

Tyršova apologie nového náboženství na pozadí islámu

Zdeněk R. Nešpor

TYRŠ'S APOLOGY FOR A NEW RELIGION BASED ON ISLAM

This study refers to a little known area in which Czech aesthete, philosopher and Sokol founder Miroslav Tyrš (1832–1884) was involved, i.e. his religious thinking. Although Tyrš only wrote about religion as a sideline, it was of importance to him. In a study on Islam as the most advanced classical religion, he outlined the (anticipated) emergence of a “modern religion”, which he described within the context of Islam. Hence regardless of his inspiration and manifest objective, this work comes more under the category of the general philosophy of religion than of Islamology, although it is also analysed in this context.

KEYWORDS:

Tyrš, Miroslav; Islam; Czech Islamology; philosophy of religion; new religion; modern religion

České země se nikdy nedostaly do výraznějšího přímého kontaktu s muslimy a islámem. Protože současně platilo, že v období raného novověku a 19. století nepatřily ani mezi akademicky a intelektuálně nejlépe disponované oblasti, zájmy o islám, společnost a kulturu muslimských zemí, z nichž vzešla moderní islamologie, zde byly zcela marginální. Okrajově se jim dostávalo pozornosti v souvislosti s cestami do Svaté země,¹ nejvýznamnějším případem (proto-)islamologie však dlouho zůstával *Antialkorán* Václava Budovce z Budova. Budovec podal obsáhlou, i když ne vždy příliš přesnou charakteristiku náboženství muslimů, které vnímal jako zásadní konkurenci křesťanství a pro jehož vymýcení byl ochoten uvažovat o nadkonfesiční všekřesťanské protiturecké koalici.² Dobově podmíněný, ba v mnohém (ideál křesťanského rytíře) již docela anachronický Budovcův zájem o islám nepramenil primárně z kognitivních příčin, nýbrž byl důsledkem zděšení nad ďáblem nastrojenou „herezí“, již bylo třeba vymýtit všemi prostředky; křesťanské zázemí přitom

1 Srov. např. Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženské pouti českého středověku a raného novověku*, in: Jiří Starý — Sylva Fischerová (edd.), *Mýtus a geografie. Svět, prostor a jejich chápání ve starších i novějších kulturách*, Praha 2008, s. 263–280; Danuše KŠÍCOVÁ, *Cesty do Svaté země XII.–XX. století. Mýty a realita v českých a ruských cestopisech*, Brno 2013.

2 Novodobou edici představuje Noemi REJCHRTOVÁ (ed.), *Václav Budovec z Budova: Antialkorán*, Praha 1991; dále srov. Julius GLÜCKLICH, *Prameny a vznik Budovcova Antialkoránu*, in: J. Bidlo — G. Friedrich — K. Krofta (edd.), *Sborník prací historických k 60. narozeninám dvor. rady prof. dra Jaroslava Golla*, Praha 1906, s. 279–297; Zdeněk R. NEŠPOR, *Václava Budovce z Budova hodnotící recepce islámu a její příčiny*, *Religio. Revue pro religionistiku* 9, 2001, č. 2, s. 139–156.

ovšem (později) mohlo poskytovat i jiné než nutně konfrontační zájmy o „konkurenční“ islám a muslimy.

Jakkoli jsou dějiny české islamologie nebohaté,³ můžeme v nich sledovat (tři) různé bazální motivace jejich autorů, přičemž linie křesťanských studentů „náboženské konkurence“ byla z pochopitelných důvodů jak nejčasnější, tak také dlouho nejbohatší. To samozřejmě neznamená, že by nedocházelo k jejím zásadním proměnám, především v souvislosti s formováním moderní vědy a vznikem dodnes platných standardů akademické práce. Jenom s tímto vědomím můžeme o (některých) pozdějších islamologických hovořit jako o Budovcových akademických „následovnicích“; jejich křesťanské zázemí však bylo pro studium a hlubší poznání muslimského náboženství neméně zásadní. Stačí vzpomenout, že zakladatel moderní české orientalistiky, předčasně zesnulý Jaromír B. Košut (1854–1880) pocházel z evangelické farářské rodiny. Cestovatel a arabista Alois Musil (1868–1944) a první překladatel Koránu Ignác Veselý (1885–1964) byli římskokatolickými kněžími a křesťanské zázemí je podstatné i pro nestora současné české islamologie Luboše Kropáčka (* 1939).⁴ Ačkoli toto referenční zázemí a studijní motivace není u mnoha islamologů zcela patrná, stojí za zamyšlení sebe prezentace turkologa a persisty Jana Rypky (1886–1968), že „více o sobě neřekne, než že prosí Alláha, aby milost Jeho a lidí v něm marny nebyly.“⁵

Druhou, pochopitelně časově pozdější a mnohem spořeji zastoupenou linií islámských badatelů představovaly osobnosti, které přinejmenším dočasně k tomuto náboženství konvertovaly a jejichž osobní zájem podnítil vážnější zájem akademický. Uvedeme-li dvě velké postavy moderní české orientalistiky Jiřího (Abdalláha) Bečku (1915–2004) a Ivana (Ahmeda) Hrbka (1923–1993), je zjevné, že nešlo o žádné marginální případy, sluší se však zmínit rovněž popularizátory Aloise B. (M. Abdallaha) Brikciuse (1903–1959) nebo Přemysla (M. Aliho) Šilhavého (1917–2008) a další. Ostatně i když citovaná Rypkova sebe prezentace byla spíše rétorickou intelektuální hříčkou s vlastním křesťanským zázemím, mohla by být považována i za příklon k islámu, ačkoli o něčem takovém dostupné prameny rozhodně nehovoří.

Teprve v závěsu za obojí, přinejmenším zpočátku nábožensky motivovanou tradicí české islamologie můžeme uvažovat o sekulárních badatelských zájmech, jsou-li ovšem v případě studia náboženství — ať již vlastního nebo cizího — vůbec možné.⁶ „Nenábožensky“ motivované zájmy o náboženství totiž velmi často — ne vždy — zastíraly odpor vůči existujícím institucionálním formám religiozity, který vycházel z jiných osobních náboženských představ, nebo vůči standardnímu náboženství

3 Pro období do třicátých let 20. století je nejlépe zpracovali Jan RYPKA — Bohumil STRAKA, *Orientalistika*, in: Václav Dědina — Otakar Kádner (edd.), *Československá vlastivěda X. Osvěta*, Praha 1931, s. 394–407; novější epochy přibližují příslušné kapitoly knih Jiří BEČKA — Miloš MENDEL, *Islám a české země*, Praha 1998; Miloš MENDEL — Bronislav OSTŘANSKÝ — Tomáš RATAJ, *Islám v srdci Evropy*, Praha 2007.

4 Jan PAULAS — Martin T. ZIKMUND, *Luboš Kropáček: Po cestách kamenitých. O životě, islámu a křesťanské víře*, Praha 2013 (knižní rozhovor).

5 J. RYPKA — B. STRAKA, *Orientalistika*, s. 400.

6 Srov. Zdeněk R. NEŠPOR, *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Praha 2008.

„konkurenčních“, implicitně náboženských ideologií. Mezi „nezávislými“ zájemci o náboženství a/nebo jeho kritiky se tak leckdy vyskytovaly zvláštní případy zájemců o „jiné než standardní“ podoby religiozity, syntetiků různých náboženských a ideologických představ i konstruktérů různých nových „náboženství pro moderního člověka“;⁷ ostatně nejen v českých zemích a jejich intelektuální či akademické obci.⁸ Jedním z nich byl také Miroslav Tyrš, jehož originalita spočívala kromě jiného v tom, že svým „nenáboženským zájmem“ o islám vlastně (nevědomě) položil základy této poslední motivační linie české islamologie.

NÁBOŽENSKÉ ZÁJMY MIROSLAVA TYRŠE

Ačkoli je Miroslav Tyrš (1832–1884) znám především jako spoluzakladatel Sokola, případně ve vzdělanějších kruzích jako dobový estetik a filozof umění, mimořádný profesor Karlovy univerzity, poslanec zemského sněmu a říšské rady, což všechno určovalo jeho význam pro vlasteneckou společnost druhé poloviny 19. století, jeho intelektuální a veřejné zájmy byly ještě mnohostrannější. Miloslav Petrušek nedávno pregnatně upozornil na významnou (proto)sociologickou dimenzi Tyršova myšlení⁹ a podobně byly analyzovány jeho zájmy o (filozofii) náboženství,¹⁰ samozřejmě vedle dalších, z hlediska této studie méně podstatných objektů a perspektiv.

Tyršův zájem o náboženství měl přitom přinejmenším dva důvody či zdroje. S náboženstvím minulosti a jeho sociálním a kulturním působením se musel vyrovnávat jako estetik a historik umění,¹¹ současně však byl vnímavý vůči soudobým kritikám (církvní) religiozity a snahám o její překonání v Schopenhauerově, Feuerbachově či Darwinově díle. Spolu s řadou dalších dobových intelektuálů chápal (tradiční) religiozitu jako brzdu pokroku a v sociálním darwinismu „viděl [...] předpoklad pokroku, postupného zušlechťování člověka a společnosti, pobídku k činnosti“.¹² V tomto smyslu lze chápat i Tyršův nejslavnější programový text *Náš úkol, směr a cíl*, v němž o snaze o vytvoření zdravého a branného národa hovořil jako o „náboženství našem“.¹³ I když tu byl výraz „náboženství“ použit spíše přeneseně, Tyrš stejně jako množství dalších liberálních intelektuálů jeho doby odsuzoval stávající podoby etablovaného

7 *Tamtéž*, s. 139nn.

8 Kromě právě citované knihy srov. Helena PAVLINCŮVÁ — Břetislav HORYNA, *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*, Brno 1999; Tomáš BUBÍK, *České bádání o náboženství ve 20. století. Možnosti a meze*, Červený Kostelec 2010.

9 Miloslav PETRUSEK, *Miroslav Tyrš*, in: Zdeněk R. Nešpor a kol., *Slovník českých sociologů*, Praha 2013, s. 417–419.

10 H. PAVLINCŮVÁ — B. HORYNA, *Filosofie náboženství*, s. 202–205; Z. R. NEŠPOR, *Ne/náboženské naděje*, s. 57.

11 Nejvýrazněji v dílech Miroslav TYRŠ, *O podmínkách vývoje a zdaru činnosti umělecké*, Praha 1873 a TÝŽ, *O slohu gotickém. Podmínky historické — myšlenky konstruktivní — rozbor estetický*, Praha 1881, okrajověji však i v celé řadě dalších studií a textů.

12 H. PAVLINCŮVÁ — B. HORYNA, *Filosofie náboženství*, s. 203.

13 Miroslav TYRŠ, *Náš úkol, směr a cíl. Výňatek z řeči a úvah*, Praha 1907 (orig. 1871).

křesťanství jako překonané a omezující, aniž proto zcela ztratil zájem o náboženství: jen je bylo třeba přetvořit, kultivovat či nově vznítit v takové podobě, jež by odpovídala potřebám soudobé společnosti.

Třebaže jsou v souboru Tyršových textů náboženské úvahy zastoupeny spíše okrajově, jeho zřejmě nejvýznamnější životopisec Ladislav Jandásek soudí, že byly trvalé a zásadním způsobem se projeví především ve velmi málo známé „hluboké“ studii *Mohamed a nauka jeho*, „která stojí stranou všech dosavadních i pozdějších prací Tyršových.“¹⁴ Esej, který vznikl během Tyršovy první duševní krize a byl bez většího ohlasu vzápětí uveřejněn v *Hálkových Květech*,¹⁵ je do značné míry bilanční prací. „Je ukázkou, čím se plnila duše Tyršova v době, kdy pokládal svou činnost sokolskou za skončenu, kdy se rozhodoval pro jiný směr své životní práce.“¹⁶ Jde přitom o vůbec nejrozsáhlejší a nejpromyšlenější Tyršův text věnovaný náboženství, podle Jandáska dokonce snad motivovaný „zvýšeným náboženským zájmem, vyvolaným oslavami pětistého výročí narození Husova“.¹⁷ Byť je takové tvrzení neprokazatelné, z hlediska Tyršovy biografie i myšlenkového vývoje jde o text zásadní, svou výstavbou prozrazující promyšlený a dlouhodobý zájem autora — nikoli snad o islám jako takový, ale o problematiku (moderního) náboženství.

Manifestně je Tyršův *Mohamed a nauka jeho* popularizačním výkladem islámu, k němuž autora snad motivoval (předpokládáný) dobový zájem české veřejnosti o tuto problematiku, snad něco jiného. Mohl přitom vycházet z ještě dostupného Riegrova překladu Irwingova *Života Mohamedova*¹⁸ i z novějších Fuxových přednášek v Umělecké besedě, čerpal však rovněž ze zahraničních zdrojů, jejichž kompilací dosáhl na dobové české poměry rozhodně nikoli špatných výsledků, alespoň v kontextu daného (popularizačního) žánru. I když Tyrš žádné vlastní orientalistické výzkumy nepodnikl, soudobé české společnosti na dobré úrovni zprostředkoval výsledky aktuálního zahraničního bádání. V jednotlivých částech své práce popsal kontext vzniku islámu, osobu a působení Muhammada, ohlas jeho prorocství a rané dějiny ummy, Korán a základy islámské věrouky i náboženské praxe, a v krátkosti také pozdější vývoj a úpadek tohoto náboženství. To vše bylo nicméně Tyršovi jen fólií k prezentaci mnohem obecnějších představ o náboženství a jeho vývoji.

ISLAMOLOG, NEBO PROROK NOVÉHO NÁBOŽENSTVÍ?

„Zarámování“ Tyršova výkladu o islámu i řada dílčích odkazů rozesetých v celém textu svědčí o tom, že studii *Mohamed a nauka jeho* sledoval obecnější cíl než islamolo-

14 L[adislav] JANDÁSEK, *Život dr. Miroslava Tyrše*, Brno 1932, s. 72.

15 Miroslav TYRŠ, *Mohamed a nauka jeho*, *Květy* 5, 1870, s. 75–78, 83–86, 91–93, 99–102, 108–110. Volba *Květů* jako publikační platformy vycházela zřejmě z jejich (také) populárně-naučného charakteru a ze skutečnosti, že Tyrš v tomto období do časopisu přispíval hojněji; další důvody se (prozatím) nepodařilo zjistit.

16 L. JANDÁSEK, *Život dr. Miroslava Tyrše*, s. 73.

17 *Tamtéž*, s. 72; srov. také L. Jandásek v Miroslav TYRŠ, *Mohamed a nauka jeho*, Brno 1925, s. 3–4.

18 Washington IRWING, *Život Mohameda*, Praha 1854.

gickou osvětu, nebo v ní alespoň ukotvil své obecnější nábožensko-filozofické úvahy. Hned v úvodu prohlašuje, že náboženství ve svých počátcích lidstvu sloužilo jako jakási „kognitivní berlička“ v období nedostatečného (přírodo)vědeckého poznání a rovněž jako projekce kolektivních či národních potřeb, čímž zdůvodňoval velké množství archaických náboženských forem, jež ztotožňoval s polyteismem. Soudil, že „toliko nauka, jež setře se sebe veškeré pestrosti jen v té které zemi pochopitelné, může překročiti hranice vlasti své, z náboženství národního státi se náboženstvím světovým.“¹⁹ Předpokládaná náboženská evoluce od polyteismu k monoteismu (či ateismu) podle Tyrše proběhla pouze třikrát, v Indii v případě Buddhova učení (které Tyrš považoval za ateistické), v Palestině s nástupem křesťanství a konečně v Arábii dílem Muhammadovým.

Tyršův zvláštní zájem o islám přitom pramenil ze skutečnosti, že šlo o poslední a tedy nejvyspělejší z dosavadních (ateistických či monoteistických) světových náboženství. V závěru své úvahy se proto ptal, „zda podobný zjev uzří ve věku budoucím pokolení lidská, zda i po Islámu ještě vznikne náboženství čtvrté, jemuž vskutku by se podařilo podrobiti mysl veškeré?“²⁰ A hned si sám odpovídal: „Nepovstane — než myslím, že jest již mezi námi! [...] Je to duch lásky a osvěty, jemuž vláda přisouzena nad lidem veškerým.“²¹ Humanistický ideál přitom u Tyrše, stejně jako později u T. G. Masaryka nabýval podoby skutečného nového náboženství, nešlo jen o přenesený význam tohoto termínu.²² Avšak zatímco Masaryk rozhodně nepřekročil hranice (necírkevního) osobně prožívaného křesťanství, Tyrš soudil, že ono světové „čtvrté náboženství“ bude mít nejvíc společného se svým bezprostředním předchůdcem — islámem. Nebyl sice vůči islámu nekritický, v základu islámské mravouky však podle něj ležely „nauky nejvznešenější, hlásající rovnost, bratrství lidí veškerých, lásku všeobecnou bez ohledu na rozdíly náboženské a nakonec i šlechtnost mysli, jež dobročinem i škůdci splácí.“²³

Společně s prorockým základem, jenž bude nově naplňován všemi „dobrymi, vzdělanými a horlivými lidmi“, tyto důvody Tyrše vedly k tomu, aby základní charakteristiky „čtvrtého náboženství“ popisoval právě na pozadí islámu, v českém prostředí notně nezvykle. Soudil, že bude sdílet islámských pět pilířů víry (základní náboženské povinnosti), jež nově charakterizoval tak, že „vyznáním víry“ (šaháda) bude uznání „ducha lásky a osvěty“ a „zákonů mravnosti, dobrosti a šlechtnosti“, „modlitbou“ (salát) a „poutí do Mekky“ (hadždž) zřetel na budoucnost lidstva a pokrok, „půstem“ (sawm) zdržování se sobectví a „almužnou“ (zakát) racionální sociální program. Nové náboženství však mělo mít i svůj „boj proti nevěřícím“ (džihád) v podobě „války proti všemu, co pokroku tomu na odpor se staví [...] boj to posvátný, vedený ovšem toliko zbraní mravnou a duševní.“²⁴

Tyršovo základní představení islámu jakožto nejvyspělejšího — implicitně proto snad i nejpřijatelnějšího — z dosud existujících náboženství sloužilo tedy především

19 M. TYRŠ, *Mohamed* (1870), s. 78.

20 *Tamtéž*, s. 109.

21 *Tamtéž*.

22 Srov. H. PAVLINCOVÁ — B. HORYNA, *Filosofie náboženství*, s. 202–209.

23 M. TYRŠ, *Mohamed* (1870), s. 101.

24 *Tamtéž*, s. 109–110.

k přípravě náboženství nového, naplňujícího potřeby moderního člověka a nesvázaného partikulárními sociálními či kulturními omezeními (jejich prostřednictvím Tyrš vykládal i postupný úpadek islámu, stejně jako k němu podle jeho názoru došlo v případě obou dřívějších světových náboženství). Toto nové náboženství ovšem reálně nezaložil, podobně jako T. G. Masaryk později oslyšel výzvu k založení „reálného katolicismu“²⁵ — nebudeme-li za něj ovšem považovat samotné sokolské hnutí a národní osvětu v duchu kalokagathie vůbec. Jandásek, který bezpečně určil shodnou dobu vzniku eseje *Mohamed a nauka jeho* s prohlášením *Náš úkol, směr a cíl*, totiž v této souvislosti upozorňuje na vnitřní provázanost a paralely obou textů, odmítá jejich náhodnost a soudí, že „v době liberalismu, jenž pro otázky náboženské smyslu a zájmu neměl [...] Tyrš předchází svou dobu a [...] i v zájmu o tyto [= náboženské, pozn. autora] otázky jeví se předchůdcem prof. T. G. Masaryka.“²⁶

„DRUHÝ ŽIVOT“ TYRŠOVA ZÁJMU O ISLÁM

Tyršova islamologická úvaha zůstala v kontextu jeho díla výjimečná a výrazněji se neuplatnila ani v dobovém veřejném diskurzu, ani v dalším směřování sokolského či národního hnutí. Neměla vlastně vůbec žádný zaznamenaníhodný ohlas. V případě Tyrše „protože stať [...] zůstala 55 let nevydána, zevšeobecněl názor, že náboženský liberalismus [...] byl i náboženským jeho přesvědčením“.²⁷ Odmítnutí této teze, pro poznání Tyršovy osobnosti jistě významné, motivovalo Ladislava Jandáska k tomu, aby v polovině dvacátých let 20. století připravil nové, knižní vydání eseje *Mohamed a nauka jeho*. Kromě vlastních tyršologických zájmů jej k tomu jistě mohly motivovat již uvedené analogie k myšlenkám Masarykovým, v dobovém kontextu samozřejmě zcela zásadním.²⁸ Je ovšem otázkou, jsou-li tyto důvody dostačující pro vysvětlení nové, knižní edice přeci jen značně obskurního Tyršova spisku. Nevysvětlují ostatně ani skutečnost, že dílo vyšlo (právě) péčí legionářského nakladatelství Moravský legionář, jež standardně vydávalo zcela odlišnou literaturu.²⁹

Pro neexistenci jakýchkoli dokladů můžeme jen v čistě hypotetické rovině uvažovat o tom, že nové vydání Tyršova díla sledovalo ještě další než čistě kognitivní cíle.

25 Srov. Miroslav PAUZA, *Von Ehrenfelsova výzva T. G. Masarykovi k založení tzv. reálného katolicismu*, in: Jiří Gabriel — Jiří Svoboda (ed.), *Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století*, Brno 1993, s. 5–10.

26 L. Jandásek v M. TYRŠ, *Mohamed* (1925), s. 6.

27 *Tamtéž*, s. 3.

28 Srov. také Emanuel CHALUPNÝ, *Přední tvůrcové národního programu. Jungmann, Havlíček, Tyrš, Masaryk*, Praha 1921. O širokém zájmu a recepci (nepříliš soustavných) Masarykových názorů na náboženství mezi přinejmenším částí meziválečných českých intelektuálů vypovídá sociologické šetření realizované I. Arnoštem Bláhou, k tomu viz Zdeněk R. NEŠPOR, *Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace*, Religio. Revue pro religionistiku 15, 2007, č. 1, s. 87–108.

29 Souvislost ovšem mohla být způsobena návazností legionářské ideologie na sokolské hnutí a konec konců i tím, že většina legionářů měla osobní zkušenost se sokolstvem.

Mohla na něm mít zájem zvolna se formující (miniaturní) obec českých muslimů, která relativně pozitivní informace o svém náboženství a jeho svého druhu „obranu“ z pera uznávaného národního buditele mohla chtít využít k propagačním účelům. Mezi její spoluzakladatele patřil totiž také bývalý legionář gen. Ahmed Vondřích,³⁰ jenž mohl výrazně přispět svým vlivem. Bylo-li by tomu tak, do nového světla by se možná dostala i v literatuře příležitostně tradovaná historka o (údajně?) konverzi jedné rotý československého vojska k islámu, navenek zdůvodněné odmítáním povinného holení mužstva, na němž ministerstvo národní obrany nadále nemohlo trvat, respektujíc náboženskou svobodu občanů.

Žádný skutečný „druhý život“ Tyršova *Mohameda* však nenastal, nové vydání díla zapadlo bez jakékoli pozornosti stejně jako původní vydání časopisecké. Neregistrovali jej ani pozdější Tyršovi životopisci, natož širší veřejnost, která o jeho náboženský odkaz nejevila žádný zájem, ale poměrně překvapivě dokonce ani pozdější profesionální islamologové. V literatuře k dějinám české islamologie se poprvé objevilo teprve počátkem 21. století v souborném díle Miloše Mendla, Bronislava Ostržanského a Tomáše Rataje — ovšem se zcela chybnou citací, prozrazující, že autoři originál nikdy neměli v ruce.³¹ Tento nezájem je o to smutnější, že esej *Mohamed a nauka jeho* nejen že vrhá netypické světlo na osobnost Miroslava Tyrše, ale je rovněž zřejmě prvním případem oné třetí, „nenábožensky“ motivované linie české islamologie, k jejímuž skutečnému rozvoji došlo ovšem až později.

* * *

Tyršův intelektuální zájem o islám, nebo spíš jeho využití popularizačního výkladu o islámu k prezentaci obecnějších úvah o podstatě a vývoji náboženství, včetně předpokládaného náboženství budoucnosti, se může vcelku právem jevit jako pouhá kurióza v dějinách česko-muslimských vztahů a popularizační práce české islamologie. Přesto je hodno pozornosti nejen v kontextu intelektuální biografie této osobnosti druhé poloviny 19. věku, a to ze dvou důvodů: (1.) Miroslav Tyrš rozhodně nebyl jediným dobovým myslitelem, jenž byl nespokojen s „oficiálními“ církevními podobami křesťanství a uvažoval o jejich možné, ba údajně nezbytné náhradě nějakým jiným, „moderním“ náboženstvím;³² (2.) Tyršova verze „islamologie“, která přes snahu podat objektivní informace o tomto náboženství směřovala k něčemu úplně jinému, přitom prokazuje, jak obtížné bylo najít „třetí cestu“ mezi zájmy motivovanými osobní náboženskou zkušeností s vlastním či cizím náboženstvím. Obdobné „využití“, nechceme-li hovořit přímo o zneužití religionistických znalostí k apoteóze vlastních náboženských představ či zájmů, již jistě nepatří do hájemství standardní akademické vědy, pokud tam vůbec kdy patřilo, přesto je dodnes obtížné, ne-li nemožné bádát o náboženství s dostatečným porozuměním a přitom nezaujatě.

30 M. MENDEL — B. OSTRŽANSKÝ — T. RATAJ, *Islám*, s. 351, 358.

31 *Tamtéž*, s. 242.

32 K tomu srov. Zdeněk R. NEŠPOR a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?*, Praha 2010, s. 261–282.

RÉSUMÉ:

The history of Czech Islamology is not particularly long, but it can be divided along the lines of the primary interests of individual authors. Most of those interested in Islam including subsequent academic Islamologists based themselves on their own Christian convictions and thus dealt with Islam within this context. We can follow this line from Václav Budovec of Budov to Luboš Kropáček, while obviously taking into account changing standards of (academic) work. Less frequent, but quite standard within Czech Islamology, were the contributions made by temporary converts to Islam, e.g. Ivan Hrbek and Jiří Bečka. For a long time impartial (academic) study of Islam, if any, was extremely marginal in comparison with the aforementioned two main lines within Czech Islamology. It is a little known fact that an idiosyncratic early representative was the aesthete and co-founder of Sokol Miroslav Tyrš. In his essay *Mohamed a nauka jeho — Muhammad and his Teachings* (1870), Tyrš pleaded for the creation of a “modern” new religion, as a number of other intellectuals did both before and since, but going against all tradition he wished to build it on the basis of Islam, of which he only had a rudimentary knowledge. Tyrš believed that like Islam the new religion would be based on five linchpins: in addition to its “profession of faith” in the form of recognition of “the spirit of love and enlightenment” and “the laws of morality, goodness and noble-mindedness”, its “prayer” and its “pilgrimage to Mecca” were to be its regard for the future of humanity and progress, while its “fasting” was to be its abstention from egoism and its “alms” a rational social programme. “Jihad” was then meant to be waged against all that stood in the way of progress. In their day these ideas of Tyrš’s fell on deaf ears, in contrast to some of his other efforts, and his attempt to resurrect the idea some fifty years later, clearly motivated by the interest of several Czech converts at the time, was also in vain. Despite its marginality and the fact that it did not become well-known, it is an important contribution towards knowledge of Tyrš’s thought and ultimately the broader interest of Czech intellectuals in the latter half of the 19th century in “new religion”.

Doc. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D., je historik a sociolog, působí na Fakultě humanitních studií UK a jako vedoucí vědecký pracovník v Sociologickém ústavu AV ČR. Věnuje se především české religiozitě v evropském kontextu od 18. století do současnosti (zdenek.nespor@soc.cas.cz).