany. Tak uviděl Izrael velikou moc, kterou osvědčil Hospodin na Egyptu. Lid se bál Hospodina a uvěřili Hospodinu i jeho služebníkovi Mojžíšovi.“
- 27 Ex 15,1n.: „Tehdy zpíval Mojžíš a synové Izraele Hospodinu tuto píseň. Vyznávali: ‚Hospodinu chci zpívat, neboť se slavně vyvýšil, smetl do moře koně i s jezdcem. Hospodin je má zástita a píseň, stal se mou spásou. On je můj Bůh, a já ho velebím, Bůh mého otce, a já ho vyvyšuji.‘“ Ex 15,20–21: „Tu vzala prorokyně Mirjam, sestra Áronova, do ruky bubínek a všechny ženy vyšly za ní s bubínky v tanečním reji. A Mirjam střídavě zpěvovala: ‚Zpívejte Hospodinu, neboť se slavně vyvýšil, smetl do moře koně i s jezdcem.‘“
- 28 V sumersko-akkadském prostředí mezopotamské kultury bylo titulem „božský bojovník“ (*dingir ur-sag*) označováno na padesát různých božstev, mezi nimi samozřejmě především hlavní říšští bohové jako Aššur, Inanna/Ištar, Marduk, Adad či Nergal (srov. S.-M. Kang, *Divine War*, s. 23–48). Viz též úvod Mojžíšovy písně, jež oslavuje Hospodina za záchranu Izraele při vyvedení z Egypta, Ex 15,3–4: „Hospodin je bojovný rek; Hospodin je jeho jméno. Vozy faraónovy i jeho vojsko svrhl v moře, v Rákosovém moři utonul výkvět jeho vozatajstva.“ P. Sláma, *Exodus*, s. 352, překládá „mužem války“.
- 29 Ex 12,14: „Ten den vám bude dnem pamětním, budete jej slavit jako slavnost Hospodinu. Budete jej slavit po všechna svá pokolení. To je provždy platné nařízení.“
- 30 Např. dvanáct kamenů v Gilgálu a související „legenda“ v Joz 4,20–24. Jako negativní příklad Joz 7,26.
- 31 Ex 12,24–27 (ustanovení výročního svátku Velikonoc): „To je provždy platné nařízení pro tebe i pro tvé syny. Až přijdete do země, kterou vám Hospodin dá, jak přislíbil, dbejte na tuto službu. Až se vás pak vaši synové budou ptát, co pro vás tato služba znamená, odpovíte: ‚Je to velikonoční obětní hod Hospodinův. On v Egyptě pomínil domy synů Izraele. Když udeřil na Egypt, naše domy vysvobodil.‘“

- Kromě výše uvedených položek a motivů se v látkách „božích bojů“ nezřídka objevuje pojetí boje jako součásti právního sporu. V konfliktu, který je rámcově podán jako spor o spravedlnost a pořádek, má příslušné božstvo jako nebeský soudce a strážce spravedlnosti zasáhnout, zjednat pořádek a potrestat narušitele řádu.³² Boj je tak vlastně nástrojem k nastolení pořádku, patří k exekutivnímu výkonu práva.

Abychom přesněji pochopili, v čem jsou odlišnosti tohoto konceptu od pozdějšího konceptu „náboženských válek“ (lidského boje za vlastní víru, za „našeho boha“ či proti nucené změně náboženské příslušnosti, boje o svatá místa apod.), je vhodné ještě věnovat podrobnější pozornost momentům, které jsou na starověkých tradicích „božích bojů“ podstatné z hlediska lidské účasti na nich. Jakým způsobem se „boj božstva“ v těchto látkách týká „jeho lidu“ a jak je vůbec možné se na takovém boji aktivně podílet?

- Z definice konceptu „božích bojů“ (divine wars), totiž z předpokladu, že bojujícím subjektem je samo božstvo, logicky vyplývá, že pro člověka se jedná o záležitost sakrální, na níž se může účastnit pouze za specifických podmínek. Není tedy nic divného na tom, že se v textech a tradicích, které tento „válečný“ koncept využívají, hojně objevuje sakrální terminologie (vojenský tábor je „svatým místem“, Joz 5,13–15; bitva je „posvěcena“ Mí 3,5; Jl 4,9), uplatňují se rituální prvky z oblasti kultu (postní pravidla pro „zasvěcené“ bojovníky; troubení na šofar, beraní roh, Joz 6,4) a užívá se metaforický jazyk a symboly z oblasti liturgie (např. truhla Hospodinova je v čele vojska nesena jako symbol Hospodinovy přítomnosti, Joz 6,12; 1 S 4,3n.; vojenský útvar krouží kolem dobývaného města v liturgickém procesí pod vedením kněží a za troubení šofarů, Joz 6,2–5 aj.).
- Bojovníci jsou podřízeni zvláštnímu režimu čistoty. Musejí být „posvěceni“ (Joz 3,5; 7,13) a zdržet se jednání, které by odvrátilo přízeň božstva, či dokonce přivolalo na bojující stranu boží hněv a prokletí (Joz 7,1.10–15).

³² S.-M. Kang, *Divine War*, s. 50n., uvádí příklady z chetitských textů, v nichž je mocenský spor v zásadě pojímán jako soudní pře, o níž rozhoduje bohyně Ištar a v níž má bitva funkci ordálu. Výsledkem bitvy bohyně zjevuje svůj ortel, jenž je touto událostí *de facto* vykonán.

Motivy posvěcení jsou obdobné jako pro účast na kultu (setkání s boží přítomností), zahrnují postní prvky a sexuální abstinenci (srov. 1 S 11,11).³³

- Před začátkem bitvy je podstatné vědět, zda se do ní má, či nemá táhnout – zda si božstvo boj přeje, či nikoli, resp. zda se do něj hodlá vložit. Před akcí je proto nutné zjistit „boží vůli“ (1 Kr 22,4–5). K tomu se kromě prorockého slova, které je biblickou tradicí preferované (Dt 18,9–22), ve starověku užívala široká škála divinačních technik – od věštění z přírodních jevů (hvězdopravectví, mrakopravectví, ptakopravectví, drobopravectví, větropravectví aj.) přes různé metody orákulní (např. vrhání losů) až po služby inspirovaných osob („vidoucí“, vykladači snů, věštcí aj.). Technika získání božího pokynu může být různá, někdy se kombinuje více způsobů, rozhodující ale nakonec je, zda božstvo bitvu považuje za „svou“ a zda do ní hodlá intervenovat. Pokud ano, je tím v podstatě o výsledku rozhodnuto.
- Vyjádření božstva, že do boje vstupuje a že se do boje má táhnout, velmi často ústí do tzv. „formule vydání“. Ta se v dílčích variantách vyskytuje snad ve všech kulturách, u nichž jsou tradice „božích bojů“ doloženy, a to při vši různosti jazyků: „bůh ti/vám vydal/vydá nepřítele [XY] do rukou“.³⁴ Tato formule často zaznívá jako deklaratorní výsledek divinace či jako boží pokyn k boji, lze ji ale vnímat i jako „rozsudek“ v právní rovině. Každopádně, tímto výrokem je boj legitimizován a jeho výsledek je předem dán. O nepříteli je od tohoto okamžiku rozhodnuto a adresátovi už zbývá „jen“ vykonat, co bůh určil.

33 Urijáš, v dané situaci voják královského vojska, svému králi Davidovi takto vysvětluje, proč při své návštěvě Jeruzaléma nenavštívil svoji manželku (2S 11,11): „Schrána, Izrael i Juda sídlí v stáncích, můj pán Jóab i služebníci mého pána táboří v poli. A já bych měl vstoupit do svého domu, jíst a pít a spát se svou ženou? Jakože jsi živ, jakože živa je tvá duše, něčeho takového se nedopustím!“ (srov. též 1 S 21,5 a Ex 19,15).

34 Z desítek výskytů této fráze v biblických textech viz např. Joz 8,1: „Potom řekl Hospodin Jozuovi: ‚Neboj se a neděs. Vezmi s sebou všechen bojeschopný lid a vytáhni proti Aji. Hleď, vydal jsem ti do rukou ajského krále i jeho lid, jeho město i jeho zemi.‘“ Formule je mnohokrát doložena již v akkadských klínopisných textech z městského státu Mari (18. stol. př. n. l.), např.: „Já, Dagan [západosemitské božstvo], vydám tvé nepřátele do tvé ruky“ (přeloženo z James B. Pritchard [ed.], *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3. vyd., Princeton 1969, s. 630). Tuto formuli nalézáme také v epilogu Chammurabiho zákoníku, který ji užívá jako varovnou kletbu pro ty, kdo by snad nerespektovali ustanovení tohoto zákoníku: „Inanna, vládkyně bitvy a konfliktu, nechť vydá každého, kdo by nedbal na má slova, která jsem napsal na svou stélu, do ruky jeho nepřátel“ (J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 179).

- V této perspektivě je pak také namístě rozumět výzvám k tomu, aby se bojovníci „nebáli“ (Dt 1,21; Joz 8,1; 10,8 aj.), aby svému bohu důvěřovali a spoléhali na něj. To je další častý motiv těchto tradic líčení boje.³⁵
- Oblíbeným motivem je také navození konstelace, kdy nepatrná menšina bojuje proti velké přesile. „Zázračné“ vítězství menšiny je pak jasným znamením, že vítězství způsobil bůh sám (srov. Sd 7,2nn.; v symbolicky individualizované variantě vyjadřuje tento *topos* také slavný příběh o boji mladíčka Davida proti obrovitému Goliášovi, 1 S 17).³⁶ V některých z klíčových textů je aktivní účast lidí omezena na zanedbatelné minimum, či dokonce úplně vyloučena – bůh sám bojuje za svůj lid a oni jsou jen svědky a beneficienty jeho suverénního spásného jednání (paradigmaticky v Ex 14,14).³⁷
- Je-li celý boj v gesci božstva, pak mu pochopitelně patří také samo vítězství a veškerá sláva i kořist. Řada textů to výslovně zdůrazňuje a vyhlašuje klatbu nad těmi, kdo by si chtěli něco ze slávy vítěze a válečné kořisti přisvojit (viz paradigmatický příběh Akána a důsledky jeho činu pro celý izraelský lid v Joz 7,1–26). Bůh sice může rozhodnout o částečném nebo i úplném rozdělení kořisti (např. Joz 8,2.27), ale jeho suverenita nesmí být ze strany člověka jakkoli dotčena. Tento princip, z něhož pro bojovníky vyplývá nemožnost svémocně se obohatit, je významným prvkem těchto tradic, který vlastně zásadně vylučuje, že by někdo tyto tradice mohl zneužít pro jakékoli kořistné a dobovačné války. Dějiny jsou ale bohužel plné příkladů, kdy se bojovníci v návaznosti na biblické tradice sice zaštiťovali heslem „bůh s námi“, ale tabuizaci kořisti přitom bohapustě ignorovali.

35 Jako obecná instrukce v Dt 20,3n.: „Slyš, Izraeli! Dnes podstupujete boj proti svým nepřátelům. Neklesejte na mysli, nebojte se, nebuďte ustrašení, nemějte z nich hrůzu. Vždyť Hospodin, váš Bůh, jde s vámi, aby za vás bojoval s vašimi nepřáteli a zachránil vás.“ V konkrétních kontextech dále např. Ex 14,13; Nu 14,9; 21,34; Dt 31,6; Joz 10,25 aj.

36 1 S 17,45–46: „Ale David Pelištejci odpověděl: ‚Ty jdeš proti mně s mečem, kopím a oštěpem, já však jdu proti tobě ve jménu Hospodina zástupů, Boha izraelských řad, kterého jsi potupil. Ještě dnes mi tě Hospodin vydá do rukou. Zabijí tě a srazím ti hlavu. Ještě dnes vydám mrtvolu z pelištejského tábora nebeskému ptactvu a zemské zvěři. Celý svět pozná, že při Izraeli stojí Bůh. A celé toto shromáždění pozná, že Hospodin nezachraňuje mečem a kopím. Vždyť boj je Hospodinův. On vás vydá do našich rukou.“

37 Ex 14,14: „Hospodin bude bojovat za vás a vy budete mlčet!“

Uvedené aspekty, motivy či formule spolu vytvářejí literární *topos*, který je hojně využíván v různých typech a žánrech starověkých tradic. V různých variantách jej nacházíme jak v královských nápisech či análech,³⁸ tak v narativních textech (mj. v biblických dějpravných knihách) nebo v poezii (např. oslavné písně, žalmy: Ex 15; Sd 5; Ž 24,8; Ž 46,8–12). V biblických textech dokonce v několika případech nacházíme tytéž události vyjádřeny jak formou vyprávění, tak formou poetickou (například Hospodinův boj s faraónem při vyvedení Izraelců z Egypta, Ex 14,1–31 vs. Ex 15,1–18 nebo Hospodinův zásah proti kenaanskému králi Jabinovi, Sd 4,1–24 vs. Sd 5,1–31).

Je důležité mít přítom na paměti, že v tradicích a textech, které jsme zde uvedli, vždy běží o *ex post* interpretaci, nikoli o přímé zachycení historického děje. Tyto texty a tradice nám nenabízejí autentický pohled na to, „jak to tehdy reálně bylo“ s příslušnou bitvou, nýbrž prezentují obraz toho, co má být o dané události uchováno v kolektivní paměti příslušné komunity,³⁹ co má být připomínáno jako památka události, jež bude komunitu nadále utvářet v souladu s jejím ideovým a náboženským rámcem.

Biblické využití žánru, konceptu a motivů „božích bojů“

Jak již bylo průběžně uváděno výše, v textech Starého zákona (Hebrejské bibli) jsou koncept „božích bojů“ a jeho prvky poměrně bohatě využívány.⁴⁰ Děje se tak různými způsoby, jak 1) prostým přejímáním či adaptováním, tak 2) kreativním přeznačením i využitím ke kritice do vlastních řad.

38 S.-M. Kang, *Divine War*, s. 42–48; 56–72; 79–84; 98–107.

39 K teoretickým otázkám i konkrétním příkladům uplatnění konceptu „kolektivní paměti“ na biblické texty i další látky křesťanské tradice viz nově Dávid Cielontko – Filip Čapek (ed.), *Kolektivní paměť v bibli a křesťanství. Od teoretických otázek k praktickým aplikacím*, Praha 2023.

40 V Novém zákoně se prvky tohoto konceptu také uplatňují, ale jen sporadicky. Kromě příležitostného využití metaforického jazyka v listech apoštola Pavla (viz např. popis „zbroje víry“ v Ef 6,13–18 či 1 Te 5,6) jsou hlavní oblastí těchto látek a motivů apokalyptické obrazy myticky líčeného „posledního boje“, resp. kulminujícího konfliktu nebeských mocností dobra se zlymi mocnostmi zmaru (Zj 12,7nn.; 19,19–21 aj.). Tento boj je líčen jako soud nad dějinami a má kosmický rozměr. Těsně předchází zlomovému příchodu nového věku, v němž už nebude žal, ani nářek, ani bolest, ani smrt (Zj 21,3n.). Viz Jiří Mrázek, *Zjevení Janovo* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu, sv. 21), Praha 2009, zejm. exkurz Poslední bitvy a tisíciletá říše, s. 215–217.

1) Převzetí a adaptace konceptu „božích bojů“ a jeho prvků

Koncept „božích bojů“ a jeho prvky se poměrně hodně vyskytují ve vyprávěních o legendárních počátcích Izraele, a to jak v příbězích Tóry (okrajově v praoteckých příbězích,⁴¹ extenzivně však ve vyprávěních o vyvedení z Egypta, která formulují základní „vykupitelský“ příběh Hebrejské bible), tak ve vyprávěních Předních proroků (putování do zaslíbené země a střety s nepřáteli v ní).⁴²

Božstvem, které v biblických látkách svůj lid vede a intervnuje pro něj v konfliktech s nepřáteli, je samozřejmě Hospodin (JHWH), bůh Izraele. On je v biblických tradicích jediným božstvem Izraele, a proto exkluzivně přebírá všechny funkce a atributy, které v polyteistických náboženských systémech obvykle bývají rozděleny mezi více božských subjektů. Pro kontext „božích bojů“ je samozřejmě pouze on sám „udatným bojovníkem“⁴³ a zachráncem (spasitelem),⁴⁴ jenž suverénně vládne nad celou zemí a nad všemi nepřáteli.⁴⁵ V kontextu těchto látek je proto namísto užívat termín „boje Hospodinovy“,⁴⁶

41 Především vyprávění o Abramově intervenci do války legendárních velkokráľů v Gn 14 (zejm. verše 14–16).

42 Zejména již výše uváděné vyprávění o divuplném vyvedení z Egypta (Ex 13–14) a příběhy o válečných střetech s nepřáteli při tažení do zaslíbené země (Ex 17,8–16; Nu 21; Nu 31 aj.) a při jejím obsazení (Joz 6nn.). Termín „Přední proroci“ zde užíváme jako tradiční označení celku knih Jozue, Soudců, Samuelových a Královských, tedy onoho komponovaného literárního celku, jemuž Martin Noth přisoudil označení „deuteronomistické dějpravné dílo“ (deuteronomistisches Geschichtswerk); viz Martin Noth, *Das deuteronomistische Werk (Dtr)*, in: M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I. *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Darmstadt 1963, s. 3–110 (původně 1943); nověji Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2005; česky přehledně Jan Rückl – Martin Prudký, *Literární a teologický charakter Předních proroků – tzv. deuteronomistické dějpravné dílo*, in: Martin Prudký a kol., *Obtížné oddíly Předních proroků*, Kostelní Vydří 2013, s. 367–381.

43 Ex 15,3 (viz výše, pozn. 28).

44 Např. 1 S 14,39; 2 S 22,3; též Oz 13,4; Ž 17,7–9 aj.

45 Exemplárně to vyjadřuje Ex 14,30–31 (viz výše, pozn. 26), dále např. Ž 33,8n.; Ž 47,3–10; Ž 97,9; Jr 51,47–58 aj.

46 Jako první prosazoval tuto terminologickou změnu (polemicky proti výše uvedené hypotéze Gerharda von Rada) Rudolf Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Göttingen 1963, a po něm především M. Weippert, „Heiliger Krieg“. V odborných publikacích se tato proměna terminologie v posledních desetiletích postupně prosadila, srov. Reinhard Müller, *Jahwekrieg und Heilsgeschichte*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106, č. 3 (2009), s. 265–283; Izaak J. de Hulster, *Yhwh's War with Whom? Foreign Deities and the Biblical Portrayal of Kings*, in: Jacques van Ruiten –

nikoli příliš široký výraz „svaté války“, který může vzbuzovat zcela zavádějící asociace.

Vzhledem k tomu, že obvyklým kontextem látek o „božích bojích“ (divine wars) bývá královská imperiální ideologie, je namísto zdůraznit, že v biblických textech jsou tyto látky sice přítomné v legendarizovaných zakladatelských příbězích „počátků“ (v praoteckých vyprávěních, v cyklu o exodu a o daru země, v příbězích „doby soudců“ a ve vyprávěních o vzniku davidovského království), ale nejsou používány v textech o vládě judských a izraelských králů monarchické doby. V nich se totiž „svět vyprávění“ již více setkává s historickou realitou a „památný obraz“ této doby by mohl být přímou inspirací pro život jejich posluchačů.⁴⁷ Vypravěči těchto příběhů – tedy autoři a redaktori tzv. deuteronomistického dějpravného díla působící v éře babylonského exilu a v době perské, kdy židovská náboženská komunita neměla politickou samostatnost – očividně neměli zájem dávat prostor tradičním prvkům královské ideologie s její vazbou na výkon královské moci.⁴⁸ V řadě důležitých epizod dávají tito vypravěči naopak zaznít tónům zřetelně protimonarchickým.⁴⁹

V zakladatelských příbězích, zejména ve vyprávění o exodu z Egypta a o vedení Izraelců do zaslíbené země, však tyto prvky našly své důležité místo. Také v příbězích o předkrálovské době – éře charismatických „soudců“, jejichž role vůdců zásadně nebyla dědičná⁵⁰ – se Hospodinova svrchovanost a moc projevuje tím, že ve chvílích ohrožení povolává *ad hoc* vyvolené „za-

Koert van Bekkum, *Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception*, Leiden 2020, s. 269–291.

47 K problematice „zakladatelských“ tradic a jejich historickému místu v dějinách Izraele a Judska viz F. Čapek, *Archeologie*, s. 104–145. K problematice biblických látek o vzniku království v Izraeli a Judsku Filip Čapek, *United Monarchy as Theological Construct in Light of Contemporary Archaeological Research on Iron Age IIA*, in: *A King like All the Nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 28), ed. Manfred Oeming – Petr Sláma, Zürich 2015, s. 9–20.

48 K antimonarchickému zaměření deuteronomistického dějpravného díla viz podrobněji Sara Kipfer (ed.), *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, Stuttgart 2021; Dale Launderville, *Anti-monarchical Ideology in Israel in Light of Mesopotamian Parallels*, in: *Imagery and Imagination in Biblical Literature*, ed. Lawrence Boadt, Washington, D. C. 2001, s. 119–128; A. van der Deijl, *Protest or Propaganda*. Stručný souhrn nabízí Ernst Axel Knauf, 1. a 2. Kniha královská, in: *Úvod do Starého zákona*, ed. T. Römer – J.-D. Macchi – Ch. Nihan, s. 392–393.

49 Např. Sd 8,22–23; 1 S 8,1–22 aj.

50 Srov. výslovnou polemiku v Sd 8,22–23: „Izraelští muži požádali potom Gedeóna: ‚Bud naším vládařem, ty i tvůj syn i vnuk, protože jsi nás vysvobodil z rukou Midjanců.‘ Ale

chráncé“, kteří na jeho pokyn a v jeho zmocnění vedou boj proti nepříteli a po vítězném konci pokojně „soudí“ izraelské kmeny.⁵¹

Gedeón bojuje s Midjánci

Kromě hlavního „zakladatelského příběhu“ – vyprávění o vysvobození Izraelců z egyptského otroctví (Ex 12–15), na který jsme průběžně odkazovali při výkladu výše – je jedním z nejvýraznějších příběhů postavených na konceptu „božích bojů“ a využívajících jeho stavební prvky vyprávění o Gedeónově boji s Midjánci (Sd 6,1–7,25).

Vyprávění začíná typickou zápletkou, která se v deuteronomistické dějepřevě standardně opakuje: Izraelci se „dopouštějí toho, co je zlé v Hospodinových očích“, a Hospodin je proto „vydá do rukou nepřátel“⁵² (Sd 6,1) – v tomto případě opakovaným nájezdům Midjánců, kteří jsou nadto spolčení s legendárním arcinepřítelem Amálekem⁵³ a syny východu (Sd 6,3.33; 7,12). Když pak ve své nouzi Izraelci úpějí k Hospodinu (Sd 6,6–7), pošle jim nejprve proroka, který jim vysvětlí, že jejich nouze je trestem za jejich nevěru (Sd 6,7–10). Poté se však Hospodin nad svým lidem slituje a povolá Gedeóna, aby Izraele z moci Midjánců vysvobodil (Sd 6,11–14). Když se Gedeón zdráhá svou roli přijmout, přesvědčuje jej Hospodin sérií mirakulózních znamení.⁵⁴ Když už se pak schyluje k boji, dopřává bůh Gedeónovi ještě další ujištění o jeho povolání k vysvoboditelskému boji a o své pomoci (opakované orákulum v Sd 6,36–40). Těsně před bitvou je ovšem Gedeón jakoby paradoxně pověřen, aby většinu svého vojska poslal domů. Tento motiv je zde také zdůrazněn opakováním (podobně jako orákulum), totiž stupňovaným zmenšováním počtu bojovníků, jichž nakonec zůstává pouhých tři sta mužů. Má být totiž naprosto jasné, že vítězství je božím dílem, nikoli výsledkem vlastního válečného úspěchu. Vypravěč tomu dává explicitně zaznít přímo z úst Hospodinových (Sd 7,2):

Gedeón je odmítl: „Nebudu vašim vladařem, ani můj syn nebude vašim vladařem. Nad vámi bude vládnout Hospodin!“

51 Tento koncept platí jak o Mojžíšovi, tak o „soudcích“ předkrálovské doby. Paradigmaticky a zobecňující formou je toto schéma pro éru soudců vyjádřeno v Sd 2,11–19; stejný koncept je pak základem následujících epizod o jednotlivých soudcích, např. o Otnielovi v Sd 3,7–11.

52 Sd 6,1: „Izraelci se dále dopouštěli toho, co je zlé v Hospodinových očích. Proto je Hospodin vydal na sedm let do rukou Midjánců.“

53 K roli Amáleka v tomto druhu vyprávění srov. Ex 17,8–16 a Dt 25,17–19.

54 Viz obdobné motivy při povolání Mojžíše v Ex 4,1–17.

„I řekl Hospodin Gedeónovi: „Je s tebou příliš mnoho lidu, než abych jim vydal Midjánce do rukou, aby se Izrael vůči mně nevychloubal: Vysvobodil jsem se vlastní rukou.““

V noci před bitvou Hospodin vysílá Gedeóna, aby sám, pouze v doprovodu osobního sluhy, sestoupil do tábora nepřátel, protože „mu je vydal do rukou“ (v. 9; formule vydání!). Jediné, co tam Gedeón zjistí, jsou slova jednoho z nepřátelských vojáků, který svému druhovi vyprávěl divný sen, z něhož se právě probudil. Onen druhý voják pak tento sen „věštecky“ interpretoval: „To nemůže znamenat nic jiného než meč Izraelce Gedeóna, syna Jóášova. Bůh mu dal do rukou Midjánce i s celým táborem!“ (v. 14). Orákulum s „formulí vydání“ tak Gedeónovi bůh dává vyslechnout přímo v táboře nepřítele, z úst midjánských bojovníků. Efektivnější doklad Hospodinovy moci nad nepřáteli mohl vypravěč příběhu stěží podat. Po návratu do izraelského vojenského ležení pak Gedeón vyzve své bojovníky k akci stejnou, již potřetí zde znějící formulí: „Vstaňte! Hospodin vám vydal do rukou tábor Midjánců!“ (v. 15).

Také vrcholný okamžik boje zcela odpovídá žánru „božích bojů“. Tři sta Gedeónových mužů se pouze rozeštvá po okraji midjánského tábora a na povel pak společně troubí a svítí ohnivými loučemi – to je scéna spíše liturgická než válečná. V tu chvíli ovšem Hospodin sám intervenuje, působí v táboře Midjánců zmatek, takže se midjánští bojovníci navzájem pobíjejí a vše končí jejich útekem. Izraelci pak nepřítele už jen pronásledují.

Jak je patrné, nejen zázračné prvky a ostatní výrazné elementy, ale sama základní osnova, způsob vyprávění i použitý jazyk (termíny, fráze, formule) zde jednoznačně patří k žánru vyprávění o „božích bojích“, jak je starověký Orient ve svých kulturách široce sdílí. Deuteronomističtí vypravěči tyto prvky využívají k vytvoření velice působivého vyprávění o tom, jak Hospodin, bůh Izraele, „pedagogicky“ vede svůj lid dějinami, jež jsou plné vlastního selhávání i konfliktů s vnějšími nepřáteli.

Zasvěcený boj (klatba)

Ještě než se budeme věnovat jiným přístupům k otázce válek a násilí, jak jsou v biblických tradicích vyjádřeny, je třeba aspoň krátce zmínit prvek, který genuinně patří ke starověkému konceptu „božích bojů“ a který v moderním kontextu působí největší pohoršení – *topos* naprostého vyhlazení nepřítele, „zasvěcení zkáze“.⁵⁵

55 Hebr. sloveso *h-r-m* (hi) a jeho nominální derivát *herem*; obvykle se překládá „zasvětit zkáze“, „zničit jako klaté“, resp. „klatba“ (srov. Nu 18,14; 21,21; Dt 7,26; 13,18; Joz 6,18; 7,1.13; 22,20; Sd 1,17; 1 S 15,21 aj.).

V biblických látkách jej opět využívají především deuteronomistické texty (např. Dt 2,34; 7,2; Joz 2,10 či Sd 1,17),⁵⁶ a to právě jen v kontextu legendarizovaných příběhů počátků Izraele zasazených do předmonarchické doby. Není využíván ve všech příbězích o „božích bojích“ (například ve výše uvedeném boji Gedeóna absentuje), ale k základnímu katalogu prvků tohoto žánru zřejmě patří.

Tento prvek je součástí rigorózního a zcela nesmiřitelného vymezení vůči nepřátelům jako exponentům „cizích bohů“.⁵⁷ V deuteronomistických textech se tento režim týká zejména „sedmi národů“, které obývají „zaslíbenou zemi“ a které jsou prezentovány jako zásadní ohrožení vlastní náboženské identity (viz argumentaci v Dt 7,1–6⁵⁸ a dvojí režim v přístupu k nepřátelům, jak jej výslovně formuluje „řád válčení“ v Dt 20,1–15, resp. v. 16–18). Podobně jako ostatní prvky tradic „božích bojů“ patří i tento především do „literárního světa“ zakladatelských vyprávění a jejich rétoriky. O tom, zda a v jaké podobě jej vůbec lze považovat za reálný historický jev, nebo zda je spíše namísto považovat jej za pouhou literární figuru, se mezi zastánci různých přístupů nadále vedou spory.⁵⁹

56 Mimo okruh deuteronomistických textů (viz předchozí poznámka) lze najít jen několik zmínek v prorockých textech, např. Iz 34,2; Mi 4,13 a Mal 3,24 (event. též výrok Jr 25,9, který je však namísto řadit k teologickému i literárnímu korpusu deuteronomistickému).

57 S.-M. Kang, *Divine War*, s. 80–84.

58 Dt 7,1–6: „Až tě Hospodin, tvůj Bůh, uvede do země, kterou přicházíš obsadit, zažene před tebou početné pronárody, Chetejce, Girmašejece, Emorejce, Kenaance, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce, sedm pronárodů početnějších a zdatnějších než ty. Hospodin, tvůj Bůh, ti je vydá, abys je pobil. Vyhubíš je jako klaté, neuzavřeš s nimi smlouvu a nesmiluješ se nad nimi, nespřízníš se s nimi. [...] To by odvrátilo tvého syna ode mne, takže by sloužili jiným bohům. Hospodin by proti vám vzplanul hněvem a rychle by tě vyhladil. Proto s nimi naložíte takto: jejich oltáře rozboříte, jejich posvátné sloupy roztříštíte, jejich posvátné kůly pokácíte, jejich tesané sochy spálíte. Jsi přece svatý lid Hospodina, svého Boha; tebe si Hospodin, tvůj Bůh, vyvolil ze všech lidských pokolení, která jsou na tváři země, abys byl jeho lidem, zvláštním vlastnictvím.“

59 Christiaan Brekelmans, *herem*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, ed. Ernst Jenni – Claus Westermann, 3. vyd., München 1978, s. 635–639; Philip D. Stern, *The biblical Hērem*, Atlanta 1991; R. Schmitt, *Der „Heilige Krieg“*. Za literární figuru, která není přímým zachycením historické reality, považuje koncept *herem* např. M. Oeming, *Krieg und Frieden*, s. 243: „Dieses horrende Abschlagen aller Bewohner einer Stadt inklusive Frauen, Kindern und Tieren ist abstoßend und schockierend, und es stellt sich die Frage, wie man damit umgehen soll. Ein gewisser erster Trost mag es sein, dass die Bannungen nicht in realen Kriegsschauplätzen stattfanden, sondern ‚nur‘ an den Schreibtischen der deuteronomistischen ‚Historiographen‘.“

Poučný příklad toho, jak se „klatba“ a „naprosté vyhlazení“ vztahují k historické realitě, nabízí tzv. Měšova stéla a její srovnání s příslušnými biblickými pasážemi. Stéla nese oslavný královský nápis, který na věčnou památku vykresluje vojenské a budovatelské úspěchy moábského krále Měši (polovina 9. stol. př. n. l.).⁶⁰ Král Měša je v textu titulován jako „syn Kemošův“ (moábské božstvo)⁶¹ a jeho bitvy se sousedy jsou vylíčeny pomocí vzorce „božích bojů“. Nápis mimo jiné vykresluje obraz šarvátek o pohraniční města, o něž Měša bojoval s Izraelci za vlády Omríovců. Tento obraz samozřejmě vyjadřuje moábskou perspektivu. Na řádcích 14–18 se zde uvádí, že Měša od svého boha Kemoše dostal pokyn, aby táhl proti izraelskému městu Nébo.⁶² Měša s tímto pověřením město dobyl a všechny jeho obyvatele vybil – „zasvětil jsem je pro Aštar-Kemoše“ (ř. 17).⁶³

Pohled z druhé strany nepřátelské fronty poskytuje deuteronomistická dějeprava. Vzhledem k tomu, že se konflikt izraelských králů s moábským

60 Moáb byl přímý soused Izraele v době izraelského a judského království, obýval území na východ od Jordánu (srov. Nu 21,11n.; Dt 1,5; Joz 13,32; Rt 1,1n.). O osobě krále Měši a jeho vládě nemáme jiné zdroje informací než text stély a biblické zmínky. Dochované části stély jsou vystaveny v pařížském Louvru. K současnému stavu poznání a diskutovaným otázkám viz Erasmus Gass, *Die Moabiter: Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 38), Wiesbaden 2009; Omer Sergi, State Formation, Religion and „Collective Identity“ in the Southern Levant, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4, č. 1 (2015), s. 56–77; Bob Becking, A Voice from Across the Jordan. Royal Ideology as Implied in the Moabite Stela, in: *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit* (Orientalische Religionen in der Antike 21), ed. Christoph Levin – Reinhard Müller, Tübingen 2017, s. 125–145.

61 Vlastní jméno má v textu nápisu několik variant (na 1. řádku „Kemoš-jat“, na 17. řádku „Aštar-Kemoš“). Jedná se o šíře doložené semitské božstvo, které mělo v moábském kontextu funkci hlavního božstva království. Hans-Peter Müller, Chemosh, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst, 2. vyd., Leiden 1999, s. 186–189.

62 Srov. Nu 32,38.

63 Celý nápis je koncipován v 1. osobě, jako výpověď Měši samého. Ve větě o „vybití nepřátel“ je použit též termín jako v biblických textech (slovesný kořen *h-r-m*). Překlad textu viz J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, s. 320–321; nověji Klaas Smelik, Moabite Inscriptions. The Inscription of King Mesha, in: *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World*, II. *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, ed. William W. Hallo, Leiden 2000, s. 137n. Recentní diskusi o problematice textu a interpretaci sporných míst nově vyhodnocuje André Lemaire, The Mesha Stele. Revisited Text and Translation, in: *Epigraphy, Iconography, and the Bible*, ed. Meir Lubetski – Edith Lubetski, Sheffield 2022, s. 20–42.

Měšou (2 Kr 3,4–27) týká už doby královské, není biblické vyprávění koncipováno jako „boj Hospodinův“, nýbrž docela pragmaticky jako výprava vojenské koalice proti vzpurnému vazalovi. Obě strany konfliktu líčí výsledek střetu tak, že v boji zvítězily a nepřítele drtivě porazily. Z dikce obou textů je přitom patrné, že ani jeden z nich nenabízí přímé a věrné zachycení reality, nýbrž rétoricky nadnesený – v případě Měšova nápisu navíc žánrem „božích bojů“ prokreslený – obraz, který má sloužit budování příslušné „památky“ v kolektivní paměti vlastního společenství.⁶⁴

Připomeňme přitom, že prostředím, kde seriál deuteronomistické dějepřevy vznikl a do něhož svým poselstvím mířil,⁶⁵ je babylonský exil a následující doba perská. V této dějinné situaci Izraelci žádné války nevedli a vést nemohli. Byli podřízeni cizím mocnostem a jejich elita byla přesídlena do vyhnanství. Později se sice za vlády perského Kýra II. menší část exulantů mohla znovu vrátit do Judska, ale žili zde nadále pod dominantní cizí nadvládou.⁶⁶ Tato situace se pak nijak podstatně nezměnila až do konce éry, kdy Hebrejská bible vznikala a kdy její texty nabývaly svůj tvar. Podoba tradic s jejich pozitivními i kritickými důrazy, jak je známe z Hebrejské bible, pochází z tohoto kontextu.⁶⁷ Autonomní království je pro „deuteronomistické vypravěče“ i pro jejich posluchače dávno ztracenou a tragicky promarněnou příležitostí. Jejich vyprávění o celé dějinné cestě Izraele jako Hospodinova lidu (příběhy počátků i vyprávění o době předkrálovské a královské) je silně formováno reflexí o dějinné vině otcovských generací a o možnostech obnovy, o naději nového začátku. Pozůstalo, značně zdecimovanou komunitu Hospodinova lidu – která je nositelem i adresátem těchto tradic – očividně nese a utváří

64 Tento závěr je možné vyvodit z charakteristik textů samých, a to bez ohledu na podstatný rozdíl mezi epigrafickým nápisem, který pochází z doby historicky jen o málo pozdější než líčené události (Měšova stěla), a textem utvářeným dlouhou tradicí, jehož konečné znění má od doby památných událostí odstup několika staletí.

65 K problematice historického vzniku a postupného formování literárních látek tzv. deuteronomistického dějepřevného díla a jeho předpokládaným zdrojům viz Thomas Römer, *Deuteronomistické dějepřevné dílo*, in: *Úvod do Starého zákona*, ed. T. Römer – J.-D. Macchi – Ch. Nihan, s. 324–327.

66 Oded Lipschits – Gary N. Knoppers – Manfred Oeming (ed.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011.

67 Politickou samostatnost Judska s židovskou vládou přináší pak až makabejské povstání (167–160 př. n. l.), status království Judsko nabývá až pod Aristobulem I. z hasmonejské dynastie (vládl 104–103 př. n. l.). Ovšem už v roce 63 př. n. l. ovládli celou oblast Římané.

nikoli politická, nýbrž náboženská identita, jejímž pilířem je vzdorná víra v suverenitu Hospodina, Boha jejich otců, který je pánem nad dějinami. O něm si tento lid vypráví, jak se mnohokrát prokázal být mocnější než všechny nepřátelské mocnosti pozemské i nebeské a jak se nad svým lidem na jeho klikaté cestě dějinami opakovaně slitovával, zachraňoval jej a obnovoval.⁶⁸

2) Přeznačení prvků „božích bojů“ a jejich kritické uplatnění

Skutečnost, že biblické látky koncept „božích bojů“ z kulturního kontextu přejímají, by nás samozřejmě neměla překvapovat. Avšak pasáže, v nichž jsou prvky tohoto konceptu použity kriticky do vlastních řad, by nás překvapit mohly a měly. V žádných starověkých textech patřících ke královské ideologii takové pasáže nenajdeme, zato v biblických textech jsou tyto kreativní, kritické adaptace téměř stejně časté jako přímé přejímky.

Hospodin bojuje proti svému lidu

Už u izraelských proroků předexilní éry (8. a 7. stol. př. n. l.)⁶⁹ se jako součást kritiky sociálních i náboženských nešvarů (mocenské i náboženské korupce, sociální nespravedlnosti či náboženské pokleslosti) objevuje použití motivů „božího boje“ obrácené naruby – pokud pácháte takové nepravosti, vzbudíte boží hněv a přivoláte na sebe jeho trest; on sám vás pak vydá nepřátelům a bude bojovat proti vám. Jakkoli to zní paradoxně, je to vlastně jen sebekritické domyšlení onoho základního principu, že bůh je pánem dějin a garantem řádu. Proto zasahuje proti těm, kdo řád spravedlnosti porušují (i když je to jeho vlastní lid). Jako suverénní pán může Hospodin k dějinnému trestání použít jako nástroj třeba i nepřátelské vládcy.

Do dnů judského krále Achaza (vládl asi 735–716 př. n. l.) je tak například situován výrok proroka Izajáše, který obrací naruby standardní zásady královské ideologie, jejíž prvky přitom používá (Iz 7,13–20):

68 Podrobnější charakteristiku ideového profilu deuteronomistického dějepravného díla a jeho historického kontextu poskytuje studie J. Rückl – M. Prudký, *Literární a teologický charakter Předních proroků*, s. 367–381. Jakkoli v rámci biblického kánonu patří k jinému literárnímu okruhu, vyjadřuje tuto poexilní teologickou reflexi velmi podobně také např. liturgická modlitba navrátilců v Neh 9,4–37.

69 Základní historický a literární přehled poskytuje např. Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha 1996, s. 240–304; T. Römer – J.-D. Macchi – Ch. Nihan, *Úvod do Starého zákona*, s. 397–577. Monograficky problematiku izraelské profétie v jejím historickém i literárním kontextu zpracoval Jiří Hoblík, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Praha 2009.

I řekl [Izajáš]: „Slyšte, dome Davidův! Což je vám málo zkoušet trpělivost lidí, že chcete zkoušet i trpělivost mého Boha? Proto vám dá znamení sám Panovník: Hle, dívka počne a porodí syna a dá mu jméno Immanuel (to je ‚S námi Bůh‘). ... Na tebe, na tvůj lid a na dům tvého otce Hospodin v těch dnech, jakých nebylo ode dne, kdy Efrajim odpadl od Judy, přivede asyrského krále. V onen den hvizdem přivolá Hospodin mouchy z delty řeky egyptské a včely z asyrské země. Přiletí a všechny se snesou do roklí v úvalech, do skalních rozsedlin, na všechny houštiny a na všechny mokřiny. V onen den Panovník břitvou, kterou si najme za Řekou, totiž asyrským králem, dočista oholí každou hlavu i chlupy na nohou a ostříhá bradu. ...“

Zhruba o století později pak prorok Jeremjáš podobně mluví o novobabylonském velkokráli a dobyvateli Nebúkadnesarovi. Hospodin jej dokonce podle prorokova výroku označuje za „svého služebníka“, jehož posílá na judskou zemi, aby její obyvatele „vyhubil jako klaté“⁷⁰ (Jr 25,8–9):

Proto Hospodin zástupů praví toto: „Že jste neposlouchali má slova, hle, já pošlu pro všechny čeledi severu, je výrok Hospodinův, i pro Nebúkadnesara, krále babylonského, svého služebníka, a přivedu je na tuto zemi i na všechny její obyvatele i na všechny tyto okolní pronárody a vyhubím je jako klaté. Způsobím, že budou vzbuzovat úděs a posměch a budou troskami navěky.“

Všechny tyto výroky vyjadřují klíčovou zásadu – Hospodinova přízeň vůči Izraelcům není nepodmíněná, nýbrž předpokládá odpovídající životní praxi jeho lidu. Když je tato praxe v rozporu s tím, co Hospodin žádá, obrací se ostří jeho „vlády spravedlnosti“ proti jeho lidu.⁷¹

Takto inovovaný, kriticky převrácený koncept „boje Hospodinova“ používají také ty z biblických tradic, které retrospektivně pohlížejí na dějinnou katastrofu konce judského království, zničení Jeruzaléma a babylonský exil a snaží se tyto strašné události interpretovat v souladu s premisou, že Hospodin je pánem dějin a svůj lid jimi vede. Katastrofický konec dějinného příběhu Judska je v nich prezentován jako důsledek vlastního jednání, které vzbudilo Hospodinův oprávněný „hněv“. Ten se projevil tím, že vyslal nepřítele, aby jeho lid potrestal (srov. 2 Kr 17,18–20).⁷² V některých textech

70 Takto mimořádně ostrou rétoriku včetně výrazu „totálního vyhlazení“, „zasvěcení klatbě“ (hebr. *herem*) používá pro interpretaci zničení Jeruzaléma babylonským Nebúkadnesarem také prorok Izajáš (Iz 43,28): [Hospodinův výrok] „Znesvětil jsem hodnostáře svatyně, Jákoba jsem vydal klatbě, Izraele zhanobení.“

71 Viz např. Dt 28,15–69 aj. Logika této koncepce dějin je stejná jako dvojsečný princip klatby, s nímž pracuje koncept *herem* („zasvěcení zkáze“, Joz 7,1.12) – pokud se někdo prohřešuje proti daným pravidlům, ocitá se tím na opačné straně konfliktu.

72 2 Kr 17,18–20: „Hospodin se na Izraele velice rozhněval a odvrhl jej od své tváře, nezůstal nikdo, jenom kmen Juda. Ale ani Juda nedbal na příkazy Hospodina, svého Boha. Řídil

dokonce zaznívá přímo, že Hospodin sám jednal se svým lidem jako nepřítel (např. Pl 2,1–5; 2 Kr 24,20).⁷³

Přijetí tohoto sebekritického konceptu „božího boje“ a přitakání k němu pak zdecimovaným exulantům a pozdějším navrátilcům umožňuje učinit v této trajektorii ještě další krok a otočit toto schéma „naruby“ ještě jednou: pokud onu dějinnou katastrofu pochopíme a přijmeme jako dějinný trest, můžeme znovu vložit naději do Hospodina jako suverénního, spravedlivého a přitom milosrdného pána. Jestliže totiž zničení Jeruzaléma a babylonský exil neznamena, že by Hospodin prohrál svůj zápas v dějinách s babylonským Mardukem, nýbrž že se touto katastrofou naplnila jeho předchozí varovná slova a že on sám takto vydal svůj lid k potrestání, pak se v těžce linii uvažování otevírá ještě další etapa, která poskytuje naději: pokud se Izrael ke svému bohu znovu navrátí a bude usilovat o nápravu, je možné, že se nad ním Hospodin slituje a opět jej přijme za svůj lid. Jako suverénní pán dějin pak Hospodin může použít třeba i perského dobyvatele Kýra, aby jako Hospodinův „pastýř“ a „jeho pomazaný“⁷⁴ k obnově jeho lidu přispěl (tak Iz 44,28–45,8).⁷⁵

Tento koncept, tuto teologii dějin převzali od proroků také vypravěči deuteronomistické dějepavy a vsadili jej do své „pedagogické“ koncepce, s níž celou dějinnou cestu Izraele vykreslují.⁷⁶

se zvyklostmi, které zavedl Izrael. Proto Hospodin všechno potomstvo Izraele zavrhl, pokořil je a vydal je do rukou plenítelů...“

73 Pl 2,1–5: „Jak zahalil oblakem ve svém hněvu Panovník síjónskou dceru! Srazil z nebe na zem okrasu Izraele. [...] Panovník pohltit bez soucitu všechny Jákobovy nivy, rozbořil ve své prchlivosti pevnosti dcery judské, srovnal se zemí, znesvětil království a jeho velmože. V planoucím hněvu srazil každý roh Izraele [...], vzplanul v Jákobovi jako plápolající oheň, šířící všechny vůkol. Napjal svůj luk jako nepřítel, pozvedl pravici jako protivník a hubil všechny, kdo byli žádoucí oku; ve stanu síjónské dcery vytil svoje rozhořčení jako oheň. Panovník byl jako nepřítel, pohltit Izraele...“

74 Termíny „pastýř“ a „pomazaný“ patří ke královským atributům; zejména druhý z nich patří v poexilní době k terminologii „mesiášských“ představ (hebr. *mášiáh* = „pomazaný“).

75 Iz 44,28: „O Kýrovi praví: ‚Hle, můj pastýř. Vyplní každé mé přání. Řekne Jeruzalému: Budeš vybudován! A chrámu: Budeš založen!‘“ Iz 45,1–4: „Toto praví Hospodin o svém pomazaném, o Kýrovi: ‚Já jsem ho uchopil za pravici, pošlapu před ním pronárody, rozvážu opasky na bedrech králů, zotevírám před ním vrata, brány už nebudou zavírány. [...] Kvůli svému služebníkovi Jákobovi, kvůli Izraeli, vyvolenci svému, jsem tě zavolał tvým jménem; dal jsem ti čestné jméno, ač jsi mě neznal.‘“

76 Viz výše, schematický vzorec vyprávění o soudcích, pozn. 51.

Hospodin zasahuje proti boji a násilí

Obraz způsobů, jimiž biblická tradice pojímá boje a boží účast v nich, by nebyl úplný, pokud bychom aspoň krátce nezminili kritické, „protiválečné“ a irenické tradice, které pracují s vizí míru a pokoje.

Poměrně známé a zejména v křesťanské tradici vlivné jsou prorocké vize univerzálního konečného míru, eschatologické vlády pokoje, v níž boje a války už nebudou mít své místo. Pod spravedlivou boží vládou, která se v plnosti prosadí, už totiž nebudou zbraně potřeba a bude možné je přepracovat na nástroje užitečné k práci a obživě (Iz 2,2–4; Mi 4,1–5).⁷⁷

Některé z těchto textů vyhlíží jakoby za obzor dějin a pracují s eschatologickou vizí „nového stvoření“ (Iz 65,17–25). Jiné však zřetelně pracují s dějinným kontextem a vládu pokoje spatřují spíše v definitivním prosazení Hospodinovy suverénní vlády v dějinách. Když tak např. Žalm 46 opěvuje Hospodina jako toho, jenž „zastavuje války“ a „spaluje v ohni válečné vozy“,⁷⁸ je to spíše poetický výraz jeho suverenity a triumfu v násilné realitě tohoto světa než vize idylického pokoje na „onom světě“, kde násilí již není.⁷⁹

Ať už v našich dějinách, nebo v novém věku za jejich obzorem, jedná se o naplnění oné základní premisy, z níž koncept „božích bojů“ vychází – univerzální prosazení svrchované vlády boží spravedlnosti a řádu, která „od věků až na věky“ zakládá harmonii veškerenstva.

Proto je důležité, že v pestré paletě hlasů, které v biblických tradicích motivy násilí, bojů a válek užívají, znějí také jasně a silně výroky „irenické“,

77 Iz 2,2–4: „I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholy hor; bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit všechny pronárody. Mnohé národy půjdou a budou se pobízet: ‚Pojďte, vystupme na horu Hospodinovu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učít svým cestám a my po jeho stezkách budeme chodit.‘ Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma. On bude soudit pronárody, on ztrestá národy mnohé. I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodě, nebudou se již cvíčit v boji.“

78 Ž 46,8–12: „Hospodin zástupů je s námi, Bůh Jákobův, hrad náš nedobytný. Pojďte jen, pohleďte na Hospodinovy skutky, jak úžasné činy v zemi koná! Činí přítrž válkám až do končin země, tříští luky, láme kopí, spaluje v ohni válečné vozy. ‚Dost už! Uznejte, že já jsem Bůh. Budu vyvyšován mezi pronárody, vyvyšován v zemi.‘ Hospodin zástupů je s námi, Bůh Jákobův, hrad náš nedobytný.“

79 V tomto smyslu je patrně třeba také chápat pozoruhodné textové varianty, jimiž se liší řecké znění Ex 15,3 a Iz 42,13. Na obou těchto místech hebrejský text jednoznačně mluví o Hospodinu jako „válečníkovi“ (hebr. *iš milḥāmā*, doslova „muž bitvy“), zatímco řecká Septuaginta tento výraz interpretuje irenicky a překládá „[pán,] jenž rozdrť [tj. zastaví, ukončí] bitvu“ (řec. κύριος ... συντρίψει πόλεμον); P. Sláma, *Exodus*, s. 352, řeckou frázi překládá „drtičem válek“.

kteří s Hospodinovým působením spojují naději, že „vymýtí ze země luk, meč i válku“ (Oz 2,20) a že se sám iniciativně stará o to, aby dějinný příběh jeho lidu nekončil „prokletím“ (Mal 3,23–24).⁸⁰

Dva koncepty: boží boj versus náboženská válka

Předchozí odstavce nám představily základní rysy a vnitřní diferencovanost problematiky „božích bojů“ v biblických textech a jejich starověký kontext. Snad je z výkladu patrné, jak zavádějící je spojovat tyto tradice s výrazem „svaté války“ v tom smyslu, jak je tento termín dnes obecně užíván, zejména pro „války náboženské“.⁸¹ Shrnuť do jednoduché formule, tyto koncepty se zásadně liší v tom, „kdo“ a „za co“ bojuje. V mytopoetických náboženských tradicích „božích bojů“ (divine war) je bojujícím subjektem božstvo, které intervenuje ve prospěch svého lidu. „Nebeský“ aktér zasahuje do pozemského konfliktu, aby nastolil svůj řád. V látkách vyjadřujících koncept „náboženských válek“ (Glaubenskrieg, religious war) je tomu zcela jinak. V nich bojuje náboženská komunita či horlivý jedinec za svou víru, za svého boha, za své náboženství, a to proti těm, kdo jeho víru či náboženskou praxi omezují nebo ohrožují. Boj je veskrze pozemský, „nebeské“ je zdůvodnění a motivace pozemského aktéra.

Opět je v této souvislosti namístě zdůraznit, na jaké rovině a v jakém kontextu danou problematiku pojednáváme. Jednáme o interpretačním konceptu, o ideovém schématu, jímž je určitý konflikt vyjádřen. Nejde o realitu dění, nýbrž o vyjádření jeho smyslu v kontextu příslušné ideologie a v souvislostech dané tradice, obvykle s jednoznačným pragmatickým záměrem orientovat a motivovat adresáty těchto látek a nositele daných náboženských tradic.

V biblických textech se koncept „božích bojů“ (zde „bojů Hospodinových“) vyskytuje hojně a ve velice rozmanitých podobách. Koncept „náboženských válek“ se naopak vyskytuje zcela marginálně. V kanonických spisech Hebrejské bible jej nenajdeme, lze jej zachytit až v knihách Makabejských, které

⁸⁰ Mal 3,23–24 (jedná se o závěrečné věty celé sbírky knih prorockých): „Hle, posílám k vám proroka Elijáše, dříve než přijde den Hospodinův veliký a hrozný. On obrátí srdce otců k synům a srdce synů k otcům, abych při svém příchodu nestihl zemi klatbou.“

⁸¹ K problematice této terminologie již výše, pozn. 16.

jsou formovány prostředím helénistické kultury a z kanonického hlediska patří až k tzv. deuterokanonickým spisům.⁸²

Tzv. makabejské povstání, které v reakci na drsnou helenizační politiku Antiocha IV. Epifana podnítil jeruzalémský kněz Matitjáš (168 př. n. l.) a které v následujících letech vedlo k osamostatnění Judska od nadvlády Seleukovců,⁸³ je v 1 Mak 2 vykresleno jako typicky náboženský boj. Matitjáše v těchto vyprávěních motivuje ke vzpouře jeho „horlivost pro Zákon“,⁸⁴ která nemůže snést „znesvěcení“ toho, co mu bylo „svaté, krásné a slavné“. Konflikt je pro Matitjáše natolik vyhrocený, že je namístě v něm i život položit.⁸⁵ V boji proti nepřátelům,⁸⁶ do něhož se společně se svými pěti syny a přáteli pouští, mu běží o to, aby „neodpadli od svého náboženství“.⁸⁷

Tyto příběhy vyjadřují nové pojetí vztahu člověka k bohu v řadě ohledů, nejen v konstelaci „kdo za koho“ zde bojuje. Podobně jako další židovské spisy helénistické doby věnují knihy Makabejské mnohem výraznější pozornost individuálnímu údělu. Oproti dřívějším tradicím se jinak vyjadřují k otázce individuální naděje ve smrti. Poprvé v biblických látkách se zde setkáváme s myšlenkou dobrovolné mučednické smrti,⁸⁸ jež je v extrémní situaci nábo-

82 Tyto knihy nejsou součástí Hebrejské bible (Tenaku), nýbrž se staly součástí souboru biblických spisů až v řecké jazykové a kulturní vrstvě a jsou obvyklou součástí tzv. Septuaginty (proto pak i latinské Vulgáty, jež se stala Biblií západní církve). Viz T. Römer – J.-D. Macchi – Ch. Nihan, *Úvod do Starého zákona*, s. 785–853.

83 Kai Trampedach, *The War of the Hasmoneans*, in: *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, ed. Gabriela Signori, Leiden 2012, s. 61–78; Klaus Brinkmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte*, Göttingen 1983.

84 1 Mak 2,26.

85 1 Mak 2,7–13: „Běda mně, že jsem se narodil, abych viděl zkázu svého lidu, zkázu svatého města! Mám tu klidně sedět, když je město vydáno do rukou cizáků? [...] Hle, co nám bylo svaté, krásné a slavné, pohané zpusťovali a znesvětili. K čemu je nám ještě život?“

86 Příznačné je, že těmito „nepřáteli“ a „cizáky“ jsou v bezprostředním kontextu konfliktu také Židé, totiž ona v Matitjášových očích zkorumpovaná a na cizí vládce napojená vládnoucí elita. *De facto* se jedná o vnitřní zápas o podobu náboženské praxe uvnitř židovské komunity, mezi různými frakcemi kněžských a vládních vrstev. Viz např. Johannes Christian Bernhardt, *Die jüdische Revolution. Untersuchungen zu Ursachen, Verlauf und Folgen der hasmonäischen Erhebung*, Berlin 2018; Bernd Schipper, *Geschichte Israels in der Antike*, München 2018; Elias J. Bickerman, *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, Leiden 1979.

87 1 Mak 2,21–22: „Bože chraň, abychom opustili Zákon a jeho ustanovení! Králových nařízení neuposlechneme a od svého náboženství se neodchýlíme napravo ani nalevo!“

88 2 Mak 6,18–7,42.

ženského konfliktu chápána jako naplnění věrnosti bohu. Právě v kontextu „vyznačského zápasu“ nabývá taková smrt smysl, dokonce může mít význam „záslužného“ činu, který má pozitivní efekt pro ostatní.⁸⁹ Tyto tradice, v nichž hrálo roli také klasické antické pojetí „čestné smrti“, pak spoluutvářely pojetí mučednictví i celého komplexního fenoménu náboženského zápasu v raném i středověkém křesťanství.⁹⁰

Pokud bychom na scéně starověku hledali jevy, pro něž by se snad sneslo označení „svatá válka“, makabejské války by přicházely v úvahu rozhodně lépe než příběhy založené na konceptu „božích bojů“. Avšak vzhledem k tomu, jak široké paletě jevů se výraz „svatá válka“ v současnosti používá, je lépe se bez něj i v případě makabejských bojů obejít a přidržet se specifitějšího termínu „válka náboženská“.

Závěr: K recepci, dějinám působení a aktuálnímu významu

Látky patřící k oběma výše uvedeným konceptům byly v minulosti a bývají i v současnosti pochopitelně hojně využívány i zneužívány. Podrobnější rozlišování dílčích charakteristik přitom obvykle nehraje žádnou roli a o přiměřenost aplikace se jejich uživatelé nijak zvlášť nesnaží.⁹¹ Běží jim obvykle o pragmatický zřetel – o možnost použít koncept, motiv, citát či narážku

89 Jan Willem van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997; Sebastian Fuhrmann – Regina Grundmann (ed.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter: Leben oder Sterben für Gott?*, Leiden 2012; Tessa Rajak, *Dying for the Law. The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature*, in: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, ed. Mark J. Edwards – Simon Swain, Oxford 1997, s. 39–67; G. Signori (ed.), *Dying for the Faith*.

90 Artur J. Droge – James D. Tabor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, London 1992; Jan Willem van Henten – Friedrich Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, London 2002; Paul Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, London 2006; Jan Assmann, *Martyrium, Gewalt, Unsterblichkeit. Die Ursprünge eines religiösen Syndroms*, in: *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, ed. Jan-Heiner Tück, Freiburg i. B. 2015, s. 122–147; Silke-Petra Bergjan – Beat Näf, *Märtyrerverehrung im frühen Christentum. Zeugnisse und kulturelle Wirkungsweisen*, Stuttgart 2015.

91 Solidní základní přehled dějin působení, členěný na užití těchto motivů a látek v Bibli, v judaismu, v křesťanství, v islámu a dále ve středověké a novověké literatuře a ve filmu, nabízí podrobný článek Holy War in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, XII, ed. Dale C. Allison a kol., Berlin 2016, s. 235–256.

v aktuálním kontextu pro vlastní účel. Zejména v náboženském prostředí, kde jsou biblické texty vnímány jako „Písmo svaté“ (inspirovaná a autoritativní slova), může být použití biblického „argumentu“, citátu či odkazu velmi účinné. Ovšem i v širším kulturním, někdy i zcela nenáboženském či „postkřesťanském“ kontextu prokazují biblické látky stále svůj potenciál, a jsou proto nadále používány, ať k dobrému, nebo ke zlému.

Jako příklad pozitivního využití lze uvést texty černošských spirituálů, jejichž autoři – původně v kontextu otroctví a diskriminace – zcela bezprostředně a přímo využívali biblické motivy i koncept „bojů Hospodinových“ a v kombinaci se subverzivní zvěstí o svobodě jimi posilovali vlastní lidskou důstojnost a naději na změnu.⁹² Jakkoli řada textů těchto písní obsahuje explicitní bojové motivy, nejsou výzvou k násilí.⁹³ Výmluvným dokladem přenositelnosti těchto motivů i celých textů původně černošských spirituálů do nových situací a odlišných kulturních kontextů může být například působení hudební skupiny Spirituál kvintet v prostředí „normalizované kultury“ v Československu sedmdesátých a osmdesátých let nebo nové texty pro tradiční spirituály z pera Svatopluka Karáska a Miloše Rejchrtu ze stejného období.⁹⁴

Příkladem zneužití náboženských motivů a konceptu „náboženské války“ naopak může být nedávná deklarace z prostředí ruské pravoslavné církve, kterou s názvem *Současnost a budoucnost ruského světa* pod předsednictvím Jeho Svatosti patriarchy moskevského a vši Rusi Kyrilla vydalo pětadvacáté zasedání Světové ruské národní rady.⁹⁵ Tato deklarace mimo jiné vyhláší, že „speciální vojenská operace“ Ruska proti Ukrajině je „Svatou válkou, v níž Rusko a jeho lid, bránící jednotný duchovní prostor Svaté Rusi, plní poslání

92 Hansonia L. Caldwell, *African American Music, Spirituals. The Fundamental Communal Music of Black Americans*, Culver City 2003.

93 Například písně Joshua Fit the Battle of Jericho (Jozue, ten porazil Jericho), We Shall Overcome (My to vyhrajem) nebo When the Saints Go Marching In (Když svatí půjdou v onen den).

94 Spirituály s novými texty Svatopluka Karáska jsou například Boj na zemi, in: *Svíta. Křesťanské písničky (nejen) pro mládež*, Praha 1992 (4. vyd. 2008), píseň č. 24; Je lepší na skále život svůj mít, č. 118; Řekni ne ďáblu, č. 296; To já, ó Pane můj, půjdu, když mne posíláš, č. 331; V nebi je trůn, č. 360; Vy silní ve víře, č. 382. Spirituály s novými texty Miloše Rejchrtu jsou například (v tomtéž zpěvníku) Přímluva, č. 21; Dál, přece nejdete sami, č. 39; Můj Pán všechny svolá, č. 193; Radujte se, bratři, č. 284; Rok za rokem, č. 286.

95 Viz XXV. zasedání Světové ruské národní rady, *Současnost a budoucnost ruského světa* (online), 27. 3. 2024, <http://www.patriarchia.ru/db/text/6116189.html>. Anglický překlad je zveřejněn na webu <https://www.understandingwar.org/backgrounder/russian-orthodox-church-declares-%E2%80%9Choly-war%E2%80%9D-against-ukraine-and-articulates-tenets>, 30. 3. 2024.

„zadržování“, ochraňování světa před náporům globalismu a před vítězstvím Západu, který propadl satanismu“.⁹⁶

Z hlediska odborné bibliistiky platí pro interpretaci a použití textů Písma na první poslech jednoduchá zásada: tam, kde se dovoláváme autority těchto textů,⁹⁷ mají naše přenosy do nových kontextů, transpozice významů a inovativní adaptace vždy respektovat původní intenci výpovědi, navazovat na ni a být s ní v souladu.⁹⁸ Jakkoli je při interpretaci někdy nutné učinit velké kroky a domýšlet zcela nové souvislosti i významy, rozhodně by se výsledek neměl dostat s původní intencí do zásadního napětí či rozporu a vést k pragmaticky protikladným cílům. Tam, kde se tato zásada nerespektuje, je první obětí násilí, které takový interpret či uživatel páchá, sám biblický text a jeho výpověď.

96 Plné znění příslušného odstavce (překlad vlastní): „Speciální vojenská operace je novou etapou národněosvobozenického boje ruského lidu proti zločinnému kyjevskému režimu a kolektivnímu Západu, jenž za ním stojí; tento boj se vede na území jihozápadní Rusi od roku 2014. Během ZVO [zvláštní vojenské operace] brání ruský lid se zbraní v ruce své životy, svobodu, státnost, civilizační, náboženskou, národní a kulturní identitu a právo žít na vlastní půdě v hranicích jednotného ruského státu. Z duchovního a morálního hlediska je speciální vojenská operace Svatou válkou, v níž Rusko a jeho lid, bránící jednotný duchovní prostor Svaté Rusi, plní posláni „zadržovat“, ochraňovat svět před náporům globalismu a před vítězstvím Západu, který propadl satanismu. Po dokončení ZVO by se celé území současné Ukrajiny mělo dostat do zóny vylučného vlivu Ruska. Je třeba zcela vyloučit možnost, že by na tomto území existoval rusofobní politický režim nepřátelský vůči Rusku a jeho obyvatelům, stejně jako politický režim řízený z vnějšího centra nepřátelského vůči Rusku.“ XXV. zasedání Světové ruské národní rady, *Současnost a budoucnost ruského světa* (online), 27. 3. 2024, <http://www.patriarchia.ru/db/text/6116189.html>. Stojí za pozornost, že některá česká církevní grémia se proti tomuto prohlášení ostře ozvala a označila je za „rouhání“ (viz např. *Otevřený dopis generálnímu tajemníkovi Světové rady církvi* /online/, 16. 4. 2024, <https://e-cirkev.cz/aktuality/otevreny-dopis-generalnimu-tajemnikovi-svetove-rady-cirkvi/>).

97 Zcela jinak je tomu samozřejmě s volným užitím těchto textů, při jejich kreativní adaptaci či autorském přetvoření do zcela nového díla, které už nemá s originálem přímý vztah, nebo s ním dokonce vede explicitní polemiku.

98 O jak málo triviální úkol se jedná, napoví nahlédnutí do odborné literatury k metodologii a teorii interpretace biblických textů, jako například Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, 2. vyd., Praha 2016; Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2005; John Barton, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge 1998; Walter Brueggemann, *Biblical Authority in the Postcritical Period*, in: W. Brueggemann, *The Book That Breathes New Life. Scriptural Authority and Biblical Theology*, Minneapolis 2005, s. 3–19. Pro kontext římskokatolický jsou důležité dva dokumenty papežské biblické komise (české vydání): *Výklad bible v církvi*, Praha 1996, a *Inspirace a pravda Písma svatého*, Kostelní Vydří 2015.

Holy Wars according to the Bible?

“Divine Wars” Are Not “Religious Wars”

MARTIN PRUDKÝ¹

The biblical texts, and the wealth of tradition which builds on them and makes use of their potential, contain not only positive material which inspires beneficial human behaviour, but also material which is problematic or decidedly dangerous. The latter undoubtedly applies to those texts which can be used to legitimise or justify violent behaviour.

I would like to make a contribution to the debate which is currently taking place in our society about issues relating to religiously motivated violence at the present time, in the form of an exposition of a selected topic from my field, and to present in the present study the phenomenon known as “holy wars” or “divine wars”, as it appeared in the cultures of the ancient Near East and was used in the biblical texts (especially in the Old Testament). This concept should be distinguished from the phenomenon of “religious wars”.

In the following exposition, we shall first of all present the broader historical context of the ancient cultures in which the relevant biblical texts came into being and took shape. We shall then examine the literary context, in particular the fact that the biblical texts use the traditional literary genre of *divine wars*, which uses certain standard formal and factual elements. On this basis, we shall present the various ways in which the Old Testament texts use this genre and observe the intentions which they express in various contexts. In conclusion, we shall point out the difference between the concepts of divine wars and religious wars, and demonstrate why the expression “holy war” is inappropriate in these contexts, although it is often widely used.

¹ For the English translation I would like to thank Mr. Peter Stephens.

The Historical Context: the Theocratic Cosmos of the Ancient Cultures

The biblical texts came into being and took shape in the environment of the cultures of Antiquity. Both ancient Judaism and the newly emerging Christian church were part of those cultures and came to terms with them. For readers of the biblical texts today, the world of those who wrote them and those to whom they were originally addressed is in many respects a very distant one. If we want to understand these texts, we should respect the fact that many of their basic assumptions are divergent and distant from ours, and come from a “different world”.

One of the significant features of the ancient religious perception of reality was that it presupposed that all levels of reality – all aspects of human life and all areas of everything that exists – were closely intertwined into a single coherent whole. Unlike our modern, post-Enlightenment way of acquiring and shaping knowledge, which is based on the relative autonomy of the individual domains of reality, the ancient world assumed that all areas of reality made up a single mutually connected whole. The *cosmos* embraced all areas of reality, terrestrial, cosmic, and transcendental (the world of people, the world of “nature”, and the world of the deities). All domains of life, personal, social, economic (especially agricultural), and religious, were integrated into the cosmos and mutually connected. Although the specific forms and manifestations of the individual cultures of Antiquity and their religions differed considerably, all of them were based on the concept of a universal divine order. This order, which governed everything and maintained it in harmony, was usually attributed to “God the creator”, and was maintained by a supreme “ruler” or supreme “judge”. It was a matter of secondary importance whether in a particular religious system these functions were assigned to various divine beings, or were the work of a single God, as was the case, for example, with Judaism.

Violence in general – not only war – was an ambivalent phenomenon for this concept. On the one hand, it endangered the harmony of order, created “dis-order”, and brought chaos into the world. On the other hand, it was also an instrument for establishing order and a defence against threats to it. For ancient cultures, battles and warfare were among the religiously legitimised instruments for establishing the “rule of peace”. The rulers of the ancient empires were regarded as representatives of divine rule on earth.

Whether the monarchs were actually deified, regarded as the “adoptive” children of God, or merely as God’s servants (*vicarius dei*), it was their task to serve this order and to establish it using the means of power. Their rule, including concrete warlike activities, was thus described and interpreted as cooperation with the deities. In the royal annals and inscriptions, therefore, their warlike activities were depicted using mythical motifs, in some cases with miraculous elements.

From what has been said, a significant conclusion for our theme can be drawn: in the historical context of these cultures, violence and wars cannot be regarded in our usual worldly terms and completely secular contexts. In Antiquity, the whole world was seen as being completely religious (the work of God). For this reason, in the ancient Near East, wars, too, were conceived of, interpreted, and continued to be remembered in subsequent traditions as part of the relevant religious tradition, as one of the many interrelated phenomena of the theocentric cosmos.

The Literary Context: the Genre of “Holy Wars”

The expression “holy wars” was introduced into the terminology of modern research by the German Orientalist Friedrich Schwally (1863–1919) in the early twentieth century. He was the first researcher to deal systematically with the traditions of warlike conflicts in the Old Testament and the surviving literary works of the ancient Near East, and formulated a number of arguments in support of the hypothesis that in the beginning of the religious history of Israel (in the era of the formation of a tribal league), wars that were regarded as sacred were among the formative features of the religious and tribal identity of Israel. This hypothesis was subsequently adopted both by biblical scholars and by Orientalists or sociologists of religion. It was later significantly revised by the German scholar Gerhard von Rad (1901–1971), who used its potential to develop the hypothesis of an amphictyonic tribal league as the institutional form of pre-monarchical Israel which was introduced by his friend and colleague Martin Noth (1902–1968). In this conception, the “holy war” was a sacred institution which formed the historical basis for the confederation of Israelite tribes. The military campaigns of the tribal league were in essence a cultic activity, carried out according to ritual rules and procedures. Although this hypothesis was very influential in the second half of the twentieth century, it eventually proved to be

unsustainable. As early as 1972, Manfred Weippert (born 1937) subjected it to strong criticism, presenting a wealth of material from various cultures of the ancient East, especially from the milieu of the Neo-Assyrian Empire, which could be compared with the relevant Old Testament texts. Weippert convincingly demonstrated that texts about “holy wars” represented a specific literary genre (*topos*), which did not record real historical events directly, but interpreted them in a quite specific way. The purpose of these materials was to serve the royal ideology, which was directly connected with the cult of the main deity of the empire. In the case of the Old Testament texts, their intention was, on the contrary, to confront this ideology and offer an alternative based on their own ethical and political traditions of the ideal community of the Israelite tribes, whose “sovereign” was solely and exclusively YHWH.

As part of the critical discussion produced by von Rad’s concept, an important terminological modification took place. The term “holy war” proved to be inappropriate, because it is used in general for many different concepts and phenomena. It is particularly confusing when the expression “holy war” is used for “religious wars”, in which a conflict arises or is fundamentally defined, motivated, and formed by the religious identities of the conflicting parties and by the religious differences between them.

In the ancient Near Eastern texts, however, we are not dealing with “religious wars”. These conflicts do not arise primarily out of religious differences, are not primarily defined in terms of religion, and do not serve religious aims (such as recruiting new proselytes or expanding the territorial domain of one’s own religion). These texts are concerned with the interpretation of the historical narrative of a certain “people of God” (of a kingdom or empire, or of a non-state religious community), in which a fundamental conflict is played out. The deity enters directly into this conflict and intervenes on behalf of his people as a sovereign powerful agent. It is therefore more appropriate to speak of “divine wars”, rather than “holy wars”.

In order to make it clear which specific type of literary form we are dealing with here, we shall present in more detail the items which these texts usually include and the motifs which they work with. For all of these features, the characteristics that are mentioned do not relate to the real level of a historical event, but to a literary concept, by means of which the memory of this event is narrated and rooted in the relevant religious context. For each item we shall give at least one example from the biblical texts.

- First and foremost, the basis for the concept of a sacred “divine war” is the notion that the deity himself intervenes directly in the conflict as a sovereign “warrior” and actively fights on the side of his people against the enemy (Ex 14:13–14).
- The war is initiated by the deity; the human party cannot make any decision about this. Before a battle, therefore, a military commander tries to ascertain God’s will, for example by ritual divination or seeking out an oracle. If God gives a positive instruction, this means the war is sanctioned and fully justified (Ex 14:1–4).
- The entire conflict is regarded as the deity’s affair, and so the opposing side is God’s enemy, not just a human rival (Ex 14:17–18).
- The presence of the deity in the military camp needs to be expressed symbolically, usually by a palladium representing the deity or by the use of symbols. Because of God’s presence, there is a need for the warriors to be consecrated and for an appropriate (sacred) order in the military formation and its conduct (Ex 14:19–20).
- The decisive moment or turning point in a battle is brought about by God himself (Ex 14:25). Not infrequently, God’s symbolic intervention is expressed using miraculous motifs and metaphors, which emphasise the sovereignty of the “creator’s” power and the conceptual connection between the terrestrial war and the renewal of the divine cosmic order (Ex 14:26–27). Through God’s intervention, the enemy is completely eliminated from the battle and defeated. The motifs used to express the impact of God’s intervention can take on very different forms – the enemy is paralysed, he sinks into the confusion of a fratricidal struggle, he is afflicted by “natural” catastrophes, or he is swallowed up by miraculous annihilation (Ex 14:26–29).
- The result of the fighting cannot of course be anything other than the clear-cut and complete defeat of the enemy (Ex 14:28). The fact that any non-decisive result or compromise is out of the question is not only part of “extremist” rhetoric, but of the very concept of the “divine war”.
- After the victory, the divine victor is celebrated as a saviour (Ex 14:30–31), and gratitude and trust are expressed to him in a festive way (Ex 15:1–2). He is referred to using martial attributes (e.g. “divine hero”, “valiant warrior”; Ex 15:3–5).
- In memory of the events, rituals may be introduced (for example, annual festivals such as Pesach, the feast of the lamb; Ex 12:14), monuments may

be built (Josh 4:20–24), and a narrative of the events may be created, which is then regularly recalled and integrated into the traditions handed down from one generation to the next (annual celebrations, collective memory; Ex 12:24–27).

- In addition to the items and motifs mentioned above, the concept of war as part of a legal dispute appears not infrequently in the texts about “divine wars”. In a conflict which is presented in general terms as a dispute over justice and order, the relevant deity needs to intervene as the heavenly Judge and Guardian of Justice, restore order, and punish those who disrupted it. War is thus in fact an instrument for establishing order, and is part of the executive practice of the law (punishment of the guilty).

In order to better understand in what way this concept differs from the later concept of “religious wars” (a human fight for one’s faith, for “our God”, or against a forced change of religious affiliation, conflict over holy places, etc.), it is appropriate to consider in more detail those factors which, in the ancient traditions of “divine wars”, are of fundamental importance in terms of human participation in them. In what way does the “war of the deity” affect “his people” in these texts, and how is it possible to play an active part in such a conflict?

- The principle that it is the deity himself who is waging the war logically implies that it is a sacred matter for his people, which they can only participate in under specific conditions. The texts and traditions which apply this concept therefore make considerable use of sacred terminology (a military camp is a “holy place”, Josh 5:13–15; a battle is “sanctified”, Mic 3:5, Joel 3:9), apply ritual elements from the cultic domain (rules for fasting for “consecrated” warriors; blowing trumpets of rams’ horns, Josh 6:4), and use metaphorical language and symbols from the liturgical domain (e.g. the Ark of the Lord is carried in front of the army as a symbol of the Lord’s presence, Josh 6:12, 1 Sam 4:3f; the army circles round a conquered city in a liturgical procession led by the priests to the sounding of trumpets, Josh 6:2–5, et al.).
- The warriors are subject to a special regime of purity. They are to be “sanctified” (Josh 3:5, 7:13) and to refrain from conduct which might advert the favour of the deity or even call down divine anger and a curse on the warring party (Josh 7:1, 10–15). The motifs of sanctification are similar to

those for participation in the cult (an encounter with the divine presence), and include elements of fasting and sexual abstinence (cf 2 Sam 11:11).

- Before hostilities start, it is essential to know whether to go into battle or not – whether the deity wants fighting to take place or not, and whether he intends to intervene in it. It is therefore necessary to ascertain “God’s will” (1 Kings 22:4–5) before military operations take place. In order to do this, a wide range of divination techniques was used in Antiquity, in addition to prophetic words, which was the preferred method in the biblical tradition (Deut 18:9–22). Various techniques might be used for obtaining God’s instructions, and sometimes several methods were combined. The decisive factor, however, was whether the deity regarded the battle as “his affair” and whether he intended to intervene in it. If he did, then the result was essentially already decided.
- The pronouncement of the deity that he would intervene in the conflict and that his people should go into battle very often culminates in what is known as a “delivery formula”. This is found with slight variations in virtually all the cultures in which traditions of “divine wars” are recorded, and in spite of the different languages involved: “God has delivered/will deliver your enemy [XY] into your hands.” This formula is often found as the declaratory result of divination or as divine instructions for battle, but it can also be regarded as a “judgement” on the legal level. At all events, this declaration legitimises the war and means that its result is decided in advance. From this moment on, the fate of the enemy is sealed, and the army “only” has to carry out what God has determined.
- It is from this perspective that we should understand calls for warriors “not to be afraid” (Deut 1:21; Josh 8:1, 10:8, et al.), to trust in their God and to rely on him.
- A popular motif in these traditions is the creation of a constellation whereby a small minority fights against overwhelming odds. The “miraculous” victory of the minority is then a clear sign that the victory has been brought about by God himself (cf Judg 7:2ff). In some key texts, the active participation of the people is limited to a negligible minimum or even completely excluded – God himself fights for his people and they are merely the witnesses and beneficiaries of his sovereign salutary action (Ex 14:14).
- As the entire war comes under the sovereignty of the deity, the victory, all the glory, and the plunder naturally belong to him as well. A number

of texts explicitly emphasise this and call down anathema on those who might want to appropriate some of the glory of the victor and the spoils of war for themselves (cf the story of Achan and the consequences of his act for the whole people of Israel in Josh 7:1–26). Although God may decide on a partial or complete distribution of the spoils (e.g. Josh 8:2, 27), his sovereignty must not be infringed by human beings in any way.

All these aspects, motifs, and formulae together form a literary *topos* whose use is widespread in various types and genres of tradition. We find it in different variants both in royal inscriptions and annals, and in narrative traditions (such as the historical books of the Bible) or in poetry (e.g. celebratory songs and psalms: Ex 15; Judg 5; Ps 24:8; Ps 46:7–11). In the biblical texts, in a few cases we even find the same events expressed in both narrative and poetic forms (Ex 14:1–31 & Ex 15:1–18; Judg 4:1–24 & Judg 5:1–31).

It is important to remember that in these traditions and texts we are always dealing with *ex post* interpretations, not with the direct recording of historical events. These texts and traditions do not offer us an authentic view of “what really happened at the time” in a particular battle, but present an image of what should be retained in the collective memory of a particular community about a particular event, what should be the memory of the event, which will continue to form the community in keeping with its overall ideology and religion.

The Use of the Genre, Concept, and Motifs of “Divine Wars” in the Bible

In the texts of the Hebrew Bible the concept of “divine wars” and the elements of it are used relatively often. This is done in various ways, both 1) by simply adopting or adapting them, and 2) by creatively redirecting them and using them for self-criticism.

1) Adopting and adapting the concept of “divine wars”

The concept of “divine wars” and elements of it occur relatively frequently in the narratives about the legendary beginnings of Israel, both in the stories of the Torah (peripherally in the stories of the patriarchs, but extensively

in the narratives about the leading out of Egypt, which formulate the basic “redemptive” story of the Hebrew Bible), and in the narratives of the Former Prophets (the journey to the Promised Land and the conflicts with enemies in it).

The deity who leads his people in the biblical texts and intervenes on their behalf in conflicts with enemies is of course YHWH, the God of Israel. In the biblical traditions, he is the sole deity of his people, and he therefore exclusively assumes all the functions and attributes which in polytheistic religious systems are usually divided up among a number of divine entities. In the context of “divine wars” he is naturally the sole “valiant warrior” (Ex 15:3) and saviour (1 Sam 14:39, 2 Sam 22:3), who is the sovereign ruler over the whole earth and over all enemies (Ex 14:30–31). In the context of these texts, therefore, it is appropriate to use the term “YHWH’s wars”, and not the expression “holy wars”, which is too broad and may give rise to completely misleading associations.

In view of the fact that the usual context for texts about references to “divine wars” is royal imperial ideology, it should be emphasised that in the Bible, while these references are present in the legendary founding stories of the “beginnings” (particularly in the narrative cycle about the Exodus and the gift of the Promised Land, in the stories of the “times of the Judges”, and in the narratives about the origins of the Kingdom of David), they are not used in the texts about the reigns of the kings of Judea and Israel in the monarchic period. This is because in the latter case the “world of the narrative” is confronted to a greater extent with historical reality, and the “remembered image” of this time might be a misleading inspiration for the life of those who heard it. It is evident that the narrators of these stories – that is to say, authors and editors working in the era of the Babylonian exile and the Persian period, when the Jewish religious community had no political independence – had no interest in presenting traditional elements of royal ideology with its association with the use of royal power. On the contrary, in a number of important episodes, these narrators let clearly anti-monarchical tones be heard.

On the other hand, however, in the founding stories, especially the narratives about the Exodus from Egypt and the leading of the Israelites into the Promised Land, these elements had an important place. Likewise, in the stories about the pre-monarchic period – the era of charismatic “Judges”, whose role as leaders was in principle not hereditary – the Lord’s sovereignty

and power is made manifest in times of peril by him summoning “saviours”, chosen *ad hoc*, who, acting on his instructions and empowered by him, wage war on the enemy and, when the war has ended in victory, “judge” the tribes of Israel in peace.

Gideon Fights with the Midianites

Apart from the main “founding story” – the narrative about the liberation of the Israelites from slavery in Egypt (Ex 12–15), to which we have referred throughout what we have said above – one of the most prominent stories based on the concept of “divine wars” and making use of its elements is the narrative about Gideon’s fight with the Midianites (Judg 6:1–7:25).

The narrative starts with the typical storyline which is repeated in standard fashion in the Deuteronomistic history: the Israelites “did evil in the eyes of the Lord”, and so the Lord “delivered them into the hands of their enemies” (Judg 6:1). When the Israelites then cried out to the Lord in their distress (vv. 6–7), he first sent them a prophet who explained to them that their suffering was a punishment for their unfaithfulness (vv. 7–10). Afterwards, however, the Lord took pity on his people and called Gideon to liberate Israel from the power of the Midianites (vv. 11–14). When Gideon was reluctant to take on this role, the Lord persuaded him by a series of miraculous signs. When the time for battle drew near, God gave Gideon further assurances that he was being called to wage a war of liberation and that God would help him (the repeated oracle in vv. 36–40). Immediately before the battle, however, Gideon received the seemingly paradoxical instruction to send most of his army home. This motif was emphasised by repetition (as was the case with the oracle), with an even greater reduction in the number of warriors, so that in the end only 300 men remained. This was so as to make it perfectly clear that the victory was the work of God, and not the result of the Israelites’ own military success (Judg 7:2).

The night before the battle the Lord sent Gideon, accompanied only by a single personal servant, to go down to the enemy camp, because “he had given it into his hands” (v. 9; delivery formula). The only thing which Gideon found out there was what was said by one of the enemy soldiers, who told his companion about a strange dream. The second soldier then interpreted this dream “prophetically”: “This can mean nothing less than the sword of Gideon son of Joash, a man of Israel — God has delivered Midian and all the camp into his hand!” (v. 14). YHWH thus let Gideon hear the oracle with the

“delivery formula” directly from the mouth of the enemy. The narrator could hardly have given more effective proof of the Lord’s power over the entire combat. After returning to the Israelite military encampment, Gideon called on his warriors to go into battle using the same formula, now repeated for the third time: “Get up! The Lord has delivered the camp of the Midianites into your hands!” (v. 15).

The climax of the battle also fully corresponds to the genre of “divine wars”. Gideon’s 300 men simply took up a position on the edge of the Midianite camp and, on his command, they blew their trumpets and uncovered their flaming torches all together – this is more a liturgical scene than a military one. At this moment, however, the Lord himself intervened. He caused confusion to break out in the Midianite camp, so that the Midianite warriors began to kill one another, and everything ended with them taking flight. The Israelites then only had to pursue the enemy.

Consecrated War (Anathema)

Before we go on to consider other approaches to the question of wars and violence, as expressed in the biblical traditions, we need to mention at least briefly an element which was a genuine part of the ancient concept of “divine wars”, and which causes the greatest outrage in the modern context – the *topos* of the complete annihilation of the enemy, “the consecrated destruction” (Hebrew *herem*).

In the Bible, this is again used most often in the Deuteronomistic texts (e.g. Deut 2:34, 7:2; Josh 2:10; Judg 1:17), and only in the context of the legendary stories of the beginnings of Israel in the pre-monarchic era. It is not used in all the stories about “divine wars” – for example, it is not present in Gideon’s fight, which we described above – but it is certainly part of the basic catalogue of elements of this genre.

This element is part of a rigorous and completely implacable separation from enemies as exponents of “foreign gods”. In the Deuteronomistic texts, this regime applies in particular to the “seven nations”, who live in the “Promised Land” and who are presented as a fundamental threat to Israel’s own religious identity (see the argumentation in Deut 7:1–6 and the two different approaches to enemies explicitly formulated in the “warfare rules” in Deut 20:1–15 and 16–18). Like the other elements of the traditions of “divine wars”, this one, too, is primarily part of the “literary world” of the founding narratives and their rhetoric. Whether and in what form it can be

regarded as a real historical phenomenon, or whether it should be regarded as a mere literary figure of speech, is a matter of continuing dispute between the supporters of different approaches.

An instructive example of how “anathema” and “total annihilation” relate to historical reality is provided by the Mesha Stele and a comparison between it and the relevant biblical passages. The stele bears a royal inscription, which describes the military and construction successes of the Moabite king Mesha (mid-ninth century BCE) so they will be remembered forever. In the text, King Mesha is referred to as the “son of Chemosh” (the Moabite deity), and his battles with his neighbours are depicted following the pattern of “divine wars”. Among other things, the inscription provides a picture of the skirmishes which took place for the border towns over which Mesha fought with the Israelites under the Omride dynasty. This picture naturally expresses the Moabite perspective. In lines 14–18 it is stated that Mesha received instructions from his God Chemosh to go into battle against the Israelite town of Nebo. Thus empowered, Mesha captured the city and killed all its inhabitants – “I consecrated them to Ashtar-Chemosh” (v. 17).

The view from the other side of the enemy front is provided by the Deuteronomistic historical narrative. As the conflict between the Israelite kings and the Moabite king Mesha (2 Kings 3:4–27) took place in the monarchic period, the biblical narrative is not conceived of as “the Lord’s war”, but quite pragmatically as a campaign by military coalition against a rebellious vassal. Both sides describe the result of the conflict as being a victory for them, with the enemy overwhelmingly defeated. From the diction of the two texts, however, it is evident that neither of them offers a simple and straightforward record of the reality, but a rhetorically exalted picture – which, in the case of Mesha’s inscription, is further reworked to comply with the genre of “divine wars” – intended to help build up the relevant “memorials” in the collective memory of one’s own community.

Let us remind ourselves here that the environment in which the serial of the Deuteronomistic historical narrative had its origin, and at which its message was aimed, was the Babylonian exile and the following Persian period. In this historical situation, the Israelites did not wage any wars, and were not in a position to do so. They were subjugated by foreign powers and their ruling elite was forcibly resettled into exile. Although at a later stage, under the rule of the Persian king Cyrus II, a small part of the exiles were able to return to Judea again, they continued to live there under foreign domination. After this,

this situation did not change to any great extent right up until the end of the era when the Hebrew Bible was created and when its text acquired its final shape. The form of the traditions with their positive and critical emphases which we know from the Hebrew Bible comes out of this context. For the “Deuteronomistic narrators” and their listeners, the autonomous kingdom was a tragically squandered opportunity which had long since passed by. Their narrative about the entire historical journey of Israel as the people of the Lord (the stories of the beginnings and the narratives of the pre-monarchic and monarchic times) was strongly influenced by the reflection on the historical guilt of previous generations and on the possibilities of renewal, the hope of a new start. The remnant of the largely decimated community of the people of the Lord, the bearer of these traditions, is clearly strongly formed by its religious identity, based on a stubborn faith in the sovereignty of YHWH, the God of their fathers, who is lord of history. It was about this God that they created their narratives, recounting how he had many times shown himself to be more powerful than all the terrestrial and heavenly hostile powers, and how he had repeatedly had pity on his people on its difficult journey through history, saved it, and renewed it.

2) Redirecting the elements of “divine wars” and applying them critically

Of course, the fact that the biblical texts adopt the concept of “divine wars” from their cultural context should not surprise us. However, the passages in which elements of this concept are used for self-criticism can and should surprise us. We do not find such passages in any other ancient texts supporting a royal ideology, but in the biblical texts these creative, critical adaptations are nearly as frequent as the direct adoption of the concept.

The Lord Fights against His People

The Israelite prophets of the pre-exilic era (9th and 8th centuries BCE) sharply criticised social and religious abuses such as corruption, social injustice, and religious decadence, and already in their pronouncements we find examples of the use of the motifs of “divine wars” turned in the opposite direction, against their own people – if you commit such iniquities, you will arouse God’s anger and call down his punishment on yourselves; he himself will then deliver you into the hands of your enemies and will fight against you. Although this may sound paradoxical, it is in fact no more than the self-crit-

ical application of the basic principle that YHWH is the sovereign lord of history and the guarantor of world order. He therefore acts against those who violate this order, even if it is his own people. As sovereign Lord, he can even use enemy kings as instruments of his historical punishment.

It is in this way, for example, that the prophet Isaiah spoke in the time of the Judean king Achaz in the late 8th century BCE (Isa 7:13–20).

Roughly a century later, the prophet Jeremiah spoke in similar terms about the great Neo-Babylonian king and conqueror Nebuchadnezzar. YHWH even describes Nebuchadnezzar as “his servant”, whom he sends to the land of Judah to “utterly destroy” its inhabitants “as anathematised” (Jer 25:8–9)!

All these pronouncements express a key principle – the Lord’s favour towards the Israelites is not unconditional, but presupposes that his people will live an appropriate kind of life. If the life of the Israelites is at variance with what YHWH requires, he will turn the blade of his “rule of justice” against his people.

This innovative, critically inverted form of the concept of the “war of the Lord” was also used by the adherents of the biblical traditions which looked back retrospectively at the historical catastrophe of the end of the Kingdom of Judah, the destruction of Jerusalem, and the Babylonian exile, and attempted to interpret these terrible events so they were in harmony with the premise that YHWH is the lord of history and leads his people through history. The catastrophic end of the historical story of Judah was presented in these traditions as the result of Judah’s own actions, which aroused the Lord’s justified “anger”. This manifested itself in him sending enemies to punish his people (cf 2 Kings 17:18–20). In some texts it is even said directly that the Lord himself acted as an “enemy” to his people (e.g. Lam 2:1–5; 2 Kings 24:20).

Accepting this self-critical concept of “divine wars” and agreeing with it then enabled the decimated exiles and, later on, those who returned from exile, to go a step further in this direction and to “invert” this schema once again – in spite of that historical catastrophe, understood and accepted as a historical punishment, to once again place their hope in the Lord, his sovereignty, justice, and mercy. For if the destruction of Jerusalem and the Babylonian exile did not mean that YHWH had lost his struggle in history with the Babylonian God Marduk, but that his earlier warning words had been fulfilled and that he himself had delivered his people over to punish-

ment – if this was the case, then following the same logic, a further hopeful perspective opened up: if the people of the Lord returned again to their God and tried to rectify their failings, he would take pity on them and once again accept them as his own. As the sovereign lord of history, YHWH could even, for example, make use of the Persian conqueror Cyrus to intervene as “his shepherd” and “his anointed one” and to contribute to the renewal of his people (as in Isa 44:28 – 45:8).

This concept was also accepted by the narrators of the Deuteronomistic history, who made it the basis of the “pedagogical” conception with which they depicted the entire historical journey of Israel.

The Lord Intervenes against Fighting and Violence

The picture of the ways in which the biblical tradition views wars and God’s involvement in them would not be complete if we did not mention at least briefly the critical, “anti-war”, and irenic biblical texts which make use of a vision of peace and calm.

Relatively well-known and, especially in the Christian tradition, influential, are the prophetic visions of a universal final reconciliation, the eschatological reign of peace, in which wars and fighting will no longer have a place. Under God’s rule of justice, which will be established in fullness, there will no longer be any need for weapons and it will be possible to transform them into tools which are useful for work and providing a livelihood (Isa 2:2–4; Mic 4:1–5).

Some of these texts look beyond the horizon of history, as it were, and work with the eschatological vision of a “new creation” (Isa 65:17–25). Others, however, clearly work with a historical context and envision the reign of peace in the definitive establishment of God’s sovereign rule in history. Thus when, for example, Psalm 46 extols the Lord as the one who “puts an end to war” and “burns war chariots with fire” (Ps 46:7–11), this is more a poetic expression of his sovereignty and triumph amid the violent reality of this world than a vision of idyllic peace in “the next world”, where violence will no longer have any place.

Whether in our history or in the new age beyond its horizon, what is expressed here is the fulfilment of the basic premise on which the concept of “divine wars” is based – the universal establishment of the sovereign reign of God’s justice and order, which “from age to age” is the foundation of the harmony of the entire universe.

Two Concepts: Divine War versus Religious War

The preceding paragraphs have presented the basic features and internal nuances of the issues relating to “divine wars” in the biblical texts and their contexts in Antiquity. This exposition has hopefully made it clear how misleading it is to connect these traditions with the expression “holy wars”, which is in widespread use today, especially for “religious wars”. To put it simply and briefly, these concepts differ fundamentally in the question of “who” is fighting and “what” they are fighting for. In the mythical and poetical religious traditions of “divine wars”, the figure doing the fighting is the deity, who intervenes in favour of his people. The “heavenly” protagonist intervenes in the terrestrial conflict in order to establish his order. In texts expressing the concept of “religious war” (*Glaubenskrieg*) the situation is completely different. Here, a religious group or zealous individual is fighting for their faith, their God, or their religion, and is fighting against those restrict or threaten their faith or religious practice, or against those who want to force a faith on them. The fighting is all terrestrial, only the justification and motivation of the terrestrial protagonist is “heavenly”.

In this connection it should be emphasised once again on what level and in which context we are examining this whole issue. We are speaking of an interpretational concept, a scheme representing an idea, by means of which a particular conflict is expressed. We are not dealing with the reality of what took place, but with an expression of its meaning in the context of the relevant ideology and the interconnections of the given tradition, usually with the unequivocal pragmatic intention of orienting and motivating the addressees of these texts and the upholders of the given traditions.

In the biblical texts, the concept of “divine wars” (in this case “the Lord’s wars”) occurs frequently and in very varied forms. The concept of “religious wars”, by contrast, occurs only marginally. We do not find it in the canonical writings of the Hebrew Bible; it can only be identified in the books of Maccabees, which are shaped by the environment of the Hellenistic culture, and which from a canonical viewpoint are part of what are known as the deuterocanonical writings.

What is known as the Maccabees Revolt, which was initiated by Mattathias, a priest in Jerusalem (168 BCE), in reaction to the harsh policy of Hellenisation of Antiochus IV Epiphanes, and which in the years that followed led to Judah gaining independence from the hegemony of the Seleucids, is

depicted in 1 Macc 2 as a typical religious war. In this account, Mattathias was motivated to launch the uprising by his “zeal for the Law” (1 Macc 2:26), which could not endure the “desecration” of something which was for him “holy, beautiful, and glorious” (1 Macc 2:11). It presents the conflict as coming to a head to such an extent that it is appropriate to lay down one’s life in it (1 Macc 2:7–13). In the struggle against the enemy, which he embarked on together with his five sons and his friends, what he was concerned with was “not turning aside from his religion” (1 Macc 2:21–22).

These stories express a concept of the relationship between human beings and God which is new in a number of respects, not only in the constellation of “who is fighting for whom”. Like other Jewish writings from the Hellenistic period, the books of Maccabees devote much greater attention to individual fates. They take a different approach to the question of individual hope in death than previous traditions did. For the first time in the biblical texts, we come across the idea of a voluntary martyr’s death (2 Macc 6:18 – 7:42), which in the extreme situation of religious conflict is regarded as the fulfilment of loyalty to God. It is precisely in the context of a “confessional struggle” that such a death acquires meaning, and can even be seen as a “meritorious” deed which has a positive effect on others. These traditions, in which the classical ancient concept of an “honourable death” also played a role, helped create the concept of martyrdom and the whole complex phenomenon of religious struggle in early and medieval Christianity.

Conclusion: Reception, History of Impact, and Current Significance

The texts relating to the two concepts described above have in the past been frequently used and misused, and continue to be so today. In the process, a more detailed differentiation of the two concepts and the elements which make them up do not usually play any role, and those who use these notions do not often make much effort to apply them appropriately. Usually, they are primarily concerned with pragmatic considerations – with the possibility of using a concept, motif, quotation, or allusion from the given context for their own purposes. Particularly in the religious environment, where biblical texts are regarded as “holy Scripture” (inspired and authoritative words), the use of biblical “arguments”, quotations, or references is often very effective. But

likewise in the broader cultural setting, sometimes even in completely non-religious, secular, and “post-Christian” contexts, these arguments still have potential, and so they continue to be used, for both good and bad purposes.

As an example of the positive use of the Bible, we could mention the lyrics of Negro spirituals, whose authors – originally in a context of slavery and discrimination – quite spontaneously made direct use of biblical motifs and the concept of “the Lord’s wars”, and used them in combination with a subversive message of freedom to strengthen their own human dignity and hope for change. Although the texts of many of these songs contain explicit references to fighting, they are not a call to violence.

An example of the misuse of religious motifs and the concept of a “religious war”, on the other hand, could be the recent declaration from the milieu of the Russian Orthodox Church entitled “The Present and the Future of the Russian World”, which was adopted by the 25th session of the World Russian People’s Council, presided over by His Holiness the Patriarch Kirill of Moscow and All Russia. Among other things, this declaration proclaims that Russia’s “special military operation” against Ukraine is “a Holy War in which Russia and its people, defending the single spiritual space of Holy Russia, fulfil the mission of the Restrainer, who protects the world against the onslaught of globalism and the victory of the West, which has fallen into Satanism”.

From the viewpoint of biblical scholarship, a simple principle must apply to the interpretation and use of scriptural texts: when we refer to the authority of these texts, then our transfer of them into new contexts, transposition of meanings, and innovative adaptations should always respect the original intention of the biblical testimony, follow on from it, and be in accordance with it. Although in interpreting Scripture it is sometimes necessary to take major steps and derive completely new connections and meanings, this should certainly not result in any fundamental tension or inconsistency with the original intentions or lead to pragmatically conflicting goals. Where this principle is not respected, the first victim of the violence perpetrated by such an interpreter or user is the biblical text itself and its testimony.

Bibliografie / Bibliography

- Allison, Dale C. a kol. (ed.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, XII, Berlin 2016.
- Assmann, Jan, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Assmann, Jan – Janowski, Bernd – Welker, Michael (ed.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.
- Bächli, Otto, *Amphiktyonie im Alten Testament. Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth*, Basel 1977.
- Barton, John, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge 1998.
- Barton, John, *Historie Bible* (Studijní texty), Praha 2022.
- Becking, Bob, A Voice from Across the Jordan. Royal Ideology as Implied in the Moabite Stela, in: *Herrschaftslegitimation in vorderorientalischen Reichen der Eisenzeit* (Orientalische Religionen in der Antike 21), ed. Christoph Levin – Reinhard Müller, Tübingen 2017, s. 125–145.
- Berges, Ulrich, Zur Heiligung des Krieges in der alttestamentlichen Schriftprophetie, in: *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*, ed. Ulrich Dahmen – Johannes Schnocks, Bonn 2010, s. 43–57.
- Bernat, David A. – Klawans, Jonathan (ed.), *Religion and Violence. The Biblical Heritage*, Sheffield 2015.
- Bernhardt, Johannes Christian, *Die jüdische Revolution. Untersuchungen zu Ursachen, Verlauf und Folgen der hasmonäischen Erhebung*, Berlin 2018.
- Bible. Písmo svatého Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Podle ekumenického vydání z roku 1985*, Praha 1991.
- Bickerman, Elias J., *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, Leiden 1979.
- Brekelmans, Christiaan, *herem*, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, I, ed. Ernst Jenni – Claus Westermann, 3. vyd., München 1978, s. 635–639.
- Brinkmann, Klaus, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte*, Göttingen 1983.
- Brueggemann, Walter, Biblical Authority in the Postcritical Period, in: W. Brueggemann, *The Book That Breathes New Life. Scriptural Authority and Biblical Theology*, Minneapolis 2005, s. 3–19.
- Caldwell, Hanzonia L., *African American Music, Spirituals. The Fundamental Communal Music of Black Americans*, Culver City 2003.
- Caspari, Wilhelm, Was stand im Buche der Kriege Jahwes?, *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 54 (1912), s. 110–156.
- Cielontko, Dávid – Čapek, Filip (ed.), *Kolektivní paměť v bibli a křesťanství. Od teoretických otázek k praktickým aplikacím*, Praha 2023.
- Collins, John J., The Zeal of Phinehas. The Bible and the Legitimation of Violence, *Journal of Biblical Literature* 122, č. 1 (2003), s. 3–21.
- Crouch, Carly L., *War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 407), Berlin 2009.
- Čapek, Filip, *Archeologie, dějiny a utváření identity starověkého Izraele*, Praha 2018.

- Čapek, Filip, Monoteismus v Izraeli a Judsku mezi archeologií, textem a ideologií. Nové impulzy, nová evidence, nové interpretace, *Religio. Revue pro religionistiku* 28, č. 2 (2020), s. 141–164.
- Čapek, Filip, United Monarchy as Theological Construct in Light of Contemporary Archaeological Research on Iron Age IIA, in: *A King like All the Nations? Kingdoms of Israel and Judah in the Bible and History* (Beiträge zum Verstehen der Bibel 28), ed. Manfred Oeming – Petr Sláma, Zürich 2015, s. 9–20.
- Deijl, Aarnoud van der, *Protest or Propaganda. War in the Old Testament Book of Kings and in Contemporaneous Ancient Near Eastern Texts*, Leiden 2008.
- Dietrich, Walter, Legitime Gewalt? Alttestamentliche Perspektiven, in: *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie*, ed. Friedrich Schweitzer, Gütersloh 2006, s. 292–309.
- Droge, Artur J. – Tabor, James D., *A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, London 1992.
- Fuhrmann, Sebastian – Grundmann, Regina (ed.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter: Leben oder Sterben für Gott?*, Leiden 2012.
- Gass, Erasmus, *Die Moabiter. Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 38), Wiesbaden 2009.
- Goldsworthy, Adrian Keith, *Pax Romana. War, Peace and Conquest in the Roman World*, New Haven 2016.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Sakralisierung von Kriegen. Begriffs- und problemgeschichtliche Erwägungen, in: *Heilige Kriege* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78), ed. Klaus Schreiner, München 2008, s. 2–30.
- Hamblin, William James, *Warfare in the Ancient Near East to 1600 BC. Holy Warriors at the Dawn of History*, New York 2006.
- Hartenstein, Friedhelm, JHWH, Erschaffer des Himmels. Zu Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 110, č. 4 (2013), s. 383–409.
- Henten, Jan Willem van, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997.
- Henten, Jan Willem van – Avemarie, Friedrich, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, London 2002.
- Hoblík, Jiří, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Praha 2009.
- Horowitz, Wayne, *Mesopotamian Cosmic Geography* (Mesopotamian Civilisations), 2. vyd., Winona Lake 2011.
- Hulster, Izaak J. de, Yhwh's War with Whom? Foreign Deities and the Biblical Portrayal of Kings, in: Jacques van Ruiten – Koert van Bekkum, *Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception*, Leiden 2020, s. 269–291.
- Inspirace a pravda Pisma svatého*, Kostelní Vydří 2015.
- Janowski, Bernd, Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in: *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, ed. Bernd Janowski – Beate Ego, Tübingen 2001, s. 3–26.
- Kang, Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin 1989.
- Kelle, Brad E. – Ames, Frank R. (ed.), *Writing and Reading War. Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta 2008.
- Kipfer, Sara (ed.), *The Book of Samuel and Its Response to Monarchy*, Stuttgart 2021.

- Knauf, Ernst Axel, 1. a 2. Kniha královská, in: *Úvod do Starého zákona*, ed. Thomas Römer – Jean-Daniel Macchi – Christophe Nihan, Jihlava 2020, s. 392–393.
- Launderville, Dale, Anti-monarchical Ideology in Israel in Light of Mesopotamian Parallels, in: *Imagery and Imagination in Biblical Literature*, ed. Lawrence Boadt, Washington, D. C. 2001, s. 119–128.
- Lemaire, André, The Mesha Stele. Revisited Text and Translation, in: *Epigraphy, Iconography, and the Bible*, ed. Meir Lubetski – Edith Lubetski, Sheffield 2022, s. 20–42.
- Levenson, Jon D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988.
- Levin, Christoph, Das System der zwölf Stämme Israels, in: *Congress Volume Paris 1992* (Vetus Testamentum Supplements 41), ed. J. A. Emerton, Leiden 1995, s. 163–178.
- Lipschits, Oded – Knoppers, Gary N. – Oeming, Manfred (ed.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period. Negotiating Identity in an International Context*, Winona Lake 2011.
- Mrázek, Jiří, *Zjevení Janovo* (Český ekumenický komentář k Novému zákonu, sv. 21), Praha 2009.
- Müller, Hans-Peter, Chemosh, in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. Karel van der Toorn – Bob Becking – Pieter W. van der Horst, 2. vyd., Leiden 1999, s. 186–189.
- Müller, Reinhard, Jahwekrieg und Heilsgeschichte, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 106, č. 3 (2009), s. 265–283.
- Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993.
- Noth, Martin, Das deuteronomistische Werk (Dtr), in: M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament, Darmstadt 1963, s. 3–110.
- Noth, Martin, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.
- Oded, Bustenay, *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1998.
- Oeming, Manfred, Krieg und Frieden, in: *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umwelt – Inhalte – Grundthemen*, ed. Walter Dietrich, 2. vyd., Stuttgart 2021, s. 230–247.
- Oeming, Manfred, *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*, 2. vyd., Praha 2016.
- Oeming, Manfred – Schmid, Konrad (ed.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 82), Zürich 2003.
- Otto, Eckart, *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*, Stuttgart 1999.
- Parchami, Ali, *Hegemonic Peace and Empire. The Pax Romana, Britannica and Americana*, London 2009.
- Phillips, Charles – Axelrod, Alan (ed.), *Encyclopedia of Wars*, III, New York 2005.
- Pokorný, Petr, *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*, Praha 2005.
- Pokorný, Petr – Heckel, Ulrich, *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie*, Praha 2013.
- Pritchard, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3. vyd., Princeton 1969.
- Prudký, Martin, Tzv. „svaté války“ ve starověkém Orientu a ve vyznání Izraele, *Zpravodaj Společnosti křesťanů a Židů* 50 (2004), s. 8–15.

- Rad, Gerhard von, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 20), 2. vyd., Zürich 1952.
- Rad, Gerhard von, *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids 1991.
- Rajak, Tessa, Dying for the Law. The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature, in: *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, ed. Mark J. Edwards – Simon Swain, Oxford 1997, s. 39–67.
- Rendtorff, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, Praha 1996.
- Rhodes, Peter J., Amphiktyonia, in: *Der Neue Pauly*, I, Stuttgart 1996, s. 611–613.
- Römer, Thomas, Deuteronomistické dějepisné dílo, in: *Úvod do Starého zákona*, ed. Thomas Römer – Jean-Daniel Macchi – Christophe Nihan, Jihlava 2020, s. 324–327.
- Römer, Thomas, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2005.
- Römer, Thomas – Macchi, Jean-Daniel – Nihan, Christophe (ed.), *Úvod do Starého zákona*, Jihlava 2020.
- Rückl, Jan – Prudký, Martin, Literární a teologický charakter Předních proroků – tzv. deuteronomistické dějepisné dílo, in: Martin Prudký a kol., *Obtížné oddíly Předních proroků*, Kostelní Vydří 2013, s. 367–381.
- Ruiten, Jacques van – Bekkum, Koert van, *Violence in the Hebrew Bible. Between Text and Reception*, Leiden 2020.
- Sergi, Omer, State Formation, Religion and „Collective Identity“ in the Southern Levant, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4, č. 1 (2015), s. 56–77.
- Schipper, Bernd, *Geschichte Israels in der Antike*, München 2018.
- Schmitt, Rüdiger, *Der „Heilige Krieg“ im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk*, Münster 2011.
- Schwally, Friedrich, *Semitische Kriegsaltertümer*, I. *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901.
- Signori, Gabriela (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Leiden 2012.
- Sláma, Petr, *Exodus 1 (1–15). Jak jsem zatočil s Egyptem* (Český ekumenický komentář ke Starému zákonu 2/1), Praha 2020.
- Smelik, Klaas, Moabite Inscriptions. The Inscription of King Mesha, in: *The Context of Scripture. Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World, II: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, ed. William W. Hallo, Leiden 2000, s. 137n.
- Smend, Rudolf, *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, Göttingen 1963.
- Smith, Mark S., Monotheism and the Redefinition of Divinity in Ancient Israel, *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 9 (2014), s. 3–19.
- Stern, Philip D., *The biblical Hērem*, Atlanta 1991.
- Stolz, Fritz, *Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur; Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares*, Zürich 2001.
- Svitá. Křesťanské písničky (nejen) pro mládež*, Praha 1992 (4. vyd. 2008).
- Trampedach, Kai, The War of the Hasmoneans, in: *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, ed. Gabriela Signori, Leiden 2012, s. 61–78.
- Usener, Knut – Kreuzer, Siegfried, Amphiktyonie, in: *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (online), listopad 2008.

Výklad bible v církvi, Praha 1996.

Weber, Max, Die Wirtschaft der Weltreligionen. Das antike Judentum, in: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III, 2. vyd., Tübingen 1923, s. 99n.

Weippert, Helga, Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen*, ed. Hans-Peter Mathys, Neukirchen-Vluyn 1998, s. 9–34.

Weippert, Manfred, „Heiliger Krieg“ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des „Heiligen Krieges“ im alten Israel, in: M. Weippert, *Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel* (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen 1997, s. 71–97.

Younger, K. Lawson, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, Sheffield 1990.

Zevit, Ziony, The Search for Violence in Isrealite Culture and in the Bible, in: *Religion and Violence. The Biblical Heritage*, ed. David A. Bernat – Jonathan Klawans, Sheffield 2015, s. 16–37.

The Religious Influence in European Modernisation

The Case of Scandinavia

STEIN RINGEN

The story of Scandinavia is an ultra-dramatic case of European modernisation.¹ The Scandinavians were latecomers. As civilisation washed west and north across the continent, Scandinavia was at the end of the road. Population came late, knowledge of agriculture came late, Christianity came late. When Charlemagne was emperor of Europe – we are at around the year 800 AD – there was perhaps a kingship of sorts in Denmark, but not yet in either Norway or Sweden, and the one in Denmark probably collapsed before being restored again later. The cleric Alcuin, Charlemagne’s favourite scholar, wrote of an early missionary that he visited “the wild Danish tribes”. The Nordics who presented themselves to the Europeans as Vikings were pagans, and proud of it. The early Danish king, Gudfred, boasted that he would march on Aachen, dethrone Charles, chase the Franks back across the Rhine and stamp out Christianity. That, of course, came to nothing. While Charles governed with the help of an apparatus of churches and monasteries and a constant flow of documents, accounts, lists, letters and written orders, Gudfred knew of no other instrument of rule than the sword. He would not even have known that his own domain was small and Charles’s large. There are 164 surviving charters issued by Charlemagne, and many other documents, the earliest known Scandinavian royal charter is one issued in 1085, more than a hundred-and-fifty years after Charlemagne’s death, by a later Danish king, Knud the Holy.² Until they had adopted Christianity, by around the year 1000, the Scandinavians did not have knowledge of writing, except

1 The general source of this lecture is Stein Ringen, *The Story of Scandinavia. From the Vikings to Social Democracy*, London 2023.

2 On Charlemagne: Janet L. Nelson, *King and Emperor. A New Life of Charlemagne*, London 2019; Friedrich Heer, *Charlemagne and his World*, London 1975.

for the scratching of little runic messages. The technology of pen and ink came with imported clerics, and for the next three centuries writing was exclusively in the hands of churchmen. The Vikings were ruthless invaders across Europe but it says much about who they were that no one took any interest in invading them. The Danes had much to gain from raiding England and the Norwegians Scotland and Ireland, but there was nothing to attract the peoples of those countries to counter-raid the lands of their tormentors. Denmark, says the historian Ole Fenger, started to become a partner in Europe only during a period of some stability after 1050.³

Fast forward to today and the comparative picture is totally different. The late starters are now the most advanced, arguably the most civilised countries in Europe, or for that matter anywhere. These peoples have risen from poverty to prosperity and taken their place at the world's top table in wealth and standard of living, and they have thereto found a way of sharing that prosperity so that almost everyone is reasonably included. They have managed that double act better than anyone else.⁴

That's an improbable achievement. Most economists think of social equality and economic efficiency as a trade-off in which fairness, however well intentioned, comes at a cost of lost productivity in the economy.⁵ The Scandinavian experience stands as a dramatic disconfirmation of that dismal proposition. They have invested more than others in social protection, and have at the same time been among the most successful of capitalist economies in productivity and growth. They are well known for the former but what is not as recognised is that they have performed just as well in raw economic terms. What stands out is not their equality, which everyone knows about, but that they have been able to be effective in production while also being generous in sharing.

Furthermore, their experiment has taught them that it works to be generous in prosperity. Sharing has come about by way of a strong state, their "welfare state". There's another source of disquiet among social thinkers, that strong states become overwhelming in a way that erodes liberty and civic

3 Ole Fenger, *Kirker rejeses alle vegne*, Copenhagen 1989, p. 369.

4 For comparative statistics on standard of living and quality of life, see the *Human Development Reports* of the United Nations Development Programme.

5 Arthur Okun, *Equality and Efficiency: The Big Tradeoff*, Washington, D. C. 1975.

virtue.⁶ But that prediction also has not materialised in the Scandinavian case. Their states are indeed forceful, again in the top league in effectiveness.⁷ But not at the cost of soft qualities: they are as robust in democratic quality as in technocratic governance.⁸ These people live in environments of protected liberty and make energetic use of their freedoms. Their cultures are of involved citizenship and social engagement.⁹ In all these matters the Scandinavians are now rather leaders than laggards.

It adds up to people having it good, in material terms, in the satisfaction of not living among others who are excluded, in being able to trust each other and the institutions of state and economy. Their equality is not a sacrifice. Their state is not repressive. And they know it. Far from downtrodden in gloom, they are among the world's most relaxed and easy-going people. In international comparisons of contentment, even of happiness, they are again at the top of the lists.¹⁰

That journey, taking a European people from bottom to top, has seemed to me worth exploring. I've done that in a recent book under the title *The Story of Scandinavia*, in which I follow the three brother-sister countries – Denmark, Norway and Sweden – over 1200 years. I have obviously looked for regularities along the way, but I have found very few. There has been a tendency in Scandinavian historiography to see continuities, for example from the free landowning farmer of the Viking Age to the free citizen in today's democracy, or of consecutive groups of the downtrodden rising in demand of recognition in a continuous broadening of inclusion.¹¹ I have rather found discontinuities. The Viking Age came to an end with little or

6 Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*, New Haven 2019; James Miller, *Can Democracy Work? A Short History of a Radical Idea, from Ancient Athens to Our World*, London 2018.

7 For comparative statistics on effectiveness in governance, see the World Bank, *Worldwide Governance Indicators* (online), <https://www.worldbank.org/en/publication/worldwide-governance-indicators>, and the *Sustainable Governance Reports* of the Bertelsmann Stiftung (online), <https://www.bertelsmann-stiftung.de/en/our-projects/sustainable-governance-indicators-sgi>.

8 On democratic quality, see Stein Ringen, *What Democracy Is For: On Freedom and Moral Government*, Princeton 2007.

9 Stein Ringen, *How Democracies Live. Power, Statecraft, and Freedom in Modern Societies*, Chicago 2022, p. 106–111.

10 John F. Helliwell et al. (ed.), *World Happiness Report 2023* (online), <https://worldhappiness.report/ed/2023/executive-summary>.

11 For example Halvdan Koht, *Norsk bondereising*, Oslo 1926, and *Drivmakter i historia*, Oslo 1959.

nothing of lasting value to show for it. An agricultural upturn in the 1200s, driven by new technology, the iron plough importantly, made for a first period of surplus and a resulting upturn in trade. That all fell asunder in the Black Death which wiped out half of the populations and left national economies in ruin for two or three hundred years. The next upturn enabled royal absolutism which brought on two plus centuries which I call “The Age of Perpetual War”. The conscription of young men into armies and navies was of such proportion as to destroy local communities, stall population growth and cause famines. Sweden, says the historian Nils Erik Villstrand, became a “land of soldier-widows”.¹² The disasters which afflicted Denmark during the 1650s led to a drop in population of 15 to 20 percent.¹³ Kings desperate for glory physically consumed their own economies and their most productive workforce.

So we Scandinavians are in a good place today, but the road has not been smooth, to put it mildly. It has been, I have found, an “awful history”. The final upturn came only in the twentieth century and then by the Scandinavians being able to liberate themselves from their historical inheritance. If I praise today’s Scandinavia, which I suppose I do, I do not romanticise the trajectory.

Rather than a history of continuity, then, I have found ruptures of ups-and-downs. But even those ruptures are not, it has turned out, without regularities. Not continuities but regularities. As I worked my way from century to century it started to strike me that I again and again kept meeting a religious influence. Whether things were going well or badly, or peacefully or violently, religion was present, sometimes as an influence, sometimes as a force to be called on. I have come to think of that as an interesting discovery. We do not today, perhaps, give religion all that much thought. Our cultures are secular, rational, liberal. We make our own decisions. We do not follow dogma.

Well, I’m not so sure. Historically, certainly, the religious factor has been inescapable. The ups and downs along the long road can be seen as trials and failures in state formation, up to today’s welfare state. And it is conspicuous that governance, to use a contemporary term, has consistently played out in a symbiosis of secular and religious influences and of state and church interactions. That is true, I have found, not only in the distant past but all the way up to our own times. Indeed, I will suggest that what might seem to be

12 Nils Erik Villstrand, *Sveriges Historia 1600–1721*, Stockholm 2011, p. 165.

13 Emilio I. Kouri, Jens E. Olesen (eds.), *The Cambridge History of Scandinavia*, Vol. II (1520–1870), Cambridge 2016, p. 164f.

the ultra-secular modern Scandinavian welfare state sits on a foundation of religious tradition. The religious influence, then, may be lurking in our own world more than we may wish to be aware of, still doing its job – for good and bad, it should be stressed, perhaps more often for the bad.

So let me return to the beginning and work my way through to contemporary predicaments, while keeping an eye on the religious influence. I should just introduce a caveat before I review some of the evidence. There are two aspects to this religious factor. One is faith, the interaction of religious beliefs and other mindsets. The other is church organisation, the workings of faith-based structural power. We must keep both in mind.

*

For two or three hundred early years the Scandinavians made themselves felt in Europe, indeed throughout the known world, from Constantinople to the Americas, as raiders, traders and settlers – as Vikings. They were not known as Vikings at the time – that brand only came into use centuries later as an instrument of national romanticism. In England they were known as “the Danes”, even if they came from Norway or Sweden, or “the heathens” or “the violent ones”. That last label stuck wherever they operated. It was for their ruthless violence they were known.

Deservedly so. They did not have much going for them in power. They were few. The total population of the three countries was in the order of 800 000 to 900 000, and the Vikings, those who ventured out, were but a small subsample of small populations. They did not have horses of much use, nor good arms. What little they had of iron was of poor quality and they were not skilled in treating it. They were in part successful in conquest. They took the territory that became Normandie, for example, but only with the help of horses and weapons stolen or bought from the Franks themselves. What gave them success was superiority over others in brute and unrestrained violence. We can say that with certainty because otherwise they could not have prevailed. Had they not excelled in violence there would not have been Vikings.

Where did their willingness and ability to use violence come from? It came from necessity. They were out after capital. Kings and chiefs at home needed money and a great deal of it, but they had none of their own, no silver or gold to dig out of the ground. They were out for adventure and glory.

They were out for captives to trade as slaves. They were out for territory to occupy and settle. What they needed they had to take, and to get it they had to overcome their weakness with superior violence.

But there was also a positive willingness, indeed glorification, in blood-thirsty ways – and that willingness came from their beliefs. They were pagans and in their particular belief-system violence was honourable. It is perhaps a stretch to call their paganism a religion – it was without moral guidance or command – but it was a system of beliefs. They believed in many gods and that those gods had powers. The gods gave them licence and imposed on them no inhibition. We know that from their early ways. Churches and monasteries in Christian Europe were protected sanctuaries; there was general acceptance that they should have peace. They were sites of wealth in treasure and manuscripts, and mostly unguarded since they did not need physical protection. The Vikings respected no norms. Their early *modus operandi* was to attack and plunder monasteries in particular, as they did massively in German and French lands, in England and Ireland, getting away with silver, with manuscripts that were treasures but for them nothing but means of ransom, and with captives for slavery. They were fearless because their beliefs told them that death was splendid, certainly death in battle. The fallen on the battlefield gained access to the homes of heroes in the afterlife, Valhalla, the chief god Odin's hall, and Sessrúmnir, the hall of Freyja, the goddess of womanhood and sex. There, life went on as it should, with fighting to death by day for the fallen to rise again to feast by night. "A culture finds the gods it needs," says the author Kevin Crossley-Holland, "and the Norse world needed gods to justify the violence that is one of its hallmarks."¹⁴ There are many necessities behind the Viking experience: there could not have been Vikings without the ships, there could not have been Vikings without the slaves, but also there could not have been Vikings without their pagan beliefs. The notions of "sin" and "guilt", it has been observed, came [to the north] with Christianity.¹⁵

*

14 Kevin Crossley-Holland, *The Penguin Book of Norse Myths. Gods of the Vikings*, London 2011, p. xxv.

15 O. Fenger, *Kirker rejeses alle vegne*, p. 32.

The pagan belief system did its necessary work for the Scandinavians but could not last. Viking chiefs were impressed by what they saw in Christian Europe, by the wealth and splendour of the church and the respect the faith commanded. By converting they made themselves equals of allies and adversaries alike, and could deal with Europeans on an equal footing and be accepted as members of what was understood to be civilised culture. Kings could not be European kings without being Christian and when kings were Christian, chiefs could not be chiefs without following suit. The Christening of Scandinavia was top-down and the Scandinavians' own doing. Where commoners resisted, they were converted by the sword, as was the way of in particular king Olav Haraldsson in Norway, the later St Olav. By around the year 1000, Christianity was established in the sense that determined resistance had ended.

Christianity came with two big innovations, a new belief-system and a church organisation. The bearers of the new beliefs brought with them a gospel of faith, mercy, peace, the liberation of slaves and help to the poor, all of which could not but seem remarkable to pagan minds. The old faith just folded. There are many reasons to explain why the Viking Age came to an end, one being that it could not continue under Christian norms.

Paganism had no organisation, perhaps some temples but no churches and no priestly class. Kings brought Christianity from Europe physically, by importing monks, priests and bishops. The first Christian king of Norway was Hákon the Good, from around 935. He was baptised in England and brought priests with him to the old country. Later kings followed suit. Their migrant officials needed institutions, hence the building of early churches and monasteries, eventually cathedrals. They came with the art of writing and started something brand new: schooling and education. They became indispensable by serving kings with secretariats: writing, recording and archiving. They invented organised taxation, the tithe, in the process introducing yet an innovation: poor relief – a fourth of the tithe was for the poor.

Viking kings had not really been kings, they were only the strongest chiefs and had no other legitimacy than the ability to prevent others from toppling them. Now kings started to find that they had more of a platform to stand on. They had around them an apparatus which gave them institutional support and legitimacy and which could be mobilised for governance. They were getting to where Charlemagne had been three hundred years earlier. In a decree of 789, for example, he had established schools throughout his

realm. That he could do because he could get churches and monasteries to do the job. Now kingship was emerging in also the distant north so that kings could not only be kings but also govern. That became possible only thanks to the emergence of an organised church that could serve as the king's administrative branch. We are in the very early stages of state formation and it was thanks to the church, and only thanks to the church and its organisation, that states were becoming a real possibility.

*

In the transition from paganism to Christianity, faith had mattered strongly. The old faith was outcompeted and the new religion would, in the words of the historian Cecil Delisle Burns, by "its establishment of a community of feeling and experience among all men, women and children" take on a force of such strength that it is difficult to fathom for those of us who have lived for generations in the age of reason.¹⁶ Then, with Christian belief firmly established in people's minds, the religious influence could grow and spread through church organisation.

If kings had thought that the church would remain content to be their instrument, they would soon be proved wrong. The church that had given birth to state embryos, would soon make itself a state within the state. It was the holder of the governing capacity on which kings depended and it used that grip to make itself powerful. National churches turned out to be branches of a universal church. There was no organisation like it in Europe, with a centre of command in Rome and a network of bishoprics, churches and monasteries and their affiliated institutions such as schools and colleges across the continent, its custodianship of the shared language of Latin, and its monopoly on the mediation of truth. As land became valuable, that same church made itself rich, filthy rich. By the twelfth century the Scandinavian churches were the owners of 40 percent of all arable land and hence the recipients of the same proportion of land rent, in addition to its 10 percent of all earnings in the tithe, adding up to ten times the income of the crowns. The ecclesiastical class comprised one in every 300 of the populations. This was not a force that fleeting kings with a few years on the throne could push around. Rather, the church became the pusher and the state the pushed.

¹⁶ Cecil Delisle Burns, *The First Europe. A Study of the Establishment of Medieval Christendom, A.D. 400-800*, London 1947, p. 40.

When Scandinavia was pulled into the embrace of the church of Rome, that church was in the grips of crusader mania. Most of European Christendom became involved. The First Crusade was followed by a Norwegian Crusade, from 1107 to 1111. It was led by King Sigurd, then about 20 years old, who became the first European monarch to go to Jerusalem. A contingent of about 5000 men fought their way along the western coasts of Europe and through the Mediterranean, uniquely crusading by sea, to reach Jerusalem in 1110. There he assisted Baldwin of Jerusalem in laying siege to the coastal town of Sidon, successfully by the Nordic fleet barricading the town's sea routes. Job done, Sigurd and his men left for Constantinople to return home overland, bringing back a splinter of the True Cross for St. Olav's burial site, and, as Norse chiefs craved, repute and honour.

Other Scandinavian kings were under pressure from the church to do likewise. None did. Instead, they solved their problem of duty by "crusading" in their own neighbourhoods. Crusades swept through Europe itself in wars across the continent that were given dignity by being fought under the banner of the cross. Danish and Swedish kings marched east, Swedish ones into Finland and towards Russia and Danish ones along the Baltic shores into today's Baltic States. Here was born, under church pressure, Scandinavian imperialism. Sweden "rescued" Finland from the Orthodox church and Denmark stamped out real or imagined remaining pockets of paganism. From here on in the next centuries, Sweden and Denmark did battle over Baltic territories, sometimes fighting each other, sometimes others, Russia in particular. Sweden rose to what Swedish historians still call "The Age of Grandeur", until its north-European empire collapsed by the force of Peter the Great at the end of the Great Northern War in 1721 and Finland was lost to Russia in 1809. These were not religious wars, but the fire of imperialism that fuelled them, and would fuel later expansionist adventures, had been lit by church encouragement and ambition.

*

As long as churches were strong, crowns were held in check. Church and crown balanced power against each other. That was perhaps for the good of populations, considering what came to pass once crowns were able to outmanoeuvre churches. The church in Rome got punch drunk on wealth and power and made itself obscene. That enabled the Reformation, a reform

movement that got out of hand and became a revolution. The consequences in power relations were monumental.

In 1517, a German monk and professor of biblical studies in the town of Wittenberg, Martin Luther, nailed a list of ninety-five theses on a church door, the gist of which was a denial of the church's claim that there was no salvation other than through priestly grace. In many of the German lands, and certainly in Scandinavia, it turned out that princes who had been held back by church counter-power were more than happy to grasp the opportunity to cut that church down to size.

As you know well enough here in Prague, church reform had started earlier, in the work of in particular Jan Hus more than a century before Luther, and with the establishment in these lands of the first reform church, but only now had the rot in the church of Rome become so ingrained that the time was rife for revolution. That revolution took many directions: Calvinist, Protestant and even in a counter-reformation within the established church. The version that was accepted in Scandinavia was distinctly Lutheran.

As Christianity had come to Scandinavia in a royal top-down project, so also was the Scandinavian Reformation the making of kings and by them imposed on church and people. That was done against some resistance, but as resistance to Christianity had folded quickly, so also did now Catholic resistance to the Lutheran Reformation. What unfolded was revolutionary on many fronts at the same time, in faith, in church organisation and in state power.

We are at around the year 1520, and events were moving quickly. In that year occurred The Bloodbath of Stockholm. The three kingdoms were nominally in a union under the Danish crown, the Kalmar Union as it was called. The union had in reality broken down, but a Danish king, Christian II, was in principle king also of Sweden and decided to claim the kingdom that was his. He did that in a military assault on Sweden, successfully. On Sunday the 4th of November he was crowned and the feast went on for three days in the palace at Stockholm. Then on the Wednesday, the palace gates were shut and the assembled Swedish grandees locked up. The feast became court, the charges were heresy and infringements of church rights, Christian was judge. Executions followed in Stockholm's central square, bishops first, two of them, nobles by order of eminence. Eighty-two men at least lost their heads on that day and more were killed in later purges. The atrocity was possible because Scandinavia was infected by religious turbulence.

Christian shrugged it off as just one of those things and returned to Copenhagen to continue his kingship in Denmark. There, Lutheranism was talking hold, and Christian, who in Stockholm had said he was protecting the old church, edged up to the reformers. So did his successor, Frederik I. A Danish translation of the New Testament was issued in 1524, so that, in a preface, “no one needs be deceived by priests and monks”. But matters were not settled and on Frederik’s death, in 1533, Denmark collapsed into three years of civil war, partially along religious lines. The heir in line, Christian III, marched on Copenhagen with an army of mercenaries, laid the city to ruin, nationalised the church and let himself be crowned in a Lutheran ceremony. And while he was at it, with the stroke of a pen in a royal decree, he abolished the Kingdom of Norway, because “the country was so deprived of power and fortune that it was unable to maintain a lord and king of its own,” Norway was reduced to a province of Denmark and so remained until 1814.

In Sweden, the Reformation came with Gustav Vasa, king from 1523, mainly for the purpose of confiscating Church property and income. When Denmark’s Christian II returned to Copenhagen after the Bloodbath of Stockholm, he left occupying troops behind. The Swedes had to fight them off, which they did under the leadership of the young Gustav. He was able to do that with Hanseatic assistance in money and mercenaries and was in massive debt to them. He freed himself from that dependency with the help of church wealth. He took no interest in theological matters but had a keen sense of money and power.

Lutheranism contains a complicated combination of two contradictory ideas: obedience and liberty. The imposition of obedience was mainly political. Luther’s concern was for a “clean” Church, devoted to matters of faith and salvation and free from earthly wealth and power. In his teaching, it was the business of kings and princes to rule, which they did by God’s grace, and therefore a duty on underlings to obey. No wonder Scandinavian kings liked what they heard. They were being told by high theological authority that royal dictatorship was God’s will.

The strain of liberty was infused into religious life. The Reformation helped lift the human spirit, says the historian Norman Davies, out of a “church-sanctified psychological environment of fear”.¹⁷ The new teaching brought God’s nearness into ordinary people’s lives. Under the old regime,

17 Norman Davies, *Europe. A History*, London 1997, p. 433.

salvation had been given or denied by the church and its men. Now it was a matter directly between myself and my God, with the church only for guidance. That was liberation. Commoners as well liked what they heard. Their religious liberation came at a cost, the duty of obedience shifting to the state, but that was a cost worth paying.

The state gained massively in strength. The Scandinavian Reformation was a controlled revolution. The church was handed over not to “the people” but to the crown, as a state church, and remained part of the apparatus of control during the period of royal absolutism. This brute regime of repression lasted 250 to 300 years until it broke down in the nineteenth century after the Napoleonic Wars and their outreach to Scandinavia.

But even in the escape from absolutism, important strands of the Reformation regime survived. First, the strong state itself. When the church was nationalised, the state took on vast additional responsibilities that had previously been under church authority. That accumulation of state responsibility has subsequently continued. What also survived was the norm-set of obedience as a necessary condition for the steady accumulation of state responsibility. Both the strong state and the underlying pact of obedience remain part and parcel of the modern Scandinavian order that I have sketched in the introduction to this lecture. Both have their roots in the Reformation, in the *Lutheran* Reformation it must be stressed.

However, in the Lutheran contradictions there was also, notwithstanding political dictatorship, a thrust of religious liberty in that worship was “decentralised” to the faithful themselves, a further Reformation influence that was to survive. When absolutism was lifted, the force of popular religiosity was there ready to be released as part of a new Enlightenment. It took the form of religious awakening that swept across the Scandinavian lands. The awakening unfolded in a battle with the controlling hand of the state church, but was unstoppable. Because it took battle, it became organised. Lay preachers held house meetings where they travelled and left behind “groups” and “societies” to continue the work. This was the beginning of a nineteenth century innovation of popular movements and organisation, the innovation that would roll on into the making of modern democracy.

The awakening flourished. The idea took hold that people could engage and participate. “Causes” presented themselves for which they could put their energies to work: in chronological order the cause of *faith* and the true interpretation thereof, as of early nineteenth century, the cause of *mission*,

the spreading of the faith both domestically and into the wider world, as of mid-nineteenth century, and the cause of *temperance*, the slaying of the demon drink, as of late-nineteenth century. We are at the birth of civic engagement, associational life of many kinds giving each other momentum. "If," observes the historian Kristian Hvidt, "it was a matter of godly gatherings, a friendly society, a reading circle or a political association, it was most often the same circle of men and women who were in the lead."¹⁸

The temperance movement was hugely consequential. Drink was of epic proportions, in consumption of alcohol five times that of today. It was the poor and the downtrodden who were the most afflicted. The organised fight against drink, much of it growing out of religious groups and societies, was of and for the common people. It was successful and once established in organised form could metamorphose, from early in the twentieth century, into what became working class organisation. The working class vanguard emerged out of the popular movements that followed the religious awakening. The work of the men and women of that vanguard secured, in the first instance, by around 1920, the universal vote, and then enabled, in the next round, the use of voting power to create the social democratic movements that for fifty years became the dominant force in Scandinavian politics and governance. Hence, there is a direct line from Reformation beliefs via popular organisation and working class mobilisation forth to modern democracy. Democracy is of course not the exclusive domain of Scandinavia, but the form it has taken in the Scandinavian brand of what my colleague Gøsta Esping-Andersen has called "welfare state capitalism", around the strong state and the culture of obedience, has distinctly Lutheran characteristics.¹⁹

*

I have wanted to suggest that 1200 years of a branch of European history can be told, if with many short-cuts and perhaps leaps of imagination, as a religious history, as a history of strong religious influences. That has been a revelation. I am myself very much of the secular mindset that is probably characteristic of contemporary liberal European culture, and it has been surprising to me to discover the force of religious influence as it has unfolded

¹⁸ Kristian Hvidt, *Det folkelige gennembrud og dets mænd*, Copenhagen 1990, p. 95.

¹⁹ Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, London 1990.

over the centuries. Once having made that discovery, it seems almost frivolous to ask if this influence is still with us, and if it remains an influence of strength. As we see it in the historical past once we open our eyes to it, it is there to be seen today if only we look. Ask the Irish, both north and south. Or ask the Russians about their Orthodox church. Or the Spaniards about their Catholic church. Or the Americans about evangelism, or anyone in Latin America about the force of evangelical mission. Or ask the peoples of the Arab world, or in Iran, about Islam and its various directions. Or ask in today's India about the force of Hindu nationalism. Or the Chinese dictators about their fear of religious revival.

Or ask the Scandinavians. There, the legacy of the Reformation continues to exercise a heavy influence on mindsets and habits. The Scandinavian mentality leans to the down-to-earth, the modest, the practical, the obedient, the serious, the dedicated, the hard-working, the equal, the frugal. You are not supposed to stand out or promote yourself, community and collectivism is valued. It expresses itself in we-terms rather than I-terms. It is dour, heavy, duty-laden and short on fun-loving. It is not the brilliant that is celebrated, but the steady. We Scandinavians are preachers, we preach to ourselves and each other, we preach to others, we preach to the world. We are missionary peoples, both in the narrow sense of Christian mission and in the broader sense of wanting to teach others and make the world better. We feel responsibility to do good and think of ourselves as able. If it weren't alien to the culture itself, we might think of ourselves as chosen peoples. This culture, as others, has many nuances and mixed and complicated origins and facets but there is in it an undeniable streak of Lutheran stricture. It is a functional culture, conducive to order, efficiency and trust. In the end the people who live under its influence are probably lucky. It is not an attractive culture: conformist, puritanical, socially repressive, moralistic. But it is distinct. The Scandinavians are of their own kind and stand out as different in the European cultural landscape.

Vliv náboženství v modernizaci Evropy

Případ Skandinávie

STEIN RINGEN

Příběh Skandinávie je velmi dramatický případ evropské modernizace.¹ Skandinávci přišli pozdě. Když se civilizace šířila na západ a na sever kontinentu, Skandinávie byla poslední na řadě. Obyvatelstvo se tu usadilo pozdě, znalosti zemědělství zdomácněly pozdě, křesťanství bylo přijato pozdě. Když se Karel Veliký stal evropským císařem – tj. kolem roku 800 po Kr. –, existovalo snad jakési království v Dánsku, ale ještě nikoli v Norsku ani ve Švédsku, a to dánské se pravděpodobně zhroutilo a muselo být později obnoveno. Klerik Alkuin, oblíbený učenec Karla Velikého, napsal o jednom z prvních misionářů, že navštívil „divoké dánské kmeny“. Seveřané, kteří se Evropanům představili jako Vikingové, byli pohané a byli na to hrdí. Tehdejší dánský král Gudfred se chlubil, že vytáhne na Čáchy, svrhne Karla, zažene Franky zpět za Rýn a vymýtí křesťanství. To se samozřejmě nepodařilo. Zatímco Karel vládl pomocí soustavy kostelů a klášterů a neustálého oběhu listin, účtů, seznamů, dopisů a písemných příkazů, Gudfred neznal jiný nástroj vlády než meč. Neměl dokonce ani tušení, jak je jeho panství malé a Karlovo velké. Dochovalo se sto šedesát čtyři listin vydaných Karlem Velikým a mnoho dalších dokumentů, kdežto nejstarší známá skandinávská královská listina pochází od dánského krále Knuta Svatého a je datována k roku 1085, tedy více než sto padesát let po Karlově smrti.²

Před přijetím křesťanství kolem roku 1000 Skandinávci neuměli psát, dokázali leda vyryt krátké runové vzkazy. Technologie pera a inkoustu přišla s importovanými kleriky a po následující tři staletí bylo písmo výhradně v rukou církevních hodnostářů. Vikingové byli nelítostnými nájezdníky napříč Evropou, ale o invazi do jejich vlastní země nejevil nikdo zájem. To výmluvně vypovídá o tom, jaké tyto národy byly. Dánové těžili z nájezdů do

1 V celé této přednášce vycházím ze své knihy Stein Ringen, *The Story of Scandinavia. From the Vikings to Social Democracy*, London 2023.

2 Ke Karlu Velikému srov. Janet L. Nelson, *King and Emperor. A New Life of Charlemagne*, London 2019; Friedrich Heer, *Charlemagne and his World*, London 1975.

Anglie a Norové do Skotska a Irska, ale obyvatelé těchto zemí nic nelákalo k protiútokům na země jejich trýznitelů. Jak uvádí historik Ole Fenger, Dánsko začalo být partnerem v Evropě až v období určité stability po roce 1050.³

Když přeskochíme do dnešní doby, ukáže podobné srovnání zcela jiný obrazek. Opožděné země jsou dnes nejvyspělejší, snad i nejcivilizovanější v Evropě i jinde. Tyto národy se z chudoby vyšvihly k blahobytu a zaujaly přední místo ve světovém žebříčku bohatství a životní úrovně a našly způsob, jak se o tento blahobyt podělit tak, aby se téměř každý mohl přiměřeně zapojit. Tuto dvojí úlohu zvládly lépe než kdokoli jiný.⁴

To je neuvěřitelný úspěch. Většina ekonomů považuje sociální rovnost a ekonomickou efektivitu za těžce slučitelné a domnívá se, že spravedlnosti, jakkoli dobře míněné, lze dosáhnout jen za cenu ztráty ekonomické produktivity.⁵ Skandinávská zkušenost je dramatickým vyvrácením tohoto chmurného tvrzení. Skandinávské země investovaly do sociální ochrany více než ostatní a zároveň patřily k nejúspěšnějším kapitalistickým ekonomikám v produktivitě a růstu. Jsou dobře známé svou sociální politikou, ale už se tolik neví, že stejně dobře si vedly i v hrubých ekonomických ukazatelích. Výjimečný není jejich proslulý smysl pro rovnost, ale to, že dokázaly být efektivní ve výrobě a zároveň štedré ve sdílení.

Kromě toho je jejich experiment naučil, že být štedrý v období prosperity se vyplácí. Sdílení se zde uskutečňuje prostřednictvím silného státu, „sociálního státu“. Společenská vědci se někdy obávají, že dominance silných států může podkopat svobodu a občanské ctnosti.⁶ Ani tato předpověď se však ve skandinávském případě nenaplnila. Tyto státy jsou skutečně silné a velmi efektivní,⁷ avšak nikoli na úkor „měkkých“ kvalit: jsou to stejně silné de-

3 Ole Fenger, *Kirker rejeses alle vegne*, Copenhagen 1989, s. 369.

4 Viz statistiky srovnávající životní úroveň a kvalitu života: *Human Development Reports* rozvojového programu OSN.

5 Arthur Okun, *Equality and Efficiency. The Big Tradeoff*, Washington, D. C. 1975.

6 Srov. Patrick Deneen, *Why Liberalism Failed*, New Haven 2019; James Miller, *Can Democracy Work? A Short History of a Radical Idea, from Ancient Athens to Our World*, London 2018.

7 Srov. statistiky srovnávající efektivitu vlády, jak je pořídila Světová banka, *Worldwide Governance Indicators* (online), <https://www.worldbank.org/en/publication/worldwide-governance-indicators>, a *Sustainable Governance Reports* pořizené Bertelsmann Stiftung (online), <https://www.bertelsmann-stiftung.de/en/our-projects/sustainable-governance-indicators-sgi>.

mokracie jako technokratické vlády.⁸ Skandinávci žijí v prostředí chráněné svobody a svých svobod energicky využívají. Jejich kultura se vyznačuje občanským nasazením a společenským angažováním.⁹ Ve všech těchto ohledech Skandinávci nyní spíše vedou, než by zaostávali.

Lidem se tak daří v materiálním ohledu dobře a k jejich spokojenosti přispívá, že nikdo není vyloučen, že mohou důvěřovat jeden druhému a spoléhat se na státní a hospodářské instituce. Jejich rovnost neznamená obět. Jejich stát není represivní. A Skandinávci to vědí. Nejsou skleslí ani ponuří, patří naopak v mezinárodních žebříčcích k nejpohodovějším a nejspokojenějším lidem.¹⁰

Zdalo se mi, že stojí za to prozkoumat cestu, která vedla skandinávské národy z opozdílů na špici. Pokusil jsem se o to v nedávné knize nazvané *Příběh Skandinávie (The Story of Scandinavia, London 2023)*, v níž sleduji tři sesterské země – Dánsko, Norsko a Švédsko – v průběhu dvanácti set let. Hledal jsem samozřejmě na této cestě zákonitosti, ale našel jsem jich jen velmi málo. Skandinávská historiografie se někdy snaží vidět různé linie kontinuity, například mezi svobodným vlastníkem půdy z doby Vikingů a svobodným občanem v dnešní demokracii nebo mezi různými skupinami utlačovaných, kteří se v průběhu dějin dožadují uznání a stále širšího začlenění do společnosti.¹¹ Sám jsem však našel spíše diskontinuity. Doba vikingská skončila, aniž by přinesla velkou nebo vůbec jakoukoli trvalou hodnotu. Zemědělský vzestup po roce 1200 umožněný novou technologií, zejména železným pluhem, znamenal první období nadbytku a z něj vyplývající rozvoj obchodu. To vše zničilo „černá smrt“, která vyhubila polovinu obyvatelstva a zanechala národní hospodářství v troskách na dvě stě až tři sta let. Pak přišel královský absolutismus, který na více než dvě staletí přinesl to, co nazývám „doba ustavičné války“. Odvody mladých mužů do armád a námořnictva byly takového rozsahu, že zničily místní komunity, zastavily růst populace a způsobily hladomor. Jak uvádí Nils Erik Villstrand, Švédsko se stalo „zemí vojenských

8 K demokratickým kvalitám srov. Stein Ringen, *What Democracy Is For. On Freedom and Moral Government*, Princeton 2007.

9 Srov. Stein Ringen, *How Democracies Live. Power, Statecraft, and Freedom in Modern Societies*, Chicago 2022, s. 106–111.

10 Srov. John F. Helliwell a kol. (ed.), *World Happiness Report 2023* (online), <https://world-happiness.report/ed/2023/executive-summary>.

11 Srov. kupř. Halvdan Koht, *Norsk bondereising*, Oslo 1926; Halvdan Koht, *Drivmakter i historia*, Oslo 1959.

vdivov“.¹² Katastrofy, které postihly Dánsko v 50. letech 16. století, vedly k poklesu populace o patnáct až dvacet procent.¹³ Králové posedlí slávou vyčerpávali vlastní hospodářství a nejproduktivnější pracovní sílu.

Jako Skandinávci jsme na tom dnes dobře, ale nebyla to rozhodně snadná cesta, nýbrž naopak „hrůzná historie“. Konečný obrat k lepšímu nastal až ve dvacátém století, když se Skandinávci dokázali osvobodit od své historické zátěže. Chválit dnešní Skandinávii, což myslím dělám, neznamená romantizovat její dějiny.

Spíše než dějinné kontinuity jsem tedy našel zlomy, vzestupy a pády. Ukázalo se však, že ani tyto zlomy nejsou bez pravidelností. Nejde o kontinuity, ale pravidelnosti. Když jsem se propracovával od století ke století, všiml jsem si, že se stále znovu setkávám s vlivem náboženství. Ať už se věci vyvíjely dobře, nebo špatně, pokojně, nebo násilně, náboženství bylo přítomno, někdy jako působící vliv, jindy jako síla, které je třeba se dovolávat. Připadalo mi to jako zajímavý objev. Dnes se možná nad náboženstvím tolik nezamýšlíme. Naše kultura je sekulární, racionální, liberální. Rozhodujeme se sami, neřídíme se dogmaty.

No, nejsem si tím tak jistý. Historicky byl jistě náboženský faktor nevyhnutelný. Vzestupy a pády na dlouhé cestě lze vnímat jako pokusy a neúspěchy při formování státu až po dnešní sociální stát. A je nápadné, že vládnutí, abychom použili současný termín, se důsledně odehrávalo v symbióze světských a náboženských vlivů a vzájemného působení státu a církve. To platí, jak jsem zjistil, nejen v dávné minulosti, ale až do naší doby. Skutečně se domnívám, že to, co se může zdát jako ultrasekulární moderní skandinávský sociální stát, spočívá na základech náboženské tradice. Náboženský vliv tedy může v našem světě působit více, než bychom si snad přáli, a stále plní svou úlohu – v dobrém i ve zlém, možná dokonce častěji ve zlém.

Dovolte mi tedy projít skandinávský příběh znovu od začátku až k současným problémům a přitom si všimnout vlivu náboženství. Především, že náboženský faktor má dva aspekty. Jedním z nich je víra, interakce náboženského přesvědčení a jiných způsobů myšlení. Druhým je církevní organizace, fungování strukturální moci založené na víře. Musíme mít na paměti obojí.

*

12 Srov. Nils Erik Villstrand, *Sveriges Historia 1600–1721*, Stockholm 2011, s. 165.

13 Srov. Emilio I. Kouri – Jens E. Olesen (ed.), *The Cambridge History of Scandinavia*, II. (1520–1870), Cambridge 2016, s. 164n.

Po dvě stě až tři sta let byli Skandinávci v Evropě, ba v celém tehdejší světě od Konstantinopole až po obě Ameriky známí jako nájezdníci, obchodníci a osadníci – jako Vikingové. Tehdy se jim Vikingové neříkalo – tato značka vstoupila v užívání až o několik staletí později jako nástroj národního romantismu. V Anglii to byli „Dánové“, i když pocházeli z Norska či Švédska, nebo „pohané“ a „násilníci“. Toto poslední označení se vžilo všude, kde působili. Byli známí právě pro své bezohledné násilí.

Po zásluze. Neměli moc co nabídnout. Bylo jich málo. Celkový počet obyvatel těchto tří zemí se pohyboval kolem osmi až devíti set tisíc a Vikingové, tedy ti, kteří vyráželi na výpravy, byli jen malým zlomkem malé populace. Neměli příliš použitelné koně ani dobré zbraně. Omezené množství železa, které měli, bylo nekvalitní a neuměli ho zpracovat. Částečně byli úspěšní v dobývání. Zabrali například území budoucí Normandie, ale jen s pomocí koní a zbraní ukradených nebo koupených od samotných Franků. To, co jim zajistilo úspěch, byla převaha nad ostatními v hrubém a bezuzdném násilí. Můžeme to tvrdit s jistotou, protože jinak by nemohli zvítězit. Nebyť jejich mimořádného násilí, Vikingové by vůbec nebyli.

Odkud se vzala jejich ochota a schopnost použít násilí? Z nutnosti. Šli za kapitálem. Králové a náčelníci doma potřebovali peníze, a to hodně peněz, ale neměli žádné vlastní stříbro ani zlato, které by mohli vykopat ze země. Šli za dobrodružstvím a slávou. Hledali zajatce, s nimiž by mohli obchodovat jako s otroky. Hledali území, které by mohli obsadit a osídlit. To, co potřebovali, si museli vzít, a aby to získali, museli překonat vlastní slabost neslýchaným násilím.

Měli však také pozitivní motivaci pro svou krvelačnost, dokonce ji oslavovali – a tato motivace vycházela z jejich náboženských představ. Byli to pohané a v jejich náboženském systému mělo násilí čestné místo. Možná je přehnané nazývat jejich pohanství skutečným náboženstvím – protože neobsahovalo morální vodítko ani pravidla –, ale byl to náboženský systém. Věřili v mnoho bohů a v jejich moc. Bohové je zmocňovali k jejich činům a neukládali jim žádná omezení. To víme z jejich raných nájezdů. Kostely a kláštery byly v křesťanské Evropě chráněné svatyně; bylo všeobecným pravidlem nechat je na pokoji. Tato místa oplývající bohatstvím v podobě pokladů a rukopisů většinou nebyla střežena, protože nepotřebovala fyzickou ochranu. Vikingové však žádná pravidla nerespektovali. Jejich raný *modus operandi* byl přepadat a plenit zejména kláštery, jak to masivně dělali v německých a francouzských zemích, v Anglii a Irsku. Odváželi odtud stříbro, rukopisy,

kteřé měly nesmírou cenu, ale pro ně nebyly ničím než výkupným, a zajatce do otroctví. Byli odvážní, protože jejich víra jim říkala, že smrt je slavná, rozhodně smrt v boji. Padlí na bitevním poli po smrti vstupovali do sídel hrdinů, do Valhally, síně hlavního boha Odina, a do Sessrúmniru, síně Freyji, bohyně ženství a sexu. Tam život pokračoval, jak se patří, ve dne se bojovalo na život a na smrt, aby padlí znovu ožili a v noci hodovali. „Kultura si najde bohy, jaké potřebuje,“ říká Kevin Crossley-Holland, „a severský svět od bohů potřeboval, aby ospravedlnili násilí, které pro ně bylo typické.“¹⁴ Vikingská zkušenost měla mnoho nezbytných předpokladů: nebylo by Vikingů bez lodí, nebylo by Vikingů bez otroků, ale také by nebylo Vikingů bez jejich pohanských představ. Pojmy „hřích“ a „vina“ přineslo [na sever] až křesťanství, jak víme.¹⁵

*

Pohanský náboženský systém poskytl Skandinávcům své služby, ale nemohl vydržet. Vikingští náčelníci byli ohromeni tím, co viděli v křesťanské Evropě, bohatstvím a nádherou církve i úctou, jaké se víra těšila. Svou konverzí ke křesťanství se postavili naroveň spojencům i protivníkům, mohli jednat s Evropany jako rovný s rovným a byli přijati za příslušníky toho, co platilo jako civilizovaná kultura. Králové nemohli být evropskými králi, aniž by byli křesťany, a když byli králové křesťany, velmožové nemohli být velmoži, aniž by je následovali. Pokřesťanstění Skandinávie postupovalo shora dolů a bylo dílem samotných Skandinávců. Tam, kde se prostí lidé stavěli na odpor, byli obrázeni mečem, jak to provedl zejména norský král Olaf Haraldsson, pozdější svatý Olaf. Kolem roku 1000 byla christianizace dokončena v tom smyslu, že skončil odhodlaný odpor.

Křesťanství přišlo se dvěma velkými novinkami, novým věroučným systémem a církevní organizací. Nositelé nového náboženství přinesli evangelium víry, milosrdenství a míru, osvobození otroků a pomoc chudým, což bylo pro pohanské smýšlení něčím neslýchaným. Stará víra se zkrátka zhroutila. Existuje mnoho vysvětlení, proč vikingský věk skončil, a jedním z nich je, že nemohl pokračovat podle křesťanských pravidel.

14 Kevin Crossley-Holland, *The Penguin Book of Norse Myths. Gods of the Vikings*, London 2011, s. xxv.

15 O. Fenger, *Kirker rejeses alle vegne*, s. 32.

Pohanství nemělo žádnou organizaci, možná nějaké chrámy, ale žádné kostely a žádnou kněžskou třídu. Králové přinesli křesťanství z Evropy fyzicky, když přivezli mnichy, kněze a biskupy. Prvním křesťanským králem Norska se stal Håkon Dobrotivý kolem roku 935. Byl pokřtěn v Anglii a do staré vlasti s sebou přivedl kněze. Pozdější králové ho následovali. Jejich nově příchozí úředníci potřebovali instituce, a proto se začaly stavět první kostely a kláštery a nakonec i katedrály. Přinesli umění psát a začali s něčím zcela novým: školstvím a vzděláváním. Stali se pro krále nepostradatelní, protože sloužili v jejich sekretariátech: psali, zaznamenávali a archivovali. Vymysleli organizované zdanění, desátek, a zavedli přitom další novinku: pomoc chudým – čtvrtina desátku byla určena pro chudé.

Vikingští králové nebyli skutečnými králi, byli jen nejsilnějšími náčelníky a neměli jinou legitimitu než schopnost zabránit ostatním, aby je svrhli. Nyní králové začali zjišťovat, že mají širší platformu, o niž se mohou opírat. Měli kolem sebe aparát, který jim poskytoval institucionální podporu a legitimitu a který mohli mobilizovat pro účely vládnutí. Dostávali se tam, kde byl o tři sta let dříve Karel Veliký, když například v dekretu z roku 789 zřídil po celé své říši školy. Mohl to udělat, protože k tomu mohl využít církve a kláštery. Nyní i na dalekém severu vznikalo království, takže králové mohli nejen být králi, ale také vládnout. To bylo možné jen díky vzniku organizované církve, která mohla sloužit jako královská administrativa. Tak se ocitáme na samém počátku formování státu. Právě díky církvi, a jen díky ní a její organizaci, byl vznik států vůbec možný.

*

Při přechodu od pohanství ke křesťanství hrála víra důležitou roli. Stará víra byla překonána a nové náboženství mělo, slovy historika Delislea Burnse, „založit společenství cítění a prožívání mezi všemi muži, ženami a dětmi“, a tím nabytí takové síly, že je to pro nás, kteří po generace žijeme ve věku rozumu, jen stěží představitelné.¹⁶ Když křesťanská víra zapustila v myslích lidí pevné kořeny, mohl náboženský vliv růst a šířit se prostřednictvím církevní organizace.

16 Srov. Cecil Delisle Burns, *The First Europe. A Study of the Establishment of Medieval Christendom, A. D. 400–800*, London 1947, s. 40.

Pokud si králové mysleli, že církev zůstane jejich nástrojem, brzy se ukázalo, že se mýlili. Církev, která dala vzniknout zárodkům státu, se brzy stala státem ve státě. Schopnost vládnout, na níž králové záviseli, byla v jejich rukou a ona toho využila k upevnění své vlastní moci. Národní církve se ukázaly být pobočkami univerzální církve. V Evropě neexistovala žádná podobná organizace s řídicím centrem v Římě a sítí biskupství, kostelů a klášterů a jejich přidružených institucí, jako školy a koleje, po celém kontinentu, s patronátem nad společným jazykem, latinou, a monopolem na prostředkování pravdy. Jak stoupala hodnota půdy, církev se stávala bohatou, až neslušně bohatou. Ve dvanáctém století byly skandinávské církve vlastníky čtyřiceti procent veškeré orné půdy, a tedy i příjemci stejného podílu pozemkové renty, navíc ke svým deseti procentům všech příjmů z desátku, což dohromady představovalo desetinásobek příjmů koruny. Církevní stav zahrnoval každého třístého obyvatele. Byla to síla, kterou střídající se králové s několika lety na trůně neměli šanci ovládat. Spíše se církev stala ovládajícím a stát ovládaným.

Když byla Skandinávie zahrnuta do lůna římské církve, byla tato církev v zajetí křížácké mánie. Zapojila se do ní většina evropského křesťanstva. Po první křížové výpravě následovala v letech 1107 až 1111 norská křížová výprava. Vedl ji tehdy asi dvacetiletý král Sigurd, první evropský panovník, který se vydal do Jeruzaléma. Kontingent asi pěti tisíc mužů se proboujel podél západního pobřeží Evropy a Středozemním mořem, aby v ojedinělé námořní křížové výpravě roku 1110 dorazil do Jeruzaléma. Tam pomáhal Baldwinovi Jeruzalémskému při obléhání pobřežního města Sidónu, kterému severská flotila úspěšně zatarasila námořní cesty. Úkol byl splněn, Sigurd a jeho muži se vydali do Konstantinopole, aby se po souši vrátili domů a přivezli s sebou úlomek pravého kříže pro hrob svatého Olafa a také čest a slávu, po nichž severští předáci toužili.

Ostatní skandinávští králové byli pod tlakem církve, aby postupovali podobně. Žádný z nich to však neudělal. Místo toho plnili svou povinnost „křížovými výpravami“ ve svém okolí. Tak se křížové výpravy přehnal samotnou Evropou, válkám po celém kontinentu dodávalo na důstojnosti, že byly vedeny ve znamení kříže. Dánští a švédští králové táhli na východ, švédští do Finska a směrem k Rusku a dánští podél baltských břehů do dnešního Pobaltí. Pod tlakem církve se tak zrodil skandinávský imperialismus. Švédsko „zachránilo“ Finsko před pravoslavnou církví a Dánsko vymýtilo skutečné či domnělé zbytky pohanství. V následujících staletích pak Švédsko a Dánsko bojovaly o pobaltská území, někdy proti sobě, jindy proti jiným, zejména proti

Rusku. Švédsko se vzepjalo k tomu, co švédští historikové dodnes nazývají „velkolepý věk“, dokud se jeho severoevropská říše nezhroutila pod náporem Petra Velikého na konci velké severní války v roce 1721 a Finsko nebylo roku 1809 ztraceno ve prospěch Ruska. Nešlo o náboženské války, ale imperiální zápal, který je podnítil a který vyvolával i pozdější rozpínavá dobrodružství, byl podporován církví a jejími ambicemi.

*

Dokud byly církve silné, byli panovníci pod kontrolou. Církev a koruna vzájemně vyvažovaly svou moc. Snad ku prospěchu obyvatelstva, uvážíme-li, co se stalo, jakmile se panovníkům podařilo církve o jejich moc připravit. Církev v Římě se opila bohatstvím a mocí, a to ji zkorumpovalo. V reakci na to přišla reformace, reformní hnutí, které se vymklo kontrole a přerostlo v revoluci. Důsledky pro mocenské vztahy byly dalekosáhlé.

V roce 1517 přibil německý mnich a profesor biblických studií ve Wittenbergu Martin Luther na dveře kostela seznam devadesáti pěti tezí, jejichž hlavním cílem bylo popřít církevní nárok na výlučnost spásy prostředkované kněžskou milostí. Vládcové v mnoha německých zemích a rozhodně ve Skandinávii, dosud omezovaní církevní mocí, se rádi chopili příležitosti, jak její vliv minimalizovat.

V Praze dobře víte, že reforma církve začala již dříve, zejména díky působení Jana Husa více než sto let před Lutherem a díky založení první reformní církve v těchto zemích, ale teprve nyní dosáhl úpadek římské církve takového stupně, že dozrál čas k revoluci. Tato revoluce měla mnoho podob: kalvínskou, protestantskou, dokonce i protireformaci v rámci katolické církve. Verze, která byla přijata ve Skandinávii, byla výrazně luterská.

Křesťanství přišlo do Skandinávie jako královský projekt provedený shora dolů a stejně tak i skandinávská reformace byla dílem králů, kteří ji vnutili církvi a lidu. Neobešlo se to bez určitého odporu, ale podobně rychle jako ustal odpor proti křesťanství, ustal i nyní katolický odpor proti luterské reformaci. Tento vývoj přinesl revoluční změny v mnoha ohledech současně, ve víře, v církevní organizaci i ve státní moci.

Píše se přibližně rok 1520 a události nabraly rychlý spád. V tomto roce došlo ke stockholmské krvavé lázni. Tři severská království byla nominálně sjednocena pod dánskou korunou, nazývalo se to Kalmarská unie. Unie se ve skutečnosti rozpadla, ale dánský král Kristián II., který byl teoreticky také

králem Švédska, se rozhodl nárokovat si království, které mu patřilo. Učinil tak vojenským útokem na Švédsko, a to úspěšně. Byl korunován v neděli 4. listopadu a slavnost ve stockholmském paláci trvala tři dny. Ve středu se pak brány paláce zavřely a shromáždění švédští velmoži zde byli zamčeni. Z hostiny se stal soudní proces, Švédové byli obviněni z kacířství a porušování církevních práv, soudcem byl Kristián. Následovaly popravy na hlavním stockholmském náměstí, nejprve biskupové, celkem dva, pak šlechtici podle hierarchie svých titulů. Toho dne přišlo o hlavu nejméně dvaosmdesát mužů a další byli zabiti při pozdějších čistkách. Tuto krutost umožnily náboženské nepokoje, jimiž byla Skandinávie zmítána.

Kristián nepřičítal této události zvláštní význam a vrátil se do Kodaně, aby pokračoval ve svém kralování v Dánsku. Tam se začalo prosazovat luterství a Kristián, který ve Stockholmu vystupoval jako ochránce staré církve, se přiklonil na stranu reformátorů. Stejně učinil i jeho nástupce Frederik I. V roce 1524 vyšel dánský překlad Nového zákona, aby „nikdo nemusel být klamán kněžími a mnichy“, jak se píše v jeho předmluvě. Věc však nebyla uzavřena a po Frederikově smrti roku 1533 Dánsko upadlo do tříleté občanské války, částečně vedené na náboženském základě. Následník trůnu Kristián III. vpochoďoval s armádou žoldnéřů do Kodaně, zničil město, znárodnil církev a nechal se korunovat v luterském obřadu. A když už byl v tom, škrtem pera královským dekretem zrušil Norské království, protože „země byla natolik zbavena moci a bohatství, že nebyla schopna udržet si vlastního pána a krále“. Norsko se stalo dánskou provincií a zůstalo jí až do roku 1814.

Ve Švédsku přišla reformace s Gustavem Vasou, králem od roku 1523, především s cílem konfiskovat majetek a příjmy církve. Když se dánský král Kristián II. po krvavé lázni ve Stockholmu vrátil do Kodaně, zanechal za sebou okupační vojska. Švédové je museli odrazit, což se jim pod vedením mladého Gustava podařilo. Dokázal to s pomocí hanzovních peněz a žoldnéřů a byl u nich obrovsky zadlužen. Z této závislosti se vymanil s využitím církevního bohatství. O teologické záležitosti se nezajímal, ale měl vyvinutý smysl pro peníze a moc.

Luterství v sobě spojuje dvě obtížně slučitelné protichůdné myšlenky: poslušnost a svobodu. Vnucovaná poslušnost byla především politického rázu. Lutherovi šlo o „čistou“ církev, která by se věnovala záležitostem víry a spásy a byla svobodná od pozemského bohatství a moci. Podle jeho učení bylo věcí králů a knížat vládnout, což činili z Boží milosti, a proto bylo povinností poddaných poslouchat. Není divu, že se skandinávským králům

takové poselství líbilo. Vysoká teologická autorita jim říkala, že královská diktatura je Boží vůle.

Do náboženského života naopak vstoupila svoboda. Jak uvádí historik Norman Davies, reformace pomohla vymanit lidského ducha z „církví posvěceného psychologického prostředí strachu“. ¹⁷ Nové učení vneslo Boží blízkost do života obyčejných lidí. Za starého režimu udílela nebo odpírala spásu církev a její muži. Nyní to byla záležitost přímo mezi mnou a mým Bohem, přičemž církev byla pouze vodítkem. To bylo osvobození. Takové poselství se líbilo i obyčejným lidem. Za své náboženské osvobození platili určitou cenu, povinnost poslušnosti přešla na stát, ale to byla cena, kterou stálo za to zaplatit.

Stát výrazně posílil. Skandinávská reformace byla řízenou revolucí. Církev byla předána nikoli „lidu“, ale koruně jako státní církev a zůstala součástí kontrolního aparátu v období královského absolutismu. Tento brutální represivní režim trval dvě stě padesát až tři sta let, dokud se v devatenáctém století po napoleonských válkách a jejich dopadu ve Skandinávii nezhroutil.

Důležité prvky reformačního režimu však přežily i po pádu absolutismu. Za prvé, samotný silný stát. Po zestátnění církve stát převzal rozsáhlé povinnosti, které dříve spadaly pod církevní pravomoc. Tato kumulace státní odpovědnosti se dále posilovala. Přežilo také normativní nastavení poslušnosti jako nezbytná podmínka pro tuto soustavnou kumulaci státní odpovědnosti. Jak silný stát, tak pakt poslušnosti jako jeho předpoklad zůstávají nedílnou součástí moderního skandinávského řádu, který jsem nastínil v úvodu této přednášky. Obojí má své kořeny v reformaci, a sice v reformaci *luterské*, jak bych rád zdůraznil.

Patří k paradoxům luterství, že vedle politické diktatury přinášelo zároveň tlak na náboženskou svobodu, neboť bohoslužba byla „decentralizována“ a přenesena na samotné věřící. To byl další reformační vliv, který měl přetrvat. Po zrušení absolutismu tu byla síla lidové religiozity, připravená se uvolnit v rámci nového osvícenství. Mělo podobu náboženského probuzení, které zachvátilo skandinávské země. Narazilo na panovačnou ruku státní církve, ale nedalo se zastavit. Protože narazilo na odpor, stalo se organizovaným. Laičtí kazatelé pořádali na svých cestách domácí shromáždění a zanechávali za sebou „skupiny“ a „spolky“, které pokračovaly v jejich díle. To byl počátek

¹⁷ Norman Davies, *Europe. A History*, London 1997, s. 433.

lidových hnutí a organizační práce jako novinky devatenáctého století, která se přetvřela ve vytváření moderní demokracie.

Probuzení vzkvétalo. Ujala se představa lidového zapojení a účasti. Objevily se „úkoly“, pro něž lidé mohli nasadit své síly: v chronologickém pořadí to byla napřed víra a její pravdivý výklad na počátku devatenáctého století, pak úkol misie, šíření víry doma i ve světě v polovině devatenáctého století a na konci devatenáctého století konečně abstinence, potírání démona pití. Tak se zrodila občanská angažovanost, spolkový život v mnoha podobách, které se vzájemně inspirovaly. „Ať se jednalo o zbožná shromáždění, spolek přátel, čtenářský kroužek nebo politické sdružení, nejčastěji je pořádal stejný okruh mužů a žen,“ poznamenává historik Kristian Hvidt.¹⁸

Hnutí proti alkoholismu mělo dalekosáhlé důsledky. Pití dosahovalo bájných rozměrů, spotřeba alkoholu byla pětkrát vyšší než dnes. Nejvíce byli postiženi chudí a utlačovaní. Organizovaný boj proti pití, který do značné míry vyrůstal z náboženských skupin a spolků, vedli obyčejní lidé pro obyčejné lidi. Byl úspěšný, a jakmile se jednou etabloval v organizované podobě, mohl se od počátku dvacátého století přetvořit v organizaci dělnické třídy. Předáci dělnické třídy vzešli z lidových hnutí inspirovaných náboženským probuzením. Práce těchto mužů a žen dosáhla v první řadě, kolem roku 1920, všeobecného volebního práva a v dalším kole pak umožnila využít volební sílu k vytvoření sociálnědemokratických hnutí, která se na padesát let stala dominantní silou skandinávské politiky a správy věcí veřejných. Od reformační víry přes lidovou organizaci a mobilizaci dělnické třídy tedy vede přímá cesta až k moderní demokracii. Demokracie samozřejmě není výlučnou doménou Skandinávie, ale její skandinávská podoba, založená na silném státu a kultuře poslušnosti, kterou můj kolega Gøsta Esping-Andersen nazval „kapitalismus sociálního státu“, má zřetelně luterské rysy.¹⁹

*

V tomto výkladu jsem chtěl naznačit, že dvanáct set let jedné větve evropských dějin lze vyprávět, i když s mnoha zkratkami a snad i skoky naší fantazie, jako náboženské dějiny, jako dějiny silných náboženských vlivů. Byl to pro mě objev. Jsem člověk výrazně sekulárního smýšlení, jak je to

18 Kristian Hvidt, *Det folkelige gennembrud og dets mænd*, Copenhagen 1990, s. 95.

19 Gøsta Esping-Andersen, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, London 1990.

patrně charakteristické pro současnou liberální evropskou kulturu, a bylo pro mě překvapení sledovat sílu náboženských vlivů působících v průběhu staletí. Po takovém objevu by bylo téměř arogantní se ptát, zda tento vliv stále působí a zda je silný. Tak jako ho vidíme v historické minulosti, pokud se na něj zaměříme, můžeme ho pozorovat při díle i dnes, stačí jen otevřít oči. Zeptejte se Irů, jak severních, tak jižních. Nebo se zeptejte Rusů na jejich pravoslavnou církev. Španělů na jejich katolickou církev. Nebo Američanů na evangelizaci anebo kohokoli v Latinské Americe na sílu misie. Zeptejte se národů v arabském světě či v Íránu na islám a jeho různé směry. Nebo se zeptejte v dnešní Indii na sílu hinduistického nacionalismu. Anebo čínských diktátorů na jejich strach z náboženského probuzení.

Nebo se zeptejte Skandinávců. Tam má dědictví reformace stále silný vliv na myšlení a zvyky. Skandinávská mentalita tíhne k tomu stát na zemi, váží si skromnosti, praktičnosti, poslušnosti, serióznosti, obětavosti, pracovitosti, rovnosti, šetrnosti. Nepředpokládá se, že budete vynikat nebo se prosazovat, cení se smysl pro společenství a kolektiv. Užívá se spíše jazyk „my“ než „já“. Je to mentalita zarputilá, strohá, se smyslem pro povinnost spíše než pro zábavu. Neoslavuje genialitu, ale vytrvalost. My Skandinávci jsme kazatelé, kážeme sami sobě, jeden druhému, kážeme ostatním a světu. Jsme misionářský národ, a to jak v úzkém smyslu křesťanské misie, tak v širším smyslu touhy učit ostatní a zlepšovat svět. Cítíme odpovědnost i schopnost konat dobro. Kdyby to neodporovalo naší kultuře samotné, snad bychom se považovali za vyvolené národy. Tato kultura, stejně jako všechny kultury, má mnoho nuancí, smíšený a komplikovaný původ a mnoho aspektů, ale je v ní nepopíratelný prvek luterské přísnosti. Je to kultura funkční, podporující řád, efektivitu a důvěru. Lidé, kteří žijí pod jejím vlivem, mají nakonec pravděpodobně štěstí. Není to kultura přitažlivá: je konformní, puritánská, společensky represivní, moralistická. Ale liší se od jiných. Skandinávci mají vlastní svéráz a v evropské kulturní krajině jsou čímsi svěbytným.

Bibliografie / Bibliography

- Burns, Cecil Delisle, *The First Europe. A Study of the Establishment of Medieval Christendom, A. D. 400–800*, London 1947.
- Crossley-Holland, Kevin, *The Penguin Book of Norse Myths. Gods of the Vikings*, London 2011.
- Davies, Norman, *Europe. A History*, London 1997.
- Deneen, Patrick, *Why Liberalism Failed*, New Haven 2019.
- Esping-Andersen, Gøsta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, London 1990.
- Fenger, Ole, *Kirker rejeses alle vegne*, Copenhagen 1989.
- Heer, Friedrich, *Charlemagne and his World*, London 1975.
- Hvidt, Kristian, *Det folkelige gennembrud og dets mænd*, Copenhagen 1990.
- Koht, Halvdan, *Drivmakter i historia*, Oslo 1959.
- Koht, Halvdan, *Norsk bondereisning*, Oslo 1926.
- Kouri, Emilio I. – Olesen, Jens E. (ed.), *The Cambridge History of Scandinavia, II. (1520–1870)*, Cambridge 2016.
- Miller, James, *Can Democracy Work? A Short History of a Radical Idea, from Ancient Athens to Our World*, London 2018.
- Nelson, Janet L., *King and Emperor: A New Life of Charlemagne*, London 2019.
- Okun, Arthur, *Equality and Efficiency. The Big Tradeoff*, Washington, D. C. 1975.
- Ringin, Stein, *How Democracies Live. Power, Statecraft, and Freedom in Modern Societies*, Chicago 2022.
- Ringin, Stein, *The Story of Scandinavia. From the Vikings to Social Democracy*, London 2023.
- Ringin, Stein, *What Democracy Is For: On Freedom and Moral Government*, Princeton 2007.
- Villstrand, Nils Erik, *Sveriges Historia 1600–1721*, Stockholm 2011.

Násilí na cestě k modernitě

Dva čínské romány o pozemkové reformě

OLGA LOMOVÁ

Roku 1951 vyšly v českém překladu dva čínské romány o pozemkové reformě (*tchu-ti kaj-ke*) nedávno provedené v severovýchodní Číně, v oblastech, které se za občanské války (1946–1949) dostaly pod kontrolu komunistických vojsk.¹ Nakladatelství Melantrich vydalo v překladu a s rozsáhlou předmluvou Augustina Paláta *Na řece Sang-kan* spisovatelky Ting Ling (čínsky poprvé 1948), zatímco v Československém spisovateli vyšla Čou Li-poova *Bouře* (čínsky 1948) v překladu Berty Krebsové a s předmluvou Jaroslava Průška. Jejich české vydání rezonovalo s vítězstvím komunistické revoluce v obou zemích.

V českém prostředí romány zapadly, avšak v Číně, s výjimkou desetiletí Kulturní revoluce (1966–1976), dodnes vycházejí v bezpočtu vydání. Společně s divadelní hrou ze stejné doby *Dívka s bílými vlasy*, která byla též přeložena do češtiny a v 50. letech se hrála v českých divadlech,² spoluutvářejí zakladatelský mýtus nového státu Čínské lidové republiky (zal. 1949). V jádru tohoto mýtu je obraz zbídačeného rolnictva, které se pod vedením komunistické strany stalo hlavní hybnou silou dějin, odstranilo „feudalismus“ a ustavilo novou společenskou formaci. Na významu pozemkové reformy pro legitimitu moci komunistické strany nic nemění fakt, že čtyři roky po přerozdělení půdy mezi chudé rolníky v celé Číně komunistické vedení zahájilo násilnou kolektivizaci, všechna půda byla posléze převedena do vlastnictví státu a vesničané se dědičně stali občany druhé kategorie, dodnes bez práva na půdu i na volný pohyb za prací do měst.³

1 Vzhledem k tomu, že volbou jazyka pro tuto studii se obracím k českému publiku, cituji převážně z pramenů dostupných v českém překladu. Pro přepis čínských jmen a slov volím standardní českou transkripci, nikoliv mezinárodně užívaný *pinyin*.

2 Che Ťing-č' a Ting I, *Dívka s bílými vlasy. Hra o šesti dějstvích*, přel. Augustin Palát, Praha 1951. Čínský film podle této předlohy získal zvláštní čestné uznání na MFF v Karlových Varech v roce 1952.

3 Neutěšenou situaci na čínském venkově, kde v současnosti stále ještě žije více než 60 % obyvatelstva, pojednává Scott Rozelle a Natalie Hell, *Invisible China. How the Urban-Rural Divide Threatens China's Rise*, Chicago 2020.

Roli pozemkové reformy v zakladatelském mýtu nového čínského státu historici zpravidla popisují v rámci obecnějších teorií budování státu. V této studii se na základě analýzy obou románů, které chápu nikoliv jako přímý dokument o dobových událostech, ale jako jejich přetvoření v normativní podobě, zaměřím na aspekt, který tato literatura přehlíží – význam ideologie historické nutnosti a pokroku směrem k vyšší etapě dějinného vývoje, v níž násilí hraje ústřední roli. Téma se dotýká také problému modernizace země ve 20. století a její reflexe v Číně po Kulturní revoluci.

Pozemkovou reformu rozvinuli komunisté v roce 1946 v podobě „hnutí“, jehož hlavním cílem nebylo přerозdělit půdu tak, aby patřila tomu, kdo na ní pracuje, jak požadoval již zakladatel Čínské republiky v roce 1912 Sunjatsen (1866–1925), nýbrž konsolidovat komunistickou moc v zázemí postupující fronty občanské války a přitom položit základy pro nové společenské zřízení.⁴ Hnutí (*jün-tung*) jako mobilizace obyvatelstva a řízená masová kampaň, která má napomoci pohybu dějin vpřed, je charakteristickým fenoménem v procesu modernizace Číny od počátku 20. století.⁵ Na vojensky obsazený venkov komunistická strana vysílala speciálně vyškolené „pracovní oddíly“ (*kung-cuo tuej*),⁶ aby agitovaly a mobilizovaly rolníky, organizovaly je a vedly k „likvidaci feudalismu“ (*siao-mie feng-tien*).⁷ Čou Li-po uvádí, že jen v roce

4 O tom otevřeně hovoří dobová stranická propagační literatura, viz *Čung-kuo žen-min tie-fang čan-čeng che sin Čung-kuo wu-nien tien-li* [Stručné dějiny čínské lidové osvobozené války a pěti let nové Číny], Peking 1955, s. 58. K podobným závěrům ohledně cílů pozemkové reformy docházejí také současní historici na Západě.

5 Tento prostředek se používal již za Čínské republiky. Analýza masového hnutí během pozemkové reformy po založení ČLR poukazuje také na souvislosti s pracovní mobilizací v Sovětském svazu (Julia Strauss, *Morality, Coercion and State Building by Campaign in Early PRC. Regime Consolidation and After, 1949–1956*, *The China Quarterly* 188 /2006/, s. 891–912). K problematice „hnutí“ pod vedením KS Číny obecně viz Gordon Bennett, *Yundong. Mass Campaigns in Chinese Communist Leadership*, Berkeley 1976. Kniha nicméně trpí idealizací v duchu maoistického přitakání údajně demokratickému potenciálu participace „lidových mas“.

6 Označení „pracovní oddíly“ je třeba chápat ve smyslu „oddíly pověřené [politickou] prací s masami“ (*čchün-čung kung-cuo*), viz Čou Li-po, *Pao-feng čou-jü*, Charbin 1948, poznámka autora, nestránkováno. Přehledně o pracovních oddílech, jejich složení a přípravě před odchodem na venkov viz Brian James DeMare, *Land Wars. The Story of China's Agrarian Revolution*, Stanford 2019, s. 33–37. Hintonovo svědectví obsahuje informace o organizaci pracovních oddílů, včetně účasti univerzitních studentů (William Hinton, *Fanshen. A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, New York 1966).

7 Feudalismus (*feng-tien*) coby zločinný společenský řád odsouzený na smetiště dějin je konstrukt založený na překladech sovětské politické literatury z 30. let. Společenské hierarchie a socioekonomické vztahy v předrevoluční Číně se v ničem nepodobají evrop-

1947 bylo takto mobilizováno 12 000 kádrů.⁸ Svoji činnost pracovní oddíly vykonávaly na základě instrukcí nadřízených stranických orgánů, kterým také podávaly průběžné zprávy. Hlavní náplní činnosti pracovních oddílů byla ideová a mentální příprava vesničanů na jejich vlastní násilné vystoupení proti místním elitám a ustavení nové moci ve vesnici. V praxi to znamenalo, že několikačlenné pracovní oddíly přicházely do vesnic, oznamovaly politiku přerozdělení půdy a následně zjišťovaly majetkové poměry, budovaly kontakty a naslouchaly stížnostem. Členové pracovních oddílů také pořádali školení pro chudé vesničany, objasňovali jim, že jejich dosavadní těžký život je produktem staré společnosti, a školili je v historickém materialismu a zásadách třídního boje (*tie-ti tou-čeng*),⁹ vesměs konceptech importovaných v procesu modernizace od počátku 20. století. Přitom uplatňovali propracovaný postup – osobní zdvořilé návštěvy, individuální rozhovory, debaty v malých kroužcích podobně smýšlejících vesničanů, schůze a nakonec velká vesnická shromáždění, tzv. „schůze boje“ (*čan-tou ta-chuej*).¹⁰ Vedení strany předpokládalo, že na základě této „ideové práce“ (*s'-siang kung-cuo*) vesničané pochopí svoji historickou roli a sami (byť stále pod vedením pracovního oddílu) na „schůzi boje“ symbolicky zlikvidují statkáře a v jeho osobě „feudální řád“ ve své vsi. Z hlediska dlouhodobého programu strany bylo nové třídní vědomí vesničanů získané během procesu likvidace statkáře důležitější než přerozdělení majetku a odstranění místních mocenských elit. Vypovídají o tom historické prameny, z nichž vyplývá, že pracovní oddíly odmítaly pokojné vyjednávání, v němž statkář nabízel dobrovolně předat majetek chudým vesničanům a vzdát se mocenských pozic, a trvaly na tom, že nejprve musí podstoupit násilí z rukou vesničanů.¹¹ Také v románu Ting Ling je epizoda,

skému feudalismu v jakékoliv podobě. Viz Feng Tianyu, Reinterpreting China's „Feudal Society“, *Journal of Chinese Humanities* 1 (2015), s. 25–50.

8 Čou Li-po, *Pao-feng čou-ji*, poznámka autora, nestránkováno.

9 Další neologismus, který vešel do moderní čínské slovní zásoby s překlady sovětské marxistické literatury, a to částečně přes japonštinu (viz Wolfgang Lippert, *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*, Wiesbaden 1979, s. 166–171).

10 David Der-wei Wang v monografii o tématu násilí v čínské literatuře dvacátého století v této souvislosti odkazuje na psychologické výzkumy a přirovnává působení pracovních oddílů na vesničany ke změně osobnosti v procesu skupinové terapie (David Der-wei Wang, *The Monster That Is History. History, Violence, and Fictional Writing in Twentieth-Century China*, Berkeley 2004, s. 73–74).

11 Dobrovolné odevzdání půdy, označované jako „pozemková reforma mírovými prostředky“ (*che-pching tchu-ka*), odmítlo vedení strany i po založení Čínské lidové republiky,

kdy statkář pod tlakem okolností odevzdává rolníkům dekrety na svou půdu, ale velitel pracovního oddílu vesničanům vysvětlí, že správně si nejdříve musí se statkářem „sami vyrovnat účty“ a pak si vzít, co jim právem náleží jako příslušníkům po generace vykořisťované třídy.¹²

V státotvorném projektu Komunistické strany Číny hrála pozemková reforma roli převýchovy vesničanů za pomoci teorie spojené s praxí, která zaostalé rolníky proměnila v pokrokové lidové masy. Tento projekt vychází ze Zprávy o průzkumu rolnického hnutí v provincii Chu-nan (březen 1927) (dále jen Zpráva z Chu-nanu), kterou vypracoval Mao Ce-tung v roce 1927, v době, kdy se Komunistická strana Číny pod silným vlivem Kominterny zmítala ve frakčních sporech o správnou cestu revoluce. Mao Ce-tung pod vlivem venkovských bouří organizovaných nezávislými komunistickými aktivisty v jeho rodné provincii koncipoval svou Zprávu z Chu-nanu jako programový dokument, v němž adaptoval marxleninské dogma o vůdčí roli proletariátu v socialistické revoluci na podmínky převážně agrární Číny a „historickou misi“ společenského pokroku přiřkl rolnictvu.¹³ Ve své adaptaci sovětské teorie třídního boje se Mao musel vyrovnat se sociální strukturou čínského venkova, kde se mocenské hierarchie a ekonomické vztahy odvíjely primárně od složitě propletených rodových vazeb a osobních závazků a klasická marxistická poučka o vztahu k výrobním prostředkům nebyla aplikovatelná. Mao Ce-tung proto zkonstruoval model pěti společenských tříd, které označil novou terminologií nezávislou na sebeidentifikaci vesničanů. Sestupně podle míry vykořisťování identifikoval „statkáře“ (*ti-ču*), bohaté rolníky (*fu-nung* čili „kulaky“), střední rolníky (*čung-nung*), chudé rolníky (*pchin-nung*) a nádeníky (*ku-nung*).¹⁴ Klasifikace do té či oné třídy, zejména tam, kde ve vesnici neby-

i když už pozemková reforma nehrála zásadní roli konsolidace moci na dobytých územích jako za občanské války. Tématu se podrobně věnuje Jeffrey A. Javed, *Righteous Revolutionaries. Morality Mobilization and Violence in the Making of the Chinese State*, Ann Arbor 2022. V kontextu také dalších politických kampaní po založení ČLR pojednává násilí kupř. J. Strauss, *Morality, Coercion and State Building*.

12 Ting Ling, Kapitola 38 (První vítězství), in: Ting Ling, *Na řece Sang-kan*, Praha 1951, s. 222–231.

13 Mao Ce-tung, Zpráva o průzkumu rolnického hnutí v provincii Chu-nan, in: Mao Ce-tung, *Vybrané spisy*, I, přel. Jarmila Fromková, Praha 1953, s. 25–74.

14 V dokumentech komunistické strany se tyto kategorie standardně objevují od roku 1933 (Suzanne Pepper, *Civil War in China. The Political Struggle, 1945–1949*, Berkeley 1978, s. 235). Proces třídní klasifikace na venkově popisuje veškerá literatura o pozemkových reformách v Číně po druhé světové válce. Stručně a přehledně viz B. J. DeMare, *Land Wars*, s. 74–81.

ly velké majetkové rozdíly, se opírala do značné míry o subjektivní kritéria vycházející z odhadu velikosti majetku, jeho původu a míry, v jaké si majitel půdy nájmal nádeníky.

Správnost svého pojetí Mao Ce-tung dokládá líčením, jak chudí venkované odvážně napadají bohaté, sebevědomě si dělí půdu a majetek a zakládají vlastní organizace a milice na svoji obranu. Značnou pozornost věnuje násilí páchanému na statkářích, veřejnému ponižování, různým metodám nátlaku a vydírání, během kterého si rolníci „vybírají starý dluh“, tj. majetek, který statkáři údajně po generace nahromadili za pomoci vykořisťování, a vyvlastňují majetek bohatých. S nadšením také popisuje bití, mučení a zabíjení statkářů označovaných jako „místní tyrani“ (*e-pa*).¹⁵ Mao za použití specifické slovní zásoby vesnických vzbouřenců píše, že chunanští rolníci provádějí „zúčtování“ (*čching-suan*) s vykořisťovateli, veřejně je obviňují ze svých útrap (*su kchu*), spoutané, s čepicí blázněu na hlavě je vodí po vesnicích a nakonec je na masových „schůzích boje“ spravedlivě rozhořčení rolníci bijí a žádají jejich smrt, aby si poté mezi sebe spravedlivě rozdělili „ovoce boje“ (*tou-čeng kuo-š*). Tyto praktiky, včetně specifického slovníku, okopírují ve čtyřicátých letech pracovní oddíly během pozemkové reformy a pracují s nimi i oba romanopisci.

Násilí Mao ve své zprávě vehementně obhajuje jako veskrze pozitivní projev „revolučního teroru“ nezbytného ke svržení vykořisťovatelské třídy a nastolení pokrokového a spravedlivého společenského řádu. Mao Ce-tung kupodivu pro použití násilí neuvádí okamžité pragmatické důvody ani je nijak zvláště neobhajuje sociální nespravedlností a chudobou na venkově. Místo toho násilí rolnických bouří charakterizuje jako projev nového třídního vědomí a zdůvodňuje je v duchu teleologického modelu historického vývoje jako hnací sílu revoluce: „Široké rolnické masy se zvedly, aby splnily své dějinné poslání; zvedly se demokratické síly vesnice, aby svrhly její feudální síly.“¹⁶

V roce 1927 vedení Komunistické strany Číny Mao Ce-tungovu novou revoluční strategii zamítlo, ale když se po roce 1935 Mao stal novým nezpochybnitelným vůdcem strany, jeho Zpráva z Chu-nanu se stala zásadním

15 Mao události v Chu-nanu zjednodušuje a přizpůsobuje své tezi o rolnickém základu čínské revoluce (o rolnických bouřích v Chu-nanu v kontextu zemědělské politiky Kuomintangu, který experimentoval s pozemkovou reformou ve prospěch chudých rolníků, viz Yokohama Suguru, *The Peasant Movement in Hunan, Modern China* 1, č. 2 /1975/, s. 204–238).

16 Mao Ce-tung, *Zpráva z Chu-nanu*, s. 31.

textem čínské teorie revoluce a povinnou četbou politické výchovy. Ze Zprávy z Chu-nanu také pochází známé maoistické rčení, že „revoluce není pozvání na večeri“, které se za Kulturní revoluce stalo jedním z hesel rudých gard a v době studené války se rozšířilo v národněosvobozovacím hnutí třetího světa i mezi maoisty na Západě.

Autoři a cílové publikum

Oba romány jsou vsazeny do období nejbrutálnější fáze pozemkové reformy v roce 1947.¹⁷ Z hlediska autorství a zamýšleného publika nejsou *Bouře* ani *Na řece Sang-kan* literární díla v běžném slova smyslu. Autoři psali o událostech, na jejichž uskutečňování se sami podíleli, a jejich cílem nebyla subjektivní reflexe vlastní zkušenosti, ale propaganda ideologie, kterou pomáhali uvádět do praxe. Ting Ling a Čou Li-po, jako členové strany a „pracovníci v oblasti literatury a umění“,¹⁸ se zapojili do hnutí za pozemkovou reformu jako členové pracovních oddílů¹⁹ a lze předpokládat, že své zkušenosti literárně zpracovali na popud stranického vedení. Autor nového životopisu Ting Ling na základě deníku spisovatelky uvádí, že během svého posledního pobytu s pracovním oddílem na venkově již neplnila běžné politické úkoly, nýbrž se plně soustředila na shromažďování materiálu pro román.²⁰ Čou Li-po vyjadřuje úzké sepětí se stranickou propagandou názvem svého románu, v němž odkazuje na Mao Ce-tungovu Zprávu z Chu-nanu, a román také otevírá citátem z ní: „Uplyne jen velmi krátká doba – a ve všech provinciích střední, jižní

17 Zábory půdy a vyvlastňování majetku na území, přes které postupovala občanská válka, probíhaly částečně živelně. Komunistická strana vydávala programové dokumenty, které nebyly vždy konzistentní, a svou politiku ohledně násilí a konfiskace majetku postupně radikalizovala. Shrnutí historických událostí viz Matthew Noellert, *Power over Property. The Political Economy of Communist Land Reform in China*, Ann Arbor 2020, s. 12–21.

18 Pojem kodifikovaný v Mao Ce-tungových projevech na Konferenci o literatuře a umění v Jen-anu na jaře 1942. Česky je dostupný místy nepřesný překlad: Mao Ce-tung, *Rozhovory o literatuře a umění. Projev ke spisovatelům*, přel. Věra a Zdeněk Hrdličkovi, 2. vyd., Praha 1955.

19 Podrobnosti k životu Ting Ling a analýza jejího literárního díla viz Yi-tsi Mei Feuerwerker, *Ding Ling's Fiction. Ideology and Narrative in Modern Chinese Literature*, Cambridge (Mass.) 1982. Čou Li-poovi věnuje jednu kapitolu Richard King ve své monografii o počátcích čínského socialistického realismu: Zhou Libo, Hurricane, and the Creation of a Chinese Socialist Realism, in: *Milestones on a Golden Road. Writing for Chinese Socialism 1945–80*, Vancouver 2012, s. 46–68. Také české překlady obsahují poměrně obsáhlé studie o životě a díle autorů, nicméně ty jsou příliš poplatné dobovému stalinismu.

20 Jang Kuej-sin, *Ting Ling pching čuan* [Životopis Ting Ling], Čchung-čching 2001.

a severní Číny zvednou se stamiliony rolníků, budou prudcí a nepřemožitelní jako uragán a žádná síla je nedokáže zadržet.“²¹ Stranický úkol implikuje také skutečnost, že romány vyšly krátce po svém napsání v nakladatelstvích komunistické strany, a to navzdory akutnímu nedostatku papíru, tiskařských kapacit a finančních prostředků v době vrcholící občanské války.

Předpokládanými čtenáři obou románů byli především členové pracovních oddílů; Čchien Li-čchün, Brian DeMare a další přímo uvádějí, že oba romány byly povinnou četbou mladých komunistických aktivistů odcházejících na venkov i během pozemkové reformy po vzniku ČLR.²² Pracovní oddíly se z velké části rekrutovaly mezi městskou mládeží, která se vydávala do neznámého vesnického prostředí, kde se ocitala v podobných situacích jako románové postavy. Autoři předkládají této cílové skupině na základě typizovaných příběhů názorný příklad, vzor, usnadňující jim politickou práci.

Potenciální cílovou skupinou byli i sami vesničané a literární zpracování právě probíhajících událostí plnilo funkci propagandy stranické politiky. Vzhledem k malé gramotnosti se epizody mohly adaptovat pro lidové divadlo provozované na venkově oddíly agitpropu.²³ Vzhledem k rychlému spádu událostí (na jaře 1949 již bylo jasné vítězství komunistických vojsk) propagandistickou roli nakonec oba romány hrály také ve městech, kdy byly po založení ČLR ve velkém šířeny, adaptovány pro jednoduché čtení v podobě komiksů a Čou Li-poův román byl roku 1961 také zfilmován.²⁴

Před svou publikací romány musely projít schvalovacím procesem na nejvyšších místech stranického vedení. Ten máme částečně dokumentovaný v případě Ting Ling, k jejímuž dílu špičky strany nejprve zaujaly rezervovaný postoj. Nakonec s vydáním souhlasil Mao Ce-tungův tajemník Chu Čchiao-mu. Stalo se tak nedlouho před plánovanou cestou Ting Ling do Budapešti na druhý kongres Mezinárodní demokratické federace žen (prosinec 1948), kam spisovatelka jela jako delegátka komunistické Číny a svůj román tam

21 Překlad podle Mao Ce-tung, Zpráva o průzkumu rolnického hnutí v provincii Chu-nan, s. 28. Český překlad titulu knihy *Bouře* tuto souvislost zastírá.

22 B. J. DeMare, *Land Wars*, s. 12 a 40.

23 K činnosti těchto vysoce úspěšných propagandistických oddílů viz Brian James DeMare, *Mao's Cultural Army. Drama Troupes in China's Rural Revolution*, Cambridge 2017.

24 Význam románu *Na řece Sang-kan* v kánonu socialistické literatury dokládá, že zůstal dostupný čínskými čtenáři i poté, co se jeho autorka v roce 1957 stala obětí „kampaň proti pravici“ a na dalších dvacet dva let byla podrobena převýchově.

představila.²⁵ Je pravděpodobné, že vedení komunistické strany stálo o to, aby spisovatelka, která byla v roce 1942 v Jen-anu vystavena tvrdé stranické kritice a absolvovala několikiletou převýchovu, vystupovala na mezinárodním fóru jako autorka požívající plné tvůrčí svobody. Román byl následně přeložen do mnoha cizích jazyků, včetně češtiny, a posloužil propagandě Čínské lidové republiky v zahraničí. V roce 1951 potvrdilo mezinárodněpolitický význam románu Ting Ling udělení Stalinovy ceny míru, kterou dostala společně s Čou Li-poem.

Fikce a skutečnost

Bouře i *Na řece Sang-kan* jsou považovány za pravdivý obraz dobových událostí. Oba romány mají totožný základní rámec příběhu, který sleduje reálnou praxi pracovních oddílů, jak je popsána v historické literatuře a memoárech. Do vesnice přichází z okresního města pracovní oddíl a zahajuje přípravu pozemkové reformy. Jeho členové začínají spolupracovat s představiteli masových organizací sdružujících chudé rolníky (svaz zemědělství, svaz žen, svaz mládeže a lidové milice) a v rozhovorech s vesničany se členové oddílu postupně seznamují s místními sociálními a ekonomickými poměry a shromažďují osobní příběhy. Na tomto základě společně provedou třídní klasifikaci všech obyvatel vesnice a postupně identifikují nejvíce nenáviděného boháče, který má na svědomí nejvíc zločinů a proti němuž musí být „proveden boj“ (*tou*).²⁶ Organizují různé schůze a diskusní skupiny, kde členové pracovního oddílu spolu s místními funkcionáři objasňují vesničanům podstatu vykořisťování a radí se s nimi, jak změnit poměry ve vesnici. Postupem času se objevují machinace odpůrců pozemkové reformy a také někteří pokrokoví vesničané na chvíli zakolísají, ale pracovní oddíl společně s vesničany vše odhalí a vyřeší.

První pokusy a kolektivní zúčtování se statkářem se nedaří. Nakonec je svoláno velké masové shromáždění „schůze boje“. Zde „se masy zvednou“ (*čang-čchi-laj*), do té doby opatrní a zamlklí vesničané hlasitě veřejně promluví o svých neštěstích a vrší obvinění na předem vybraného arcinepřítele. Dav se dojírá utrpením sousedů, další a další se přidávají se svými křivdami,

25 Jen Ťia-jen, Tchaj-jang čao caj Sang-kan che šang jü Ting Ling te čuang-cuo ke-sing [Slunce svítí na řeku Sang-kan a osobitý tvůrčí přístup Ting Ling], *Aj s'-siang* (12. 5. 2016).

26 *Terminus technicus* čínského komunistického hnutí, v českých překladech jako „likvidace“ (nemusí však nutně znamenat fyzickou likvidaci).

nálada houstne a začne se ozývat volání po likvidaci („Ubijte ho!“). Když je ten, jehož zločiny dav odhaluje, přiveden na scénu (v románu Ting Ling se schůze skutečně odehrává na scéně venkovního vesnického divadla) a sebevědomě pohlédne do očí rozvášněného davu, ten se na chvíli zalekne. Vzápětí ale ke zlosynovi přiskočí první odvážlivec, vmete mu do tváře své obvinění a udeří ho. V tu chvíli lidé „získají [morální] převahu“ (*te-š'*) a vrhnou se na svého nepřitele. Ten je rozvášněným davem totálně ponížen, zbaven vší autority, zbit a zlomen. V románu *Na řece Sang-kan* je místní tyran pouze zbaven lidské důstojnosti a autority, v *Bouři* nenáviděného statkáře nakonec odvedou milicionáři a zastřelí ho.

Po „likvidaci“ statkáře následují scény všeobecné radosti. Dělí se „ovoce boje“ (autoři podrobně popisují, jak spravedlivě a spořádaně se získaný majetek dělí podle třídní příslušnosti), bouřlivě se oslavuje nový život a vesničané projevují vděčnost komunistické straně a předsedovi Maovi. V závěru pracovní oddíl, který ve vesnici strávil několik týdnů,²⁷ odchází a vydává se za novými politickými úkoly, zatímco vesničané, z nichž se mezitím stali noví lidé a páni svého osudu, se také z vlastní iniciativy pouštějí do revoluční práce: odcházejí stavět zákopy pro komunistickou armádu, která bojuje s vládními vojsky (*Na řece Sang-kan*), nebo podnikají ozbrojený boj proti banditům vedeným bratrem popraveného statkáře (*Bouře*).

Uniformní podoba základní kostry obou příběhů skutečně odpovídá reálné činnosti pracovních oddílů, včetně taktiky přesvědčování vesničanů, překážek v podobě jednotlivců, kteří se pozemkové reformě vzpírají, i líčení lynčování statkáře na „schůzi boje“. Podobně popisuje činnost pracovního oddílu a chování vesničanů americký sympatizant čínské revoluce William Hinton, který byl na začátku roku 1948 přímým svědkem pozemkové reformy. Vnější shodu mezi vyprávěním románů a historicky doloženými událostmi lze vysvětlit tím, že hnutí za pozemkovou reformu se řídilo stranickými směrnicemi opírajícími se o Maovu Zprávu z Chu-nanu. Zároveň je třeba mít na paměti, že romány podávají normativní popis událostí a ve skutečnosti bylo dění na venkově chaotické a mobilizace se pracovním oddílem nezřídka vymykala

27 Konkrétně měsíc v románu *Na řece Sang-kan* a šest týdnů v *Bouři*. V Předmluvě ke svému románu nicméně Ting Ling uvádí, že v jedné vesnici působila „více než čtyři měsíce“, a lze tedy soudit, že romány ve srovnání se skutečností proces transformace vesničanů urychlují.

z rukou.²⁸ Rozvášnění vesničané mnohdy začali útočit i na jiné cíle, než jaké v souladu se stranickými směrnicemi stanovil pracovní oddíl, a lidový hněv se nakonec mohl obrátit proti komukoliv.

V jednotlivostech sice romány zachycují reálnou praxi, byť v uhlazené a normalizované podobě, ale zásadně se rozcházejí s realitou v interpretaci dění na vesnici jako pokrokového revolučního hnutí. Na základě zpráv pracovních skupin a dalších dobových dokumentů a částečně s pomocí vzpomínek pamětníků se historikům podařilo podrobně zmapovat situaci ve 40. letech a krátce po založení ČLR v několika regionech Číny. Ukazuje se, že pracovní oddíly sice jednaly podle jednotného scénáře a v duchu jasně daných ideologických cílů, jak zachycují i romány, ale konkrétní průběh pozemkové reformy v různých vesnicích se lišil a měl různé výsledky. Hlavní hnací silou vesničanů, kteří se, mobilizováni komunistickými agitátory, aktivně zapojili do násilných akcí, nebylo probuzené třídní vědomí a touha po založení nového společenského řádu ani to na prvním místě nebyl hlad po půdě. Výbuchy násilí proti statkářům často měly zcela přízemní důvod, zejména když propukal hladomor – mučením přinutit boháče, aby prozradil skryš, kde si ukryl zásoby a majetek.²⁹

Hlavní silou ženoucí vesničany k brutálním útokům na vybrané „třídní nepřátele“ bylo nicméně morální rozhořčení namířené proti narušení uznávaných morálních norem a pomsta za utrpěnou křivdu. Pracovní oddíly se sice oháněly marxistickým slovníkem, kterému negramotní vesničané sotva mohli rozumět, ale zároveň v praxi dávaly prostor lidovým představám o dobru a spravedlnosti. Mobilizovaly vesnickou komunitu na základě patřičně inscenovaných takových individuálních příkoří, která byla v očích vesničanů obzvláště křiklavými příklady morálního provinění. Propuknuvší násilí pak straničtí kádři interpretovali jako „třídní zášť“ a jako vzepětí třídního boje, které společně s přerozdělením majetku otevírá cestu k vytvoření nové socioekonomické formace. Jeffrey A. Javed tuto „morální mobilizaci“ dává do souvislosti se starou tradicí „vlády prostřednictvím morálky“ a hovoří o tom,

28 Reálnému průběhu pozemkové reformy po založení ČLR v roce 1949, která navázala na předchozí praxi, se věnuje monografie J. A. Javed, *Righteous Revolutionaries*.

29 Mučení kvůli ukrytému majetku opakovaně popisuje historická literatura, která se opírá o zprávy pracovních oddílů. Také americký novinář a sympatizant komunistického hnutí Jack Belden zachytil tyto situace (Jack Belden, *China Shakes the World*, New York 1949). Frank Dikötter odhaduje, že během pozemkové reformy bylo zabito půl milionu až jeden milion lidí (Frank Dikötter, *The Tragedy of Liberation. A History of Chinese Revolution, 1945–57*, London 2013, s. 74).

že komunistická strana využila metody „veřejných rituálů násilí“ z císařského období a tímto způsobem docílila překreslení sociální struktury venkova do podoby dvou nesmiřitelných „tříd“ – „lidových mas“ loajálních nové moci, která stojí na straně spravedlnosti, a hrstky amorálních „nepřátel“.³⁰

„Schůze boje“ byly pečlivě inscenovaným představením, v němž lidé na konkrétní do nebe volající křivdy reagovali násilným zjednáním spravedlnosti. Pracovní oddíly vybíraly a předem připravovaly řečníky, kteří měli na masovém shromáždění přede všemi obvinít vybraného „zlého tyрана“. Cílem bylo dát prostor zástupcům všech věkových skupin, mužům i ženám, aby v působivých výstupech zaútočili na emoce přítomných a podnítili je ke spravedlivému hněvu a touze po pomstě.³¹ Násilí, které pracovní oddíly iniciovaly ve jménu třídního boje a revoluční proměny společnosti, se nicméně neslo v duchu veskrze tradiční pomsty.

V rozporu s Mao Ce-tungovou tezí o třídním boji vedeném rolníky vesničané nepovstávali u vědomí své historické mise, k násilí se nechávali strhnout touhou po odplatě v souladu s odvěkou morálkou vesnice.³² Ve starém vesnickém morálním kodexu byla pomsta vždy vysoce hodnocena. Chápání pomsty jako zásadně pozitivního činu je v Číně doložené od starověku. Téma pomsty v podobě bezuzdného vraždění nalézáme i ve starých populárních románech, zejména v *Příbězích od jezerního břehu* (Šuej-chu-čuan; 14. století), na konci císařství v orální tradici (vystoupení vypravěčů, lidové divadlo)

30 Hlavní výsledky výzkumu, kterému věnuje svoji monografii, Javed shrnuje v předmluvě, viz Jeffrey A. Javed, Introduction, in: J. A. Javed, *Righteous Revolutionaries*, s. 6–17. Javed okrajově zmiňuje jako další vzor komunistické politiky na čínském venkově také stalinskou praxi, na jejíž možný vliv poukazuje i J. Strauss, *Morality, Coercion and State Building*, a jiní. Stalinismus a Sovětský svaz byly pro čínské komunisty v té době vzorem zejména v organizaci nové státní moci na způsob leninské státostrany. Působení sovětského příkladu na politiku pozemkové reformy by si zasloužilo podrobnější komparativní studii.

31 Julia Strauss, která popisuje stejnou praxi v prvních letech ČLR, hovoří o „státem organizovaném představení“ (J. Strauss, *Morality, Coercion and State Building*, s. 907n.). Inscenovanost veřejných soudů lidu proti statkářům, které romány popisují jako spontánní projev hněvu lidu, v němž se odehrává proces osvobození, v různé míře zmiňují s odkazy na dobové prameny všichni autoři historické literatury, kterou cituji v tomto článku. Viz též Ann Anagnost, *National Past-Times. Narrative Representation and Power in Modern China*, Durham (NC) 1997.

32 Násilí ve jménu spravedlnosti mělo nakonec i praktický dopad, zbavovalo vesničany morálních zábran v převzetí cizí půdy a ospravedlňovalo i rabování interpretované jako spravedlivé přerozdělení majetku pod patronací pracovního oddílu coby zástupce nové státní moci.

široce popularizovaného vyprávění o zbojnicích a dobrodruzích. Americký literární historik C. T. Hsia v souvislosti s tímto románem případně popsal, jak téma krvavé pomsty tvoří součást morálního kódu příkladných hrdinů čínské populární kultury.³³

Bouře

Bouře se odehrává v konkrétní vesnici v severovýchodní Číně Jüan-pao-cchun, kde autor působil v roce 1947 jako člen pracovního oddílu. Jüan-pao-cchun se dodnes těší pověsti „První vsi pozemkové reformy“ (Tchu-kaj ti-i cchun) a je významnou destinací tzv. rudé turistiky.³⁴ Výše načrtnutou základní šablonu událostí pozemkové reformy autor vyplnil barvitým dějem s dramatickými zvraty. *Bouře* se čte jako dobrodružný román, přímočarý zápas dobra se zlem s řadou napínavých zápletek. Postavy jsou od počátku rozhozeny do černobílých kategorií utiskovaných vesničanů na jedné straně a krutého statkáře Chana Šestého, největšího boháče, někdejšího kolaboranta s Japonci a Kuomintangem, ukázkového „zlého tyrana“, a jeho pomahačů na druhé straně. Pracovní oddíl záhy a bez větších problémů odhalí, že právě tento boháč je hlavním viníkem útlaku ve vesnici. Během vyšetřování tedy proti němu pouze hromadí další a další důkazy a podává je s množstvím drsných i melodramatických podrobností. V románu je řada dramatických epizod, pracovní skupina čelí záškodníkům, naznačena je erotická scéna, kdy dcera Chana Šestého se pokouší svést jednoho z členů místní samosprávy. Přestože jeho zločiny jsou všem známé, chvíli trvá, než se podaří zlomit jeho autoritu. Na první schůzi, kde má být exemplárně potrestán, nakonec vesničané couvnou a on vyvázne bez ztráty moci. Teprve na další, lépe připravené „schůzi boje“ lidé získají převahu nad tyranem, jeden po druhém mu vmetou do tváře smrt matky, smrt malých i dospělých synů a dcer a četné další vraždy. Dále je usvědčen ze znásilnění čtyřiceti tří vesnických žen nakonec prodaných do bordelu. Vypočítány jsou i zločiny na majetku, neoprávněně si přivlastnil půdu a studnu, kterou společně vykopali vesničané, nádeníkům neplatil zaslouženou mzdu. Na závěr výčtu ohavných zločinů přicházejí i zločiny

33 Chih-ting Hsia, *The Classic Chinese Novel. A Critical Introduction*, Bloomington 1980, s. 96–99.

34 „První“ je zde ve významu příkladný, „první mezi všemi“. Viz webové stránky Ministerstva zemědělství ČLR: http://www.moa.gov.cn/ztlz/xzgnylsn/tlsn/200909/t20090918_1353784.htm.

proti komunistickým partyzánům a kolaborace s Japonci a Kuomintangem. Dav naplněný spravedlivým hněvem se nakonec vrhne na statkáře, téměř ho utluče a žádá pro něj trest smrti, který bezodkladně vykoná předseda svazu chudých rolníků s velitelem milice a Chana Šestého zastřelí. To však není konec, román ještě pokračuje v dalších dramatických epizodách a v roce 1951 Čou Li-po vydal pokračování.³⁵

Na počátku 21. století navštívili Jüan-pao-cchun nezávislí dokumentaristé Ťiang Jüe a Tuan Si-čchuan a natočili zde rozhovory s dosud žijícími pamětníky pozemkové reformy.³⁶ Vyslechli také komunistické funkcionáře, kteří kdysi působili ve vesnici jako členové pracovního oddílu. Výpovědi pamětníků odhalují, jak autor pozměnil skutečnost. Změnil charakter reálných postav, aby zvýraznil „třídní rozdíly“, dění dramatizoval, přidal smyšlené zápletky a další podrobnosti. Představiteli „feudální třídy“ Chanovi Šestému přiřkl velké bohatství a moc, jaké ve skutečnosti neměl, a zejména mnohonásobně zveličil jeho obecně zavrženíhodné činy, jako jsou vraždy, loupeže a znásilnění.³⁷

Přehnaná literární stylizace nicméně nese relevantní výpověď o povaze reálných událostí. Ve výběru zločinů představitele „feudálního“ stavu románový příběh odpovídá tomu, že hlavním mobilizačním potenciálem pro násilné převzetí moci ve vesnici byl tradiční vesnický smysl pro spravedlivou odplatu. Javed pro ilustraci svého argumentu cituje také příběh Chana Šestého z románu *Bouře*, který byl ve skutečnosti člověk pochybné pověsti, jeho největším zločinem však byla kolaborace s Japonci a po porážce Japonska mohl být souzen řádným soudem jako vlastizrádce. Takový příběh by však nestrhl vesničany k násilné akci, která byla z hlediska Mao Ce-tungovy teorie nezbytným předpokladem vytvoření nového člověka pro novou Čínu. Čou Li-po symptomaticky odsouvá Chanovu vlastizradu až na poslední místo jeho zločinů vypočítávaných na masovém shromáždění a místo nich zveličuje a z velké části si vymýšlí hrůzné činy odporující vesnickému mravnímu kódu.

35 Čou Li-po, *Bouře*, II, přeložili Oldřich Král a Marta Ryšavá, Praha 1958.

36 Ťiang Jüe [Jiang Yue] a Tuan Si-čchuan [Duan Xichuan], *Pao-feng čou-ju* [Baofeng zhouyu], China Memo Films 2006.

37 Hlavní body, v nichž se výpovědi dokumentárního filmu liší od románového podání, shrnuje F. Dikötter, *The Tragedy of Liberation*, s. 65–68.

Na řece Sang-kan

Ting Ling vsadila děj svého románu do imaginární vesnice a nepředstírá, že zachycuje reálný příběh, pouze deklaruje, že na základě osobní zkušenosti podává typizovaný obraz událostí (Předmluva). Přestože otevřeně píše fikci, spisovatelka šetří dramatickými zápletkami a srdcervoucími scénami. Zajímá se především o mezilidské vztahy a psychologii vesničanů, které zachycuje převážně neschematicky, v jejich nejistotě, obavách, rozpolcenosti a tápání. Všímá si složitosti sociálních vztahů a nejednoznačných ekonomických poměrů ve vesnici a vedle vykořisťování a křivd spáchaných na chudých rolnících zmiňuje také všeobecně panující sobecký zájem o vlastní prospěch, sousedské hašteření, pomluvy a drby. Téměř nikdo není ušetřen, bez ohledu na třídní původ či aktivní zapojení do komunistických organizací. Dokonce i některé členy pracovního oddílu zachycuje jako chybné a s charakterovými vadami.³⁸

Mnoho prostoru autorka věnuje debatám o třídní klasifikaci, v nichž dává rozhodující slovo vesničanům samým. Nechává je, aby pracně promýšleli, kdo kam patří. Vedle původu a majetku vesničané zohledňují mravní integritu jednotlivých sousedů, chování k ostatním a minulá příkoří. Odhaluje při tom nechtíc, jak teoretické kategorie neodpovídají realitě života ve vsi a jak rozhodování rolnického výboru, který na základě této klasifikace má nakonec vyvlastnit a spravedlivě rozdělit půdu a majetek, poznamenávají také osobní konexe, zájmy a animozity.

Stejně pracně nechává Ting Ling vesničany a pracovní oddíl rozhodovat, kdo vlastně všechny utiskuje a koho je třeba odstranit. Statkář Čchien Wen-kuej, jehož zločiny jsou nakonec definitivně vyhodnoceny jako kořen všeho zla a proti kterému vesničané ve 49. a 50. kapitole (z celkových padesáti osmi) vystoupí na schůzi boje, nikoho vlastníma rukama nezabil, neznásilnil žádnou dívku a ani není největší boháč ve vesnici. Zločiny páchal skrytě, jak říká jedna z postav, „zabíjel bez nože“, a vesničané ho mohou obvinít jen z toho, že jejich neštěstí se udála v době, kdy byl ve vesnici uznávanou autoritou, aniž by on sám byl bezprostředním viníkem. Čchien využíval svých konexí,

³⁸ V románu je vedlejší dějová linie, v níž Ting Ling ukazuje velitele pracovního oddílu Wen Cchaje, starého vzdělaného komunistu, který sice má dobrou vůli, ale je popletený teorií a nedokáže navázat bezprostřední kontakt s vesničany a správně pochopit situaci v praxi. Podobně bezradně působí druhý „intelektuál“ v románu, místní učitel, kterému nakonec negramotný školní sluha musí pomoci formulovat text pro nástěnné noviny, aby mu rozuměli vesničané. Autorka se zde evidentně vyrovnává s vlastním příběhem spisovatelky, která prošla převýchovou, aby se „přiblížila lidu“.

které mu před příchodem komunistů dávaly vliv, obratně manipuloval dění ve vesnici, vydíral vesničany a choval se povýšeně, avšak vyhýbal se přímé zodpovědnosti, žil sice lépe než ostatní, ale ani velký majetek nehromadil. Poslal také syna sloužit v komunistickém vojsku (vesničané tvrdí, že ze sobeckých důvodů, aby si u nové moci zajistil ochranu), příbuzenskými svazky svých dětí se snažil si zavázat chudé rolníky, kteří se dostali do rozhodujících vesnických orgánů, a vlastní půdu rozdělil mezi syny, takže ani nemohl být označen za statkáře ve smyslu nadměrného vlastnictví půdy.

Zatímco trest smrti pro Čou Li-poova statkáře, kterého spisovatel nechal vlastníma rukama brutálně vraždit desítky nevinných obětí a znásilňovat ženy, je lidsky vysvětlitelný, Čchien Wen-kuejovy zločiny nebudí na první pohled dojem, že by zasluhoval smrt, jak na masovém shromáždění žádá dav. Diskrepance mezi činy a požadovaným trestem pro Čchien Wen-kueje je nicméně v románu funkční, spisovatelka v postavě obratného Čchien Wen-kueje předkládá čtenářům nikoliv snadno rozpoznatelného zlosyna, ale reprezentanta „feudální třídy“, zločinnost jejíž samotné existence si musí vesničané uvědomit, aby mohli naplnit svou historickou misi. To se jasně ukazuje na schůzi boje, když jedna z postav obviní Čchien Wen-kueje z dědičného hříchu třídního původu a lidé si uvědomí, že statkář ztělesňuje „[v]šechno hoře, zděděné od předků, všechnu útisk, všechnu nenávist, nastřádanou za několik tisíc let, všechno hluboké nepřátelství, všechny křivdy“.³⁹

Pokud odhlédneme od celkového ideologického rámce, bylo by místy možné *Na řece Sang-kan* číst jako reflexi nesouměřitelnosti praxe s Mao Ce-tungovou teorií čínské revoluce. Autorka nicméně vědomě psala propagandu stranické politiky, což ostatně vyjde plně najevo v postavě soudruha Čang Pchina, vedoucího oddělení propagandy v okresním městě, který v jisté fázi děje přichází do vesnice, aby jako *deus ex machina* vyřešil všechny nakupené problémy, a také ve scénách oslavy strany a Mao Ce-tunga v závěru románu. Spíše než kritickou reflexí rozporu mezi ideologií a realitou je román reprezentací toho, jak ideologie má za úkol vytvářet novou realitu.

Toto poselství autorka promítá do celkové výstavby románu. Vyvrcholením příběhů v obou románech je masové shromáždění, na němž si dav uvědomí vlastní sílu a zlomí moc vesnického tyrana. U Čou Li-poa je však tento okamžik kolektivního hněvu a osvobození zastíněn množstvím dřívějších i navazujících dramatických epizod. Ting Ling konstruuje svůj román jinak, pracuje

39 Ting Ling, *Na řece Sang-kan*, s. 306.

s postupně budovaným napětím, založeným na tom, že čtenář od počátku očekává konečnou „likvidaci“, avšak postupně narůstá nejistota, kdy toto násilí nastane a na koho dopadne. Ve vyprávění se postupně odhalují křivdy vesničanů a zároveň se pod vlivem rozhovorů se členy pracovního oddílu mění jejich postoje a vědomí. Z mnohdy bojácných a apatických chudých rolníků vystupuje potenciál zapojit se do revoluce a stát se novými lidmi. Napětí graduje ve 48. kapitole, kdy je definitivně odhalený Čchien Wen-kuej zatčen a ze všech spadne předchozí nerozhodnost a obavy.

Promyšlená výstavba románu zřetelně tematizuje Mao Ce-tungovu tezi o ústřední roli násilí v procesu osobního přerodu vesničanů, které vrcholí ve „schůzi boje“, kdy vesničané „zlého tyрана“ veřejně obviňují ze zločinů, surově ho zmlátí a navěky zbaví důstojnosti a autority. V těchto scénách (kapitola 49 a 50) se vesničané nejen mstí, ale především se viditelně osvobozují z pout staré společnosti a stávají se sebevědomými jedinci a progresivní silou ve společnosti. Nové třídní vědomí se projeví v závěru románu, kdy se lidé začínají chovat solidárně, organizují se a spravedlivě mezi sebou dělí majetek (spor, který při tom také vznikl, se urovná smírem). Proměněné vědomí vesničanů nejlépe ilustruje scéna, kdy početná skupina vesnických mladíků seřazených do oddílu odchází na frontu dobrovolně kopat zákopy pro komunistickou Osmou armádu.

Ting Ling označuje proměnu vesničanů dobovým termínem *fan-šen*. V něm se spojuje mentální proměna se změnou materiálních podmínek jako počátek „nového života“, jak *fan-šen* překládají čeští překladatelé. Pojem rozšířený v dobové propagandě výjimečně nemá původ v neologismech z překladů marxistické literatury, ale pochází ze staré venkovské slovní zásoby. *Fan-šen*, doslova „převrátit se“, označuje prudký pohyb, jímž se člověk zbaví toho, co na něj doléhá, v materiálním i duchovním smyslu.⁴⁰ V maoistické reinterpetaci starý výraz získává nové konotace – „převrátit se“ znamená setřást ze sebe břemena bídy a starého myšlení, označuje osvobození se z pout staré společnosti a zásadní proměnu třídního vědomí.

Ting Ling byla svědkem reálné situace na venkově a některé její aspekty, včetně brutálního násilí, také výstižně popsala. Krutost mučení statkáře nicméně nereflektuje a násilí chápe jako prostředek osvobození. Rozuzlení

40 Podle vzpomínky pamětnice Jaroslav Průšek na hodinách četby čínských textů v 50. letech vysvětloval *fan-šen* jako přeměnu „v nového člověka“ (Zlata Černá, osobní komunikace, 5. 3. 2024). V lidové démonologii se prudkým pohybem *fan-šen* dokážou nadpřirozená stvoření proměnit v člověka.

jejího románu na první pohled vypadá laskavěji než v případě Čou Li-poovy *Bouře*, neboť autorka nechává ztýraného a poniženého Čchien Wen-kueje žít. Ve skutečnosti ale způsob, jímž komponuje násilí do svého románu více jako historickou nutnost než projev běžného lidského odporu ke zlu, je ještě nesmiřitelnější obhajobou násilí, kterému dává vyšší, pozitivní smysl v intencích Maovy teorie.

Násilí mezi modernitou a tradicí

Násilí během pozemkové reformy, jak ho kodifikují oba romány, není uzavřenou kapitolou dějin z doby zakládání státu. Zůstalo zakódované v politickém systému ČLR a komunistické vedení ho od roku 1949 periodicky vyvolává v různých represivních kampaních, jimiž se leninský systém udržuje při životě.⁴¹ Také proto kanonický status obou románů ospravedlňujících násilí ve jménu společenského pokroku zůstává v platnosti i dnes. Profesor prestižní Pekingské univerzity Čchen Siao-ming ve svých nedávno publikovaných dějinách čínské literatury znovu označuje ústřední roli násilí a pomsty v románech socialistického realismu za výraz politického uvědomění a součást třídního boje, který umožnil přechod k modernímu společenskému zřízení, socialismu.⁴²

Násilí jako zásadní fenomén čínské modernizace nicméně není výmyslem komunistické strany Číny a je v moderní čínské literatuře od jejich počátku všudypřítomné.⁴³ Lu Sünův *Bláznův deník* z roku 1918 považovaný za zakladatelské dílo čínské literatury na cestě k modernitě činí hlavním tématem násilí davu namířené proti jednotlivci.⁴⁴ Autor zde formou fiktivního deníku mladého muže stíženého paranoiou, který žije v hrůze, že bude sněden svými sousedy, symbolicky charakterizuje čínskou společnost spoutanou starými normami jako „kanibalskou“.⁴⁵ Kolektivní násilí jako charakteristický rys tra-

41 Dnes se tento typ státem vyvolávaného násilí odehrává v cílených útocích proti nekonformním názorům v internetovém prostoru. Stejně jako v době „pozemkové reformy“ je podněcuje stranický aparát a lidé ho využívají motivováni vlastními zájmy a představami.

42 Čchen Siao-ming, *Čung-kuo tang-taj wen-süe ču-čchao* [Hlavní proudy čínské soudobé literatury], Peking 2013, s. 42–43.

43 Tématu se věnuje D. D. Wang, *The Monster That Is History*. Zmiňuje také román Ting Ling, ale jeho analýza se zaměřuje jiným směrem než tento článek.

44 Lu Sün, *Vřava; Polní tráva*, přel. Jaroslav Průšek, Praha 1951, s. 37–50.

45 Kanibalismus v Číně reálně existoval. Podle svědectví misionářů a cestovatelů se rituální pojidání masa zabitého nepřítele v zaostalých venkovských oblastech praktikovalo ještě

diční společnosti Lu Sün zpracovává i v dalších povídkách, kdy proti sobě staví tupý a surový dav a osamělého jedince.⁴⁶ Vyjadřuje tak postoj společenské elity s moderním vzděláním, k níž sám patřil, která hledala cestu k přeměně zaostalé země v moderní stát založený na humanistických hodnotách inspirovaných evropskou osvícenskou tradicí.

Motiv kanibalismu, avšak s opačným hodnoticím znaménkem, se objevuje i v obou analyzovaných dílech socialistického realismu, stejně jako v dalších románech o revoluci na vesnici.⁴⁷ Ve vypjaté scéně konečného zúčtování s místním tyranem v *Bouři* chudá žena udeří holí Chana Šestého s výkřikem „Ty, – ty jsi zabil mé dítě!“. Nemá však dost sil, aby ho tloukla dál, a tak se na něj vrhne „a zuby se zakousla do jeho ramen a rukou, nevědouc, jakým způsobem by vylila svůj mocný hněv“.⁴⁸ Také v románu *Na řece Sang-kan* autorka použila motiv kanibalismu ve chvíli, kdy vrcholí útok na statkáře na schůzi boje. Lidé zuřivě bijící Čchien Wen-kueje si začínají uvědomovat třídní povahu své pomsty a statkáře „nenávidí i proto, že ho teď nemohou sníst“.⁴⁹ K primitivnímu výbuchu pomsty paradoxně dochází ve chvíli, kdy se vesničané osvobozují z pout staré společnosti a stávají se novými, osvobozenými lidmi na cestě k novému společenskému řádu.

V Lu Sünových očích je tradiční společnost nelítostným světem, kde jeden požírá druhého, ve smyslu sociální nespravedlnosti, hegemonie patriarchální morálky a duchovní omezenosti. Pro Lu Süna krajně barbarské násilí kanibalismu reprezentuje tradiční společnost pokrytecky se zaštitující ušlechtilou morálkou, zatímco ve skutečnosti drtí člověka, požírá jeho individualitu a proměňuje ho v součást tupého davu. V románech socialistického realismu, přestože se jeho autoři hlásili k Lu Sünovu odkazu, se násilí davu naopak stává pozitivní silou v procesu historické změny a motiv primitivní touhy zahryznout se do masa „místního tyрана“ a třídního nepřítele se stává vrcholným okamžikem osvobození z pout staré společnosti.

v první polovině 20. století. Za Kulturní revoluce byl svědkem kanibalismu v odlehlé jihozápadní provincii Guangxi také spisovatel Zheng Yi (viz jeho *Scarlet Memorial. Tales of Cannibalism in Modern China*, Boulder 1996).

46 Lu Sün, *Vřava; Tápaní*, přel. Berta Krebsová, Praha 1954.

47 Česky také Wang Si-tien, *Převrat. Vyprávění o tom, jak se v Lotosovém Rybníce všecko z gruntu změnilo*, přel. Augustin Palát, Praha 1953; Cao Šu-li, *Vesnice Li mění tvář*, přel. Sergej Machonin, Praha 1950. Motivů kanibalismu v literatuře první půle dvacátého století se věnuje také D. D. Wang, *The Monster That Is History*.

48 Čou Li-po, *Bouře*, s. 221.

49 Ting Ling, *Na řece Sang-kan*, s. 306.

Dvě tak odlišné významové asociace spojené se stejným extrémním motivem – a s násilím a surovostí obecně – nás přivádějí k tomu, jak po Kulturní revoluci generace bývalých rudých gardistů přehodnocovala pojetí modernity v Číně. Brutální násilí Kulturní revoluce, jehož se dopouštěla mládež odchovaná na literatuře socialistického realismu ve víře v pokrok,⁵⁰ spolu s přetrvávající zaostalostí venkova vedly v 80. letech minulého století k odmítnutí maoistické verze „modernity“. Stalo se tak v debatách na relativně bezpečné půdě literárních časopisů, které kolektivní násilí za Kulturní revoluce v duchu Lu Sünova pohledu na tradiční společnost vysvětlovaly brutalitou přetrvávající z předmoderní doby. Filosof a literární kritik Liou Siao-po, později nositel Nobelovy ceny míru, který nakonec roku 2017 zemřel v Číně ve vězení, tehdy v tomto duchu formuloval názor, že Čínu vstup do modernity teprve čeká.

Se zesílenými represemi proti nezávislým názorům po nástupu Si Ťin-pchinga na post generálního tajemníka strany v roce 2012 je podobná diskuse o čínské modernitě nemyslitelná, problém však zůstává stále živý. Si Ťin-pching ho řeší svou teorií „modernizace čínského typu“, kterou čínská zahraniční politika propaguje v rozvojových zemích a postupně se dostává i do odborné literatury na Západě. V domácím prostředí však není pro diskusi o proměnách Číny ve 20. století produktivní a zůstává sloganem zastírajícím podstatu věci.

50 Násilné praktiky inspirované Maovou Zprávou z Chu-nanu za Kulturní revoluce ve svých memoárech popisuje bývalý rudý gardista Liang Cheng (Liang Cheng – Judith Shapiro, *Bouřit se je správné*, přeložil a předmluvu napsal Martin Hála, Praha 1994).

Violence on the Path to Modernity

Two Chinese Novels on Land Reform

SUMMARY

The present article discusses two classics of Chinese socialist realism from 1948, Zhou Libo's *Hurricane* and Ding Ling's *Sanggan River* (also *The Sun Shines over the Sanggan River*), which depict land reform in north eastern China shortly before the Communist victory in the civil war and the establishment of the People's Republic of China. Both novels, later awarded the Stalin Peace Prize in the Soviet Union, were selected as classics of the PRC literature. They were translated into several languages and widely circulated internationally, including in the former Czechoslovakia. In recent scholarship (most prominently Brian DeMare 2019) due to many details truthful to reality the novels have been exploited as sources for historical research about the actual land reform, and also were reflected upon as part of the founding myth of the new Chinese state (Jeffrey A. Javed 2022). This study employs a different perspective and explores the novels as examples of Yan'an literature tasked with recasting the contemporary events in normative form and an expression of the Party ideology understood as a guiding force of social transformation. Thematic and formal analysis of the novels points to the central role of organized and carefully calculated violence in the ideology and practice of Chinese revolution following and adapting the Marxist-Leninist model to the conditions of rural China. Both novels, each in a slightly different way, thematise the idea of historical necessity in which violence plays the role of a catalyst, opening the way for inevitable progress towards a higher stage of socio-economic evolution moving in the direction of socialism. In conclusion, the study frames the ideology of violence as a precondition of social change in a broader question of reflections on China's modern transformation as expressed in debates about Chinese modernity and tradition shortly after the Cultural Revolution.

In the first part, building on recent historical research the study summarizes the events of the 1946–1948 land reform in north eastern China. It focuses on the nature of land reform as a “movement” (*yundong*), i.e. a coor-

minated process led by Communist Party cadres in which the peasants were to acquire a new class consciousness, free themselves from the shackles of the old society and by this personal transformation into “revolutionary masses” become the driving force of history in the spirit of the Party dogma. This includes the role of Mao Zedong’s theory of class division and class struggle, including the significance of the famous 1927 “Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan”.

The analysis of the two novels is contextualized in the personal background of the authors as Communist Party members and land-reform activists who were members of the work teams guiding poor peasants to identify with their class consciousness, mobilize them, and ultimately oversee the revolutionary ritual of violence and the liquidation of “feudal forces” in the countryside. Such cadres and activists were also the primary target audience for which the novels were intended as texts of instruction and inspiration. The particular role of the authors and their audience in the mobilization of the rural population condition the specific conception of “realism” employed by both Zhou Libo and Ding Ling, which recasts elements of documentary verisimilitude into normative narratives subordinated to the theory of Communist revolution.

Both novels are set in villages undergoing the land reform under the guidance of Communist Party dispatched work teams arriving from nearby towns. Although each writer tells his or her own story with a distinct group of main protagonists and specific plots, they both follow the same script as the work teams did in reality, and depict the same process in which a work team first surveys the local situation and searches for victims of oppression, makes friends with and gradually mobilizes the poor peasants, organizes them and eventually helps to prepare a struggle meeting at which the evil landlord is exposed, humiliated and beaten up by the peasants (and in the case of the *Hurricane* eventually executed). In conclusion struggling the landlord is celebrated as the destruction of feudalism in the village which enables the beginning of the new era.

The description of the activities of the work teams in the novels is consistent with contemporary testimonies, such as William Hinton’s *Fanshen*, as well as recent research based on archival sources. However, unlike the historical research documenting also the often chaotic and ambivalent situations and unpredicted events during the work teams efforts to streamline the class consciousness and class hatred, the authors of these novels standardize

the real practices and provide normative narrative of the awakening of the revolutionary masses to revolutionary violence, in which they transform themselves into new people fit for the new society.

Close reading of the two novels in terms of how they construct reality and convey their ideological message reveals differences in the way both authors convey the same script of rural revolution. In terms of story construction, characters conception and individual plots, *Hurricane* is a simple and straightforward story of struggle between good and evil in the spirit of popular literature. Equally straightforward is here the reference to Mao's "Hunan Report" from which Zhou Libo borrowed the title for the novel and a short quotation in the very beginning.

In contrast, Ding Ling's novel presents the same ideology in a more subtle and thoughtful manner. Her characters and narrative represent the overthrow of feudal forces and revolutionary transformation in the countryside as a result of an uneasy search and only gradual awakening of the peasants to the nature of class struggle. Ding Ling captures the hesitation, uncertainty and mistakes on the part of the villagers, including the functionaries of the progressive unions, who in the beginning of the novel do not fulfil the ideals of revolutionary masses that Mao writes about in his Hunan Report. Ding Ling is clearly being true here to the complex realities she herself experienced in the countryside, and if we set aside the overall ideological framework, *The Sang-kan River* could be sometimes read as a reflection on the incommensurability of Mao Zedong's theory of peasant revolution with the actual situation in the countryside. However, the author was indeed consciously writing propaganda for the Party ideology and politics, as it is fully revealed in the character of Comrade Zhang Pin, the head of the propaganda department in the district town, who comes to the village at a certain stage of the plot as a *deus ex machina* to solve all the problems. The concluding scenes of celebration of the Party and its leader Mao Zedong are also unequivocal. Thus rather than a critical reflection on the contradiction between ideology and reality, the novel is ultimately an attempt at honest representation of how ideology overcomes obstacles in real life and eventually succeeds in creating a new reality.

Ding Ling projects this message into the overall construction of her novel. Unlike Zhou Libo's *Hurricane* in which it is evident since the very beginning who is the villain through his exaggerated crimes of killing and raping, the *Sanggan River* is more nuanced. Ding Ling gradually builds tension based

on reader's anticipation of the final "liquidation" of the landlord, yet uncertainty about when the violence will occur and on whom it will fall. The local tyrant is not as colourful a crime as Han Laoliu in Zhou Libo's novel, and his unmasking takes time and some efforts of the work team as well. In the end, Qian Wengui is revealed as the object of the "struggle", who is not as a killer and rapist, but as one of the poor peasants says "representative of thousands of years of feudal oppression" in the village.

As Ding Ling's narrative progresses, the originally often fearful and apathetic poor peasants discover their potential to join the revolution and become new people, and this transformation fully realized in the explosion of violence against the evil tyrant in the great struggle meeting is the main topic of the novel. Unlike Zhou Libo, Ding Ling composes the violence during the "final showdown with feudalism" not as a victory in the struggle against evil enemy, but rather as a concretization of the central idea of Mao's theory that the act of violence itself is a necessary part of the peasant's personal transformation as a precondition for the establishment of the new socio-economic formation.

In the conclusion, this study with reference to David Wang's 2004 monograph briefly mentions the centrality of the motif of cruel violence in modern literature since Lu Xun's "Diary of a Madman". Unlike the novels of socialist realism, which glorify violence and view it as a necessary precondition for the emergence of a new and just society, Lu Xun in his ground breaking story understood violence as a sinister legacy of the old society, the demise of which is necessary for the transformation of China in the spirit of humanism and respect for the individual. In the 1980s, the dual relationship to violence in modern Chinese literature led some intellectuals involved in debates about Chinese modernity to believe that violence in the name of revolution does not open the path to progress and modernity, but rather preserves the behavioural patterns of the old society from which China must break free. Given the current political situation in China, debate about the ambivalent nature of socialist revolution on China's road to modernity is not possible at the moment. Current CCP Secretary General Xi Jinping indirectly addresses the issue with his concept of "Chinese type modernisation". While this concept is exported globally, it does not help self-reflection in China about the nature of its painful road to become a powerful modern state.

Bibliografie / Bibliography

- Anagnost, Ann, *National Past-Times. Narrative Representation and Power in Modern China*, Durham (NC) 1997.
- Belden, Jack, *China Shakes the World*, New York 1949.
- Bennett, Gordon, *Yundong. Mass Campaigns in Chinese Communist Leadership*, Berkeley 1976.
- Čao Šu-li, *Vesnice Li mění tvář*, přel. Sergej Machonin, Praha 1950.
- Čchen Siao-ming, *Čung-kuo tang-taj wen-süe ču-čchao* [Hlavní proudy čínské soudobé literatury], Peking 2013.
- Čou Li-po, *Bouře*, přel. Berta Krebsová, Praha 1951.
- Čou Li-po, *Bouře*, II, přel. Oldřich Král a Marta Ryšavá, Praha 1958.
- Čou Li-po, *Pao-feng čou-jü*, Charbin 1948.
- DeMare, Brian James, *Land Wars. The Story of China's Agrarian Revolution*, Stanford 2019.
- DeMare, Brian James, *Mao's Cultural Army. Drama Troupes in China's Rural Revolution*, Cambridge 2017.
- Dikötter, Frank, *The Tragedy of Liberation. A History of Chinese Revolution, 1945–57*, London 2013.
- Feng Tianyu, Reinterpreting China's „Feudal Society”, *Journal of Chinese Humanities* 1 (2015), s. 25–50.
- Feuerwerker, Yi-tsi Mei, *Ding Ling's Fiction. Ideology and Narrative in Modern Chinese Literature*, Cambridge (Mass.) 1982.
- Hinton, William, *Fanshen. A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, New York 1966.
- Hsia, Chih-ting, *The Classic Chinese Novel. A Critical Introduction*, Bloomington 1980.
- Che Ťing-č' a Ting I, *Dívka s bílými vlasy. Hra o šesti dějstvích*, přel. Augustin Palát, Praha 1951.
- Jang Kuej-sin, *Ting Ling pching čuan* [Životopis Ting Ling], Čchung-čching 2001.
- Javed, Jeffrey A., *Righteous Revolutionaries. Morality Mobilization and Violence in the Making of the Chinese State*, Ann Arbor 2022.
- Jen Ťia-jen, Tchaj-jang čao caj Sang-kan che šang jü Ting Ling te čchuang-cuo ke-sing [Slunce svítí na řeku Sang-kan a osobitý tvůrčí přístup Ting Ling], *Aj s'-siang* (12. 5. 2016).
- King, Richard, *Milestones on a Golden Road. Writing for Chinese Socialism 1945–80*, Vancouver 2012.
- Lippert, Wolfgang, *Entstehung und Funktion einiger chinesischer marxistischer Termini. Der lexikalisch-begriffliche Aspekt der Rezeption des Marxismus in Japan und China*, Wiesbaden 1979.
- Lu Sün, *Vřava; Polní tráva*, přel. Jaroslav Průšek, Praha 1951.
- Lu Sün, *Vřava; Tápání*, přel. Berta Krebsová, Praha 1954.
- Mao Ce-tung, *Rozhovory o literatuře a umění. Projev ke spisovatelům*, přel. Věra a Zdeněk Hrdličkovi, 2. vyd., Praha 1955.
- Mao Ce-tung, Zpráva o průzkumu rolnického hnutí v provincii Chu-nan, in: Mao Ce-tung, *Vybrané spisy*, I, z ruštiny přel. Jarmila Fromková, Praha 1953, s. 25–74.
- Noellert, Matthew, *Power over Property. The Political Economy of Communist Land Reform in China*, Ann Arbor 2020.
- Pepper, Suzanne, *Civil War in China. The Political Struggle, 1945–1949*, Berkeley 1978.

- Rozelle, Scott – Hell, Natalie, *Invisible China. How the Urban-Rural Divide Threatens China's Rise*, Chicago 2020.
- Strauss, Julia, Morality, Coercion and State Building by Campaign in Early PRC: Regime Consolidation and After, 1949–1956, *The China Quarterly* 188 (2006), s. 891–912.
- Suguru, Yokohama, The Peasant Movement in Hunan, *Modern China* 1, č. 2 (1975), s. 204–238.
- Ting Ling, *Na řece Sang-kan*, přel. Augustin Palát, Praha 1951.
- Ťiang Jüe [Jiang Yue] – Tuan Si-čchuan [Duan Xichuan], *Pao-feng čou-jü* [Baofeng zhoubu], China Memo Films 2006.
- Wang, David Der-wei, *The Monster That Is History. History, Violence, and Fictional Writing in Twentieth-Century China*, Berkeley 2004.
- Wang Si-tien, *Převrat. Vyprávění o tom, jak se v Lotosovém Rybníce všecko z gruntu změnilo*, přel. Augustin Palát, Praha 1953.
- Zheng Yi, *Scarlet Memorial. Tales of Cannibalism in Modern China*, Boulder 1996.

Lidice. Symbol nacistického teroru

Kultura vzpomínání a instrumentalizace dějin

JIŘÍ PEŠEK

Připomínáme si osmdesáté výročí zločinu vyhlazení Lidic v situaci, kdy jsou na Ukrajině opět masově vražděni civilisté a z řady vesnic a měst zbývají po osvobození jen sutiny. Moderní dějiny brutálního násilí diktatur proti civilistům se Evropanům, a nejen jim, zpřítomnily jako něco neabstraktního, jako něco velmi aktuálního, co se bez trvalé a intenzivní péče o demokracii a respekt k právu může kdykoliv opakovat. Středočeská obec Lidice patří mezi světově nejznámější místa nacistických zločinů, spáchaných v souvislosti s válkou a okupací.¹ Němečtí pořádkoví policisté zde měli vyvražděním civilního obyvatelstva etablovat exemplární případ, jak z paměti společnosti eliminovat nejen vesničany, ale i veškeré stopy tohoto místa. Akt násilí byl naměřen nejen proti lidem, ale také proti domům a přírodnímu rámci obce. Lidice se však nepodařilo vymazat z lidské paměti. Naopak. Lidice se již během světové války staly symbolem nelidskosti nacistického režimu a nutnosti nejen jeho porážky, ale také jeho živoucího překonání.

Připomenutí masakru v Lidicích 10. června 1942 tak nutně překračuje pouhou rovinu pietní vzpomínky.² Spíše se musíme ptát, jak s takovýmto břemenem – v našem případě s břemenem obětí, pro jiné národy pak s břemenem „zděděného pachatelství“ – dále nakládat.³

1 Eduard Stehlík, *Lidice. Příběh české vsi*, Praha 2004.

2 Předkládaný text se v jádře opírá o autorovu studii: Jiří Pešek, Lidice. Weltweites Symbol der Vernichtung – weltweites Symbol der Versöhnung?, in: *Verständigung und Versöhnung nach dem „Zivilisationsbruch“? Deutschland in Europa nach 1945*, ed. Corine Defrance – Ulrich Pfeil, Bruxelles 2016, s. 245–260. Přepracovaná a rozšířená varianta, určená pro přednášku v Učené společnosti ČR 15. 11. 2022, byla aktualizována obsahově i v poznámkách.

3 Problematika „kolektivních připsání“ typu „národ pachatelů“ nebo „národ obětí“ je, použijeme-li německou metaforu, „minové pole“. Již pojmově totiž směřuje ke konceptu „kolektivní viny“, který z dobrých důvodů moderní právo odmítá. Na druhou stranu postoj, že „se nic nestalo“, případně že „to, co napáchali naši otcové a dědové, není můj problém“, resp. odkaz na skutečnost, že např. Německo přece zaplatilo (ovšem prakticky pouze Izraeli) za masové vraždy reparace, a je tedy prosto všech závazků, irituje právě

Jde o tak zvaný „druhý život“ dějinné události a o to, zda bude vnímána v dějinném kontextu, nebo zda z ní budou extrahovány, druhotně použity, případně z hlediska historika zneužity, jen „lukrativní detaily“: typicky love stories a masakry. Obávám se, že příběh Lidic momentálně patří do kategorie takto výtěžitelných dějinných událostí. Lidická tragédie je mimořádně vhodná pro filmové a mediální využití,⁴ případně pro politicky konotovanou sebe prezentaci nápaditých aktualizátorů.⁵ Přitom je to historická událost, jejíž kritické zkoumání, resp. sledování jejího dlouhého dozívání nám může otevřít řadu zajímavých pohledů jak do dobové situace, tak do řady epoch pozdějších.

Nemám proto v úmyslu samoučelně evokovat podrobnou faktografii oné tragédie a nejde mi ani o nějaké novými výzkumy podložené detailní pohledy na samu událost. Ostatně: Lidická tragédie byla důkladně zdokumentována a na tomto místě nemá smysl zastíňovat celek akcentováním těch nebo oněch

dnes, v době ruské imperiální agrese, i mnohé (zdaleka ne všechny) dnešní německé demokratické žurnalisty a historiky. Srov. např. postoj spisovatelky a vedoucí redaktorky umělecké rubriky *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* (FAS) Julie Encke, která na protiukrajinská vystoupení v německých médiích a peticích reagovala komentářem: Harald Welzer und der Krieg. Wer ist hier wir?, FAS (online), 18. 6. 2022. Zde se Encke vymezila vůči tezi, že Němci odmítají poskytnout Ukrajině těžké zbraně na obranu proti ruské agresi „na základě své zcela mimořádné válečné zkušenosti, která je sdílena mezi generacemi“. Napsala otevřeně a bez standardní německé autocenzury: „Skutečnost, že někdo, kdo pochází z národa pachatelů, použil takovýchto argumentů vůči zástupci národa obětí, nadto aniž by se zabýval historií Ukrajiny nebo současnou situací Ukrajinců..., se setkala s ostrou kritikou.“

- 4 Zmiňme jen blockbuster režiséra Petra Nikolaeva podle scénáře Zdeňka Mahlera *Lidice* z roku 2011. Nacistický zločin byl ve filmu proměněn v dramatickou historii o lásce, vraždě a omylu, která vlastně jen náhodou vyústila v hromadnou tragédii.
- 5 Příkladem může být v odborném tisku, v médiích i na politické scéně vedená polemika kolem knihy: Vojtěch Kyncl, *Lidice. Zrození symbolu*, Praha 2015. Autor uvedl svůj pohled na téma slovy: „Potýkal jsem se s obtížným úkolem. Je lepší, aby nepřijemná historie lidického zločinu zůstala spát, nebo ji mám otevřít? Jak naložit s rozpory mezi pěstovanými legendami a mýty a empiricky doložitelnými fakty?“ (s. 15). Proč a komu má být historie masakru v Lidicích „nepřijemná“, se nedozvíme, resp. autor sděluje, že dosud byla „řada lidských vlastností obyvatel raději přehlédnuta, aby nenarušily požadovaný obraz ... morálně čisté a bezúhonné vesnice“. Jako by za skutečné oběti nacistů platili jen lidé, kterým někdo (podle jakých kritérií?) o třiašedesát let později atestuje morální bezúhonnost. K odborným slabinám Kynclova díla srovnej: Vojtěch Šustek, *Lidice – historický symbol a skutečnost*. Ke kritice a interpretaci pramenů z doby okupace, *Pražský sborník historický* 45 (2017), s. 373–406. Zde je kriticky probrána i široká literatura k tématu.

detailů.⁶ Jako podstatnější vidím širší *kontext* oné tragédie, její dobovou i pozdější recepci a zejména účelovou manipulaci, tedy cílené vytěsnění vlastního příběhu novým, účelovým narativem. Slovem „manipulace“ myslím především komunistické přesměrování smyslu paměti i památníku Lidice od 50. let 20. století. Pojmem vytěsnění pak dlouholeté „nevnímání“, či dokonce zamlčování tragédie Lidic jak politickými reprezentacemi, tak médií obou německých států, posléze spojeného Německa.

Položme si tedy několik otázek k našemu tématu:

1. Proč se právě Lidice staly světově uznávaným symbolem nacistické zkázy, ale i světové solidarity?
2. Jaký byl vztah československých a německých komunistických režimů i reprezentace Spolkové republiky Německo k této tragédii a jejím pachatelům?
3. Proč měla, německou reprezentací až do roku 2012 ignorovaná, vzpomínka na tragédii Lidic symbolický význam pro mladé umělce žijící v 60. letech 20. století v ještě bývalými nacisty dominované Spolkové republice Německo?
4. Jak rozvinuté je dnes ve střední Evropě konkrétní vědomí společnosti i politiky o rozsahu a hrůznosti nacistických masakrů evropských civilistů a do jaké míry jsou dnešní němečtí demokratičtí politikové, žurnalisté, ale i běžní občané v „zemi pachatelů“ (pojem žurnalistky Julie Encke) ochotni vnímat a prakticky realizovat něco jako „zodpovědnost“ za zločiny prarodičovské generace?⁷ Rozsáhlé výzkumy a nesčetné publikace odborných historiků tu stojí proti široké frontě nevědomosti a lhostejnosti.

Nejprve ale podejme stručný faktografický přehled.

Proč zrovna Lidice?

Tragédie Lidic se odehrála 10. června 1942, dva týdny po atentátu na zastupujícího říšského protektora v protektorátu Čechy a Morava, SS-Obergruppenführera, generála policie a šéfa RSHA (*Reichssicherheitshauptamt*) a SD (*Sicherheitsdienst*) Reinharda Heydricha,⁸ který úspěšně provedli českoslo-

6 Pro Německo srov. Peter Steinkamp, Lidice 1942, in: *Orte des Grauens. Verbrechen im Zweiten Weltkrieg*, ed. Gerd R. Ueberschär, Darmstadt 2003, s. 126–135.

7 J. Encke, Harald Welzer und der Krieg.

8 Robert Gerwarth, *Reinhard Heydrich*, Berlin 2011.

venší parašutisté vyslaní z Velké Británie. Likvidace jednoho z nejmocnějších mužů třetí říše, mj. jednoho z architektů holocaustu, provedená v hlubokém zázemí Říše byla těžkou ranou pro prestiž nacistického režimu. Z pohledu vedoucích nacistů v protektorátu Čechy a Morava však bylo téměř horší, že gestapo a SD nebyly v prvních dvou týdnech po atentátu schopny najít žádné stopy k pachatelům.⁹ Exilové vojáky z komanda Anthropoid aktivně podporovala široká síť českého odboje. Hitler poté požadoval rychlé řešení a hrozil, že nechá decimovat české obyvatelstvo protektorátu. Příslušníci nacistických bezpečnostních složek, kteří se obávali o svou osobní kariéru, proto museli rychle najít „viníky“ a příkladně brutálně je zlikvidovat.¹⁰

Za těchto podmínek nejvyšší představitel Němců v protektorátu, státní tajemník úřadu protektora SS-Obergruppenführer Karl Hermann Frank¹¹ vsadil na kombinaci teroru a nabídky amnestie pro atentátníky nebo jejich pomocníky, kteří se měli přihlásit. Jako první významný krok se Frank, nový zástupce říšského protektora, generál policie Kurt Daluege¹² a okruh poradců, rekrutujících se z nejvyšších představitelů gestapa, SD a pořádkové policie v protektorátu, rozhodli povolat do protektorátu 22 praporů Ordnungspolizei a provést exemplární popravu (Klatovy, Tábor). Tuto myšlenku potvrdili Hitler, Bormann, Himmler a nový zástupce říšského protektora, generál policie Kurt Daluege na schůzce po Heydrichově pohřbu 9. června v Berlíně.

Jako první hlavní cíl represí byla Frankem, Daluegem nebo společnou rukou těchto dvou ke spolupráci odsouzených konkurentů vybrána k exemplárnímu vyhlazení nedaleko Prahy ležící obec Lidice s 503 obyvateli.¹³ Vedoucí muži Říše měli k dispozici zprávu pražského gestapa, v níž se bez konkrétních

9 Srov. Vojtěch Šustek, *Atentát na Reinharda Heydricha a druhé stanné právo na území tzv. protektorátu Čechy a Morava. Edice historických dokumentů*, I, Praha 2012, zejména úvod s. XXIV–XXVIII.

10 Srov. Miroslav Kárný, „Heydrichiaden“. Widerstand und Terror im „Protektorat Böhmen und Mähren“, in: *Von Lidice bis Kalavryta. Widerstand und Besatzungsterror. Studien zur Repressalienpraxis im Zweiten Weltkrieg*, ed. Droulia Loukia – Hagen Fleischer, Berlin 1999, s. 51–63.

11 Srov. René Küpper, *Karl Hermann Frank (1898–1946). Politische Biographie eines sudenteutschen Nationalsozialisten*, München 2010, s. 272–279.

12 Ke generálporučíku policie Kurtu Daluegeovi je k dispozici překvapivě málo literatury. Srov. Tóviyyä Friedman (ed.), *SS-Obergruppenführer und General der Polizei Kurt Daluege. Der Chef der Ordnungspolizei*, Haifa 1997, a Caron Cadle, Kurt Daluege. Der Prototyp des loyalen Nationalsozialisten, in: *Die braune Elite*, II, ed. Ronald Smelser, Darmstadt 1993, s. 66–79.

13 R. Küpper, *Karl Hermann Frank*, s. 277.

důkazů tvrdilo, že obyvatelé Lidic podporovali atentátníky. Neexistovaly však o tom žádné konkrétní důkazy.¹⁴ Gestapo již dříve vědělo, že dva muži z Lidic vstoupili v roce 1939 do exilové armády. Jejich rodiny byly zatčeny. Kromě toho však nebyly zjištěny žádné aktuální stopy po současné spolupráci mezi vesnickým obyvatelstvem a odbojem. Ale nikdo je ani nehledal. Je třeba poznamenat, že nikdo z obyvatel Lidic nebyl 10. června 1942 odvezen k výslechům. Ani pracovníci gestapa, ani SD SS tu tedy neočekávali jakékoliv pro odhalení atentátníků podstatné informace. Pro zvolení Lidic jako cíle exterminace hrála zřejmě roli především jejich poloha mezi Prahou a nedalekým průmyslovým Kladnem, kde pracovala většina mužů z Lidic, většinou horníků v dolech. Vesnice proto představovala ideální cíl pro příkladnou exekuci.

Lidice byly 9. června 1942 večer, tedy již v průběhu berlínského jednání nacistických špiček, obklíčeny německou pořádkovou policií a druhý den ráno byli všichni obyvatelé zatčeni, muži odděleni, ženy a děti odvedeny. Mezitím bylo ve vesnici a ve starém gotickém kostele sv. Martina systematicky vyrabováno a odvezeno vše, co se dalo využít. Muži z Daluegem do protektorátu narychlo povoláného praporu pořádkové policie (*Ordnungspolizei*) z Halle an der Saale pod velením majora Ochramné policie (*Schutzpolizei*) Augusta Marwedela poté zastřelili 173 lidických mužů ve věku od 14 do 84 let.¹⁵ Další 26 mužů a žen z Lidic, kteří byli v době masakru ve vězení, v nemocnici nebo pracovali v továrnách, postřílelo 16. června gestapo v Praze.¹⁶ Obyvatelstvo protektorátu bylo o všech popravách informováno rozhlasem a tiskem.

Po exekuci byly všechny obytné domy i hospodářské budovy v Lidicích spáleny, farní kostel byl vyhozen do povětří, hřbitov zlikvidován, a dokonce i mrtví byli odtud odvezeni. Zbytky budov byly jednotkami říšské pracovní služby Organisation Todt srovnány se zemí, ovocné stromy v zahradách byly spáleny.¹⁷ Zkrátka: Každá stopa po vesnici byla záměrně zničena. Jméno Lidic bylo úředně vymazáno z map. I o tom nacisté bezodkladně informovali českou i světovou veřejnost.

14 Detlef Brandes, *Die Tschechen unter deutschem Protektorat. Besatzungspolitik Teil I. Kollaboration und Widerstand im Protektorat Böhmen und Mähren bis Heydrichs Tod (1939–1942)*, München 1969, s. 260–264.

15 Stefan Klemp, „Rücksichtslos ausgemerzt“. *Die Ordnungspolizei und das Massaker von Lidice*, Münster 2012.

16 Uwe Naumann (ed.), *Lidice. Ein böhmisches Dorf. Mit Berichten der Frauen von Lidice und Texten von Alexander Abusch*, Frankfurt a. M. 1983.

17 E. Stehlik, *Lidice*, s. 96–97.

Všech 184 žen z Lidic bylo odděleno od svých dětí a posláno do koncentračního tábora Ravensbrück. Dílem již v táboře, dílem během pochodu smrti na konci války 53 žen zahynulo. Ze 100 dětí bylo 83 odesláno do koncentračního tábora v Lodži a odtud do Chelmná, kde byly zabity v mobilních plynových komorách. Masakr přežilo pouze 17 lidických dětí, které byly předem vybrány podle rasových kritérií a poslány do zvláštních táborů nebo předány německým rodinám (SS) k poněmčení.¹⁸

Lidice jako celosvětový symbol

Právě ono systematické a důsledné vyvražďovací a vyhlazovací běsnění, které bylo úředně oznámeno českému národu a – prostřednictvím sezvaných novinářů – následně celému světu, je tím, co odlišuje Lidice od tisíců vypálených a vyhlazených vesnic v Polsku (dopisovatel *Frankfurter Allgemeine Zeitung* /FAZ/ ve Varšavě Konrad Schuller čtenářům v roce 2022 připomněl, že nacisté vyhladili v Polsku přes 500 vesnic za skrývání Židů nebo jejich podporu), na Ukrajině, kde např. jen v městečku Korjukivka bylo roku 1943 zavražděno 6 700 obyvatel,¹⁹ nebo v Řecku (obce Komeno Kalavryta, Distomo)²⁰ a co tolik šokovalo obyvatelstvo ve svobodných zemích. Jednalo se o první případ takto cíleného vyhlazení celé vesnice, zahlazení všech stop její existence a okázalé oznámení zločinu celému světu. Většinu ostatních brutálních masakrů nacisté prezentovali jako kolaterální škody války nebo jako součást boje proti partyzánům. S mnoha případy se nadto národní i světová veřejnost mohla seznámit až po skončení války. Vyhlazení Lidic, místa, které v žádném případě nebylo „daleko na východě“ či „kdesi na Balkáně“, ale v centru dříve demokratické Evropy, se tak již v roce 1942 stalo symbolem systematických okupačních zločinů nacistického režimu.

Reakce občanů svobodného světa na tento třetí říší halasně ohlášený zločin byla rychlá a intenzivní. Nejenže bylo mnoho spojeneckých bomb určených pro Německo už dělníky v muničních továrnách nebo pak mechaniky na letištích označeno nápisem „za Lidice“. Dokonce i děti dostaly při křtu jméno

18 Jolana Macková – Ivan Ulrych (ed.), *Osudy lidických dětí. Vzpomínky, svědectví, dokumenty. Podle vyprávění a vzpomínek lidických žen a dětí*, Nymburk 2004.

19 Дмитро Веденєєв, 1 березня 1943. Корюківка. Імена нацистських катів стають відомі, *Istorična pravda* (online), 1. 3. 2013.

20 Kateřina Králová, *Das Vermächtnis der Besatzung. Deutsch-griechische Beziehungen seit 1940*, Köln – Weimar – Wien 2016, s. 52–58.

Lidice! Po Lidicích se přejmenovávaly i obce a čtvrti, aby se na toto jméno nezapomnělo po celém světě: již při druhém výročí masakru si brazilské městečko Vila Parado změnilo jméno a od té doby se jmenuje Lidice. Později přibýly San Jerónimo-Lidice v Mexico City, Lidice v americkém státě Illinois a Lidice de Capira v Panamě. Čtvrti s názvem Lidice se nacházejí také v Limě (Peru), Caracasu (Venezuela) a Gan Yavneh (Izrael).

Sociálně angažovaný anglický židovský lékař Barnett Stross (1899–1967) založil pouhý měsíc po vyhlazení Lidic ve středoanglickém městě Stoke-on-Trent nedaleko Coventry iniciativu Lidice Shall Live. Z ní vznikl výbor pro obnovu Lidic, který slavnostně zahájil činnost v září 1942 za přítomnosti československého exilového prezidenta Edvarda Beneše. Strossův výbor inicioval sbírku mezi anglickými horníky, v níž se vybrala částka, která posléze pokryla polovinu nákladů na poválečnou obnovu zničené obce.

Lidice tak vstoupily do poválečné éry jako „celosvětově zavedený“ symbol nacistického teroru a pohrdání lidmi. Vzhledem k této symbolické roli Lidic bylo pro Československou poválečnou republiku naprosto nezbytné přijmout příslušná praktická opatření, aby se Lidice skutečně staly – živým – památníkem. V té chvíli bylo jejich jméno připomínkou tragédie i porážky zla.

Lidice v bezprostředně poválečném období

První praktické kroky měly velmi jednoduchou a rozumnou logiku: přeživší lidické ženy a děti byly zachráněny a alespoň někteří (!) z hlavních pachatelů byli souzeni, odsouzeni a popraveni: především Frank,²¹ SS-Obersturmbannführer a velitel SD v Praze Walter Jacobi²² a SS-Hauptsturmführer a šéf gestapa v Kladně Harald Wiesmann.²³ Jiní zmizeli v Německu (např. šéf pražského gestapa Horst Böhme) nebo je teprve později spojenci vydali z Německa do Československa (např. SS-Obersturmführer a šéf úřadovny SD v Kladně Max Rostock).

Krátce po skončení války byly také zahájeny práce (z prostředků britské nadace a československého státu) na výstavbě „Nových Lidic“ v bezprostřední blízkosti vyhlazené obce, jejíž plocha se nyní proměnila v památné místo.

21 R. Küpper, *Karl Hermann Frank*, s. 397–402.

22 Dalibor Krčmář, Walter Jacobi. „Vysloveně intelektuální typ“ v čele protektorátního SD, *Tereziánské listy* 39 (2011), s. 28–52.

23 K Wiesmannovi srov. Václav Krůta, Personální obsazení kladenské služebny německé tajné státní policie (Gestapa), *Slánský obzor* 12 (2004), s. 79–96.

Již v roce 1947 se přeživší se svými (novými) rodinami mohli spolu s dalšími občany usadit v nové obci.

Slavnostní připomínka tragédie v Lidicích začala již v roce 1945. Vojáci Rudé armády z praporu plukovníka Pankova postavili u hromadného hrobu lidických mužů dočasný památník, který byl odhalen 3. června 1945. První vzpomínkové obřady následovaly o týden později. Na místě zlikvidované vesnice byl pak na počátku 50. let 20. století zřízen státní památník. Současně byla z iniciativy výše zmíněného britského lékaře Barnetta Strosse, který se mezitím stal poslancem za Labouristickou stranu v Dolní sněmovně a předsedou Britsko-československé společnosti, v Lidicích založena obrovská růžová zahrada. Města a organizace z 32 zemí světa (zejména z Velké Británie) darovaly Lidicím celkem 29 000 keřů růží.

Reinterpretace Lidic během studené války

Od počátku padesátých let však československý komunistický režim začal humanistickou paměť na nacistický zločin a jeho oběti záměrně měnit v mnohonásobný mýtus:²⁴ Popravení muži, mezi nimiž bylo mnoho horníků, byli nyní stylizováni (v rozporu s řečí pramenů) jako odbojáři z řad dělnické třídy.²⁵ Výstavba Lidic (o zásadním finančním podílu britských horníků se již nemluvalo) se rozvinula v metaforu socialismu vybudovaného podle sovětského vzoru. Pravidelné vzpomínkové dny, na nichž vystupovali vysocí představitelé komunistické strany a státu, nyní již svou rétorikou nesměřovaly proti nacismu, ale proti současnému západnímu, především americkému, ale i západoněmeckému „imperialismu“.²⁶

A tak přestože bylo v Lidicích k 20. výročí tragédie otevřeno muzeum této historické události, byla při oslavách stále méně zmiňována tragédie z léta

24 Eva Pluhařová-Grigiené, Lidice-Ikonographie. Der Gedächtnisort Lidice und seine bildliche Repräsentation in der sozialistischen Tschechoslowakei, in: „Zerstörer des Schweigens“. Formen künstlerischer Erinnerung an die nationalsozialistische Rassen- und Vernichtungspolitik in Osteuropa, ed. Frank Grüner – Urs Heftrich, Köln 2006, s. 479–494, zde s. 481nn.

25 Jediní mužští odbojáři z Lidic – vojáci československé armády ve Velké Británii Josef Strýbrný a Josef Horák – válku přežili a vrátili se domů. Brzy po komunistickém převratu byli prohlášeni za britské špiony. Jednomu se podařilo opět uprchnout do Anglie, druhý z nich byl uvězněn. Srov. E. Pluhařová-Grigiené, Lidice-Ikonographie, s. 483.

26 Petr Koura, „Byli to fašističtí vrazi podporovaní mezinárodním kapitalismem“. Proměny interpretace lidické tragédie po Únoru 1948 a její využití v komunistické propagandě, *Marginalia Historica* 3, č. 2 (2012), s. 49–58.

1942 a pietní akce se místo toho věnovaly „imperiálním válkám“ (např. válce ve Vietnamu). To se projevilo zejména ve výběru pozvaných hostů, jako byl kubánský diktátor Fidel Castro. Étos touhy po míru, formulovaný po skončení světové války, se tak v průběhu studené války proměnil v rétoriku boje: Mír sice nadále zůstával v centru pozornosti, do popředí se však stále více dostával sovětský narativ „vítězství a míru“. Později byla šifra „Lidice“ vysloveně dekonkretizována a přeměněna na obecný „boj za mír“. Příkladem je píseň Lidice varují, která byla v roce 1975 uvedena na Festivalu politické písně v severočeském Sokolově. Píseň, kterou na text Vlastimila Hály složil Petr Bukovský a nazpívala Hana Talpová, zůstala povinnou stálíci rozhlasového programu až do roku 1989.

Během studené války se oficiální připomínka Lidic stala součástí státní vzpomínkové propagandy. Výroční akce pořádala KSČ a s ní spojený Svaz protifašistických bojovníků. S tímto vývojem souvisela také záměrně nová stylizace přeživších lidických žen, které se staly veřejně známými osobnostmi: Zástupkyně „Lidických žen“ byly dosazeny do vyšších politických funkcí, nejprve zejména v ženském hnutí, za normalizace pak do českých i federálních zastupitelských sborů, a dokonce i do nejvyšších orgánů KSČ.²⁷ V 80. letech 20. století byla v Lidicích zahájena stavba obřího památníku podle projektu Františka Marka z roku 1962. V devadesátých letech 20. století z něj zůstala stát zrezivělá kostra, která naznačovala nejasný osud tohoto záměru. Objekt byl nicméně roku 2004 stavebně dokončen. Dnes obsahuje především muzeum s multimediální expozicí A nevinní byli vinni..., otevřenou roku 2005.

Komunistická spravedlnost aneb případ Max Rostock

Exemplárním důkazem, že v oficiální paměti poučovacího komunistického režimu hrál teror z roku 1942 brzy již jen podružnou roli, je případ jednoho z nejhorších nacistických vrahů z Lidic: SS-Obersturmführer Max Rostock, bývalý velitel Sicherheitsdienstu SS v Kladně a mnohonásobný válečný zločinec

²⁷ Nejvýraznějším příkladem je tu Marie Jarošová, od roku 1957 tajemnice, resp. předsedkyně MNV v Lidicích, v letech 1969–1976 po Gustě Fučíkové předsedkyně Českého svazu žen, v letech 1970–1974 místopředsedkyně Československé rady žen, v letech 1976–1989 členka Ústřední kontrolní a revizní komise Ústředního výboru KSČ, od roku 1969 poslankyně, posléze místopředsedkyně České národní rady a od roku 1971 poslankyně Sněmovny národů Federálního shromáždění. V roce 1989, resp. v lednu 1990 veškeré politické funkce až na předsednictví MNV v Lidicích opustila.

(řadu masových vražd spáchal v okupované Francii), byl v roce 1946 zatčen příslušníky US Army Criminal Investigation Command (CIC). Rostock byl po náročných vyjednáváních s francouzskou okupační mocí v Německu v roce 1949 vydán Československu. Francie tehdy uznala, že přese vše, co Rostock spáchal ve Francii, byla jeho účast na vyvraždění Lidic zločinem závažnějším a symbolicky významnějším.²⁸ Rostock byl však československou justicí postaven před soud až v roce 1951: Stalo se tak teprve poté, co francouzská strana opakovaně zdůraznila naléhavost tohoto případu. Kauza se však nadále vlekla. Nakonec byl Rostock odsouzen k trestu smrti za hned několik bodů obžaloby. Z ryze právních důvodů měl však být popraven pouze na základě svých činů spáchaných v Lidicích.

V srpnu 1953 byla jeho již připravená poprava nečekaně a na poslední chvíli odložena. Dne 14. září 1953 pak rozhodl politický sekretariát ÚV KSČ (vedený nejmocnějšími muži strany a státu, a dodejme bývalými koncentračníky, Antonínem Zápotockým a Antonínem Novotným) o změně Rostockova trestu smrti na doživotí.²⁹ Za tímto rozhodnutím, které uvítala československá tajná služba, lze pravděpodobně předpokládat odpovídající příkaz z Moskvy. Někaké humanitární ohledy tu nehrály ani nejmenší roli: Komunistický režim v tomto období sériově popravoval své (reálné i domnělé) československé odpůrce (prezident republiky Zápotocký podepsal jen roku 1953 celkem třicet sedm rozsudků smrti). Nedosti však na tom: Rostock byl v roce 1960 prezidentem Novotným plně amnestován a následně poslán jako agent tajné služby do Spolkové republiky. Tam pak nerušeně žil v Brémách až do roku 1986 a pobíral penzi jako bývalý příslušník německé policie. Spravedlnost pro Lidice tedy od komunistického převratu roku 1948, resp. přinejmenším od roku 1953 již nehrála žádnou roli.³⁰

Lidice v česko-německém vztahu do roku 1989

Na otázku, jakou roli hrály Lidice v česko-německých vztazích v padesátých až osmdesátých letech 20. století, je obtížné odpovědět. Špičkoví politici

28 Jiří Plachý, *Případ Fritz. Válečný zločinec Max Rostock jako agent StB* (Sešity Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu 5), Praha 2002, s. 14–26 a 38–54.

29 Připomeňme, že Zápotocký byl do 21. 3. 1953 československý ministerský předseda, poté prezident a až do své smrti roku 1957 také člen předsednictva KSČ. Novotný byl od roku 1953 prvním tajemníkem KSČ a od roku 1957 také prezidentem republiky.

30 J. Plachý, *Případ Fritz*, s. 46 a 62.

a státní orgány Spolkové republiky si jen pomalu a nerady začaly koncem 60. let uvědomovat, že také politická gesta a symbolické akty mohou, resp. měly by být součástí tzv. Ostpolitik, tedy nové, aktivní německé politiky vůči Sovětskému svazu a prostřednictvím Moskvy i k jeho vazalům. Zlomem tu byl z hlediska zavedené západoněmecké politiky „skandál“ ze 7. prosince 1970, když sociálnědemokratický kancléř Willy Brandt (zvolen Spolkovým sněmem 21. října 1969) při státní návštěvě Varšavy spontánně a mimo protokol poklekl ve Varšavě před pomníkem povstalcům v židovském ghettu z roku 1943.³¹

Zahájení podobné symbolické politiky vůči Československu však v Bonnu nebylo na pořadu dne. Ostatně ani ve vztahu k většímu a pro Německo důležitějšímu Polsku již nedošlo k dalším podobným projevům: Německý masakr 200 000 varšavských civilistů po porážce Varšavského povstání na podzim roku 1944 nebyl německou vládou ani diplomacií tematizován až do éry Angely Merkel, tedy do 21. století. Skutečný, vědecký a návazně i politický, dialog s bezprostředními východními sousedy Německa o tragické minulosti začal být, a to s nemalými problémy, spolkovou vládou veden až po revoluci podzimu 1989, resp. po sjednocení Německa roku 1990. Až do té doby vedla Spolková republika ve vztahu k menším východním sousedům (její vztah k Honeckerově NDR nechme jako specifický případ stranou) politiku síly, opřenou o hluboké vzájemné, hospodářsky motivované porozumění s Moskvou, resp. o osobní přátelství klíčových západoněmeckých a sovětských protagonistů. Již v úvodní fázi Ostpolitik, tedy ještě za vlády velké koalice bývalého nacisty Kurta Georga Kiesingera (CDU) se sociální demokracií, kde byl Willy Brandt ministrem zahraničí, to platí o Brandtových více než srdeč-

31 Brandtovo různými způsoby interpretované gesto nedošlo jednoznačného souhlasu ani v německé politice a názorově rozdělené veřejnosti, ani v německých židovských kruzích, již proto, že Brandt na polskou žádost předem ze svého doprovodu vyloučil veškeré Židy. Gesto nebylo vítáno ani Gomulkovou státní a stranickou reprezentací, která v letech 1968–1970 prováděla v Polsku drastickou antisemitskou čistku. K Brandtovu „pokleknutí“, jeho spontánnosti nebo cílenosti, jeho psychologickým, politickým, ikonografickým a dalším aspektům i mediální recepci dnes existuje více než rozsáhlá německá a polská publicistika i odborná literatura. Srov. Adam Krzemiński, *Der Kniefall. Warschau als Erinnerungsort deutsch-polnischer Geschichte*, *Merkur* 54, č. 11 (2000), s. 1077–1088; Christoph Schneider, *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*, Konstanz 2006; Nicola Hille, Willy Brandts Kniefall. Die politische Bedeutung, emotionale Wirkung und mediale Rezeption einer symbolischen Geste, in: *Erinnerungsorte, Mythen und Stereotypen in Europa. Miejsca pamięci, mity i stereotypy w Europie*, ed. Heidi Hein-Kircher, Breslau 2008, s. 163–184; Alexander Behrens (ed.), *„Durfte Brandt knien?“ Der Kniefall in Warschau und der deutsch-polnische Vertrag. Eine Dokumentation der Meinungen*, Dietz – Bonn 2010.

ných vztazích s Leonidem Brežněvem od léta 1969. To Brandtovi následně dovolilo koncipovat a k podpisu přivést smlouvy s moskevskými satelity v podobě, která byla pro kancléře i pro Německo v řadě ohledů výhodnější než pro protistranu.³²

Ani o vlas nebyly v tomto směru lepší vztahy Československa s NDR. Ani „antifašističtí“ východoněmečtí soudruzi z SED (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands) nikdy neučinili vůči ČSSR žádná gesta smíření, či dokonce přijetí viny za zločiny nacistů na území jihovýchodního souseda NDR. Představitelé režimu SED tvrdili, že oni přece v NDR vytrhali kořeny fašismu, takže nemají nic společného se vzpomínkami na nacistické zločiny spáchané v sousedních státech.³³ Je nadto třeba vzít na vědomí dnes již dobře probádanou skutečnost, že v NDR na rozdíl od Spolkové republiky nejen po válce neproběhl ani (neúspěšný) pokus o „denacifikaci“, ale že s postupem času bývalých nacistů v politických funkcích neubývalo, nýbrž až do konce 60. let dokonce přibývalo. Právě v šedesátých letech nastoupily v NDR z rozhodnutí šéfa SED Waltera Ulbrichta do středních stranických funkcí masově staré nacistické kádry.³⁴ Nacistickou minulost měla také významná část státních funkcionářů a jinak

32 Tak například v Pražské smlouvě z 11. prosince 1973 bylo klíčovým bodem sporu „vypořádání“ Mnichovské smlouvy. Německá strana ji prohlásila za „nulitní“, tedy jako by nikdy neexistovala, a nebylo proto ani nutno řešit její, mj. finanční a hospodářské, důsledky. Oproti tomu česká komunistická reprezentace, jmenovitě Gustáv Husák a Lubomír Štrougal, se jen nesnadno a po delším vzdorování podřídila tlaku Moskvy a smlouvu podepsala. Československo trvalo na „neplatnosti smlouvy od samého počátku“, což německá strana odmítla s ohledem na zájmy sudetských Němců. Srov. Jirí Šitler, Československé reparační nároky a konfiskace německého majetku, in: *Česko-německá deklarace. Deset let poté*, ed. Marek Loužek, Praha 2007, s. 59–68.

33 K Ulbrichtově veřejné sebechvále, jak úspěšně převychoval „Hitlerovu generalitu“ v antifašisty, srov. Volker Zimmermann, *Eine sozialistische Freundschaft im Wandel. Die Beziehungen zwischen der SBZ/DDR und der Tschechoslowakei (1945–1969)*, Essen 2010, s. 423.

34 Sandra Meenzen, *Konsequenter Antifaschismus? Thüringische SED-Sekretäre mit NSDAP-Vergangenheit*, Erfurt 2011; Dietmar Remy – Axel Salheiser, Integration or Exclusion: Former National Socialist in the GDR, *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 35, č. 3 (2010), s. 9–21, kde se připomíná, že v roce 1952 bylo členy SED přes 100 000 bývalých členů NSDAP, tedy asi 8–10 % členské základny. Heinrich Best – Axel Salheiser, Shadows of the Past: National Socialist Backgrounds of the GDR's Functional Elites, *German Studies Review* 29 (2006), s. 589–602; Heinrich Best – Sandra Meenzen, Da ist nichts gewesen. SED-Funktionäre mit NSDAP-Vergangenheit in Thüringen, *Deutschland-Archiv* 43 (2010), s. 222–231, pak vysvětlují, že v 60. letech začala ve straně na Ulbrichtův pokyn výměna funkcionářů se sociálnědemokratickou minulostí za bývalé členy NSDAP.

tomu nebylo ani v policii,³⁵ státní bezpečnosti, případně v akademických kruzích.³⁶ Socialisticky disciplinovaní bývalí nacisté neměli zájem vzpomínat na své zločiny a dělali vše pro to, aby po nich zahladili i symbolické stopy. Režim však zároveň pečlivě sbíral akta o minulosti svých elit, takže Státní bezpečnost (Stasi) dobře věděla, že kati Lidic pocházeli z Halle v dnešním Sasku-Anhaltsku a v nemalé míře se po válce opět uplatnili v NDR.

Lidický triptych Willi Sitteho

Postoj východoněmeckého „Ulbrichtova“ režimu SED k masakru v Lidicích lze velmi pěkně ilustrovat na téměř nepravděpodobném příběhu velkého třídílného obrazu, který pro Lidice v roce 1959 namaloval tehdy osmatřicetiletý, ze severočeské Chrástavy pocházející východoněmecký malíř Willi Sitte.³⁷

35 Lutz Nihammer, *Der „gesäuberte“ Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald*, Berlin 1994. Zde je tematizován případ německých komunistů vězněných v koncentračním táboře Buchenwald, kteří se stali chráněnci vedení tábora a terorizovali ostatní vězně. Vrcholem jejich spolupráce s SS byla likvidace několika set ruských válečných zajatců smrtícími injekcemi. Po válce byla tato rozsáhlá skupina Američany předána Sovětům. Do Moskvy odvezena a následně popravena však byla jen vedoucí garnitura této skupiny, ostatní se stali členy SED a poté působili na střední úrovni velení policie a na krajských stranických sekretariátech.

36 Typickým příkladem je tu profesor klasické filologie Werner Hartke, člen NSDAP a v závěrečné fázi války NS-Führungsoffizier, tedy frontový politický komisař. Ten v roce 1946 vstoupil v Göttingenu do Kommunistische Partei Deutschlands a roku 1948 přijal místo profesora a děkana, resp. prorektora v Rostocku, od roku 1955 v Berlíně. Aktivní činnost v SED, post spolupracovníka Stasi a boj proti „rozkladným živlům“ na univerzitě ho kvalifikovaly pro funkci rektora Humboldtovy univerzity v letech 1957–1959 a prezidenta Deutsche Akademie der Wissenschaften v letech 1958–1968, resp. viceprezidenta do roku 1972, kdy po konci Ulbrichtovy éry Erich Honecker vyměnil v podstatě celou funkční elitu. Srov. Michael Parak, *Wissenstransfer durch Flucht und Vertreibung. Deutsche Hochschullehrer aus dem östlichen Mitteleuropa als Fachkräfte in der SBZ/DDR*, in: *Elitenwanderung und Wissenstransfer im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. Dittmar Dahlmann – Reinhold Reith, Essen 2008, s. 55–94.

37 Willi Sitte byl osobností značně protikladnou a dodnes vyvolávající odborné i žurnalistické kontroverze. Nacistickými pohlaváry vysoce hodnocený mladý talent zároveň iritoval režimní výtvarné elity. Po drsných zkušenostech východní fronty využil pak Sitte roku 1944 nasazení v Itálii k dezerci – možná dlouhodobé, možná však jen velmi krátké, resp. poté nastavené o dva poválečné „italské“ roky. Od roku 1946 žil v NDR, od roku 1947 jako člen SED, v roce 1959 získal v Halle an der Saale profesuru textilního výtvarnictví. V roce 1965 navázal spolupráci se Stasi. Jeho chvíle udeřila, když Honecker odstavil dosavadní establishment a formoval nové elity: Od roku 1974 do roku 1988 byl Sitte prezidentem Svazu výtvarných umělců NDR, od roku 1976 poslancem Volkskammer a v letech 1986–1989 členem ÚV SED. Nejnověji srov. Thomas Bauer-Friedrich – Paul

Způsobem iritujícím stranické orgány se snažil skloubit rigidní socialistický realismus „Bitterfeldské cesty“, který v NDR povinně dominoval, se stylem Picassovy *Guerniky*.³⁸ Sitte vytvořil k 20. výročí vyvraždění a zničení obce v roce 1962 trojdielný, vzhledem k autorovu masivnímu realismu velmi explicitní obraz o rozměru 12 × 2 metry. Svůj státním normám se vymykající pohled na událost Sitte legitimizoval věnováním obrazu obci Lidice. Ještě před slavnostním předáním v Lidicích bylo dílo předběžně vystaveno ve východním Berlíně a poté v Halle an der Saale. V obou případech s ohledem na svoji výtvarnou formu i téma okamžitě narazilo na více než ostrě formulovanou kritiku stranických špiček. Během transportu rozměrného díla z Halle do Lidic pak beze stopy zmizel nejen obraz, ale s ním i nákladní auto a řidič, který náklad převážel. Předpokládá se, že dílo cíleně zničila východoněmecká tajná policie StaSi.³⁹ Zachovaly se pouze přípravné studie a černobílé fotografie triptychu.

Roky osvětlení 1966–1968

V polovině šedesátých let se téma Lidic vrátilo na mezinárodní pořad dne: Evropská veřejnost se ozvala ve smyslu aktualizace „původní“, humanistické a mírové paměti lidické tragédie. Byl to opět Barnett Stross, který před jarními parlamentními volbami ukončil politickou kariéru a (již nemocný, rok před smrtí) vyzval v roce 1966 umělce z celého světa, aby v souvislosti s nadcházejícím 25. výročím zničení Lidic věnovali svá umělecká díla pro plánovanou Lidickou galerii.⁴⁰ Tento apel v době politického tání sdělil českým umělcům také nový předseda Svazu československých výtvarných umělců,

Kaiser, Willi Sitte. *Maler und Funktionär. Eine biografische Recherche*, Dresden – Halle a. d. Saale 2021.

38 Připomeňme, že Picasso tehdy (zřejmě mimo NDR) platil za špičkového komunistického tvůrce, opakovaně vyznamenávaného Leninovým řádem. Srov. Vojtěch Lahoda – Piotr Bernartowicz, Picasso and Central Europe after 1945, in: *Picasso. Peace and Freedom*, ed. Linda Morris – Christoph Grunenberg, Liverpool 2010, s. 44–51; Vojtěch Lahoda, A Dashed Hope: Pablo Picasso and the Communist Bloc During the Cold War, in: *Hoffnung in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik in Tschechien und Deutschland*, ed. Michal Anděl – Detlef Brandes – Jiří Pešek, Essen 2008, s. 85–96.

39 Srov. Gisela Schirmer, *Willi Sitte – Lidice. Historienbild und Kunstpolitik in der DDR*, Berlin 2011 (s bohatou obrazovou dokumentací).

40 Eva Pluhařová-Grigiené, *Hommage à Lidice 1968 – eine Kunstaktion von West nach Ost*, in: *Kultur als Vehikel und als Opponent politischer Absichten*, ed. Michaela Marek a kol., Essen 2010, s. 511–526, zde 511n.

český spisovatel a grafik Adolf Hoffmeister. Cílem iniciativy bylo doplnit dosavadní socialisticko-realistickou či klasicistně-akademickou výzdobu památného místa o moderní umění a vrátit téma Lidic světové veřejnosti.

Akce měla ohromný ohlas. Byla shromážděna kolekce čtyř set (většinou ovšem amatérských, jen výjimečně profesionálních) děl různých směrů od politicky levicových umělců z dvaceti devíti zemí. Nejsilnější pozitivní umělecká odezva na výzvu přišla ze Západního Berlína. Galerista René Block tam shromáždil sbírku obrazů a objektů, které mu věnovalo 52 mladých, avantgardních a záhy poté namnoze již světově proslulých německých umělců. Vystavil je v Berlíně v roce 1967 pod názvem *Hommage à Lidice*. O rok později, v červenci 1968, se Blockovi a českému výtvarnému kritikovi Jindřichu Chalupckému po dlouhém boji s československými politickými a kulturními úřady podařilo přivést tuto radikálně avantgardní sbírku do Prahy a veřejně ji tu vystavit.⁴¹ Tento úspěch však neměl dlouhého trvání: Již měsíc po verisáži obsadily Prahu sovětské tanky (jednotky východoněmecké Volksarmee okupovaly pohraniční pás od Šluknova k Nové Pace) a rázně ukončily jakýkoli liberální umělecký dialog o zátěži německo-české minulosti.

Je tedy zřejmé, že v letech studené války, kdy v obou německých státech v nemalé míře udávali tón bývalí nacisté, případně pragmatici, kteří nehodlali své aktuální zájmy ovlivňovat stíny hnědé minulosti, a kdy v Československu panovaly garnitury komunistických elit, pro které „historická spravedlnost“ byla ničím ve srovnání se vstřícností vůči zájmům nadřazeného moskevského impéria, neměly skutečné vzpomínky na lidickou tragédii a její oběti velkou šanci na obecnou pozornost. Jen léta nadechnutí 1966 až 1968 představují významnou výjimku a jsou i důkazem, že pro svobodnou společnost nadále zůstával lidický příběh velkým a působivým podnětem k reflexi – snad lze říci, že nejen umělecké.

Lidice po roce 1989

Pád komunismu v roce 1989 změnil nejen společnost, ale i celou kulturu vzpomínání. Přesměrování téměř všech politických, hospodářských a kulturních vztahů v Československu z Východu na Západ, nečekaně přátelské

41 Eva Pluhařová-Grigiené, *Westdeutsche Erinnerungskultur im Spiegel der Kunst. Die Ausstellung „Hommage à Lidice“ in Berlin und Prag 1967/68*, in: *Visuelle Erinnerungskulturen und Geschichtskonstruktionen in Deutschland und Polen seit 1939*, ed. Dieter Bingen, Darmstadt 2009, s. 291–305.

a perspektivní setkání se sousedy z Německa a vytvoření zcela nového historického diskursu vedly také k etablování nové kultury vzpomínání. Formálně zdiskreditovaná dominantní témata minulosti (včetně státně inscenovaných „Lidic“) zastínily v česko-německém dialogu takové – do té doby zamlčované nebo politicky instrumentalizované – fenomény jako tragédie holocaustu a především až obsedantně frekventované téma vyhnání a vysídlení Němců z Československa.⁴² Skutečnost, že Lidice byly českou společností považovány mnohem více za centrum komunistické propagandy a méně za pietní místo, zbrzdila i finančně nákladnou úpravu památníku v duchu demokratické kultury vzpomínání.

Většina obyvatel nových Lidic se navíc po roce 1989 prezentovala jako profesionální strážci komunistické ideologie. V roce 1992 například veřejně protestovali proti tomu, aby Václav Havel udělil Masarykův řád *in memoriam* starému lidickému knězi Josefu Štemberkovi, který byl popraven při masakru. Ten byl před popravou mučen, a přesto prý poskytoval některým svým spoluvězňům poslední duchovní pomoc. Ještě v roce 2014 protestovala skupina občanů z Lidic dopisem ministerstvu kultury proti záměru katolické církve navrhnout Josefa Štemberku na blahořečení. Tvrdili, že třiasedmdesátiletý, nacisty ztýraný kněz před popravou pouze „dělal svou práci“. K tomuto protestu byla přiložena i kopie protestního dopisu z roku 1992.⁴³

Teprve po převzetí areálu do péče státu rozhodnutím vlády v roce 2001 se otevřely dveře pro komplexní modernizaci, která probíhala až do roku 2008. Památník Lidice se nyní znovu etabloval jako kulturní centrum zaměřené na paměť s mnoha aktivitami pro širokou veřejnost. Nezávisle na českých

42 Srov. Detlef Brandes – Edita Ivaničková – Jiří Pešek (ed.), *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938–1947 v porovnaní s Polskom, Madarskom a Juho-sláviou*, Bratislava 1999; Zdeněk Beneš – Václav Kural (ed.), *Rozumět dějinám. Vývoj česko-německých vztahů na našem území v letech 1848–1948*, Praha 2002; Detlef Brandes – Dušan Kováč – Jiří Pešek (ed.), *Wendepunkte in den Beziehungen zwischen Deutschen, Tschechen und Slowaken 1848–1989*, Essen 2007; Christoph Cornelißen – Roman Holec – Jiří Pešek (ed.), *Diktatura – válka – vyhnání. Kultury vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí od roku 1945*, Ústí n. L. 2007.

43 Otevřený dopis bývalého starosty Lidic Miroslava Kaliby ministerstvu kultury, dostupný na adrese: http://www.lidice.cz/kultura_sport/udalosti/201404314%20Otev%C5%99en%C3%BD%20dopis%20n%C3%A1m%C4%9Bstkyňi%20Ministra%20kultury.htm.

historických i současných reáliích pak Lidice nadále zůstávají mezinárodním symbolem světové paměti na masové vraždění.⁴⁴

Lidice v česko-německých vztazích po roce 1989/90

Už bylo zmíněno, že se Lidicím od šedesátých let 20. století věnují jednotliví němečtí umělci, spolky a města, a to s různou intenzitou a vytrvalostí. Česká vesnice vyhlazená nacisty však mohla jen stěží konkurovat větším a pro německou politiku důležitějším zahraničním místům hrůzy v Polsku, na Ukrajině nebo na Balkáně. O to více je třeba ocenit státnické gesto, které učinil spolkový prezident Joachim Gauck při oficiální návštěvě České republiky v roce 2012. Byl prvním německým státníkem, který kdy Lidice navštívil, a to v den sedmdesátého výročí vyhlazení obce. V otevřeném dopise, který byl českými médii i širokou veřejností přijat velmi pozitivně, se Gauck k tématu lidické tragédie obrátil na tehdejšího prezidenta Václava Klause a zdůraznil německou odpovědnost za Lidice. Vyzvedl roli mučednictví, které patří do širšího protinacistického kontextu, a to jako znamení pro dnešní kulturu paměti i jako prostředek proti zapomínání na násilí. Gauck nadto spojil vzpomínku na mrtvé z Lidic s památkou mužů, kteří zabili Heydricha: „Brutální masakry Lidic a Ležáků se navždy vtiskly do kolektivní paměti lidstva. Na nelítostné zločiny a nevýslovné utrpení, které Němci spáchali na lidických a ležáckých mužích, ženách a dětech, nikdy nezapomeneme. A v paměti uchováme také vzpomínku na odvalu Jozefa Gabčíka, Jana Kubiše, Adolfa Opálky, Josefa Valčíka, Jana Hrubého, Jaroslava Švarce, Josefa Bublíka a jejich pomocníků. Jejich život a jejich odpor proti okupaci a brutální diktatuře jsou povzbuzením pro náš vlastní život. Svět potřebuje takové příklady.“⁴⁵

44 Srov. Jessica Rapson, Mobilising Lidice: Cosmopolitan Memory between Theory and Practice, *Culture Theory and Critique* 53, č. 2 (2012), s. 129–145.

45 Vyhlazení českých obcí mě naplňuje studem, napsal německý prezident, *Lidové noviny* (online), 8. 6. 2012. Článek obsahuje jak plný text Gauckova dopisu, tak odpověď českého prezidenta Václava Klause.

Závěr aneb lidická tragédie v perspektivě roku 2023

Ruská, moskevským diktátorem nadto historicky zdůvodňovaná,⁴⁶ agrese na Ukrajině otevřela či zpřítomnila celou řadu zdánlivě dávných a neaktuálních, přitom evidentně nadále bolestivých historických témat z doby druhé světové války. Patrně je to zejména v ukrajinsko-německém vztahu: Z osmi milionů Ukrajinců, kteří nepřežili válku a okupaci, jich nejméně polovina (z toho 800 000 Židů) zahynula v důsledku německých masakrů civilistů nebo válečných zajatců. V německé historické paměti pro ně však dosud nebylo místo (tak jako ve většině zemí nebere německá politika, média ani veřejnost novější výsledky národního či mezinárodního odborně historického výzkumu většinou na vědomí). Byl to opět až Joachim Gauck, který roku 2016 jako první německý politik navštívil Babi Jar u Kyjeva, kde jednotky německé policie a SS v letech 1941–1943 postřílely celkem 100 000 ukrajinských Židů.⁴⁷ Gauck je (nejen ve vztahu k historické paměti) mimořádná, vůči evropským sousedům empatická osobnost: V době, kdy zastával úřad spolkového prezidenta, navštívil místa nejznámějších nacistických masakrů ve dvanácti evropských zemích a pronesl dvanáct, přinejmenším pro společnost těchto zemí významných projevů, v nichž tematizoval německou, po dlouhá desetiletí z historické paměti vytlačenou vinu za tyto hrůzy.

Je přitom symptomatické, že německá publicistika i politika, když už musela spolknout tuto hořkou pilulku, kompenzovala to mohutnou připomínkou skutečnosti, že se na vyvraždění ukrajinských Židů podíleli také ukrajinští nacionalisté z Organizace ukrajinských nacionalistů (OUN). Jmenovitě bývá vina za masakry Židů přičítána ukrajinskému národnímu politikovi Stepanu Banderovi.⁴⁸ Prakticky nikoho přitom nezajímá, že již před začátkem masakrů byl tento muž nacisty uvězněn v koncentračním táboře Sachsenhausen nedaleko Berlína. Některá německá média se dokonce

46 Vladimir Putin, The Real Lessons of the 75th Anniversary of World War II, *The National Interest* (online), 18. 6. 2020. Obecně srov. Dietmar Neutatz, Putins Geschichtspolitikmaschine. Die Russländische Militärhistorische Gesellschaft, *Osteuropa* 12 (2022), s. 143–164.

47 Srov. Gauck am Schauplatz des deutschen Massakers: „Babi Jar ist ein einzigartiger Schreckensort“, *Deutschlandfunk* (online), 29. 9. 2016.

48 Grzegorz Rossoliński-Liebe, *Stepan Bandera. The Life and Afterlife of a Ukrainian Nationalist. Fascism, Genocide, and Cult*, Stuttgart 2014; Kai Struve, *Deutsche Herrschaft, ukrainischer Nationalismus, antijüdische Gewalt. Der Sommer 1941 in der Westukraine*, Berlin 2015; John-Paul Himka, *Ukrainian Nationalists and the Holocaust. OUN and UPA's Participation in the Destruction of Ukrainian Jewry 1941–1944*, Stuttgart 2021.

domnívala, že řídil masakry právě odtud.⁴⁹ A úplně stranou zájmu zůstalo, že podstatně významnější podíl na zločinech proti ukrajinským Židům než Ukrajinská povstalecká armáda (UPA) měla v letech 1941–1943 rumunská a maďarská armáda. Oficiální německá kultura vzpomínání má zafixováno, že obětí nacistického přepadu Sovětského svazu bylo především Rusko, takže jakákoliv dějinná zodpovědnost vůči Ukrajině, Bělorusku či pobaltským republikám (ač právě jejich občané představují absolutní většinu z 20 milionů civilních obětí nacistické války a okupace „na východě“) je sekundární, pakli vůbec relevantní.⁵⁰ Uvádíme to zde pro kontextualizaci lidického případu: Do jaké míry má v současné medializované historické politice masakr „pouhých několika set“ českých civilistů šanci „prosadit se“ proti zločinům o mnoho řádů hroznějším?

Jen s nevelkým předstihem před otevřením nehistorizovaných tragédií ukrajinských dějin došlo na přelomu druhé a třetí dekády jednadvacátého století k vyhocení historicky – opět ve vztahu k důsledkům nacistické expanze – podmíněných konfliktů či tenzí mezi Německem a Polskem, které v důsledku druhé světové války a okupace ztratilo na pět milionu svých občanů.⁵¹ Konflikt se zdánlivě rozhořel o Německem Polsku nikdy nepřiznané reparace za fundamentální zničení země a genocidu, jak to aspoň populistická vláda strany Prawo i Sprawiedliwość (PiS) „prodávala“ polské veřejnosti. Dlouholetý znalec Polska a varšavský dopisovatel *FAZ* Gerhard Gnauck však připomněl, co obsahovala diplomatická nota předaná spolkové vládě: „Varšavě primárně nejde o 1,3 bilionu eur reparací. Cílem jednání jsou ústupky týkající

49 Srov. exemplárně kritický komentář Gerharda Gnaucka o interview bloggera Tillo Junga s ukrajinským velvyslancem Andrijem Melnykem, z něhož byl na YouTube zveřejněn a v Německu široce recipován, resp. komentován pouze několikaminutový sestřih, kupodivu nepojednávající o aktuální bránící se Ukrajině, nýbrž o vyvraždění Židů za druhé světové války. Melnyk v něm řekl: „Nevážím si nikoho, kdo je antisemita, ale Bandera je osobnost, které nemůžete přičítat všechny zločiny světa.“ Načež Jung trval na představě, že Bandera mohl i z koncentračního tábora Sachsenhausen svým lidem vydávat rozkazy k masakrům. Gerhard Gnauck, Melnyks fatales Interview: Leise Töne werden im Krieg überhört, *FAZ* (online), 6. 7. 2022.

50 Ukrajinský velvyslanec Andrij Melnyk si roku 2021 postěžoval, že jeho země nadále téměř zcela chybí v topografii německé paměti: „Naše obrovské oběti jsou německými politiky i širokou veřejností stále přehlíženy.“ Srov. Jan Emendörfer, Vor Steinmeier-Besuch: Ukrainischer Botschafter kritisiert deutsche Erinnerungspolitik, *Redaktionsnetzwerk Deutschland* (online), 5. 10. 2021.

51 Gerhard Gnauck, Reparationendebatte: Was Polen von Deutschland fordert, *FAZ* (online), 23. 10. 2022.

se výuky polštiny a zastoupení německých zločinů v učebnicích dějepisu.“ Obé, rozumí se, v Německu.

Nevypořádaná minulost (a tady nemluvíme o reparacích, ale o symbolickém přijetí viny a o začlenění paměti o zločinech na sousedech do reflektované historické paměti vlastního národa, což Spolková republika vykonala pouze pro Izrael a částečně pro Francii) tak i po roce 1989 dlouhodobě a podstatně komplikovala vstřícnou a produktivní sousedskou politiku ve střední Evropě. Dělo se tak bez ohledu na to, zda v Polsku, na Ukrajině nebo případně i v ČR vládla demokratická nebo autoritativně populistická vláda. Přitom je evidentní, že „vypořádaná minulost“, která se stane reflektovanou součástí historicko-politického vědomí společnosti, alespoň dílem zabraňuje populis-tům instrumentalizovat soudobé dějiny ve prospěch nacionalistické politiky. Zkušenost však také ukazuje, že otázky bolestivé minulosti přitom nejde odsunout z politické scény a delegovat je na bilaterální komise historiků, jejichž – odborně relevantní – produkty pak politika, média ani společnost nebudou ochotny vzít na vědomí.

Vyrovnění se s minulostí je nárokem na celek společnosti. A připomeňme, že nejde jen o morální povinnosti vnuků pachatelů. I potomci obětí jsou symbolicky vinni, jestliže se nezajímají o ty dávné zavražděné a vnímají je pouze jako masu, jako čísla v účetní knize dějin, a ne jako lidi s osudem, s životními cíli a brutálně zničenými perspektivami. Obávám se, že v tomto směru dlužíme mnohé i Lidicím a nejen Lidicím.

Lidice. A Symbol of Nazi Terror

Culture of Remembrance and the Instrumentalisation of History

SUMMARY

Since 1942, the Central Bohemian village of Lidice has been one of the world's most famous sites of Nazi crimes committed in connection with the war and occupation. Here, the Nazi occupiers carried out a targeted act of intimidation and "retaliation" shortly after the successful assassination of Reinhard Heydrich, the acting Reich Protector in the "Protectorate of Bohemia and Moravia", police general and head of the Reich Security Main Office (Reichssicherheitshauptamt, RSHA) and the SD (Sicherheitsdienst), by Czechoslovak soldiers in exile. At the decision of the key Nazi authorities of the Protectorate, Karl Hermann Frank and Kurt Daluege, the targeted murder of the civilian population of Lidice by German police forces was intended to set an example of how to erase not only the inhabitants, but also all traces of the existence of their village from society's memory.

Lidice's location between Prague and the nearby industrial town of Kladno, where most of the men from the village worked as miners, probably played a role in its choice as a target for extermination. The village represented an ideal target for an exemplary execution. The act of brutal violence that was intended to motivate Czech society to hand over the assassins was directed not only against the people, but also against the houses and the natural framework of the village.

It is precisely this targeted, instrumental, and systematic killing of civilians and, what is more, its immediate official announcement to the entire Czech nation and subsequently by the media to the entire world, that distinguishes Lidice from the thousands of villages burned and their inhabitants murdered in Poland, Ukraine, or Greece. There, the Nazis presented the massacres of civilians as collateral damage of the war or as part of the fight against the partisans. The extermination of Lidice, a place that lay not 'far to the east' but in the centre of a formerly democratic Europe, thus became a symbol of the systematic crimes of the Nazi regime in 1942.

The present study is primarily concerned with the broader context of the tragedy, its contemporary and later reception. In particular, it focuses on the deliberate manipulation of memory and on the purposeful replacement of the actual story with a new narrative. Whereas the Czechoslovak communist regime “reinterpreted” or, in other words, manipulated the memory and the Lidice memorial from the 1950s onwards, the political representations as well as the media of both post-war German states and, after 1990, even the united Germany chose to be oblivious to the tragedy of Lidice.

Lidice was wiped off the map in June 1942, but it did not, initially, disappear from the memory of the democratic world. A month after its extermination, the English physician Barnett Stross founded the “Lidice Shall Live” initiative in the English town of Stoke-on-Trent in the industrial Midlands.

Stross’ committee initiated a collection among English miners and raised a sum that eventually covered half the cost of the village’s post-war reconstruction. Lidice thus entered the post-war era as a “globally established” symbol of Nazi terror. In 1945, its name was a reminder of the tragedy, but also of the defeat of evil. The surviving Lidice women and children were rescued and at least some (!) of the main perpetrators were tried and executed: above all Karl Hermann Frank, in 1942 Higher SS and Police Leader and Secretary of State of the Protectorate (after the massacre he was promoted to Obergruppenführer SS and Minister of State) and also the SD commander in Prague, Walter Jacobi, and the head of the Gestapo in Kladno, Harald Wiesmann. Others fled to Germany (e.g. Horst Böhme, head of the Prague Gestapo).

Shortly after the end of the war, with funds from the British Foundation and the Czechoslovak state, work began on the construction of “New Lidice” near the exterminated village, which was turned into a memorial site. Already in 1947, the survivors were able to settle there with their (new) families. At the same time, on the initiative of Barnett Stross, who became a Labour MP, a huge rose garden of 29,000 bushes, made possible by donations from cities and organisations from 32 countries, was established in Lidice.

However, soon after the 1948 coup, the Czechoslovak communist regime began to reinterpret the humanist memory of the Nazi crime and its victims, turning it into a multifaceted myth: The executed men, many of them miners, were now styled as working-class resistance fighters. The construction of

the new Lidice was turned into a metaphor for socialism according to the Soviet model. The regular days of commemoration, at which senior leaders of the Communist Party and state spoke, no longer directed their rhetoric against Nazism but against contemporary Western, especially US and West German, 'imperialism'. Naturally, the substantial financial contribution of British miners was no longer even mentioned.

Exemplary proof that the terror of 1942 played only a minor role in the official memory of the communist regime after 1948 is the case of one of the worst Nazi murderers from Lidice: SS-Obersturmführer Max Rostock, a multiple criminal (he committed many mass murders in occupied France), was arrested in 1946 by members of the US Army Criminal Investigation Command and extradited to Czechoslovakia in 1949 after long negotiations with France. However, he was not brought to trial until 1951. This was only after the French side repeatedly stressed the urgency of the case. Rostock was sentenced to death on several counts of the indictment. In August 1953, however, his execution was unexpectedly postponed. Then, in September 1953, the Political Secretariat of the Communist Party Central Committee decided to commute Rostock's death sentence to life imprisonment. However, this was not enough: Rostock was fully amnestied in 1960 by the Communist Party chief and President Novotny and subsequently sent to the Federal Republic as a secret service agent. There he lived undisturbed in Bremen until 1986. Obviously, justice for Lidice was no longer an issue.

Although a museum was opened in Lidice to commemorate the 20th anniversary of the tragedy in 1962, less and less mention was made of the massacre of 1942. Instead, commemorative events were dedicated to "imperialist wars" (e.g. the Vietnam War). The ethos of the desire for peace, formulated after the end of the World War, was thus transformed during the Cold War into a rhetoric of combat, a Soviet narrative of "victory and peace". Later, the cipher "Lidice" was transformed into the more general "fight for peace". During the Cold War, the official commemoration of Lidice became part of state commemorative propaganda. In the 1980s, the construction of a giant memorial in Lidice, designed by František Marek, began. In the 1990s, its rusted skeleton remained standing, indicating the unclear fate of this project. In 2004, finally, the building was completed. Today it contains a museum with a multimedia exhibition, opened in 2005.

As for Germany's handling of its recent past and its war crimes, Willy Brandt's kneeling in front of the insurgents' memorial in the former War-

saw ghetto in 1970 indicated the importance of a “new” symbolic politics. However, the Federal Republic did not proceed to make similar symbolic gestures towards Czechoslovakia. It was not until after German reunification in 1990 that the Federal Government began to engage in a real, scientific, and, consequently, political dialogue with Germany’s eastern neighbours about its tragic past. Until then, the Federal Republic had pursued a policy of force towards its smaller eastern neighbours (leaving aside the relationship with Honecker’s GDR as a specific case), based on a mutual economically motivated understanding with Moscow.

Czechoslovakia’s relations with the “socialist” GDR were not a whit better in this respect. Nor did the “anti-fascist” East German comrades of the ruling communist party, the SED, ever make any gestures of reconciliation towards Czechoslovakia or even display any acceptance of guilt for the crimes of the Nazis on the territory of their south-eastern neighbour. In the GDR, unlike in the Federal Republic, there was not even a (failed) attempt at “denazification” after the war, and as time went on, the number of former Nazis in political office did not decrease, but actually increased until the end of the 1960s. It was precisely in the 1960s that old Nazi cadres entered middle party positions *en masse* by decision of the SED chief Walter Ulbricht.

The socialistically disciplined former Nazis had no interest in remembering their crimes and did everything possible to cover up even symbolic traces of them. This can be illustrated by the story of a large three-part painting painted for Lidice in 1959 by Willi Sitte, a then thirty-eight-year-old East German painter from the North Bohemian town of Chrastava. In a way that irritated the party authorities, he tried to combine the obligatory rigid socialist realism of the “Bitterfeld Road” with the style of Picasso’s *Guernica*. For the 20th anniversary of the murder and destruction of the village in 1962, Sitte produced a three-part, massively realistic and explicit painting measuring 12 × 2 metres. Sitte legitimised his view of the event, which defied state artistic norms, by dedicating the painting to the village of Lidice. Prior to the ceremonial handover in Lidice, the work was exhibited in East Berlin and then in Halle a.d. Saale. In both cases, it was harshly criticised by the party leaders with regard to its form and subject matter. During the transport of the large-scale work from Halle to Lidice, not only the painting but also the truck and driver transporting the cargo disappeared without a trace. The work was apparently deliberately destroyed by the East German secret police, the StaSi.

In the mid-1960s, however, the topic of the Lidice tragedy returned to the international agenda: the European public spoke out in favour of updating the “original” humanist and peaceful memory of the Lidice tragedy. It was again Barnett Stross who, in 1966, invited artists from all over the world to donate their artworks for the planned Lidice Gallery in connection with the upcoming 25th anniversary of the destruction of Lidice, thus returning the theme of Lidice to the world stage. The event had an overwhelming response. A collection of 400 (mostly amateur) works of various styles by politically left-wing artists from 29 countries was assembled. The strongest positive artistic response came from West Berlin. There, the gallerist René Block assembled a collection of paintings and objects donated by 52 young avant-garde German artists who, in many cases, later became world-renowned. He exhibited them in Berlin in 1967 under the title “Hommage à Lidice”. In July 1968, after a long struggle with the Czechoslovak authorities, Block and the Czech art critic Jindřich Chalupecký managed to bring this radically avant-garde collection to Prague and exhibit it there.

During the years of the Cold War, when the tone in both German states was set by former Nazis or pragmatists who did not want their current interests to be influenced by the shadows of the brown past, and when Czechoslovakia was ruled by a communist elite for whom “historical justice” was nothing compared to accommodating the interests of the superior Moscow empire, the real memories of the Lidice tragedy and its victims had no chance of receiving general attention. Only the years of inspiration, 1966 to 1968, represent a notable exception and are proof that for a free society the Lidice story continued to be a great stimulus for more than just artistic reflection.

The fall of communism in 1989 changed not only society but also the culture of remembrance in Czechoslovakia. The redirection of almost all political, economic, and cultural relations from the East to the West, the unexpectedly friendly and promising encounters with German neighbours, and the creation of a new historical discourse led to the establishment of a new culture of remembrance. However, the fact that Lidice was considered by Czech society more as the core of communist propaganda than as a place of remembrance slowed down the financially costly adaptation of the memorial in the spirit of a democratic culture of remembrance. In addition, most of the inhabitants of the new Lidice presented themselves as guardians of communist ideology long after 1989. It was only after the site was taken

into state care by a government decision in 2001 that the door was opened for a comprehensive modernisation, which continued until 2008. The Lidice Memorial re-established itself as a cultural centre focused on memory.

Even since 1989, the unresolved past has repeatedly complicated a friendly and productive neighbourhood policy in Central and Eastern Europe. This was the case regardless of whether Poland, Ukraine, or the Czech Republic was ruled by a democratic or an authoritarian populist government. Yet it is evident that a 'settled past' that becomes a reflected part of the historical-political consciousness of society helps to prevent populists from instrumentalising contemporary history in favour of nationalist politics.

The gesture made by the German President Joachim Gauck during his official visit to the Czech Republic in 2012 should therefore be highly appreciated. He was the first German statesman to visit Lidice, doing so on the 70th anniversary of the extermination of the village. In an open letter, which was very positively received by the Czech media and the public, Gauck emphasised Germany's responsibility for Lidice. He highlighted the role of martyrdom, which belongs to the broader anti-Nazi context, as a sign for today's culture of memory and as a means of counteracting the forgetting of violence.

Coping with the traumas of the past is a requirement for the whole of society. It is not just about the moral obligations of the perpetrators' grandchildren. The descendants of the victims are also symbolically guilty if they do not care about those who were murdered long ago and see them only as numbers in the ledger of history and not as people with a destiny, with life goals and brutally destroyed perspectives.

Bibliografie / Bibliography

- Bauer-Friedrich, Thomas – Kaiser, Paul, *Willi Sitte. Maler und Funktionär. Eine biografische Recherche*, Dresden – Halle a. d. Saale 2021.
- Веденеев, Дмитро, 1 березня 1943. Корюківка. Імена нацистських катів стають відомі, *Istorična pravda* (online), 1. 3. 2013.
- Behrens, Alexander (ed.), „Durfte Brandt knien?“ *Der Kniefall in Warschau und der deutsch-polnische Vertrag. Eine Dokumentation der Meinungen*, Dietz – Bonn 2010.
- Beneš, Zdeněk – Kural, Václav (ed.), *Rozumět dějinám. Vývoj česko-německých vztahů na našem území v letech 1848–1948*, Praha 2002.
- Best, Heinrich – Meenzen, Sandra, Da ist nichts gewesen. SED-Funktionäre mit NSDAP-Vergangenheit in Thüringen, *Deutschland-Archiv* 43 (2010), s. 222–231.

- Best, Heinrich – Salheiser, Axel, Shadows of the Past: National Socialist Backgrounds of the GDR's Functional Elites, *German Studies Review* 29 (2006), s. 589–602.
- Brandes, Detlef, *Die Tschechen unter deutschem Protektorat. Besatzungspolitik Teil I. Kollaboration und Widerstand im Protektorat Böhmen und Mähren bis Heydrichs Tod (1939–1942)*, München 1969.
- Brandes, Detlef – Ivaničková, Edita – Pešek, Jiří (ed.), *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938–1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Južosláviou*, Bratislava 1999.
- Brandes, Detlef – Kováč, Dušan – Pešek, Jiří (ed.), *Wendepunkte in den Beziehungen zwischen Deutschen, Tschechen und Slowaken 1848–1989*, Essen 2007.
- Cadle, Caron, Kurt Daluege. Der Prototyp des loyalen Nationalsozialisten, in: *Die braune Elite*, II, ed. Ronald Smelser, Darmstadt 1993, s. 66–79.
- Cornelißen, Christoph – Holec, Roman – Pešek, Jiří (ed.), *Diktatura - válka - vyhnaní. Kultury vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí od roku 1945*, Ústí n. L. 2007.
- Emendörfer, Jan, Vor Steinmeier-Besuch: Ukrainischer Botschafter kritisiert deutsche Erinnerungspolitik, *Redaktionsnetzwerk Deutschland* (online), 5. 10. 2021.
- Encke, Julie, Harald Welzer und der Krieg: Wer ist hier wir?, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* (online), 18. 6. 2022.
- Friedman, Töviyyá (ed.), *SS-Obergruppenführer und General der Polizei Kurt Daluege. Der Chef der Ordnungspolizei*, Haifa 1997.
- Gauck am Schauplatz des deutschen Massakers: „Babi Jar ist ein einzigartiger Schreckensort“, *Deutschlandfunk* (online), 29. 9. 2016.
- Gauck, Joachim, Vyhlazení českých obcí mě naplňuje studem, napsal německý prezident [Dopis německého prezidenta Joachima Gaucka Václavu Klausovi], *Lidové noviny* (online), 8. 6. 2012.
- Gerwarth, Robert, *Reinhard Heydrich*, Berlin 2011.
- Gnauck, Gerhard, Melnyks fatales Interview: Leise Töne werden im Krieg überhört, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (online), 6. 7. 2022.
- Gnauck, Gerhard, Reparationendebatte: Was Polen von Deutschland fordert, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (online), 23. 10. 2022.
- Hille, Nicola, *Willy Brandts Kniefall. Die politische Bedeutung, emotionale Wirkung und mediale Rezeption einer symbolischen Geste*, in: *Erinnerungsorte, Mythen und Stereotypen in Europa. Miejsca pamięci, mity i stereotypy w Europie*, ed. Heidi Hein-Kircher, Breslau 2008, s. 163–184.
- Himka, John-Paul, *Ukrainian Nationalists and the Holocaust. OUN and UPA's Participation in the Destruction of Ukrainian Jewry 1941–1944*, Stuttgart 2021.
- Kárný, Miroslav, „Heydrichiaden“. Widerstand und Terror im „Protektorat Böhmen und Mähren“, in: *Von Lidice bis Kalavryta. Widerstand und Besatzungsterror. Studien zur Repressalienpraxis im Zweiten Weltkrieg*, ed. Droulia Loukia – Hagen Fleischer, Berlin 1999, s. 51–63.
- Klemp, Stefan, „Rücksichtslos ausgemerzt“. *Die Ordnungspolizei und das Massaker von Lidice*, Münster 2012.
- Koura, Petr, „Byli to fašističtí vrazi podporovaní mezinárodním kapitalismem“. Proměny interpretace lidické tragédie po Únoru 1948 a její využití v komunistické propagandě, *Marginalia Historica* 3, č. 2 (2012), s. 49–58.

- Králová, Kateřina, *Das Vermächtnis der Besatzung. Deutsch-griechische Beziehungen seit 1940*, Köln – Weimar – Wien 2016.
- Krčmář, Dalibor, Walter Jacobi. „Ysloveně intelektuální typ“ v čele protektorátního SD, *Terezínské listy* 39 (2011), s. 28–52.
- Krůta, Václav, Personální obsazení kladenské služebny německé tajné státní policie (Gestapa), *Slánský obzor* 12 (2004), s. 79–96.
- Krzemiński, Adam, Der Kniefall. Warschau als Erinnerungsort deutsch-polnischer Geschichte, *Merkur* 54, č. 11 (2000), s. 1077–1088.
- Küpper, René, *Karl Hermann Frank (1898–1946). Politische Biographie eines sudetendeutschen Nationalsozialisten*, München 2010.
- Kyncl, Vojtěch, *Lidice. Zrození symbolu*, Praha 2015.
- Lahoda, Vojtěch, A Dashed Hope: Pablo Picasso and the Communist Bloc During the Cold War, in: *Hoffnung in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik in Tschechien und Deutschland*, ed. Michal Anděl – Detlef Brandes – Jiří Pešek, Essen 2008, s. 85–96.
- Lahoda, Vojtěch – Bernartowicz, Piotr, Picasso and Central Europe after 1945, in: *Picasso. Peace and Freedom*, ed. Linda Morris – Christoph Grunenberg, Liverpool 2010, s. 44–51.
- Macková, Jolana – Ulrych, Ivan (ed.), *Osudy lidických dětí. Vzpomínky, svědectví, dokumenty. Podle vyprávění a vzpomínek lidických žen a dětí*, Nymburk 2004.
- Meenzen, Sandra, *Konsequenter Antifaschismus? Thüringische SED-Sekretäre mit NSDAP-Vergangenheit*, Erfurt 2011.
- Naumann, Uwe (ed.), *Lidice. Ein böhmisches Dorf. Mit Berichten der Frauen von Lidice und Texten von Alexander Abusch*, Frankfurt a. M. 1983.
- Neutatz, Dietmar, Putins Geschichtspolitikmaschine. Die Russländische Militärhistorische Gesellschaft, *Osteuropa* 12 (2022), s. 143–164.
- Niethammer, Lutz, *Der „gesäuberte“ Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald*, Berlin 1994.
- Parak, Michael, Wissenstransfer durch Flucht und Vertreibung. Deutsche Hochschullehrer aus dem östlichen Mitteleuropa als Fachkräfte in der SBZ/DDR, in: *Elitenwanderung und Wissenstransfer im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. Dittmar Dahlmann – Reinhold Reith, Essen 2008, s. 55–94.
- Pešek, Jiří, Lidice. Weltweites Symbol der Vernichtung – weltweites Symbol der Versöhnung?, in: *Verständigung und Versöhnung nach dem „Zivilisationsbruch“? Deutschland in Europa nach 1945*, ed. Corine Defrance – Ulrich Pfeil, Bruxelles 2016, s. 245–260.
- Plachý, Jiří, *Případ Fritz. Válečný zločinec Max Rostock jako agent StB* (Sešity Úřadu dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu 5), Praha 2002.
- Pluhařová-Grigiené, Eva, Hommage à Lidice 1968 – eine Kunstaktion von West nach Ost, in: *Kultur als Vehikel und als Opponent politischer Absichten*, ed. Michaela Marek a kol., Essen 2010, s. 511–526.
- Pluhařová-Grigiené, Eva, Lidice-Ikonographie. Der Gedächtnisort Lidice und seine bildliche Repräsentation in der sozialistischen Tschechoslowakei, in: *„Zerstörer des Schweigens“. Formen künstlerischer Erinnerung an die nationalsozialistische Rassen- und Vernichtungspolitik in Osteuropa*, ed. Frank Grüner – Urs Heftrich, Köln 2006, s. 479–494.
- Pluhařová-Grigiené, Eva, Westdeutsche Erinnerungskultur im Spiegel der Kunst. Die Ausstellung „Hommage à Lidice“ in Berlin und Prag 1967/68, in: *Visuelle Erinnerungskulturen und Geschichtskonstruktionen in Deutschland und Polen seit 1939*, ed. Dieter Bingen, Darmstadt 2009, s. 291–305.

- Putin, Vladimir, The Real Lessons of the 75th Anniversary of World War II, *The National Interest* (online), 18. 6. 2020.
- Rapson, Jessica, Mobilising Lidice: Cosmopolitan Memory between Theory and Practice, *Culture Theory and Critique* 53, č. 2 (2012), s. 129–145.
- Remy, Dietmar – Salheiser, Axel, Integration or Exclusion: Former National Socialist in the GDR, *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 35, č. 3 (2010), s. 9–21.
- Rossoliński-Liebe, Grzegorz, *Stepan Bandera. The Life and Afterlife of a Ukrainian Nationalist. Fascism, Genocide, and Cult*, Stuttgart 2014.
- Schirmer, Gisela, *Willi Sitte – Lidice. Historienbild und Kunstpolitik in der DDR*, Berlin 2011.
- Schneider, Christoph, *Der Warschauer Kniefall. Ritual, Ereignis und Erzählung*, Konstanz 2006.
- Stehlík, Eduard, *Lidice. Příběh české vsi*, Praha 2004.
- Steinkamp, Peter, Lidice 1942, in: *Orte des Grauens: Verbrechen im Zweiten Weltkrieg*, ed. Gerd R. Ueberschär, Darmstadt 2003, s. 126–135.
- Struve, Kai, *Deutsche Herrschaft, ukrainischer Nationalismus, antijüdische Gewalt. Der Sommer 1941 in der Westukraine*, Berlin 2015.
- Šitler, Jiří, Československé reparační nároky a konfiskace německého majetku, in: *Česko-německá deklarace. Deset let poté*, ed. Marek Loužek, Praha 2007, s. 59–68.
- Šustek, Vojtěch, *Atentát na Reinharda Heydricha a druhé stanné právo na území tzv. protektorátu Čechy a Morava. Edice historických dokumentů*, I, Praha 2012.
- Šustek, Vojtěch, Lidice – historický symbol a skutečnost. Ke kritice a interpretaci pramenů z doby okupace, *Pražský sborník historický* 45 (2017), s. 373–406.
- Zimmermann, Volker, *Eine sozialistische Freundschaft im Wandel. Die Beziehungen zwischen der SBZ/DDR und der Tschechoslowakei (1945–1969)*, Essen 2010.

Boží pomsta

aneb náboženství jako zdroj konfliktů současného světa

ZDENĚK R. NEŠPOR

Velcí myslitelé posledních dvou a snad i více staletí předpokládali, že církve a náboženství budou ztrácet na významu a postupně opustí přinejmenším veřejný prostor. Jsou totiž spojené s minulostí, s nedostatečným poznáním a předsudky, s mocenskými zájmy a rudimentární diferenciací společnosti, krátce řečeno, neodpovídají úrovni a potřebám moderní doby. Na podporu takovýchto myšlenek bylo možné citovat evropské statistiky, ukazující dlouhodobý pokles zájmu o církevní příslušnost, snižování množství času a peněz věnovaných náboženským záležitostem, stejně jako stabilitu religiozity na venkově, ve starší a méně vzdělané populaci a také mezi ženami, zatímco v případech (údajně) progresivních, více vzdělaných, ekonomicky lépe situovaných a ve městech žijících mužů měřitelné charakteristiky religiozity klesaly.

Karel Marx tvrdil, že „náboženství je povzdech utlačeného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to opium lidu. Zrušit náboženství jako iluzorní štěstí lidu znamená žádat jeho skutečné štěstí.“ Kritika a likvidace náboženství se v jeho optice měly stát základem sociální revoluce.¹ Avšak i méně revolučně naladěni myslitelé soudili, že význam náboženství v moderní společnosti bude klesat, takže „evoluční budoucností náboženství je jeho zánik“.² Výše uvedené změny náboženského provozu tomuto trendu dlouhodobě odpovídaly, alespoň ve společnostech západního typu a v těch, které je následovaly, a někteří vědci tomuto výkladu věří dodnes.³ Výjimky, jako třeba kromobyčejně vysokou americkou zbožnost nebo rozšiřování náboženských alternativ, chápou jako anomálie nebo dočasné a místně či sociálně omezené reakce.

Potíž je v tom, že víra v sekularizaci jako automatický průvodní jev modernizace se stále zřetelněji dostává do zjevného konfliktu s realitou. Nábožen-

1 Karel Marx, Ke kritice Hegelovy filosofie práva, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy*, I, Praha 1956, s. 225–357 a 401–414, citát s. 402.

2 Arthur Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, s. 264.

3 Např. Steve Bruce, *God Is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.

ství z moderních společností nezmizelo, v mnoha ohledech se do nich spíše vrací a vedle sekulárních forem modernity – charakteristických zejména pro většinu původních obyvatel západní Evropy a mezinárodní technokratickou elitu – nalézáme také podoby vysoce náboženské.⁴ Americký sociolog Peter L. Berger, původně jeden z halasných proponentů sekularizační teze, od devadesátých let minulého století začal tvrdit, že je dnešní svět „stejně výrazně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech dokonce ještě víc“,⁵ zatímco jeho obdobně angažovaný britský kolega David Martin konstatoval, že místo unilineárního procesu odnáboženštění musíme počítat s širší paletou opakujících se vzestupů a úpadků různých náboženských forem.⁶

Výstižnou zkratkou to již před třiceti lety shrnul tehdy začínající francouzský politolog a současně jeden z prvních odpíračů sekularizační teze Gilles Kepel: Bůh se za odklon od náboženství „pomstil“ a poslal na svět spoustu radikálů, pro něž „neexistuje žádný rozpor mezi tím, jak ovládají svět vědy a techniky, a oddaností víře, jež se vymyká logice rozumu“. ⁷ Ať se nám to líbí, nebo ne, náboženství znovu vstoupilo i do mezinárodní politiky a stalo se běžnou součástí veřejného diskursu, stejně jako zdrojem celé řady neporozumění a konfliktů.⁸ V první části tohoto textu se pokusím upozornit na nejdůležitější, nebo alespoň nejviditelnější milníky na této cestě k pozdně moderní desekularizaci, pak bude následovat úvaha o konfliktní povaze (určitých typů soudobé) religiozity, připomenutí unikátní – nebo obzvláště tragické – situace české společnosti a závěrem pokus nabídnout určitou naději.

-
- 4 Shmuel N. Eisenstadt, *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998; Peter L. Berger – Grace Davie – Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, London 2008; Paul Cloke a kol., *Geographies of Postsecularity. Re-envisioning Politics, Subjectivity and Ethics*, London – New York 2019.
 - 5 Peter L. Berger a kol., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D. C. – Grand Rapids 1999, s. 2.
 - 6 David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, s. 157–170; srov. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
 - 7 Gilles Kepel, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, Brno 1996, s. 163.
 - 8 Jeff Haynes, *Religion in Global Politics*, London – New York 1998; Samuel P. Huntington, *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001; shrnutí teoretických perspektiv podal Roman Vido, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.

Od sekularizace k desekularizaci

Chápeme-li sekularizaci jako snižování významu náboženství ve veřejné sféře, pak sice můžeme konstatovat, že „od středověku až do konce 20. století náboženství v Evropě (a v jiných společnostech evropského původu či směřování) trvale ztrácí moc, prestiž i popularitu“,⁹ avšak jednak to nebude platit o všech dalších společnostech, jednak se tento trend v posledních dekádách výrazně zpomalil nebo i zastavil. Volání po nábožensky legitimizovaných hodnotách a/nebo globálním rámci jednání proniklo i do tak ikonicky moderních sfér, jako je ekonomika a politika.¹⁰ Co této desekularizaci, nebo alespoň pokusům o ni předcházelo?

Na prvním místě to byla deziluze z toho, že „moderní“, *eo ipso* nenáboženský svět je pro život lepším místem než svět sevřený kritizovanými náboženskými předsudky. V Latinské Americe, jihovýchodní Asii i zemích Blízkého východu a subsaharské Afriky to ukázaly procesy dekolonizace a nativizace místních politik. Noví vládcové nedokázali řešit vzrůstající sociální problémy a ideologie, o něž se opírali, se ukázaly jako zcela nevěrohodné.¹¹ Zemím třetího světa a jejich obyvatelům nepomohl ani „západní“ nacionalismus, ani „východní“ socialismus, jejichž různé verze jenom rétoricky legitimizovaly mocenské zájmy, nepotismus a korupci dosud nevidané šíře, diletantství a tragické přehmaty vládních a ekonomických špiček. V západních zemích od šedesátých let rebelující mladí odvrhli progresivismus dřívějších generací spolu s jejich pokrytectvím i se sociálně deklarovanou religiozitou a jali se hledat nějaké hlubší duchovní alternativy – od náboženských sekt po zduchovnění v nastávajícím „věku Vodnáře“.¹²

9 Steve Bruce, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford – New York 1999, s. 7n.

10 José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago – London 1994; Peter L. Berger – Samuel P. Huntington (ed.), *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford – New York 2003.

11 Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993; Larbi Sadiki, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses*, London 2004.

12 Richard Kyle, *The New Age Movement in American Culture*, Lanham 1995; Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996; Paul Heelas, *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Cambridge 1996; Paul Heelas, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Malden – Oxford 2006; Robert Wuthnow, *After the Baby Boomers. How Twenty and Thirty Somethings are Shaping the Future of American Religion*, Princeton 2007.

Reakcí na neúspěch sekulárních ideologií, ale rovněž na neschopnost etablovaných církví a náboženství vyrovnat se s rychle se měnícím světem a poskytnout v něm odpovídající zázemí, se staly radikálně zjednodušené, „zdola“ vycházející alternativní formy „tradičních“ náboženství. Ve Spojených státech právě v čase sekulární nebo jen povrchně náboženské prosperity a hledání exotických alternativ pokračoval rovněž růst fundamentalismu, různých forem jednoduchého, ale svým praktickým založením oslovujícího lidového křesťanství.¹³ Posílený evangelikalismus se pak rychle rozšířil do Latinské Ameriky, jihovýchodní Asie a subsaharské Afriky, zprvu patrně i s étosem „západní“ víry a socioekonomického vzestupu, avšak záhy se jeho vedení chopili místní duchovní.¹⁴ Bourání společenských bariér, vzájemná pomoc a náboženský i společenský vzestup neprivilegovaných tím ovšem nepřestaly, což hnutí přinášelo respekt a další stoupence. Podobně tomu bylo v případě muslimského wahhábismu a/nebo proudů návazných na někdejší Muslimské bratrstvo nebo některých hinduistických, sikhských a buddhistic-
kých skupin;¹⁵ všem se nadto v některých zemích nebo ze strany privátních mecenášů dostává významné ekonomické a institucionální podpory.

Sekularizační tendence, v tomto případě mocensky prosazované a z velké míry vynucené, se však nedokázaly plně prosadit ani v tzv. socialistických zemích východního bloku. Nehledě k pronásledování církví a věřících se náboženství nevzdali všichni jejich občané ani nezůstalo omezené na marginalizované či vymírající části společnosti. Ani vynucená kolaborace některých – nebo dokonce všech – církví a jejich představitelů s protináboženskými režimy přitom neodradila všechny zájemce, nanejvýš je orientovala k podzemním nebo alternativním formám religiozity. Stabilizace, nebo dokonce nový růst religiozity ve všech jejích podobách byly v posledních letech komunistického panství zřetelné ve všech zemích střední a východní Evropy, v případě dominantně římskokatolických zemí posíleny rovněž volbou „polského papeže“

13 Joel A. Carpenter, *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York 1999; Axel R. Schafer, *Countercultural Conservatives. American Evangelicalism from the Postwar Revival to the New Christian Right*, Madison 2011.

14 David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990; Paul Freston, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2004.

15 Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley 1993; Cynthia K. Mahmood, *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikhs Militants*, Philadelphia 1996; Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris 2000; Gilles Kepel, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Paris 2007.

a zřetelným přitvrzením církevní Ostpolitik za pontifikátu Jana Pavla II. Římskokatolická církev se stala jedním z vítězů rozpadu komunistického východního bloku, těžily z něj ovšem i mnohé další náboženské organizace, ať už tradiční, nebo nově přicházející. Podobný vliv možná v současnosti mají některá podzemní náboženská hnutí v Číně, i když jejich rozsah a směřování nejsou zdaleka jasné.

Ruku v ruce s uvedenými desekularizačními tendencemi, z nichž nejstarší sahají do sedmdesátých let 20. století a které se rozšířily v následujících dekádách, jdou i další pohyby, především bezpříkladný růst mezinárodních migrací v prvních dekádách 21. století. Ať už k němu vedou politické tlaky, přírodní podmínky, nebo „jen“ přelidněnost některých oblastí třetího světa, dramatický nárůst počtu migrantů – nejen do Evropy a Severní Ameriky, ale i v rámci afrických, asijských a latinskoamerických zemí – přinesl také náboženské posuny. Ukázal, že náboženská identita je často tou jedinou, na níž migrantům záleží a kterou si hodlají udržet i ve svých nových domovech.¹⁶ Podobně jako mnozí příslušníci druhé a třetí generace dřívějších imigrantů, kteří nebyli plně přijati v euroamerických společnostech, neintegrovali se do nich a místo toho našli identifikační zázemí ve znovuobjevené údajné víře svých předků, pravdaže představované moderními formami daných náboženství.

Tváří v tvář staronové, alternativní i imigrační religiozitě roste ovšem zájem některých Evropanů o vlastní kořeny – opět často jen domnělé – nebo o spiritualitu, která by neměla nic společného s odmítanými církvemi, avšak naplňovala by jejich osobní náboženské potřeby. V odcírkveně západní Evropě je růst spirituálního milieu nejrozšířenější podobou desekularizace mezi původním obyvatelstvem.¹⁷ I když často má privátní podoby, svojí nabídkovou, často silně komercializovanou stránkou i on přispívá k desekularizaci veřejného prostoru, která se stává obecným trendem. V západní Evropě je tento trend spojen s náboženskou neutralitou státu, liberálními tendencemi a funkčním náboženským trhem, jimž ve východní Evropě odpovídají silně

16 Peggy Levitt, *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York – London 2007; Phillip Connor, *Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*, New York 2014; Peter Kivisto, *Religion and Immigration. Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge 2014; James A. Beckford (ed.), *Migration and Religion*, I–II, Cheltenham 2015.

17 Paul Heelas a kol., *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden – Oxford 2005.

vazby mezi některými církvemi a politikou, nové podoby konfesní dominance a „obrana“ údajně tradičních náboženských hodnot – v obou případech jde ovšem o povýtce ideální typy.¹⁸

Konfliktní religiozita

Nový vstup náboženství do veřejného prostoru, jejich vzájemná konfrontace a pluralizace náboženské scény nemusí ovšem vést ke konfliktům. Všechna náboženství zdůrazňují mezilidskou lásku a další pozitivní hodnoty, všechna mají vybudované bezkonfliktní vztahy k jinověrcům, všechna umožňují vzájemné mírové a tolerantní soužití. K tomu také v mnoha případech dochází, ať už ze vzájemné dobré vůle, nebo z nutnosti tolerance obdobně silných soupeřů, kteří by případnou konfrontací ztratili všichni. Přesto tyto vztahy nejsou zdaleka jediné a globální mediální pokrytí naopak zdůrazňuje případy opačné, krvavé konfrontace a nevěli ke smíru, „svaté války“ bezohledné k erupci násilí a počtu obětí. Proč?

Dílem jde samozřejmě o povahu zpravodajských médií, včetně privátního užívání tzv. sociálních sítí, jež kvůli sledovanosti preferují právě hrůzné a šokující zprávy, takové, které mají vysoký emocionální náboj. S masovým nástupem těchto tendencí a vzájemnou konkurencí téměř bezbřehé škály poskytovatelů dochází přitom k posouvání hranic únosného, k zobrazování stále krutějších podob konfrontace.¹⁹ A současně i k jejich reálnému nárůstu, protože jen takové mají šanci přitáhnout pozornost médií. Hodnotově nepevná, transformující se a namnoze rozpadající se společnost si přitom nedokázala vytvořit obranné mechanismy proti tomuto trendu, nebo jsou nanejvýš v počátcích, omezované nešťastně pochopenou všeobsažnou politickou korektností či antisystémovými tendencemi.

Mediálně prezentované „divadlo hrůzy“, včetně té náboženského původu, ovšem k vysvětlení náboženských konfliktů nepostačuje. Zásadní roli hraje právě jejich náboženský, ultimativní charakter, což na základě rozhovorů s celým spektrem militantů napříč různými náboženstvími prokázal Mark

18 Zdeněk R. Nešpor, Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem, *Střed* 10, č. 1 (2018), s. 101–118.

19 Srov. dokument Ministerstva zdravotnictví a sociální péče Spojených států amerických *Television and Growing Up. The Impact of Televised Violence*, Washington, D. C. 1972; Jan Jiráček – Barbara Köpplová, *Masová média*, Praha 2015.

Juergensmeyer.²⁰ Zatímco nacionalismus a další politické ideologie rychle vyvanuly, respektive zůstaly až na výjimky omezené na okrajové skupiny křiklounů, kteří víc hlomozí, než jsou schopni obětí, religiozita je mnoha svými stoupenci – a zvláště nově přesvědčenými konvertity – chápána jako nejzákladnější identita, od níž nelze ustoupit. V řadě náboženství existuje koncept fundamentálního nebo ultimativního boje Dobra se Zlem, kosmické války, v níž je třeba postavit se na tu správnou stranu nehledě k osobním důsledkům, pokud jde o pozemský život. Porážka přitom není myslitelná a „trocha násilí je jen malou cenou za možnost naplnit zákon Boží a ustavit Jeho království na zemi“.²¹

Extrémním projevem konfliktního potenciálu religiozity je náboženský terorismus, ať už má podobu bombových útoků proti civilním objektům, střelby do „služebníků zla“ od personálu potratových klinik až po stoupence jiné víry, nebo použití zbraní hromadného ničení v dopravních prostředcích. Dochází k němu tehdy, když se vědomí osobní účasti na kosmické válce spojí s poznáním, že vítězství nelze dosáhnout reálně dostupnými prostředky. Demonstrativní sebeobětování má mít mobilizační potenciál, má ukázat protivníkům, stejně jako dosud nedostatečně přesvědčeným souvěrcům, jaká je nejzazší, a přitom jediná správná cesta. Má také pohnout transcendentno, aby následovalo své věrné a prostřednictvím zázraku zajistilo jejich vítězství. I když přitom jde o marginální názory, většinou věřících odsuzované, jejich rozšiřování v souvislosti s jistou účinností a současně s často bezvýchodnou osobní situací (potenciálních) teroristů nelze podceňovat.

Drtivá většina současných věřících kteréhokoli náboženství, zdaleka nejen liberálové volající po větší vzájemné toleranci, terorismus a násilí samozřejmě odsuzuje. To však neznamená, že by se všichni vzdávali vzájemné konfrontace, která se tváří v tvář neúspěchům jiných postojů dostává do popředí. Globalizace, včetně velkých migračních pohybů a dramatického nárůstu vizuálních a dalších kontaktů skrze nová média, posílila viditelnost kulturních rozdílů a vyvolala reakci v podobě jejich zdůrazňování jako identitotvorných prvků.²²

20 Mark Juergensmeyer, *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*, Brno 2007; Mark Juergensmeyer, *God at War: The Alternative Realities of Religion and War*, New York 2020.

21 M. Juergensmeyer, *Teror*, s. 52.

22 Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London 1994; Zygmunt Bauman, *Globalizace. Důsledky pro člověka*, Praha 1999; Max L. Stackhouse – Peter J. Paris (ed.), *God and Globalization. Religion and the Powers of the Common Life*, Harrisburg 2000; Mellisa M.

Náboženství se přitom ukázalo jako dlouhodobě nejdůležitější zdroj osobní i skupinové identity, i v konfrontaci s liberálními politickými postoji, které jsou v moderních sekulárních demokraciích západního typu vnímány jako neutrální, ačkoli se opírají o dědictví místních derivátů židokřesťanské tradice. Jinak věřící je proto za neutrální nepovažují, nehledě k tomu, že často odmítají i samotný koncept nábožensky neutrálního státu.²³ Tyto sentimenty se navíc ukázaly jako výborně využitelný a často využívaný politický nástroj: vzývání (rétoricky) tradičních hodnot, odpor proti jinověrcům, stejně jako na druhé straně militantní obrana proti těmto postojům jsou celosvětově vysoce úspěšné prostředky politického boje.²⁴

Průkopníci sekularity, nebo bezradní „něčisté“?

Mnozí obyvatelé západních demokracií, hrdí na konstituci sekulárního státu, který v jejich optice překonává nedostatky raně novověkého evropského konfesionalismu a umožňuje svobodu věřícím i nevěřícím, zdůrazňují vlastní „nadstranickost“, liberálnost a pokrokovost. Věří, že právě to je cesta, jíž by se měl celosvětový vývoj ubírat, a jsou zděšeni, že soudobé „náboženské tmářství“ ukazuje spíše na opačnou trajektorii, na skutečnost, že nikdo jiný je za „nadstranické“ v rostoucích (mezi-)náboženských konfliktech nepovažuje. Obzvláště viditelné je to v případě české společnosti, jejíž většina se hrdě považuje za prekurzory sekularizace a je tak mnoha cizinci také vnímána – jako „ráj“ bez náboženských předsudků.²⁵

Hlubší sociologické výzkumy nicméně ukazují, že spíš než o ateismus se jedná o nechuť k církevní religiozitě nebo k tomu, co je za ni (často dost zkresleně) považováno, kombinovanou s velmi nízkou mírou znalosti

Wilcox, *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, New York – London 2013.

23 Soheib Bencheikh, *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Paris 1998; Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Redwood City 2003; Émile Poulat, *Notre laïcité publique*, Paris 2003.

24 Andrew Arato – Jean L. Cohen, *Populism and Civil Society. The Challenge to Constitutional Democracy*, New York 2021; Tim Bale – Cristóbal R. Kaltwasser (ed.), *Riding the Populist Wave. Europe's Mainstream Right in Crisis*, Cambridge 2021. Ze střední Evropy srov. Pavel Barša – Zora Hesová – Ondřej Slačálek (ed.), *Central Europe Cultural Wars. Beyond Post-Communism and Populism*, Praha 2021.

25 Petr Fiala, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*, Brno 2007; Joanna Maurer, *Sousedé. Migrace Poláků do Česka a Čechů do Polska po roce 2004*, Brno 2022.

náboženství, zato s o to většími stereotypy a předsudky v této oblasti.²⁶ Náboženské zájmy a potřeby většiny společnosti přitom nevyzimely, jsou však kanalizovány širokou nabídkou necírkevní, často komercializované spirituality, kombinující různé formy i zdroje a vedoucí k nejrůznějším privátním kombinacím a synkretismům. Většina současné české společnosti je patrně v „něco“ věřícími osobami, které se o transcendentno začínají více zajímat teprve v případě osobních či celospolečenských krizí, když se ovšem zároveň ukazuje, jak pofiderní a nefunkční jejich privatizovaná spiritualita vlastně je.²⁷ Rozhodně jde o větší část společnosti, než jakou tvoří „extrémisté“ v podobě explicitně věřících nebo naopak přesvědčených ateistů.

Cesta k tomuto stavu začala patrně v „dlouhém“ 19. století, kdy se české národní hnutí, formující a ideově ukotvující moderní český národ, nedokázalo vyrovnat s tehdy většinovým římským katolicismem a jeho podílem na likvidaci (dědictví) české reformace. Místo toho naopak vzhlíželo k (idealizovanému) husitství a jeho pokračovatelům, v nichž spatřovalo světodějně modernisty, aniž se proto identifikovalo s dobovými formami protestantismu. Výsledkem se stalo skryté odcírkevnění a antiklerikalismus, jež další rozšiřování legitimačních etnonáboženských narativů jenom posílilo, stejně jako konkrétní politické zájmy a boje končícího 19. a raného 20. století. Českou „národní ideologií“ se stal progresivistický sekularismus, rétoricky odkazující k údajným dávným náboženským kořenům, zatímco o „nové české reformace“ se bez větších úspěchů pokoušela celá řada církevních i necírkevních proudů.²⁸

Vznik Československa byl příznačně doprovázen v té době celoevropsky největším výstupovým hnutím z římskokatolické církve, a když o tři dekády později začala dominovat protináboženská komunistická ideologie, její

26 Zdeněk R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2010; David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2009; Dana Hamplová, *Náboženství a česká společnost na prahu 3. tisíciletí*, Praha 2013; David Václavík – Dana Hamplová – Zdeněk R. Nešpor, Religious Situation in Contemporary Czech Society, *Central European Journal for Contemporary Religion* 2, č. 2 (2018), s. 99–122.

27 Termín „něcismus“ v českém prostředí zpopularizoval Tomáš Halík, který v publicistickém užití osvětluje řadu jeho různých fazet, viz např. Tomáš Halík, *Oslovit Zachea. Soubor proslovů a kázání*, Praha 2003; Tomáš Halík, *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Praha 2005.

28 Zdeněk R. Nešpor a kol., *Náboženství v 19. století. Nejčirkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010; srov. Michal Kitta (ed.), *Český ateismus. Příčiny, klady, zápory*, Benešov 2006; Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (ed.), *Sekularizace v českých zemích v letech 1848–1914*, Brno 2007; Ivo Cerman (ed.), *Habsburkové 1740–1918. Vznikání občanské společnosti*, Praha 2016.

protagonisté nemuseli přicházet s ničím novým, sáhli jen po bohaté paletě starší protináboženské argumentace. Spolu s plošnou cenzurou a drastickým omezením veškerých informací o náboženství to vedlo k masovému rozšíření antiklerikalismu se zřetelnými generačními skoky, jako i v případech mizejících hlubších znalostí o náboženství. S touto rétorikou se chtěli nechtěli často ztotožnili i ti, kdo jinak komunistický režim odmítali a jeho ideologické působení bojkotovali. Nebo se sice zmohli na odpor a povrchní zájem o zapovídánou religiozitu, avšak nemotivovalo je to k hlubšímu a dlouhodobějšímu, třeba i bolestnému poznání. V letech kolem pádu komunistického režimu se povrchní a neuspokojitelný zájem o idealizované náboženství na čas stal celospolečenskou záležitostí, aby postupně vyvanul nebo byl nahrazen dalšími a dalšími etapami neuspokojeného duchovního hledání.²⁹

Moderní české náboženské dějiny jsou tak víc než reflektovanou trajektorií sekularismu projevem odmítání etablovaných církví, jejichž úlohu jenom nedokonale přebírají privátní synkretické spirituální konstrukce nebo – v omezenější, případně dočasné podobě – různé náboženské a spirituální alternativy. O jejich podstatě, původu a obsahu vědí běžní Češi obvykle velmi málo, stejně jako o náboženství vůbec, ačkoli mají za to, že těmito „středověkým“ fenoménům z výšin „moderního“ světa plně rozumí. Právě proto se také domnívají být oprávněni kritizovat „nepřijatelné“ náboženské menšiny, jako byli v devadesátých a nultých letech tzv. náboženští sektáři a jako od následující dekády jsou muslimové, případně dokonce religiozitu jako takovou, nehledě k množství jejich vzájemně nesouvisejících a neredukovatelných forem.

Jsou-li Češi, pokud jde o chápání náboženství, extrémem v již tak dost extrémní západní Evropě, je evidentní, že naše schopnost porozumět náboženské jinakosti je velmi nízká a naděje, že se případní konkurenti vzdají své víry ve prospěch „lepších a modernějších“ sekulárních postojů, namnoze lichá. Tragické neporozumění se ostatně projevuje i tím, jak málo religionistických pracovišť máme a jak málo je jejich expertize nasloucháno. Musí-li to už být, je dáván veřejný prostor k dispozici nejrůznějším samozvaným hlasatelům jednoduchých „pravd“ – ať už náboženských, nebo proti religiozitě naopak bojujících –, jejichž míru relevance běžné publikum, ale ani určovatelé diskursu nejsou s to rozpoznat. Vedle oficiálního představitele velké církve tak často hovoří radikální blouznivec, mluvící jen sám za sebe, vedle nebo

29 Zdeněk R. Nešpor, *Křesťané mimo církev. Víra a církev v české společnosti po roce 1989*, *Proglas* 18, č. 2 (2007), s. 41–43; srov. Jiřina Šiklová, *Mládež v ČSSR a náboženství, Svědectví* 20, č. 79 (1986), s. 513–520.

i namísto akademického znalce dostává prostor amatérský protivník nebo naopak vyznavač daného náboženství.³⁰ Když jejich polemiky skončí a ukáže se reálná potřeba náboženského zakotvení, najednou jsou společnost jako celek i její členové každý za sebe zcela bezradní – kupříkladu, i když nikoli výlučně v okamžiku konfrontace se smrtí.³¹

Závěrem

Vzestup radikálních a vzájemně konfrontačních forem religiozity, růst náboženského násilí a dalších nábožensky podmíněných konfliktů ve veřejném prostoru přirozeně vedou k otázce, jak je eliminovat nebo alespoň zabránit jejich nejhorším podobám. Jak zajistit, aby společnost a svět neskončily apokalyptickým konfliktem všech proti všem. Již citovaný Mark Juergensmeyer přitom soudí, že „nejúčinnějším lékem na náboženské násilí se nakonec může stát obnovené uznání náboženství samotného“,³² vzájemný respekt mezi stoupenci náboženství a sekularisty. První a nejspíš i druzí uvedení však nebudou tvořit jeden tábor stoupenců té či oné pravé víry, bude to táborů více a také ty k sobě musí najít ne-li již vstřícnost, tak alespoň toleranci a neútočení. Podobně tomu bylo ve chvílích a oblastech (relativně) pokojného soužití stoupenců více náboženství v minulosti. Jak toho dosíci?

Zajímavý příklad cesty k praktické náboženské toleranci ukazuje ve svých pamětech z konce 18. a počátku 19. století známý středočeský rychtář František Jan Vavák.³³ Ten uvítal nástup shora vynucené náboženské tolerance nekatolických křesťanů sprškou nejostřejších nadávek vůči těm, které považoval za heretiky, podvrtné živly a rušitele veřejného pořádku. Nezůstal přitom jen u slov, nakolik mohl, opouštění pravé víry (své vlastní) bránil a protestantům škodil. Po několika letech si však uvědomil, že sousedé, kteří

30 Srov. Jakub Havlíček, Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace. Případ facebookové stránky Islám v České republice nechceme, *Lidé města* 17, č. 3 (2015), s. 475–511; Ondřej Beránek – Bronislav Ostránský (ed.), *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, Praha 2016.

31 Olga Nešporová – Zdeněk R. Nešpor, Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 45, č. 6 (2009), s. 1215–1237; srov. Olga Nešporová, *O smrti a pohřbívání*, Brno 2013.

32 M. Juergensmeyer, *Teror*, s. 308.

33 Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí n. L. 2006, s. 384–386 a 402–408; srov. Jindřich Skopec (ed.), *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře mlíčického z let 1870–1816*, Praha 1907–1938.

přestoupili k protestantismu, v jiných ohledech zůstali „úplně normálními“ sousedy. Kromě náboženské jinakosti je nic nerozdělovalo, a naopak všechno ostatní spojovalo. Vavák proto požádal jednoho z nich o kmotrovství vlastního syna, diskutoval s evangelickým duchovním a posléze se jiný jeho syn oženil s „helvítkou“, která si po ovdovění vzala svého souvěrce, aniž proto přestala být členkou širší Vavákovy rodiny. Celý příběh, kdy se z exemplárního intolерanta stal faktický stoupenec mezikonfesního soužití a spolupráce, se přitom udál během ani ne dvou dekad.

O něco podobného usilují také moderní architekti multikulturního, multietnického a multináboženského soužití, od tvůrců veřejných politik až po lokální praktiky. Zatímco v prvním případě zůstávají jejich ideje mnohdy jen na papíře, cílené snahy o příležitostný nebo i každodenní kontakt a společné činnosti imigrantů a členů hostitelských společností často přinášejí úspěch. Kupříkladu společné vaření nebo péče o děti sblízuje ženy různých kultur, otvírá přistěhovalcům cestu do veřejného prostoru a vede k jejich rychlé integraci, stejně jako k obohacení majority.³⁴ Klíčem k překonání vzájemných předsudků a konfrontačních postojů byla v obou těchto případech blízkost, nutnost praktického soužití a konkrétní spolupráce v každodenním životě, vedoucí k dostatečnému poznání „těch druhých“.

Dosavadní zkušenosti ukazují, že každodenní spolužití a kooperace rovnocenných občanů různých věr a etnik, třeba i do určité míry vynucené a odehrávající se na „nejprimitivnější“ úrovni, jsou jedinou schůdnou cestou k jejich mírovému soužití. Naopak všechny integrační politiky „shora“, od segregace až po multikulturalismus, skončily většinou po určité době fiaskem, intolерantním soužitím proti sobě vyostřených skupin a postojů.³⁵

Podobně se „nepovedly“ nejrůznější modely soužití státu s etablovanými vyznáními a církvemi. Tyto modely sice v západní Evropě sahají od formálních

34 Např. Anne H. Grung – Lena Larsen, *Dialog med og uten slør*, Oslo 2000; Kateřina Machovcová – Markéta Štěpánová, *V rozmanitosti je síla. Diverzita (nejen) náboženského vyznání ve firemní praxi*, Praha 2015; Kamila Klingorová – Zdeněk Vojtíšek, *Women's Everyday Spirituality in Diamond Way Buddhism. An Auto-photographic Study*, *Journal of Cultural Geography* 35, č. 3 (2018), s. 391–314. V teoretické perspektivě např. Dana Moree, *Základy interkulturního soužití*, Praha 2015.

35 Tomáš Hirt – Marek Jakoubek (ed.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, Plzeň 2005; Pavel Barša a kol., *Krise v multikulturalismu – multikulturalismus v krizi*, Ústí n. O. 2012; Michaela Bürger-Koftis – Ramona Pellegrino – Sandra Vlasta (ed.), *Wokommstduher? Inter-, Multi- und Transkulturalität im österreichischen Kontext*, Wien 2018.

státních církví v některých skandinávských zemích, ve Spojeném království a ve Středomoří až po úplnou odluku ve Francii, Irsku a Nizozemsku,³⁶ rostoucí náboženské pluralitě a dalším současným potřebám však nevyhovují ani vzdáleně. Pro liberály jsou příliš sevřené, konzervativcům vadí deklarovanou inkluzivitou a vůči náboženským alternativám uplatňují nepřijemné restriktce. Státy, ať už formálně konfesní, nebo sekulární, sice deklarují vysokou míru náboženské svobody a vstřícnost vůči novým náboženským formám, nedokáží a skrytě ani nechtějí ji však v úplnosti poskytnout. Již před dvaceti lety tak platilo, že evropské „hranice jsou stále zřetelněji vymezeny v náboženských termínech“.³⁷ Toto pokrytectví přitom vadí oběma stranám a radikalizuje je, neméně než projevy intolerance a otevřeného nepřátelství.

Realita multietnického a multikulturního soužití, sociální fragmentarizace a anomie budou patrně narůstat v celospolečenské i celosvětové perspektivě, ať se nám to líbí, nebo ne,³⁸ stejně jako hysterické reakce proti nim. Přitom jediným způsobem, jak účinně bránit jednomu i druhému, než se začnou uplatňovat „samoregulační“ mechanismy společnosti, je maximální míra otevřenosti a šíření poznání. Nemáme-li se stát obětí náboženských konfliktů, musíme se snažit poznat všechny jejich strany a pokusit se o kritickou reflexi svých vlastních pozic. Poznání je cestou k porozumění a to zase vede k vzájemnému obohacení, jejichž alternativou je sebestřednost, „zbahnění“ a zánik.³⁹ Životaschopná společnost se přirozeně vydá po první trajektorii a „boží pomsta“ se tak může naopak stát základem pro naději.

36 Milan Hanyš – Johann P. Arnason (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou*, Praha 2016; Francisco Colom Gonzáles – Gianni D'Amato, *Multireligious Society. Dealing with Religious Diversity in Theory and Practice*, London – New York 2017; srov. Gerhard Robbers (ed.), *Stát a církev v zemích EU*, Praha 2002; Karel Sládek a kol., *Monoteistická náboženství a stát*, Červený Kostelec 2009.

37 John Fulton – Peter Gee (ed.), *Religion in Contemporary Europe*, Lewiston 2004, s. 167.

38 Nam-Kook Kim (ed.), *Multicultural Challenges and Sustainable Democracy in Europe and East Asia*, Basingstoke 2014; Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld 2019; Simone Baglioni – Francesca Calò, *Migrants and Refugees in Europe. Work Integration in Comparative Perspective*, Bristol 2023.

39 Talcott Parsons, *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha 1971.

The Revenge of God

Or Religion as a Source of Conflicts in the Contemporary World

SUMMARY

Although the dominant narrative about religion in the social sciences and general discourse in the last two centuries was the so-called secularisation thesis, which assumed its decline or even extinction hand in hand with modernisation processes, this prediction did not come true. On the contrary, in recent decades we have witnessed a huge increase in the importance (of various forms) of religion and its unprecedented radicalisation, processes that were already pointed out by the French Islamologist Gilles Kepel in his book *The Revenge of God* as early as in the 1990s. The paper shows the most important milestones on the way to de-secularisation, the reasons for it, and the special Czech case, calling out the need to take “revived” religion seriously and learn how to live with it.

20th-century secularisation, which was promoted by the very educational regime and which ran as a self-fulfilling prophecy, was primarily a Western European affair. In other parts of the world it did not occur, or just as an imported thing, and the retreat of European dominance in the second half of the 20th century only strengthened the disappearance. Re-religionisation seemed to be a response to the problems of decolonisation, and new religious alternatives began to emerge in North America and even in Western Europe too, however, not only there and not just because of it.

The fall of the “over-secularised” communist regimes in Central and Eastern Europe was also a significant success of religion, to which the new policy of Pope John Paul II contributed significantly, opening up space not only for Roman Catholicism and for other established religions, but many other religious tendencies and trends too, as did the dramatic increase in international migration, strengthening religious pluralism in the last few decades, and the rise in the importance of religious identity among immigrants, for whom it often represents the most important personal and social identity nowadays. Moreover, other alternatives are also entering the expanding

spiritual market, while its openness and plurality strengthen both the joyful hop(p)ing of liberals and the dark fears of (neo)conservatives.

The return of religion to the public space leads at the same time to its radicalisation, to an increase in mutually confrontational tendencies and interreligious conflicts. The reason is, on the one hand, the worldwide media presentation that reinforces these tendencies, and on the other hand, the awareness of the real weakness of the de-secularisation camps, which at the same time are fighting for everything. Religious neoconservatives see the contemporary world as threatening their fundamental and inviolable values with no hope of conventional victory, so they turn to the rhetoric and sometimes even the practice of holy war.

This “revenge of God” has affected the whole world, or at least significant parts of it, and has a dramatic influence on politics and social life everywhere. Religion has returned to the public space, and clashes between religionists and secularists, as well as various groups within both camps, are practically a daily occurrence. Czech society, which is considered one of the most secular, is nevertheless worth special attention because it shows some dangers particularly clearly.

It must be stressed that the secularism of Czech society is mainly declaratory and, in many respects, only apparent. Already in the 19th century and during the 20th, the majority of Czechs broke with the traditional church religion for nationalist and modernist reasons, which was further strengthened by the atheist policy of the communist regime, but without the creation of corresponding new worldview alternatives. Thus, established religion has not been replaced by anything else, which opens up an extremely wide space for various forms of (commercialised) spirituality on a private level, although this is unsatisfactory in extreme situations and also lacking any wider social dimension. At the same time, however, the majority is afraid of the rejected and actually little-known religion, symbolised primarily by foreign (immigration) and/or extreme (sectarian) believers. Their fear paradoxically strengthens the neoconservative “traditionalist” religious rhetoric and leads to bizarre coalitions of political extremists and to the promotion of steps in the direction of de-secularisation even in this deeply irreligious society.

The rise of radical and mutually confrontational forms of religiosity and the growth of religious violence and other religiously conditioned conflicts in the public space do not lead to excessive optimism. Moreover, the author states that the various models of church-state affairs, as well as the various

recent paths to the integration of immigrants and other “others”, often do not bring the desired results. For political reasons, they are often applied insufficiently and lead to unintended consequences, also because they are enforced from above and on a societal scale.

It seems that the only meaningful way to reduce the potential for conflict of religion and introduce the mutual coexistence of (members of) different cultures is their daily encounters and understanding coming from below, from individual persons, families, and local communities. Historical and contemporary examples show that this rather profane perspective is viable, but requires understanding and interest among broad segments of the population. In each and every case it requires intrinsic self-confidence and respect for others, from which interaction positive values and progress are born, while the opposite fearful plundering of one's own uniqueness is a path to destruction. It is only in the first case that the “revenge of God” may become a basis for hope.

Bibliografie / Bibliography

- Arato, Andrew – Cohen, Jean L., *Populism and Civil Society. The Challenge to Constitutional Democracy*, New York 2021.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Redwood City 2003.
- Baglioni, Simone – Calò, Francesca, *Migrants and Refugees in Europe. Work Integration in Comparative Perspective*, Bristol 2023.
- Bale, Tim – Kaltwasser, Cristóbal R. (ed.), *Riding the Populist Way. Europe's Mainstream Right in Crisis*, Cambridge 2021.
- Barša, Pavel – Hesová, Zora – Slačálek, Ondřej (ed.), *Central Europe Cultural Wars. Beyond Post-Communism and Populism*, Praha 2021.
- Barša, Pavel a kol., *Krise v multikulturalismu – multikulturalismus v krizi*, Ústí n. O. 2012.
- Bauman, Zygmunt, *Globalizace. Důsledky pro člověka*, přel. Jana Ogrocká, Praha 1999.
- Beckford, James A. (ed.), *Migration and Religion*, I-II, Cheltenham 2015.
- Bencheikh, Soheib, *Marianne et le Prophète. L'Islam dans la France laïque*, Paris 1998.
- Beránek, Ondřej – Ostranský, Bronislav (ed.), *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*, Praha 2016.
- Berger, Peter L. – Davie, Grace – Fokas, Effie, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, London 2008.
- Berger, Peter L. – Huntington, Samuel P. (ed.), *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford – New York 2003.
- Berger, Peter L. a kol., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D. C. – Grand Rapids 1999.
- Beyer, Peter, *Religion and Globalization*, London 1994.
- Bruce, Steve, *God Is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.
- Bruce, Steve, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford – New York 1999.

- Bürger-Koftis, Michaela – Pellegrino, Ramona – Vlasta, Sandra (ed.), *Wokommstduher? Inter-, Multi- und Transkulturalität im österreichischen Kontext*, Wien 2018.
- Carpenter, Joel A., *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, New York 1999.
- Casanova, José, *Public Religion in the Modern World*, Chicago – London 1994.
- Cerman, Ivo (ed.), *Habsburkové 1740–1918. Vznikání občanské společnosti*, Praha 2016.
- Cloke, Paul a kol., *Geographies of Postsecularity. Re-envisioning Politics, Subjectivity and Ethics*, London – New York 2019.
- Colom Gonzáles, Francisco – D'Amato, Gianni, *Multireligious Society. Dealing with Religious Diversity in Theory and Practice*, London – New York 2017.
- Connor, Phillip, *Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*, New York 2014.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1998.
- Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Malíř, Jiří (ed.), *Sekularizace v českých zemích v letech 1848–1914*, Brno 2007.
- Fiala, Petr, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v ne-náboženské společnosti: český případ*, Brno 2007.
- Foroutan, Naika, *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld 2019.
- Freston, Paul, *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*, Cambridge 2004.
- Fulton, John – Gee, Peter (ed.), *Religion in Contemporary Europe*, Lewiston 2004.
- Grung, Anne H. – Larsen, Lena, *Dialog med og uten slør*, Oslo 2000.
- Halík, Tomáš, *Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době*, Praha 2005.
- Halík, Tomáš, *Oslovit Zachea. Soubor proslavů a kázání*, Praha 2003.
- Hamplová, Dana, *Náboženství a česká společnost na prahu 3. tisíciletí*, Praha 2013.
- Hanegraaff, Wouter, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996.
- Hanyš, Milan – Arnason, Johann P. (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou*, Praha 2016.
- Havlíček, Jakub, *Kritika islámu na českém internetu – možnosti interpretace. Případ facebookové stránky Islám v České republice nechceme*, *Lidé města* 17, č. 3 (2015), s. 475–511.
- Haynes, Jeff, *Religion in Global Politics*, London – New York 1998.
- Heelas, Paul, *The New Age Movement. Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Cambridge 1996.
- Heelas, Paul, *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Malden – Oxford 2006.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda a kol., *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Malden – Oxford 2005.
- Hirt, Tomáš – Jakoubek, Marek (ed.), *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Antropologická perspektiva*, Plzeň 2005.
- Huntington, Samuel P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, přel. Ladislav Nagy, Praha 2001.
- Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton 1993.
- Jirák, Jan – Köpplová, Barbara, *Masová média*, Praha 2015.
- Joas, Hans, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

- Juergensmeyer, Mark, *God at War. The Alternative Realities of Religion and War*, New York 2020.
- Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley 1993.
- Juergensmeyer, Mark, *Teror v mysli boží. Globální vzestup náboženského násilí*, přel. Tomáš Suchomel, Brno 2007.
- Kepel, Gilles, *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, přel. Růžena Ostrá, Brno 1996.
- Kepel, Gilles, *Fitna. Guerre au cœur de l'islam*, Paris 2007.
- Kepel, Gilles, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris 2000.
- Kim, Nam-Kook (ed.), *Multicultural Challenges and Sustainable Democracy in Europe and East Asia*, Basingstoke 2014.
- Kitta, Michal (ed.), *Český ateismus. Příčiny, klady, zápory*, Benešov 2006.
- Kivisto, Peter, *Religion and Immigration. Migrant Faiths in North America and Western Europe*, Cambridge 2014.
- Klingorová, Kamila – Vojtíšek, Zdeněk, Women's Everyday Spirituality in Diamond Way Buddhism. An Auto-photographic Study, *Journal of Cultural Geography* 35, č. 3 (2018), s. 391–314.
- Kyle, Richard, *The New Age Movement in American Culture*, Lanham 1995.
- Levitt, Peggy, *God Needs No Passport. Immigrants and the Changing American Religious Landscape*, New York – London 2007.
- Mahmood, Cynthia K., *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikhs Militants*, Philadelphia 1996.
- Machovcová, Kateřina – Štěpánová, Markéta, *V rozmanitosti je síla. Diverzita (nejen) náboženského vyznání ve firemní praxi*, Praha 2015.
- Martin, David, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005.
- Martin, David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990.
- Marx, Karel, Ke kritice Hegelovy filosofie práva, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy*, I, Praha 1956.
- Maurer, Joanna, *Sousedé. Migrace Poláků do Česka a Čechů do Polska po roce 2004*, Brno 2022.
- Moree, Dana, *Základy interkulturního soužití*, Praha 2015.
- Nešpor, Zdeněk R., Křesťané mimo církve. Víra a církve v české společnosti po roce 1989, *Proglas* 18, č. 2 (2007), s. 41–43.
- Nešpor, Zdeněk R., *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí n. L. 2006.
- Nešpor, Zdeněk R., Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem, *Střed* 10, č. 1 (2018), s. 101–118.
- Nešpor, Zdeněk R., *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha 2010.
- Nešpor, Zdeněk R. a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010.
- Nešporová, Olga, *O smrti a pohřbívání*, Brno 2013.
- Nešporová, Olga – Nešpor, Zdeněk R., Religion. An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 45, č. 6 (2009), s. 1215–1237.
- Parsons, Talcott, *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*, přel. Eva Bártová, Praha 1971.

- Poulat, Émile, *Notre laïcité publique*, Paris 2003.
- Robbers, Gerhard (ed.), *Stát a církev v zemích EU*, přel. Petr Kolář a Markéta Kolářová, Praha 2002.
- Sadiki, Larbi, *The Search for Arab Democracy. Discourses and Counter-Discourses*, London 2004.
- Schafer, Axel R., *Countercultural Conservatives. American Evangelicalism from the Postwar Revival to the New Christian Right*, Madison 2011.
- Skopec, Jindřich (ed.), *Paměti Františka J. Vaváka, souseda a rychtáře milčického z let 1870–1816*, Praha 1907–1938.
- Sládek, Karel a kol., *Monoteistická náboženství a stát*, Červený Kostelec 2009.
- Stackhouse, Max L. – Paris, Peter J. (ed.), *God and Globalization. Religion and the Powers of the Common Life*, Harrisburg 2000.
- Šiklová, Jiřina, Mládež v ČSSR a náboženství, *Svědectví* 20, č. 79 (1986), s. 513–520.
- Television and Growing Up. The Impact of Televised Violence*, Washington, D. C. 1972.
- Václavík, David, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2009.
- Václavík, David – Hamplová, Dana – Nešpor, Zdeněk R., Religious Situation in Contemporary Czech Society, *Central European Journal for Contemporary Religion* 2, č. 2 (2018), s. 99–122.
- Vido, Roman, *Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno 2011.
- Wallace, Arthur, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966.
- Wilcox, Mellisa M., *Religion in Today's World. Global Issues, Sociological Perspectives*, New York – London 2013.
- Wuthnow, Robert, *After the Baby Boomers. How Twenty and Thirty Somethings are Shaping the Future of American Religion*, Princeton 2007.

Svoboda jako sázka

JIŘÍ PŘIBÁŇ

Delacroixův obraz *Svoboda vede lid na barikády* z roku 1830 patří mezi ikonická díla, na kterých se žáci ve výtvarné výchově učí rozpoznávat základy romantické malby, zatímco v občanské výchově slouží k ilustraci již tak dramatických slov, jakými jsou *lid* nebo *revoluce*. Tady se nebojuje za svobodu, ale svoboda naopak vede do boje svůj lid, ve kterém se ocitají bok po boku buržoa i nuzák, chlapec i zralý muž, zástupy živých i těla padlých.



Eugène Delacroix, *Svoboda vede lid na barikády*, 1830 (olej na plátně, Musée du Louvre, Paříž).
Foto: Profimedia



Frédéric Sorrieu, *Všeobecná demokratická a sociální republika*, 1848 (litografie, Musée Carnavalet, Paříž). Foto: Leemage via AFP / Profimedia

Lid zrozený z Francouzské revoluce potvrzuje svou existenci o několik desetiletí později vzpourou proti autokratické vládě, aby svrhl krále a vybojoval svobodný a demokratický charakter moderního francouzského státu.

Vypjatá chvíle a situace, ve které alegorická postava s frygickou čapkou kráčí jistě a odhodlaně, ale především v barevné i figurální kompozici vše sjednocuje pod vlajkou francouzské národní trikolóry. *Stát jsem já* – lid sjednocený svobodou a kráčejíci vstříc budoucnosti, aby svou vůli jednou provždy vtělil do státní moci Francie. Z této svobody a vůle se rodí moderní demokratický stát.

Ve srovnání s Delacroixovým plátnem je obraz *Všeobecná demokratická a sociální republika* malíře a grafika Frédérica Sorrieua sice méně slavný, ale pro pochopení ducha romantismu v umění i v politice neméně důležitý.

Toto dílo také zobrazuje revoluční drama, ale až to z roku 1848, během kterého se takřka celý kontinent ocitl v revolucích současně občanských i národních. A není to drama zobrazení skutečnosti, ale utopická vize, ve které má podle francouzského umělce vedoucí úlohu pochopitelně francouzská

trikolóra, ale hned za ní kráčí další evropské národy od Němců a Italů po Poláky a Čechy.

Nekonečný zástup národů sice také utvářejí lidé všech sociálních tříd a různého věku, ale namísto jednoduché frygické čapky symbolizující svobodu a nezávislost tu dominují rozličné národní kostýmy.

Od živého stromu svobody kráčejí národy směrem k soše symbolizující republiku, pod kterou se válejí rozbité symboly staré monarchické moci, zatímco Kristus na nebesích obklopený anděly zdvihá nad těmito zástupy ochrannou ruku pod klenbou univerzálního bratrství.

Delacroixův obraz stojí na vzájemném napětí mezi složitou estetickou kompozicí a jednoduchou politickou myšlenkou. Naproti tomu Sorrieuovo zobrazení nově se zrodivšího republikánského nacionalismu je esteticky zploštěnější, ale vyjadřuje o to komplikovanější politické ideály. Celá apoteóza se nezhroutí v chaos jen proto, že všeobecné bratrství a republikánské svobody stojí nad všemi národními rozdíly a lemují cestu jednotlivých národů k sebeurčení a nezávislosti.

Tady se nerodí jen stát moderní a demokratický, ale především národní, který může naplnit svobodu jen za podmínky, že popře své partikulární místo zrodu a stane se institucí univerzálních práv a svobod. Univerzální *démos*, politický národ, musí do sebe zahrnout národy kulturní, *ethnoi*. Kulturní národ, *ethnos*, ale zároveň ukazuje, že každý univerzální ideál má vždy své historické, jazykové a místní kořeny.

Samotná diference mezi *démos* a *ethnos*, národem politickým a etnickým, je umělá, protože i politické národy často úzkostlivě dbají o svou kulturu, jak dokládají například moderní dějiny Francie. Naproti tomu etnické národy se v boji o nezávislost a sebeurčení odvolávají na univerzální politické principy a své národní revoluce vnímají jako součást univerzálního pohybu, který svého času Masaryk označil za *světovou revoluci*, v níž demokracie vítězí nad autokracií, republikánský režim nad monarchií a svoboda nad útlakem.¹

Proti kultům

Z těchto moderních politických apoteóz a dramát je patrné, že svoboda sice může vést svůj lid na barikády a přes ně až do utopických krajín, ale současně

1 Tomáš G. Masaryk, *Světová revoluce*, Praha 1928, kap. X.

přítom vždy buší na brány státu. Co se tedy stalo se státem v moderní době kromě toho, že se stal státem národním?

Státní moc roste na křídlech svrchované vůle lidu, a tím roste současně možnost svobody, ale i riziko despotické vlády. Aby si lid uchoval svobodu, musí ji proto chránit před státní mocí. Tuto jednoduchou myšlenku zformuloval na konci šedesátých let dvacátého století německý právní filosof a ústavní soudce Ernst-Wolfgang Böckenförde v eseji *Vznik státu jako proces sekularizace* do slavné věty: „Svobodný sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat.“²

Böckenförde stručně a přesně odpověděl na otázku, zda lze demokratickou společnost, která je ze své definice zájmově a hodnotově pluralitní, sjednotit nějakou vyšší autoritou, již by každá politická moc byla podřízena, ale současně by měla povinnost tuto autoritu chránit a vynucovat násilím.

Již dvě století před ním totiž Jean-Jacques Rousseau ve *Společenské smlouvě* navrhoval založit občanské náboženství, které by sjednocovalo společnost a současně poskytovalo legitimitu státní moci.³ Jak snadno lze představu takového občanského náboženství obrátit proti svobodě a zneužít despotickou mocí, ukazují výmluvně dějiny Francouzské revoluce s jejím kultem Rozumu a především Robespierrovým kultem Nejvyšší bytosti.

Právě proti těmto všemožným kultům rozmáhajícím se i v sekulární politice Böckenförde, sám kulturně konzervativní katolík a politicky levicový sociální demokrat, ve zkratce zformuloval liberální krédo, kterému zůstal věrný i jako ústavní soudce své země, jež vedle hospodářského zázraku prošla po roce 1945 neméně důležitou společenskou transformací v ústavní demokracii. V době, kdy tato demokracie pomyslně dospívala v politicky dramatických šedesátých letech minulého století, Böckenförde připomněl nejen podmínky svobody, ale především meze, které žádný stát, jenž se chce nazývat demokratický a svobodný, nesmí překročit.

Jinými slovy: nikdo nesmí být ke svobodě donucen politickým násilím, jehož legitimita je svobodou naopak podmíněna. Každé překročení této hranice znamená krok k despotické moci, i kdyby se přitom moc na svobodu a její ochranu sebevíc odvolávala.

2 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976, s. 41–64, zde s. 60.

3 Jean-Jacques Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, Praha 2022.

Ztraceno v překladu?

Neméně důležitá je však v Böckenfördově eseji ještě jiná část, která říká, že svobodný a sekularizovaný stát musí omezit sám sebe, aby zaručil svou vlastní legitimitu, ale svoboda sama je nejen nevynutitelná, ale také představuje krajně nejistý a riskantní podnik. Stát nemůže svobodu pohltit ani definovat, protože ta se rodí za jeho branami a boj o ni nemůže být vybojován státní mocí.

V německém originálu autor hovoří v souvislosti s tímto sebeomezením státu o *das große Wagnis*,⁴ pro což se ujal český překlad „nejodvážnější krok“.⁵ Anglický překlad ovšem daný termín překládá jako *the great gamble*,⁶ což němečtí kolegové odmítají s tím, že v Böckenfördově textu nejde o sázku na podnik s nejistým koncem, ale naopak o předem vykalkulované a rozumně zvážené riziko, které se s vysokou pravděpodobností vyplatí. Český překlad se ve srovnání s anglickým potom nikam nevrhá a nepodniká žádné skoky do neznáma, ale ve středoevropsky opatrném duchu volí sice „nejodvážnější“, ale přece jen opatrný „krok“.

Jde v jednotlivých překladech a posunech původního významu o jazykovou nepřesnost, nebo se jedná o kulturní odlišnost demokratických společností? Není vykalkulované riziko jen marná snaha vytvořit zdání, že svobodnou společnost lze nakonec nějak rozumně organizovat a řídit?

Nemají naopak pravdu překladatelé do angličtiny, kteří si uvědomují, že svoboda představuje vždy rozumem nezaručitelné riziko, které se může obrátit destruktivně i proti státu? Není tak svoboda současně nadějným snem i noční můrou či přízrakem? Nepodobá se současně odvážným bojovnícím i přízrakům sedícím na bezvládně spícím těle krásek, jak je známe z temně romantických obrazů Henryho Fuseliho?

A neprocházejí naše dnešní demokratické společnosti právě takovým spánkem, v němž se jejich základní ideál a podmínka legitimacy často mění v odpornou zrůdu a fantasmagorii rozežírající samotné základy demokracie a ničící její legitimitu? Lze například určit hranici mezi svobodou projevu a útokem na ni, informacemi a dezinformacemi, které plánovitě podřívají

4 E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates*, s. 60.

5 E.-W. Böckenförde, *Vznik státu jako proces sekularizace*, *Bulletin Občanského Institutu* 4/170 (2005).

6 E.-W. Böckenförde, *The Rise of the State as a Process of Secularisation*, in: E.-W. Böckenförde, *Religion, Law and Democracy: Selected Writings*, II, Oxford 2020, s. 152–167.



Henry Fuseli, *Noční můra*, 1781 (olej na plátně, Detroit Institute of Arts, Detroit, Michigan).
Foto: Detroit Institute of Arts

důvěru nejen ve státní moc, ale i ve veřejnou a demokratickou diskusi jako takovou?

Svoboda antická a moderní

Tato kaskáda otázek ukryvá na svém dně jinou ryze moderní diferenci, která se rodí ve stejné době jako diference mezi *démos* a *ethnos* a kterou popsal ve své přednášce z roku 1819 Benjamin Constant jako rozdíl mezi svobodou *antickou* a *moderní*.⁷ Ani tato diference není přesná, ale i ona otevírá nové možnosti, jak uvažovat o svobodě jako o nejvyšším ideálu lidstva, ze kterého

⁷ Benjamin Constant, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, *Reflexe* 30 (2006), s. 77–97.

se ale zároveň kdykoli může snadno stát nebezpečný přízrak, který jako by vypadl z Buñuelových filmů.

Podle Constanta antická civilizace chápala svobodu pozitivně jako podíl na politické moci a možnost zapojit se do rozhodování o osudu celé obce. Athénská demokracie zde stojí jako model, ale její dějiny nám také ukazují, jak snadno lze svobodu zneužít a otevřít cestu k tyranské vládě. Naproti tomu moderní doba chápe svobodu negativně jako absenci zásahů politické moci do života občanů. Individuální svoboda znamená nezávislost na politické moci, a proto má přednost i před politickou svobodou ve smyslu podílu na moci. Moderní svoboda má formu občanských práv, která lidé v moderní době mají vůči státu a celé společnosti. Proto jsou tato práva nezczizitelná, nezadatelná a zaručená politickým systémem, který podle Constanta musí být založen na zastupitelské vládě.

Constantovo rozdělení svobody na antickou a moderní je zjednodušující, ale zásadním způsobem ovlivnilo naše chápání nejen svobody, ale též státu. I pod jeho vlivem například Isaiah Berlin zformuloval své slavné pojednání o svobodě v polovině minulého století,⁸ kdy už bylo nade vše jasné, že svoboda sice představuje riziko sama o sobě, ale riziko ještě větší představuje státní moc, která se stále více rozpíná do dalších a dalších oblastí společnosti a pohlcuje dříve autonomní formy veřejného i soukromého života.

V tomto smyslu představovaly totalitní systémy jen vyhocený excés, za nímž se skrývá obecná moderní tendence, kterou například Hannah Arendt popisovala jako stále větší nahrazování politického rozhodování sociální správou, kdy se partikulární zájmy jednotlivých skupin prosazují do té míry, že postupně ničí společně sdílené politické ideály.⁹

Společnost si přizpůsobuje stát ke svým potřebám, ale to současně znamená, že státní moc stále více prostupuje celou společností. Namísto politické reprezentace se tak z moderních zastupitelských demokracií stávají sociální prezentace různorodých skupin a identit založených na nejrozmanitějších, ale o to výbušnějších a nenávislnějších představách.

Zmíněný Böckenförde tak rozvíjí základní imperativ sebeomezujícího liberálního a demokratického státu poukazem, že i svobodná společnost si může zvolit politickou nesvobodu.

8 Isaiah Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, Praha 1999.

9 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago (Il.) 1958, s. 38–50.

Před moderním rizikem zespolečenšťování politiky varovali nejen liberální filosofové jako Hannah Arendt, Raymond Aron nebo Isaiah Berlin, ale i konzervativně založení ekonomové v čele s Friedrichem von Hayekem či radikální myslitelé, jakým byl například Michel Foucault. Ona pomyslná cesta do otroctví nemusí mít formu politického totalitarismu nebo despotismu, ale může mít i podobu populární formy sociálního dohledu a morální disciplíny. Sázka na svobodu se stává riskantnější, protože v moderní době se někdejší antické pojetí svobody jako podílu na moci transformuje do představy, že svoboda je oprávněný podíl na sociálních zdrojích a politicky zaručený přístup k nim.

Otroctví společnosti výkonu

Trh i stát generují obrovskou moc, takže svoboda v moderní společnosti předpokládá ochranu proti destruktivním silám ekonomiky i politiky. Poválečný evropský sociální stát se ocitl v krizi shodou okolností krátce poté, co Böckenförde zformuloval své diktum. Zatímco filosofové v čele s Jürgenem Habermasem tehdy vycházeli z představy, že krizi legitimacy lze vyřešit vyšší mírou politizace a zapojení veřejnosti do procesů demokratického rozhodování,¹⁰ ekonomové prosadili tržní reformy, které postupně vytvořily zcela nové morální prostředí, v němž namísto sociální demokracie zvítězila individualistická *meritokracie*. I ta se ale živí představou, že svoboda je oprávněný podíl na sociálních zdrojích. Krizi dnešní svobody a s ní spojeného demokratického státu je proto třeba hledat víc v dnešní meritokracii než v demokracii samotné.

Představa, že si zasloužíte vše, co máte nebo získáte svým vlastním přičiněním, a proto se máte oprávněně lépe než ti, jejichž vzdělání nebo práce nejsou tak dobře odměňované, nevede k většímu výkonu a individualismu, ale k egoismu. Obdiv liberálů k meritokracii jako všeléku na systémová selhání sociálního státu a demokracie představuje zvláštní druh intelektuálního selhání, který je o to horší, že zcela ignoruje původní kritiku Michaela Younga, který v díle *Vzestup meritokracie* již na konci padesátých let minulého století upozornil, jak hluboké nespravedlnosti ve skutečnosti přináší právě tento zdánlivě jednoduchý recept na distributivní spravedlnost.¹¹

10 Jürgen Habermas, *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, Praha 2000.

11 Michael Young, *The Rise of the Meritocracy*, London 1958.

Když Böckenförde hovořil o nutnosti právně regulovat a omezovat „sociální moc“, měl na mysli hospodářskou moc peněz a bohatství, které se prostřednictvím hospodářských oligarchií a korporací přelévá i do moci politické. Německá historická zkušenost s tím, jak vlivné hospodářské skupiny přispěly k rozkladu Výmarské republiky a nástupu nacismu, dodnes varuje před prostoduchým ztotožňováním tržní a politické svobody. Dnes si koupíte noviny, zítra politickou stranu a její voliče, pozítří soudce a za týden celý stát!

Tržní svobodu je třeba právně a politicky regulovat a chránit, zatímco politickou svobodu nikdy nezachrání sám o sobě volný trh. Sázka na svobodu se ale dnes stala ještě riskantnější, protože z meritokracie se stal morální fundamentalismus stojící na kultu spotřeby, který označuje všechny, kdo se z různých důvodů ocitli v chudobě a nouzi, za bytosti, které ve svém životě nějakým způsobem selhaly, protože si za své postavení mohou jen a jen sami.

Meritokracie je nové občanské náboženství ohrožující samotné základy občanské společnosti, protože popírá možnost politické solidarity a toho, že existují i jiné hodnoty než osobní prospěch, zisk a zásluhy. Není to svoboda, ale otroctví společnosti výkonu.

Friedrich von Hayek v knize *Ústava svobody* kdysi zformuloval důležitou větu: „Svoboda není jen jedna z mnoha hodnot, ale zdroj a podmínka většiny morálních hodnot.“¹² S tím musí souhlasit každý liberál. Meritokracie je však morálkou nesvobody, která vznikla v důsledku špatné sázky, kdy byly zaměněny hodnoty tržní za hodnoty morální.

Hayek obhajoval nejen hodnotu svobody jako takové, ale zdůrazňoval též tvořivé schopnosti svobodné společnosti a užitek, jaký má svoboda pro hospodářský i politický život. Nedodal však, že fungující společnost předpokládá také cosi dalšího: totiž vzájemnou solidaritu a politickou sounáležitost, z nichž jediných se svoboda může zrodit, a lze ji tak současně považovat za nezaručenou sázku i zaručenou hodnotu. Ústava svobody proto zůstává riskantním úkolem společnosti, který nelze kalkulovat tržně ani jinak.

12 Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago (Il.) 1960, s. 52.

Freedom as a Gamble

SUMMARY

At the end of the 1960s the German legal philosopher and constitutional judge Ernst-Wolfgang Böckenförde wrote his famous formula: “The free secularised state lives on assumptions that it cannot guarantee itself.” He thus answered succinctly and precisely the question of whether a democratic society, which by definition is plural in interests and values, can be unified by a higher authority to which all political power would be subordinate.

Two centuries before him, Jean-Jacques Rousseau had already proposed in *The Social Contract* the establishment of a civil religion that would unite society and at the same time provide legitimacy to state power. However, the history of the French Revolution and its cult of Reason and the Supreme Being show how easily the idea of such a civil religion can be turned against freedom and abused by despotic power.

It was precisely against these various cults, which proliferated in secular politics, that Böckenförde, himself a culturally conservative Catholic and politically a left-wing social democrat, formulated a liberal credo to which he remained faithful even as a constitutional judge in his country, which, alongside the economic miracle, underwent an equally important social transformation into a constitutional democracy. At a time when this democracy was coming of age in the politically dramatic 1960s, Böckenförde reminded us not only of the conditions of freedom, but above all of the limits that no state that wants to call itself democratic and free must cross. In other words, no one must be forced to freedom by political violence, the legitimacy of which is in turn conditioned by freedom. Any crossing of this line is a step towards despotic power.

Equally important, however, is another part of Böckenförde’s essay, which argues that the free and secularised state must limit itself in order to guarantee its own legitimacy, but that freedom itself is not only unenforceable but also an extremely risky enterprise. Freedom cannot be absorbed or defined by the state because it is born outside its gates and the struggle for it cannot be fought by state power. It is a societal gamble.

Furthermore, when Böckenförde spoke of the need to legally regulate and limit “social power”, he was referring to the economic power of money and wealth that spills over into political power through economic oligarchies and corporations. The German historical experience of how powerful economic groups contributed to the disintegration of the Weimar Republic and the rise of Nazism still warns against the simplistic identification of market and political freedom. Today you buy a newspaper, tomorrow a political party and its voters, the day after tomorrow a judge, and a week after that the whole country!

Market freedom must be legally and politically regulated and protected, while political freedom will never be saved by the free market alone. But the gamble of freedom has become even more risky today, because meritocracy has become a moral fundamentalism based on the cult of consumption, which identifies all those who, for various reasons, find themselves in poverty and need as beings who have failed in some way in their lives because they alone are to blame for their situation.

Meritocracy is a new civil religion that threatens the very foundations of civil society, because it denies the possibility of political solidarity and that there are values other than personal gain, profit, and merit. It is not freedom, but slavery to a society of performance.

Friedrich von Hayek, in his book *The Constitution of Liberty*, once formulated an important sentence, “Liberty is not just one value among many, but the source and condition of most moral values.” Every liberal must agree with this. However, meritocracy is the morality of unfreedom, which is the result of a bad bet in which market values were confused with moral values. Hayek not only defended the value of freedom as such, but also emphasised the creative capacities of a free society and the benefits of freedom for economic and political life. What he did not add, however, was that a functioning society also presupposes something else: namely, mutual solidarity and political belonging, from which alone freedom can be born and thus be seen as both a non-guaranteed gamble and a guaranteed value. The constitution of freedom therefore remains a risky task for society and one which cannot be calculated by the market or otherwise.

Bibliografie / Bibliography

- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago (Il.) 1958.
- Berlin, Isaiah, *Čtyři eseje o svobodě*, přel. Martin Pokorný, Praha 1999.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M. 1976, s. 41–64.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, The Rise of the State as a Process of Secularisation, in: E.-W. Böckenförde, *Religion, Law and Democracy: Selected Writings*, II, Oxford 2020, s. 152–167.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Vznik státu jako proces sekularizace, *Bulletin Občanského Institutu* 4/170 (2005).
- Constant, Benjamin, O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní, *Reflexe* 30 (2006), s. 77–97.
- Habermas, Jürgen, *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*, přel. Alena Bakešová a Josef Velek, Praha 2000.
- Hayek, Friedrich von, *The Constitution of Liberty*, Chicago (Il.) 1960.
- Masaryk, Tomáš G., *Světová revoluce*, Praha 1928.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, Praha 2022.
- Young, Michael, *The Rise of the Meritocracy*, London 1958.

Právo v diskomfortní situaci

JAN KYSELA

Když jsem byl na jaře 2022 pozván, abych promluvil před váženým plénem Učené společnosti, měl jsem v „zadání“ zamyslet se jednak nad občanskými svobodami v krizových dobách, jednak nad ústavností ve fragmentarizované a individualizované společnosti. První subtéma reflektovalo čerstvou zkušenost s pandemickým nouzovým stavem, druhé bylo více nadčasové.

Zdálo se mi, a zdá se mi stále, že pojítkem obou dílčích témat je role práva v „diskomfortní“ situaci, tedy v podmínkách, které mají daleko k optimu. Záleží však samozřejmě na tom, jak diskomfort (a optimum) chápeme.

Hledání míry poprvé: stabilita a dynamika poměrů

Např. v institucionální a komparativní politologii na počátku 90. let minulého století probíhala velká debata o výhodách a nevýhodách parlamentních a prezidentských modelů vlády, které se měly stát inspirací pro čerstvě se demokratizující země bývalého východního bloku. Výrazná část debatérů, nejspíše dokonce výrazná většina, varovala před prezidencialismem: poukazovali na nestabilitu řady zemí Latinské Ameriky, v nichž se tento model vlády uplatňuje. Nechcete-li nestabilitu, vyhněte se prezidencialismu!

S určitým časovým posunem vystoupil v poměrně útlé knize José Antonio Cheibub se zajímavou tezí, podle níž není zdrojem nestability zemí Latinské Ameriky prezidentský model, ale jejich sociální a politické podmínky: země Latinské Ameriky by nejspíše byly nestabilní s jakýmkoliv typem vlády.¹ To nicméně neznamená, že prezidencialismus je prost jakýchkoliv nevýhod, zvláště v zemích v tranzici, tj. v přechodu od nedemokratického vládnutí.

Variací na nastíněný vztah slepice a vejce v oblasti forem vlády je pro právo úvaha o vztahu právního pozitivismu a společenské stability. Německý právní a politický myslitel Carl Schmitt vcelku konvenčně líčí rozkvět právního pozitivismu v 19. století, o fous méně konvenčně však upozorňuje, že

1 José Antonio Cheibub, *Presidentialism, Parliamentarism, and Democracy*, Cambridge 2006.

společenská stabilita nebyla výsledkem důrazu na právní jistotu jako klíčovou hodnotu právního pozitivismu (bezpečnost, jistota, objektivita), nýbrž že vnímání práva spojeného s právní jistotou je spíše výsledkem dlouhodobého společenského klidu.² Co v tom případě bude pro právo znamenat neklid, překotný vývoj, krize?

Požadavek předem známých, stálých, případně i obecných zákonů se ostatně objevuje i u Locka nebo Rousseaua,³ oba dva však připouštějí i potřebu aktů dočasných a flexibilních, u jednoho především v rámci panovnické prerogativy (moc ve veřejném zájmu před zákonem a vedle zákona), u druhého v podobě něčeho na způsob dekretů, jež neschvaluje suverén (zákonodárce, lid), ale kníže (vláda).

První rozměr diskomfortu tudíž indikuje odchylku od spořádaných, stabilních a obvyklých poměrů, na něž je právo uzpůsobeno (právní pravidlo odkazuje k opakovatelné pravidelnosti, právní norma k normalitě). Druhý rozměr se vztahuje ke společnosti nesoudržné, možná až rozbité, každopádně fragmentarizované a individualizované, se zdůrazněním „já“ před „my“.

Hledání míry podruhé: fragmentarizace a homogenita společnosti

Právo je totiž tradičně považováno za nástroj koordinace soužití mezi lidmi, již jsou společenskými bytostmi (*zoon politikon*), odkázanými jeden na druhého, a přitom v mnohém odlišnými. Také je vnímáno jako prostředek vládnutí, jako prostředek nastolení, resp. udržení míru, a mohli bychom pokračovat. Vymezování očekávání od práva, potažmo funkcí práva, se koneckonců promítá v samotném pojmu práva.

Například u slavného německého právního filosofa a také profesora trestního práva Gustava Radbrucha má pojem práva složku spravedlnosti, právní jistoty a účelnosti.⁴ Platí, že teprve při jejich kombinaci můžeme předpokládat morální (internalizovaný) závazek právo poslouchat a následovat?

2 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 2. vyd., Berlin 1993.

3 John Locke, *Druhé pojednání o vládě*, 2. vyd., Praha 1992; Jean-Jacques Rousseau, *O společenské smlouvě*, in: J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, Praha 2022.

4 Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 2. vyd., Heidelberg 2003.

V němčině se v tomto ohledu odlišuje *sollen* a *müssen*: zatímco *müssen* (muset) může plynout z pouhé moci, ba i z násilí, *sollen* označuje něco, co se dělat má. *Sollen* (mít za povinnost) je jádrem normativity. Naše zkušenost s koronavirovou pandemií pěkně ozřejmila, jak je důležité, abychom široké občanské přítakání tomu, co se dělat má, nejen předpokládali, ale především na něm pracovali, vysvětlovali je a přesvědčovali o něm.

Vysvětlování se může proměňovat podle toho, s jakým původem (zdrojem) právo spojujeme. Může být odvozováno od (vůle či rozumu) Boha nebo bohů, může v něm být rozpoznávána součást řádu řídicího vše živé (přirozený zákon a zákon přírody) anebo je důraz kladen na vůli lidí. V takovém případě samozřejmě záleží na tom, kdo jsou oni lidé, jak byli ke svému údělu povoláni, jakou se vyznačují kompetencí. Na rozdíl od Boha a sil přírody máme za to, že lidé představují činitele netrascendentního, méně osudového či objektivního, pročež právě v jejich případě budeme mít výraznější tendenci ptát se, čemu jimi stanovené právo slouží: jakým specifickým účelům, nakolik jde o blaho lidu, veřejné dobro apod.

Akceptujeme-li legitimitu původce, akceptujeme i jím stanovené právo, řídíme-li se ovšem optikou legitimacy na vstupu. Můžeme se však ptát i po legitimitě procesu, tedy po tom, bylo-li právo přijato řádně, v procesu deliberace, po slyšení dotčených zájmů, resp. po splnění dalších podmínek, které by měly zajistit, že byly zohledněny všechny podstatné okolnosti.

Nemusíme se však spokojit ani s tím, máme-li pocit, že právo, jakkoliv stanovené kompetentní autoritou a v řádné proceduře, není legitimní po obsahové stránce, protože je v rozporu s nějakými vyššími hodnotami (typicky lidská práva, ale podle kontextu třeba i nedostatečné zohlednění zájmů rasové pospolitosti nebo revolučního proletariátu).

Konečně bychom se mohli zaměřit i na legitimitu na výstupu, která v případě práva spočívá v sociální akceptaci (přijímám je, jelikož užítky převažují) jako předpokladu efektivity práva, jímž se někdo hodlá řídit, resp. řídí. Právo dlouhodobě a masově ignorované ztrácí povahu společenského normativního řádu, což ovšem neznamená, že by každý právní akt někým považovaný za nelegitimní ztrácel povahu práva.

Výše citovaný Gustav Radbruch dospěl po druhé světové válce k často citované formulí, v níž zobecňuje čerstvou nejen německou zkušenost s nelegitimním, resp. nespravedlivým právem nebývalé intenzity. Formule, tzv. Radbruchova, se objevuje v krátkém textu *Zákonné bezpráví a nadzákonné právo*: „Konflikt mezi spravedlností a právní jistotou lze řešit jen tak,

že pozitivní právo zajišťované předpisy a mocí má přednost i tehdy, pokud je obsahově nespravedlivé a neúčelné, vyjma toho, kdy rozpor mezi pozitivním zákonem a spravedlností dosáhne tak nesnesitelné míry, že zákon musí jako nenáležitě právo spravedlnosti ustoupit.“⁵

Zákon tedy zásadně a presumptivně platí, protože je vydán kompetentní autoritou v náležitém procesu. Bez toho bychom byli svědky stálých sporů, zda právní akt, který se mi nepozdává, je vůbec aktem právním. Ledaže je aktem extrémně vybočujícím z představ dané společnosti; to je ještě mírou nejistoty únosné.

Na okraj můžeme poznamenat, že je to řešení podobné tomu, které nabídl Tomáš Akvinský pro střet lidského zákona se zákonem přirozeným a zjeveným Božím: oproti neurčitému zákonu přirozenému se ten lidský prosadí, oproti zjevenému Božímu však už nikoliv – v takovém střetu přestává zavazovat.⁶

Pokud pocítujeme úlevu z vyřešení tíživého dilematu, je to možná úleva předčasná. Koronavirová pandemie totiž ozřejmila, kterak se naše představy o (extrémní) nespravedlnosti liší. Vzpomeňme jen Davidovy hvězdy antivaxerů. Přidejme k nim aktuální povídání o nové totalitě, ale i evangelikální ideologizaci americké politiky posledních dekád, díky níž se v USA nestřetávají zájmy a legitimní ideje, ale Dobro se Zlem. Stane-li se však politika prostorem sváru absolutních hodnot, mizí možnost kompromisu i konsensu, jde jen o vítězství, potažmo o porážku. A vnitrostátní nepřátelství, jak učí už citovaný Schmitt, se dá stupňovat až po stav občanské války.

Shoda na (ne)legitimitě předpokládá určitou míru homogenity společnosti. Ve společnosti tlačené desítky let do umrtvující uniformity to může znít podezřele, je to však poměrně jednoduché. Má-li obstát koncept „my“, oddělující nás od „oni“, musíme se cítit s ostatními natolik propojeni, aby pocit identity společenství vůbec mohl vzniknout, potažmo se udržel.

K tomu směřuje analýza slavného italského politologa Giovanniho Sartoriho, který odlišuje spíše minimalistický hodnotový konsensus základní, zásadně důležitý konsensus procedurální (jak řešíme neshody) a také konsensus taktický.⁷ Stejně tak sem patří ale i dávné varování Aristotelovo před přílišnými rozpory ve společnosti, jež ničí podporu ústavy (státního a poli-

5 Gustav Radbruch, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1, č. 5 (1946), s. 105–108.

6 Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, II/1, qq. 94–96.

7 Giovanni Sartori, *Teória demokracie*, Bratislava 1993.

tického zřízení), Fukuyamovo upozornění na limity demokracie v podobě implicitního přitakání neformálním normám nebo Huntingtonův poukaz na kulturně podmíněné civilizační dělítko, jež představuje linii potenciálních konfliktů, a to včetně jeho pozdní skepse k vývoji USA, v nichž přibývá obyvatel hispánského původu.⁸ Přidávat bychom mohli i četné literární tituly analyzující příčiny a efekty populistické vlny po roce 2016 (J.-W. Müller, S. Levitsky a D. Ziblatt, Y. Mounk, J. Traub...)⁹ Všem jde o upozornění na nesamozřejmou společenskou soudržnost.

Při vysoké fragmentaci společnosti roste riziko neshody na hodnotách, jež předznamenávají obsah i rozsah práva, jakož i na způsobu ustavení a moci autorit. Ilustrativní jsou v tom problémy spojené s evropskou odnoží multikulturalismu, které se pokoušejí ochránit menšiny před invazivními představami hodnotově odlišné, jakkoliv domácí, většiny až po úroveň, kdy se může rozpadnout jednota teritoriálně platného řádu ve prospěch individuálně a skupinově určených právních statusů. Nikterak nepřekvapuje, když vysoká míra neshody ztěžuje identifikaci krizové situace i postup v ní.

Výjimečné stavy

Na krizové situace pamatuje právní myšlení institutem stavů krizových, mimořádných, případně výjimečných. Pokud bychom se přidrželi pojmu výjimečných stavů, dají se identifikovat ve dvojitým smyslu.

Za prvé, v obecnějším smyslu, jako výjimka z pravidel (norem), která odpovídají situaci, jež tu však t. č. reálně není. K tomu se vztahuje Schmittova teze o veškerém právu jako právu situačním, tj. kontextově podmíněném, která se v mezinárodním právu promítá v zásadě označované jako *clausula rebus sic stantibus* (závazek platí za nezměněných okolností). To se může projevit např. v migrační krizi: jsou-li procedury mezinárodní ochrany určeny

8 Aristotelés, *Politika*, 2. vyd., Praha 1998; Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha 2002; Francis Fukuyama, *Velký rozvrat. Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*, Praha 2006; Samuel P. Huntington, *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001; Samuel P. Huntington, *Kam kráčš, Ameriko? Krize americké identity*, Praha 2005.

9 Jan-Werner Müller, *Čo je populizmus?*, Bratislava 2018; Steven Levitsky – Daniel Ziblatt, *How Democracies Die*, New York 2018; Yascha Mounk, *Lid versus demokracie. Proč je naše svoboda v ohrožení a jak ji zachránit*, Praha 2019; James Traub, *Liberalismus*, Praha 2021.

pro stovky lidí, mohou padnout při konfrontaci se stovkami tisíc. Rozhodnout o stavu výjimky z pravidel je atributem suveréna.

Za druhé může jít o institucionalizovaný (právnem upravený) stav uspořádaní odlišného od stavu běžného, o stav ústavní neobvyklosti, který se projevuje ve fungování veřejné moci (orgány mimořádného vládnutí, odchylky a zrychlení oproti běžným procesům rozhodování) i v zásadách do základních práv.

Zkoumáme-li různé právní řády, můžeme najít typové odlišnosti v tom, na jaké krizové situace se myslí, kdo rozhoduje o vyhlášení příslušného výjimečného stavu, komu je během výjimečného stavu svěřeno rozhodování, jak je koncipována soudní kontrola a jak odpovědnost.

Kořeny tohoto institutu nejspíše nacházíme v římské diktatuře, která byla koncipována jako mimořádná magistratura pro případ krajního ohrožení republiky.¹⁰ Diktátor byl povolán na nejvýše šest měsíců, nepodléhal běžným právním omezením, neměl do nich však ani zasahovat: zákony a instituce republiky byly diktaturou nedotčeny, avšak upozaděny, resp. hibernovány. Diktátor užíval na míru šitých opatření, nezbytných ke zvládnutí nebezpečí.

Vliv této koncepce můžeme pozorovat na nechvalně známém čl. 48 německé výmarské ústavy, který napomohl demontáži republiky, nebo na čl. 16 současné ústavy francouzské, který byl pro svou brizanci užít pouze jednou. Novější úpravy bývají detailnější, více svázané respektem k základním právům. Roli hrají také mezinárodní závazky bránící státu (exekutivě), aby postupoval libovolně, byť by to jeho ústava připouštěla.

Ať už se pohybujeme u výjimečného stavu typu prvního, nebo druhého, nesmíme ztratit ze zřetele imanentní limit výjimečného stavu spočívající v jeho výjimečnosti. Přestal-li by být výjimečným, zakládá novou normalitu. Mohl by to být např. případ výjimečného stavu, který v Egyptě trval třicet let, po celou vládu prezidenta Mubaraka.

V České republice je klíčovým právním předpisem ústavní zákon o bezpečnosti (č. 110/1998 Sb.) a na něj navazující prováděcí zákon, tzv. zákon krizový (č. 240/2000 Sb.). Rámcem je Listina základních práv a svobod, která jako celek nemůže být suspendována. Záleží tudíž na zákonodárci, v jaké míře zohlední krizovou situaci jako zvláštní titul omezení základních práv v míře vyšší oproti poměrům „normálním“. Kontrolován je v tom Ústavním soudem.

Soudní přezkum je u nás diferencovaný. Samo vyhlášení výjimečného stavu mu nejspíše nepodléhá, alespoň k tomu chybí výslovná kompetence

10 Srov. např. Carl Schmitt, *Die Diktatur*, 8. vyd., Berlin 2015.

jakéhokoliv soudu (oproti Slovensku například). Toho se přidrzuje rovněž judikatura Ústavního soudu, která v roce 2020 vyhlášení nouzového stavu označila za akt vládnutí podléhající kontrole politické.

Oproti tomu realizační akty, tzn. především krizová opatření vlády, soudní kontrole podléhají v závislosti na své povaze. Typicky půjde o kontrolu Ústavním soudem.

Pandemický nouzový stav byl spojen s mohutnou produkcí mimořádných opatření ministerstva zdravotnictví, která soudní kontrole podléhají rovněž, tentokrát ovšem primárně ze strany soudů správních. Podle toho, o jaký soud jde, se liší výčet subjektů oprávněných iniciovat příslušné řízení, do značné míry otevřená je míra přezkumu (rozsah uvážení politických orgánů, detailnost vyžadovaných odůvodnění atd.).

Ohlédnutí za pandemickou krizí

Shora byla řeč o legitimitě práva, také o míře jeho možné nespravedlnosti. Bez významu však rozhodně není ani otázka, jaké má být právo po formální stránce, aby vůbec mohlo jít o právo.

Snad nejčastěji bývá v této souvislosti citováno dílo amerického právního filosofa Lona Fullera *Morálka práva*,¹¹ které se navzdory intuitivnímu očekávání nezabývá morálním obsahem, ale vnitřní morálkou práva, resp. přirozeným právem procesním. Na základě příběhu imaginárního krále Rexe staví Fuller soubor osmi prohřešků, které brání vytváření efektivního právního řádu:

1. Neschopnost vůbec dospět k (obecným) pravidlům, takže se vše rozhoduje *ad hoc*.
2. Neschopnost zveřejnit nebo přinejmenším straně jimi dotčené zpřístupnit pravidla, která má dodržovat (pravidla chování jsou držena v tajnosti před adresáty).
3. Zneužití retroaktivního zákonodárství (místo stanovení toho, co má platit v budoucnu, snaha o změnu právních poměrů minulosti).
4. Neschopnost vytvořit pravidla srozumitelná.
5. Uzákonění pravidel, která si odporují (vzájemné rušení pravidel a zmatečnost namísto kýžené bezrozpornosti koherentního právního řádu).

11 Lon L. Fuller, *Morálka práva*, Praha 1998.

6. Uzákonění pravidel, jež není osoba dotčená schopna plnit (stanovení nemožného).
7. Provádění tak častých změn práva, že způsobují neschopnost orientace (nepřehlednost, nemožnost se přizpůsobit pravidlu, které je změněno dříve, než bylo možné na ně zareagovat).
8. Neschopnost dosáhnout shody mezi vyhlášenými pravidly a jejich uplatněním v praxi.

Pamětníky tuzemského dění z let 2020–2022 asi nepřekvapí konstatování, že pandemická krizová regulace se provinila snad vůči všem vypočteným zásadám. Otázkou je proč. Po mém soudu byly na vině přinejmenším tyto faktory:

1. Stát byl zjevně připraven jen v omezené míře, protože zkušenosti s nouzovým stavem byly dosud spojeny jen se zvládním přírodních katastrof typu povodní nebo orkánu. Zákon o ochraně veřejného zdraví (č. 258/2000 Sb.) je uzpůsoben zvládnání lokalizovaných epidemií, nikoliv však pandemie. Současně byla patrná jen omezená shoda politické reprezentace, jak postupovat, což souviselo i se stavem politicky rozdělené společnosti, pro jejíž významnou část se nad vládou s dominancí hnutí ANO vznášel otazník nelegitimnosti.
2. Klíčovou osobností vlády byl její předseda, který se významně angažoval nikoliv ve sféře strategie či koncepcí, ale v mikromanagementu, čímž přispíval k pocitu či přímo stavu chaosu.
3. Zřejmé nebylo, kdo je vlastně ústředním orgánem řízení krize. Ústřední krizový štáb nebyl zprvu svoláván s odůvodněním, že jeho roli plní vláda. Později vznikly poradní orgány nové.
4. Poměrně záhy se těžiště pandemické regulace přesunulo z vlády na ministerstvo zdravotnictví, jež se vyznačovalo velmi nejasnou rozhodovací strukturou: co dělá ministerstvo jako úřad, co různé odborné poradní skupiny a orgány, kdo nese za co odpovědnost. Pozoruhodná byla rovněž míra veřejně ventilované odborné neshody provázané s osobními animozitami.
5. Významný problém představovalo to, že šlo o nový, a tedy málo známý virus. Zatímco při vědeckém zkoumání dává hluboký smysl korigovat výsledky studie A pomocí studie B, čímž se naše poznání stává přesnější, je to ošemetné při bezprostředním navázání na právní regulaci. Pokud ji v úterý odvodíme od studie A, zatímco v pátek ji přepíšeme podle výsledků

studie B, abychom v pondělí zjistili, že studie C ukazuje opět něco nového, znamená to tak vysokou dynamiku právní regulace, až to může vyvolávat pochybnost o smysluplnosti požadavku se jí podřizovat, když vlastně nic nevíme přesně. Postulát předběžné opatrnosti je sice validním argumentem, těžko však obstojí, když „pro jistotu“ suspendujeme významnou část základních lidských práv.

6. Pozorovat bylo možné poměrně nízkou ochotu se zlepšovat, a to i po odeznění prvotního šoku. Nabízelo by se přitom propojit perspektivy epidemiologů, právníků, ekonomů a sociologů v průřezově složených oficiálních platformách, aby bylo zřejmější, co si zvládnání pandemie žádá, co z toho je právně možné, s jakými náklady a s jakými dopady na společnost. Ještě jednodušší by bylo zřízení zvláštní pracovní komise Legislativní rady vlády pro krizová a mimořádná opatření, aby nebylo ministerstvo zdravotnictví ponecháno bez pomoci: některá mimořádná opatření působila dojmem, že si je někdo pořádně přečetl až po vyhlášení, čemuž by angažmá externích čtenářů mohlo čelit.
7. Vláda zvolila v březnu 2020 velmi razantní nástup, který nicméně nevedl k eliminaci viru. Při dalších a dalších pandemických vlnách se to promítlo nejen v pocitech rozčarování (omezili jsme se, i tak je to zpět), ale i v novém typu štěpení společnosti, které má potenciál propojovat se s dalšími konfliktními liniemi (viz např. válka na Ukrajině).
8. Z hlediska specificky právního se tu vyjevil problém komplikovaných, až nesrozumitelných textů krizových a mimořádných opatření, jež se přitom opírala o značně kusá ustanovení krizového zákona a zákona o ochraně veřejného zdraví; přinejmenším dokud nebyl přijat tzv. pandemický zákon. Ona kusá zmocňovací ustanovení otvírala prostor pro spory o dostatečnost právního základu omezení základních práv, resp. pro zákazy určitých činností (typicky uzávěry státních hranic). Zesílono to bylo vzhledem k absenci, potažmo nízké kvalitě odůvodnění regulačních opatření. Řešit tak bylo třeba i to, zda je neakceptovatelná pouze absence odůvodnění, anebo právě i jeho nízká kvalita. To samozřejmě vyvolává otázku, kdy je kvalita odůvodnění přesvědčivá, resp. kdo má být přesvědčen (každý, regulovaný, soudce...). Pro akceptaci regulace je klíčové, jakým způsobem bude komunikována veřejnosti, což se – v negativním smyslu – pěkně ukázalo na vyjádření ministra zdravotnictví Petra Arenbergera, který připustil, že jím vydané mimořádné opatření je nezákonné, ale přesto očekával jeho vynucování.

9. Celý proces pandemické regulace působil dojmem upozadění dopadů na základní práva. Soudy tak byly nuceny hledat přesnější algoritmy přezkumu krizové regulace, jež by za normálních okolností nepochybně neobstála, avšak okolnosti normální nebyly.
10. Pozorovatelný byl úpadek vynucování stanovených pravidel: od trestání osamělých chodců bez roušky až po faktickou transformaci příkazů a zákazů v pouhá doporučení. Regulace současně bezbřehá (téměř vše je zakázáno či přikázáno) a nejasná (není úplně zřejmé, co se přikazuje nebo zakazuje) je noční můrou právního státu. Otvírá se prostor pro ohromnou svévůli: není možné trestat všechny, protože si vybíráme, koho a jak potrestáme.

Ideální by samozřejmě bylo, kdybychom se z řečeného poučili v systematické revizi právního rámce zvládání podobných katastrof, v uzpůsobení úřední i soudní praxe, jakož i v pochopení toho, že adresáty právní regulace jsou živí lidé, a nikoliv stroje. Pracuje však někdo ze státních struktur na něčem podobném?¹²

12 Podílel jsem se na částečné literární reflexi právního uchopení koronavirové pandemie, včetně formulace doporučení, co dělat. Srov. Jan Kysela a kol., *Reakce právního systému České republiky na covidovou pandemii*, Praha 2022.

The Law in a Discomforting Situation

SUMMARY

The law thrives best in times of peace and stability in societies with a certain degree of homogeneity. If these conditions are not met, one can speak a little with exaggeration of “discomfort” for the law. It must respond to changing conditions while being burdened with disagreement about the legitimacy of such a response. Using the example of the coronavirus pandemic, the author demonstrates the meaning of the institution of states of emergency, the importance of respect for the formal attributes of the law, and the pitfalls of social fragmentation.

The pandemic emergency was associated with a massive production of emergency measures by the Ministry of Health, but this pandemic emergency regulations from 2020–2022 were guilty of going against the principles of creating an effective legal order. If we ask why, at least the following factors were probably to blame:

1. The state was only prepared to a limited extent, as the experience with emergencies had so far only been associated with the management of natural disasters such as floods or hurricanes.
2. The key figure in the government was the prime minister, who was significantly involved not in the realm of strategy or concepts but in micro-management, thus contributing to a sense or outright state of chaos.
3. It was not clear who was actually central to the management of the crisis.
4. Relatively soon, the focus of pandemic regulation shifted from the government to the Ministry of Health, which was characterised by a very unclear decision-making structure.
5. A significant problem was that this was a new and therefore little-known virus. While it makes profound sense in scientific research to correct the results of study A with study B, thereby making our knowledge more accurate, this is tricky when directly linked to legal regulation.
6. There was a relatively low level of willingness to improve, even after the initial shock had worn off. It would have been useful to bring together the perspectives of epidemiologists, lawyers, economists, and sociologists in cross-sectionally composed official platforms to make it clearer what

- managing a pandemic requires, what is legally possible, at what cost and with what impact on society.
7. The government took a very drastic approach in March 2020, which, however, did not lead to the elimination of the virus. With further and further waves of the pandemic, this was reflected not only in feelings of disillusionment, but also in a new type of cleavage in society that had the potential to connect with other conflict lines.
 8. From a specifically legal point of view, the problem of complicated and even incomprehensible texts of crisis and emergency measures, which were based on very fragmentary provisions of the Crisis Act and the Act on the Protection of Public Health, became apparent. The way in which a regulation is communicated to the public is crucial for the acceptance of the regulation.
 9. The whole process of pandemic regulation gave the impression of neglecting the impact on fundamental rights.
 10. There was a marked decline in the enforcement of established rules. Regulations that are at once open-ended (almost everything is prohibited or commanded) and vague (it is not entirely clear what is commanded or prohibited) are a nightmare for the rule of law. It opens up the way for enormous arbitrariness.

Ideally, we should learn from what has been said in a systematic review of the legal framework for dealing with such disasters, in the adaptation of official and judicial practice, and in the understanding that the addressees of legal regulations are living human beings and not machines.

Bibliografie / Bibliography

- Aristotelés, *Politika*, přel. Antonín Kříž, 2. vyd., Praha 1998.
- Fukuyama, Francis, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop, Praha 2002.
- Fukuyama, Francis, *Velký rozvrat. Lidská přirozenost a rekonstrukce společenského řádu*, přel. Alena Faltýsková, Praha 2006.
- Fuller, Lon L., *Morálka práva*, přel. Jiří Přibáň, Praha 1998.
- Huntington, Samuel P., *Kam kráčíš, Ameriko? Krize americké identity*, přel. Radovan Baroš, Praha 2005.
- Huntington, Samuel P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, přel. Ladislav Nagy, Praha 2001.
- Cheibub, Jose Antonio, *Presidentialism, Parliamentarism, and Democracy*, Cambridge 2006.
- Kysela, Jan a kol., *Reakce právního systému České republiky na covidovou pandemii*, Praha 2022.

- Levitsky, Steven – Zibblatt, Daniel, *How Democracies Die*, New York 2018.
- Locke, John, *Druhé pojednání o vládě*, 2. vyd., Praha 1992.
- Mounk, Yascha, *Lid versus demokracie. Proč je naše svoboda v ohrožení a jak ji zachránit*, přel. Martin Pokorný, Praha 2019.
- Müller, Jan-Werner, *Čo je populizmus?*, přel. Petra Thomay, Bratislava 2018.
- Radbruch, Gustav, Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht, *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1, č. 5 (1946), s. 105–108.
- Radbruch, Gustav, *Rechtsphilosophie*, 2. vyd., Heidelberg 2003.
- Rousseau, Jean-Jacques, O společenské smlouvě, in: J.-J. Rousseau, *Rozprava o nerovnosti. O společenské smlouvě*, Praha 2022.
- Sartori, Giovanni, *Teória demokracie*, přel. Marianna Oravcová a kol., Bratislava 1993.
- Schmitt, Carl, *Die Diktatur*, 8. vyd., Berlin 2015.
- Schmitt, Carl, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 2. vyd., Berlin 1993.
- Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, ed. Petri Caramello, Torino – Roma 1952–1963.
- Traub, James, *Liberalismus*, přel. Martin Pokorný, Praha 2021.

The Question of Truth on the Threshold of a New Europe

CONSTANTIN SIGOV

Truth supposes justice: this thought by Emmanuel Levinas is as relevant today as ever; and is in tune with the philosophy of Václav Havel. Kyiv and Prague are drawing the attention of Europe to this key issue. The word *pravda*, truth, is connected with justice (*právo*). When Putin and his team reject the truth, they do it because they want to live arbitrarily, without any rules. Ukrainians became physical bodies witnessing the intangible connection between truth and right. Losing the truth, one loses the right to life, to dignity. Ukraine has woken us up – that’s the testimony we hear from a lot of cities in Europe. How will European cultural institutions and universities contribute to the victory over Russia’s terrorist regime and liberation from Putinism? Over the past year, we have learned quite distinctly that delay being deadly is not just a metaphor; delay is death. How can we lessen the murderous impact of lies on our present and future? What inhibits the realization that the question of truth brings us closer to the threshold of a new Europe?

The Rule of Hospitality as the Principle of Human Legality

Allow me to begin with profound gratitude for your hospitality. You offer it to me today as you have done to so many of my compatriots. The high honour of your Learned Society inscribes your act of hospitality in a concentrated form into the overall history of Europe. Václav Havel noted the striving of totalitarian regimes towards “the destruction of history as such”. It was called “cliocide” (the act of killing the history) by Serhii Krymskyi, my teacher and the advisor of my doctoral thesis in the Kyivan Institute of Philosophy at the moment of the collapse of the USSR.

The restoration of the historical connections between Prague and Kyiv reminds us of the names and the colourful pages of our common annals. In 1921, soon after the Bolshevik army overthrew the government of the independent Ukraine, Dmytro Chizhevsky, a famous cultural historian, left

Kyiv for Prague. Working at the Ukrainian Free University in Prague as well as in Germany (Halle), Chizhevsky found the lost manuscript of *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, a philosophical work by Jan Amos Komenský. In his work *The Labyrinth of the World of J. A. Komensky: Themes and Sources* (1953), Chizhevsky articulates both the Ukrainian response to the hospitality of Prague culture and his warning against the Bolshevik attempt at “cliocide”.

Lenka Karfíková translated my book into Czech, and it was recently published in Prague *Message from Kyiv on Ukraine and Europe*.¹ In it, as in my other two books, published in French in Paris,² I develop Chizhevsky’s ideas, which are dear to me, in the context of the present war in Europe. I will list the key points.

The Crimes of the Russian Federation

On April 27th, 2023, the parliamentary assembly of the Council of the EU recognised the deportation and forcible relocation of Ukrainian children to the territory of the Russian Federation as genocide.³

The deportation of children before our eyes represents the most radical break with the traditional practice of hospitality, ancient as mankind itself. Kant saw the rule of hospitality as the very basis of human legality. The crimes against humanity that are being committed today by the Russian Federation are a total violation of legality.

Month after month the destruction by the aggressor’s rockets of high-rise civic buildings and the murder of children, women, men, and old people enter our consciousness and stand before our eyes. The total destruction of living quarters and of whole towns in Ukraine multiplies the crimes of Putin’s regime, which had begun in Chechnya, in Georgia, and in Syria. This is not a nightmare from which we can awaken tomorrow. This is the “nihilistic matrix” of a criminal regime transformed into a system. Along with the

1 Konstantin Sigov, *Poselství z Kyjeva o Ukrajině a Evropě*, Praha 2023.

2 Konstantin Sigov – Laure Mandeville, *Quand l’Ukraine se lève. La naissance d’une nouvelle Europe*, Paris 2022; Konstantin Sigov, *Le courage de l’Ukraine*, Paris 2023.

3 Council of Europe, The forcible transfer and ‘russification’ of Ukrainian children shows evidence of genocide, says PACE (online), 28. 4. 2023, <https://www.coe.int/fr/web/portal/-/the-forcible-transfer-and-russification-of-ukrainian-children-shows-evidence-of-genocide-says-pace>.

letter Z, its characteristic sign has become an apartment building split open by a rocket. Why? Are we expected to get used to that?

This is our history, an indelible history. No one can erase it now.

The Collapse of the Foundation of Soviet Lawlessness

In my eyes, the image of an annihilated house leads us to the question of the foundation of Putin's lawlessness, which cannot be seen on television screens. The question of his impunity in his bunker and of the end of his historical term.

Free people challenge the very basis, the foundation of the impunity of the Soviet crimes – the impunity on which Stalin's regime was built. The collapse of this foundation shakes Putin's entire regime (and the deep bunker of his fear). The Kremlin people are trying to persuade themselves that this is not the end yet, and they fire rockets at our houses. Fragile houses in which people had been living, with a chance for humanity in every window.

The key image of Stalin's regime was described by Vasily Grossman, a Jew from Ukraine, the first author of important books in Russian about the Soviet totalitarian system. The Kremlin tried to destroy his texts, to erase his testimony; Grossman's books were forbidden to be published in the USSR. After Stalin's death in 1953, Grossman wrote the first book about the Holodomor of 1933 in Ukraine, *Everything Flows*.⁴ Grossman reminds us that the foundation of a totalitarian state without freedom had been laid by Lenin and Stalin. The whole of Stalin's "architecture" was defined by violence instead of justice and rights, by terror instead of law. Bolshevik terror cleared the building site of the Soviet state, sweeping away residential buildings, houses and the edifices of the Old Regime. The Cheka terror dug a pit for the foundation of Stalin's high-rise building and defined its design. The KGB terror hid behind the façade of the Soviet state, when the finished edifice was "put into operation". The façade was hung with deceitful slogans and ephemeral portraits of the leaders. And the façade itself was the endless propaganda lies led by the most deceitful newspaper of the twentieth century, called *Pravda*, that is, *Truth*.

4 Vasily Grossman, *Everything Flows*, New York 2009.

The reading of Orwell's book *1984* today should be complemented by the parallel reading of *Everything Flows*. Grossman leads us to a historical question:

The high-rise building is peopled by new tenants. Of course there is a lot that is unfinished, but there is no need to go on using the destructive methods of the great builder, the old master. The foundation of the building – un-freedom – still holds. What will happen next? *Is this foundation so unshakeable?*

I underline this question, and I answer it in the negative. Together with Grossman, who said:

No matter how enormous the buildings and powerful the cannons, no matter how boundless the state power and powerful the empires – all that is merely smoke and fog, which will vanish. What remains, develops, and lives is the only true power – the one thing, which is freedom. For man to live means to be free. Not all reality is reasonable. Everything that is inhuman is senseless and useless!

The Kremlin vowed that Grossman's books would not be published in his country in the next 200 years. Nevertheless, the forbidden book *Everything Flows* was published in the USSR in 1989. The Kremlin is not capable of any historical guarantees. Its attempts to control history are in vain. Its present-day master is doomed.

The Order for Putin's Arrest and the Landmark Events that Led to It

The order for Vladimir Putin's arrest, issued by the International Criminal Court in the Hague on March 17, 2023, makes irreversible the most essential demand of law and justice. The call for law had been insisted upon from the very beginning by the citizens of Ukraine, by journalists from all over the world, jurists, experts, and other witnesses of Putin's crimes. The distinctive feature of this war and the main request of the Ukrainian resistance is the leitmotif of law. The digital documenting of every day of this war distinguishes it from all previous conflicts in Europe. The openness of all the data to the process of justice, the unprecedented abundance of documented testimonies, and the existential will toward truth are the essential meaning of our history.

What were the landmark events that led onto the path to the present state of affairs?

The signing by the USSR and the free countries of the agreements in Helsinki in 1977 changed the role of the criteria of human rights in assessing the states, which did not respect the law. In Prague the authors of Charter 77 and the Helsinki group in Kyiv became islands of the new archipelago of the future Other Europe.

The philosopher Jan Patočka in Prague and the poet Vasil Stus in Kyiv paid the high price of their lives for the new meaning of the two words: human rights. Those who trivialise the meaning of these words forget about this price or are afraid of its memory. But what would the history of our dark times turn into without the memory of these people and the meanings that are illuminated by these names?

Václav Havel understood it well when he spoke about democracy as a political form which would enable human beings to personally define their freedom as responsibility, deriving it from the notion that there exist things worth suffering for.

The Stages of the Renewal of Justice and Truth

In 1991 the hope of freeing themselves from the fear and oppression of the Soviet regime became the leitmotif of the independence of Lithuania, Estonia, Latvia, Ukraine and other former Soviet republics at the moment of the dissolution of the USSR. But overcoming the Soviet inertia of intimidation called for great effort. In his book about the decline and fall of the Soviet Union⁵ David Satter reminds us: “When the first demonstrations began, parents begged their children not to take part in them: ‘You’ll be shot, just as our brothers and sisters were once shot.’ But, seeing such mass support of people’s striving for independence, people were getting rid of fear.”

After 1989 a public statement of the truth about Stalin’s repression, about the GULAG and Holodomor, became the criterion of freedom of the mass media, a criterion of the quality of cultural politics and programmes of education in schools and universities. The strategy of *glasnost*, from the first publications of the names of the executioners and victims, led to the demand to fully open the archives of the KGB for historical research. The development

5 David Satter, *Age of Delirium. The Decline and Fall of the Soviet Union*, New Haven 2001.

of the strategy of *glasnost* as a historical task (and not only as a slogan of a local political campaign) has remained pertinent for us throughout the whole course of the last thirty years.

In terms of the history of the development of public consciousness in Ukraine and in Russia after 1991, I distinguish two basic anthropological motives: freedom from fear of violence and the right to tell the truth. It is hard to describe the countless obstacles on the path to their realisation. To analyse them one needs not a short presentation, but a work in many volumes by experts on the questions of justice and international law, culture and politics, economics and ethics, and the history of relations between Church and State considered in the broad context (going far beyond the framework of the opposition “we/they”). The priority of the questions of law is connected with the retrospective insight into the fallacy of the politics that made a capstone of economic transition from Soviet socialism to “savage capitalism”. It is impossible for Western people to imagine how radically the Communist ideology, up to its collapse, had been eradicating *legal awareness*.

The KGB Grabs It All. Criteria of Truth and Law Are No More

There is an essential difference between those parts of the USSR where the Communist regime took power in 1917 and the others that were taken over 22 years later. These two decades marked the experience of generations of citizens of Estonia, Latvia, Lithuania, and Western Ukraine, conquered by the Soviet army in 1939 after the agreement between Stalin and Hitler, sealed by the Molotov-Ribbentrop pact. The differences in the structures of historical memory were further consolidated by the experience of many Baltic people and Ukrainians in the Soviet camps, in the solidarity of the dissidents and of the Helsinki group in the 1970s and 1980s. In the 1990s the leaders of *Memorial* pointed to particular problems of the rights of inheritance in the greater part of the Soviet territory, where people had been deprived of the rights of property after the Bolshevik revolution in 1917. “The non-restoration of the rights of property,” Professor Andrei Zubov underlined, “and the unlawful redistribution of Soviet property, led to an oligarchic system in Ukraine, while in Russia – it being the main KGB centre – it led to ownership by the government security people. The KGB managed to grab everything. It began during the latter part of Yeltsin’s term, and under Putin, instead of

the bandit freedom of the oligarchs, a pyramid of the Stalin-type of power quickly emerged, governed by the former KGB generals.”⁶

Françoise Thom, analysing the Western failure to understand that Putin’s ideas are not connected to any convictions, writes: “It is a great mistake for the West to think that this regime defends, say, traditional values... That is to say, there is no understanding of precisely this Bolshevik notion that ideas are not a reflection of some convictions, but a weapon used to destroy the enemy.”⁷ The philosopher Alexandre Koyré described the totalitarian lie of the Stalinists as having the logic of underground conspirators who got hold of government power. In the narrow circle of “our guys”, the scenario of the special operation and the set of masks is decided upon and is then demonstrated to the outside spectators, misguiding them by gestures of loyalty. In the post-Soviet period, the logic of the agents of the special services, supported by the latest technologies, exceeds the scope of all previous propaganda. Its efficacy was underestimated for a very long time not only in Western countries, but, strangely enough, also in Ukraine.

The erosion of the criteria of truth and law undermines the credibility of any politician whatsoever and of the public sphere itself. By the first half of the 1990s the growing influence on central TV channels, at the elections, and in the Duma, of such totally cynical politicians as Zhirinovskiy passed from eccentric brutality to the mainstream. On the eve of the war in Chechnya, the cult of brutal force and imperial militarism could not but raise alarms. Yet this did not stop Ukraine from signing, on December 5, 1994 in Budapest, a memorandum on the renunciation of nuclear arms. The insufficient awareness of the danger of war with Russia continued in Ukraine after the second war in Chechnya and after the war Russia waged in Georgia in 2008.

6 Andrei Zubov, И Украина, и Россия совершили одну и ту же ошибку после развала СССР – не провели реституцию, 9 ноября 2016, <https://gordonua.com/news/politics/zubov-i-ukraina-i-rossiya-sovershili-odnu-i-tu-zhe-oshibku-posle-razvala-sssr-ne-proveli-restituciyu-158259.html>.

7 Françoise Thom, *Comprendre le poutinisme*, Paris 2018.

The Orange Revolution and Maidan as Decisive Events in Restoring Human Dignity

In 2004, following the Orange Revolution, many in Ukraine came to the hasty conclusion that people had got rid of their fears. More perceptive contemporaries realised that the fears had not gone anywhere: it was just that we had a temporary respite from being seriously intimidated.

The tandem of Putin and Yanukovich made an attempt to revive intimidation. This attempt not only failed, but led to the opposite reaction. By the end of 2013 the event of Maidan in Ukraine confused the plans of anti-European politicians and astonished the Europeans. The peaceful Revolution of Dignity in Kyiv began under Ukrainian and European banners. Maidan became the place where people were not afraid to speak the truth and stand up for their rights.

A vivid account of the Ukrainian revolution, a rare moment when the political became the existential, is given in *The Ukrainian Night. An Intimate History of Revolution*, by Marci Shore⁸ and in many important texts of Timothy Snyder.

We keep going back to the meaning of the events of Maidan, despite the war that Putin's regime began in the spring of 2014, after the annexation of Crimea. It is difficult to describe the historical dynamics of our society after Maidan with a simple formula. I define the meaning of our efforts after the Revolution of Dignity as the way from *homo sovieticus* to *homo dignus*. The understanding of this path is only the beginning of the process we have to go through. As Anne-Marie Pelletier observed, "*Homo dignus* is impervious to the distorting vision which perceives the world on the basis of hostility to the other, of infinite self-assertion, violence, and lies."⁹

The Revolution of Dignity became the decisive event in overcoming the Soviet habit of not taking into account human civil rights, of erasing human dignity. In Kyiv at this historic moment the blind curtain of a scornful and "undignified" view of man was torn down. The inertia of the hundred years of Soviet rule that alienated people from political life in the deep meaning of this word lost its influence. Having gone through the crucible of the Maidan events, people came out as conscious citizens of Ukraine. None of

8 Marci Shore, *The Ukrainian Night. An Intimate History of Revolution*, New Haven 2018.

9 Cf. C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, p. 136.

the prevarications of Kremlin propaganda about the people of Maidan being “antisemites” and “fascists” could conceal the truth. The Moscow poet and thinker Olga Sedakova wrote in her article “Russian Society in the Light of Maidan”:

No final division has been made between ‘Russian’ and ‘Soviet’ here [in Russia]. The people of Maidan have attempted to cut ‘Ukrainian’ and ‘Soviet’ apart. Judging from recent events, such attempts are not being forgiven.¹⁰

The New Universities and Their Role in Cultural and Civic Life between and after the Revolutions

The new universities of independent Ukraine, such as the State University Kyiv-Mohyla Academy and the Ukrainian Catholic University in Lvov, became “laboratories” for the systemic distinction between “the Ukrainian” and “the Soviet”. The students and teachers at these universities played a marked role in the revolutions of the years 2004 and 2013 and, above all, in the cultural and civic life between and after them.

Vyacheslav Bryukhovetskyi, Myroslav Popovych, Serhii Krymskyi and other colleagues set high standards in the human sciences, and definitively turned the page with stereotypes about the provincial and ethnographic character of Ukrainian culture. The signature project was the many volumes of Ukrainian and Russian translations of the *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* (Paris, 2004),¹¹ published by the Kyivan publishing house Дух і Літера. In it language hospitality was given to the richest concepts of the ancient and new European languages. In the past two decades this multi-volume project was the most significant philosophical work uniting the scholars of France, Ukraine, and other European countries.

10 Olga Sedakova, Russian Society in the Light of Maidan, *Voices of Ukraine* (online), 12. 3. 2014, <https://maidantranslations.com/2014/03/12/russian-society-in-the-light-of-maidan-olga-sedakova/>.

11 Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004.

The Two Meanings of the Word “Pravda”. Putin’s Failed Attempt to Hack “Truth”

In the article “Pravda” for the original French edition of this dictionary, I showed the essential inseparability of the two meanings of this concept – truth and justice. The first code of Kyivan laws of the eleventh century was called *Правда* (“Truth”). In the course of the 1000 years of legal activity in Kyiv, the word “правда” played a key role. The Soviet regime tried for 70 years to break the semantic connection of the cognate words “правда”, “право” and “справедливость” (truth, law, and justice). But in this task it suffered failure and broke down. Putin is trying to accomplish this task using the new technological resources of the 21st century. The main strategic task of his “cyber attacks” is directed at hacking the semantics of the word “truth”. To hack its meaning and supplant it with something unrecognisable – such is his mania of “the Ring of Power”. He needs to manipulate “truth” as the key link of the whole chain of political ideas in order to achieve the total lobotomy of his people. This word is the drop in which the whole historic battle is refracted. Putin attempts to totally pervert the sense of the Russian proverb “God is not in strength, but in truth” (“Bog ne v sile, a v pravde”). However, if we are to reduce Putin’s role to one single word, this word will be not “truth” (*pravda*), but “crime” (*prestuplenie*). And this crime of his will have its immanent punishment.¹²

Putin’s Criminal Discourse and the Kremlin’s Crimes. Enough Evidence for the International Tribunal

The criminal vocabulary of Putin and his surrounding mafiosi determines the discourse of the Kremlin. The inhuman paths of this discourse have been shaped by the century-long work of the Soviet torture chambers, through which millions of tormented people went. Today the torture chambers of the Russian Federation and in the occupied territories overfulfil the state norm of cruelty. The vocabulary of the executioners and the slang of the recidivists lend their tone to the speech of the Russian army, recorded in

12 Cf. Constantin Sigov, *The Ukraine War is Nihilism Made Systemic*, *Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs* (online), 1. 3. 2023, <https://berkleycenter.georgetown.edu/essays/the-ukraine-war-is-nihilism-made-systemic>.

many phone conversations of the soldiers and officers available on the web. The untranslatability of this discourse into other languages (which lack the linguistic means shaped by a similar experience of cruelty) cannot be conveyed, despite the efforts of the best European translators.

Still the material amassed, told and critically treated by the jurists is sufficient for the work of a special international tribunal and for the qualified translation of the criminal actions of the aggressor into the language of legal decisions. The French judge and philosopher of law Antoine Garapon arrives at an important conclusion:

It is possible to surmount national identities by justice – a Europe that Ukraine has already rejoined by its choice for justice. Justice disposes the ones and the others in the same place, which is no longer physical but juridical, which no longer comes from geography but from an ought-to-be but which is not yet, and which will never be totally there, but without which we would not be. That is the meaning the Greeks gave to *Dikè*, that is, the order of the world.¹³

Towards the Space of the New Europe. The New Challenges and Historical Tests. There Is No Time to Waste

Pravda in Kyiv served as a faithful translation of the Greek experience and conception of *Dikè*. The question of *pravda* leads us today into the space of the new Europe.

We, you and I, are all called – in the face of the new challenges of history – to re-think the sources of the courageous thinking of Patočka and Chizhevsky, Grossman and Orwell, Stus and Havel. They laid out the way for the resistance to totalitarianism as the perversion of absolute power.

We will not be deceived by the changes of the masks worn by absolute evil. Since February 24, 2022 we have been challenged by the absolute perversion of the crimes against humanity in Bucha and Maryupol, accompanied by

13 Antoine Garapon, Le choix de l'Ukraine pour la justice (*Desk Russia*, 29.4. 2023): « ... il est possible de surmonter les identités nationales par la justice – une Europe que l'Ukraine a déjà rejoint par son choix pour la justice. La justice dispose les uns et les autres dans un même lieu qui n'est plus physique mais juridique, qui ne relève plus de la géographie mais d'un devant-être mais qui n'est pas encore, et qui ne sera jamais là totalement, mais sans lequel nous ne serions pas. C'est la signification que les Grecs donnaient à la *Dikè*, c'est-à-dire à l'ordre du monde. » <https://desk-russie.eu/2023/04/29/le-choix-de-l-ukraine-pour-la-justice.html>.

proud videos showing the deportation of thousands of Ukrainian children by the Kremlin's forces. Today the vocabulary of European resistance to evil is undergoing its historic test on the battlefields of Ukraine. The necessary condition of a free future for all the countries (without exception) of our continent is the re-enforcement of our real solidarity aiming at the demilitarisation of the aggressor. The historic experience of liberation can help us to find remedies for the sicknesses of our language and our intellectual habits. The quality of our future directly depends on the de-sovietisation of our past and de-putinisation of our present. After Putin the new historic space must be purified by the work of justice and the scrutiny of all the rooms of "the state high-rise building" which, after Stalin, had not even been properly aired out. It is time to throw open all the windows and doors.

Timothy Snyder, in his Introduction to Václav Havel's *The Power of the Powerless*, raises the urgent question of the causes of what he calls the "self-violation of society," and writes:

Communism was a lie: no longer the Stalinist big bang of a sacrifice of millions now for a utopia to come, but instead the normalizers' black hole that everything was how it had to be. For Havel, then, the restoration of civic life began from truth.¹⁴

The cost of delaying Ukraine's integration into Europe is much higher than the cost of speeding up this process. The past cries about it in the voices of countless victims, and the present and the future wait for more solidarity and resolute steps towards unity. The post-imperial future of Russia and Europe depends on the real guarantees of security for Ukraine in the European family.

Not Only on the Battlefield, but on the Legal Front and in the Space of Meaning and Meaninglessness. Your Hospitality Is a Pledge of Freedom – Yours and Ours

Bakhmut is the home town of my teacher, the philosopher Serhii Krymskyi. On the threshold of the 21st century Krymskyi wrote: "History is filled with noise, bloodshed, the clanging of iron. It resembles both the scrolls of the prophets (with lots of tears, despair, desire for help from the higher powers),

¹⁴ Timothy Snyder, Introduction, in: Václav Havel, *The Power of the Powerless*, translated from the Czech by Paul Wilson, New York 2018, p. 9.

and the book of wisdom. History is both the biography of the spirit and the dispensation of judgment over mankind.”¹⁵

Today the defence of Bakhmut is the battle against cliocide, about the danger of which Krymskyi reminded us. The condemnation of Putin’s genocidal actions in the Hague and Strasbourg is the legal front against cliocide. Today the war in Europe is fought not only in the fields of Ukraine, but in the space of meaning or meaninglessness.

Resistance to absolute evil mobilises a special energy in people. Every day my friends, colleagues and students in Ukraine testify that hope is not a theory but an everyday practice. The other wing of this practice is your hospitality and solidarity: the pledge of freedom, yours and ours.

15 Serhii Krymskyi, *Zapyty filosofskykh smysliv [Inquiries into Philosophical Meanings]*, Kyiv 2003, p. 211.

Otázka pravdy na prahu nové Evropy

KONSTANTIN SIGOV

Pravda předpokládá spravedlnost. Tato myšlenka Emmanuela Levinase je dnes stejně aktuální jako kdykoli jindy a rovněž se shoduje s myšlením Václava Havla. Kyjev a Praha upozorňují Evropu na tento klíčový motiv. Slovo „pravda“ ve slovanských jazycích souvisí se „spravedlností“ a „právem“. Když Putin a jeho lidé odmítají pravdu, dělají to proto, že si přejí svévoli bez jakýchkoli pravidel. Ukrajinci se však stali hmatatelným dokladem nedotknutelného spojení mezi pravdou a právem. Ztráta pravdy znamená ztrátu práva na život, na důstojnost. Ukrajina nás probudila – to je svědectví, které slyšíme z mnoha evropských měst. Jak ale evropské kulturní instituce a univerzity přispějí k vítězství nad ruským teroristickým režimem a k osvobození od putinismu? V uplynulém roce jsme se zcela zřetelně přesvědčili, že odklad je smrtící, není to jen metafora, odklad znamená smrt. Jak můžeme zmírnit vražedný dopad lží na naši současnost a budoucnost? Co nám brání si uvědomit, že otázka pravdy nás přibližuje k prahu nové Evropy?

Pravidlo pohostinnosti jako princip lidské zákonnosti

Dovolte mi začít vyjádřením hluboké vděčnosti za vaši pohostinnost. Prokazujete mi ji dnes stejně jako mnoha mým krajanům. Vysoké ocenění vaší Učené společnosti zapisuje váš akt pohostinnosti ve zhuštěné podobě do evropských dějin. Václav Havel postřehl snahu totalitních režimů „zničit historii jako takovou“. Serhij Krymskyj, můj učitel a vedoucí mé doktorské práce na Kyjevském filosofickém institutu, označil tuto snahu v době rozpadu SSSR jako „kliocidu“ (vraždu historické paměti).

Obnovení historických vazeb mezi Prahou a Kyjevem nás upomíná na některá jména a pestré stránky našich společných dějin. V roce 1921, krátce poté, co bolševická armáda svrhla vládu nezávislé Ukrajiny, odešel z Kyjeva do Prahy známý kulturní historik Dmytro Čyževskyj. Působil na Ukrajinské svobodné univerzitě v Praze a také v Německu (Halle), kde našel ztracený rukopis filosofického díla Jana Amose Komenského *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*. Ve svém díle *Labyrint světa J. A. Komenského*

ho Čyževskij vyjádřil jednak ukrajinskou odpověď na pohostinnost pražské kultury, jednak své varování před bolševickým pokusem o „kliocidu“.

Lenka Karfíková přeložila do češtiny mou knihu, která nedávno vyšla v Praze, *Poselství z Kyjeva o Ukrajině a Evropě* (Bourdon 2023). V této knize, stejně jako ve dvou francouzských publikacích vydaných v Paříži¹ rozvíjím Čyževského myšlenky, které jsou mi velmi drahé, v kontextu současné války v Evropě. Připomenu jejich klíčové body.

Zločiny Ruské federace

Parlamentní shromáždění Rady Evropské unie uznalo 27. dubna 2023 deportaci a násilné zavlčení ukrajinských dětí na území Ruské federace za genocidu.²

Deportace dětí před našima očima znamená nejradikálnější rozchod s tradiční praxí pohostinnosti, starou jako lidstvo samo. Immanuel Kant považoval pravidlo pohostinnosti za samotný základ lidské zákonnosti. Zločiny proti lidskosti, kterých se dnes dopouští Ruská federace, jsou naprostým porušením zákonnosti.

Měsíc za měsícem musíme přihlížet, jak rakety agresora ničí výškové obytné domy a vraždí děti, ženy, muže a starce. Tyto scény vstupují do našeho vědomí a neustále se nám připomínají. Úplné zničení obytných čtvrtí a celých měst na Ukrajině znásobuje zločiny Putinova režimu, které začaly v Čečensku, Gruzii a Sýrii. To není noční můra, ze které se můžeme zítra probudit. Je to „nihilistická matrice“ zločinného režimu, který se proměnil v systém. Jeho charakteristickým znakem se spolu s písmenem Z stal obytný dům přepůlený raketou. Proč? Máme si na to zvyknout?

Je to část našich dějin, nesmazatelná část našich dějin. Nikdo ji už nemůže vymazat.

1 Constantin Sigov – Laure Mandeville, *Quand l'Ukraine se lève. La naissance d'une nouvelle Europe*, Paris 2022; Constantin Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, Paris 2023.

2 Council of Europe, *The Forcible Transfer and 'Russification' of Ukrainian Children Shows Evidence of Genocide*, Says PACE (online), 28. 4. 2023, <https://www.coe.int/fr/web/portal/-/the-forcible-transfer-and-russification-of-ukrainian-children-shows-evidence-of-genocide-says-pace>.

Základy sovětského bezpráví se zhroutily

Obraz zničeného domu nás přivádí k otázce základů putinovského bezpráví, které nejsou vidět na televizních obrazovkách. K otázce Putinovy beztrestnosti v jeho bunkru a ke konci jeho éry.

Svobodní lidé zpochybňují samotný základ jeho moci, totiž beztrestnost sovětských zločinů – beztrestnost, na níž byl postaven Stalinův režim. Zhroucení tohoto základu otřásá celým Putinovým režimem (a hlubokým bunkrem jeho strachu). Lidé v Kremlu se snaží sami sebe přesvědčit, že to ještě není konec, a střílejí rakety na naše domy. Křehké domy, v nichž za každým oknem žili lidé s šancí na lidskost.

Klíčový obraz Stalinova režimu podal ukrajinský Žid Vasilij Grossman, první autor významných knih o sovětském totalitním systému v ruštině. Kreml se snažil jeho texty zničit, vymazat jeho svědectví; Grossmanovy knihy nesměly v SSSR vycházet. Po Stalinově smrti v roce 1953 napsal Grossman první knihu o holodomoru na Ukrajině v roce 1933 *Panta rhei*.³ Připomíná zde, že základy nesvobodného totalitního státu položili Lenin a Stalin. Celá Stalinova „architektura“ byla definována násilím místo spravedlnosti a práva, terorem místo zákona. Bolševický teror připravil půdu pro stavbu sovětského státu, smetl obytné domy, sídla a budovy předchozího režimu. Teror Čeky položil základy Stalinova věžáku a určil jeho podobu. Když byla hotová stavba „uvedena do provozu“, za fasádou sovětského státu se skrýval teror KGB. Na fasádě visela lživá hesla a střídající se portréty vůdců. A samotnou fasádu tvořily nekonečné propagandistické lži vedené nejprohlanějšími novinami dvacátého století, které se jmenovaly *Pravda*.

Četba Orwellova románu *1984* by dnes měla být doplněna paralelní četbou knihy *Panta rhei*. Grossman v ní klade historickou otázku: „Věžák dostal nové obyvatele. Našla se v něm pochopitelně spousta nedodělků, ale také odpadla nutnost používat destruktivních metod velkého předáka, starého stavitele. Základ věžáku – nesvoboda – zůstal neotřesen jako dřív. Co bude dál? *Je tento základ opravdu tak neotřesitelný?*“⁴

Podtrhuji tuto otázku a odpovídám na ni záporně. Stejně jako Grossman, který říká: „Ať byly věžáky jakkoli vysoké a děla přímo kolosální, ať byla moc státu jakkoli neomezená a impérium silné, to vše je pouhý prach a dým,

3 Vasilij Grossman, *Panta rhei*, přel. Věra Kružíková, Praha 1999.

4 *Ibid.*, s. 191 (s úpravou).

který pomine. Nakonec zůstane, bude se vyvíjet a žít dál jediná skutečná síla – svoboda. Žít znamená pro člověka být svobodný. Všechno skutečné nebývá rozumné. Všechno nelidské je nesmyslné a zbytečné.“⁵

Kreml přislíbil, že Grossmanovy knihy nebudou v jeho zemi příštích dvě stě let vydávány. Přesto zakázaná kniha *Panta rhei* vyšla v SSSR v roce 1989. Kreml nemůže poskytnout žádné historické záruky. Jeho pokusy kontrolovat dějiny jsou marné. Jeho současný pán je ztracen.

Zatykač na Putina a přelomové události, které k němu vedly

Zatykač na Vladimira Putina, vydaný Mezinárodním trestním tribunálem v Haagu 17. března 2023, činí nezvratným nejzásadnější požadavek práva a spravedlnosti. Na tomto požadavku od samého počátku trvali občané Ukrajiny, novináři z celého světa, právníci, experti a další svědci Putinových zločinů. Charakteristickým rysem této války a hlavním požadavkem ukrajinského odporu je leitmotiv práva. Digitální dokumentace každého dne této války ji odlišuje od všech předchozích konfliktů v Evropě. Proces spravedlnosti založený na všech dostupných datech, nebývalé množství zdokumentovaných svědectví a bytostná vůle k pravdě mohou dát našim dějinám smysl.

Jaké přelomové události vedly k současnému stavu? Helsinské dohody podepsané Sovětským svazem a svobodnými zeměmi v roce 1977 zdůraznily kritérium lidských práv při posuzování států nerespektujících právo. Autoři Charty 77 v Praze a Helsinská skupina v Kyjevě se následně stali ostrovy nového souostroví budoucí Jiné Evropy.

Pražský filosof Jan Patočka a kyjevský básník Vasil Stus zaplatili vysokou cenu života za nový význam dvou slov: lidská práva. Ti, kdo význam těchto slov banalizují, na tuto cenu zapomínají nebo se jí bojí připomínat. V co by se však proměnily dějiny naší temné doby bez připomínky těchto lidí a smyslu, který jejich jména vyjadřují?

Dobře to pochopil Václav Havel, když mluvil o demokracii jako o politické formě, která lidem umožňuje osobně definovat svou svobodu jako odpovědnost odvozenou z toho, že existují věci, pro které stojí za to trpět.

5 Ibid., s. 192 (s úpravami).

Kroky k obnově spravedlnosti a pravdy

V roce 1991 se naděje na osvobození od strachu a útlaku sovětského režimu stala leitmotivem nezávislosti Litvy, Estonska, Lotyšska, Ukrajiny a dalších bývalých sovětských republik v okamžiku rozpadu SSSR. Překonat sovětskou setrvačnost zastrašování však vyžadovalo velké úsilí. Americký historik a novinář David Satter ve své knize o úpadku a pádu Sovětského svazu⁶ připomíná: „Když začaly první demonstrace, rodiče prosili své děti, aby se jich neúčastnily: ‚Zastřelí vás, stejně jako kdysi zastřelili naše bratry a sestry.‘ Ale když viděli tak masovou podporu úsilí o nezávislost, začali se lidé zbavovat strachu.“

Po roce 1989 se veřejné vyslovení pravdy o stalinských represích, o gulagu a holodomoru stalo kritériem svobody masmédií, kritériem kvality kulturní politiky a vzdělávacích programů na školách a univerzitách. Strategie *glasnosti* od prvních zveřejnění jmen katů a obětí přinesla požadavek plně zpřístupnit archivy KGB historickému bádání. Rozvíjet strategii *glasnosti* jako historický úkol (a nikoli pouze jako heslo lokální politické kampaně) pro nás zůstalo aktuální po celou dobu posledních třiceti let.

Ve vývoji veřejného mínění na Ukrajině a v Rusku po roce 1991 bych rád zdůraznil dva základní antropologické motivy: svobodu od strachu z násilí a právo říkat pravdu. Je těžké popsat nesčetné překážky na cestě k jejich uskutečnění. K jejich analýze nestačí krátká prezentace, ale bylo by třeba mnohasvazkové práce odborníků na otázky spravedlnosti a mezinárodního práva, kultury a politiky, ekonomiky a etiky i dějin vztahů mezi církví a státem v širokém kontextu (daleko přesahujícím rámec opozice „my/oni“). Priorita právních otázek souvisí s retrospektivním pochopením omylu, jehož se dopustila politika, která se soustředila výlučně na ekonomický přechod od sovětského socialismu k „divokému kapitalismu“. Lidé na Západě si nedovedou představit, jak radikálně komunistická ideologie až do svého pádu likvidovala *právní vědomí*.

KGB se zmocňuje všeho. Kritéria pravdy a práva přestávají existovat

Existuje zásadní rozdíl mezi těmi částmi SSSR, kde se komunistický režim chopil moci v roce 1917, a těmi, které byly ovládnuty o dvaadvacet let poz-

6 David Satter, *Age of Delirium. The Decline and Fall of the Soviet Union*, New Haven 2001.

ději. Tato dvě desetiletí poznamenala zkušenost několika generací občanů Estonska, Lotyšska, Litvy a západní Ukrajiny, které sovětská armáda dobyla až v roce 1939 po dohodě mezi Stalinem a Hitlerem, zpečetěné paktem Molotov–Ribbentrop. Rozdíl ve strukturách historické paměti dále upevnila zkušenost mnoha obyvatel Pobaltí a Ukrajiny v sovětských lágrech, solidarita disidentů a Helsinská skupina v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. V devadesátých letech 20. století poukazovali představitelé *Memoriálu* na konkrétní problémy dědických práv na velké části sovětského území, kde byli lidé po bolševické revoluci v roce 1917 zbaveni práva na soukromé vlastnictví. „Vlastnická práva nebyla obnovena a sovětský majetek byl přerozdělen nezákonně,“ zdůrazňuje profesor Andrej Zubov. „To vedlo na Ukrajině ke vzniku oligarchického systému, zatímco v Rusku – které bylo hlavním centrem KGB – to přineslo obohacení lidem ze státní bezpečnosti. KGB se podařilo ovládnout všechno. Začalo to v druhé polovině Jelcinova funkčního období a za Putina se místo zločinecké svobody oligarchů rychle vytvořila pyramida moci stalinského typu, kterou řídí bývalí generálové KGB.“⁷

Francouzská historička Françoise Thom, která analyzuje neschopnost Západu porozumět, že Putinovy myšlenky nejsou spojeny s žádným přesvědčením,⁸ píše: „Je velkým omylem Západu myslet si, že tento režim hájí, řekněme, tradiční hodnoty... To znamená, že Západ nechápe bolševickou představu, podle níž ideje nejsou odrazem nějakého přesvědčení, ale zbraní, která slouží ke zničení nepřítel.“ Filozof Alexandre Koyré popsal totalitní lež stalinistů jako logiku podzemních spiklenců, kteří se chopili státní moci. V úzkém kruhu „našich lidí“ se rozhoduje o scénáři speciální operace a souboru masek, který se pak navenek předvádí divákům a klame je gesty loajality. V postsovětském období logika agentů speciálních služeb, podpořená nejmodernějšími technologiemi, přesahuje rozsah veškeré předchozí propagandy. Její účinnost byla velmi dlouho podceňována nejen v západních zemích, ale kupodivu i na Ukrajině.

Eroze kritérií pravdy a práva podkopává důvěryhodnost jakéhokoli politika i samotné veřejné sféry. Excentrická brutalita zcela cynických politiků, jako

7 Andrej Zubov, И Украина, и Россия совершили одну и ту же ошибку после развала СССР – не провели реституцию, 9 ноября 2016, <https://gordonua.com/news/politics/zubov-i-ukraina-i-rossiya-sovershili-odnu-i-tu-zhe-oshibku-posle-razvala-sssr-ne-proveli-restituciyu-158259.html>.

8 Françoise Thom, *Comprendre le putinisme*, Paris 2018; přel. Karla Korteová, *Jak chápat putinismus*, Praha 2021.

byl Žirinovskij, se v první polovině devadesátých let díky rostoucímu vlivu na centrálních televizních kanálech, při volbách a v Dumě změnila v hlavní proud. Kult brutální síly a imperiálního militarismu v předvečer války v Čečensku nutně vyvolal poplach. Přesto Ukrajina 5. prosince 1994 podepsala v Budapešti memorandum, jímž se zřekla jaderných zbraní. Nedostatečné povědomí o nebezpečí války s Ruskem trvalo na Ukrajině i po druhé čečenské válce a po válce, kterou Rusko vedlo v Gruzii v roce 2008.

Oranžová revoluce a Majdan jako rozhodující kroky k obnově lidské důstojnosti

V roce 2004, po oranžové revoluci, dospělo mnoho pozorovatelů na Ukrajině k ukvapenému závěru, že se lidé zbavili strachu. Vnímavější z našich současníků si však uvědomovali, že obavy nikam nezmizely: jen jsme si dočasně oddechli od vážného zastrašování.

Tandem Putin–Janukovyč se pokusil zastrašování oživit. Tento pokus nejenže nevyšel, ale vyvolal opačnou reakci. Koncem roku 2013 události na ukrajinském Majdanu překazily plány protievropských politiků a ohromily Evropu. Pokojná revoluce důstojnosti vypukla v Kyjevě pod ukrajinskými i evropskými prapory. Majdan se stal místem, kde se lidé nebáli říkat pravdu a postavit se za svá práva.

Živý popis ukrajinské revoluce, vzácného okamžiku, kdy se politika stala existenciální otázkou, přináší kniha americké historičky Marci Shore *Ukrajinská noc. Důvěrná historie revoluce*⁹ a mnoho důležitých textů Timothyho Snydera.

Stále se vracíme ke smyslu událostí na Majdanu, navzdory válce, kterou Putinův režim zahájil na jaře 2014 po anexi Krymu. Je obtížné popsat historickou dynamiku naší společnosti po Majdanu jednoduchým vzorcem. Smysl našeho úsilí po revoluci důstojnosti definuji jako cestu od *homo sovieticus* k *homo dignus*. Pochopit tuto cestu znamená pouze začátek procesu, kterým musíme projít. Jak poznamenala Anne-Marie Pelletier: „*Homo dignus* je odolný vůči zkreslujícímu vidění, které vnímá svět na základě nepřátelství vůči druhému, nekonečného sebeprosazování, násilí a lži.“¹⁰

9 Marci Shore, *The Ukrainian Night. An Intimate History of Revolution*, New Haven 2018.

10 Srov. C. Sigov, *Le courage de l'Ukraine*, s. 136.

Revoluce důstojnosti se stala rozhodující událostí na cestě k překonání sovětského zvyku nebrat ohled na občanská práva člověka a potírat lidskou důstojnost. V Kyjevě byla v tomto historickém okamžiku stržena opona pohrdavého a „nedůstojného“ pohledu na člověka. Setrvačnost stoleté sovětské vlády, která odcizovala lidi politickému životu v hlubokém smyslu toho slova, ztratila svůj vliv. Lidé, kteří prošli tavicím kotlem událostí na Majdanu, se z něj vynořili jako uvědomělí občané Ukrajiny. Kremelská propaganda označující účastníky Majdanu za „antisemity“ a „fašisty“ nemohla zakrýt pravdu. Moskevská básnířka a myslitelka Olga Sedakova ve svém článku *Ruská společnost ve světle Majdanu*¹¹ napsala: „U nás (v Rusku) nedošlo k definitivnímu oddělení ‚ruského‘ a ‚sovětského‘. Lidé na Majdanu se pokusili oddělit ‚ukrajinské‘ od ‚sovětského‘. Soudě podle posledních událostí se takové pokusy neodpouštějí.“

Nové univerzity a jejich role v kulturním a občanském životě mezi revolucemi a po nich

Nové univerzity nezávislé Ukrajiny, jako například obnovená státní univerzita Kyjevsko-mohyljanská akademie a Ukrajinská katolická univerzita ve Lvově, se staly „laboratořemi“ systémového rozlišování mezi „ukrajinským“ a „sovětským“. Studenti a učitelé těchto univerzit sehráli výraznou roli v revolucích v letech 2004 a 2013 a především v kulturním a občanském životě mezi nimi a po nich.

Vjačeslav Brukhoveckij, Myroslav Popovyč, Serhij Krymskyj a další kolegové nastavili vysokou laťku humanitních věd a definitivně překonali stereotypy o provinčním a etnografickém charakteru ukrajinské kultury. Klíčovým projektem bylo mnoho svazků ukrajinských a ruských překladů francouzského *Evropského slovníku filosofů. Slovník nepřeložitelných výrazů*,¹² které vydalo kyjevské nakladatelství Duch i litera. V tomto slovníku se dostalo jazykové pohostinnosti nejbohatším pojmům starých i nových evropských jazyků. Za poslední dvě desetiletí byl tento mnohasvazkový projekt nejvýznamnějším filosofickým počinem spojujícím badatele z Francie, Ukrajiny a dalších evropských zemí.

11 Olga Sedakova, *Russian Society in the Light of Maidan, Voices of Ukraine* (online), 12. 3. 2014.

12 Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004.

Dvojitý význam slova „pravda“.

Putinův neúspěšný pokus pravdu eliminovat

V článku *Pravda* pro původní francouzské vydání tohoto slovníku jsem ukázal zásadní neoddělitelnost dvou významů tohoto pojmu: „pravda“ a „spravedlnost“. První kyjevský zákoník z jedenáctého století se jmenoval *Pravda*. V průběhu tisícileté právní historie Kyjeva hrálo slovo „pravda“ (правда) klíčovou roli. Sovětský režim se po sedmdesát let snažil přerušit sémantické spojení příbuzných slov „pravda“, „právo“ a „spravedlnost“. V tomto úsilí však neuspěl a zhroutil se. Putin se snaží tento úkol naplnit s využitím nových technologických prostředků 21. století. Hlavním strategickým cílem jeho kybernetických útoků je narušit sémantiku slova „pravda“. Zrušit jeho význam a nahradit jej něčím nerozeznatelně podobným – taková je jeho mánie „prstenu moci“. Potřebuje zmanipulovat „pravdu“ jako klíčové pojítko celého řetězce politických představ, aby dosáhl úplné lobotomie ruských občanů. Slovo „pravda“ je kapkou, v níž se odráží celý tento dějinný zápas. Putin se pokouší zcela převrátit smysl ruského přísloví: „Bůh není v síle, ale v pravdě.“ Avšak pokud bychom měli Putinovu roli redukovat na jediné slovo, nebude jím „pravda“, ale „zločin“. A tento zločin si žádá trest.¹³

Putinův zločinecký diskurs a zločiny Kremlu.

Dostatek důkazů pro mezinárodní tribunál

Zločineckým slovníkem Putina a mafiánů z jeho okolí je určen celý kremelský diskurs. Nelidské cesty tohoto diskursu se formovaly stoletou prací sovětských mučičren, jimiž prošly miliony trýzněných lidí. Dnes mučičrny v Ruské federaci a na okupovaných územích více než vrchovatě plní státní normu krutosti. Slovník katů a slang recidivistů propůjčují svůj tón mluvě ruské armády, jak o tom svědčí záznamy telefonických rozhovorů vojáků i důstojníků, dostupné na internetu. Tento diskurs je zcela nepřeložitelný do jiných jazyků (které postrádají jazykové prostředky formované podobnou zkušeností krutosti), a přes snahu nejlepších evropských překladatelů jej proto nelze zprostředkovat.

13 Srov. Constantin Sigov, *The Ukraine War is Nihilism Made Systemic*, *Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs* (online), 1. 3. 2023, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/essays/the-ukraine-war-is-nihilism-made-systemic>.

Přesto je materiál, který právníci shromáždili, projednali a kriticky zpracovali, dostatečný pro práci zvláštního mezinárodního tribunálu a pro kvalifikovaný překlad trestných činů agresora do jazyka právních rozhodnutí. Francouzský soudce a filosof práva Antoine Garapon dochází k důležitému závěru:

Národní identity lze překonat spravedlností – v Evropě, k níž se Ukrajina již připojila svou volbou spravedlnosti. Spravedlnost nás všechny staví na stejné místo, které již není fyzické, ale právní, které již není záležitostí geografie, ale toho, co by být mělo, ačkoli ještě není a nikdy nebude v celé své šíři, ale co přesto podmiňuje samotnou naši existenci. To je význam, který Řekové spojovali s Diké, tj. řádem světa.¹⁴

Prostor nové Evropy. Nové výzvy a historické zkoušky. Není času nazbyt

Pojem „pravda“ v Kyjevě posloužil jako věrný překlad řecké zkušenosti a koncepce Diké. Otázka pravdy nás dnes vede do prostoru nové Evropy.

My všichni, vy i já, jsme tváří v tvář novým dějinným výzvám povolání znovu promýšlet zdroje odvážného myšlení Patočky a Čyževského, Grossmana a Orwella, Stuse a Havla, kteří vytyčili cestu odporu proti totalitarismu jako perverzi absolutní moci.

Nenecháme se oklamat různými maskami, které si nasazuje absolutní zlo. Od 24. února 2022 čelíme naprosto zvráceným zločinům proti lidskosti v Buče a Mariupolu, doprovázeným sebevědomými videi, která ukazují deportaci tisíců ukrajinských dětí kremelskými silami. Slovník evropského odporu proti zlu dnes na ukrajinských bojištích prochází historickou zkouškou. Nezbytnou podmínkou svobodné budoucnosti všech zemí našeho kontinentu (bez výjimky) je znovu posílit naši skutečnou solidaritu směřující k demilitarizaci agresora. Historická zkušenost osvobození nám může pomoci najít lék na nemoci našeho jazyka a našich intelektuálních návyků. Kvalita naší budoucnosti přímo závisí na de-sovětizaci naší minulosti a de-putinizaci naší přítomnosti.

¹⁴ Antoine Garapon, *Le choix de l'Ukraine pour la justice*, *Desk Russia* (online), 29. 4. 2023: „... il est possible de surmonter les identités nationales par la justice — une Europe que l'Ukraine a déjà rejoint par son choix pour la justice. La justice dispose les uns et les autres dans un même lieu qui n'est plus physique mais juridique, qui ne relève plus de la géographie mais d'un devant-être mais qui n'est pas encore, et qui ne sera jamais là totalement, mais sans lequel nous ne serions pas. C'est la signification que les Grecs donnaient à la Diké, c'est-à-dire à l'ordre du monde.“

Nový historický prostor musí být po Putinovi očištěn prací spravedlnosti a kontrolou všech místností „státního věžáku“, které po Stalinovi nebyly ani řádně vyvětrány. Je čas otevřít všechna okna a dveře.

Ve svém úvodu ke knize Václava Havla *Moc bezmocných* klade Timothy Snyder naléhavou otázku příčin toho, co nazývá „sebezničením společnosti“, a píše:

Komunismus byl lež: stalinistický velký třesk obětování milionů lidí v přítomnosti pro utopii v budoucnosti vystřídala černá díra normalizátorů tvrdících, že všechno bylo tak, jak mělo být. Pro Havla proto obnovení občanského života začalo pravdou.¹⁵

Náklady na zpoždění integrace Ukrajiny do Evropy jsou mnohem vyšší než náklady na urychlení tohoto procesu. Minulost o tom svědčí hlasy nesčetných obětí a přítomnost i budoucnost čekají na větší solidaritu a rozhodné kroky k jednotě. Postimperiální budoucnost Ruska a Evropy závisí na skutečných zárukách bezpečnosti pro Ukrajinu v rámci evropské rodiny.

Nebojujeme jen na bitevním poli, ale i na právní frontě a v prostoru smyslu a nesmyslu. Vaše pohostinnost je příslibem svobody – vaší i naší

Bachmut je rodným městem mého učitele, filosofa Serhije Krymského. Na prahu 21. století Krymskyj napsal: „Dějiny jsou plné hluku, krveprolití, řinčení železa. Připomínají jak svitky proroků (se spoustou slz, zoufalství, touhy po zásahu vyšších sil), tak knihu Moudrosti. Dějiny jsou jak životopis ducha, tak i soud nad lidstvem.“¹⁶

Obrana Bachmutu je dnes bojem proti kliocidě, před jejímž nebezpečím nás Krymskyj varoval. Odsoudit v Haagu a ve Štrasburku Putinovy genocidní činy je právní frontou proti kliocidě. Válka v Evropě se dnes nevede jen na ukrajinských polích, ale také v prostoru smyslu či nesmyslu.

15 Timothy Snyder, Introduction, in: Václav Havel, *The Power of the Powerless*, přel. Paul Wilson, New York 2018, s. 9.

16 Serhij Krymskyj, *Zapyty filosofskykh smysliv [Zkoumání filosofických významů]*, Kyiv 2003, s. 211.

Odpor proti absolutnímu zlu mobilizuje v lidech zvláštní energii. Moji přátelé, kolegové a studenti na Ukrajině každý den dosvědčují, že naděje není teorie, ale každodenní praxe. Druhou stránkou této praxe je vaše pohostinnost a solidarita: příslib svobody, vaší i naší.

Bibliografie / Bibliography

- Cassin, Barbara (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004.
- Council of Europe, *The forcible transfer and 'russification' of Ukrainian children shows evidence of genocide, says PACE* (online), 28. 4. 2023, <https://www.coe.int/fr/web/portal/-/the-forcible-transfer-and-russification-of-ukrainian-children-shows-evidence-of-genocide-says-pace>.
- Garapon, Antoine, *Le choix de l'Ukraine pour la justice, Desk Russia* (online), 29. 4. 2023.
- Grossman, Vasily, *Everything Flows*, angl. překlad Robert & Elisabeth Chandler, Anna Aslanyan, New York 2009.
- Grossman, Vasilij, *Panta rhei*, přel. Věra Kružíková, Praha 1999.
- Krymskyj, Serhij, *Zapyty filosofskykh smysliv [Inquiries into Philosophical Meanings]*, Kyiv 2003.
- Satter, David, *Age of Delirium. The Decline and Fall of the Soviet Union*, New Haven 2001.
- Sedakova, Olga, *Russian Society in the Light of Maidan, Voices of Ukraine* (online), 12. 3. 2014.
- Shore, Marci, *The Ukrainian Night. An Intimate History of Revolution*, New Haven 2018.
- Sigov, Constantin, *Le courage de l'Ukraine*, Paris 2023.
- Sigov, Konstantin, *Poselství z Kyjeva o Ukrajině a Evropě*, přel. Lenka Karfíková a Filip Karfík, Praha 2023.
- Sigov, Constantin – Mandeville, Laure, *Quand l'Ukraine se lève. La naissance d'une nouvelle Europe*, Paris 2022.
- Sigov, Constantin, *The Ukraine War is Nihilism Made Systemic, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs* (online), 1. 3. 2023, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/essays/the-ukraine-war-is-nihilism-made-systemic>.
- Snyder, Timothy, Introduction, in: Václav Havel, *The Power of the Powerless*, New York 2018.
- Thom, Françoise, *Comprendre le poutinisme*, Paris 2018.
- Thom, Françoise, *Jak chápat putinismus*, přel. Karla Korteová, Praha 2021.

příloha / annex

Portréty českých vědců v cizině
Portraits of Czech Scientists Abroad

Alois Musil (1868–1944) mezi vědou, politikou a náboženstvím

TOMÁŠ PETRÁČEK

Dlouhý a dobrodružný životní příběh Aloise Musila (1868–1944) nabízí mnoho vrstev a motivů, kterými bychom se mohli zabývat. Mohlo by to být klasické české schéma sociálního vzestupu z rodné chaloupky na výsluní světla ramp světové vědy. Mohla by to být jeho role a osobní strategie v napínavém dramatu rozvoje katolické biblické vědy a vůbec v adaptačních procesech, které zmítaly katolickou církví na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Mohlo by to být vyprávění o nesnadném údělu českého učenice v proměnách politických režimů, které výrazně zkomplikovaly jeho dráhu. Mohli bychom se Aloisem Musilem zabývat jako jedním z nejkompexnějších intelektuálů jeho doby, který se věnoval hned několika disciplínám na velmi vysoké úrovni, a dokonce zanechal výraznou stopu i v populární kultuře.¹ Hodně zájemců přitahují jeho objevy, cestovatelské zážitky a politické angažmá na Blízkém východě. A také v jeho případě platí, že je to v českém historickém povědomí stále nedocenená osobnost, která je známější v zahraničí než doma.²

-
- 1 Srov. Benedikt J. Collinet a kol. (ed.), *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, Münster 2021; Stanislava Kučová – Patrik Líbal – Martina Veselá (ed.), *Alois Musil. Antika a české země. Sborník konference uspořádané 2. listopadu 2018 v Praze*, Praha 2021.
 - 2 Ze starší literatury lze uvést: Ferdinand Menčík, *Prof. Dr. Alois Musil. O jeho cestách, spisech a jejich významu*, Olomouc 1908; Edvard Reich, *Alois Musil. Selský synek světoznámým cestovatelem*, Praha 1930; Jan Rypka, Alois Musil, June 30th, 1868 – June 30th, 1938, *Archiv orientální* 15 (1938), s. 1–34; Georg Sauer, Alois Musil's Reisen nach Arabien im ersten Weltkrieg. Ein Beitrag zu seinem Lebensbild aus Anlaß seines 100. Geburtstages am 30. Juni 1968, *Archiv orientální* 36 (1969), s. 243–263; Miloš Drápal a kol., *Alois Musil. Život a dílo vynikajícího českého vědce a cestovatele. Katalog výstavy k 25. výročí úmrtí pořádané ve dnech 18. března – 20. dubna 1969*, Brno 1969; Ernst Bernleithner, Musil Alois, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, VII, Wien 1978, s. 1–2; Josef Scharbert, Musil Alois, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, VI, Herzberg 1993, s. 383–393; Rudolf Veselý (ed.), *Alois Musil – český vědec světového jména*, Praha 1995; Stanislav Segert, Alois Musil – Bible Scholar, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 393–400; Erich Feigl, *Musil von Arabien. Vorkämpfer der isla-*

V našem příspěvku bychom se chtěli soustředit na Musilův profil jako vědce a učence, na ty motivy jeho příběhu, které jsou spíše skryté. Jaké byly jeho motivace a jaké bylo vnímání vlastního poslání badatele a pojetí vědy? Jak prožíval rozpor mezi svojí identitou katolického kněze, kterým zůstal po celý život, a dobovým vnímáním církve jako nepřítele vědeckého pokroku, který ohrožuje víru a náboženský život? A jak se zapojil do dobových politických zápasů, jak využil své znalosti a schopnosti? A konečně, jak se jako arabista a orientalista vyrovnával s existencí masy věřících, jejichž samotná existence a opravdovost jejich náboženského života musela klást zásadní otázky jeho vlastní, tehdy ještě striktně exkluzivně chápané víře, která nepředpokládala možnost spásy ani pro nekatolické křesťany, natož pro příslušníky jiných náboženství?

Počátky a kontexty

Alois Musil se narodil do rolnické rodiny v Rychtářově u Vyškova (1868), prosadil si studium na gymnáziu a postupně vystřídal školy v Kroměříži, Brně a Vysokém Mýtě. Jeho původ představoval velký vklad do jeho dalšího života: pracovitost, vztah k půdě, venkovu. Po maturitě vstoupil do kněžského semináře v Olomouci. Dráha duchovního tehdy znamenala možnost sociálního vzestupu, především vůbec příležitost vystudovat a získat vysokoškolské vzdělání, následně materiální zajištění nejen osobní existence, ale i příležitost podporovat rodinu. Také v Musilově případě se nabízí otázka, nakolik šlo o pragmatické rozhodnutí jako u mnoha jeho současníků, ale jeho další osudy potvrzují zkouškami prověřenou věrnost kněžskému povolání. Během studia na bohoslovecké fakultě v Olomouci se Musil nadchl pro studium Bible. Katolická církev si tehdy uvědomila své zaostávání za protestantskou a racionalistickou biblistikou a snažila se posílit tento teologický obor.

Po vysvěcení na kněze (1891) Musila nejprve čeká několik let kaplanské služby v Moravské Ostravě. Ale i při náročné pastorační práci a na úkor vlastního zdraví se mu nakonec podaří dokončit doktorské studium (1895). Protože si papež Lev XIII. přeje obnovu biblických studií, pošle ho olomoucký arcibiskup Theodor Kohn³ na studia na nově zřízenou École biblique

mischen Welt, Berlin 1988; Karl J. Bauer, *Alois Musil – Wahrheitssucher in der Wüste*, Wien – Köln 1989.

3 Viz Jitka Jonová, *Theodor Kohn (1845–1915). Kníže arcibiskup olomoucký, titulární arcibiskup pelusijský*, Brno 2015.

pratique v Jeruzalémě,⁴ kterou zřídil dominikánský řád jako první svého druhu přímo ve Svaté zemi. Jejím ředitelem byla hlavní postava progresivní katolické bibliistiky Marie-Joseph Lagrange.⁵ V katolickém prostředí byla École biblique mezi teologickými školami revoluční inovací i tím, že uplatňovala seminární formy výuky, která neprobíhala z velké části v latině. Samotné zřízení podobných škol bylo zároveň nástrojem velmocenské politiky, protože evropské země zápasily o vliv na Blízkém východě a institucionální přítomnost, byť v podobě katolické bohoslovecké školy, se jim hodila. S École biblique se Musil účastnil několika výprav, ale brzy začal poznávat pouštní oblasti na expedicích i samostatně. Ze školy odchází po pouhém roce a půl (1895–1897), především ze zdravotních a bezpečnostních důvodů, ale vinou komunikačních nedorozumění jeho rozhodnutí vyvolá spory s arcibiskupem Kohnem, které málem ukončí jeho vědeckou a akademickou dráhu.⁶ V tuto chvíli Musila zachránila finanční podpora České akademie věd, kterou získal díky vlivným přátelům z vědecké sféry, takže může dokončit svá studia na jezuitské fakultě v Bejrútu. Mimochodem na přelomu devatenáctého a dvacátého století disponuje katolická církev v českých zemích stále obrovským lidským potenciálem a generuje výrazné osobnosti. Svědčí o tom i fakt, že v prvních pětadvaceti letech existence École biblique představují čeští studenti třetí největší skupinu na škole.⁷

V této fázi položí Musil pevné základy své budoucí dráhy orientalisty, jakkoliv jeho motivací bylo především prohloubené porozumění Bibli. Autoři biblických textů byli Semité, stejně jako jejich první čtenáři, a žili v zemích, v nichž podnebí, způsob života a myšlení zůstávaly dle jeho přesvědčení po mnohá století v podstatě nezměněny. Musil se proto již tehdy začal intenzivně věnovat etnograficky laděnému studiu životních forem a způsobu myšlení tehdejších nomádských kmenů, aby lépe pochopil myšlenkový svět biblických autorů. Jeho hlavním cílem se stalo hledání kořenů monoteismu, vysvětlení, proč právě v tomto prostředí vznikla tři důležitá monoteistická náboženství. Sdílel totiž myšlenku prapůvodního monoteismu (*Urmonotheismus*), kterou

4 K počátkům školy viz Dominique Trimbour, *Une École française à Jérusalem*, Paris 2002.

5 Viz Bernard Montagnes, *Marie-Joseph Lagrange. Une Biographie critique*, Paris 2004.

6 Celý spor mezi Lagrangem, Musilem a arcibiskupem Kohnem je zpracován v článku Tomáš Petráček, The Orientalist Alois Musil at École Biblique and his Argument with M. J. Lagrange OŘ, *Revue biblique* 122 (2015), s. 119–127.

7 Viz k tomu Tomáš Petráček, École Biblique and its Influence on Czech Catholic Exegesis and the Church, *Revue biblique* 118 (2011), s. 575–594.

později formuloval Wilhelm Schmidt a která je založena na představě, že původně byli lidé monoteisté a teprve později vznikly další formy náboženství jako šamanství a polyteismus.⁸ Katoličtí učenci se snažili v historických pramenech a soudobých „přírodních“ kulturách hledat rezidua původního předpokládaného monoteismu.

Pro budoucnost byl důležitý Musilův objev ztraceného paláce Amra, zapomenuté památky, na kterou ho roku 1898 upozornily pouštní kmeny. Šlo o pozůstatky chalífovského sídla, umajjovského paláce Kusajr Amra (z doby chalífa Walída II. z roku 744) se zachovaným raným islámským uměním, mj. figurálními motivy samotného panovníka. Vzhledem k dramatickým okolnostem svého odjezdu nemohl Musil tento mimořádný objev zprvu zdokumentovat a musel se na místo vrátit roku 1900, kdy se mu teprve podařilo jej bezpečně doložit, a zahájit tak svoji vědeckou dráhu.

Musil jako kritický vědec a katolický kněz

Po svém návratu do Čech roku 1898 byl Musil jmenován učitelem náboženství na reálném gymnáziu v Olomouci, kde odučil ročník 1898/1899, ale další roky byly se souhlasem olomouckého arcibiskupa naplněny především náročnými expedicemi po Orientu. Ještě předtím strávil období červenec až prosinec 1899 v Anglii, kde studoval v knihovnách v Londýně a Cambridgi a pracoval ve sbírkách Britského muzea, a rovněž v Berlíně. Když se roku 1901 vrátil z další orientální výpravy zpět do Evropy, čekalo ho zpracování obrovského množství nového materiálu a jeho pověst mimořádného cestovatele a orientalisty ještě posílila.⁹

V církevních kruzích Musil platil především za nadějného biblistu, proto je v říjnu 1901 jmenován suplentem exegeze Starého zákona na olomoucké teologické fakultě. Již následující rok (duben 1902) povýší na mimořádného profesora a v prosinci 1904 se stane profesorem řádným. Kvůli své minulosti, kdy při oslavě své doktorské promoce urazil některé členy pedagogického sboru, a kvůli podezření, že nesmýšlí právě ortodoxním způsobem, nebyl však Musil na teologické fakultě zcela vítán a ještě před nástupem se musel

8 Srov. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, I–XII, Münster 1912–1955; Karel Skalický, *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Praha 1994, s. 43–58; Werner Petermann, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004, s. 599–602.

9 F. Menčík, *Prof. Dr. Alois Musil*, s. 42.

podrobit pohovoru u arcibiskupa Kohna a vyložit mu, jak hodlá exegezi přednášet.¹⁰

Musil byl na gymnáziu vychován v pozitivistickém a kritickém diskursu, který byl v té době pro katolickou církev podezřelý. Problematizoval totiž celou řadu starobylých tradic, například zpochybňoval samotnou historickou existenci některých světců. Ještě horší bylo, že tento diskurs kladl důraz na pojmy jako vývoj či dějinnost, jejichž přijetí by znamenalo, že i stávající podoba církve a jejího učení je plodem historického vývoje, který se nezastavil a musí pokračovat. Katolická církev by se tedy musela vyrovnat s výzvami své doby, adaptovat se. Právě tato teze byla výslovně odsouzena v proslulém sylabu omylů moderní doby z roku 1864.¹¹

Tyto bolestné rozpory se kladly ještě citelněji v případě studia Bible, autoritativního zdroje křesťanského zjevení, odkud církev čerpala svou legitimitu, základní prvky svého učení a jehož ahistoricky vnímaná neomylnost byla základním stavebním kamenem veškeré další církevní tradice. V Musilově době protestantská věda a nezávislá univerzitní a soukromá studia zpochybnily autorství a stáří mnoha biblických knih především Starého zákona, poukázaly na textové švy a komponovaný, dlouhou dobu vznikající charakter řady textů, prokázaly omyly v oblasti přírodních věd a řadu otazníků postavily i nad historickou hodnotou nejen starozákonních, ale i novozákonních textů.¹²

Stejně jako celá řada dalších katolických biblistů si chtěl Musil osvojit všechny nástroje moderní biblické vědy, aby je dal do služeb obhajoby církevního výkladu, ale zároveň se snažil o další rozvoj ve výkladu Bible, aby tak její studium odpovídalo vědeckému poznání. Celá generace, která sdílela jeho ambice a snahy, se často dostávala do složitých situací mezi dvěma mlýnskými kameny. Ze strany církevních autorit a konzervativních exegetů byli tito biblisté pokládáni za nebezpečné novátory, „kryptoprotestanty“ a racionalisty, zatímco ze strany nekatolické biblické vědy je jim vyčítána nesvoboda bádání a podřízenost dogmatu.¹³ Často musí více času než svojí vědeckou činností trávit tím, jak své výklady a teze zamaskovat a předstírat,

10 E. Reich, *Alois Musil*, s. 61–64.

11 Viz Hubert Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020, s. 241–255.

12 Tomáš Petráček, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exegeze ve víru (anti-)modernistické krize*, Praha 2011, s. 29–36.

13 Raymond E. Brown, *Rome and the Freedom of Catholic Biblical Studies*, in: *Search Scriptures. New Testament Studies in Honour of Raymond T. Stamm*, ed. Raymond T. Stamm – Jacob M. Myers – Otto Reimherr, Leiden 1969, s. 129–150.

že jde o znovuobjevené interpretace starověkých církevních otců. Zároveň ale nejde jen o přenos poznání z nekatolického prostředí do katolické církve, jejich přínos je v mnoha ohledech samostatný, inovativní, přestože jim poměry v církvi dopřály jen relativně krátké období let 1890–1903.

Sám Musil nezanechal vlivem svých četných výprav mnoho textů, které by nabízely vhled do jeho přemýšlení o vztahu vědy a víry, ale dobrým zdrojem pro poznání jeho myšlenek na toto téma jsou jeho univerzitní extenze. V nich Musil odmítá „až přes příliš konservativní“ stanovisko těch, kdo „nechtějí uznati, že i živý výklad Písma sv. může, ba musí vykazovati živý, životem podmíněný pokrok“. Výklad církevních otců byl pokrok oproti výkladu synagogy a podle Musila katolická církev „pravému pokroku vždy a všude napomáhá“.¹⁴

Na studiích si má badatel osvojit „kritickou vědu“, tedy bádání „o původním textu Písma sv., o způsobu, jak ten nebo onen sv. spisovatel psal, o prameňech, jichž používal, o poměru Písma sv. k jiným literárním památkám atd.“¹⁵ To, co je v Písmu sv. „prostonárodně podáno“, je nutné též „prostonárodně, to jest dle názoru doby sv. spisovatele vykládati“.¹⁶ Protože je jen „pramálo“ míst od církve „určitě a definitivně“ vyloženo, má katolický exegeta široké pole, kde může církvi svým důvtipem prospět.¹⁷

Smyslem Musilova dalšího výkladu je podat vysvětlení některých rozporů mezi zjištěními přírodních a humanitních věd a tradičním chápáním Bible. Poukazuje na skutečnost, že dnes díky geologii již nelze pochybovat o vysokém stáří Země a díky objevům historických nálezů ani o podstatně delších dějinách lidstva než pouhých pět či šest tisíc let: „Není účelem Písma sv., aby nás podobným věcem učilo.“¹⁸ Starý zákon nezná spolehlivou absolutní dataci, pouze rodokmeny, které nejsou úplné a jejichž prostým součtem se nedostaneme ke spolehlivým číslům. Mimo jiné proto, že to nebylo ani úmyslem svatopisců. Neměli bychom proto podléhat ani módním výstřelkům, ale ani pochybovat o výsledcích dlouholeté práce a nekřesťansky kaceřovat každého, kdo pronese jiný názor.

Mnohé paralely mezi biblickými podáními, například o potopě, vykládá Musil společným původem, z něhož se rozrůznily další varianty stejného příběhu. „Čím bedlivěji zkoumáme prastaré, předkřesťanské památky písemné,

14 Alois Musil, *Od stvoření do potopy. Biblické universitní extenze*, Praha 1905, s. 10.

15 *Ibid.*, s. 13.

16 *Ibid.*, s. 10.

17 *Ibid.*, s. 14.

18 *Ibid.*, s. 20.

tím jasněji vidíme nápadný souhlas ve vypravování o počátcích člověčenstva. (...) Vypravování ona jsou právě tak jediného původu, jako všichni lidé pocházejí od jediného otce. S lidstvem se rozšířila po celém světě. (...) Ale kdežto u pohanů se rozpadlo v báje, zachovalo se řízením Božím neporušeno u národa vyvoleného.“¹⁹ Příběhy se dochovaly ústním podáním, často v básnické formě, která se lépe pamatuje. Nelíčí celé dějiny, ale „obírá se pouze událostmi značícími vznik, pokrok, strnutí, rozvrat neb úpadek života náboženského“.²⁰

Na základě svých zkušeností s pouštními semitskými kmeny ukazuje Musil jejich pojetí pravdy. Pro semitské pouštní obyvatelstvo je mnohem důležitější po generace tradované vyprávění, které mají zažité od svých otců a dědů a které pokládají díky spojení s předky a živou tradicí za pravdivé, aniž by si ho nechali narušit nějakými historickými, pramennými zjištěními, „fakty“: „Ty můžeš mít pravdu, ale oni (předci) mají jistě pravdu, právě proto, že s ním žili (...), možná se to stalo, možná, že se to nestalo. Ale otcové naši nám o tom nevypravovali, nač bychom se my dělali chytřejšími než oni?“²¹ Důležité je, jak příběh obohacuje život společenství, v tom je jeho poselství a pravda.

Kvůli svým skriptům a přednáškám je Musil obviněn z toho, že nevěří v zázraky, a dokonce je popírá, vysvětluje mnoho událostí Starého zákona přirozenou cestou a zavádí novoty ve věrouce. Ačkoliv ani speciální posudek jeho práce nenašel nic podezřelého, bylo Musilovi z olomouckého arcibiskupství doporučeno, aby psaní exegetických textů pro širší vrstvy čtenářstva zanechal s tehdy oblíbeným argumentem, že by tak složitými otázkami zbytečně věřícím pletl hlavy. Podobné obvinění, které se přeneslo i do tisku, kde vycházely kritické články zpochybňující jeho víru a pravověrnost, mohlo snadno ukončit nejen jeho profesorskou dráhu na teologické fakultě a jeho další vědeckou a výzkumnou činnost, ale zničit i celou jeho existenci v katolické církvi.

Zpětně mu zřejmě hořce zněla slova jeho vyznání z jiné studijní publikace ze stejné doby: „A jak krásné jsou zásady církve katolické v nazírání na Písmo svaté Starého Zákona! Poznal jsem mnoho různých církví, mnoho učenců, ale přiznávám se, že žádná neposkytuje tolik pravé svobody bádání jako církev katolická. Jiné církve buď dusí každou samostatnost nebo dopřávají bezmeznou volnost. Prvé často lidského ducha ubíjejí, v druhých se často

19 Ibid., s. 61n.

20 Ibid., s. 104.

21 Ibid., s. 119.

ubíjí duch sám. Naše Církev dopřává samostatnost, ale chrání před úrazem. V tom vidím pravou svobodu.“²²

Přestože kritiku své práce vnímal jako nespravedlivé a neférové zacházení ze strany členů církve a nedostatečnou podporu a pochopení ze strany církevních autorit, neotřásl to jeho církevní a kněžskou identitou natolik, aby ho to pohnulo k nějakým radikálním krokům. Jistě i proto, že nemožnost nadále působit adekvátně kriticky a odborně v oblasti biblistiky po nástupu konzervativní garnitury okolo papeže Pia X. a vypuknutí antimodernistické hysterie po roce 1907 našla řešení v jeho přechodu k orientalistice, dokonce na jiné pracoviště, totiž na vídeňskou univerzitu. Navíc byl Musil díky svým znalostem a schopnostem užitečný pro vládnoucí rakouské elity, které jako poslední katolická velmoc stojící pevně na straně Svatého stolce měly ve Vatikánu silnou pozici. A ve stejném roce 1908 se dočkal i velkého církevního uznání, kdy byl jmenován kaplanem papeže Pia X. a stal se monsignorem v pouhých čtyřiceti letech, což z něj činí asi jediného progresivního katolického biblistu, který je v době antimodernistického tažení dokonce církevně povýšen.

Musil mezi vědou a politickými zájmy

Během svého prvního studia na Blízkém východě (1895–1898) a během navazujících výprav Musil projevil značný talent orientalisty a cestovatele objevitele. Naučil se rychle dovednosti, rozvinul orientační schopnosti, zvládl kreslit mapy, osvojit si další dialekty, dokázal navazovat přátelství s místními kmeny a získat si jejich důvěru. Byly to právě jeho cestovatelské výpravy, ze kterých s ohrožením života přinášel nové poznatky v řadě oblastí vědeckého zájmu o Blízký východ, které mu v první dekádě dvacátého století zjednaly renomé nejen odvážného průkopníka,²³ ale také vynikajícího vědce, orientalisty, kartografa, etnografa či archeologa.

Zároveň měl Musil po celý život velký smysl pro praktické, ekonomické, politické a sociální záležitosti. Stejně jako mnoho jiných kněží své doby jako by primárně náboženské a duchovní nasměrování svého života kompenzoval právě těmito zájmy. K tomu měli ovšem skoro všichni duchovní té doby ještě dost příležitostí, protože měli často kromě duchovní správy na starost

²² Ibid., s. 22.

²³ Viz Martina Veselá, Alois Musil jako archeolog a průkopník islámské archeologie, in: *Alois Musil. Antika a česká země*, ed. S. Kučová – P. Líbal – M. Veselá, s. 61–79.

i farní hospodářství, někdy řídili i větší celky.²⁴ U Musila se ale tento aspekt přece jen zdá být ještě výraznější, promyšlenější, každopádně metodičtější, přestože na rozdíl od jiných duchovních nikdy nevstoupil přímo do stranické politiky, raději se věnoval své roli experta či poradce.²⁵

Třetím důležitým motivem je pak komplikovaná situace katolické bibliistiky po roce 1907, která de facto vylučovala možnost pokračovat ve stylu bádání a výuky toho typu, ke kterému patřil i Musil, takže bylo nutné buď změnit styl a přiklonit se ke konzervativnímu proudu studia Bible, nebo si najít jiné pole působnosti.²⁶ Musil měl díky svým objevům, výsledkům a schopnostem vytvořen ideální prostor, jak své profesní dilema vyřešit.

Vzhledem k mocenským zájmům rakouského mocnářství nechtěly vlivné kruhy nechat talent Musilova typu zahálet nebo brzdit profesorskými povinnostmi v oblasti výuky Starého zákona, proto mu po jeho návratu z náročné expedice připravily a speciálně pro něj zřídily místo profesora pomocných věd biblických a arabštiny na teologické fakultě univerzity ve Vídni, kam Musil odešel roku 1909. Hlavním posláním bylo ale zpracování výsledků jeho objevitelských cest, kterých následovalo ještě několik.²⁷ Z nich nemůžeme nezmínit expedici do staré Mezopotámie, na které v roce 1912 Musil doprovází prince Sixta Bourbon-Parma. Musil to chápal především jako možnost dostat se do oblasti, kde ještě nebyl, ale na několikaměsíční cestě se s princem osobně sblížil a v jedné dramatické situaci mu dokonce zachránil život. Princ uvedl Musila na dvůr arcivévodky Karla a jeho ženy Zity, která byla sestrou prince Sixta. Stal se přítelem této části vládnoucí dynastie.²⁸

24 Můžeme zmínit například osobnost zakladatele oboru křesťanské sociologie v českých zemích, kanovníka a později senátora Františka Reyla, srov. Matěj O. Havel, *František Reyl. Kněz, vědec, politik*, Červený Kostelec 2016.

25 Podobně český dominikán a profesor Starého zákona na teologické fakultě ve švýcarském Fribourgu Vincent Zapletal, viz Tomáš Petráček, *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize*, Praha 2006, s. 242–246.

26 K různým strategiím progresivních biblistů viz T. Petráček, *Bible a moderní kritika*, s. 184–211.

27 Alfred Friedl, *Musils Forschungsreisen 1910 und 1912*, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven*, ed. B. J. Collinet a kol., s. 43–64.

28 J. Rypka, *Alois Musil*, s. 20–21, 23. K Musilovým kontaktům na dvoře a ve vojenských kruzích, které zajímala především jeho kartografická činnost, viz Ernst Bernleithner, *Ein Gelehrter im Priesterrock*, in: *Alois Musil. Život a dílo vynikajícího českého vědce a cestovatele. Katalog výstavy k 25. výročí úmrtí pořádáné ve dnech 18. března – 20. dubna 1969*, Brno 1969, s. 10–16; Udo Worschech, *Alois Musil. Ein Orientalist und Priester in geheimer Mission in Arabien 1914–1915*, Kamen 2009.

Musilovy unikátní znalosti, schopnosti a kontakty, včetně vlivu na představitele několika vlivných pouštních kmenů, hodlala využít rovněž rakouská vláda v době před první světovou válkou a během ní. Turecko se stalo spojencem centrálních mocností a potřebovalo klid ve svých jižních teritoriích, kde nespokojené beduínské kmeny s podporou anglické vlády hrozily povstáním a bojem proti osmanské nadvládě. Musil se měl na několika misích²⁹ pokusit odvrátit tuto hrozbu, a představoval tak odpověď centrálních mocností na aktivity slavného Lawrence z Arábie.³⁰ Ačkoliv dosáhl hodnosti polního podmaršálka, byly jeho možnosti kvůli předchozí špatné politice tureckých elit vůči arabskému světu a podstatně omezenějším finančním zdrojům nevelké a povstání kmenů nezabránil, jakkoliv některé kmeny od aktivní účasti odradil.³¹

Musil nicméně využil své vojenské hodnosti a prestiže, aby pomohl udělení amnestie pro čelné české politiky odsouzené k trestu smrti či pro vzbouřené námořníky v boce Kotorské a také jinak pomohl celé řadě dalších osob.³² Po rozpadu monarchie přijal státní občanství nové československé republiky a po komplikovaných jednáních nakonec v lednu 1920 mohl být jmenován profesorem pomocných věd orientálních a moderní arabštiny na Filozofické fakultě Karlovy univerzity.³³ S odstupem následuje založení Orientálního ústavu v roce 1927³⁴ a jeho odborného časopisu *Archiv orientální*.

Jako ceněný expert a vlivný přímluvce se Musil velmi intenzivně zapojí i do budování politických, kulturních a ekonomických vazeb Československa na Blízkém východě, kde měla politická a hospodářská elita nového státu své zájmy a nemalé ambice.³⁵ Jeho zájem o současnost Orientu se promítl do

29 Richard Germann, Alois Musil und der k. u. k. Anteil am „Wüstenkrieg“ 1914/15, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven*, ed. B. J. Collinet a kol., s. 275–284.

30 K tomu Theodore Procházka, Alois Musil vs. T. E. Lawrence?, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 435–439.

31 K tomu Robert-Tarek Fischer, Ein gespanntes Verhältnis. Alois Musil und die k. u. k. Diplomatie im Osmanischen Reich 1914–1917, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven*, ed. B. J. Collinet a kol., s. 261–274.

32 J. Rypka, Alois Musil, s. 25.

33 Za intervenci prezidenta Masaryka mu vděčný Musil dedikuje své vrcholné dílo *The Manners and Customs of Rwala Bedouins*, New York 1928.

34 Jiří Bečka, Alois Musil und die Gründung des Orientalischen Institutes in Prag, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 431–434. Detaily nabízí nedávná edice: Adéla Jünová Macková – Pavel Žďárský – Tomáš Gecko (ed.), *Korespondence Aloise Musila, I. Alois Musil a počátky Orientálního ústavu v korespondenci „otců zakladatelů“*, Praha 2019.

35 Srov. např. Adéla Jünová Macková – Libor Jün, *Československo v Orientu. Orient v Československu*, Praha 2022.

bohaté česky psané produkce, která měla obrátit pozornost českých hospodářských a politických elit k této oblasti jako slibnému trhu pro průmyslovou produkci. Aby mohl prezentovat výsledky své práce před světovým publikem, připraví Musil také řadu anglicky psaných monografií, které vycházejí ve Spojených státech. Svými kontakty, mezi něž na prvním místě patří filantrop a politik Charles Crane, Musilovi v mnohém pomohl prezident Masaryk, v případě vydání v *American Geographical Society* šlo také o státní politiku šíření dobrého jména české vědy a československého státu.³⁶

Musil mezi náboženstvím a politikou

Jeden z důvodů, proč Musil dosáhl takového přijetí mezi arabskými kmeny, bylo kromě jeho osobních vlastností jako nebojácnost, přímota a schopnost inkulturace také jeho vnímání místních obyvatel jako rovnocenných lidských bytostí bez stopy koloniální či rasové nadřazenosti či evropského paternalismu, přestože k nim Evropany mohlo v té době vzhledem k civilizačnímu a technologickému rozdílu leccos svádět.

Týká se to i přístupu k jejich náboženské víře. Po Musilově smrti roku 1944 se dokonce objeví spekulace o jeho konverzi k islámu. Stejně neodůvodněné jsou i spekulace o jakémisi nadkonfesijním monoteismu Aloise Musila.³⁷ Jeho životní zkušenosti, pobývání s muslimy a pronikavý intelekt ho jistě zbavily mnoha předsudků či naivně povrchních náboženských představ, ale Musil žil a zemřel jako katolický kněz. Svědčí o tom například jeho bilanční dopis Vincentu Zapletalovi z roku 1928, kde uvádí: „Díváme se oba dnes zcela jinak na svět a na své kněžské povolání, než jsme se na ně dívali před nějakými třiceti lety. Pracujeme, poněvadž v práci hledáme svůj životní úkol a nutný podklad své životní spokojenosti. Nezapomínejte, že jsem poctivý kněz a jako takový mám těžké postavení nejen doma, ale i v cizině.“³⁸

Musil domýšlel pravdy víry a z nich vyplývající postoje své církve a někdy docházel k odlišným závěrům než většina jeho souvěrců, například o mož-

36 Srov. řadu *Oriental Explorations and Studies* s Musilovými tituly *The Northern Hegaz*, 1926; *Arabia Deserta*, 1927; *The Middle Euphrates*, 1928; *Palmyrena*, 1928; *Northern Negd*, 1928; *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, 1928.

37 K obojímu viz Luboš Kropáček, Alois Musil on Islam, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 401–409, zde 401, 406. Těž Pavel Žďárský, Musilova kniha o islámu v kontextu jeho tvorby po roce 1918, in: Alois Musil, *Ze světa islámu*, ed. Pavel Žďárský, Praha 2014, s. 71.

38 Muzeum Vyškov, Fond Musil, inv. č. H 23688.

nostech spásy i pro ty, kdo nebyli součástí izraelské nebo později křesťanské tradice.³⁹ V roce 1905 polemizuje s exkluzivním pojetím spásy, když píše: „Je tedy naprosto neoprávněná výtka mnohých, že se Pán Bůh věnoval výlučně národu izraelskému, kdežto ostatní národy zanedbával. Pán Bůh nezanedbává nikoho. Stará se o každého jednotlivce v každém národě, uštěďuje mu milosti ke spasení potřebné.“⁴⁰ Na druhou stranu Musilova schopnost získat si respekt, úctu a přátelství beduínů za mnohé vděčila i jeho vlastní hluboké víře.⁴¹ Víra beduínů, jak ji sám Musil zažil a popsal, je mu spíše bazálním, ode všech dogmatických konstrukcí či morálních kodexů oproštěným monoteismem,⁴² nezatiženým ani tradicí vymezování se vůči křesťanům.

V dopisech svým přátelům, kolegům či žákům Musil běžně používá slovo „Alláh“, kde bychom u katolického kněze čekali slovo „Bůh“. Je evidentní, že je to figura, která ho baví a dělá ji poměrně důsledně a systematicky, dokonce i v listech určených československému ministru zahraničí Edvardu Benešovi či olomouckému arcibiskupovi Leopoldu Prečanovi.⁴³ Není pochyb, že to u katolického kněze nutně muselo působit přinejmenším jako lehká provokace, která mu však byla tolerována jako velkému učenci a veřejně známé osobnosti. Skutečnost, jak používal výrazu „Alláh“, či to, že připouštěl možnost spásy nejen pro nekatolické křesťany, ale rovněž pro muslimy, a to již v roce 1905, ho řadí mezi velmi otevřené katolické kněze jeho doby.⁴⁴

Pokud jde o Musilovy vědecké cíle a ambice, nepochybně začíná jako apologeta katolické církve a víry. Snaží se skloubit tradiční učení církve s novými objevy a metodami v oblasti studia Bible a tradice. Chce je dát do služeb lepšímu porozumění zdrojům křesťanského zjevení. Další osudy, jak jeho vlastní, tak i celé biblické vědy v katolické církvi, ho dovedou k přesunu

39 Viz Alois Musil, *Po stopách Starého zákona. Věcné poznámky k učebnici dějin Starého zákona*, Olomouc 1906, s. 94.

40 A. Musil, *Od stvoření do potopy*, s. 8.

41 Srov. S. Segert, Alois Musil – Bible Scholar, s. 399. K Musilově osobní spiritualitě viz Jaroslav Franc, *Biblická spiritualita Aloise Musila. K počátkům ekumenického a mezináboženského dialogu*, in: *Alois Musil. Antika a české země*, ed. S. Kučová – P. Líbal – M. Veselá, s. 25–34.

42 L. Kropáček, Alois Musil on Islam, s. 403.

43 Např. dopis Prečanovi z července 1928, Muzeum Vyškov, Fond Musil, inv. č. H 23545. Korespondence s E. Benešem je v nedávné edici Adéla Jünová Macková – Pavel Žďárský – Iveta Cichrová (ed.), *Korespondence Aloise Musila*, III. *Alois Musil a špičky ledovce v moři politickém Republiky československé*, Praha 2022, s. 311–449.

44 K Musilovu vnímání vlastního poslání viz Jaroslav Franc, *Kněz a teolog Alois Musil: příspěvek k dějinám mezináboženských vztahů a výbor z pozůstalosti*, Olomouc 2015.

do oblasti orientalistiky, etnografie, archeologie a dalších disciplín. To jistě není v naprostém rozporu s jeho původním zaměřením, protože tyto obory směřují v jeho očích, byť nepřímou, k těmto cílům. Zastánci progresivní bibliotiky byli přesvědčeni, že mezi autentickou vědou a autentickou vírou nemůže být skutečný rozpor, jen to vyžaduje prohloubené zkoumání na obou stranách. Každé poznání totiž směřuje k pravdě, a proto má samostatnou hodnotu samo o sobě a jeho finalitou není nikdo jiný než Bůh, který je pravda sama.⁴⁵ Zároveň má Musil pozoruhodný smysl pro využití svých znalostí a kompetencí ve službě společnosti a státu, kterému je dává velkoryse k dispozici.⁴⁶

Jako vědec Musil rozhodně nebyl typ konformisty, který by upřednostňoval vlastní kariéru před otevřenou prezentací svých závěrů, často odlišných od dosavadního kánonu a vyvolávajících opakované střety. Přestože byl vícekrát kritizován jako konfliktní muž a problematický charakter, lze souhlasit se Stanislavem Segertem, že Musilovi šlo skutečně o vypjaté a nekompromisní pojetí vědy a pravdy, která musí být vždy vyřčena naplno a prosazována bez ohledu na okolnosti.⁴⁷ To neznamená absenci diplomatických schopností a obratnosti v jednání se státními či církevními autoritami, právě naopak, Musil velmi dovedně buduje síť a vazby na podporu svého díla,⁴⁸ jakkoli se i při tom chová sebevědomě a svobodně.⁴⁹ Ale zvláště v oblasti své expertní znalosti založené na vlastních výzkumech a neúporné mnohaleté práci prezentoval svoje teze se značnou vehemencí.

Na druhou stranu v něm převládá vědec a věrnost vlastnímu poslání, takže se během první světové války nenechá strhnout do propagandistického zápasu v momentě, kdy se dosud spolupracující mezinárodní komunita orientalistů, arabistů a dalších expertů na Blízký východ rozdělí podle národního klíče a stane se součástí vojenské mašinerie jednotlivých států. Naopak znepokojeně sledoval instrumentalizaci islámu na obou stranách válečného konfliktu, tj. jak snahu rozdmýchat konflikt mezi arabskými kmeny a osman-

45 Srov. T. Petráček, *Bible a moderní kritika*, s. 146–153.

46 Viz Jan Galandauer, Alois Musil mezi habsburskou říší a československým státem, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven*, ed. B. J. Collinet a kol., s. 197–200.

47 S. Segert, Alois Musil – Bible Scholar, s. 394.

48 Viz například celek korespondence s prezidentem Masarykem a prezidentskou kancelář, ministerstvem školství či zahraničí ve výše uvedené edici *Korespondence Aloise Musila*, III.

49 Srov. Tomáš Petráček, V konfliktech loajaliti? Kněžská identita a klerikální strategie Aloise Musila, in: *Alois Musil a jeho odkaz. Sborník z konference k 150. výročí narození Aloise Musila konané v Muzeu Vyškovska dne 17. října 2018*, Vyškov 2018, s. 15–18.



Alois Musil v beduínském oblečení (vlevo) se svým průvodcem, pravděpodobně Masada 1898 (fotoarchiv École biblique)

skou říší, tak tyto kmeny poštvat proti britské armádě, protože obojí ústilo v rostoucí nedůvěru a zášť vůči křesťanství a Západu.⁵⁰

Přestože Musil sleduje zájmy vlastního státu, k němuž je vždy loajální, je schopen uvědomovat si širší kontexty. Nevnímá arabský svět jen jako místo obchodní výměny a jako případné partnery, záleží mu na jejich vlastním rozvoji a prosperitě na základě rovnoprávnosti a vzájemného respektu.⁵¹ Dokonce i v hodnocení historického vývoje a soudobých událostí zachovává pozitivistický odstup při rozlišování různých proudů uvnitř islámu, snad jen s lehkými preferencemi pro hnutí, která by podpořila modernizaci arabských společností a kultury a jejich rychlejší rozvoj.⁵²

50 L. Kropáček, Alois Musil on Islam, s. 404n.

51 Bernhard Kronegger, Der Orient und Orientalismus im Spiegel des Priesters und Orientalisten Alois Musil, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven*, ed. B. J. Collinet a kol., s. 201–221.

52 L. Kropáček, Alois Musil on Islam, s. 406.

Na relativně malém prostoru jsme se pokusili představit některé aspekty životního díla Aloise Musila, kterého souhra událostí přivedla na dráhu významného badatele v oboru arabistiky a orientálních studií. Přestože obdržel velmi tradiční církevní formaci a v mnoha ohledech byl dítětem své doby, v řadě důležitých momentů limity a horizonty vlastní evropské kultury a myšlení v pozitivním slova smyslu překračoval. V řadě aspektů může být inspirací i pro dnešní dobu, především pokud jde o snahu porozumět arabské kultuře a muslimské religiozitě v duchu respektu a úcty a zároveň s přístupem kritického myšlení. Lze předpokládat, že další, v poslední době slibně se rozvíjející výzkum života a díla Aloise Musila přinese ještě mnoho nových poznatků, které nám umožní docenit jeho přínos a originalitu.

Alois Musil (1868–1944) between Science, Politics and Religion

SUMMARY

The life story of Alois Musil (1868–1944) offers many layers and motifs to explore. It could be a classic Czech scheme of social ascent from a native cottage to the limelight of the ramps of world science. It could be his role and personal strategy in the thrilling drama of the development of Catholic biblical scholarship and, more generally, in the processes of adaptation that convulsed the Catholic Church at the turn of the 19th/20th century. It could be about the difficult fate of the Czech scholar in the changes of political regimes that complicated his career. We could consider Alois Musil as one of the most complex intellectuals of his time, who pursued several disciplines at a very high level and even left his distinctive mark on popular culture. His discoveries, travel experiences, and political engagement in the Middle East are of great interest to many. And even he is still an underrated figure in Czech historical consciousness, more famous abroad than at home.

This paper focuses on Musil's profile as an academic and scholar, on those motifs of his story that are rather hidden. What were his motivations and what was his perception of his mission as a researcher and his conception of science? How did he experience the contradiction between his identity as a Catholic priest, which he remained throughout his life, and the contemporary perception of the Church as an enemy of scientific progress that threatened faith and religious life? And how did he engage in the political conflicts of the time, how did he use his knowledge and skills? Finally, as an Arabist and Orientalist, he had to come to terms with the existence of a mass of believers whose very existence and the genuineness of their religious life must have raised fundamental questions about his own faith, then still strictly exclusive, which did not presuppose the possibility of salvation even for non-Catholic Christians, let alone for members of other religions.

The world-renowned Czech scientist and Catholic priest Alois Musil was one of the founders of Oriental studies as a scientific discipline, he was also a traveller and explorer, cartographer and ethnographer who was one of the

first Europeans to penetrate the unknown territories of the Middle East and was even adopted into one of the Arab tribes. He belonged to a generation of young priests who were destined to study biblical scholarship to help the Catholic Church correct the neglect of this important theological discipline. Musil's approaches belong to the wing of progressive Catholic exegesis that wants to apply new approaches and methods to the study of the Bible, first and foremost the historical-critical method. During his scholarly formation at the *École biblique* in Jerusalem and at the Jesuit faculty in Beirut (1895–1898), his talent for travel and discovery became evident. A major discovery was a forgotten relic in the form of the lost palace of Amra, which he discovered in 1898. It was the remains of the Caliph's residence, the Umayyad palace of Qusayr Amra. Musil continued for several years as a professor of Old Testament at the theological faculties in Olomouc and Vienna, where he honestly tried to find ways to interpret the Bible both according to strict scientific standards and in a completely ecclesiastical spirit. In doing so, he repeatedly comes into conflict with conservative sections of the Catholic Church and church authorities. This section of the study provides an analysis of his approaches and the nature of the conflicts this has generated.

In the next section, entitled "Musil between Science and Political Interests", we show how, during his subsequent expeditions in the Middle East, Musil quickly learned new skills, developed orienteering abilities, mastered map drawing, acquired new dialects, and managed to establish friendships with local tribes and gain their trust. It was his travelling expeditions, from which, at the risk of his life, he brought new insights into many areas of scientific interest in the Middle East, that in the first decade of the 20th century earned him a reputation not only as a daring pioneer but also as an outstanding scholar, orientalist, cartographer, ethnographer and archaeologist.

At the same time, throughout his life he had a keen sense of practical, economic, political and social issues. Like many other priests of his time, he seemed to offset his primarily religious and spiritual orientation in his life with these interests. Almost all clerics of the time still had ample opportunity to do so, however, since they often managed parish economies in addition to clerical administration, sometimes even managing larger entities. In Musil's case, however, this aspect seems to be even more pronounced, more thoughtful, and in any case more methodical, even though, unlike other clergymen, he never entered party politics directly, preferring to devote himself to his role as an expert or advisor.

The third important motive is the complicated situation of Catholic biblical studies after 1907, which *de facto* precluded the possibility of continuing the style of research and teaching of the type to which Musil belonged, so it was necessary either to change the style and lean towards the conservative stream of Bible study or to find another field of activity. Here, Musil, with his discoveries, results, and abilities, had a perfectly formed space to resolve his professional dilemma.

Due to the power interests of the Austrian Empire, the influential circles did not want to let the talent of Musil's type idle or hindered by professorial duties in the field of teaching the Old Testament, so after his return from the difficult expedition they prepared and specially arranged for him a position as professor of auxiliary biblical sciences and Arabic at the theological faculty of the University of Vienna. But his main mission was to process the results of his arduous voyages of discovery, of which several more followed.

His unique knowledge, abilities and contacts, including his influence on the leaders of several influential tribes, were also intended to be used by the Austrian government in the period before and during the First World War. Turkey had become an ally of the Central Powers and needed peace in its southern territories, where disaffected Bedouin tribes, supported by the English government, were threatening to rise up and fight Ottoman rule. Musil was to attempt to avert this threat on several missions and thus represented the central powers' response to the activities of the famous Lawrence of Arabia.

After the collapse of the monarchy, Musil, as a valued expert and influential intercessor, would become intensively involved in building political, cultural and economic ties of the newly formed Czechoslovakia in the Middle East, whose political and economic elite had its own interests and considerable ambitions in the region. His interest in the contemporary Orient was reflected in a wealth of Czech-language written output, which was intended to arouse the interest of the Czech economic and political elite in the region, which was of particular interest to them as a promising market for industrial production. As reliably as he had served the Habsburg monarchy, Musil now gave all his strength and abilities to the new state.

The last part of the study deals with Musil's relationship to Islam and the Arab world, especially its religious and political aspects. One of the reasons why Musil achieved such acceptance among the Arab tribes, besides his personal qualities such as fearlessness, directness and ability to inculcate,

was his perception of the local population as equal human beings without any trace of colonial or racial superiority or European paternalism, although Europeans might have been tempted to do so at the time due to the civilizational and technological difference.

Musil surmised the truths of his church's faith and sometimes came to conclusions about the possibilities of salvation for those who were not part of the Israelite or later Christian tradition. On the other hand, his ability to win the respect, reverence, and friendship of the Bedouin owed much to his own deep faith. The faith of the Bedouin, as Musil himself experienced and described it, is to him a rather basal monotheism, free of all dogmatic constructs or moral codes, unencumbered even by the tradition of defining itself against Christians.

As a scientist, he was certainly not the type of conformist who would have preferred his own career to the uncompromising presentation of his conclusions, which often diverged from the existing canon and came into repeated conflict. Although he was repeatedly criticized as a conflicted and problematic character, in his case it was really about strained and uncompromising notions of science and truth that must always be spoken fully and upheld regardless of the circumstances. This does not imply an absence of diplomatic skills and dexterity in dealing with state or ecclesiastical authorities, on the contrary, he very skillfully builds networks and links to support his work, although even there he behaves very confidently and freely, but especially in the area of his expertise based on his own research and tireless work over many years he presented his theses with considerable vehemence.

On the other hand, the scientist and loyalty to his mission will prevail, so that he will not be swept up in the propaganda struggle during the First World War; when the hitherto cooperative international community of orientologists, Arabists and other Middle East experts will be divided along national lines and become part of the military machine of individual states. On the contrary, he watched with concern the instrumentalization of Islam on both sides of the war and the efforts to stir up conflict between the Arab tribes and the Ottoman Empire on the one hand or to pit them against the British army on the other, as both translated into growing distrust and resentment towards Christianity and the West.

Although he pursues the interests of his own state, to which he is always loyal, he is able to observe the broader context. He does not see the Arab world only as a place of trade and potential partners, but is concerned with

their own development and prosperity on the basis of equality and mutual respect. Even for evaluating historical developments and the present, he maintains a positivist distance in distinguishing between different currents within Islam, with perhaps only a slight preference for movements that would promote the modernization of Arab societies and culture and their more rapid development.

Bibliografie / Bibliography

- Bauer, Karl J., *Alois Musil – Wahrheitssucher in der Wüste*, Wien – Köln 1989.
- Bečka, Jiří, Alois Musil und die Gründung des Orientalischen Institutes in Prag, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 431–434.
- Bernleithner, Ernst, Ein Gelehrter im Priesterrock, in: *Alois Musil. Život a dílo vynikajícího českého vědce a cestovatele. Katalog výstavy k 25. výročí úmrtí pořádané ve dnech 18. března – 20. dubna 1969*, Brno 1969, s. 10–16.
- Bernleithner, Ernst, Musil Alois, in: *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815–1950*, VII, Wien, 1978, s. 1–2.
- Brown, Raymond E., Rome and the Freedom of Catholic Biblical Studies, in: *Search Scriptures. New Testament Studies in Honour of Raymond T. Stamm*, ed. Raymond T. Stamm – Jacob M. Myers – Otto Reimherr, Leiden 1969, s. 129–150.
- Collinet, Benedikt J. a kol. (ed.), *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, Münster 2021.
- Drápal, Miloš a kol., *Alois Musil. Život a dílo vynikajícího českého vědce a cestovatele. Katalog výstavy k 25. výročí úmrtí pořádané ve dnech 18. března – 20. dubna 1969*, Brno 1969.
- Feigl, Erich, *Musil von Arabien. Vorkämpfer der islamischen Welt*, Berlin 1988.
- Fischer, Robert-Tarek, Ein gespanntes Verhältnis. Alois Musil und die k. u. k. Diplomatie im Osmanischen Reich 1914–1917, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, ed. Benedikt J. Collinet a kol., Münster 2021, s. 261–274.
- Franc, Jaroslav, Biblická spiritualita Aloise Musila. K počátkům ekumenického a mezináboženského dialogu, in: *Alois Musil. Antika a české země. Sborník konference uspořádané 2. listopadu 2018 v Praze*, ed. Stanislava Kučová – Patrik Libal – Martina Veselá, Praha 2021, s. 25–34.
- Franc, Jaroslav, *Kněz a teolog Alois Musil. Příspěvek k dějinám mezináboženských vztahů a výbor z pozůstalosti*, Olomouc 2015.
- Friedl, Alfred, Musils Forschungsreisen 1910 und 1912, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, ed. Benedikt J. Collinet a kol., Münster 2021, s. 43–64.
- Galandauer, Jan, Alois Musil mezi habsburskou říší a československým státem, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, ed. Benedikt J. Collinet a kol., Münster 2021, s. 197–200.
- Germann, Richard, Alois Musil und der k. u. k. Anteil am „Wüstenkrieg“ 1914/15, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, ed. Benedikt J. Collinet a kol., Münster 2021, s. 275–284.
- Havel, Matěj O., *František Reyl. Kněz, vědec, politik*, Červený Kostelec 2016.
- Jonová, Jitka, *Theodor Kohn (1845–1915). Kníže arcibiskup olomoucký, titulární arcibiskup pelusijský*, Brno 2015.

- Jůnová Macková, Adéla – Jůn, Libor, *Československo v Orientu. Orient v Československu*, Praha 2022.
- Jůnová Macková, Adéla – Žďárský, Pavel – Gecko, Tomáš (ed.), *Korespondence Aloise Musila, I. Alois Musil a počátky Orientálního ústavu v korespondenci „otců zakladatelů“*, Praha 2019.
- Jůnová Macková, Adéla – Žďárský, Pavel – Cichrová, Iveta (ed.), *Korespondence Aloise Musila, III. Alois Musil a špičky ledovce v moři politickém Republiky československé*, Praha 2022.
- Kronegger, Bernhard, Der Orient und Orientalismus im Spiegel des Priesters und Orientalisten Alois Musil, in: *Alois Musil. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine vielschichtige Persönlichkeit*, ed. Benedikt J. Collinet a kol., Münster 2021, s. 201–221.
- Kropáček, Luboš, Alois Musil on Islam, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 401–409.
- Kučová, Stanislava – Libal, Patrik – Veselá, Martina (ed.), *Alois Musil. Antika a české země. Sborník konference uspořádané 2. listopadu 2018 v Praze*, Praha 2021.
- Menčík, Ferdinand, *Prof. Dr. Alois Musil. O jeho cestách, spisech a jejich významu*, Olomouc 1908.
- Montagnes, Bernard, *Marie-Joseph Lagrange. Une Biographie critique*, Paris 2004.
- Musil, Alois, *Arabia Deserta. A Topographical Itinerary*, New York 1927.
- Musil, Alois, Dopis Leopoldu Prečanovi, 1928, Muzeum Vyškov, Fond Musil, inv. č. H 23545.
- Musil, Alois, Dopis Vincentu Zapletalovi, 1928, Muzeum Vyškov, Fond Musil, inv. č. H 23688.
- Musil, Alois, *The Manners and Customs of Rwala Bedouins*, New York 1928.
- Musil, Alois, *The Middle Euphrates. A Topographical Itinerary*, New York 1928.
- Musil, Alois, *The Northern Hegaz. A Topographical Itinerary*, New York 1926.
- Musil, Alois, *Northern Negd*, New York 1928.
- Musil, Alois, *Od stvoření do potopy. Biblické universitní extenze*, Praha 1905.
- Musil, Alois, *Palmyrena. A Topographical Itinerary*, New York 1928.
- Musil, Alois, *Po stopách Starého zákona. Věcné poznámky k učebnici dějin Starého zákona*, Olomouc 1906.
- Musil, Alois, *Ze světa islámu*, ed. Pavel Žďárský, Praha 2014.
- Petermann, Werner, *Die Geschichte der Ethnologie*, Wuppertal 2004.
- Petráček, Tomáš, *Bible a moderní kritika. Česká a světová progresivní exezeze ve víru (anti-)modernistické krize*, Praha 2011.
- Petráček, Tomáš, École Biblique and its Influence on Czech Catholic Exegesis and the Church, *Revue biblique* 118 (2011), s. 575–594.
- Petráček, Tomáš, The Orientalist Alois Musil at École Biblique and his Argument with M. J. Lagrange OP, *Revue biblique* 122 (2015), s. 119–127.
- Petráček, Tomáš, V konfliktech loajaliti? Kněžská identita a klerikální strategie Aloise Musila, in: *Alois Musil a jeho odkaz. Sborník z konference k 150. výročí narození Aloise Musila konané v Muzeu Vyškovska dne 17. října 2018*, Vyškov 2018, s. 15–18.
- Petráček, Tomáš, *Výklad Bible v době (anti-)modernistické krize*, Praha 2006.
- Procházka, Theodore, Alois Musil vs. T. E. Lawrence?, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 435–439.
- Reich, Edvard, *Alois Musil. Selský synek světoznámým cestovatelem*, Praha 1930.
- Rypka, Jan, Alois Musil, June 30th, 1868 – June 30th, 1938, *Archiv orientální* 15 (1938), s. 1–34.
- Sauer, Georg, Alois Musil's Reisen nach Arabien im ersten Weltkrieg. Ein Beitrag zu seinem Lebensbild aus Anlaß seines 100. Geburtstages am 30. Juni 1968, *Archiv orientální* 36 (1969), s. 243–263.
- Segert, Stanislav, Alois Musil – Bible Scholar, *Archiv orientální* 63 (1995), s. 393–400.

- Scharbert, Josef, Musil Alois, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, VI, Herzberg 1993, s. 383–393.
- Schmidt, Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, I–XII, Münster 1912–1955.
- Skalický, Karel, *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*, Praha 1994.
- Trimbour, Dominique, *Une École française à Jérusalem*, Paris 2002.
- Veselá, Martina, Alois Musil jako archeolog a průkopník islámské archeologie, in: *Alois Musil. Antika a české země. Sborník konference uspořádané 2. listopadu 2018 v Praze*, ed. Stanislava Kučová – Patrik Líbal – Martina Veselá, Praha 2021, s. 61–79.
- Veselý, Rudolf (ed.), *Alois Musil – český vědec světového jména*, Praha 1995.
- Wolf, Hubert, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020.
- Worschech, Udo, *Alois Musil. Ein Orientalist und Priester in geheimer Mission in Arabien 1914–1915*, Kamen 2009.
- Žďárský, Pavel, Musilova kniha o islámu v kontextu jeho tvorby po roce 1918, in: *Alois Musil, Ze světa islámu*, ed. Pavel Žďárský, Praha 2014.

Václav Hlavatý (1894–1969), matematik a politik v exilu

HELENA DURNOVÁ

Dne 27. ledna 1894 se v Lounech v cukrovarnické rodině narodil Václav Hlavatý, český matematik, kterého v jeho rodné vlasti a ve světě vůbec nejvíce proslavila jeho snaha vyřešit rovnice Einsteinovy teorie jednotného pole, které věnoval poslední dvě desetiletí svého života. Jelikož tuto dobu strávil v emigraci v USA, zůstávala tato jeho snaha dlouho opředena pompou a adorací zahraničních novinových článků, které vyšly uprostřed léta 1953, krátce po jeho návštěvě u Alberta Einsteina v Princetonu. V téže době také působil ve Společnosti pro vědu a umění, která sdružovala v USA československé krajany. Hlavatý také miloval hudbu, byl vášnivým cestovatelem a velmi rád a dobře se učil cizí jazyky, což mělo také vliv na to, jak se vyvíjela jeho kariéra od školních let po osobnost, po níž MFF UK pojmenovala svoji knihovnu v Karlíně.

Mladý Václav se výborně učil a stejně výborně hrál na housle. Stejně těžko se ale vyrovnával s požadavky na přísnou kázeň a bojoval s ní břitkým humorem a neústupnou povahou (ta se podle něj odráží i v příjmení, Hlavatý = tvrdohlavý). Paradoxem je, že předmětem, ve kterém byl někdy hodnocen horší známkou než tou nejlepší, byla právě matematika a deskriptivní geometrie, které studoval na pražské technice a později na Karlo-Ferdinandově univerzitě. Svá studia zahájil na podzim 1913 v oboru strojní inženýrství, o rok později přestoupil na studium matematiky a deskriptivní geometrie. Studium mu zkomplikovala první světová válka. V červnu 1915 musel narukovat, ale jako tzv. jednoroční dobrovolník strávil většinu času v zázemí a na frontu se dostal až v létě 1918. Studium ale dokončil teprve v roce 1920.

Svou kariéru zahájil jako středoškolský profesor matematiky a deskriptivní geometrie na reálném gymnáziu v rodných Lounech. Při učitelském působení dbal na důsledné dodržování kázně, přičemž opět dával najevo svůj břitký smysl pro humor, ale nezapomínal na zálibu v hudbě ani na studium vyšší matematiky. V roce 1921 získal titul PhDr. za práci o Plückerově konoidu, která však, podobně jako řada dalších diplomových a rigorózních

prací z matematiky, padla za obět povodni roku 2002. Dochoval se pouze její posudek, podepsaný tehdejšími profesory matematiky Karlovy univerzity Karlem Petrem a Janem Sobotkou.

Jako pro další tehdejší matematiky byla pro Hlavatého dráha středoškolského profesora jistotou, zatímco jejich snem byla řádná profesura na univerzitě. Pro Václava Hlavatého cesta k profesuře viditelně začala na přelomu let 1923 a 1924, kdy se rozhodl odjet na půlroční studijní pobyt do nizozemského Delftu k Janu Arnoldu Schoutenovi. Od té doby se věnoval diferenciální geometrii tenzorového zaměření. Tenkrát, ve dvacátých letech minulého století, byla právě tato oblast pro matematiky nejatraktivnější, neboť souvisela s Einsteinovými přelomovými teoriemi. Nejen Einstein sám, ale také řada dalších matematiků a fyziků se tenkrát snažila najít matematické vyjádření pro novou fyzikální teorii. Byli mezi nimi také Hermann Weyl, David Hilbert, Levi-Civita, ale také Schouten a jeho blízký kolega David van Dantzig. Sám Hlavatý se o (speciální) teorii relativity zajímal už jako student reálky v Lounech. Z nizozemského Delftu zpět do Prahy přinesl Hlavatý kousek nizozemské matematické kultury, v té době ovlivněné také představitelem intuicionismu v matematice L. E. J. Brouwerem. K této kultuře patřily filosofické prvky v matematických textech. Po návratu do Prahy si Hlavatý se Schoutenem dopisoval mimo jiné také o svém záměru napsat populární knížku o neeukleidovské geometrii. Jeho *Úvod do neeukleidovské geometrie* vyšel jako 3. svazek edice Kruh.

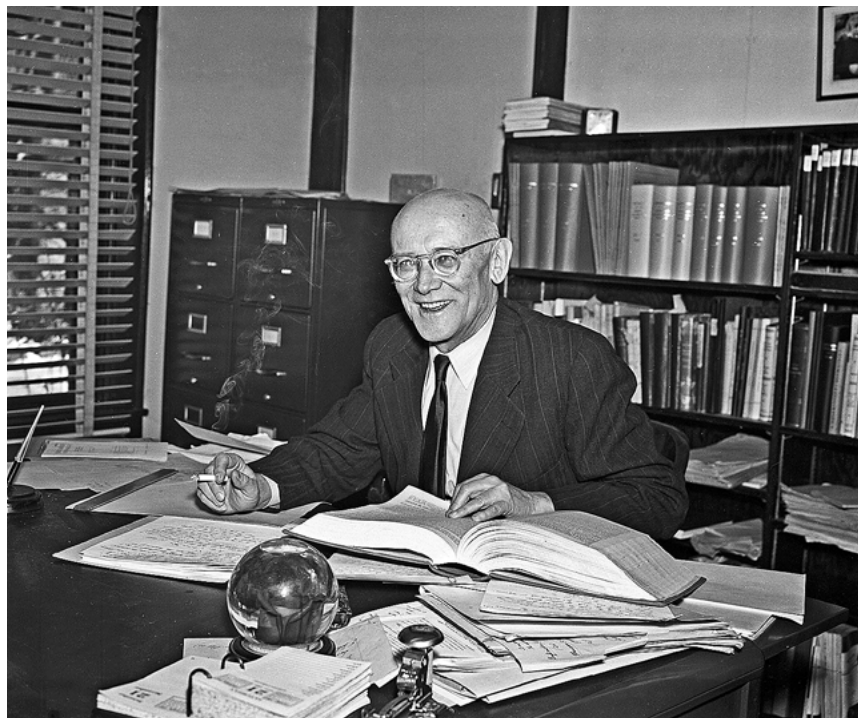
Jako další mladí českoslovenští matematici se Hlavatý zapojil do programu na podporu výzkumu v matematice financovaného Rockefellerovou nadací. V rámci stipendia plánoval Hlavatý studovat v Římě u Levi-Civity a v Paříži u Élie Cartana. Hlavatý své plány nakonec pozměnil na základě skutečnosti, že do Oxfordu přijel v roce 1928 americký diferenciální geometr Oswald Veblen. Vzhledem k tomu, že do programu mladé matematiky formálně přihlašovali profesori příslušné univerzity a *de facto* tím vyjadřovali, že mají zájem, aby tento matematik působil na jejich univerzitě, cítili patrně povinnost poskytnout Hlavatému první uvolněnou profesuru, kterou byla profesura filosofie matematiky po předčasně zesnulém Karlu Vorovkovi (1879–1929).

Po návratu ze série pobytů v Římě, Paříži a Oxfordu se musel Hlavatý vyrovnat s rozvedem se svou první manželkou. Poměrně krátce poté se oženil podruhé a v prosinci 1932 se jemu a jeho manželce Olze narodila dcera Olga, která zůstala jedináčkem; ona sama se vdala v roce 1950. S manželem (Baqi Yusufzai, původem z Afghánistánu) vychovali tři syny a jednu dceru.

Hlavatý i ve třicátých letech 20. století pokračoval v cestách po Evropě. Jednou z klíčových cest byla jeho cesta na Mezinárodní kongres matematiků v roce 1936 v Oslu. Na tomto kongresu se znovu setkal s Oswaldem Veblenem, který mu vnuknul myšlenku přihlásit se k ročnímu pobytu v Princetonu na IAS a univerzitě. Hlavatý tak následoval slavného českého matematika Eduarda Čecha, který v té době působil na Masarykově univerzitě v Brně. Do pobytu Hlavatého v Princetonu zasáhly předválečné nálady v Evropě, které způsobily, že svůj pobyt za velkou louží poněkud předčasně ukončil. Z korespondence s Oswaldem Veblenem z této doby je zřejmé jeho politické přesvědčení. Patřil k podporovatelům České strany národně sociální, která byla součástí tzv. Pětky a zastávala politiku Hradu, personifikovanou prezidentem Benešem jako bývalým místopředsedou strany. S podporou této strany po druhé světové válce Hlavatý kandidoval do Prozatímního národního shromáždění. Nebýt úmrtí Vladimíra Klecandy, zůstal by náhradníkem; shodou okolností ale dostal příležitost aktivně vystupovat v souvislosti s připravovaným zákonem o jednotné škole. Jakkoliv silné bylo Hlavatého sociální citění, v oblasti intelektuální byl poměrně vyhraněným elitářem a zastával názor, že „méně nadané děti“ by ty „nadanější“ mohly brzdit. Podobný postoj zastával také v případě zakládání pedagogických fakult při univerzitách: podle něj museli nutně pracovníci na těchto fakultách výrazně snižovat vědeckou prestiž univerzity, a to nikoliv kvůli své vlastní nedostatečnosti, nýbrž kvůli množství různých oblastí, jejichž výukou museli být z principu svých pozic pověřeni.

Po převratu v únoru 1948 se Hlavatému podařilo i s rodinou odjet na rok do USA, konkrétně na Indianskou univerzitu v Bloomingtonu. Jeho přímým nadřízeným byl jeho kolega z doby před druhou světovou válkou diferenciální geometr Tracy Y. Thomas a Bloomington se nakonec pro Hlavatého stal útočištěm až do jeho smrti 11. ledna 1969.

Ó pobytu Hlavatého v Indianě se do Československa dostávaly pouze kusé zprávy. Akademický senát Univerzity Karlovy ho v roce 1950 prohlásil za uprchlého z důvodu záporného postoje ke státnímu zřízení, a tím se i pouhá korespondence s Hlavatým stala pro dotyčného nebezpečnou. Třetí díl jeho *Projektivní diferenciální geometrie*, o němž si předtím Hlavatý čile dopisoval se svými studenty Aloisem Urbanem, Františkem Nožičkou a Karlem Havlíčkem a který byl již po korekturách připraven k vydání v nakladatelství Melantrich, nemohl vyjít.



Václav Hlavatý (1894–1969) ve své pracovně na Indianské univerzitě, 16. 12. 1953
(Courtesy: Indiana University Archives)

Mezitím se Hlavatý učil pracovat v americkém akademickém prostředí, které se od evropského odlišovalo například institucí prezidenta univerzity či oddělením univerzitního kampusu od obytných částí města. Hlavatý se zapojil i do projektů financovaných americkou armádou. Práci o geometrii Einsteinovy jednotné teorie pole, která ho tak proslavila, shrnul v knize s odpovídajícím názvem *Geometry of Einstein's Unified Field Theory*, publikované nakladatelstvím Noordhoff v roce 1958. V roce 1961 se Hlavatý vydal na mnohaměsíční přednáškové turné kolem světa.

V americkém exilu byl Hlavatý známý nejen jako matematik. Do diskusí mezi krajany se zapojoval od svého příjezdu do USA: dopisoval si mimo jiné s Václavem Benešem, Romanem Jakobsonem, Alicí Masarykovou, Petrem

Zenklem a dalšími. Stál také za přerodem politicky zaměřeného krajanského spolku v organizaci, v jejímž názvu se o politice nehovoří vůbec, totiž ve Společnost pro vědu a umění, a stal se jejím prvním předsedou. V roce 1966 stála za vydáním sborníku k jeho sedmdesátinám právě tato Společnost, ač jeho editorem byl britský fyzik a blízký přítel Hlavatého Banesh Hoffmann.

Život Václava Hlavatého skýtá řadu poučení, například že známky ve škole nejsou pro kariéru podstatné či jakým způsobem může kariéru v nepolitické matematice ovlivnit politika.

Václav Hlavatý (1894–1969), Mathematician and Politician in Exile

SUMMARY

The mathematician Václav Hlavatý (1894–1969), famous for his involvement with the geometry of Einstein's unified field theory in the 1950s, was born in Louny, a town in Northern Bohemia. He graduated from Prague University in mathematics and descriptive geometry and began working with his subject as an upper-secondary school teacher. He was a talented violin player and spoke several languages fluently (German, French, Italian, Dutch, and English). His studies and career (like anybody's in his generation) were influenced by the two world wars and the Cold War, the start of which was an incentive for Hlavatý to emigrate to the USA in the summer of 1948. For the rest of his life, he lived in Bloomington, Indiana, where he became a distinguished professor in 1964. Throughout his life he travelled a lot, especially for research stays and conferences. He was married twice and with his second wife, he brought up one daughter. He was also active in politics, especially in exile, where he was the first president of the Czechoslovak Society for Arts and Sciences.

Hlavatý's mathematical career took a most positive turn during his stay with the Dutch mathematician Jan Arnoldus Schouten in 1924. After that, he studied with Tullio Levi-Civita, Élie Cartan, and Oswald Veblen thanks to the Rockefeller scholarship. His first professorship was in philosophy of mathematics at the university in Prague. In Prague, he had several doctoral students, including Alois Urban, František Nožička, and Karel Havlíček. He also spent a year in Princeton before World War II, which helped him obtain a position at the University of Indiana in Bloomington, where he stayed until his death on 11 January 1969.

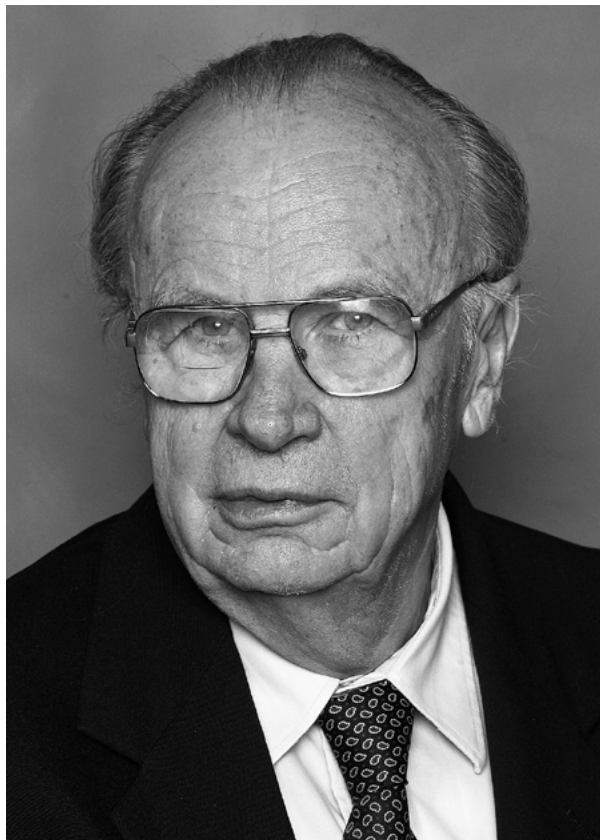
Ivo Babuška (1926–2023), numerický matematik

MICHAL KRÍŽEK

Prof. Ing. Dr. Ivo Babuška, DrSc., dr. h. c. mult., byl proslulý a světově uznávaný matematik, vizionář v počítačové a aplikované matematice a přední osobnost spojující rigorózní matematiku s inženýrskými aplikacemi. Byl jedním z otců zakladatelů Matematického ústavu ČSAV a v roce 1956 založil významný mezinárodní časopis *Applications of Mathematics*.

Ivo Babuška se narodil 22. března 1926 v Praze v rodině architekta Milana Babušky, který navrhl a postavil mnoho staveb v Praze, mezi nimi např. Národní technické muzeum či sousední Národní zemědělské muzeum. Po druhé světové válce Ivo Babuška vystudoval stavební inženýrství na ČVUT v Praze, kde promoval v roce 1949 a obdržel titul Ing. V roce 1951 získal doktorát z technických věd. Jeho školitelem byl prof. František Faltus, uznávaný odborník při navrhování ocelových konstrukcí.

V letech 1949 až 1952 studoval Ivo Babuška matematiku v Ústředním matematickém ústavu v Praze jako postgraduální student profesora Vladimíra Knichala a od roku 1951 byl vědeckým pracovníkem tohoto ústavu. Po reorganizaci nastoupil do Matematického ústavu Československé akademie věd (nyní Matematický ústav AV ČR) v Praze. V roce 1955 získal Ivo Babuška titul CSc. v oboru matematika a v roce 1960 vědeckou hodnost doktora věd DrSc. V letech 1955 až 1968 byl vedoucím Oddělení konstruktivních metod matematické analýzy Matematického ústavu. Ivo Babuška patřil mezi nejvlivnější matematiky v ústavu. Strávil tam první období svého působení jako vedoucí skupiny matematiků, která analyzovala technologii výstavby jednadevadesát metrů vysoké gravitační přehrady Orlík na Vltavě. Matematickým problémem bylo vyřešit úlohu nelineárního vedení tepla popsaného parciální diferenciální rovnicí, která zahrnovala tuhnutí betonu. Všechny výpočty (asi tři miliony aritmetických operací) byly provedeny týmem lidí na stolních mechanických kalkulačkách, protože v tehdejší Československu nebyly k dispozici lepší počítače. Důležitým vedlejším produktem této činnosti byla řada doktorských



Ivo Babuška (1926–2023).
Foto: archiv autora

prací z matematiky obhájených mladšími spolupracovníky, kteří tak vytvořili další generaci českých numerických matematiků.

V roce 1956 založil Ivo Babuška mezinárodní časopis *Applications of Mathematics* (dříve *Aplikace matematiky*) vydávaný Matematickým ústavem v Praze. Byl také jedním ze zakladatelů řady mezinárodních vědeckých konferencí EQUADIFF. První EQUADIFF o diferenciálních rovnicích se konal v Praze v roce 1962 jako zcela výjimečné fórum, kde se mohli setkávat matematici z Východu i Západu. Následující konference se konaly každé čtyři roky střídavě v Praze, Bratislavě a Brně. Později tato úspěšná série konferencí byla sloučena s jinou evropskou sérií nesoucí stejný název.

Dalším významným aplikačním projektem Iva Babušky v šedesátých letech bylo matematické a numerické modelování relaxace zbytkových napětí při tepelném zpracování silnostěnných ocelových válců. Takové válce byly použity jako vnější plášť v prvním československém jaderném reaktoru v jaderné elektrárně Jaslovské Bohunice.

V roce 1968 po srpnové invazi sovětské armády Ivo Babuška a jeho rodina okamžitě odjeli na plánovaný roční pobyt na Univerzitu v Marylandu. Vzhledem k tomu, že byl tento pobyt mimořádně úspěšný a plodný, univerzita mu nabídla prodloužení smlouvy. Československé úřady však zamítly jeho zahraniční pobyt prodloužit. Ivo Babuška se odmítl vrátit, což bylo v té době proti československým zákonům. Rok 1969 tedy způsobil, že od té doby zůstal ve Spojených státech.

Na Institutu pro fyzikální vědy a technologie a na katedře matematiky na Univerzitě v Marylandu se zvýšil jeho zájem o aplikovanou a numerickou matematiku. Ivo Babuška se soustředil zejména na metodu konečných prvků. Dosáhl řady vynikajících výsledků v metodě samotné, v její *hp*-verzi, v její spolehlivosti, apriorních a aposteriorních odhadech chyby a adaptivních přístupech, které patří k základům této efektivní metody. V roce 1970 Ivo Babuška, James H. Bramble, Jim Douglas, Jr, a Bruce Kellogg založili tzv. Finite Element Circus, což bylo neformální setkávání numerických matematiků, které se po více než třicet let konalo pravidelně dvakrát ročně v různých městech v USA.

Během rozvoje metody konečných prvků se mj. zjistilo, že rychlost konvergence této metody v některých výjimečných bodech vyšetřované oblasti překračuje optimální globální rychlost, pokud má příslušná triangulace nějakou pravidelnou geometrickou strukturu. Tento jev vešel ve známost jako superkonvergence. Ivo Babuška s Theofanisem Strouboulisem a několika dalšími matematiky napsal mnoho klíčových článků na toto důležité téma.

V sedmdesátých letech minulého století se numeričtí matematici domnívali, že velmi malé úhly trojúhelníkových konečných prvků (tj. když není splněna známá Zlámalova podmínka na minimální úhel v triangulaci) by mohly způsobovat velkou diskretizační chybu při řešení eliptické úlohy druhého řádu metodou konečných prvků. Nicméně Ivo Babuška a Kadir Aziz dokázali konvergenci funkčních hodnot řešení a jejich derivací za podmínky

ohraničující maximální úhel v triangulaci. Tato podmínka je sice opět jen postačující pro konvergenci, ale je obecnější než podmínka Zlámalova. Poznámeme ještě, že dodnes není známa žádná nutná a postačující podmínka pro konvergenci metody konečných prvků.

Po odchodu z Prahy zůstal prof. Babuška ve vědeckém kontaktu se svými kolegy v Československu. Od roku 1990 mohl znovu navštěvovat Prahu a jezdil sem téměř každý rok. V roce 1994 založil Cenu pro mladé české vědce v oblasti výpočetní techniky, mechaniky a matematiky, která je financována z jeho vlastních prostředků a udělována každoročně. Kromě svých dalších aktivit se podílel na vedení několika desítek postgraduálních studentů, viz www.mathgenealogy.org. Byl členem redakčních rad četných matematických a inženýrských časopisů.

Během života získal prof. Ivo Babuška celou řadu prestižních ocenění. Jmenujme například Alexander von Humboldt Senior U. S. Scientist Award (1976); zlatou medaili Univerzity Karlovy (1992); George David Birkhoff Prize (1994); John von Neumann Medal (1995); čestnou oborovou medaili Bernarda Bolzana za zásluhy v matematických vědách Akademie věd ČR (1996); medaili De Scientia et Humanitate Optime Meritis Akademie věd ČR, Leroy P. Steele Prize Americké matematické společnosti (2012) či Cenu Neuron za celoživotní přínos vědě (2014). V roce 1998 byl prof. Ivo Babuška zvolen čestným zahraničním členem Učené společnosti ČR. Mezinárodní astronomická unie pojmenovala v roce 2003 asteroid č. 36 060 „Babuska“. Profesor Babuška obdržel čestný doktorát na pěti univerzitách: Westminsterské univerzitě (1994), Brunelově univerzitě (1996), Karlově univerzitě (1997), Helsinské technologické univerzitě (2000) a na Českém vysokém učením technickém v Praze (2007).

Ivo Babuška odešel do penze v roce 1995 jako emeritní profesor na Univerzitě v Marylandu. Ve stejném roce se stal vedoucím vědeckým pracovníkem v Odenově ústavu na Texaské univerzitě v Austinu, kde pokračoval ve své plodné vědecké práci ještě 23 let. Do skutečného důchodu tak odešel až v roce 2018 ve věku 92 let. Ivo Babuška zemřel 12. dubna 2023. Bylo mu 97 let. Více o jeho životě a matematických výsledcích se lze dočíst v článku J. Chleboun, M. Křížek, K. Segeth a T. Vejchodský, Professor Ivo Babuška, founder of Applications of Mathematics, passed away, *Applications of Mathematics* 68 (2023), s. 377–386, který je volně dostupný v digitální matematické knihovně dml.cz.

Ivo Babuška (1926–2023), Numerical Mathematician

SUMMARY

Prof. Ing. Dr. Ivo Babuška, DrSc., dr. h. c. mult. (1926–2023), was a renowned mathematician, a visionary in computational and applied mathematics, and a leading personality connecting rigorous mathematics with engineering applications. He was one of the founding fathers of the Mathematical Institute of the Czechoslovak Academy of Sciences and, in 1956, he established the international journal *Applications of Mathematics*.

Professor Babuška exerted a substantial influence on the theoretical development of numerical mathematics and computational mechanics. He is also famous for his theoretical results in the theory of partial differential equations. Together with Werner C. Rheinboldt, he founded the field of a posteriori error analysis and adaptive methods and played an essential role in their further development. Together with Jens Markus Melenk, he co-authored the partition of unity finite element method. His work with John E. Osborn on convergence analysis for eigenvalue problems became a fundamental and classic reference in the field. His further achievements include works on homogenisation techniques and methods for stochastic partial differential equations. Important notions such as the Babuška paradox of a simply supported polygonal plate, the Babuška-Brezzi sufficient stability condition, and the Babuška-Aziz theory bear his name. The ideas of Ivo Babuška have influenced mathematics and its applications for more than half a century.

His 1958 paper on the numerical analysis of the construction technology of the Orlick dam formulated basic principles of the reliability of mathematical modelling and numerical calculations that are still valid. The essence of his understanding of the role of mathematical and numerical modelling is represented by the question *Will you sign the blueprint?* that he often asked during his lectures and that perfectly fits in the general concept of validation and verification that has gained momentum in scientific and engineering computing since, say, 1990.

During the development of the finite element method, it has also been found that the rate of convergence of finite element approximations at some exceptional points in the domain exceeds the optimal global rate if finite element partitions have some regular geometric structure. This phenomenon has come to be known as *superconvergence*. Ivo Babuška, with Theofanis Strouboulis and several other mathematicians, wrote many papers on this remarkable topic.

Suitable refinements (adaptivity) of finite element partitions can often increase the accuracy of finite element approximations if they are done near those points where singularities or oscillations of the solution (and its derivatives) occur. The theory of adaptive procedures in the finite element method for solving differential equations began with Babuška's pioneering paper *The Selfadaptive Approach in the Finite Element Method*. Currently, various error estimators for many problems of mathematical physics exist. They show where the refinements are actually needed to increase accuracy and minimise computational cost. Such an approach can then be used to construct multilevel sequences of finite element spaces, multilevel preconditioning, adaptive subspace selection, and so on.

The validation and verification of problems of mathematical physics and their computer implementation is a very important part of numerical analysis. We always encounter two basic types of errors: modelling errors and numerical errors such as discretisation errors, computational errors (iteration errors, algebraic errors, rounding errors), and also undiscovered programming bugs. Validation tries to estimate the modelling error and to answer Babuška's frequently asked question: *Do we solve the correct equations?*

On the other hand, verification tries to quantify the numerical errors and to answer another of his questions: *Do we solve the equations correctly?* Professor Ivo Babuška exerted a strong influence on scientific developments worldwide, particularly in his homeland – the Czech Republic. His footsteps in computational mathematics and mechanics are not only visible to experts. He influenced the paths of many young scientists. According to the MathSciNet (Mathematical Reviews) and zbMATH Open databases, Ivo Babuška produced about ten monographs and over 350 publications with more than 150 co-authors. He deserves to have his memory as an outstanding researcher and university teacher duly preserved. He supervised about 40 PhD students and made groundbreaking contributions to applied mathematics, numerical methods, and computational mechanics.

Robin Thomas (1962–2020), matematik čtyř barev

JAN KRATOCHVÍL, MARTIN LOEBL, JAROSLAV NEŠETŘIL

Robin Thomas na MFF UK studoval a v roce 1985 úspěšně absolvoval obor matematická analýza a nastoupil do vědecké přípravy. Doktorát obhájil v roce 1992. Celé jeho studium výrazně ovlivnil jeho školitel Jaroslav Nešetřil. Robin byl vynikajícím studentem, s řadou krásných výsledků již během svého studia.

Po roce 1989 pobýval dva roky na Ohio State University v Columbusu. Posléze se stal profesorem na Georgia Institute of Technology v Atlantě, který byl na všechna další léta jeho domovským pracovištěm.

V odborné práci se Robin Thomas neomezoval pouze na jednu oblast, věnoval se otázkám kombinatoriky, algebry, geometrie, topologie a teoretické informatiky. Těžiště jeho práce ovšem spočívalo ve strukturální teorii grafů. Právě v ní publikoval nejvíce prací, vyřešil řadu známých problémů a zásadním způsobem ovlivnil vývoj této disciplíny.

V devadesátých letech se Thomas významně podílel na ověření řešení problému čtyř barev pro rovinné grafy. Jde o jeden z nejznámějších problémů v teorii grafů, který se ptá, zda vrcholy každého rovinného grafu mohou být obarveny čtyřmi barvami tak, že jakékoliv dva vrcholy spojené hranou dostanou různé barvy. Tento problém navrhl Francis Guthrie v roce 1852, s jeho historií jsou spojena slavná jména jako Augustus De Morgan, William Rowan Hamilton, Alfred Bay Kempe či Percy John Heawood. I když sama otázka vypadá elementárně, je ekvivalentní četným tvrzením v různých oborech matematiky a je překvapivě obtížné ji dokázat.

Důkaz problému čtyř barev vydali Kenneth Appel a Wolfgang Haken v 70. letech. I když tento důkaz představuje zásadní průlom, nebyl zcela přijat ze dvou důvodů: jedním z nich je, že část důkazu používá počítač a nemůže být kontrolována ručně, a druhým, že část důkazu, která má být kontrolována ručně, je nesmírně složitá. Neil Robertson, Daniel P. Sanders, Paul Seymour a Robin Thomas se pokusili důkaz přecíst, ale velmi brzy to vzdali. Rozhodli se vytvořit vlastní důkaz, což realizovali v devadesátých letech. I když se jejich důkaz stále opírá o počítač, je podstatně jednodušší a byl nezávisle ověřen

(včetně počítačové části) různými skupinami odborníků. Díky této práci je nyní bezpečně nazývat problém čtyř barev větou o čtyřech barvách.

V roce 1943 Hugo Hadwiger vyslovil hypotézu, že pro každé $t \geq 1$ je každý graf, neobsahující úplný graf na $t+1$ vrcholech jako minor, t -barevný. Jelikož rovinné grafy nemají úplný graf na pěti vrcholech jako minor, Hadwigerova domněnka je dalekosáhlým zobecněním problému čtyř barev. Hadwigerovu domněnku není těžké dokázat pro $t \leq 3$; Klaus Wagner dokázal, že případ $t = 4$ je ekvivalentní problému čtyř barev. Robin Thomas společně s Robertsonem a Seymourem vyřešili další případ, když dokázali, že případ $t = 5$ je také ekvivalentní problému čtyř barev. Za tuto práci dostal Thomas svou první Fulkersonovu cenu. Hadwigerova domněnka zůstává otevřená pro $t \geq 6$.

Chromatické číslo grafu G je minimální k takové, že G je k -barevný. Klikové číslo G je maximální velikost úplného podgrafu v G . Je jasné, že chromatické číslo je přinejmenším tak velké jako jeho klikové číslo. Přirozenou otázkou je, zda jsou tato dvě čísla blízká. Hadwigerovu domněnku lze chápat jako pokus o formulaci takového tvrzení. Můžeme charakterizovat všechny grafy, jejichž chromatické číslo se rovná klikovému číslu? Každá smysluplná charakteristika musí brát v úvahu všechny indukované podgrafy. To vede k definici perfektních grafů. Graf G je perfektní, pokud každý indukovaný podgraf G splňuje, že jeho chromatické číslo se rovná jeho klikovému číslu. Mezi typické příklady neperfektních grafů patří každý lichý cyklus o délce alespoň 5 a jeho doplněk. Berge navrhl v roce 1961 dvě domněnky. První z nich, kterou Lovász v roce 1972 dokázal, říká, že graf je perfektní právě tehdy, když jeho doplněk je perfektní. Druhá domněnka říká, že výše zmíněné liché cykly o délce alespoň 5 a jejich doplňky jsou přesně překážkami perfektnosti. Spolu s Marií Chudnovskou, Robertsonem a Seymourem dokázal Thomas tuto druhou domněnku, která je dnes známá jako silná věta o perfektních grafech, a za to byl oceněn druhou Fulkersonovou cenou.

Teorie párování je jedním z nejzákladnějších směrů výzkumu v teorii grafů a kombinatorické optimalizaci. Thomas v této oblasti významně přispěl zejména pracemi, které se týkaly Pfaffianových orientací. Párování v grafu je množina disjunktních hran; párování M v grafu G je perfektní, pokud každý vrchol G je incidentní s hranou v M . Je jednoduché ověřit, že permanent libovolné 0,1-matice se rovná počtu perfektních párování v odvozeném bipartitním grafu.

I když jsou definice permanentu a determinantu podobné, tyto dva pojmy mají výrazně odlišné chování. Např. výpočet permanentu je #P-kompletní,

i když je matice 0–1, ale výpočet determinantu lze provést efektivně. George Pólya v roce 1913 formuloval otázku, pro jakou 0,1-matici A existuje matice B získaná z A změnou některých jedniček na -1 splňující, že determinant B se rovná permanentu A . Pokud taková matice B existuje, říkáme jí Pólyova matice náležející matici A . Vijay V. Vazirani a Mihalis Yannakakis ukázali, že matice má Pólyovu matici, právě když má odpovídající bipartitní graf Pfaffianovu orientaci. Pfaffianova orientace grafu G je orientace taková, že každý centrální sudý cyklus C v G má v jakémkoli směru lichý počet hran. Podgraf H z G je centrální, pokud $G - V(H)$ má perfektní párování. Proto je Pólyova otázka ekvivalentní charakterizaci bipartitních grafů, které mají Pfaffianovu orientaci.

Charles H. C. Little ukázal, že bipartitní graf má Pfaffianovu orientaci právě tehdy, když žádný z jeho centrálních podgrafů není izomorfní sudému dělení úplného bipartitního grafu, kde každá partita má tři vrcholy. Littlova charakteristika je elegantní, ale zdá se, že není dostatečně silná, aby poskytla polynomiální algoritmus pro určení, zda má bipartitní graf Pfaffianovu orientaci. Ve spojení s Robertsonem a Seymourem Thomas dokázal novou charakterizaci a navrhl polynomiální algoritmus testující, zda má bipartitní graf Pfaffianovu orientaci, a tudíž i polynomiální algoritmus testující, zda má daná 0,1-matice Pólyovu matici.

Robin Thomas vychoval řadu výborných matematiků, z nichž někteří dnes působí na předních světových univerzitách. Mezi ně patří např. T. Fowler, P. Hliněný, C.-H. Liu, S. Norine, L. Postle, D. Sanders či P. Wollan. Za svou práci získal řadu významných mezinárodních oborových ocenění. Jak už jsme připomněli, v letech 1994 a 2009 byl dvakrát laureátem Fulkersonovy ceny za vynikající výsledky v diskrétní matematice. V roce 2012 obdržel titul Fellow AMS (American Mathematical Society) a v roce 2018 Fellow SIAM (Society for Industrial and Applied Mathematics). Jako pozvaný řečník proslovil řadu přednášek na mezinárodně významných konferencích, včetně Světového kongresu matematiků (ICM) v Madridu v roce 2006. V České republice získal např. Cenu rektora UK za nejlepší publikaci v přírodních vědách za rok 2006 a pro rok 2011 se stal laureátem Ceny Neuron za přínos světové vědě v oboru matematika.

Robin Thomas nikdy nepřerušil kontakt a spolupráci se svými učiteli a spolužáky v ČR a řada studentů MFF UK absolvovala stáž nebo postdoktorskou stáž pod jeho vedením. Jmenujme alespoň Petra Hliněného, Daniela Krále a Zdeňka Dvořáka, kteří i po skončení svých stáží na Georgia Institute

of Technology s Robinem Thomasem intenzivně spolupracovali a patří mezi jeho nejčastější spoluautory.

Přes nelehký osud komplikovaný vážnou chorobou byl prof. Thomas do posledních dnů odborně činný a udržoval kontakty se světovou i českou matematickou komunitou. Robin Thomas byl mimořádnou vědeckou i lidskou osobností v celosvětovém měřítku.

Robin Thomas (1962–2020), Mathematician of the Four Colours

SUMMARY

Robin Thomas (August 22, 1962 – March 26, 2020) was one of the internationally best-known and most respected Czech mathematicians. He studied and obtained his doctoral degree at Charles University, and spent most of his scientific career at the Georgia Institute of Technology in Atlanta.

Robin Thomas did not confine his scientific work to a narrow field, studying as he did questions in combinatorics, algebra, geometry, topology, and theoretical computer science. But the core of his research lay in structural graph theory. It was in this area that he published most extensively, solving many of its famous problems and influencing its development as a discipline.



Robin Thomas (1962–2020).
Foto: Jan Kratochvíl

He was, for example, instrumental in verifying the solution of the Four Colour Theorem for planar graphs in the 1990s. As a teacher, he taught many excellent mathematicians who now work at prestigious universities worldwide.

Robin Thomas received major international honours for his research. He was twice awarded the Fulkerson Prize for outstanding papers in the area of discrete mathematics, in 1994 and in 2009. In 2012 he was named as a Fellow of the American Mathematical Society (AMS), and in 2018 he was named as a Fellow of the Society for Industrial and Applied Mathematics (SIAM). He gave many invited lectures at international conferences, including the International Congress of Mathematicians in Madrid, 2006.

His work was recognised in his home country, too. As a co-author, he received the Prize of the Rector of Charles University for the Best Publication in the Natural Sciences in 2006, and in 2011 he was awarded the Neuron Prize for Contribution to World Science in Mathematics.

Robin Thomas never lost contact or ceased to cooperate with his former teachers and classmates (now professors and teachers themselves) back in the Czech Republic. Many students of Charles University spent a study visit or a postdoc under his supervision. Despite the difficulties and complications of a serious illness, Robin was professionally active and maintained contact with the mathematical community in the Czech Republic and around the world until his final days. Robin Thomas was an outstanding scientific personality, one of the most prominent graduates of the Faculty of Mathematics and Physics, and a great human being.

Seznam fotografií / List of Photographs

- na obálce: Pablo Picasso: Guernica (výřez). Photo: Jules Verne Times Two / julesvernex2.com / CC-BY-SA-4.0 / <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>
- s. 5 Jiří Bičák (1942–2024), foto Tomáš Princ, MFF UK
- s. 171 Eugène Delacroix, *Svoboda vede lid na barikády*, 1830 (olej na plátně, Musée du Louvre, Paříž) / *Liberty Leading the People*, 1830 (oil on canvas, Musée du Louvre, Paris), foto Profimedia
- s. 172 Frédéric Sorrieu, *Všeobecná demokratická a sociální republika*, 1848 (litografie, Musée Carnavalet, Paříž) / *Universal Democratic and Social Republic*, 1848 (lithograph, Musée Carnavalet, Paris), foto Leemage via AFP / Profimedia
- s. 176 Henry Fuseli, *Noční můra*, 1781 (olej na plátně, Detroit Institute of Arts, Detroit, Michigan) / *Nightmare*, 1781 (oil on canvas, Detroit Institute of Arts, Detroit, Michigan), foto Detroit Institute of Arts: <https://dia.org/collection/nightmare-45573>
- s. 235 Alois Musil (1868–1944) v beduínském oblečení se svým průvodcem, pravděpodobně Masada 1898 (fotoarchiv École biblique) / Alois Musil in Bedouin clothing with his guide, probably Masada 1898 (photo archive of the École biblique)
- s. 247 Václav Hlavatý (1894–1969) ve své pracovně na Indiana University, 16. 12. 1953 / Václav Hlavatý in his office at Indiana University, 16. 12. 1953 (Courtesy: Indiana University Archives)
- s. 251 Ivo Babuška (1926–2023), foto archiv autora
- s. 260 Robin Thomas (1962–2020), foto Jan Kratochvíl

Jmenný rejstřík / Index of Persons

- Achaz 38, 60
Akán / Achan 29, 54
Alkuin / Alcuin 70, 84
Amálek 33
Antiochos IV. 43, 62
Appel, Kenneth 257
Arendt, Hannah 177–178
Aristotelés 186–187
Aron, Raymond 178
Aziz, Kadir 252, 254
- Babuška, Ivo 13, 17, 250–256
Babuška, Milan 250
Baldwin Jeruzalémský / Baldwin
of Jerusalem 78, 91
Bandera, Stepan 140–141
Beneš, Edvard 129, 233, 246
Beneš, Václav 247
Berge, Claude J. 258
Berger, Peter L. 153
Berlin, Isaiah 177–178
Block, René 137, 147
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 174–175,
177–181
Böhme, Horst 129, 144
Bormann, Martin 126
Bourbon-Parma, Sixtus 230
Bramble, James H. 252
Brandt, Willy 133–134, 145
Brežněv, Leonid 134
Brouwer, Luitzen E. J. 245
Brukhoveckij, Vjačeslav / Bryukhovetskyi,
Vyacheslav 204, 216
Bublík, Josef 139
Bukovský, Petr 131
Buñuel, Luis 177
- Cartan, Élie J. 245, 249
Caspary, Wilhelm 22
Castro, Fidel 131
Constant, Benjamin 176–177
- Crane, Charles 232
Crossley-Holland, Kevin 75, 89
Cyrus viz Kýros
- Čech, Eduard 246
Čchen Siao-ming 114
Čchien Li-čchün 104
Čou Li-po / Zhou Libo 104–105, 110, 112,
114, 117–120
Čyževskij / Chizhevsky, Dmytro 197, 206,
209–210, 218
- Daluge, Kurt 126–127, 143
Dantzig, David van 245
David (sz postava) 21, 28–29, 55
Davies, Norman 80, 94
De Morgan, Augustus 257
Delacroix, Eugène 171–173
DeMare, Brian 104, 117
Ding Ling viz Ting Ling
Douglas, Jim, Jr. 252
Dvořák, Zdeněk 259
- Einstein, Albert 244–245, 247, 249
Encke, Julie 124–125
Esping-Andersen, Gøsta 82, 95
- Faltus, František 250
Fenger, Ole 71, 85
Foucault, Michel 178
Frank, Karl Hermann 126, 129, 143–144
Frederik I. 80, 93
Freyja 75, 89
Fučíková, Gusta 131
Fukuyama, Francis 187
Fuller, Lon L. 189
Fuseli, Henry 175–176
- Gabčík, Jozef 139
Garapon, Antoine 206, 218
Gauck, Joachim 139–140, 148

- Gedeón / Gideon 33–35, 56–57
 Goliáš 29
 Grossman, Vasilij / Vasily 198–199, 206,
 211–212, 218
 Gudfred 70, 84
 Gustav Vasa 80, 93
 Guthrie, Francis 257
- Habermas, Jürgen 178
 Hadwiger, Hugo 258
 Haken, Wolfgang 257
 Hákon Dobrotivý / Hákon the Good 76, 90
 Hála, Vlastimil 131
 Halík, Tomáš 160
 Hamilton, William Rowan 257
 Hartke, Werner 135
 Havel, Václav 138, 196, 200, 206–207, 209,
 212, 218–219
 Havlíček, Karel (matematik) 246, 249
 Hayek, Friedrich von 178–179, 181
 Heawood, Percy John 257
 Hell, Natalie 98
 Heydrich, Reinhard 12, 16, 125–126, 139,
 143
 Hilbert, David 245
 Himmler, Heinrich 126
 Hinton, William 99, 106, 118
 Hitler, Adolf 126, 134, 201, 214
 Hlavatý, Václav 13, 17, 244–249
 Hliněný, Petr 259
 Hoffmann, Banesh 248
 Hoffmeister, Adolf 137
 Honecker, Erich 133, 135, 146
 Horák, Josef 130
 Hrubý, Jan 139
 Hsia, C. T. 109
 Huntington, Samuel P. 187
 Hus, Jan 79, 92
 Husák, Gustav 134
 Hvidt, Kristian 82, 95
- Chalupecký, Jindřich 137, 147
 Chammurabi 28
 Charles the Great viz Karel Veliký
 Cheibub, José Antonio 183
 Chizhevsky, Dmytro viz Čyževskij
 Christian viz Kristián
- Chu Čchiao-mu 104
 Chudnovská, Marie 258
- Jacobi, Walter 129, 144
 Jakobson, Roman 247
 Jan Pavel II. 156
 Janukovyč / Yanukovich, Viktor F. 203, 215
 Jarošová, Marie 131
 Javed, Jeffrey A. 101, 107–108, 110, 117
 Jelcin / Yeltsin, Boris N. 201, 214
 Juergensmeyer, Mark 158, 162
- Kant, Immanuel 197, 210
 Karásek, Svatopluk 45
 Karel Veliký / Charles the Great 70, 84, 90
 Karel I. Rakouský 230
 Kellogg, Bruce 252
 Kempe, Alfred Bay 257
 Kepel, Gilles 153, 165
 Kiesinger, Kurt Georg 133
 Klaus, Václav 139
 Klecanda, Vladimír 246
 Knichal, Vladimír 250
 Knut Svatý / Knud the Holy 70, 84
 Kohn, Theodor 223–224, 226
 Komenský, Jan Amos 197, 209–210
 Koyré, Alexandre 202, 214
 Král, Daniel 259
 Krebsová, Berta 98
 Kristián / Christian II. 79–80, 92–93
 Kristián / Christian III. 80, 93
 Krymský, Serhij / Krymskij, Serhii 196,
 204, 207–209, 216, 219
 Kubiš, Jan 139
 Kyncl, Vojtěch 124
 Kyrill (moskevský patriarcha) 45
 Kýros / Cyrus II. 37, 40, 52, 61
- Lagrange, Marie-Joseph 224
 Lawrence z Arábie 231, 239
 Lenin, Vladimir I. 198, 211
 Lev XIII. 223
 Levi-Civita, Tullio 245, 249
 Levitsky, Steven 187
 Liou Siao-po 116
 Little, Charles H. C. 259
 Locke, John 184

- Lu Sun / Lu Xun 114–116, 120
Luther, Martin 79–80, 92–93
- Mahler, Zdeněk 124
Mao Ce-tung / Mao Zedong 101–104, 106, 108, 110, 112–114, 116, 118–120
Marduk 24, 26, 40, 60
Marek, František 131, 145
Martin, David 153
Marwedel, August 127
Marx, Karel 152
Masaryk, Tomáš Garrigue 173, 231–232, 234
Masaryková, Alice 247
Matitjáš 43, 62–63
Melnyk, Andrij 141
Merkel, Angela 133
Měša / Mesha 36–37, 58
Molotov, Vjačeslav 201, 214
Mounk, Yascha 187
Mubarak, Muhammad Husní 188
Müller, Jan-Werner 187
Musil, Alois 13, 17, 222–241
- Nebúkadnesar / Nebuchadnezzar 39, 60
Nešetřil, Jaroslav 257
Nikolaev, Petr 124
Noth, Martin 22, 31, 49
Novotný, Antonín 132, 145
Nožička, František 246, 249
- Odin 75, 89
Olaf / Olav Haraldsson, sv. Olaf 76, 78, 89, 91
Opálka, Adolf 139
Orwell, George 199, 206, 211, 218
- Palát, Augustin 98
Pankov, Alexej 130
Patočka, Jan 200, 206, 212, 218
Pelletier, Anne-Marie 203, 215
Petr, Karel 245
Pfaff, Johann F. 258–259
Picasso, Pablo 136, 146
Pius X. 229
Plücker, Julius 244
- Pólya, George 259
Popovyč / Popovych, Myroslav 204, 216
Prečan, Leopold 233
Průšek, Jaroslav 98, 113
Putin, Vladimir V. 140, 196–199, 201–203, 205, 207–212, 214–215, 217, 219
- Rad, Gerhard von 22–23, 31, 49–50
Radbruch, Gustav 184–185
Rejchrt, Miloš 45
Ribbentrop, Joachim von 201, 214
Robertson, Neil 257–259
Robespierre, Maximilien 174
Rostock, Max 129, 131–132, 145
Rousseau, Jean-Jacques 174, 180, 184
Rozelle, Scott 98
- Sanders, Daniel P. 257, 259
Sartori, Giovanni 186
Satter, David 200, 213
Sedakova, Olga 204, 216
Segert, Stanislav 234
Seymour, Paul 257–259
Shore, Marci 203, 215
Schmidt, Wilhelm 225
Schmitt, Carl 183, 186–187
Schouten, Jan Arnold 245, 249
Schuller, Konrad 128
Schwally, Friedrich 22, 49
Si Ťin-pching / Xi Jinping 116, 120
Sigurd 78, 91
Sitte, Willi 135–136, 146
Snyder, Timothy 203, 207, 215, 219
Sobotka, Jan 245
Sorrieu, Frédéric 172–173
Stalin, Josif V. 198, 200–202, 207, 211, 214, 219
Stross, Barnett 129–130, 136, 144, 147
Strouboulis, Theofanis 252, 255
Stříbrný, Josef 130
Stus, Vasil 200, 206, 212, 218
Sunjatsen 99
- Štemberka, Josef 138
Štrougal, Lubomír 134
Švarc, Jaroslav 139

- Talповá, Hana 131
Thom, Françoise 202, 214
Thomas, Robin 14, 17, 257–262
Thomas, Tracy Y. 246
Ting/Ding Ling 12, 16, 98, 100, 103–106,
111–114, 117–120
Tomáš Akvinský 186
Traub, James 187
Tuan Si-čchuan 110
- Ťiang Jüe 110
- Ulbricht, Walter 134–135, 146
Urban, Alois 246, 249
- Valčík, Josef 139
Vavák, František Jan 162–163
Vazirani, Vijay V. 259
Veblen, Oswald 245–246, 249
Villstrand, Nils Erik 73, 86
Vorovka, Karel 245
- Wagner, Klaus 258
Walíd II. 225
Weber, Max 22
Weippert, Manfred 23, 31, 50
Weyl, Hermann 245
Wiesmann, Harald 129, 144
- Xi Jinping viz Si Ťin-pching
- Yannakakis, Mihalis 259
Janukovich, Viktor F. viz Janukovyč
Yeltsin, Boris N. viz Jelcin
Young, Michael 178
- Zapletal, Vincent 230, 232
Zápotocký, Antonín 132
Zenkl, Petr 248
Zhou Libo viz Čou Li-po
Ziblatt, Daniel 187
Zita Bourbonsko-Parmská 230
Zlámal, Miloš 252–253
Zubov, Andrej 201, 214

Věcný rejstřík

- Afrika 154–155
Amra 225
Anglie, Velká Británie 85, 88, 90, 126, 164, 130, 225
Anthropoid 126
arabský 96, 223, 230–232, 234–236
Asie 154–155
ateismus 159–160
- Bachmut 219
Bělorusko 141
Berlín 126, 135–137, 140, 225
Bible (viz také Starý zákon, Nový zákon) 11, 18–46, 223, 226–227, 230, 233
biblistika, exegeze 18–46, 223–230, 234
Blízký východ, Orient 18–19, 22, 33–34, 154, 222, 224–225, 229, 231, 234
Boka Kotorska 231
boží boje 18–46
božstvo, bůh, bohové 11, 18–44, 88–89, 93–94, 152–153, 158, 164, 185–186, 217, 228, 233–234
Budapeštské memorandum 215
buddhistický 155
- církev 19, 43, 45n., 84, 87, 89–94, 96, 138, 152, 155–157, 159–161, 163–164, 213, 222–229, 232–234, 236
Coventry 129
- Čečensko 210, 215
Československo 13, 45, 125, 129–130, 132–134, 137–138, 160, 231–233
Čína 11, 96, 98–116
- Dánsko 84–88, 91, 93
demokracie 86, 95, 99, 102, 123–125, 128, 138, 142, 159, 172–178, 180, 187, 212
desekularizace 153–154, 156
diktatura 94, 96, 123, 131, 139–140, 188
divinace, věštění 25, 28, 34
dobro 30, 45, 87, 107, 109, 111, 158, 185–186
důstojnost 13, 45, 91, 106, 113, 209, 215–216
- Egypt 20, 26, 30–33, 188
ekonomie 85, 99, 101, 105, 107, 111, 154–155, 178, 180, 191, 193, 213, 229, 231
emoce 108, 157
Estonsko 213–214
Evropa 11, 84–85, 88–91, 125, 128, 136, 142, 153–156, 161, 163, 209–210, 212, 215, 218–219, 225, 232
- Finsko 91–92
Francie 132, 142, 145, 172–173, 216
Francouzská revoluce viz revoluce
fundamentalismus 155, 179, 181
- genocida 141, 210, 219
globalismus 46
Gruzie 210, 215
- Haag 212, 219
Halle a. d. Saale 127, 135–136, 209
Helsinská skupina 212, 214
hinduistický 96, 155
hněv 27, 38–39, 107–108, 110, 112, 115
holodomor 211, 213
husitství 24, 160
- Charta 77 212
Chu-nan viz Zpráva z Chu-nanu
chudoba 85, 89–90, 95, 98, 100–102, 105, 110–113, 115, 118, 120, 179
- identita 22, 35, 38, 46, 156, 158–159, 177, 186, 218, 223, 229
Indie 96
individualismus 178
inkluzivita 164
Írán 96
Irsko 85, 88, 96, 164

- islám 24, 44, 96, 155, 161–162, 225, 232–236
 Izrael 11, 21–23, 26, 29–40, 123, 129, 142, 233
- Japonsko 109–110
 Jeruzalém 28, 39–40, 43, 91, 224
 Jüan-pao-cchun 109–110
 Judsko 32, 36–39, 43
- Kalmarská unie 92
 kanibalismus 114–115
 katolicismus 46, 92, 96, 138, 155–156, 160, 174, 180, 222–230, 232–233
 KGB 211, 213–214
 Kladno 127, 129, 131
 klatba 27, 29, 34–35, 39, 42
 kliocida 209–210, 219
 kněz 27, 43, 90, 92–93, 138, 223, 225, 229, 232–233
 Kodaň 93
 koloniální, dekolonizace 154, 232
 komunistický (viz také KSČ) 12–13, 98–99, 101–108, 110–114, 125, 130–132, 134–138, 155–156, 160–161, 213
 koncentrační tábor 128, 132, 135, 140–141, 214
 Konstantinopol 88, 91
 korupce 38, 59, 154
 král (viz také panovník) 21, 23–24, 28, 30–32, 36–40, 84, 86–94, 172
 Kremľ 211–212, 217
 Krym 215
 křesťanství 18–19, 21, 23, 30, 41, 44, 84, 88–92, 96, 155, 159, 226, 230, 233, 235
 křížová výprava 24, 91
 KSČ (viz také komunistický) 131–132
 Kuomintang 102, 109–110
 Kyjev 13, 46, 140, 209, 212, 215–218
- Latinská Amerika 154–156
 lež 209, 211, 214–215, 219
 Lidice 12, 16, 123–142
 Litva 213–214
 Lotyšsko 213–214
 luterství 11, 92–96
- Majdan (viz také revoluce) 13, 215–216
 makabejské povstání 37, 43–44
 média 124, 131, 133, 140–142, 157–158
 Memoriál 214
 menšina 29, 161, 187
 meritokracie 178–179
 Mezopotámie 26, 230
 morálka 46, 88, 106–109, 115, 124, 142, 148, 178–179, 184, 189, 233
 Moskva 45, 132–135, 137, 140
 migrace 13, 156, 158, 163, 187
 misie 84, 95–96, 114
 Mnichovská smlouva 134
 mučednictví 43–44, 139
 multikulturalismus 163, 187
- náboženské války 18–19, 24, 27, 42–45, 92–93, 157, 159, 164
 nacionalismus 96, 140, 142, 154, 158, 173
 nacistický 12, 123–131, 133–135, 137–141
 národ 11, 35, 46, 84–86, 88, 91, 96, 103, 123–124, 128, 140, 142, 148, 160, 172–174, 218, 228, 233
 násilí 11–12, 18, 21–22, 34, 41, 45–46, 88–89, 98–103, 107–108, 113–116, 123, 139, 157–158, 162, 174, 185, 211, 213, 215
 NDR 133–136
 „něčismus“ 159–160
 Německo 88, 92, 123–125, 127–130, 132–142, 175, 179, 185, 188, 209
 Nizozemsko 164
 normalizace 131, 219
 Normandie 88
 Norsko 84, 86, 88–91, 93
 Nový zákon 21, 30, 93, 226
- Orient viz Blízký východ
- paměť 13, 26, 30, 37, 107, 110, 123, 125, 130–131, 136, 138–142, 147–148, 190, 209, 214
 pandemie 13, 183, 185–186, 189–192
 panovník, náčelník, vládce (viz také král) 21, 38, 43, 88–92, 154, 184, 225
 peníze 88, 93, 152, 179
 Pobaltí 91, 141, 214
 pohané 84, 88–91, 228

- pokrok 12, 99, 101–102, 105, 107, 113–114,
 116–117, 152, 154, 159–160, 223–224,
 227–230, 234
 Polsko 128, 133, 139, 141–142, 173
 pomsta 107–109, 113–115, 152–153, 164
 pozemková reforma 11, 98–110, 114
 pozitivismus 183–184, 226, 235
 pravda 13, 91, 161, 209, 211–219, 228, 232,
 234
 právo 13, 27–28, 46, 93, 95, 98, 123, 132,
 173–174, 177, 179, 183–192, 209, 211–219
 pravoslavný 45, 91, 96
 prorok 28, 31, 33, 35, 38–42, 219
 protestantský 92, 160, 162–163, 223, 226
 protireformace 92

 reformace 92–96, 160
 religiozita 12, 94, 152–159, 161–162, 236
 revoluce 92, 94, 98, 101–103, 106–108,
 112–113, 115, 152, 171–174, 185
 bolševická 214
 důstojnosti (viz také Majdan) 13,
 215–216
 Francouzská 172, 174
 Kulturní revoluce v Číně 98n., 103,
 115–116
 oranžová 215–216
 rituál 23, 25–27, 108, 114
 rovnost 85–86, 89, 96
 Rusko 11, 13, 45–46, 91–92, 96, 124, 135,
 140–141, 209–211, 213–217, 219

 řád
 kosmický 20, 25, 41, 185, 218
 právní 13, 189
 společenský 21, 27, 38, 42, 94, 96,
 99–100, 102, 107, 115, 162, 187
 vojenský 25, 35
 Řecko 23, 41, 43, 128, 218
 Řím 37, 91–92, 188

 sekty 154, 164
 sekularizace 12, 152–154, 159–162, 174–175
 sekulární 49, 87, 95, 153, 155, 159, 161, 164,
 174
 Sessrúmnir 89
 Severní Amerika 88, 96, 156

 Sidón 91
 sikhský 155
 Skandinávie 11, 84–89, 91–96
 Skotsko 85
 smrt 30, 43–44, 86, 89, 109–110, 112, 128,
 132, 135, 209, 231
 sociální sítě 157
 sociální stát viz stát
 solidarita 113, 125, 179, 214, 218–220
 Sovětský svaz 13, 99–101, 108, 130–131, 133,
 137, 141, 209, 211–217
 Spojené státy 13, 155, 157, 186–187, 232
 spravedlnost 13, 20, 25, 27, 38–41, 85, 102,
 106–108, 110–111, 113, 131–132, 137, 178,
 184–186, 209, 211–213, 217–219
 sociální 11, 102, 115
 Starý zákon (viz také Bible) 18–46,
 225–228, 230
 stát 12, 85–87, 90–92, 94–93, 98–99, 108,
 114–115, 129–130, 132, 138, 156, 159,
 163–164, 172–179, 186, 188, 190, 192–193,
 212, 214
 národní 11, 173
 sociální 81–82, 85, 87, 95, 178
 totalitní 198–199, 211
 Stockholm 92–93
 svaté války 11, 18–19, 22–24, 32, 42, 44–47,
 157
 svoboda 12, 45–46, 85–86, 93–94, 105, 159,
 164, 171–181, 183, 188, 212–214, 219–220,
 228–229
 Sýrie 210

 školství, školení 90–91, 100, 213, 224
 Švédsko 84, 86, 88, 91–93, 211

 teror 102, 123, 126, 129, 131, 135
 terorismus 158, 209
 tolerance 157–158, 162
 trest 23, 27, 33, 38–40, 109–110, 112, 132,
 192, 212, 217, 231

 Ukrajina 11, 13, 45–46, 123–124, 128,
 139–142, 191, 209–220

 Valhalla 89
 Varšava 133, 141

Velká Británie viz Anglie
Vikingové 11, 84, 86, 88–90
vina 37, 89, 123, 134, 140, 142, 190
výjimečný stav 187–188
vzdělání 90, 115, 152, 178, 213, 223

zákon 43, 86, 158, 184–186, 188–191,
209–211, 217
zázrak 29, 31, 34, 158, 174, 180, 228
zlo 87, 109, 111, 114, 129, 158, 186, 218, 220

zločin 105–106, 109–113, 123–125, 128, 130,
132, 134–135, 139, 141–142, 210–212,
217–218
Zpráva z Chu-nanu 101–104, 106, 116

žena 89, 95, 104–105, 108–109, 112, 115,
127–129, 131, 139, 163, 210
Židé (viz také Izrael) 18–19, 32, 37, 43,
128–129, 133, 140–141, 159, 211

Subject Index

- Amra 238
anger 52, 59–60
Arab 83, 237
atheist 166
- Bakhmut 207–208
Baltic 76, 201
Berlin 146–147
Bible (see also Old Testament,
New Testament) 47–64, 238–239
Budapest Memorandum 202
- Catholicism 46, 79, 83, 165, 180, 237–239
Charter 77 200
Chechnya 197, 202
China 15, 117–122
Christianity 48, 61, 63, 70, 75–77, 79, 83,
237, 240
church 48, 64, 70–71, 73–81, 83, 166, 201,
237–238, 240
clocide 196–197, 208
colonialism 165, 240
communist 15–17, 117–118, 144–147,
165–166, 201
Constantinople 74, 78
Copenhagen 80
counter-reformation 79
crime 119–120, 143–146, 197–199, 205–206
Crimea 203
Crusade 78
curse 52
Czechoslovakia 17, 117, 143–147, 239
- death 63, 75, 145, 196
democracy 72, 81–82, 143–144, 147–148,
180, 200
Denmark 70–74, 78–80, 84–88, 91, 93
dictatorship 80–81, 83
dignity 17, 64, 78, 196, 203
divination 51, 53
divine wars 47–64
- economy 48, 71–73, 117, 120, 146–147,
180–181, 193, 201, 238–239
education 76, 165, 200
exegesis 47–64, 238
Egypt 55–56
England 71, 74–76
equality 71–72, 76, 83, 240–241
Estonia 200–201
Europe 15, 70–72, 74–78, 82–83, 143,
147–148, 165, 196–197, 199–200,
203–204, 206–208, 238, 240
evil 56, 119–200, 144, 206–208
- Finland 78
France 145, 204
freedom 16, 64, 71–72, 80–81, 181, 198–202,
207–208
French Revolution see revolution
fundamentalism 181
- genocide 197, 208
Georgia 197, 202
Germany 75, 79, 143–148, 181, 197
globalism 64
God(s) 15, 48–63, 75, 80–81, 165–167
good 64, 72, 74, 78, 83, 119
Greece 143, 206
guilt 59, 75
- Hague 199, 208
Halle a.d. Saale 146, 197
Helsinki group 200–201
holodomor 198, 200
holy wars 11, 47, 49–50, 55, 62, 64, 166
Hunan Report 118–119
- identity 49–50, 57, 59, 165, 206, 237
India 83
Iran 83
Ireland 71, 75, 83

- Islam 83, 239–241
 Israel 15, 49–50, 54–61, 240
- Jerusalem 60, 62, 78, 238
 Jewish (see also Israel) 55, 63, 198
 Judah 60, 62
 justice 17, 52, 60–61, 145, 147, 196, 199–201,
 205–207
 social 15, 59, 71
- Kalmar Union 79
 KGB 198, 200–202
 king (see also monarch) 55, 58–60, 70,
 73–74, 76–80
 Kremlin 198–199, 204–205, 207
 Kyiv 196–197, 200, 203–206
- land reform 15, 117–118
 Latvia 200–201
 law 52, 63, 193–194, 198–202, 205
 Lidice 16, 123–142
 lie 196, 198, 202–203, 207
 Lithuania 200–201
 Lutheranism 15, 79–83
- Maccabees Revolt 62
 Maidan (see also revolution) 17, 203–204
 martyrdom 63, 148
 media 143–145, 166, 200
 Memorial 201
 memory 143–145, 147–148, 200–201
 meritocracy 181
 migration 165–167
 minority 53
 miracle 49, 51, 53, 56, 180
 missionary 70, 81, 83–84
 monarch, chief, ruler (see also king)
 48–49, 55, 58–59, 74–76, 78
 money 74, 80, 181
 moral 75, 148, 181, 240
 Moscow 64, 146–147, 204
- nation 15, 57, 74, 77, 83, 143, 148, 160, 166,
 206, 233
 nationalism 83
 Nazi 143–147, 181
 New Testament 80
- Normandie 74
 North America 74, 83, 165
 Norway 70–72, 74, 76, 78, 80
- Old Testament (see also Bible) 47–64,
 238–239
- order
 cosmic 48, 51, 60–61, 206
 legal 17, 193
 military 51
 social 49, 52, 62, 83
- Orient 239
 Orthodox 64, 78, 83
- pagans 70, 75–78
 pandemic 17, 183, 194–195
 Poland 143, 148
 positivist 241
 poverty 71, 76, 82, 118, 120, 181
 priest 52, 62, 76, 79–80, 237–238
 progress 16, 117, 119–120, 167, 237–238
 prophet 53, 55–56, 59–61, 207
 Protestant 79
 punishment 52, 56, 59–60, 205
- Reformation 78–83
 religiosity 16, 81, 166
 religious wars 47, 50, 52, 62–64, 78, 148,
 166
 revenge 166–167
 revolution 79, 81, 117–120, 180
 Bolshevik 201
 French 180
 Cultural 117
 Orange 203–204
 R. of Dignity (see also Maidan) 17,
 203–204
 rights 79, 194, 196, 198, 200–201, 203
 ritual 49, 51–52, 118
 Rome 77–79
 Russia 15, 17, 64, 78, 83, 196–198, 201–202,
 204–205, 207
- Scandinavia 15, 70–74, 76–83
 Scotland 71
 sectarian 166
 secularisation 16, 165–166

- secular 49, 64, 73–74, 82, 166, 180
Sessrúmnir 75
Sidon 78
solidarity 181, 201, 207–208
Soviet (Union) 17, 117, 145, 196, 198–201,
203–205
state 15–16, 71–72, 77, 79, 81, 120, 166, 180,
193, 201
 totalitarian 117, 145, 198–199
 welfare 71, 73–74, 81–82
state of emergency 193
Stockholm 79–80
Sweden 70, 72–74, 78–80, 143–145
Syria 197
terror 123, 198
truth 17, 77, 196, 198–207, 240
Ukraine 15, 17, 64, 143, 148, 196–208
Valhalla 75
Vikings 15, 70–72, 74–76
violence 15–16, 47–49, 57, 61, 64, 73–75,
117–120, 123, 143, 148, 166, 180, 198, 201,
203
woman 75, 77, 82, 197