

Kulturní studia

(20) 1/2023 Dvacáté číslo časopisu Kulturní studia, vychází 1. května 2023

Vydává z. s. Kulturní studia,

při programu Hospodářská a kulturní studia, PEF ČZU

Rabbi Jonathan Sacks: Religious Pluralism and the Partnership of Religion and Science

Hava Tirosh-Samuelson

Center for Jewish Studies, Coor Hall 4466, Arizona State University, Tempe, AZ, USA

Email: Hava.Samuelson@asu.edu

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2023.200101>

Hava Tirosh-Samuelson (PhD. Hebrew University of Jerusalem, 1978) is Regents Professor of History, Irving and Miriam Lowe Professor of Modern Judaism, and Director of the Center for Jewish Studies at Arizona State University in Tempe AZ. An intellectual historian, she has written on Jewish philosophy and mysticism; science, religion and technology; religion and ecology, and gender and feminism. She has authored three 3 books and over 60 peer reviewed articles, and has edited 30 books, including the *Library of Contemporary Jewish Philosophers* (Brill: 2012-2018), a set of 21 volume that included a volume on Rabbi Jonathan Sacks.

Abstract

Rabbi and Lord Jonathan Sacks (1948-2020) was the Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the Commonwealth from 1991 to 2013. Although he was recognized as the spiritual head of the United Synagogue, the largest synagogue body in the United Kingdom, his authority was not recognized by the Haredi Union of Orthodox Hebrew Congregations, or by non-Orthodox Jewish congregations that belong to Masorti, Reform and Liberal Judaism. Although his authority was limited, Rabbi Sacks was a highly influential public intellectual of global renown and impact. Writing to Jewish and non-Jewish audiences, Rabbi Sacks articulated his views on a range of existential problems and challenges, including the breakdown of the family, religious violence, the loss meaning and the rise of despair, political polarization, and climate change. While speaking in a particularly Jewish idiom and from a Judaic perspective, Rabbi Sacks became a spiritual guide to millions of people worldwide who appreciated his wisdom and the wisdom of Judaism. His contribution to the spiritual dimension of human life was formally recognized in 2016 when he received the Templeton Prize for his life-long contribution to humanity. This essay explores the relationship between Rabbi Sacks' approach to religious pluralism and his contribution to the dialogue of religion and science. The essay argues that Rabbi Sacks was a post-secular thinker who offered a distinctly Judaic approach to humanity's current challenges. By "universalizing particularity," as Rabbi Sacks defined his own project, Rabbi Sacks sought to prevent the clash of civilizations and to heal our divided world.

Keywords

Science and religion; Rabbi Samson Raphael Hirsch; *Torah im Derekh Eretz*; Neo-Orthodoxy; universalism; particularism; pluralism; multiculturalism

Introduction

We all still mourn the untimely death of Rabbi and Lord Jonathan Sacks, a moral philosopher, Judaica scholar, communal leader, and public intellectual. More than any other Jewish thinker today, Rabbi Sack has articulated a sober, moderate, and pragmatic approach to the challenges that face humanity today. In 2016, four years prior to his untimely death in 2020, Rabbi Sacks' contribution to humanity was recognized worldwide when he was awarded the Templeton Prize for his "appreciation and respect of all faiths, with the emphasis that recognizing the values of each is the only path to effectively combat the global rise of violence and terrorism."¹ In the official press release, the award committee mentioned Rabbi Sacks' most recent publication at the time, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, in which he defended religious pluralism and challenged bigotry, hatred, and violence, especially when promoted in the name of religion.² The official announcement of the Templeton Prize also cited *The Great Partnership: Science, Religion, and the Search for Meaning*,³ as the justification for the award. Rabbi Sacks, so the award committee stated, "boldly defends the compatibility of religion and science, a response to those who consider them necessarily separate and distinct."⁴

What is the connection between Rabbi Sacks' view on religious pluralism and his view on the relationship of religion and science? What was Rabbi Sacks' message that led the Templeton Foundation to award him "one of the largest annual awards given to an individual," an award "that honors a living person who has made exceptional contributions to affirming life's spiritual dimension, whether through insight, discovery, or practical works?"⁵ What is the significance of Rabbi Sacks' legacy to contemporary culture of Jews and non-Jews? Focusing on Rabbi Sachs' *The Great Partnership*, I answer these questions by making three arguments that frame the three parts of the essay. Part 1 argues that Rabbi Sacks was a social critic who not only correctly identified the ills and challenges of contemporary Western society but also offered a well-reasoned, eloquent, and action-oriented solution to these problems. For Rabbi Sacks, religion, and especially the three Abrahamic traditions, Judaism, Christianity, and Islam, offer the deepest and most compelling responses to these social ills. Part 2 presents Rabbi Sacks' argument that to live truthful and meaningful life we need both

¹ See "Press Release" of the Templeton Prize 2016 available at <https://templetonprize.org>

² Jonathan Sacks, *Not in God's Name: Confronting religion Violence* (New York: Schocken, 2015).

³ Jonathan Sacks, *The Great Partnership: Science, Religion and the Search for Meaning* (London: Houghton and Stoughton, 2011)

⁴ "Press Release," *ibid.*

⁵ "Press Release," *ibid.*

science and religion. I maintain that in insisting on the complementarity of science and religion, Rabbi Sacks was the most eloquent voice of the post-secular moment, one in which religion is not reduced to the private sphere but is openly and unapologetically present in the public sphere. And Part 3 outlines the distinctly Judaic contribution of Rabbi Sacks to science and religion by predicating the so called “Great Partnership” of science and religion on what he called “the dignity of difference,” the cornerstone of his religious pluralism. In other words, Rabbi Sacks offered a particularistic Judaic approach to humanity’s universal problems, one that is grounded in the close reading of the Hebrew Bible.

1. The Dignity of Difference and the Failure of Multiculturalism

Rabbi Sack’s position on religious pluralism and on the relationship of science and religion is best understood if we see him as an heir of Rabbi Raphael Samson Hirsch (d. 1888), the founder of Neo-Orthodoxy.⁶ Hirsch’ commitment to *Torah im derech erez* best captures the path taken by Rabbi Sacks. Accordingly, Judaism should be open to secular learning, but Judaism is not to be reduced to secular knowledge since Judaism manifests revealed knowledge that supersedes secular knowledge. Therefore, Jews should be fully integrated in society and culture of their country of residence, but without giving up on their distinctive religious identity. Rather, Jews should serve as “*or la-goyyim*,” bringing the unique message of biblical monotheism to the society at large. This, I submit, is precisely how Rabbi Sacks lived and why he was so effective in addressing issues that Hirsch could not have anticipated: modern secularism, globalized capitalism, deconstructionist postmodernism, atheist hedonism, evolutionary Darwinism, and technoscientific transhumanism. In his numerous writings, Rabbi Sacks addressed a mixed audience of Jews and non-Jews as a modern Orthodox Jew who lives by the vision of *Torah im derech erez*, commonly translated as “Torah and Secular Knowledge,”⁷ and serves as *or la-goyyim*, namely, “Light to the

⁶ See Philipp Feldheim, *The Collected Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, 9 vols. (New York: Feldheim, 1984-2012). For a comprehensive study of Samson Raphael Hirsch interpretation of Judaism see Noah H. Rosenbloom, *Tradition in the Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976).

⁷ Literally, the phrase ‘*derekh erez*’ means “the way of the land” and it signifies moral norms, ethical values, and habits of thought. The phrase appears first in the Mishnah, Tractate Avot, 2: 2 and 3:20 in the context of rabbinic debates about the relationship between the divine revealed Torah and universal morality. For explication of *derekh erez* in rabbinic ethics consult Max Kadushin, *Organic Thinking: A Study in Rabbinic Thought* (New York: Jewish Theological Seminary, 1938); idem, *The Rabbinic Mind* (New York: Bloch Publishing Company, 1972). In the 19th century, Samson Raphael Hirsch made “*Torah im derekh erez*,” the organizing principle and

Nations.”⁸ Dressing this vision in a philosophical garb, Rabbi Sacks characterized his life’s work as “universalizing particularity,” the subtitle of his volume in the *Library of Contemporary Jewish Philosophers*, of which I was the editor-in-chief.⁹

To understand this vision, it is instructive to look at Rabbi Sacks’ intellectual trajectory. Although he was born into a Jewish family that observed the traditional way of life, Rabbi Sacks was educated in non-Jewish schools: Saint Mary’s Primary School, Christ College at Oxford, and then at Cambridge University. His father, Louis Sacks (d. 1996), was a Polish Jew who came to England at the age of 6, after the family fled pogroms in Poland and settled in the London’s East End. Louis Sacks married Louisa “Libby” Frumkin (d. 2010), and the family eked out a living from the father’s work in the second-hand clothing business and in the wine store of Libby’s family.¹⁰ Rabbi Sacks described his father as a pious Jew “who went to synagogue every day. He did not understand much Hebrew, but this he knew: he was a Jew, he believed in God, and his fate was in God’s hands. That was enough for him. Louis walked tall.”¹¹ As the official biography of Rabbi Sacks states, the parents instilled in Rabbi Sacks and his siblings “enormous devotion to education, Judaism and the wider society, a blend of secularism and religion that would become the template of his lifelong pursuit.”¹² This is what *Torah im derekh eretz* meant in England of the 20th century: openness to secular culture along with proud affirmation of one’s Jewish religio-ethnic identity.

At Cambridge University, young Jonathan Sacks read philosophy with the atheist moral philosopher, Bernard Williams (d. 2003), who challenged Sacks to probe into his own unexamined religious beliefs. This was in the mid-1960s, when British academy was undergoing major transformation as Logical Positivism reached what Sacks later called “a dead end” and as the dominant theories of moral philosophy – Deontology and

educational philosophy of Neo-Orthodoxy in Germany, signaling a desire to integrate traditional Judaism with modern culture, contrary to either Ultra Orthodoxy that rejected Jewish involvement in modern culture, on the one hand, and Reform Judaism, that was critical of rabbinic Judaism, on the other hand. While Hirsch deeply impacted German and English Jewries in the 19th and early 20th centuries, in America his impact was more limited. See Zev Eleff, “American Orthodoxy’s Lukewarm Embrace of the Hirschian Legacy, 1850-1939,” *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 45 (no. 3) (2012): 35-53; and idem, “Between Bennett and Amsterdam Avenues: The Complex American Legacy of Samson Raphael Hirsch, 1939-2013,” *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 46 (4) (2013): 8-27.

⁸ The phrase, ‘*or la-goyyim*,’ originated in Isaiah 42:6.

⁹ See Hava Tirosh-Samuelson and Aaron W. Hughes (eds.) *Jonathan Sacks: Universalizing Particularity*, Library of Contemporary Jewish Philosophers, vol. 2 (Leiden: Brill, 2013).

¹⁰ Libby’s grandfather, Aryeh Leib Frumkin (1845-1916) was a rabbi, Zionist, and pioneer among the founders of Petach Tikvah, the first *Moshavah* in Palestine founded in 1878. After an Arab attack on Petach Tikvah in 1893 he moved to London where he operated the family’s wine shop, but later returned to Petach Tikvah, where he died and was buried in 1916.

¹¹ Sacks, *The Great Partnership*, pp. 183-184.

¹² “The Life of Rabbi Lord Jonathan Sacks,” official website, <http://rabbisacks.org>.

Consequentialism – were challenged by the analytically trained religious philosopher, G.E.M. Anscombe who promoted a return to ancient virtue ethics.¹³ Jonathan Sacks, the young philosophy student, was most attuned to these academic debates as well as to the cultural upheaval worldwide brought about by countercultural youth who challenged authority, tradition, and sexual mores. To grapple with these tumultuous times and clarify to himself what he believed, he traveled to the US and Canada to meet with public intellectuals and religious leaders. This was a transformative experience. By his own admission, the encounter with Rabbi Joseph Soloveitchik introduced him to “a new kind of Jewish thought, based not on philosophical categories but on halakha, Jewish law,”¹⁴ and the encounter with Rabbi Menachem Mendel Schneerson, the Lubavitcher Rebbe, led him to see the predicament of the Jewish people. Summarizing the meanings of these experiences, Rabbi Sacks famously quipped: “Rabbi Soloveitchik had challenged me to think. Rabbi Schneerson had challenged me to lead. In both – though neither spoke of it – I sensed the extent to what Jewish life had lost in the Holocaust.”¹⁵

After the transformative summer of 1968, young Sacks returned to Cambridge to start his graduate training in Philosophy, continuing first with Bernard Williams in Cambridge and later in Oxford University with Philippa Foot, a disciple of Anscombe and a major contributor to the revival of virtue ethics.¹⁶ But after a few years of studying and teaching philosophy, he renounced the academic path and embarked on a serious study of Judaism. Young Sacks would quench his thirst for meaning *not* in the halls of the secular university, but in the two yeshivot that ordained him as a rabbi in 1976 as well as in Jews' College, committed to the academic study of Judaism. After getting a Ph.D. from University College London in 1981, Rabbi Sacks served for many years as the Principal of Jews' College, later to be renamed London School of Jewish Studies.¹⁷ This biographical information illustrates that Rabbi Sacks' intellectual trajectory and professional life indeed actualized the ideal of *Torah im derekh erez* but not as his parents had imagined it. By his own admission to Isaiah Berlin, in

¹³ G.E. M. Anscombe's essay, “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy* 33 (no. 124) (1958): 1-19 revolutionized moral philosophy. For overview of her philosophy and impact see Eric Wiland and Julia Driver “Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2022 [2009]) and the bibliography cited there. Available at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/anscombe/>. Rabbi Sacks refers to Anscombe and to the emergence of virtue ethics in Oxford, in *The Great Partnership*, p. 147.

¹⁴ Jonathan Sacks, *The Great Partnership*, p. 90.

¹⁵ Sacks, *ibid.*, p. 91.

¹⁶ Sacks, *ibid.*, p. 91.

¹⁷ While Rabbi Sacks was recognized as the official representative of the Jewish religious minority in England, his authority was not recognized either by the Haredi community or by the community of Liberal and Progressive Jews. Internal Jewish divisions aside, for many all over the world Rabbi Sacks was the spiritual leader and official voice of British Jewry.

his youth Sacks considered himself (somewhat tongue-in-chick) as a “lapsed heretic,”¹⁸ but after his decision to leave academia in 1973, his intellectual trajectory resembled more that of a *ba'al teshuvah* (i.e., a returnee to traditional Judaism) who was on the path of “finding God,” the title of Chapter 4 in *The Great Partnership* where Sacks tells and reflects on his personal trajectory.¹⁹

Committed to *Torah im derekh eretz*, Rabbi Sacks indeed was conversant with many dimensions of Western culture (e.g., literature, philosophy, history, law, religion, and science), bringing his philosophical training to bear on any topic under consideration. However, I maintain that Rabbi Sacks did not write as a professional philosopher but as a social theorist who sought to address pressing social problems. To do so, he had no choice by theorizing the relationship between “religion” and “science,” because in modern culture these are the most comprehensive conceptual frameworks that delineate the path to truth. Yet, throughout his writings Rabbi Sacks insisted that there is no such thing as “Religion” (capital “R”), but only religious traditions that encompass people, communities, sacred texts, rituals, and habits of heart and mind. Religion is always a living reality that varies over time and place and its distinctive identity is always particularistic, inseparable from culture, history, and memory. Religious plurality and diversity pose an inevitable social challenge: How can diverse traditions co-exist peacefully with each other, without seeking domination, without resorting to violence, and without denying the freedom to believe? Rabbi Sacks’ response to that question was the brilliant phrase, “dignity of difference.”²⁰ The book he published under that title has a twofold message: it offers sustained defense of religious pluralism without

¹⁸ “Finding God,” in *The Great Partnership*, pp.

¹⁹ The Baal Teshuvah movement emerged in the late 1960s when thousands of Jews who grew up in secular or Liberal/Progressive forms of Judaism became observant, Orthodox Jews. The movement reflected a spiritual yearning of Jewish youth who were dissatisfied by the spiritual quality of Jewish life in Reform and Conservative synagogues or disappointed by secular Zionism. The same spiritual quest of the late 1960s and early 1970s also led young Jewish seekers to find their way to non-Jewish spiritual traditions, especially Buddhism. See Emily Sigalow, *American JewBu: Jews, Buddhists and Religious Change* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019).

²⁰ Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, revised edition (London: Bloomsbury, 2003 [2002]). The book sparked a storm of criticism from Orthodox rabbis in England and in Israel. In the London’s *Jewish Chronicle*, Rabbi Joseph Dunner and Rabbi Bezalel Rakow demanded that Rabbi Sacks “repudiate the thesis of the book and withdraw the book from circulation” because he regarded Christianity and Islam as valid. In Israel, Rabbi Yosef Shalom Eliashiv also challenged Rabbi Sacks and the Jerusalem Post even demanded Rabbi Sacks’ resignation. Rabbi Sacks argued that his position has been misunderstood, but in the revised edition of *Dignity of Difference* (2003) he either removed or rephrased some of the controversial statements to the chagrin of more moderate Orthodox rabbis (e.g., Rabbi Jeremy Rosen) or Reform/Progressive rabbis (e.g., Rabbi Jonathan Romain). The controversy had more to do with internal power struggle within the Orthodox world than with reasoned debate about the theological merit of world religions. For philosophic analysis of religious pluralism in philosophy of religion see Avi Sagi, “Religious Pluralism Assessed,” *Sophia* 38 (2) (1999): 93-115.

endorsing multiculturalism, and conversely, it uses philosophic arguments to protect particularism from being reduced to universalism.

In the *Dignity of Difference*, Rabbi Sacks declares from the outset, “I am not a liberal Jew. My faith is Orthodox.”²¹ Contrary to Liberals (Jews or non-Jews) who are skeptical about the objective status of certain beliefs, values, and norms, Rabbi Sacks asserts categorically: “I do not believe that the sanctity of human life and the inalienable freedoms of a just society are relative. They are religious absolutes. They flow directly from the proposition that it was not we who created God in our image but God who made us in His image.”²² These religious absolutes, Rabbi Sacks avers are “the very tradition that Jews, Christians, and Muslims ... share.”²³ Precisely because the three Abrahamic traditions share these foundational religious beliefs, Rabbi Sacks can communicate with members of these religious traditions, while recognizing the distinctiveness and particularity of each tradition. Challenging all of us to “exorcize Plato’s ghost” (namely, the universalizing tendencies of Western philosophy), Rabbi Sacks asserts that “universalism must be balanced with a new respect for the local, the particular, the unique.”²⁴ If we are to avoid the clash of civilizations and prevent bloodshed and violence, we must be able to recognize and protect diversity, otherness, and multiplicity. But if we do so, don’t we simply endorse multiculturalism, precisely as the Liberals have done in the name of democracy? Sacks’ answer is, *not necessarily*.

According to Rabbi Sacks, multiculturalism was right to recognize historicity and cultural diversity, thereby correcting the Enlightenment’s determination “to abolish identity in the name of the universal.”²⁵ But multiculturalism, which Rabbi Sacks traces to the liberalism of the 1960s, went too far: it gave rise to identity politics that overtime corroded the common good, precisely because it made “the individual as the bearer of rights, and of autonomy as the supreme value of the social order.”²⁶ In his judgement, “identity politics deepened the fragmentation caused by multiculturalism, adding to it not just culture and ethnicity but also other forms of identity based on gender and sexual orientation.”²⁷ Mincing no words, he warns us against it saying: “there is a real danger here of the splitting of society into self-

²¹ Sacks, *Dignity of Difference*, p. 18.

²² Sacks, *Dignity of Difference*, p. 19.

²³ Sacks, *Dignity of Difference*, p. 19.

²⁴ *Dignity of Difference*, p. 20.

²⁵ Jonathan Sacks, *Morality: Restoring the Common Good in Divided Times* (New York: Basic Books, 2020), p. 130.

²⁶ Sacks, *Morality*, p. 116.

²⁷ Sacks, *Morality*, p. 137.

segregating, non-communicating ghettos.”²⁸ Multiculturalism was mistaken because instead of respecting difference, it

“turns difference into exclusion and suspicion. It builds walls, not bridges. It abdicates the hard work of understanding, respecting and working with and for the people not like us. It encourages a mindset of victimhood and oppression. It abandons ideas of the common ground and the common good.”²⁹

As an Orthodox Jew, a Chief Rabbi, a moral philosopher, and a social theorist, Rabbi Sacks adamantly protected “the right to be different,” a right that belongs not to the “liberal democratic state” but to the “compassionate society.”³⁰ Because of unbridled multiculturalism, so Sacks argues, Western society has become fragmented, conflictual, and dysfunctional since we have lost the vision of the common good based on religious absolutes. How can this be restored? By gaining the correct view on the relationship between the particular and the universal, between human reason and divine revelation, between science and religion, between the secular and the sacred. Put differently, to protect the dignity of difference but without corroding the common good, we need to have a proper understanding of the two main frameworks that provide meaning to people today: namely, science and religion. Having explained the linkage between pluralism and the discourse of science and religion, I will now examine his proposed partnership of science and religion, a partnership that respects and protects difference.

2. Science and Religion: Partnership and Difference?

Rabbi Sacks was a master communicator, and he was fond on using what he called “the drama of ideas” as a heuristic device that illustrates difference. In short, pithy sentences he juxtaposed different views to capture their gist and make it clear for his readers. Here is how Rabbi Sacks explained the differences between “science” and “religion:”

Science is about explanation. Religion is about meaning.
Science analyses, religion integrates. Science breaks things down to their component parts. Religion binds people together in relationships of trust. Science tells us what is. Religion tells

²⁸ Sacks, *Morality*, p. 137.

²⁹ Sacks, *Morality*, p. 138

³⁰ *Morality*, p. 139.

us what ought to be. Science describes. Religion beckons, summons, calls. Science sees objects. Religion speaks to us as subject. Science practices detachment. Religion is the art of attachment, self to self, soul to soul. Science sees the underlying order of the physical world. Religion hears the music beneath the noise. Science is the conquest of ignorance. Religion is the redemption of solitude.³¹

By delineating the differences between “science” and “religion,” Rabbi Sacks recognizes diverse paths. Unlike either Maimonides in the 12th century or the *Torah U-Madda* branch of Modern Orthodoxy today, Rabbi Sacks is not interested in translating the language of “religion” into the language of “philosophy” or “science.”³² Instead, he wants us to appreciate the difference between them: “science” belongs to the physical world; religion belongs to the moral world; science describes what is, religion prescribes what ought to be; science is about the universal, religion is about the particular; science is analytical and cognitive, religion is emotional and embodied; science is about necessity, religion is about freedom.

Given this clear differentiation between “science” and “religion,” did Rabbi Sacks share the views of Stephen Jay Gould for whom science and religion are “non-overlapping magisteria,” known in the acronym NOMA?³³ I do not think so. Rabbi Sacks did not endorse the independence of religion and science from each other because such view render people

³¹ Sacks, *The Great Partnership*, p. 6.

³² *Torah U-Madda* (Torah and Science) is the 20th century variant of Hirsch’s *Torah im Derekh Eretz*. It was promoted primarily by Yeshivah University in New York, and it was theorized systematically by Rabbi Norman Lamm (d. 2020), the third president of Yeshivah University. See Norman Lamm, *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1990). In 1989 Rabbi Lamm established the *Journal of Torah U-Madda* which was first edited by Rabbi J.J. Schachter and later by Professor David Shatz. The *Journal of Torah U-Madda* has been the major venue for the Orthodox commitment to integrate traditional Judaism and general knowledge, but the project has been perpetually contested within the Orthodox world. See David Shatz, “The Practical Endeavor and the Torah u-Madda Debate,” *The Torah U-Maddah Journal* 3 (1991-1992): 98-149. Rabbi Sacks reviewed Rabbi Lamm’s book in his essay “Torah Umadda: The Unwritten Chapter,” published first in *L’Eilah: Jews’ College Journal of Jewish Studies* 30 (1990): 10-15. The essay was reprinted in the second edition of Rabbi Lamm, *Torah Umadda* (Milford, CT: Maggid Books, 2010) and posthumously in *Tradition: The Journal of Orthodox Jewish Thought* 53 (3) 2021: 195-205 in honor of the 20th anniversary of Lamm’s *Torah Umadda*. The essay makes clear that although Rabbi Sacks was most respectful of Rabbi Lamm, Rabbi Sacks was also critical of Lamm’s version of *Torah Umadda*. In retrospect, the numerous publications of Rabbi Sacks could be viewed as the articulation of what in 1990 was still “the unwritten chapter” of *Torah Umadda*. On Rabbi Sacks’ critical engagement of *Torah U-Madda* movement see Erica Brown, “Madda or Hokhmah? Rabbi Jonathan Sacks on the Integration of Torah and General Wisdom,” *Lehrhaus* March 27, 2022, available at <https://thelehrause.com>.

³³ Stephen Jay Gould, “Nonoverlapping Magisteria,” *Natural History* 106 (1997): 16-22 and 60-62.

bifurcated.³⁴ One cannot and should not have a split personality, rigidly differentiating between being a scientist in the lab and being a Jew at home, as Gould's theory of independence suggests. For Sacks, religion is a mode of being that cannot be privatized because to create the "Kingdom of God" on Earth necessarily pertains to the public sphere, to social and political life. The religious way of life, its rituals, moral norms, and practices is experienced in the public sphere no less than science with its pursuit of truth, code of conduct, and social practices. For Rabbi Sacks, then, between "science" and "religion" there is not just a partial "overlap" but rather a "partnership" of collaboration, cooperation, and mutual respect; in this "partnership" both partners retain their distinctive identity, protecting "the dignity of difference."

How does the "great partnership" of science and religion work? Before addressing this question, I must note that Rabbi Sacks' contribution to the discourse on science and religion is not self-evident. He only wrote one book that directly addresses the issue; he did not publish in the major journals on science and religion; he did not engage the major contributors to the discipline of science and religion (e.g., Ian Barbour, Philip Clayton, Robert Russell, Ted Peters, Alistair E. McGrath, and many others), and he did not refer to historians of science (e.g., John Hedley Brooks, David Livingstone, Ronald Numbers, Michael Ruse, Peter Harrison, among others).³⁵ Nonetheless, I maintain that Rabbi Sacks' reflections on the "great partnership" between science and religion were profound precisely because, as the Templeton Prize already noted, human beings cannot live meaningfully with only one of these frameworks; humans need both science and religion.

Despite his penchant for the "drama of ideas" as a heuristic device, Rabbi Sacks repeatedly states that his approach is one of "both/and" rather than "either/or." In terms of the relationship between science and religion that means that Rabbi Sacks rejected the so-called "conflict model" of science and religion which prevailed in the West especially after the

³⁴ The "independence" of religion and science was endorsed by many Jewish scientists in Western countries during first half of the 20th century because science promised Jewish integration into society and social mobility. See Noah J. Efron, *A Chosen Calling: Jews in Science in the Twentieth Century* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014).

³⁵ For useful overviews of the academic field of science and religion consult Michael Stenmark, *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model* (Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK: William Eerdmans Publishing Company, 2004); Holmes Rolston III, *Science & Religion: A Critical Survey* (Philadelphia and London: The John Templeton Press, 2006); Peter Harrison (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Phillip Clayton, *Religion and Science: The Basics* (London: Routledge, 2011, 2nd ed. 2018); Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

1870s.³⁶ Instead, he offers an integrationist model in which science and religion enrich each other but without losing their difference. How? The key is the monotheistic doctrine of creation which all three Abrahamic traditions accept as the point of departure. As Creator, God is radically transcendent to the world of nature he created, and in the act of creation lies freedom: the freedom of God from nature and the freedom of human, who is created in the image of God, from material necessity. The “both/and” approach to the relationship between religion and science means that Rabbi Sacks insists on transcendence and immanence, on freedom and necessity, on meaning and truth, on eternity and historicity, on reason and emotion, on theory and praxis. Employing arguments and findings from various academic disciplines (e.g., philosophy, ethics, psychology, sociology, political theory, and economics), Rabbi Sacks gives us a rich and nuanced understanding of the human condition precisely because he correctly realized that science alone is incomplete.

To appreciate the depth and merit of the “great partnership” of science and religion, we need to consider what Rabbi Sacks rejects. He positions himself as a critic of secularism, scientism, reductionist materialism, hedonism, atheism, and technological determinism. All of these “isms,” which have dominated modern and public discourses, are wrong because in one way or another they either ignore or deny freedom: the freedom to believe, the freedom to be different, the freedom to choose, the freedom to love, the freedom to share, the freedom to care, and even the freedom to err.

The three monotheistic traditions assure and protect these freedoms precisely because they argue for divine transcendence that resists reductionist materialism. The transcendent God is the foundation of human freedom without which we cannot live meaningfully, we cannot resist authoritarian regimes, and we cannot dream, hope, or aspire for anything. Yes, science as a systematic pursuit of truth about the physical world is necessary because it explains “what” things are and “how” they work. But science does not and cannot answer the question that only human beings ask, “why.” Science cannot provide meaning because that lies beyond the capacity and the scope of science. Since human beings are meaning seeking animals, they cannot live with science alone as much as human beings cannot live “by bread alone” (Deut. 8:3). To be fully human, human beings need the partnership of science and religion.

³⁶ On the so called “conflict model” of science and religion in relations to the other models see Alistair E. McGrath, *Science and Religion: A New Introduction*, 3rd ed. (Oxford: Wiley Blackwell, 2020 [2010]). Cf., Tirosh-Samuelson, “Rethinking the Past and Anticipating the Future of Science and Religion,” *Zygon: Journal of Religion and Science* 40 (2005): 33-42.

While freedom and the quest for meaning lie at the heart of being human, freedom always comes with responsibility, namely, the ability of the “I” to respond to the Other who is different from the “I.” The “I” is not an isolated island, a self-centered being, driven by material forces such as selfish genes that code the chemistry of life. Rather, the “I” is aware of Others (both other minds and other bodies) and the identity of the “I” emerges only through interaction with other humans. The response to the Other, Sacks says with a nod to Martin Buber, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas,³⁷ breaks the loneliness of the “I” to create a “We,” namely, community or civil society. In all human societies, religion (rather than science) is the force that facilitates “love, trust, family, community ... sacred duty, forgiveness, atonement, gratitude, prayer,” all of which “work whether you believe in it or not.”³⁸ The evidence that religion actually works, namely, that religion contributes to human well-being, longevity, and orderly society actually comes from the social sciences, especially psychology, sociology, and economics. Rabbi Sacks cites the studies of social scientists who gave rise to Positive Psychology, Happiness Studies, and the Science of Subjective Well-Being (e.g., Martin Seligman, Ed Diener, Jonathan Haidt, and Sonja Lyubomirsky, and Richard Layard, among others).³⁹ Science, then, does recognize the social power of religion, and science provides empirical evidence of the emotional and social benefits of religion. And yet, religious life is not exhausted by the scientific evidence about its efficacy.

The integration of science and religion articulated by Rabbi Sacks characterizes the post-secular moment. In the first half of the 20th century, the Secularization Thesis and its concomitant so-called conflict model of science and religion dominated Western culture, especially in the academy. Accordingly, the modern world was seen as necessarily and irreversibly secular, and religion was judged as that aspect of human life that must be relegated to the private, domestic sphere. Since the 1980s that paradigm has been proven

³⁷ In *Morality*, Sacks cites Buber on pp. 57-58, 70, 217, 305 and he cites Levinas on p. 58. Sacks refers to Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: University of Chicago, 1985) in *The Dignity of Difference*, p. 32 and in *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility*, p. 7.

³⁸ Sacks, *The Great Partnership*, p. 15.

³⁹ The relevant literature is too vast to be cited here. Key texts include Martin Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to realize Your Potential for Lasting Fulfillment* (2002); idem, *Flourish: Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being* (New York: Atria Books, 2011); Richard Layard, *Happiness: Lessons from a New Science* (New York: Penguin Press); Robert Biswas-Diener and Ed Diener, *Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth* (Oxford, England: Wiley-Blackwell, 2008); Ed Diener, *The Science of Well-being: The Collected Works of Ed Diener*, 3 vols. (Wiesbaden: Springer, 2009); Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom* (New York: Basic Books, 2006); Sonja Lyubomirsky, *The How of Happiness: A Scientific Approach to Getting the Life you Want* (New York: Penguin, 2007); idem, *The Myths of Happiness: What Should Make You Happy but Doesn't, What Shouldn't Make You Happy, But Does* (New York: Penguin, 2013). Rabbi Sacks' engagement with Positive Psychology and the new science of happiness is most evident in his latest work, *Morality*.

inadequate: not only has religion failed to disappear all over the world, but religion has also demanded to be recognized in the public sphere. That is the gist of post-secularism, a term coined by John Richard Neuhaus in 1982 but popularized by Jürgen Habermas especially after 9/11.⁴⁰

Rabbi Sacks is a Jewish post-secular thinker who makes that very claim in the name of the three monotheistic religions, Judaism, Christianity, and Islam. Religion cannot and should not be domesticated and privatized; it should concern itself with the most difficult issues of our time (e.g., biotechnology, environmental decline, breakdown of the family, drug abuse, violence, migration, globalization, and numerous other issues). On all these contested issues, science provides necessary information and knowledge without which we cannot make intelligent decisions, but on all these issues science needs to be complemented by religion since only its wisdom addresses our search for meaning. The “great partnership” of science and religion assures us against falling into reductionists materialism as much as it protects us against fanatic dogmatism. If are committed to the partnership of science and religion we cultivate tolerance, we accept diversity, and we protect pluralism. In the post-secular world, both religion and science must be present in the public sphere, and they must learn how to converse with each other with dignity and respect.

3. Reframing the Relations of Science and Religion

Having presented Rabbi Sacks as a post-secular thinker who linked religious pluralism to the partnership of science and religion, let me now turn to the third and last part of my comments, explaining how Rabbi Sacks sought to reframe the history of the discourse of the science and religion in Western culture. He did so, I suggest, as an intellectual historian who retold the history of Western culture anew because he insisted that the Hebrew Bible should be understood on its own terms rather than through the prism of Pauline Christianity. Here lies the connection between Rabbi Sacks’ numerous semi-academic publications directed to the general reader and his massive Torah commentaries, intended primarily for Jewish readers. Let me explain.

Rabbi Sacks was fully aware of biblical criticism that situated the Hebrew Bible in the cultural context of the ancient Near East. Yet for Sacks, the Hebrew Bible was not a product of the ancient world, but rather a rebellion against the deepest beliefs that prevailed in the

⁴⁰ On the meaning of post-secularism and its relevance to science and religion see Hava Tirosh-Samuelson, “Religion, Science, and Technology in the Post-Secular Age: The Case of Trans/Posthumanism,” *Philosophy, Theology, and the Sciences* 4 (1) (2017): 7-45 and the vast literature cited there.

ancient world. That rebellion was biblical monotheism, the radical discovery of “a God beyond the world.”⁴¹ The word ‘discover’ is crucial here, since it is precisely the term that scientists used to describe their own findings about objective reality. Divine transcendence, then, is not a social construct or a fanciful religious imaginary; it is a description of the reality of God. “Divine transcendence alone,” Sacks makes clear, “has the power to redeem life from tragedy and meaninglessness.”⁴² In the worldview of the ancient Greeks, Rabbi Sacks argues, gods mythically represented natural forces that control human life. In that world, there was no freedom, but only tragedy, due to the inevitable conflict between inherently antagonistic forces. When the Hebrew Bible *discovered* divine transcendence, it liberated people from the tragic view of life, best explicated by Nietzsche’s notion of “eternal recurrence.”⁴³ The Hebrew Bible gave humanity the ability to hope, to imagine a future, to aspire to live meaningful life, which was not possible in the Greek view of life. Transcendence is necessary for meaningful life, because “the meaning of a system lies outside the system”.⁴⁴ Thus, Sacks asserts,

“the discovery of Abrahamic monotheism, which transformed the human condition, endowing it with meaning and thereby rescuing it from tragedy in the name of hope, for if God created the physical universe, then God is free, and if God made us in his image, we are free. If we are free, then history is not a matter of eternal recurrence. Because we can change ourselves, we can change the world, that is the religious basis of hope.”⁴⁵

Divine transcendence is the foundation of human subjectivity, human creativity, and human independence and interdependence. But Sacks goes further to explain that the originality of the Bible, cannot be separated from the orthography of the Hebrew language: Hebrew is written from right to left, reflecting the privileging of the right hemisphere of the brain, whereas the Greek language is written from left to right, privileging the left hemisphere of the brain.⁴⁶ Cognitive scientists have clarified the differences between the right and left

⁴¹ Sacks, *The Great Partnership*, p. 29.

⁴² Sacks, *The Great Partnership*, p. 29.

⁴³ Sacks regards Nietzsche as the “the most important progenitor of the postmodern world,” who overthrew “the whole conception of morality as it had been understood throughout the history of Christianity,” see Sacks, *Morality*, p. 79-80. Sacks had to wrestle with the legacy of Nietzsche since Bernard Williams, Sacks’ atheist philosophy teacher at Cambridge, reached similar conclusions to Nietzsche’s.

⁴⁴ Sacks, *The Great Partnership*, p. 37.

⁴⁵ Sacks, *The Great Partnership*, p. 37.

⁴⁶ See Sacks, *The Great Partnership*, pp. 39-71

hemispheres: the left hemisphere is associated with analysis, abstract thinking, and logical explanation, the right hemisphere is responsible for creativity, imagination, interpretation, emotional bonding, and construction of meaning. The two hemispheres of the brain yielded two divergent civilizations – the Greek (“Athens”) and the Hebraic (“Jerusalem”) – the former written from left to right, the latter written from right to left.⁴⁷ Greek culture gave us “science” and Hebraic culture gave us “religion,” but it was Christianity that fused the two. Christianity articulated the fusion of science and religion but quite problematically according to Sacks it also translated the Hebraic religious world view written from right to left into the Greek worldview, written from left to right. By paying attention to orthography, Rabbi Sacks offered both a scientific explanation for the necessity of the partnership between science and religion as well as a new reading of the history of the synthesis of science and religion.

Western culture is thus a synthesis of “Athens” and “Jerusalem” that translated “faith, hope, charity, righteousness, love forgiveness, dignity of the human person and the sanctity of life” into the language of systematic theology in which philosophy explicates religion beliefs, values, and norms.⁴⁸ The Christian synthesis articulated the “great partnership of science and religion” which has prevailed in Western culture for seventeenth centuries, yielding magnificent cultural accomplishments in philosophy, theology, and the arts. Rabbi Sacks acknowledges that the Christian synthesis “was a wondrous achievement, a cathedral of the mind. It brought together the Judaic love of God and the Hellenistic love of nature and human reason.”⁴⁹ It led to articulating the philosophic proofs of God’s existence of God, to Scholasticism, and to systematic theology. But that magnificent achievement began to fall apart in the 17th century with the Scientific Revolution and its aftermath, the secularization of West that has given us the philosophies of Hume, Kant, Marx, Darwin, Nietzsche, and Freud and all secular and secularized inquiries based on their insights. The corrosion or dissolution of the “great partnership” gave us the modern secular world in which religion is privatized, ridiculed, or marginalized, religion and science are presumed to be necessarily in conflict with

⁴⁷ The difference between the direction of Hebrew and Latin along with other grammatical peculiarities of the two language was a common trope in Jewish-Christian polemics during the Middle Ages and the early-modern period. See Daniel Stein Kokin, “Polemical Language: Hebrew and Latin in Medieval and Early Modern Jewish-Christian Debate,” *Jewish History* 29 (2015): 1-38. As much as Rabbi Sacks was apparently unaware of the debate about the directionality of language, Professor Kokin was unaware of Rabbi Sacks’ reflections in the context of contemporary cognitive science.

⁴⁸ Sacks, *The Great Partnership*, p. 62.

⁴⁹ Sacks, *The Great Partnership*, p. 65.

each other, and society is bereft of the common good, as the culture of the “I” prevails over the culture of “We.”⁵⁰

It is the modern breakdown of the great partnership that Sacks laments and wishes to restore, but in a Judaic way rather than in a Christian way. How can that be accomplished? By returning to the Hebrew Bible and learning how to read it anew as a narrative about the human condition, about freedom, responsibility, justice, character, relationality, hope, open-ended future, and choice. All these values are expressed through the narratives and laws of the Hebrew Bible that resist philosophical and/or scientific generalizations but that their meaning is encountered through perpetual rereading of the biblical text, week after week, year after year, generation after generation.

How does the encounter with the Hebrew Bible help us reframe the integration of science and religion? The key lies in renouncing the lens of Pauline Christianity as elaborated by theologians such as Augustine, Anselm, Aquinas, and their numerous intellectual heirs and encountering the Hebrew Bible with fresh eyes, reading it on its own terms. That, I believe, was the purpose of Rabbi Sacks’ massive hermeneutical project, *Covenant and Conversation: The Weekly Reading of the Jewish Bible*, consisting of the five volumes on the Pentateuch, and two other volumes in which the interpretation of the Torah weekly portions was organized around a thematic thread, *Lessons in Leadership*,⁵¹ and *Studies in Spirituality*.⁵² His eloquent, highly accessible, and well-crafted short essays, rather than a linear commentary, Rabbi Sacks teased out the message of the biblical text by encountering the literary, psychological, and existential depth of the biblical text by unpacking the richness of the biblical text.

What happens when we read the Bible as Rabbi Sacks teaches us to do? First, we learn that religious knowledge (*da`at*) is not philosophical but relational; it is about love, intimacy, and interaction. Second, we learn that the Bible is not to be read allegorically as harboring philosophic truths, esoterically and exoterically, as Christians have done. Instead, we learn how to encounter the particularity of the human conditions through confronting emotions, relations and imagination and experiencing the situation existentially. Third, we learn to privilege holistic thinking (i.e., right-brain thinking) characteristic of religion over analytic

⁵⁰ This is the core message of Sacks, *Morality: Restoring the Common Good in Divided Times*. I elaborated on this message in my talk, “Rabbi Sacks: A Post-Secular Political Theologian,” delivered at “Rabbi, Professor, Lord: Conference in Honour of Jonathan Sacks,” on January 17, 2023, at Bar Ilan University in Israel.

⁵¹ See Jonathan Sacks, *Lessons in Leadership: A Weekly Reading of the Jewish Bible* (Jerusalem: Koren Publishers; Milford CT: Maggid Books and The Orthodox Union Press, 2015).

⁵² See Jonathan Sacks, *Studies in Spirituality: A Weekly Reading of the Jewish Bible* (Jerusalem: Koren Publishers; Milford CT: Maggid Books & The Orthodox Union Press, 2021).

thinking (i.e., left-brain thinking) characteristic of science. In so doing, fourth, we learn to appreciate the relationality, love, and responsibility that the “we,” namely, the covenantal community, over the “I”, the atomistic, self-absorbed, lonely individual. By reimagining ourselves as members of the covenantal community we gain faith (which for Sacks means, trust and hope in an open future). As members of community of readers that stand in an ongoing interpretative relationship with each other and with God, the source of the hermeneutical activity, we learn to appreciate the depth and necessity of existentially meaningful narratives. Put differently, meaning cannot be theorized, it can only be encountered and experienced. Therefore, the Hebrew Bible is more akin to art and literature than to science and philosophy.

With this in mind, we can understand why Rabbi Sacks insisted that encountering the Bible anew may help address the social malaise of contemporary society. By restoring the objectivity of God’s existence as transcendent Creator he shows how it anchors human freedom and why it can help us reject reductionist materialism that characterize scientism. By highlighting the shared ground among the Abrahamic traditions, he ensures their ability to communicate with each other, despite their diversity. And by reading the Bible on its own terms, he redirects our attention “down-to-earth” concerns, namely, to our social reality in the here and now, rather than in the eschatological future. As a post-secular thinker, by restoring the appropriate relationship between religion and science (i.e., “the great partnership”), Rabbi Sacks offers a Judaic reformulation of biblical monotheism that validates the necessity of both science and religion, while retaining their “dignity of difference.”

Conclusion

If I got Rabbi Sacks correctly, the “great partnership” between religion and science should be neither Pauline Christianity’s fusion of “Athens” and “Jerusalem” as interpreted by medieval and early modern Christian theologians, nor Maimonides’ fusion of Torah and science and interpreted by the modern *Torah U-Madda* movement. The “great partnership” he envisions is that of Yehuda Halevi (d. ca. 1140), the physician who was familiar with the science and philosophy of his day but who insisted on their inherent limitations and their need to be complemented by revealed religion.⁵³ To live truthfully and meaningfully, human beings need both religion and science, while remembering their differences and avoiding reducing one to

⁵³ See Rabbi Jonathan Sacks, *To Heal a Fractured World*, p. 193; Sacks, *The Great Partnership*, p. 79. Why Judah Halevi rather than Moses Maimonides inspired Rabbi Sacks requires a separate essay.

the other. This, I maintain, is what Rabbi Sacks meant when he defined his life's project as "universalizing particularity:" the particularistic Judaic tradition offers all of humanity a way to live truthfully and meaningfully as experienced in the particularities of Jewish religious life. The insights of Judaism can and should be shared by the other two Abrahamic traditions, although each tradition will experience them on its own terms reflecting its cultural particularity and historical heritage. While defending the dignity of difference and recognizing religious plurality and diversity, Rabbi Sacks articulated a distinctly Judaic vision for the integration of religion and science. Although his integrationist model is not immune to criticism, and many will not be able to endorse it, I do think that he insightfully identified the challenges of our day while articulating a distinctly Judaic response to them.

References

- ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33 (no. 124): 1-19, 1958.
DOI: <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>
- BISWAS-DIENER, Robert and Ed Diener. *Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781444305159>
- BROWN, Erica. "Madda or Hokhmah? Rabbi Jonathan Sacks on the Integration of Torah and General Wisdom." *The Lehrhaus* (posted March 27), 2022. Available at <https://thelehrhaus.com>
- CLAYTON, Phillip. *Science and Religion: The Basics*. London: Routledge, 2011.
- DIENER, Ed. *The Science of Well-Being: The Collected Works of Ed Diener*, 3 vols. Wiesbaden: Springer, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-90-481-2350-6>
- EFRON, Noah J. *A Chosen Calling: Jews in Science in the Twentieth Century*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1353/book.29450>
- ELEFF, Zev. American Orthodoxy's Lukewarm Embrace of the Hirschian Legacy, 1850-1939. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 45 (3): 35-53, 2012.
- ELEFF, Zev. Between Bennett and Amsterdam Avenues: The Complex American Legacy of Samson Raphael Hirsch, 1939-2013. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 46 (4): 8-27, 2012.
- FELDHEIM, Philipp (ed.). *The Collected Writings of Rabbi Samson Raphael Hirsch*, 9 vols. New York: Feldheim, 1984-2012.
- GOULD, Stephen Jay. Nonoverlapping Magisteria. *Natural History* 106: 11-22 and 60-62, 1997.
- HAIDT, Jonathan. *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. New York: Basic Books, 2006.
- HARRISON, Peter (ed.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521885386>
- HARRISON, Peter. *The Territories of Science and Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- JONAS, Hans. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

- KADUSHIN, Max. *Organic Thinking: A Study in Rabbinic Thought*. New York: Jewish Theological Seminary, 1938.
- KADUSHIN, Max. *The Rabbinic Mind*. New York: Block Publishing Company, 1972.
- KOKIN, Daniel Stein. Polemical Language: Hebrew and Latin in Medieval and Early Modern Jewish-Christian Debate. *Jewish History* 29:1-38, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10835-015-9228-3>
- LAMM, Norman. *Torah Umadda: The Encounter of Religious Learning and Worldly Knowledge in the Jewish Tradition*. Northvale, NJ: Jason Aronson. Reprinted, Milford CT: Maggid Books, 1990 [2010].
- LAYARD, Richard. *Happiness: Lessons from a New Science*. New York: Penguin, 2005.
- LYUBOMIRSKY, Sonja. *The How of Happiness: A Scientific Approach to Getting the Life You Want*. New York: Penguin Press, 2007.
- LYUBOMIRSKY, Sonja. *The Myths of Happiness: What Should Make You Happy, but Doesn't; What Shouldn't Make You Happy, but Does*. New York: Penguin Press, 2013.
- McGRATH, Alistair E. *Science and Religion: A New Introduction*, 3rd ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2020 [2010]. DOI: <https://doi.org/10.56315/PSCF3-21McGrath>
- ROLSTON, Holmes III. *Science & religion: A Critical Survey*. Philadelphia and London: The John Templeton Press, 2006.
- ROSENBLOOM, Noah H. *Tradition in the Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976.
- SACKS, Jonathan. *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, revised ed. London: Bloomsbury, 2003. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0030-4387\(02\)00152-7](https://doi.org/10.1016/S0030-4387(02)00152-7)
- SACKS, Jonathan. *To Heal a Fractured World: The Ethics of Responsibility*. New York: Schocken Books, 2005.
- SACKS, Jonathan. *Covenant and Conversation: The Weekly Reading of the Jewish Bible*. 5 vols. Jerusalem: Koren Publishers; Milford CT, Maggid Books & The Orthodox Union Press, 2009-2017.
- SACKS, Jonathan. *The Great Partnership: Science, Religion and the Search for Meaning*. London: Houghton and Stoughton, 2011.
- SACKS, Jonathan. "Finding God." In *The Great Partnership: Science, Religion and the Search for Meaning*, pp. 78-98. London: Houghton and Stoughton. Reprinted in *Jonathan Sacks: Universalizing Particularity*, ed. Hava Tirosh-Samuelson and Aaron

- W. Hughes, pp. 21-37. Leiden and Boston: Brill, 2013. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004249813_003
- SACKS, Jonathan. *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*. New York: Schocken Books, 2015.
- SACKS, Jonathan. *Lessons in Leadership: The Weekly Reading of the Jewish Bible*. Jerusalem: Koren Publishers; Milford CT: Maggid Books and the Orthodox Union Press, 2015.
- SACKS, Jonathan. *Morality: Restoring the Common Good in Divided Times*. New York: Basic Books, 2020.
- SACKS, Jonathan. *Studies in Spirituality: The Weekly Reading of the Jewish Bible*. Jerusalem: Koren Publishers; Milford CT: Maggid Books & The Orthodox Union Press, 2021.
- SACKS, Jonathan. 1990 [2010; 2021]. "Torah U-Madda: The Unwritten Chapter." *L'Eilah: Jews' College Journal of Jewish Studies* 30: 10-15. Republished in Norman Lamm, *Torah U-Madda: The Encounter of* (New Milford CT: Maggid Books, 2010); republished in *Tradition: The Journal of Orthodox Jewish Thought* 53 (3) (2021): 195-205.
- SAGI, Avi. Religious Pluralism Assessed. *Sophia* 38 (2): 93-115, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02786334>
- SELIGMAN, Martin E. P. *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Atria Books, 2002.
- SELIGMAN, Martin E. P. *Flourish: Visionary New Understanding of Happiness and Well Being*. New York: Atria Books, 2011.
- SHATZ, David. The Practical Endeavor and the Torah-Umadda Debate. *The Torah U-Madda Journal* 3: 98-149, 1991-1992.
- SIGALOW, Emily. *American JewBu: Jews, Buddhists and Religion Change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691197814>
- STENMARK, Michael. *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge UK: William Eerdmans Publishing Company, 2004.
- TIROSH-SAMUELSON, Hava and Aaron W. Hughes (eds.). *Jonathan Sacks: Universalizing Particularity*. Leiden: Brill, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004249813>

- TIROSH-SAMUELSON, Hava. Religion, Science, and Technology in the Post-Secular Age: The Case of Trans/Posthumanism. *Philosophy, Theology, and the Sciences* 4 (1): 7-45, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1628/219597717X14884498299042>
- TIROSH-SAMUELSON, Hava. Rethinking the Past and Anticipating the Future of Science and Religion. *Zygon: Journal of Religion and Science* 40: 33-42, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2005.00640.x>
- WILAND, Eric and Julia DRIVER. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022 [2009]. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/anscombe>

Pojmy a myšlení

Concepts and Thinking

Luděk Kolman

Českomoravská psychologická společnost (Czech-Moravian Psychological Association),
Kladenská 405, Vokovice, 160 00 Praha 6, Czech Republic

Email: ludek.kol@gmail.com

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2023.200102>

Luděk Kolman je emeritní docent, který vyučoval a prováděl výzkum na univerzitách v Praze, Brně a Ústí nad Labem v České republice. Odbornou kariéru začal v Psychologickém ústavu ČSAV na konci šedesátých let minulého století, kde se věnoval psycholingvistické problematice. Později působil v průmyslu, věnoval se výzkumu managementu a komunikace mezi kulturami. V posledních letech byl členem pracovní skupiny Culture and ethnic diversity při Evropské federaci psychologických asociací.

Abstract

The paper deals with the application of the theoretical concept of the recently deceased American psychologist Susan Carey. Carey was devoted to the study of the development of cognitive functions in early and school-age children, as well as the cognitive processes that make scientific knowledge possible. The theory is part of the conceptual apparatus used by the quoted author. It is based on the assumption that children, as they develop cognitively, form theories about how the world works and, to some extent, test them in a similar way to scientific theories. One of the most important results of her research is what we now know about the origin of concepts. According to her, concepts are not just aggregate ideas about a particular class of entities, events, relations, etc., as is usually claimed. They are tools and as such make knowledge possible. Understanding concepts in Susan Carey's terms makes it possible, among other things, to understand how it is that some people persist in beliefs that are obviously contrary to reality for others, such as the belief in a flat earth. The concept also has interesting methodological implications. Aristotelian logic, as it was practically developed until the end of the nineteenth century, was understood as the rules of right thinking. As such, it included psychological and ethical questions. The conception described here precisely develops the psychological component of the former logic. The final section of the paper then proposes hypotheses on which to base the study of adults, including those who hold some extreme views.

Keywords

Theory of theory, origin of terms, cognition, numbers, theory of vitalism

Klíčová slova

teorie teorie, původ pojmů, kognice, čísla, vitalistická teorie.

Úvod

Plochozemci jsou ti, kdo věří v nejrůznější podivnosti, jako např. že Země je plochá nebo že očkování způsobí, že očkovaný se stane vysílačem wifi apod. Výsledky výzkumů před několika lety zesnulé americké psycholožky Susan Carey, které popsala ve své knize *Origin of Concepts* (*Původ pojmů*), nabízejí pojmový rámec, který pomáhá podobným jevům porozumět^{1,2,3}. Abych nesliboval víc, než je skutečně možné doložit, předem upozorňuji, že citovaná autorka zkoumala vývoj poznávacích schopností u dětí, a ne pomýlené dospělé. Nicméně, její zjištění ukazují, jak může soudná osoba setrvávat v přesvědčení, které je zjevně v rozporu se skutečností. Výsledky výzkumu vývoje poznávacích schopností jsou podnětné, a to nejen v souvislosti s plochozemci.

Teorie teorie

Teorie teorie je součástí pojmového aparátu, který citovaná autorka používá. Je založena na předpokladu, že děti si v průběhu svého kognitivního vývoje vytvářejí teorie o fungování světa a ověřují si je do jisté míry podobně, jak se to děje v případě vědeckých teorií. Tak např. si dítě na základě vlastních zkušeností vytvoří a ověří teorii, že Země je plochá. Později, na základě dalších informací a poznatků, dospěje k teorii, že Země je zemkoule. Tato nová teorie umožňuje pochopit skutečnosti, jako je existence satelitní televize, pobyty astronautů na oběžné dráze apod. Nová teorie dokáže vysvětlit víc a není možné ji vyjádřit v rámci teorie předchozí. K vytvoření nové teorie zřejmě dochází, protože starší teorie vede k rozporům. Přesto, jak jsme toho svědky, někteří tu starší teorii nedokáží opustit a urputně se jí drží. Ostatně, i nová teorie vede k dalším rozporům a později bude nahrazena další, ještě novější teorií.

Teorie teorie získala jistou popularitu ve vývojové psychologii. Není to však jedna rozpracovaná koncepce, různí autoři rozpracovali její odlišná pojetí. Sama Susan Carey v citované knize používá dvě. Z nich se zde zaměříme na tu, kterou použila k vysvětlení, jak si děti osvojují pojem přirozeného čísla a další pojmy z matematiky a fyziky. Její práce je komplexní a je podložena rigorózním výzkumem kognitivního vývoje dětí od velmi raného

¹ CAREY, Susan. *The Origin of Concepts*. New York: Oxford University Press, 2009.

² CAREY, Susan. On learning new primitives in the language of thought: Reply to Rey. *Mind & Language*, 2014, 29.2: 133-166.

³ CAREY, Susan. The science of cognitive science. *Social Anthropology*, 2015, 23.2: 204-207.

věku, kognitivních funkcí primátů a také historie vědeckého zkoumání, zejména ve fyzice^{4,5}. Zde mohu poskytnout jen značně zjednodušený, avšak jak doufám, konsistentní výklad jejích objevů. Zároveň je nutné zmínit, že, jak tomu ve vědeckém poznání bývá, existují i jiné teorie a výklady týchž jevů. Koncepce rozvinuté citovanou autorkou však vedou k řadě zajímavých důsledků, jimž se posléze budu věnovat.

Vrozené schopnosti

Teorie instinktů je obecně přijímána již od devatenáctého století. Podle ní přicházejí živí tvorové na svět s určitými vlohami, které jsou vrozené a někdy potřebují určité období učení, aby se mohly plně uplatnit. Susan Carey uvádí jako příklad pěnkavám podobné severoamerické ptáky papežíky indigové (*Passerina cyanea*). Jsou to stěhovaví ptáci, a proto potřebují rozpoznávat kde je na noční obloze sever. K tomu si musejí osvojit obraz nočního nebe, konkrétně hvězdy, jejíž poloha se při zdánlivém otáčení nebeské klenby nemění. V současnosti je to samozřejmě Polárka. Ptáci jsou ovšem evolučně mnohem starší než lidstvo. Polárka nebyla vždy, v důsledku precese zemské osy, severní hvězdou a po uplynutí příslušné doby jí opět nebude. Papežáci to mají proto zařízeno tak, že v určitém čase po vylíhnutí, ještě jako písklata v hníždě, si osvojí dovednost jak severní hvězdu či souhvězdí určit. Později, poté co toto období uplyne, už by to dokázat nemohli. Když byla snůška papežíků odchována v planetáriu, kde písklata po vylíhnutí viděla nějaké jiné, umělé noční nebe, skutečný sever pak nalézt neuměla.

Zatímco dříve panovaly mezi vědci spory, zda se i lidé rodí s nějakými vrozenými vlohami, dnes je v této věci jasněji. Experimenty s kojenci a batolaty ukázaly, že již ve velmi raném věku dokáží děti určit velikost a množství. Jedním z mechanismů, díky nimž to dokáží, je analogové určení množství. Ten patrně nemají k dispozici ihned po narození, ale brzy se objeví v důsledku zrání mozku. Pomocí tohoto mechanismu dokáží batolata, a dokonce i kojenci, poznat, na které hromádce je více sušenek.

Kognitivní systémy

Analogové určení množství zřejmě sdílíme s mnoha sub-humánními tvory a zůstává s námi po celý život. Umožňuje určit, kde je něčeho více či méně, a to zejména tehdy, kdy rozdíl je větší než malý. V případě analogového určování množství je rozdíl mezi jednou a dvěma

⁴ WISER, Marianne; CAREY, Susan. When heat and temperature were one. In: *Mental models*. Psychology Press, 2014 [1983]. p. 275-306.

⁵ BURGE, Tyler. *Origins of objectivity*. Oxford University Press, 2010.

sušenkami mnohem větší než mezi devíti a deseti. V prvním případě je to totiž dvakrát tolik a v tom druhém jen o kousek víc. Je zřejmé, že analogové určení množství je něco jiného než počítání. Aby se děti naučily počítat, potřebují si osvojit pojem čísla. Dětem v tom mohou pomoci dospělí. V mnoha národních jazycích existují říkadla, kterým se děti učí a která dětem pomáhají pojem čísla si osvojit. V češtině to např. je „*Jedna, dvě tři, čtyři, pět, cos to Janku, cos to sněd*“. V němčině je to říkanka, která začíná „*ein, zwei, Polizei*“ a končí „*neun, zehn, schlafen geh'n*“. Ve věku, kdy se děti podobné říkanky učí, ještě nechápou, co je to číslo. Podle Carey si touto cestou osvojují pojmy, které jsou z počátku prázdné, bezobsažné. Avšak tyto pojmy jim poslouží jako lešení či žebřík, který jim umožní dostat se na novou úroveň poznání. Carey to označovala jako přechod z kognitivního systému 1 (CS1) do kognitivního systému 2 (CS2). Takové chápání přechodu z jednoho CS do druhého, vyššího, je základem její koncepce. Ne všichni specialisté v oboru s ní souhlasí. Jedna představa, pokoušející se o jiné vysvětlení, spočívala v předpokladu, že jedinec generuje hypotézy o povaze světa a postupně je ověřuje. Tato cesta je však sotva schůdná. Carey k tomu na jednom místě poznamenala, že je sotva možné si představit dítě předškolního věku, jak generováním a ověřováním náhodně generovaným tisícům hypotéz dospěje až k Peanovým axiomům. Jiní, i osoby příslušející k širšímu okruhu jejích spolupracovníků, sázejí v této věci na procesy bayesiánského učení⁶. Teprve další výzkumy rozhodnou, jak je tomu u dětí. Cílem této stati však je aplikovat koncepci Susan Carey mimo oblast jejího původního určení, a proto se jí přidržíme.

Přechod z CS1 do CS2 je často obtížný a vyžaduje úsilí a čas. To, co je možné pochopit v rámci CS2 nelze popsat či označit v rámci CS1. Zatímco dětem mohou při přechodu z CS1 do CS2 pomoci dospělí, ve vývoji vědeckých teorií není podobná pomoc tak snadno dosažitelná. Carey v citované knize dokládá na řadě příkladů zejména z fyziky, jak obtížný a leckdy dlouhotrvající byl přechod od starší teorie k té novější. Rozvoji termodynamiky, jak ji známe dnes, předcházely představy, že teplo a chlad jsou dva odlišné jevy, kalorická a kinetická teorie tepla, a až teprve rozlišení pojmů „teplo“ a „teplota“ umožnilo dospět k současnému chápání věci. Pohybem planet se učenci zabývali už ve starověku. Teprve Kepler, když na základě dat nashromážděných Tychonem Brahem, popsal pohyb Marsu při oběhu Slunce a na základě toho formuloval svoje zákony, si povšiml, že Slunce působí na planetu nějakou silou. To byla tehdy obtížně přijatelná představa, posléze

⁶ XU, Fei; TENENBAUM, Joshua B. Word learning as Bayesian inference. *Psychological review*, 2007, 114.2: 245.

však vedla k rozpracování teorie gravitace u Newtona a následně, Einsteina. Ve zpětném pohledu se může zdát, že zejména druhý Keplerův zákon vedl indukcí ke zmíněnému závěru. Podle Carey však šlo především o vytvoření nového pojmu, díky němuž bylo možné porozumět zkoumanému jevu v novém světle. To, jak Carey v daných případech objev nových teorií popisuje, odpovídá spíše abdukci⁷, než indukci.

Pojem čísla

Vraťme se k dětem. Poté, co pochopily pojem čísla (čísla za sebou následují v řadě a každé další je vždy o 1 větší), je před nimi mnoho dalších podobně obtížných kroků. Osvojení pojmu čísla poměrně přímočaře vede k operacím s čísly, jako jsou sčítání, odčítání a násobení. Násobení je stále ještě snadno pochopitelné, protože je lze chápat jako opakované sčítání. Ovšem dělení je již něco jiného. Můžete si vzpomenout na dělení se zbytkem, posléze zavedení zlomků, racionálních a iracionálních čísel. Carey zmiňovala, že zdaleka ne všichni dospělí, kteří řádně ukončili středoškolské či dokonce vysokoškolské vzdělání, tyto věci chápou. Zmínila dokonce, že řádné pochopení dělení se může nedostávat i některým učitelům matematiky. Je docela dobře možné, že toto neplatí jen pro Spojené státy, které ona zajisté měla na mysli, ale i pro naši zemi.

Pojem jako nástroj

V souhrnu můžeme koncepci Susan Carey popsat následovně: Pojmy nejsou jen souhrnným pojetím jisté třídy jevů, událostí, vztahů apod., jak se obvykle uvádí. Jsou to nástroje a jako takové poznání umožňují. Je ovšem nezbytné, aby byly používány správně. A to lze jen tehdy, jsou-li správně pochopeny. Správné pochopení a následné správné užívání není zcela samozřejmé. Leckdy to vyžaduje úsilí a jak Carey zmínila v souvislosti s dělením, ne každý dokáže ke správnému pochopení a užívání kognitivního nástroje dospět, případně nezbytné úsilí vynaložit. Tento důsledek se již nalézá na samém okraji odborného zájmu citované autorky. V rámci této stati je to však důsledek, který se pokusím dále rozvinout.

Kognitivní dovednosti obvykle rozvíjíme v rámci vzdělávacích aktivit. V rámci vzdělávacích aktivit býváme podrobováni zkouškám, které mají ověřit, že jsme látku zvládli. Zvládnutí zkoušky však ne vždy znamená, že jsme látku skutečně pochopili. Navíc, i když jsme se něco naučili dobře, brzy začneme zapomínat. Jako příklad použiji úlohu, kterou lze

⁷ ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. Přeložil Marek Sedláček. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0157-7, s.164 -166.

vyřešit násobením, což je operace snáze pochopitelná než dělení. Dejme tomu, že máte dostatečně velký plát papíru a budete jej překládat vždy na polovinu. Jak budete papír překládat, bude stále tlustší. Jaká asi bude jeho tloušťka provedete-li přeložení na polovinu padesátkrát⁸?

Upřímně řečeno, sám jsem se při řešení této úlohy zrovna nevyznamenal. Můj první odhad byl, že to bude hodně velké množství decimetrů. Ve skutečnosti, jak si sami můžete ověřit výpočtem např. v kalkulačce ve Windows, jsem tloušťku výsledného skládání hrubě podcenil. Ta totiž je 2^{50} krát tloušťka papíru. 2^{50} je rovno 1 125 899 906 842 624. Budeme-li předpokládat, že tloušťka papíru je 0,1 mm, stačí vydělit toto číslo 10 miliony a získáme tloušťku poskládaného papíru v kilometrech, a ta je 112 589 990,6842624. To je téměř 293krát více než střední vzdálenost Měsíce od Země. Výsledek je to snad šokující, ale snadno ověřitelný. Ti z nás, kteří na střední škole porozuměli vyučované látce z matematiky tento výsledek přijmou, přestože během let mnohé pozapomněli a výsledek výpočtu je možná zaskočil. Určitě se však najdou lidé, pro které by bylo obtížné uvedený fakt přijmout, zvláště pak pokud by se nějak týkal jejich osobních zájmů. Možná by tvrdili, že něco takového není možné a že výsledek výpočtu musí být podvod.

Pojmy ve filozofii a lidském myšlení

Jakou úlohu osvojení pojmů sehraje v kognitivních procesech lze zjišťovat i jinde než jen v pracích Susan Carey či jejích kolegů. V tomto směru je instruktivní např. životopis Bertranda Russella napsaný Rayem Monkem⁹. Russell byl významný filozof, který se rovněž prosadil svou prací na logických základech matematiky a také v politice. Jeho životopisů bylo sepsáno několik, Monk však byl tím, kdo mohl zasvěceně psát i o Russellově odborné činnosti. Díky tomu můžeme v uvedené knize sledovat, jak důležité bylo pro Russella objevit a správně definovat pojmy, na nichž by mohl založit své pojetí logických základů matematiky. Pro účely této stati není důležité ani jak to udělal, ani nakolik ve svém úsilí uspěl. To, co zde dává zmínce o Russellovi (a jeho a Whiteheadovy práce na *Principia Mathematica*) smysl, je cesta, kterou se ubíral. Totiž hledání, zkoumání a ověřování pojmů.

Přijetí koncepce odvozené ze zkoumání vývoje poznávacích schopností jako východiska ke zkoumání jevu, který jsem si dovolil označit termínem „plochozemci“, nabízí vysvětlení, proč je tak obtížné se domluvit a dospět k nějakému společnému závěru. Jestliže

⁸ DRAGAN, Andrzej. *Kvantechismus, aneb, Klec na lidi*. Přeložila Alena Heroutová. Praha: Argo, 2021. Aliter (Argo: Dokořán). ISBN 978-80-257-3486-5, s. 15.

⁹ MONK, Ray. *Bertrand Russell: The spirit of solitude, 1872-1921*. London: Random House, 1996.

pochopení nějakého jevu předpokládá osvojení si konkrétního kognitivního systému (dejme tomu CS_{n+1}), pak tomu, kdo setrvává v CS_n , nelze onen jev popsat tak, aby jej vzal na vědomí. Jak jsem výše zmínil to, co lze pochopit v rámci CS_{n+1} nelze v CS_n popsat či označit. Přechod od CS_n k CS_{n+1} bývá často obtížný, vyžaduje čas a námahu. Závažnou překážkou může být zdánlivé, a proto též nesprávné, pochopení věci. Před časem jsem na internetu narazil na sdělení tvrdící, že na mRNA založené vakcíny nemohou u člověka změnit jeho DNA, ale že sami můžeme pozitivně ovlivnit změny naší vlastní DNA, když budeme zdravě žít. Ta osoba, která to napsala, to asi myslela dobře, ale DNA u komplexního organismu v průběhu jeho života vylepšovat nelze. Je ovšem možné ji poškodit např. ionizujícím zářením, užíváním jedovatých substancí (kouření) apod. a to zhusta s neblahými následky.

Jak je snad obecně známo, na internetu lze narazit na rozmanitá sdělení. Některá mohou být pravdivá a správná, jiná založená na neznalosti či dokonce na nenávisti a snaze uškodit. Není vždy snadné rozlišit, která jsou ta pravdivá a která ta druhá či třetí. Samozřejmě, pokud jsme náhodou v dané oblasti experty, pak bychom toho měli být schopni. Ne však každý, kdo se za experta považuje, jím opravdu je. Bylo by to snazší, kdybychom se mohli odvolávat na vědu, jakožto arbitra, jenž umožňuje odlišit zrna od plev. Podobně by bylo snadné, kdybychom mohli věřit, že ti, kdo zastávají podivné názory, mají omezené kognitivní schopnosti a nejsou proto schopni přijmout přesvědčivé věcné a logické argumenty. Jak lze ukázat, tak jednoduché to není.

Vědecké poznání

Vědecké poznání je proces, v jehož rámci jsou ověřovány představy o fungování světa. Protože pravidla ověřování jsou striktně stanovena, věda postupně přináší poznatky řádně ověřené a tedy platné. Jenže, než se k nim dospěje, prochází proces poznání složitými a někdy křivolakými cestami a cestičkami. Tak například dnes víme mnohem více o fungování lidského těla a o léčení nemocí, než tomu bylo před dvěma sty, jedním stem či padesáti lety. Přesto, protože proces vědeckého poznání pokračuje a jeho konec je v nedohlednu, vždy budou zůstat fakta, místa, oblasti, o nichž jisté a ověřené znalosti mít nebudeme. Proto, když se objeví něco nového, třeba nová nemoc, můžeme od vědců, kteří se věcí zabývají, slýchat rozličné názory, které si někdy mohou i protiřečit. To pak může u osob, které s vědeckou praxí nemají zkušenosti, snižovat důvěru ve vědecké poznání jako takové. Nic

lepšího než vědecké ověřování však nemáme. Někdy je cesta k ověření náročná, složitá a vyžaduje čas.

Další problém je, že současná věda trpí výraznou kompartmentalizací, tedy rozčleněním na vysoce specializované oblasti, které vzájemně nekomunikují. Tak se může stát, že vědec z jedné specializace sotva porozumí problému z jiné specializace, byť ze stejného oboru. Čím více toho známe o světě, tím jsou naše poznatky složitější a je sotva možné, aby nějaký člověk byl schopen vyznat se v nich všech.

Kognitivní schopnosti

Lidé, jejichž kognitivní schopnosti jsou nějakým způsobem omezeny, nejspíše snáze uvěří některým podivnostem, jako jsou např. známé „chemtrails“ (tj. že kondenzační čáry, které se tvoří za letadly, představují vážné ohrožení). U nás jsme se před časem mohli setkat s poslancem Národního shromáždění, který v to pevně věří a je to člověk, který se honosí vysokoškolským titulem. Vypráví se, že po populární přednášce jednoho významného vědce přišla za ním postarší posluchačka a řekla mu: „Mladý muži, vy jste jistě velmi chytrý, ale v jedné věci se mýlíte. Země není kulatá, je plochá a leží na ramenou slona.“ Na to vědec odpověděl: „Dobře, milá paní, ale na čem stojí ten slon?“ Posluchačka opáčila: „To je přece jasné, mladý muži. Jsou tam samí sloni odshora až dolů.“ Ten příběh je založen na stereotypu, který nemusíme přijmout. Je otázka, zda ta představa o slonech „od shora až dolů“ je hloupá. V každém případě je velmi podivná.

Když to někomu dobře myslí, lze o něm říci, že je bystrý (tedy vlastně, že reaguje rychle). Možná důležitější než bystrost je jaké pojmy (tedy kognitivní nástroje) má dotyčná osoba k dispozici. V této souvislosti se opět hodí připomenout Bertranda Russella. Bertrand Russell byl zajisté velmi inteligentní a vzdělaný člověk. Jak zmiňuje Monk (op. cit., s. 87), jeho myšlení a představitivost byly výrazně verbální. V neverbální oblasti selhával. V r. 1940 požádal Russella jeho přítel Crawshay-Williams, aby řešil otázky inteligenčního testu, který on v té době vyvíjel. Některé testy IQ mají dvě části, první verbální a druhou neverbální („obrázkovou“). Ve verbální části Russell řešil úlohy velmi svižně, a jak autor testu poznamenal, jeho výkon byl *par excellence*¹⁰. Když však dospěl ke druhé, neverbální části, odmítl pokračovat. Když jej povzbuzovali, aby pokračoval, protože ti, kdo mají dobré výsledky v první části, mají je i v části druhé, on trval na tom, že končí. Když se jej ptali na

¹⁰ CRAWSHAY-WILLIAMS, Rupert. *Russell Remembered*. Oxford: University Press, 1970.

důvod, řekl: „Pro ty tvary nemám žádná jména.“ Představivost a jména nejsou pojmy, avšak souvislost je tu zřejmá.

Lidé se, jak známo, liší v úrovni kognitivních schopností. Někteří jsou chytřejší než druzí. Právě tento rozdíl se psychologové pokusili podchytit pomocí tzv. testů IQ. Tyto testy našly široké použití v posuzování lidí. Po všechna ta desetiletí, co jsou užívány, jsou však s nimi jisté nesnáze. Tyto nesnáze shrnul a popsal ve své klasické knize *Jak neměřit člověka* S. J. Gould¹¹. Užívání testů inteligence má své oprávnění, snadno však vede k představě, že je možné všechny lidi porovnávat na jedné kvantitativní škále. Lidé se ovšem liší v řadě různých a důležitých kvalit. Rozdíly kvalit nemusí být jen rozdíly v povahových vlastnostech či v převažujícím obsahu prožívání. Kvalitativní rozdíly lze nalézt i v kognitivních schopnostech. To si psychologové již dávno uvědomili, a proto vyvinuli nástroje k měření praktické a emocionální inteligence. Zde diskutovaná koncepce vede k další možnosti, jak tyto kvalitativní rozdíly v kognitivních schopnostech zkoumat. V daném případě jde o rozdíly v tom, jaké kognitivní nástroje, tj. pojmy, mají jedinci k dispozici.

Důsledky

Susan Carey vyvíjela svoji koncepci primárně jako výklad toho, jak se vytvářejí pojmy, a tedy kognitivní schopnosti, u velmi malých dětí. Protože porovnávala, jak se pojmy vytvářejí u dětí s tím, jak tomu je v rozvoji vědeckého poznání, můžeme považovat za oprávněné aplikovat výsledky jejích výzkumů i na kognitivní procesy dospělých. Nejspíše nejdůležitějším závěrem, k němuž dospěla, je zjištění, že při zkoumání pojmů nelze odhlédnout od procesů jejich vzniku a vývoje. Pokud se nehlásíme k platonizmu, tj. k představě, že pojmy jsou předem dány a existují nezávisle na lidském vědomí a myšlení, plynou z tohoto zjištění důsledky, které bychom měli brát v úvahu.

Podstatnou součástí koncepce Susan Carey je chápání pojmů jako kognitivních nástrojů. K pochopení co to znamená snad pomůže analogie s počítačem. Mohu mít počítač vybavený skvělým hardwarem, ale nebude-li v něm nainstalován software, sotva mi k čemu bude. Když si představíme, že pojmy v lidské mysli fungují jako softwarové nástroje, pak je snadné pochopit, že bez vhodných pojmů budou moje schopnosti poznávat a rozumět značně omezené. Podobně, některý software můžeme získat snadno a zdarma, v jiných případech tomu tak není. Osvojení některých pojmů je obtížné a klade nároky na čas a vynaložené úsilí.

¹¹ GOULD, Stephen Jay. *Jak neměřit člověka: pravda a předsudky v dějinách hodnocení lidské inteligence*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998. Edice 21. ISBN 80-7106-168-9.

Navržená analogie je jen velmi přibližná, takřkajíc kulhá na všechny nohy, které by snad mohla mít. Přesto pomáhá pochopit proč někteří lidé setrvávají u zvláštních představ o světě a jeho fungování, přestože pro lidi v jejich okolí je očividné, že ony zvláštní představy jsou zcestné. Pokud si dotyční neosvojili pojmy, které by jim umožnily postup do vyššího kognitivního systému, nejsou schopni správněji poznat jak se věci mají. Jako příklad zde poslouží chyba, které se dopouštějí školáci, kteří nedostatečně pochopili operaci dělení.

Jak jsem již zmínil, dělení je k pochopení náročnější, než násobení. Násobení lze chápat jako opakované sčítání. Dělení však jako opakované odčítání chápat nelze. Když číslo opakovaně dělíme, jsou výsledkem dělení stále menší a menší čísla, nikdy to však není nula. Děti, které ještě dělení plně nezvládly, si však často myslí, že tomu tak je.

Výsledky výzkumu vývoje kognitivních schopností především potvrzují důležitost kvalitního vzdělání. Učitel matematiky, který pochopil dělení a iracionální čísla jen částečně, sotva dokáže přivést k řádnému pochopení téhož své žáky. Z koncepce citované autorky zjevně plyne nejen potvrzení důležitosti kvality výuky, ale též důležitost rodinného a sociálního prostředí. Přejít k vyššímu kognitivnímu systému bývá obtížný, a proto se bez dostatečné motivace nemusí uskutečnit. Jestliže v rodinném a sociálním prostředí, v němž dítě vyrůstá, zdroje takové motivace scházejí, naděje na úspěch vzdělávacího procesu výrazně klesá. Je sice obecně známo, že tomu tak je, poznatky o vývoji kognitivních schopností přinášejí důkladnější a konkrétnější poznatky o dané problematice.

V této stati uvedený popis přechodu z jednoho kognitivního systému do jiného má jednu nevýhodu, na kterou musím upozornit. Jako příklad můžeme zvolit dělení. Dítě školou povinné se ve škole učí dělit. Postupně si osvojuje nové znalosti a časem podstatu dělení pochopí. Aby k tomu došlo, dítě potřebuje čas a musí vynaložit určité úsilí. Pokud se tak nestane, nevěnuje učení potřebný čas a nezbytné úsilí, bude nadále věřit, že výsledkem opakovaného dělení je nula, tedy nic. To ovšem není pravda a v takovém případě si dítě neosvojilo nový a vyšší kognitivní systém. Problém je ve slově „vyšší“. Výzkum ontogeneze kognitivních schopností se provádí na dětech, které se učí a vyspívají. Proto se obvykle zlepšují. Pokud však poznatky z dané oblasti aplikujeme na dospělé, nemusí tomu tak být. Je docela dobře možné, že si někdo, např. proto, aby omluvil své špatné skutky, osvojí a přijme nový kognitivní systém, který bude primitivnější či v jiných ohledech méně kvalitní než ten, kterého se držel předtím. Ničím není zaručeno, že se vše bude vyvíjet k lepšímu, jak se domníval Hegel stejně jako jeho žák Karl Marx. Děti jsou v tomto směru (do jisté míry) výjimečné.

O důvěře se koncepce Susan Carey nezmiňuje. Pro to jak chápeme svět je však podstatná. Naše porozumění světu se vyvíjí, a tedy mění, a z toho důvodu neexistuje jediné a správné pojetí světa. Navíc toho, co lze o světě vědět, je velmi mnoho a nové poznatky ustavičně přibývají. Není možné znát všechno a rozumět všemu. Takže, byť jsme úspěšně prošli vzdělávacím procesem, naučili jsme se a zvládli důležité dovednosti, díky nimž jsme schopni zvládat požadavky svého povolání, zbývá toho mnoho, o čem znalosti nemáme. Protože nemůžeme vědět všechno, v řadě oblastí nám nezbývá než věřit někomu, kdo o dané věci ví víc. Zde ovšem vzniká problém. Záleží na tom, koho si vybereme.

Koncepce, vypracovaná Susan Carey, přináší důležitý vhled do fungování našich poznávacích procesů. Je to zatím koncepce poměrně mladá. Bude záležet na dalších výzkumech a vývoji teoretických základů k čemu v této oblasti časem dospějeme. Aristotelská logika byla naukou o správném myšlení a proto obsahovala prvky z psychologie a etiky. Když začala být na konci devatenáctého století budována moderní logika, tyto prvky začaly být chápány jako cizorodé, a byly z logiky vyloučeny. Současné výzkumy vývoje kognitivních procesů rozvíjejí právě onu vyloučenou psychologickou část. Jak nás upozorňují fyzikové, svět je dosti jiný, než jak nám jej představují naše smysly. Pokračující výzkum v kognitivní psychologii by nás časem mohl dovést k pochopení proč a jak tomu je.

Jak pokračovat

Směřování dalšího zkoumání by mohlo vcházet z poznatků o tom, jak si děti osvojují vitalistickou teorii. Vitalistickou teorií je míněna představa¹², že živému je vlastní jakási životní síla. Tato představa umožňuje chápat, že živé je odlišné od neživého. Malé děti si to představují jinak. Živé je pro ně to, co se hýbe. Proto často považují za živé slunce a vítr, ale rostliny za živé nepovažují. Podobně, když se čtyřletých dětí zeptáte, co se stane, když člověk zemře, mohou odpovědět, že už není vidět (resp. nelze ho potkat). Po osvojení vitalistického principu pak začnou rozlišovat na základě životní síly, takže živé je to, co roste, dýchá apod. Mnozí lidé nedojdou v poznání rozdílu mezi živým a neživým dál. To se projevuje u mnoha dospělých, kteří rozlišují mezi „přirozenými“ látkami a těmi, které nejsou „přirozené“. Odtud plyne argument některých odpůrců očkování „nechci do těla žádnou chemii“. Podle nich není vakcína „přirozená“. Vakcína je chemická sloučenina, ale stejně tak je chemická sloučenina voda. Vitalistická teorie přináší pojmy, které nelze vysvětlit v rámci kognitivního systému

¹² BASCANDZIEV, Igor, TARDIFF, N., ZAITCHIK, D., CAREY, S. The role of domain-general cognitive resources in children's construction of a vitalist theory of biology. *Cognitive Psychology*, 2018, 104: 1-28.

předchozí úrovně. Sama však nevede přímo k dalšímu a hlubšímu poznání biologických procesů, o něž se opírá současná medicína. K tomu vedl výzkum v biologii a medicíně, který probíhal po staletí, vlastně už od starověku. Jak jsem uvedl výše, osvojení nového chápání, tj. vyššího kognitivního systému, je často náročné, vyžaduje čas a úsilí, a tak mnozí lidé zůstávají u toho dřívějšího.

Citovaní autoři studovali vznik a vývoj pojmů u dětí a ve vědách. Studium kognitivních procesů u dospělých osob, které nejsou či nemusí být vědci by mělo přinést další důležité poznatky. Zejména by k tomu mohly přispět studie založené na rozhovorech s lidmi, kteří zastávají zvláštní a neobvyklá přesvědčení. Můžeme se například setkat s inteligentními a vzdělanými lidmi, kteří jsou nevývratně přesvědčení o absolutní škodlivosti očkování. V této souvislosti si povšimneme osvojení výše již zmíněné vitalistické teorie. Jako vitalistickou teorii označují Bascandziev a kol.¹³ představu, že živé je to, co užívá vzduch, vodu a potravu k vytváření energie a živé organizmy jsou tvořeny z částí (orgánů), které to umožňují. Vitalistická teorie je pojetí, které zastává většina lidí starších 12 let a také biologové (ti jdou ovšem v chápání věci ještě mnohem dál). Pro předškolní děti je živé to, co se hýbe, takže živé je Slunce a vítr, ale rostliny živé nejsou. Jean Piaget to nazýval „animismus“. Přejít od „animismu“ k „vitalismu“ znamená konceptuální změnu, která je obtížná a vyžaduje úsilí a čas.

Dětský animismus můžeme označit jako kognitivní systém 1 (CS1) a vitalistická teorie je pak kognitivní systém 2 (CS2). CS1 neobsahuje pojmy, jimiž by bylo možné CS2 vysvětlit. Proto bývá přechod od jednoho k druhému obtížný. Protože vyžaduje čas a námahu, je k němu nutná motivace. K přechodu nemusí vždy dojít. Např. osoby trpící Williamsovým syndromem (což je vrozená porucha) nejsou schopny si vitalistickou teorii osvojit a v chápání toho, co je živé či neživé a co znamená zemřít, zůstávají po celý život na stejné úrovni jako čtyřleté děti (byť jinak jsou jejich kognitivní schopnosti jen mírně omezené).

Méně zřejmé a jednoznačné je zřejmě vrozené rozlišování mezi tím, co je schopno se pohybovat samo od sebe a tím, co se pohybuje jen tehdy, když na ně působí nějaké další agens. Děti, zhruba ve věku čtyř let, si však právě na tomto rozlišení vytvářejí rozlišení pojmů *živý* a *neživý*. Takže i zde k jistému spojení mezi vrozeným mechanismem a pojmem dochází. Zatím co analogové stanovení množství s námi zůstává po celý život, takže i při letmém pohledu snadno postřehneme, kde je něčeho víc a kde míň, a to aniž bychom počítali,

¹³ BASCANDZIEV, Igor, TARDIFF, N., ZAITCHIK, D., CAREY, S. The role of domain-general cognitive resources in children's construction of a vitalist theory of biology. *Cognitive Psychology*, 2018, 104: 1-28

rozlišení živého a neživého v rámci dětského animizmu je v myšlení dospělého nahrazeno vitalistickou teorií. Je však možné, že z původního animizmu i v dospělé mysli něco přetrvává a projevuje se například v pověrách, jako je víra v astrologické předpovědi. Planety se pohybují samy od sebe a v astrologii se věří, že svým pohybem ovlivňují naše životy. Ostatně, jak uvádějí Bascandziev a kol., v dětském animizmu je samovolný pohyb spojován se záměrem. Jak uvádějí, v dětské mysli je slovo „živý“ spojeno s nediferencovaným pojmem pokrývajícím zejména významy vnímající, působící, činný, jsoucí a skutečný (v originále *animate/agent/active/existent/real*). Tak dospíváme k první otázce. Mohlo by to být s animizmem podobně, jako s analogovým stanovením množství?

První z otázek, k nimž nás výsledky Susan Carey a jejích spolupracovníků přivádí, tedy je zda s námi animismus nezůstává i potom, co jsme si osvojili vitalistickou teorii. Ono je sice pravda, že jsme si (téměř všichni) v průběhu dospívání vitalistickou teorii osvojili, řídíme se však podle ní vždy? Když vás například v průběhu zimní noci zarazí nějaký nejasný zvuk, přijmete okamžitě tuto skutečnost jako projev změn tlaku v ústředním topení? Nebo vám jde hlavou myšlenka, že to provádí soused v paneláku, nebo skřítek či dokonce duch nedávno zesnulého penzisty z protějšího bytu? Nepříjemní sousedé se občas vyskytují, se skřítky a duchy to už tak zřejmé není. Navíc, lze ducha vysvětlit vitalistickou teorií? Nejde jen o to, že mnozí lidé ve skřítky, duchy a leccos dalšího věří, a to i v dnešní době a v Evropě. Zdá se, že máme sklon animistické představy ochotně přijímat, jak dosvědčuje obliba Harryho Pottera či čarodějnic a mágů ze Zeměplochy v románech Terryho Prattcheta.

Kritické pro potvrzení či vyvrácení hypotézy, že ono dosti běžné rozšíření animistických představ u dospělých je důsledkem přetrvávání dětského animizmu, byť si dotyční dospělí již osvojili vitalistickou teorii, je přetrvávající existence onoho nerozlišeného pojmu, v němž splývají významy vnímající, působící, činný, jsoucí a skutečný. Pokud se ve výzkumech ukáže, že takový nerozlišený pojem se v myšlení dospělých, kteří si vytvořili vitalistickou teorii, nevyskytuje, přichází v úvahu jiná hypotéza. Ta může být založena na zvláštěnostech vitalistických teorií, které si lidé vytvářejí a tedy na tom, jakou konkrétní variantu vitalistické teorie si osvojili.

Vitalistická teorie se v odborném diskurzu objevila mnohem dříve, než citovaní autoři takto označili poměrně široce pojímané chápání živého a neživého. Součástí tohoto pojetí je porozumění tomu, že živé organizmy přijímají látky zvenčí (kyslík, voda, potrava), které jsou zpracovávány orgány těla organismu. Výsledkem zpracování přijímaných látek je energie, umožňující pohyb a růst. Na tom by se nejspíše všichni dospělí, kteří si vytvořili vitalistickou

teorii shodli. Kde však může docházet a nejspíše dochází k rozdílnému chápání života je druh energie, který je takto vytvářen. V soudobé biologii je to táž energie, kterou zná fyzika. Ve filozofickém vitalizmu je to zvláštní síla, která se od té fyzikální podstatně liší. Kořeny této představy lze nalézt již u Aristotela, který ji nazýval *entelechie* a považoval ji za vlastní všemu živému. Vlastně entelechie byla tím, co živé činí živým. V průběhu staletí se tato idea různě pozměňovala a také se měnil název. V baroku používal zakladatel embryologie Caspar Friedrich Wolff¹⁴ termín *vis essentialis*, na počátku minulého století zmiňoval Bergson¹⁵ *élan vital*. Z našich filozofů byl zastáncem filozofického vitalizmu Emanuel Rádl¹⁶.

Od pojetí, předpokládajícího nějakou tu „životní sílu“, odlišnou od sil známých z fyziky, vede přímá cesta k animizmu dospělému, nikoli tedy již dětskému. Takový dospělý animismus je schopen lépe chápat rozdíly mezi živým a neživým, bude však v rozporu se současnými znalostmi z biologie. Vitalistická teorie, kterou si lidé v průběhu dospívání osvojují, má sice ty charakteristiky, se kterými je spojována ve výzkumech současných vývojových psychologů. V mnoha dalších ohledech se však může od jednoho člověka k druhému dosti podstatně lišit. Tyto rozdíly můžeme nejspíše identifikovat při porovnávání názorů antivaxerů s názory těch, kdo chápou vědecký přístup v biologii a medicíně (nelze antivaxery porovnávat s lékaři a biology obecně, protože ne všichni z nich vědecký přístup akceptují). Jako vědecký můžeme (s určitým zjednodušením) považovat takový přístup, který za platné považuje pouze to, co bylo ověřeno kontrolovanými experimenty a podpořeno na logice založené argumentaci.

Další otázka vyplývá ze skutečnosti, že za pravděpodobné bylo původně považováno to, co se může stát. S tímto pojetím pravděpodobnosti se setkáváme ještě u Aristotela v jeho *Rétorice*. Současné pojetí pravděpodobnosti je odlišné. Rozlišuje stupně pravděpodobnosti stanovované nezřídka na základě empirické evidence a vyjadřované jako hodnota z intervalu (0; 1) nebo jako procento (tj. počet možných případů ze sta). Tato skutečnost jistým způsobem souvisí s tím, co jsem v předchozích odstavcích zmiňoval v souvislosti s antivaxery. Ono totiž pochopení frekvenčního pojetí pravděpodobnosti předpokládá pochopení operace dělení. Výše jsem zmínil tvrzení Susan Carey, že mnozí lidé k řádnému pochopení dělení nedospějí. Je možné, že alespoň u některých antivaxerů může jít právě o toto. Jestliže totiž operaci dělení plně nepochopili, je pro ně sotva možné pochopit rozdíl mezi pravděpodobnostmi různých stupňů, např. mezi velmi malou pravděpodobností (dejme tomu)

¹⁴ DYE, Frank J. *Dictionary of Developmental Biology and Embryology*, Wiley-Liss, New York, 2002.

¹⁵ BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*, Cosimo Classics, 2005.

¹⁶ RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Čin, 1946.

nežádoucích důsledků vakcinace a velmi vysokou pravděpodobností nákazy infekčním agens. K tomu je třeba poznamenat, že dosažené vzdělání a ani akademické hodnosti nezaručují, že daná osoba skutečně porozuměla dělení.

Závěry a omezení

Otázky, které jsem se pokusil probrat v předchozích odstavcích, je možné chápat jako výzvy k hledání odpovědí. Můžeme se ptát a zkoumat odpovědi osob z různých sociálních, věkových a profesních skupin: Zůstává v myslích dospělých dětský animismus nebo byl odstraněn a nahrazen animizmem dospělým? Jak dospělí lidé chápou podstatu života a smrti? Co budou lidé odpovídat, zeptáme-li se jich na to, co je to věda a vědecká metoda? Porozuměli antivaxeři podstatě operace dělení? Tyto a podobné otázky mohou být klíčem k prohloubení poznatků o tom, jak se pojmy podílejí na poznávání a také obecně o fungování lidské mysli. Zmíněné otázky mohou posloužit jako východisko k formulování otázek pro rozhovory či jiné postupy výzkumu, které by pomohly rozkrýt procesy myšlení dospělých lidí podobně, jako v případě citovaných výzkumů u dětí. Zejména zkoumání toho, jak dospělí z různých sociálních a věkových skupin chápou podstatu vědy a vědeckého výzkumu by bylo přínosné.

Takové zkoumání je důležité. Lidská společnost je založena na spolupráci a pro zachování spolupráce je nezbytné, aby si lidé rozuměli. Jestliže rozumíme díky pojmům, které máme a užíváme, mohou rozdíly v užívaných pojmech být příčinou nedorozumění a nesnází či neschopnosti ke vzájemnému porozumění dospět. Je zřejmé, že různé skupiny, politické entity či národy leckdy chápou odlišně skutečnosti označované stejnými slovy, jako např. svoboda, lidská práva, spravedlnost, pravda atp. Hlubší poznání povahy pojmů a jejich úlohy jako nástrojů poznání by mohlo nejen k lepšímu porozumění jak lidské mysli fungují, ale také pomoci při hledání souladu a zajištění spolupráce. Dosažení takového cíle však stojí před vážnou překážkou.

Zmíněná překážka je dána tím, že zkoumání toho, jak pojmy fungují v myšlení dospělých, a to je značně odlišné od výzkumů, jaké Carey a její kolegové prováděli. Ti se dotazovali dětí a těch se můžete ptát na mnohé věci, aniž by to vyvolalo rozruch. Dotazování dospělých, zejména jde-li o některé méně obvyklé názory, může vyvolat prudké odmítavé reakce. Proto bude důležité vyvinout vhodné metody a také obezřetně vybírat témata. Jedním z témat, kde by to mohlo být snazší, by mohlo být dotazování se na vědecké ověřování. Mnozí dospělí, podle všeho, považují za pravdivé a správné to, co je v souladu s jejich

představami, (ne vždy uvědomovanými) přáními a zájmy, zatímco povaha vědeckého ověřování je jim cizí a možná je pro ně samo vědecké ověřování sotva přijatelné. Proto by dotazy zaměřené na chápání podstaty vědeckých postupů mohlo být méně kontroverzní než dotazy na plochou zemi, škodlivost očkování apod.

Seznam použitých zdrojů

- BASCANDZIEV, Igor, TARDIFF, N., ZAITCHIK, D., CAREY, S. The role of domain-general cognitive resources in children's construction of a vitalist theory of biology. *Cognitive Psychology*, 2018, 104: 1-28. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cogpsych.2018.03.002>
- BERGSON, Henri. *L'Évolution créatrice*, Cosimo Classics, 2005.
- BURGE, Tyler. *Origins of objectivity*. Oxford University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199581405.001.0001>
- BYLER, Darren. *In the Camps: China's High-tech Penal Colony*. Columbia Global Reports. New York: Columbia University Press, 2021
- CAREY, Susan. On learning new primitives in the language of thought: Reply to Rey. *Mind & Language*, 2014, 29.2: 133-166. DOI: <https://doi.org/10.1111/mila.12045>
- CAREY, Susan. The science of cognitive science. *Social Anthropology*, 2015, 23.2: 204-207. DOI: <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12119>
- CAREY, Susan. *The Origin of Concepts*. New York: Oxford University Press, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195367638.001.0001>
- CRAWSHAY-WILLIAMS, Rupert. *Russell Remembered*. Oxford: University Press, 1970.
- DRAGAN, Andrzej. *Kvantechismus, aneb, Klec na lidi*. Přeložil Alena HEROUTOVÁ. Praha: Argo, 2021. Aliter (Argo: Dokořán). ISBN 978-80-257-3486-5, s. 15.
- DYE, Frank J. *Dictionary of Developmental Biology and Embryology*, Wiley-Liss, New York, 2002.
- ECO, Umberto. *Teorie sémiotiky*. Přeložil Marek Sedláček. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0157-7.
- GOULD, Stephen Jay. *Jak neměřit člověka: pravda a předsudky v dějinách hodnocení lidské inteligence*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998. Edice 21. ISBN 80-7106-168-9.
- MONK, Ray. *Bertrand Russell: The spirit of solitude, 1872-1921*. London: Random House, 1996.
- RÁDL, Emanuel. *Útěcha z filosofie*. Praha: Čin, 1946.
- ROBERTS, Sean R. *The War on the Uyghurs: China's Internal Campaign against a Muslim Minority*. Princeton: Princeton University Press, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780691202211>

WISER, Marianne; CAREY, Susan. When heat and temperature were one. In: *Mental models*. Psychology Press, 2014 [1983]. p. 275-306. DOI:

<https://doi.org/10.4324/9781315802725-16>

XU, Fei; TENENBAUM, Joshua B. Word learning as Bayesian inference. *Psychological review*, 2007, 114.2: 245. DOI: <https://doi.org/10.1037/0033-295X.114.2.245>

Domestic Migration and Integration of Religious Diaspora: Global experiences can benefit the shaping of internal relationships in Indonesia

I Ketut Gunawan

Faculty of Social and Political Sciences, Mulawarman University, East Kalimantan, Indonesia

Email: i.ketut.gunawan@fisip.unmul.ac.id

Iván Győző Somlai

Ethnobureaucratica; & Centre for Asia Pacific Initiatives, University of Victoria, Canada

Email: Ivan.Somlai@INSEAD.edu / <http://ethnobureaucratica.weebly.com>

DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2023.200103>



I Ketut Gunawan, lecturer and researcher at Mulawarman University, Indonesia, has an MA from Monash University, Australia, and Ph.D from University of Bonn, Germany. With special interests in politics, conflict resolution and cultural issues, he has been a visiting research fellow at the Japan Institute of International Affairs, an advanced conflict resolution training participant in Sweden and Finland, and a Nippon Foundation researcher in Japan, Philippines and Thailand.



Iván Győző Somlai, educated in Europe, the Americas and Asia, has worked full-time with University of Calgary, Thompson Rivers University, Tribhuvan University, World Trade University, and guest-lectured and consulted at institutions globally. Ivan was also involved in a multi-year collaboration with Mulawarman University. He has had long-term professional collaborations with Muslim Imams, Christian missionaries, Hindu, Buddhist and Islamic colleagues, as well as Jewish anti-racism groups. An immigrant himself, Ivan is highly empathetic to the issues herein.

Abstract

Many Balinese Hindus have migrated to East Kalimantan for official assignments, as part of transmigration programs, and for advancing economic opportunities, thus initiating a domestic Balinese diaspora. This diaspora maintains its identities and practices, as in Bali, and seeks to replicate Balinese symbols and practices when connecting with other Hindu communities from different cultures and traditions. This article sheds light on “Bali-centrism” and “quasi-exclusiveness” when the Balinese diaspora interacts with non-Balinese Hindus within East Kalimantan. The authors argue that Bali-centrism and Balinization might alienate and socially exclude non-Balinese Hindus from mainstream Hindu development. To cope

with the grief of losing Hindu ‘friends’ from another tradition, a mindset shift is required. Furthermore, with the relocation of the Indonesian capital city from Jakarta to Nusantara, the influx of various ethnic and religious groups, including Hindu adherents, would be unavoidable, although admittedly it is impossible to know at this juncture about the eventual admixture of administration, commerce and culture that the city would comprise. The authors propose a “salad bowl” concept to build Hindu communities in a multicultural state with its new capital city. To augment understanding of the multiplicity of components and attributes influencing a diasporic community, the authors have drawn from applicable, non-religious diasporic experiences as well as from the historical manoeuvring of different religious groups globally; this knowledge may help researchers and community development practitioners understand the prevalence of bonding issues and interaction by sects within all religions.

Keywords

Bali-centrism, Balinization, domestic diaspora, exclusiveness, intrareligious, Hindu.

Introduction

East Kalimantan province, with an area of 127,347 km², and a population of 3.8 million, is rich in natural resources, from fertile agriculture land, forests, timber, gold, coal and liquid natural gas, to sea and inland fisheries. This has attracted many companies and businesses which, in turn, tend to attract transmigrants, migrant workers and job seekers.

The diverse population from across the Indonesian archipelago has gradually transformed this area into a multi-ethnoreligious province, with Hindu adherents at 0.96% (36,333 people) of the total population, originating mostly from Bali, Sulawesi, and Kalimantan itself. The largest portion, the “Balinese diaspora”, has replicated its identities, customary laws (*adat*), traditions, and religious practices (symbols, rituals, prayer dress code, celebrations). So, this was a cultural and physical migration¹. While Balinese Hindus are scattered around the province, they do regularly gather in a Hindu temple (*Pura*) for community and religious activities, as back in Bali. A few other Hindu communities are also found in Balinese transmigration areas, such as in Teluk Dalam and Separi, often replicating Balinese culture and tradition.

Inevitably, the Balinese diaspora meets both local and migrant non-Balinese Hindus, with some interactions being rather awkward. In 1990s, many Javanese Hindus came to the temple of Samarinda wearing Batik headgear (*blangkon*), shirt, and trousers for praying. When the *Pura* was magnificently reconstructed and a new Balinese white dress code was adopted, Javanese Hindus praying in this temple felt obliged to follow new (*i.e.* Balinese) rules. Buginese Hindus of Tolotang had similar experiences. Many of them used to interact

¹ SIBURIAN, R. (2016). Diaspora Orang Bali: Dinamika Sosial-Budaya Umat Hindu-Bali di Desa Kerta Buana. *Jurnal Kebudayaan*, Volume 11, No. 2, p.1.

with the diaspora, but rarely do so now. Native Hindus in Paser district also feel different from mainstream Hindu development.

Why does this happen? What are the stumbling blocks faced by non-Balinese Hindus in interacting with the Balinese diaspora or other sects? This article examines Bali-centric and social exclusion phenomena, exhibits some relevant comparative practices past and present in other religions, and proffers a mindset shift in Hindu community relations and interactions.

Methodology

The first author applied qualitative analysis, with primary and secondary data obtained through library research, field interviews and observations. In library research, both authors collected data and information on related topics from online and print sources. This data was then analyzed by corroborating and comparing with related issues. Our research used purposive sampling by interviewing key informants from various Hindu ethnic groups in East Kalimantan. In the observation techniques, the first author applied both participant as well as non-participant observation of Balinese Hindus. Visits were also made to perceived important and relevant historical sites and temples to gain a broader understanding on the research theme.

Supplementing this research was the second author with his 45 years field work within Christian, Hindu, Buddhist, Muslim and Jewish communities in several countries, wherein he encountered warm humanity as well as bitter prejudice, and unceasingly tried to increase understanding between and among people from different backgrounds. Harmonizing coexistence among cultures and religions has been his prime effort, including consulting with the Canadian Government's Multiculturalism Secretariat.

Influences on diasporic adjustment

Certain key characteristics impact how an internal migrant may adapt to new socio-cultural environment; so we look at the migrant's original community (from where one departs) and the destination community (to where one arrives to stay). Note the summary in Figure 1.

Original Community

1. One's own sect and customary practices

Naturally one is most cognizant about the community wherein, perhaps, several generations have lived, and all aspects of daily life are familiar.

2. Degree of religiosity

Every religion has those who are orthodox, liberal or only occasional adherents.

3. Ethnicity

Ethnicity often can overshadow doctrine and contribute to sectarian rifts.

4. Culture and traditions

As one transitions into a new environment, the boundary between religion and culture may become ambiguous; different cultures may experience friction in trying to overcome internal differences elsewhere.

5. Language

If one's language or dialect is unique to the present residence, it may yet be an issue in the new destination.

6. Education

One's education level may affect decisions as to destination and desired community.

7. Social class

Certain congregations attended by mostly highly educated individuals with a high socio-economic background may, in turn, weaken integration efforts with less educated or poorer members.

8. Political preference

Involvement or support of a particular political party in one's current community may be regarded as out of place in the new destination.

9. Pre-migration preparation and orientation

Advance learning about the destination community may help in a "softer landing" at the new environment.

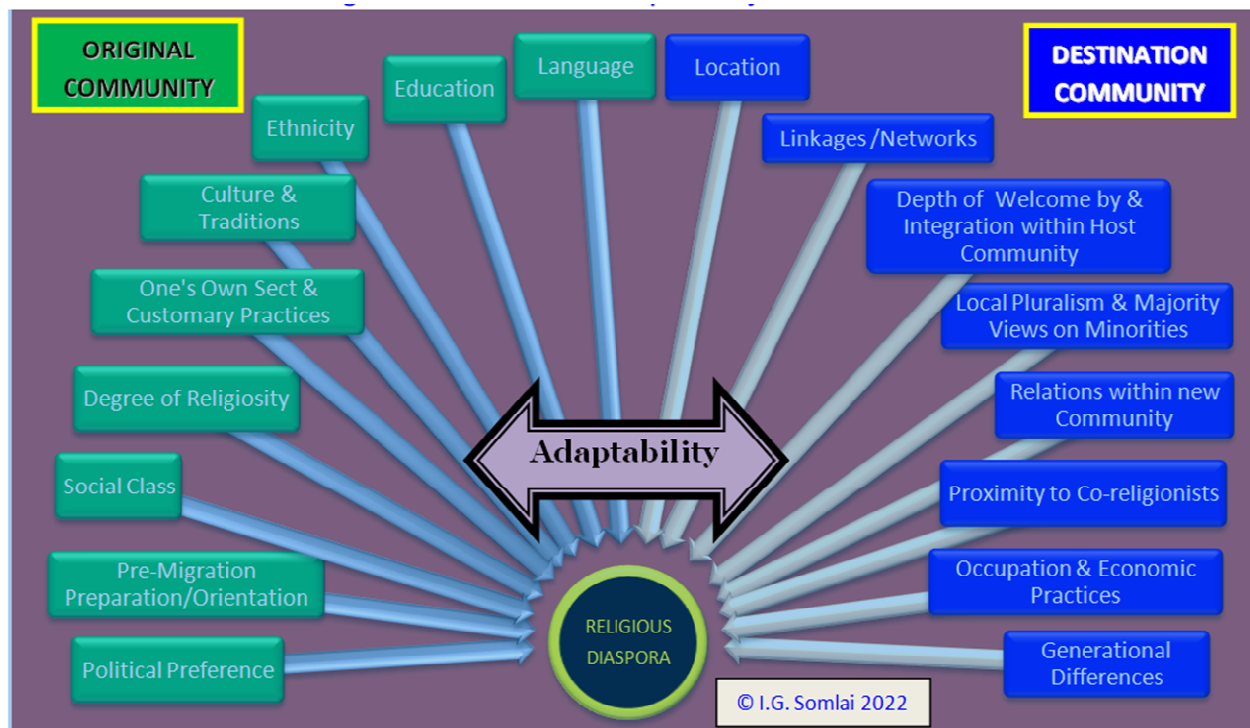


Figure 1. Influences on diasporic adjustment (*I. G. Somlai, 2022*)

Destination Community

1. Geolocation

What are local environmental peculiarities? How distant are familiar amenities, including schools, stores health services? Access to these contributes to comfort for new arrivals.

2. Linkages and networks (old & new)

Is contact with fellow migrants or connections with members of the same ethnolinguistic group and religious sect available? Are there contacts with others for mutual support?

3. Local pluralism and majority views on minorities

How homogenous or heterogenous is this community; how do they perceive new arrivals?

4. Relations within new community

Is everyday contact pleasant, cordial? How different is it from one's original community? Are neighbours friendly, helpful?

5. Depth of welcome by and integration in host community

Has any welcome been expressed by one's religious sect, workplace or neighbours? How safe and secure do you feel?

6. Proximity to co-religionists

Does one's sect already convene in an accessible locale? Does the sect in this new location actually have the same practices as the one "back home"?

7. Occupation and economic practices

What type of work and shopping habits does the migrant have? Is it possible to continue similar functions in the new location?

8. Generational differences

If travelling with children, be prepared for their probable adjustment and integration at a rate different from that of adults.

So we can see that achieving an acceptable level of comfort in a new environment can be a complex process, with or without the factor of religion.

Present Context

Hindu Population in East Kalimantan

Hinduism arrived in Indonesia in the 1st century CE², evolving thereafter a fusion with Buddhist thought. A major Hindu kingdom-- Kutai Martadipura in Muara Kaman, Kutai Kartanegara district-- had been established in the 4th century by King Kudungga. He was succeeded by his son, King Aswawarman, and then by his grandson, the well-known King Mulawarman. The kingdom existed continuously until the 17th century, when it was defeated by the (Islamic) Kutai Kartanegara. The conquerors renamed their new integrated kingdoms "Kutai Kartanegara ing Martadipura", known also as the Sultanate of Kutai Kartanegara. Since then, Hinduism has been fading, beginning with its king, minister, royal family and army, noblemen, and eventually the people³.

Collective memory regarding the Hindu golden era in East Kalimantan began to revive three centuries later after the arrival of Hindu communities in three waves from Bali and Java. The first wave began in 1960s for professional government assignees, such as armed and police force personnel (TNI/Polri), as well as medical doctors. They brought their families, interacted with each other, and established small, often scattered communities in their various locales.

² McDANIEL, J. (2017). *Religious change and experimentation in Indonesian Hinduism*. *International Journal of Dharma Studies* 5:20 DOI 10.1186/s40613-017-0056-x

³ NOOR, M.F. (2016). *Kerajaan Kutai Kartanegara Ing Martadipura dan Peran Raja Dalam Pengembangan Agama Islam di Kerajaan Kutai Abad ke-17 dan 18*. Skripsi, UIN Sunan Ampel, Surabaya

The second wave occurred under the New Order regime's (1966–1998) transmigration programs. Hindu communities from Java and Bali were sent to designated areas across East Kalimantan, such as Samarinda, Kutai Kartanegara, East Kutai and Berau. Hindu communities from Java established Javanese Hindu traditions; while Balinese continued their own.

The third wave was the arrival of Hindu communities from across the Indonesian archipelago under the banner of self-transmigration programs, business related movements, job-seeking, contractual work migration, and so on.

Bimas Hindu Kaltim⁴, the East Kalimantan Office for Guidance of Hindu Community, found native Hindus residing in a remote area of Paser district, about 250 km from Samarinda, as well as small Buginese Hindu communities around Segiri Market in downtown Samarinda. As well, informants from Toraja and Laham informed the authors about a Toraja Barat/Mamasa Hindu community in Samarinda and Dayak Kaharingan Hindus in Mahulu district.

According to BPS Statistics,⁵ as of 2021 the total Hindu population in East Kalimantan was 8,552 people. Of these, the largest Hindu populations reside in Kutai Kartanegara (29.73%) and Kutai Timur districts (29.26%), followed by Balikpapan (16.01%) and Samarinda (9.51%) municipalities; these pockets are about 70% Balinese Hindu transmigrants.

Balinese Diaspora in East Kalimantan

Bali province's population is predominantly Hindu, being 83% of the total population⁶, and many ethnic Balinese are devoted to Islam, Catholicism, Protestantism, even Kong Hu Chu (Confucianism); but in this article, Balinese diaspora refers to Balinese Hindus residing in East Kalimantan, recreating "back home" communities.

Comparative Compendium

People do not necessarily migrate as a religious group, nor even as a group; however, there are those who gravitate toward a religious group in their new host community which already

⁴ BIMAS HINDU KALTIM (2022). *Hindu Population in East Kalimantan*

⁵ BPS Statistik Provinsi Kalimantan Timur (2021), East Kalimantan Population Based on Religion, <https://kaltim.bps.go.id/indicator/154/396/1/-jumlah-penduduk-menurut-agama-.html>

⁶ BPS Statistik Provinsi Bali (2010). *Bali Population Based on Religion* <https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/15/33/penduduk-provinsi-bali-menurut-agama-yang-dianut-hasil-sensus-penduduk-2010.html>

has geographic representation from the migrants' home area, or which is even nominally of the same religion with which the migrants are familiar-- in either case, searching for "comfort" (*i.e.* safety, security, support during any hardship and spiritual uplift) in their new environment.

Diasporic groups in a sampling of religions show that divisions among sects are normal, organic givens. Thus our civil task is to recognize differences while simultaneously striving for acceptance of commonalities and harmonizing the collective, societal relationships. While not all have intentions to amalgamate or even cooperate, there are indeed examples of discrete groups colligating for mutual advantage as well as the occasional merger.

Christianity

Estimations show there are more than 200 Christian denominations in the U.S. and a staggering 45,000 globally.⁷ Splits or independent germination of separate denominations arose as a result of varied interpretations of the Bible, along with "differences in belief, power grabs and corruption" (*ibid*). Despite these historical divisions, reconciliations have also taken place, such as the conciliation in 1965⁸ of the 911 years' split of the Eastern Orthodox Christians and the Western Roman Catholics; and later a rift healed among the Presbyterians in 1983.⁹

Jainism

The Jain community in the United States of America took the initiative to engage holistic discussions among the various sects regarding not only common compromise efforts, but a deeper delving into "*sub-sects, caste, language, cultural and geographical affiliations*"; in turn, this resulted in an enhanced "invented tradition"¹⁰ which coincidentally mirrored the smooth functioning of the sectarian negotiations themselves¹¹. Participants harmoniously developed *a new form of Jainism by deemphasizing, eliminating and re-organizing the sect specific doctrinal differences...(and) how the sectarian unity created as a result, motivates the*

⁷ Gordon-Conwell Theological Seminary How Do You Define A Denomination?

<https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/research/quick-facts/> 2023

⁸ Encyclopedia Britannica, nd. East-West Schism: Summary, History, & Effects, Britannica

<https://www.britannica.com/event/East-West-Schism-1054>

⁹ AUSTIN, C. (1983) *North-South Rift of Presbyterians Healed by Merger*. New York Times June 11.

<https://www.nytimes.com/1983/06/11/us/north-south-rift-of-presbyterians-healed-by-merger.html>

¹⁰ HOBSBAWN, E. J., & RANGER, T. O. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 105

¹¹ HOBSBAWN, *ibid* p. 109

*Jains to identify the approaches and methods they can use to manage the accordance at the doctrinal level”.*¹²

Judaism

Judaism today has four main branches diverging into numerous streams. Dispersed since two millennia into other lands, Jewish community organizations often evolved to reflect the host country's social structures, such as happened in India. This “*resulted in their adopting particular Hindu like traits and applying them to their own religious and social codes of conduct*”,¹³ resulting, at times,¹⁴ in discrimination versus other Jews at lower social strata requiring different synagogues for the divergent groups. It was about five centuries before the divisions healed.

Nowadays, most branches are reasonably inclusive and may even coordinate the planning of various religious events, educational programmes and Holocaust Memorials. Nor is it unusual for people to simultaneously hold cross-branch memberships for reasons such as availability of a good children's programme; preference by one's spouse; convenient location and desirable amenities; offering of interesting religious courses; broadening one's understanding, etc.. Therefore, resolving to remain separate from or else to join a particular group may be as much an intellectual decision as a practical one, providing one can also accept some compromise.

Islam

Research among diasporic Muslim adherents reveals “*self-conscious exploration of the religion which was not relevant to the first generation*”.¹⁵ In new homelands, youth could be drawn into a vortex of self-identification and projected identity, being compelled to deal with parental guidance, possibly insufficient orientation to the new context, fluctuating religious attraction and an overall ambiguity in acceptance by, as well as level of integration and “fit” within the majority community.¹⁶ Swedish and Danish young Muslims have been found to

¹² MEHTA, V.V. (2017). *An Ethnographic Study of Sectarian Negotiations among Diaspora Jains in the USA*. Florida International University.p.5

¹³ KATZ, *ibid*, p.35

¹⁴ KATZ, N., GOLDBERG, E.S. (1993). *The Sephardi Diaspora in Cochin, India*. Jewish Political Studies Review 5:3-4 (Fall). p.98

¹⁵ KNOTT, K., KHOKHLER, S. (1993) *Religious and Ethnic Identity Among Young Muslim Women in Bradford, New Community*, 19, 593-610, p.596.

¹⁶ BARTELS, E. A. C. (2003). Moroccan girls and youth literature in the Netherlands: a way to broaden the boundaries? *Journal of Muslim Minority Affairs*, 23(1), 147-163. <https://doi.org/10.1080/13602000305941>

have dissimilar understanding from their elders of the meaning and evolution of their religion.¹⁷

Muslims originating from Russia have tended to regroup in Turkey while keeping to their distinct sects, “*in most cases within close networks based on ethnicity, faith and place of origin*”; while those landing in Western Europe have been “*more likely to attend mosques that draw an international congregation*”. *In all cases, members not adhering to community strictures, particularly LGBTQ+, feel safer by not associating with the main Russian groups*¹⁸.

Thoughts on non-relevancy can also lead to decisions on another sect being deviant, thus causing “*conflict between adherents with different theological understanding, such as those between Sunni and Shi’a*,”¹⁹ in Pakistan and Indonesia, amongst other countries.

The preceding briefly illustrate that when diasporas face adjustment difficulties, reasonable options often can be found. For example:

- a. Proactively engaging in a structured dialogue amongst adherents of various sects, aiming for meaningful, mutually acceptable accommodation, as well as shared use of prayer and social facilities.
- b. Accepting compromise in order to expand the scope of involvement with different sects.
- c. Congregating with a different sect to enlighten one’s own understanding.

To liberally paraphrase Boyarin and Boyarin²⁰ while capturing their broader application, we can note that despite diasporic attachment to one’s original home community, religious leaders may gradually, even imperceptibly, “*selectively reinvent (their religion) as a religion of portable texts rather than temple*” worship. Such transition into and within a new community may also foster a realisation that preservation of one’s religion may be optimized by mixing with the new host community, rather than by striving to stay aloof.

¹⁷ SCHMIDT, G. (2004). *Islamic Identity Formation Among Young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States*, *Journal of Muslim Affairs*, 24, 1.p.37.

¹⁸ INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2021). *The Russian-origin Muslim Diaspora: The Ripple Effects of Conflict*. 12 May.

¹⁹ IRAWAN (2018). *Revisiting Interreligious Relationship and Minority Groups in Indonesia*. EDUGAMA: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan Vol.4 No.1 Juli ISSN: 2598-8115 (print). Fakultas Dakwah IAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung Bangka; p.7

²⁰ BOYARIN, D. & BOYARIN, J. (1993). *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*. *Critical Inquiry*, 19 (4): 719-722.

Examples from Hinduism within Indonesia

The 1945 Constitution of the Republic of Indonesia mandates a state guarantee of religious freedom for all citizens, including efforts to create religious harmony, focusing on the principle of Pancasila (monotheism, civilized humanity, national unity, deliberative democracy, and social justice). In practice, Pancasila was resisted by religious radicals, as exemplified by the Tanjung Priok incident²¹, which led, to the post New Order decision to allow religious-based political parties. In 1962, Hinduism became the fifth state-recognized religion; this was sought by Balinese religious organizations and granted for their sake. The largest of these organizations, *Parisada Hindu Dharma Bali*, (renamed *Parisada Hindu Dharma Indonesia* in 1964), reflected subsequent efforts to define Hinduism as a national, rather than solely Balinese, affair²².

The Ministry of Religion regulates religious harmony via the Joint Regulation of the Minister of Religion Number 9 (2006) and the Minister of Home Affairs Number 8 (2006) concerning Guidelines for the Implementation of the Duties of Regional Heads/Deputy Regional Heads in Maintaining Religious Harmony, Empowerment of Religious Harmony Forums, and Establishment of Houses of Worship (abbreviated as PBM No. 9 and 8 of 2006).

In every day practical terms, there has been much resistance from certain provincial and regional governments, not to mention intolerant community members. In 2022 for instance, in certain districts in West Sumatra province²³ and in Cilegon City in Banten province,²⁴ the proposed establishment of Christian Churches had been rejected by their local governments and religious-based majority community organizations. Elsewhere, land was made unavailable for the construction or rental of house of worship; and regulations stipulated that the establishment of such facility should have written permission from a minimum of 60 people residing in the vicinity of the proposed establishment as well as a minimum of 90 worshippers. Lastly, had any of the applications been granted, without extra land for funereal practices, deceased Hindus would need be transported to Bali or Lampung.

²¹ SAIBIH, J. (2019) Using Narrative Theory on Analysis of Law and Human Rights: Searching Truth on Tanjung Priok's Incident in Indonesia. *Advances in Economics, Business and Management Research*, volume 130

²² *Java's Hinduism Revival* <https://www.hinduismtoday.com/magazine/october-november-december-2004/2004-10-java-s-hinduism-revival/>

²³ <https://sejuk.org/2014/01/27/menyigi-rumah-ibadah-kaum-minoritas-di-sumatera-barat-part-ii/>

²⁴ <https://regional.kompas.com/read/2022/09/08/192205178/duduk-perkara-penolakan-pembangunan-gereja-di-cilegon-banten?page=all>

On November 7, 2017, the Constitutional Court broadened official acceptance of various faiths by permitting their inclusion on government identity cards. The Ministry of Education and Culture data in that same year revealed 187 faith sects across 13 provinces²⁵. In effect, from the government's perspective, an Indonesian citizen should believe in the existence of God, through religion or *aliran kepercayaan* (*Sunda wiwitan, kejawen, kaharingan, etc.*);²⁶ and although they pray for their ancestors or unseen mystical power, they should transcend their belief in the existence of God. To obtain the government's official recognition, they could register their belief in *aliran kepercayaan* at the government office; once interviewed a decision shall be made.

It is accepted that traditional cultures in Indonesia have been influenced by the advent of expansive religions, in particular Hinduism, Islam and Christianity. Likewise, some of the traditional practices have, perhaps imperceptibly, contributed to the syncretism of the 6 major religions (Islam, Roman Catholicism, Protestantism, Hinduism, Buddhism and Confucianism)²⁷.

*“There are currently various layers of Hinduism, which include folk Hinduism (local indigenous beliefs which mixed with Hindu ones): Agama Tirtha (religion of holy water, which emphasizes ritual and is largely Saivite), and Agama Hindu Dharma (emphasizes ethics, philosophy and social responsibility). These may be mixed, and practiced simultaneously.”*²⁸

As in most other countries, a belief system would be influenced by other religions in the surrounding area, as well as by proximity to other adherents, *etc.* (See Figure 1). Thus it is not unexpected that Hinduism continued to both absorb from, as well as influence, other religions. In turn, sometimes imperceptible changes in one's religion abetted the evolution of unique practices including technology, new deities, altered shrines and related practices.

²⁵ SINDONEWS. Babak Baru Penghayat Aliran Kepercayaan di Indonesia (A New Chapter of Conserving Beliefs in Indonesia). Wednesday, 15 November 2017.

<https://nasional.sindonews.com/berita/1257552/15/babak-baru-penghayat-aliran-kepercayaan-di-indonesia?showpage=all>

²⁶ SINDONEWS, *ibid* (2017); KUMPARAN. Mengenal 7 Kepercayaan di Indonesia yang Ada Sejak Ratusan Tahun Lalu (Introducing Seven Indonesian Faith-Based Organizations Existed Hundreds of Years Ago). 18 Desember 2019. <https://kumparan.com/berita-heboh/mengenal-7-kepercayaan-di-indonesia-yang-ada-sejak-ratusan-tahun-lalu-1sT4jfEWrkM/2>

²⁷ FAJFRLÍKOVÁ, P. (2018). *Kejawen as the Traditional Mystical Belief on the Contemporary Java Island (Kejawen jako tradiční mystická víra v případě současné Jávy)*. Kulturní studia / Cultural Studies 1. DOI: <http://dx.doi.org/10.7160/KS.2018.100102> 1/: 18-34.

²⁸ McDANIEL, J. (2017). *Religious change and experimentation in Indonesian Hinduism*. *International Journal of Dharma Studies* 5:20 DOI 10.1186/s40613-017-0056-x. p.4

Indonesia's education system includes religious grounding in a student's own religion, as well as some key aspects of the other official religions; but such paedagogic background does not, by itself, guarantee total harmony; for example, *"there are dozens of Buddhist factions in Indonesia that disagree with each other."*²⁹

Religious leaders play a critical role in forming their congregants' perspectives, thus *"contribut(ing) significantly towards shaping the outlook of the community in relation to other faiths"*³⁰. *"Building inter-religious harmony is very important to maintain the economy, politic, and national stability"*³¹. Thus if effort is expended in harmonizing with other faiths, surely at least equivalent effort must be spared for ensuring intra-faith concordance in a spirit of tolerance, mutual acceptance, respect and cordial cooperation.

Normuslim³² provides interesting historical notes about the Dayak Ngaju tribe families in Central Kalimantan, who originally practiced *Kaharingan* and over centuries absorbed various aspects of Islam, Christianity and Hinduism. A most interesting characteristic of the Ngaju's present context is their acceptance and cohabitation with families of different religions. *"The process of the conversion took place until now so that one family can have various religions"*.

Non-Balinese Hindu Communities

Kutai Hindus

Hinduism in East Kalimantan had been practiced for over a thousand years, with the golden era under Mulawarman, the third king of Hindu Kutai Martadipura in the 4th century.

At the site of the ancient Kutai Martadipura kingdom, seven inscribed stone pillars (*yupas*) were found, of which six had been relocated to the National Museum in Jakarta, and one is still in Muara Kaman, the former Hindu kingdom site. Batu Lesung, the one left, had remained uninscribed. Some tried to relocate it to Jakarta, but naturomagical phenomenon on the planned day of its relocation (immovability; flood; thunderbolt) kept it from removal.

²⁹ McDANIEL, ibid. (2017). p.8

³⁰ SAEED, A. (1999). *Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of The State Institute of Islamic Studies of Indonesia*, Indonesia and the Malay World, Vol. 27, No. 79: 177-191

³¹ ZULKEFLI, M. I., ENDUT, M. N.-A., ABDULLAH, M. R., & BAHARUDDIN, A. (2018). *Towards ensuring inter-religious harmony in a multi-religious society of Perak*. International Conference on Humanity and Social Sciences (pp. 1-9). Kuala Lumpur: International Journal of Social Science and Humanity.

³² NORMUSLIM, N.(2020). *Harmony Among Family Members with Different Religions: Case Ngaju Dayak*. Utopía y Praxis Latinoamericana, Vol. 25, No. Esp.7, pp. 49-61, 2020.

Author I.K. Gunawan³³ had twice visited this *yupa* complex, where on the first trip one associate became entranced at the site; while on the second trip, the author's niece was also ensorcelled.

According to Ardita³⁴, a Kutai chief asked to build a place of worship for maintaining harmony and the “security” of the surrounding areas. When Hindu communities carried out ceremonies therein, some local people in the surroundings asked for the edible offerings as blessings from those in “sacred” power. This site then became cultural heritage (*cagar budaya*) managed by the Kutai Kartanegara district government.



Figure 2. Kutai Yupa ceremony (Photo: Bimas Hindu)

Although Hinduism has existed for twelve centuries in East Kalimantan, there are no iconic physical legacies of the ancient Hindu kingdom of Kutai Martadipura, except for the *yupas*. In the interview with the first batch of Hindu migrants in Samarinda, a police pensioner maintained that there are no longer native Hindu communities there³⁵. *Bimas Hindu* also determined that not one native Hindu was left in the area.³⁶

Native Hindu: Dayak Paser Hindu

The only native Hindus found in East Kalimantan are in Tanjung Pinang and Rantau Atas villages, and Muara Saman Sub-District, in Paser District. The total Hindu population in these villages, situated about 300 km from the ancient Hindu Kutai kingdom, is 174 and 46 people respectively³⁷. These people have a simple place of worship built with wood as a place for a sacred stone. Declining to be called Dayak Kaharingan (Dayak Hindus in Central Kalimantan), they prefer to be called Dayak Paser, a community with its own culture and traditions.

³³ GUNAWAN, I.K. (2015). Field research in Muara Kaman subdistrict (Kutai Kartanegara district),

³⁴ ARDITA, Anak Agung Gde Raka (2022). Head of Bimas Hindu. Interview with Ketut Gunawan, 21 January.

³⁵ SUPARNA, I Wayan. (1999) Interview with Ketut Gunawan.

³⁶ ARDITA, *ibid.* (2022).

³⁷ DKP3A Kaltim (2021)

Javanese Hindu

Javanese Hindus trace their origins to Java. Our informants were from Blitar and Kediri in East Java province, where these people's ancestors had been under the jurisdiction of the Hindu kingdom of Majapahit they continue to practice religious activities in their own traditions without many religious rituals, nor many offerings (*banten/sesajen*), but having a specific dress code. Eight historical temples from the kingdom's era remain as heritage sites.

38

Buginese Hindus: Tolotang Communities

Another Hindu group residing in East Kalimantan, the Tolotang, originated from Sulawesi with Bugis ethnic group. These people used practice *aliran kepercayaan*³⁹ (indigenous beliefs), but as Indonesia only recognized five religions, they claimed to be Hindu. These Hindu migrants, mainly petty traders, live around Segiri market in downtown Samarinda. Their total numbers are unknown, but in their place of origin their population amounted to 50,000 people.

Dayak Kaharingan Hindus

While having indigenous beliefs, Kaharingan Hindus claim to be Hindus, and live close to the border with Central Kalimantan, such as at Long Bagun, where author I.K. Gunawan met 12 Hindus and Laham, where he counted 51⁴⁰.

Toraja Hindus: Hindu Alukta/Aluk Todolo

This Hindu group comes from the Toraja and Mamasa ethnic groups, originating in west part of Toraja district (South Sulawesi province) and Mamasa district (West Sulawesi province) respectively. Similar to Tolotang, this community used to adhere to indigenous beliefs, but later claimed to be Hindu. Their population in Samarinda is unknown; and they have a community organization (*paguyuban*) often called Kondosapata. In Mamasa they number about 10,000.

³⁸ SENDARI, A.A. *8 Candi di Blitar Penuh Nilai Sejarah, Bukti Kejayaan Masa Lampau* (8 Temples in Blitar Full of Historical Value, Evidence of Past Glory) <https://www.liputan6.com/surabaya/read/4415598/8-candi-di-blitar-penuh-nilai-sejarah-bukti-kejayaan-masa-lampau>. Liputan6, 23 November 2020

³⁹ SINDONEWS. *ibid* (2017)

⁴⁰ GUNAWAN, I.K. *ibid*. (2000).

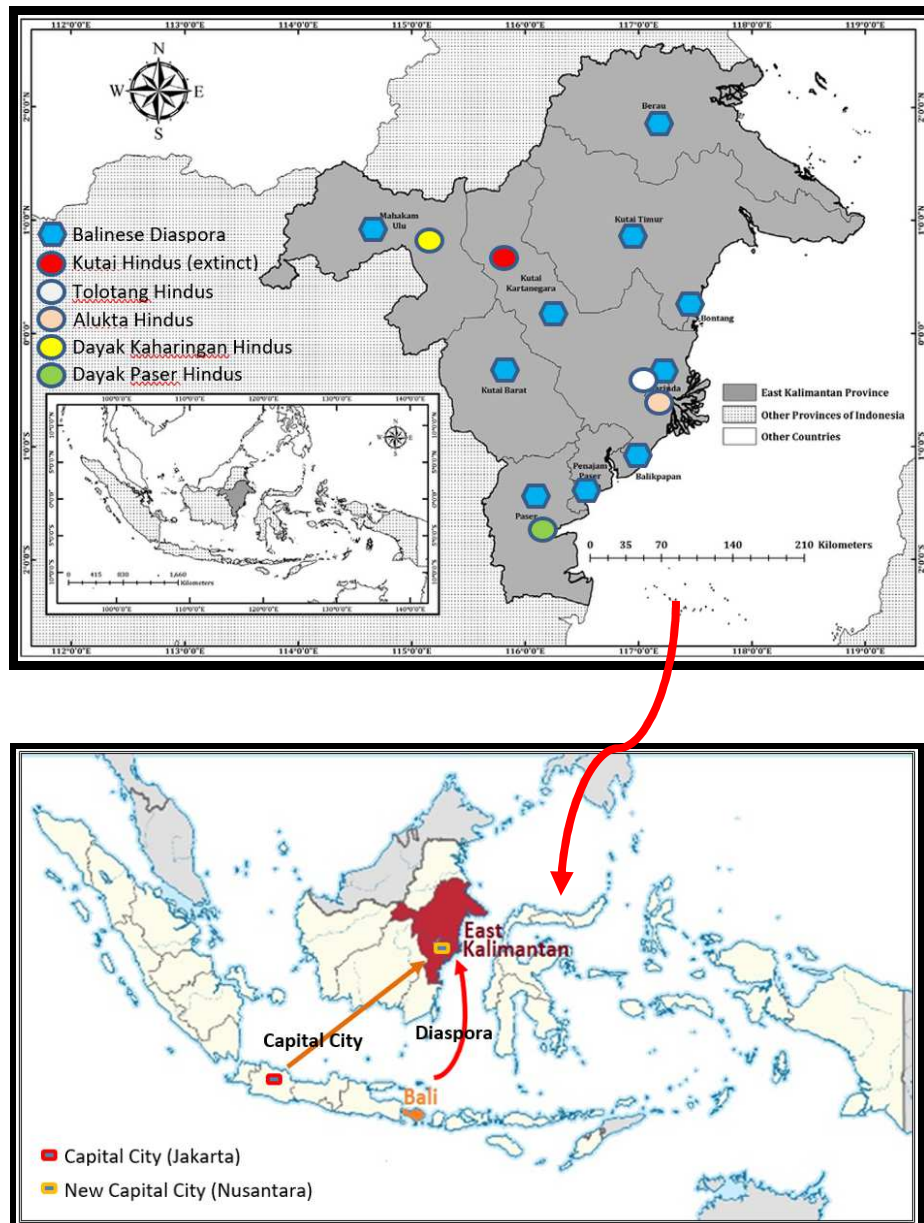


Figure 3. Dispersal of Hindu Diaspora in East Kalimantan

Bali-Centrism and Balinization

When individuals migrate and establish an ethnic diaspora, they bring themselves, their families, belongings, and also their cultures⁴¹: this is globally common. In certain countries, however, this could create rejection from the recipient countries, as when a new group's tradition does not fit with common values practiced by the recipient country's citizens, such

⁴¹ SIBURIAN, *ibid.* (2016).

as “*unequal treatment of women, forced marriages, honor killings, and female genital mutilation*”.⁴²

The Balinese diaspora in East Kalimantan also bring Balinese religious practices, cultures, and traditions to East Kalimantan, such as *Tri Hita Karana*, *Adat Rule (Awig-awig)*, etc. This is not a problem as Balinese values brought to East Kalimantan fit with common values. However, when non-Balinese Hindu meet and would like to become part of Hindu Balinese religious diaspora, difficulties arise from their different cultural backgrounds.

As observed, all temples of this diaspora tend to resemble those in Bali, as do religious rites, cultural activities, and community traditions. Being mainstream Hindu in Indonesia, when Balinese experience different temples and rites of non-Balinese Hindus, they would prefer to Balinize them with their own familiar traditions--an approach observed across the archipelago.

Balinization commonly follows Bali-centrism. While Bali-centrism is a mindset owned by most Balinese diaspora, Balinization is the implementation of Bali-centric thought and practices as observed from the replication of all Balinese identities: temples, symbols, religious rites, ritual offerings (*banten/sesajen*), and *adat* community organizations.

While Javanese Hindus use the same sacred Vedas as other sects, they have simpler temple construction and rites. When Balinese diaspora join non-Balinese Hindus' temples and rites, most Balinese will try to introduce or impose Balinese temple style, rites, and offerings.

Quasi Exclusiveness

In the discourse of interaction between cultures, the term “social exclusion” refers to a community being exclusive or implementing exclusiveness in relations with other communities, whether affiliated in any way or not. One can differentiate two types of exclusion: pure exclusion (exclusiveness) and quasi-exclusion (quasi-exclusiveness).

In East Kalimantan, the authors have observed the Tolotang community, in Samarinda. This Hindu community of Buginese ethnic background from South Sulawesi used to pray in the Samarinda Temple, but eventually they discontinued attending because of the architecture which overwhelmed their more rustic comfort of annual worship by an ancestral sacred well and stone in an open area (*komunitas Hindu Tanpa pura*).

⁴² VERTOVEC & WESSENDORF; in Hilmar Reusch. *Ausschlussmechanismen im Multikulturalismus: Ökonomisierung von Migration und MigrantInnen aus multidisziplinärer Perspektive*; Diplomica Verlag, p.33, 2013.



Figure 4. Ornate Samarinda Hindu Temple (Photo: Bimas Hindu)

In addition, a Bali dress code for men (white *udeng* headgear, shirt, and white fabric covering colourful Balinese *sarong*), and for women (white traditional *kebaya*) had been imposed for praying. Our Balinese diaspora is definitely friendly and welcoming to all Hindu friends from other ethnic and denominational backgrounds; so in the Balinese view it is not exclusive, but from the other community's perspective the Balinese are indeed being exclusive by having created participatory boundaries. Thus the Tolotang, feeling “out of place”, are reluctant to pray at the temple, as the elaborateness and dress code hampers their engaging in further socio-religious interaction, similarly affecting Toraja/Mamasa Hindus, Dayak Kaharingan Hindus and to some extent Dayak Paser Hindus in East Kalimantan. The authors call this as “quasi-exclusiveness”.

Melting Pot or Salad Bowl?

On 18 January 2022, the Indonesian parliament passed law on the establishment of Indonesian Capital City (*Ibu Kota Nusantara/ICC*) in East Kalimantan, situated in two districts/regencies, Penajam Paser Utara and Kutai Kartanegara. Presently, the total population of 113 Hindu adherents in the ICC areas is small⁴³.

In the heart of ICC, only 19 Hindus are thus far residing in Ring Area 1 of the new capital city's planned 3 Ring Areas⁴⁴. In short, the total population of Hindu communities in the ICC areas is small. However, as the planned ICC is a magnet for migrants from across the country, the influx from different ethnic and religious backgrounds, including Hindu, is unstoppable.

⁴³ DKP3A Kaltim. Agregat Data Kependudukan. Smt I (2021). Total population of Hindu communities in sub-districts of ICC areas.

⁴⁴DKP3A Kaltim, *ibid.* Total population of Hindu communities in villages of ICC's Ring Area 1.

⁴⁴ KOMPAS, Perjuangan Panjang Warga Penghayat Kepercayaan atas Pengakuan Negara (The Long Struggle of Adherents of Local Faith to Acquire Recognition of the State). 8 November 2017. <https://nasional.kompas.com/read/2017/11/08/10581521/perjuangan-panjang-warga-penghayat-kepercayaan-atas-pengakuan-negara>

As aforementioned, Bali-centrism and Balinization may alienate and socially exclude non-Balinese Hindus with those feeling socially excluded potentially renouncing Hinduism. During the New Order era, citizens were forced to adhere to one of the five official religions (Islam, Catholicism, Protestantism, Hinduism, Buddhism), and have it stated in their identification cards; but with subsequent political reform, they can include a sixth official religion (Confucianism), and even revert to *aliran kepercayaan*⁴⁵.

Bali-centrism and Balinization are responsible for future exodus of Hindu adherents to indigenous beliefs as already occurred amongst Toraja/Mamasa Hindus⁴⁶. Bali-centrism and Balinization are practiced due to adherence to the “melting pot” mindset in building the community, meaning that all Hindu communities from different ethnic backgrounds are directed to be one, single, blended community. The weakness in such mindset is that new arrivals feel a lack of autonomy to express their own culture. Worst, they may perceive that they are subdued and culturally colonized so as to override their different ideology, culture, and tradition, all of which they wish to preserve. To avoid this, it is imperative to consider a mindset change, from a “melting pot” to a “salad bowl”. In the latter mindset, all community groups are respected and united in a “bowl”, but they still have their own identities and cultural autonomies. Unity in diversity is more imperative than uniformity with disgruntled followers.

Reflections for Better Understanding and Harmony

Putting the preceding within a more holistic frame, we need acknowledge that a shift in mindset of both active and aspiring adherents together with the high priests (*Pendandas*) or temple priests (*Pemangku*) of Hindu temples need be synchronised in a vision of fellowship.

All major religions have branches, interchangeably called denominations, sects, schisms or traditions, wherein disagreements over practice, invocation, and interpretation of certain sacred texts could arise from any combination of deliberate, legitimate or innocent misunderstandings, or even wilful disobedience; certain individuals may also have difficulty handling conflicting views. Splits evolve as understanding of the basic sacred text(s) of a religion diverges over time; but pride, cognitive frailty and material issues may also affect decisions. Furthermore, life circumstances such as local geography, as well as the

⁴⁵ SINDONEWS, *ibid* (2017)

composition and culture of the surrounding community can also have a major influence on thinking and practices.

We have noted earlier that traditions also potentially contribute to fracturing or to hesitancy in linking with a new group. Having been commonly passed down through several generations, traditions are understood and manipulated differently by each person. Individuals must pay attention to the process of adjustment –i.e. the ability to observe, listen, learn, discuss, understand, synthesize --that ultimately determines the quality and longevity of social integration. For this process itself to be credible and gainful, it requires genuine interest, mutual effort, a proactive blending of learning styles, as well as patience. Unsurprisingly, individual human elements of effort and patience can guide or pressure a person's decisions.

Halman and Riis⁴⁷, in reference to considerable literature from Europe, portray a continuing role for religion in modern societies. *“It is less the teachings of a specific denomination that seem most important today, however; rather, it is religious practice, or what sociologists refer to as religiosity, that is more important.”* While this need be explored in the Asian context, the authors' extended personal experience in the region does indicate a similar social environment.

Factionalism is a global reality. While it may present different practices and ritualistic expectations of participants making adjustment for newcomers possibly difficult, each temple group is nonetheless an integral aspect of religiosity. Providing a particular temple is peaceful, honest and cooperative, its practices need not be regarded as harmful nor debilitating to the religion as a whole.

Protocol puts the onus of inviting or permitting new members from different traditions to join a temple on the current membership and leadership; while corresponding responsibility in seeking to join a particular temple is with the newcomers. Therefore, in the spirit of being both citizens (*warga negara*) and adherents to the faith (*penganut agama*), the hosts and adherents have a moral obligation to together discuss any issues causing discomfort. An invitation and request to join must be sincere and open to frank exchanges so that both sides truly understand the requirements, dispel misunderstandings and be enabled to make a comfortable decision.

With increasing migration due to work or conflicts, it is crucial in today's world that the numerous faiths and denominations illustrate practical and sincere collaboration within their respective faith communities as a practical example to the society at large. Thus, even if

⁴⁷ HALMAN, L. & RIIS, O. (eds). (2003). *Religion in Secularizing Society*. Leiden and Boston: Brill.

continuing to worship separately, one must accept that people from different backgrounds may naturally have different ways to worship: but approach this as an opportunity to learn from such diversity, to identify those doctrinal and practice areas where there is controversy -- as well as those which resonate with both groups.

Moreover, even if remaining separate, the groups could collaborate in establishing a local Hindu umbrella organization (*Parisada Hindu Dharma*) through which members could enhance mutual understanding; share and explain certain practices unique to one group or another; accept flexibility in interpretations of sacred sects and rituals; cooperate in particular holy day ceremonies; and create amity amongst all members.

Varying degrees of religious pluralism in Indonesia, clearly demonstrates that ethnic and social differences can nonetheless jointly affect the diversity in religious practices:⁴⁸ skillfully manoeuvring this complexity optimally requires an interdisciplinary approach⁴⁹ to understand, develop, maintain and improve harmony amongst the variety of adherents. If such interaction be encouraged, it could set an example for friendly association with other local religions in a progressive trajectory of harmonization amongst all faiths in Indonesia.

Through our brief peregrine insights above, there are several takeaways—some unique to a particular religion, others cross-cutting-- which should sharpen our understanding and help both domestic as well as diasporic Hindus in their adjustment, as follows:

1. Learning about another religion need not be uncomfortable or antagonistic, so long as it be sincerely respectful and promote coexistence. Chayes and Minow⁵⁰ offer practical suggestions for engendering harmonious coexistence “*where religion plays a role in the conflict or where religious resources can help build peace*”:
 - a. Try to understand the varied interpretations, backgrounds and current applicability of one’s own religion and sect in ever-evolving traditions, White, *et al*,⁵¹ note that “*religious traditions are not static or homogenous—they evolve over time in response to various social, demographic, political, and ecological pressures, which may result in corresponding changes in cultural values, beliefs, and preferences*”. Diaspora members seek to retrieve or even invent a common origin

⁴⁸ McQUILLAN, K., & GEHRMANN, R. (2017). *The Impact of Religious Denomination on Mentality and Behavior: an Introduction*. Historical Social Research, 42(2), p.16. <https://doi.org/10.12759/hsr.42.2017.2.7-22>

⁴⁹ SOMLAI, I.G. (2018). *Are We Faithful to the Concept plus Practice of Interdisciplinarity?* IUBAT Review 1 (3): 48-56. [Archive - IUBAT Review](#) .

⁵⁰ CHAYES, A. & MINOW, M. (2003). *Imagine Coexistence*. San Francisco, Jossey Bass, p.261-266.

⁵¹ WHITE, C.J.M., MUTHUKRISHNA, M. & NORENZAYAN, (2021). A. Cultural similarity among coreligionists within and between countries. PNAS Vol. 118 No. 37 e2109650118 <https://doi.org/10.1073/pnas.2109650118> ; p.7

and tradition and then commemorate “*idealized geographic spaces as a way to dwell in an inhospitable present and perhaps bring about a return*” of what used to be. (This) often involves intense ritualized and momentary fusions of past and future⁵², along with patience and compromise in the process of reconstituting habitual practices within a different social milieu.

- b. Foster interfaith/intrafaith ceremonies to demonstrate cooperation and healing “*for cultivating relationships, active listening, and rituals of respect across differences*”⁵³.
2. Changes in tradition need not mean diminution of one’s religion, as certain changes may enhance understanding, effectiveness and accessibility by a broader population of a common faith. “*The religious institutions (migrants) build, adapt, remodel and adopt become worlds unto themselves, ‘congregations’, where new relations among the members of the community – among men and women, parents and children, recent arrivals and those settled – are forged*”⁵⁴.
3. Diasporic communities going through adjustment and seeking like-minded co-religionists can expect ambiguities to surface in distinguishing between religion and culture, the latter often considered as “secular”. For an apt illustration, see Pocock⁵⁵.

Conclusion

The preceding has strived to clarify our holistic approach to appreciating the (potential) complexities of migration and religious affiliation. It is indisputable that every major religion has had internal frictions, with multifarious ways of accommodating or avoiding each other. We need accept that groups of one religion may have inequalities or different social positionings⁵⁶; but even within a presumed homogenous group there is often a dynamic

⁵² VÁSQUEZ, M.A. (2008). *Studying religion in motion: a networks approach. Method and Theory in the Study of Religion*, 20 : 151–184. In McLoughlin, S. A Companion to Diaspora and Transnationalism, Chapter 7, Religion, Religions, and Diaspora First Edition. Ed. Ato Quayson and Girish Daswani. Blackwell Publishing Ltd. 2013 12 May. p.163

⁵³ VÁSQUEZ, *ibid.* (2008). p.266

⁵⁴ STEPHEN, W.R. (1998) *Immigration and religious communities in the United States*. In R.S. Warner and J.G. Wittner (eds), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, 3-34. Philadelphia: Temple University Press. p.3

⁵⁵ POCOCK, D. *ibid* (1976). *Preservation of the religious life: Hindu immigrants in England*. Contributions to Indian Sociology 10: 341-365.p.362

⁵⁶ GSIR, S. (2006). *Les dispositifs d’apprentissage de la langue du pays d’accueil pour les primo-arrivants en Belgique, en Europe et au Québec* (dir. M. Martiniello), Belgian Ministry of the French-speaking Community. http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/179960/1/Rapport_langues_final.pdf

multiplicity of relatively autonomous positions⁵⁷; any tension within or among groups may be normal, and the effort may result in reaching mutual accommodation via assimilation, integration, hybridity or syncretism.

Hindu Balinese migrants to East Kalimantan brought themselves together with their culture and traditions. When this diaspora meets non-Balinese Hindus, there emerges a gap, a boundary line of social exclusion. Efforts to incorporate them within the Balinese system tend to create alienation. Some keep their distance from the perceived Balinese exclusiveness, even though Balinese are friendly and welcome all as family or friends. This quasi-exclusiveness is highly connected to Bali-centrism and Balinization in the development of mainstream Hinduism.

Bali-centrism and Balinization result from a melting pot mindset in the development of Hindu communities-- meaning a desire to blend all indigenous beliefs in a single pot, creating uniformity and ignoring cultural diversity. This may lead to alienation and dissatisfaction that could later stimulate its adherents to convert to other religions or revert to indigenous beliefs. To prevent this from happening, a shift is needed to a “salad bowl” mindset wherein the diverse groupings interact with each other while still maintaining their identities and cultural traditions.

The establishment of a new capital city produces an auspicious momentum to apply a salad bowl mindset in building Hindu communities, since such a mindset will go hand in hand with the plan of the Indonesian government to build a modern multicultural capital.

Hinduism in Indonesia has been, and is, practiced within a spectrum: from influencing Buddhism as witnessed by “*the use of similar artistic motifs and the depictions of Hindu deities in Buddhist art*”⁵⁸, as well as passages in the Mahayana; to being counterinfluenced by Buddhism; to being used as a nomenclature for a variety of localised ethnic religions; to being “*seen as a religion at the fringe of a ‘true religion’*”⁵⁹; to being one of the major religions whose elements are osmotically incorporated by millions who practice traditional streams of faith.

⁵⁷ VANDAMME, R. C. (2014). How teachers construct their identity in higher professional education: A grounded theory study based on dialogical self theory and pattern language. Tilburg University. Also:

HERMANS, H.J.M. (2001) The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology* © 2001 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) Vol. 7(3): 243–281.

⁵⁸ MIKSIC, J. N.: (2010). *The Buddhist-Hindu Divide in Premodern Southeast Asia*. ISEAS NSC Working Paper No. 1, p.2.

⁵⁹ RAMSTEDT, M. RAMSTEDT, V. (2003). *Hinduism in Modern Indonesia: Hindu Dharma Indonesia Between Local, National and Global Interest*. <https://www.fishpond.co.nz/Books/Hinduism-Modern-Indonesia-Martin-Ramstedt-Viveka-Ramstedt/9780700715336>

Centuries of such admixtures, influenced and interlinked by deputations for work to unfamiliar regions among scattered islands; heterogenous ethnocultural communities; long-term residents and newly arriving migrants; bustling commerce; internet....and it is inevitable that cultures and religions would be at least tweaked, if not substantially modified!

What this means is that along with differences in other aspects of life, for example language accent, traditions, behavioural traits, ethnicity, origin, level of education, status, or income⁶⁰, it would be expected that some differences should be evident. In the same way, *“distances between religious denominations could be as large as or larger than cultural distances between other demographic groups”*.

Nonetheless, while realising that there could be major differences between sects, with certain ones not as welcoming as others; and while it is at times easier and appropriate to organize separate devotional congregations, the most important consideration should be an accommodating, visible friendship and support between and among separate sects. The authors strongly feel that the Balinese Hindus, with their evidential organizational strength, could set an example in spearheading improved accommodation of other Hindu sects seeking spiritual solace. Indonesia, in the Javanese culture's own favouring of consultation and consensus (*musyawarah* and *mufakat*), can set an enduring example of tolerance to the world.

⁶⁰ WHITE,C.J.M., MUTHUKRISHNA,M. & NORENZAYAN, (2021). A. Cultural similarity among coreligionists within and between countries. PNAS Vol. 118 No. 37 e2109650118 <https://doi.org/10.1073/pnas.2109650118> ; p.7

References

- ARDITA, Anak Agung Gde Raka. *Interview with Ketut Gunawan*, 21 January, 2022.
- BARTELS, Edien. Moroccan Girls and Youth Literature in the Netherlands: A Way to Broaden the Boundaries? 1. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2003, 23.1: 147-162. DOI: <https://doi.org/10.1080/13602000305941>
- BIMAS HINDU KALTIM. Hindu Population in East Kalimantan, 2022.
- BODNAR, J. *The Transplanted: History of Immigrants in Urban America*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- BOYARIN, Daniel; BOYARIN, Jonathan. Diaspora: Generation and the ground of Jewish identity. *Critical inquiry*, 1993, 19.4: 693-725. DOI: <https://doi.org/10.1086/448694>
- BPS Statistik Provinsi Bali. *Bali Population Based on Religion*, 2010. Available from: <https://bali.bps.go.id/statictable/2018/02/15/33/penduduk-provinsi-bali-menurut-agama-yang-dianut-hasil-sensus-penduduk-2010.html>
- BPS Statistik Provinsi Kalimantan Timur. *East Kalimantan Population Based on Religion*, 2021. Available from: <https://kaltim.bps.go.id/indicator/154/396/1/-jumlah-penduduk-menurut-agama-.html>
- CHAYES, Antonia; MINOW, Martha. *Imagine coexistence*. San Francisco, Jossey Bass, 2003, p.261-266.
- DKP3A Kaltim. *Agregat Data Kependudukan. Smt I*. Total population of Hindu communities in sub-district of ICC areas, 2021.
- DKP3A Kaltim. Total population of Hindu communities in villages of ICC's Ring 1, 2021.
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, nd. East-West Schism: Summary, History, & Effects, Britannica. Available from: <https://www.britannica.com/event/East-West-Schism-1054>
- FAJFRLÍKOVÁ, Pavla. Kejawen as the Traditional Mystical Belief on the Contemporary Java Island. *Kulturní studia / Cultural Studies*, 2018, 6.10: 18-34. DOI: <http://dx.doi.org/10.7160/KS.2018.100102>
- GORDON-CONWELL THEOLOGICAL SEMINARY. *How Do You Define A Denomination?* 2023 Available from: <https://www.gordonconwell.edu/center-for-global-christianity/research/quick-facts/>
- GSIR, Sonia. Les dispositifs d'apprentissage de la langue du pays d'accueil pour les primo-arrivants en Belgique, en Europe et au Québec. (dir. M. Martiniello), Belgian Ministry

- of the French-speaking Community, 2006. Available from:
http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/179960/1/Rapport_langues_final.pdf
- GUNAWAN, I.K. Field research in Muara Kaman subdistrict (Kutai Kartanegara district), 2015.
- GUNAWAN, I.K. Field research in Long Bagun and Laham subdistricts (Mahakam Ulu district), 2000.
- HALMAN, Loek; RIIS, Ole (ed.). *Religion in a Secularizing Society: the Europeans' Religion at the End of the 20th Century*. Brill, 2003. DOI:
<https://doi.org/10.1163/9789004496354>
- HOBBSBAWN, Eric. J.; RANGER, Terence O. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP. . *The Russian-origin Muslim Diaspora: The Ripple Effects of Conflict*. 12 May 2021.
- IRAWAN, Irawan. Revisiting Interreligious Relationship and Minority Groups in Indonesia. *Eduagama: Jurnal Kependidikan dan Sosial Keagamaan*, 2018, 4.1: 1-16. DOI: <https://doi.org/10.32923/edugama.v4i1.640>
- HINDUISM TODAY. Java's *Hinduism Revival*, Available from:
<https://www.hinduismtoday.com/magazine/october-november-december-2004/2004-10-java-s-hinduism-revivial/> 1 October 2004.
- KATZ, Nathan; GOLDBERG, Ellen S. The Sephardi Diaspora in Cochin, India. *Jewish Political Studies Review*, 1993, 97-140.
- KNOTT, Kim; KHOKHER, Sajda. Religious and ethnic identity among young Muslim women in Bradford. *New Community*, 1993, 19.4: 593-610. DOI:
<https://doi.org/10.1080/1369183X.1993.9976390>
- KOMPAS. *Perjuangan Panjang Warga Penghayat Kepercayaan atas Pengakuan Negara* (The Long Struggle of Adherents of Local Faith to Acquire Recognition from the State). 8 November 2017. Available from:
<https://nasional.kompas.com/read/2017/11/08/10581521/perjuangan-panjang-warga-penghayat-kepercayaan-atas-pengakuan-negara>
- KOMPAS. *Duduk Perkara Penolakan Pembangunan Gereja di Cilegon Banten* (Sitting Case of Rejection of Church Construction in Cilegon). 8 September 2022. Available from:
<https://regional.kompas.com/read/2022/09/08/192205178/duduk-perkara-penolakan-pembangunan-gereja-di-cilegon-banten?page=all>

- KUMPARAN. Mengenal 7 Kepercayaan di Indonesia yang Ada Sejak Ratusan Tahun Lalu (Introducing Seven Indonesian Faith-Based Organizations Existed Hundreds of Years Ago). 18 December 2019. [Available from: https://kumparan.com/berita-heboh/mengenal-7-kepercayaan-di-indonesia-yang-ada-sejak-ratusan-tahun-lalu-1sT4jfEWrkM/2](https://kumparan.com/berita-heboh/mengenal-7-kepercayaan-di-indonesia-yang-ada-sejak-ratusan-tahun-lalu-1sT4jfEWrkM/2)
- MCDANIEL, June. Religious change and experimentation in Indonesian Hinduism. *International Journal of Dharma Studies*, 2017, 5: 1-14. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40613-017-0056-x>
- MCQUILLAN, Kevin; GEHRMANN, Rolf. The Impact of Religious Denomination on Mentality and Behavior. An Introduction. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, 2017, 7-22. DOI: <https://doi.org/10.12759/hsr.42.2017.2.7-22>
- MEHTA, Venu Vrundavan. *An Ethnographic Study of Sectarian Negotiations among Diaspora Jains in the USA*. 2017, PhD thesis, Florida International University.
- MIKSIC, John N. *The Buddhist-Hindu Divide in Premodern Southeast Asia*. Nalanda Sriwijaya Centre, Institute of Southeast Asian Studies, 2010. Working Paper No. 1.
- MUJIBURRAHMAN. *Feeling Threatened Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- NOOR, Muhammad Fahmi. *Kerajaan Kutai Kartanegara Ing Martadipura dan peran raja dalam pengembangan agama Islam di Kerajaan Kutai abad ke-17 dan 18*. 2016. PhD Thesis. UIN Sunan Ampel Surabaya.
- NORMUSLIM, Normuslim. Harmony Among Family Members with Different Religions: Case Ngaju Dayak. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 2020, 25.7: 49-61.
- PLITMAN, J. *On an Emerging Diasporism*. Jewish Currents, 16 April 2018 Quoting from Kaye/Kantrowitz, M. *The Colors of Jews: Racial Politics and Radical Diasporism*. Bloomington: Indiana University Press, 2007. xvii, 296 pp. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0364009409001214>
- POCOCK, David F. Preservation of the religious life: Hindu immigrants in England. *Contributions to Indian Sociology*, 1976, 10.2: 341-365. DOI: <https://doi.org/10.1177/006996677601000207>
- PUTRI, Ni Kadek Ayu Kristini; SUDIANA, I. Gusti Ngurah; SEGARA, I. Nyoman Yoga. Religious Harmony Education System in Ekasari Village, Jembrana District: Overview of Sociology of Religious Education. *Vidyottama Sanatana: International Journal of*

- Hindu Science and Religious Studies*, 2021, 5.2: 273-280. DOI: <https://doi.org/10.25078/ijhsrs.v5i2.3034>
- RABOTEAU, Albert J. *Slave Religion: The Invisible Institution in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press, 1978.
- RAMSTEDT, M. RAMSTEDT, V.. *Hinduism in Modern Indonesia: Hindu Dharma Indonesia Between Local, National and Global Interest*. 2003 Available from: <https://www.fishpond.co.nz/Books/Hinduism-Modern-Indonesia-Martin-Ramstedt-Viveka-Ramstedt/9780700715336>
- SAEED, A. Towards Religious Tolerance through Reform in Islamic Education: The Case of The State Institute of Islamic Studies of Indonesia. *Indonesia and the Malay World*, 1999, Vol. 27, No. 79: 177-191. DOI: <https://doi.org/10.1080/13639819908729941>
- SAIBIH, Junaedi. Using Narrative Theory on Analysis of Law and Human Rights: Searching Truth on Tanjung Priok's Incident in Indonesia. In: *3rd International Conference on Law and Governance (ICLAVE 2019)*. Atlantis Press, 2020. p. 273-284. DOI: <https://doi.org/10.2991/aebmr.k.200321.037>
- SCHMIDT, Garbi. Islamic identity formation among young Muslims: The case of Denmark, Sweden and the United States. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2004, 24.1: 31-45. DOI: <https://doi.org/10.1080/1360200042000212223>
- SEJUK. *Di Ranah Minang Gereja Dilarang Didirikan* (In the Realm of Minang, churches are prohibited from being established). Examining Houses of Worship of Minorities in West Sumatra. Available from: <https://sejuk.org/2014/01/27/menyigi-rumah-ibadah-kaum-minoritas-di-sumatera-barat-part-ii/> 27 January 2014.
- SENDARI, A.A. *8 Candi di Blitar Penuh Nilai Sejarah, Bukti Kejayaan Masa Lampau* (8 Temples in Blitar Full of Historical Value, Evidence of Past Glory). Available from: <https://www.liputan6.com/surabaya/read/4415598/8-candi-di-blitar-penuh-nilai-sejarah-bukti-kejayaan-masa-lampau>. Liputan6, 23 November 2020.
- SIBURIAN, Robert. Diaspora Orang Bali: Dinamika Sosial-Budaya Umat Hindu-Bali di Desa Kerta Buana. *Jurnal Kebudayaan*, 2016, Volume 11, No. 2. DOI: <https://doi.org/10.24832/jk.v11i2.27>
- SIMKHADA, S.R. *Concluding remarks "Om Shanti: Global Peace Initiative"*, at the Roundtable organized in conjunction with the 5th BIMSTEC Summit, Colombo, Sri Lanka, March, 2022.

- SINDONEWS. Babak Baru Penghayat Aliran Kepercayaan di Indonesia (A New Chapter of Conserving Beliefs in Indonesia). Wednesday, 15 November 2017.
<https://nasional.sindonews.com/berita/1257552/15/babak-baru-penghayat-aliran-kepercayaan-di-indonesia?showpage=all>
- SOMLAI, Iván G. Are We Faithful to the Concept plus Practice of Interdisciplinarity?.
IUBAT Review, 2018, 1 (3): 48-56. [Archive - IUBAT Review](#) .
- STEPHEN, W.R. *Immigration and religious communities in the United States*. In R.S. Warner and J.G. Wittner (eds), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, 3-34. Philadelphia: Temple University Press. p.3, 1998
- SUPARNA, I Wayan. Interview with Ketut Gunawan, 1999.
- SWIDLER, Leonard. The Dialogue Decalogue. *Journal of Ecumenical Studies: in Social Ethics in Inter-Religious Interaction*. Editors Nina Mariani Noor and Ferry Muhammadsyah Siregar Globethics.net-Focus, 2003, No. 21 2015, p.162.
- VANDAMME, Rudy Charles. How teachers construct their identity in higher professional education: A grounded theory study based on dialogical self theory and pattern language. Tilburg University, 2014. Also: HERMANS, H.J.M. The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology* © 2001 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) Vol. 7(3): 243–281. DOI: <https://doi.org/10.1177/1354067X0173001>
- VÁSQUEZ, Manuel. Studying religion in motion: A networks approach. *Method & Theory in the Study of Religion*, 2008, 20.2: 151-184. In McLoughlin, S. A Companion to Diaspora and Transnationalism, Chapter 7, Religion, Religions, and Diaspora First Edition. Ed. Ato Quayson and Girish Daswani. Blackwell Publishing Ltd. 2013 12 May. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006808X283570>
- VERTOVEC & WESSENDORF. in Hilmar Reusch. Ausschlussmechanismen im Multikulturalismus: Ökonomisierung von Migration und MigrantInnen aus multidisziplinärer Perspektive; Diplomica Verlag, p.33, 2013.
- WHITE, Cindel JM; MUTHUKRISHNA, Michael; NORENZAYAN, Ara. Cultural similarity among coreligionists within and between countries. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2021, 118.37: e2109650118. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.2109650118>

ZULKEFLI, Mohd Ikhwan Izzat, et al. Towards ensuring inter-religious harmony in a multi-religious society of Perak. In: *SHS Web of Conferences*. EDP Sciences, 2018. p. 04006.

DOI: <https://doi.org/10.1051/shsconf/20185304006>

Podkarpatští Rusíni v diskuzích poslanců poslanecké sněmovny meziválečné Československé republiky

Petr Kokaisl

Česká zemědělská univerzita v Praze, Provozně ekonomická fakulta, Kamýcká 129, 165 00 Praha, Česká republika

Email: pkokaisl@seznam.cz

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2023.200104cs>

Abstrakt

Příspěvek ukazuje zcela jiný náhled na problematiku rusínské otázky v meziválečném Československu, a to pohledem rusínských zástupců z celého spektra politických stran v československém parlamentu. Přestože byla Podkarpatská Rus i její obyvatelé v Československu často idealizováni pro svou nedotčenou přírodu a patriarchální ráz a československé veřejné mínění bylo této oblasti velmi příznivě nakloněno, část rusínských politiků tento ideál rozhodně nesdílela. Především komunističtí poslanci kritizovali veškerou vládní politiku a přetrvávající všeobecnou zaostalost, ale zřejmě největší prostor měla mezi československými poslanci zastupujícími Podkarpatskou Rus tématika autonomie oblasti. Příspěvek klade důraz na čtyři hlavní témata, která se v parlamentních rozpravách objevovala nejčastěji: snaha o autonomii, řešení špatné hospodářské situace, situace ve školství a spory o používání jazyka, dvojí přístup k Rusínům žijícím na Slovensku a na Podkarpatské Rusi.

Klíčová slova

Rusíni, Podkarpatská Rus, Československo, parlament, političtí zástupci, autonomie

Úvod

Článek chce ukázat na základě stenografických protokolů z rozprav v poslanecké sněmovně Československé republiky v období 1918–1938 jednak na vztah představitelů Československé republiky k rusínskému obyvatelstvu a dále (na základě analýzy vystoupení rusínských poslanců) na vztah rusínských politiků vůči československé vládě a jejímu stylu řešení rusínské otázky. Pokud jde o pramennou základnu, původně byla snaha čerpat údaje z papírové verze z parlamentního archivu. Vzhledem k rozsahu stenografických záznamů v období let 1918–1938 a s přihlédnutím k tomu, že byla provedena velmi kvalitní a detailní digitalizace těchto dokumentů, byly nakonec pro potřeby této studie použity elektronické dokumenty. Jednoznačnou výhodou tohoto postupu byla možnost prostřednictvím Společné

česko-slovenské digitální parlamentní knihovny a jejího plnotextového vyhledávače obsáhnout veškeré parlamentní rozpravy s rusínskou tematikou.

Vztah Československa a Podkarpatské Rusi byl poprvé vymezen zákonem až prostřednictvím ratifikace smlouvy z Trianonu (z roku 1920), ve které bylo rozhodnuto o definitivní podobě československých státních hranic – zde se o Podkarpatské Rusi hovoří jako o rusínském území státu československého. Tento uměle vytvářený a zjednodušující dojem etnické jednoty Podkarpatské Rusi do značné míry přetrval, minimálně mezi laickou veřejností, po celou dobu trvání Československa a předával se i po jeho rozdělení. Politicky ovšem tvořili Rusíni velmi nesourodé skupiny, které se často ani náznakem nemohly dohodnout na řešení správních, politických nebo hospodářských problémů spojených s územím Podkarpatské Rusi a jeho obyvatelstvem. Poslanci zastupující obyvatelstvo Podkarpatské Rusi se nemohli domluvit ani na jednotném používání jazyka – podle příslušnosti k různým politickým stranám upřednostňovali ruštinu, nebo ukrajinštinu (maloruštinu), nebo jazyk založený na místních nářečích (jazyčje). Další nejednota panovala i v názoru na správní uspořádání Podkarpatské Rusi.

První představitelé Československé republiky, kteří ve svých rukou drželi faktickou politickou moc, byli především Češi. Přidružení dalších slovanských národů – Slováků a Rusínů chápali čeští politici jako vhodnou protiváhu vůči velmi početným neslovanským národům – Němcům a Maďarům. Protože Němci byli v Československé republice početnější skupinou než Slováci, československá vláda vytvořila umělý konstrukt československého národa. Češi a Slováci tak měli při obou prvorepublikových sčítáních jednotnou národnost – československou. Z tohoto důvodu českoslovenští představitelé neměli příliš pochopení pro slovenský autonomismus, podobně jako pro rusínské požadavky autonomie Podkarpatské Rusi. Podceňování obou těchto otázek pak bylo jedním z důvodů rozpadu Československa v období let 1938-1939.

Přestože se meziválečné období a období První Československé republiky v současné české historiografii označuje téměř jako zlatý věk, skutečná situace byla mnohem komplikovanější. Toto období provázela mimořádná politická nestabilita, kterou lze dokumentovat na počtu vlád – během dvaceti let se v Československu vystříдалo deset premiérů a devatenáct vlád.

Je zajímavé, že ačkoli Rusíni byli ministry československé vlády označováni jako slovanský státotvorný prvek (oproti menšinovým Němcům a Maďarům), při jejich snahách o autonomii docházelo k jejich podpoře právě ze strany německých poslanců.

Tento článek se snaží ukázat několik fází při řešení rusínské problematiky na půdě Poslanecké sněmovny. Mezi hlavní témata rusínských řečníků patřila:

- autonomistické snahy části rusínské politické reprezentace
- neutěšená hospodářská situace na Podkarpatské Rusi
- situace ve školství včetně sporů o používání jazyka,
- spory s uznáním Rusínů na území dnešního Slovenska a upírání vzdělání ze strany místních samospráv (snaha zahrnout Rusíny mezi Slováky)

Tyto tematické okruhy rusínské politiky v československém parlamentu byly vytvořeny pro potřeby tohoto příspěvku na základě četnosti a tematického zaměření vystoupení rusínských poslanců. V příspěvku jsou tato témata rozvedena na základě vystoupení a argumentů jednotlivých rusínských poslanců v období let 1918-1938. Rusínští poslanci se samozřejmě vyjadřovali i k ostatním otázkám fungování státu (např. v debatách o státním rozpočtu), ale četnost jejich vystoupení byla v tomto ohledu výrazně nižší, než při projednávání výše uvedených bodů.

Situace Rusínů po vzniku Československé republiky v roce 1918

Nově vzniklá republika Československá republika fungovala fakticky jako unitární stát. Část Československa (fakticky dnešní Česká republika) byla v období Rakouska-Uherska součástí Rakouska a převzala rozdělení na tři historické země (Českou, Moravskou a Slezskou). Z původně uherské části vznikalo Slovensko a od roku 1919 bylo k Československu připojeno i území Podkarpatské Rusi.

Připojení Podkarpatské Rusi k Československu rozhodně nebylo aktem, který by měl jednoznačnou podporu všech rusínských představitelů – v úvahu připadalo ještě spojení s Maďarskem, Ukrajinou, Ruskem nebo vytvoření samostatného státu.

Podkarpatská Rusíni měli v rámci Československé republiky v mnoha ohledech specifické postavení. Jejich původní situace – ještě před vznikem Československa – se podobala Čechům a zejména Slovákům. Právě zahraniční zástupci především Slováků a Rusínů rozhodli o začlenění území a obyvatelstva do nově vznikající Československé

republiky. Před začátkem první světové války žilo v USA přibližně tolik Rusínů, kolik jich zůstalo v původní vlasti – odhady počtu Rusínů mají ovšem velmi široký rozptyl a lze se setkat i s odlišným vyjádřením, podle kterého poměr Rusínů v USA a těch, kteří zůstali doma, byl 155 000 : 450 000, tedy asi 1:3. Vše se ovšem odvíjí od chápání a vnímání rusínské identity.

Národnostní hnutí Rusínů se tak do jisté míry paradoxně neformovalo v jejich domovině, ale v naprosto odlišných kulturně-politických podmínkách Spojených států amerických. Rusíni v Uhrách neměli možnost kriticky se vyjádřit ke svému postavení a národně se prosadit kvůli maďarizační politice uherských vlád a pronásledování všech, kteří se proti takové politice postavili, např. obviněním z panslavismu, což bylo hodnoceno jako vlastizrada. V USA byla v tomto ohledu zcela jiná situace. Špatná situace rusínského obyvatelstva v ohledu národnostního uvědomování byla způsobena i tím, že v oblasti Podkarpatské Rusi probíhala do roku 1918 velmi silná maďarizace a mnoho představitelů rusínské inteligence včetně řeckokatolických kněží bylo vězněno. Navíc příslušníci rusínské inteligence, a nejen oni, mohli být za války uvězněni, pokud byli obviněni z velezrady. To se stávalo, ale zejména rolnickému obyvatelstvu po přechodu rakousko-uherské a ruské fronty v roce 1915. Zároveň je třeba mít na zřeteli, že Podkarpatská oblast patřila mezi nejzaostalejší místa v rámci celé Evropy.

Československé veřejné mínění bylo ovšem celou dobu, kdy Podkarpatská Rus byla součástí jednoho státu, nakloněno této oblasti i obyvatelům velmi pozitivně. Lidé v karpatském areálu spatřovali exotiku a nedotčenost. Za účelem osvěty a šíření informací o Podkarpatské Rusi, dokumentace stávajícího stavu, cestovali zástupci z odlišných kulturních odvětví na toto území, aby jeho svébytnou podobu reflektovali ve své tvorbě, ať už umělecké, dokumentární, ale i sportovní nebo turistické.¹

Připojení Podkarpatské Rusi bylo od samého začátku podmiňováno vytvořením autonomie – to bylo zakotvené i v mezinárodních dohodách. Podle parlamentní odpovědi na poselství prezidenta Československé republiky z 27. 3. 1919 se uznává požadavek na autonomii rusínského území, což mělo přinést *vítané bezprostřední spojení našeho státu s Rumunskem*.²

Vytýčení hranice s Rumunskem ovšem vnímali někteří rusínští poslanci ještě po letech jako křivdu. Jednak rumunské vojsko obsadilo jako okupanti na konci 1. světové války

¹ Veronika NĚMCOVÁ, *Podkarpatská Rus z perspektivy československé fotografie v meziválečném období*. Kulturní studia 2019, 7.13, s. 101.

² Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 27. 3. 1919

Podkarpatskou Rus a také část pozemků zůstala po vytvoření hranic v Rumunsku – jednalo se o část Marmarošské župy. Poslanec Kurt'ak k tomu uvádí³: „Po převratu rumunské vojsko obsadilo větší část Podkarpatské Rusi, rumunské úřady pod vojenskou diktaturou sebraly daně, uložily obyvatelstvu kontribuce, zrekvirovaly ještě zbývající dobytek, dovolily vojsku svobodně loupiti, a konec konců nevrátily nic, obyvatelstvo náhrady na škody nedostalo – spisy leží v zemském úřadě již 10 let – naopak Rumunsko obsadilo ruské město Marmarošskou Sihot' (Сигіт-Мармароський) a jeho ruské okolí, a hranice proti Rumunsku byly ustanoveny tak, že větší množství půdy ruských obcí a československých občanů zůstalo v rukou Rumunů.“

Přes deklarovaná práva pro všechny národnostní menšiny v Československu platila jednoznačná podmínka vedoucí úlohy českého národa – z parlamentní odpovědi na poselství prezidenta Masaryka v březnu 1919: „to vše při vůdčím postavení československého národa a jeho jazyka. Byl to zajisté český národ, který již v minulosti na téměř území vybudoval si český stát; byl to český národ, který myšlenku jeho obnovení udržoval...“⁴

V prvním roce trvání Československé republiky se tato vedoucí úloha dokazovala mnoha tendenčními až pseudovědeckými důkazy o původnosti slovanského obyvatelstva na československém území. S názory, které nebyly v souladu s oficiální vládním chápáním historie, případně s požadavky na provedení plebiscitu v otázkách uspořádání vztahu mezi národy a Československou republikou se vypořádával například ministr zahraničí (budoucí druhý československý prezident) dr. Beneš zcela jednoznačně: „Co se týče toho, že Maďaři uvádějí, že také slovenské a rusínské a jiné obyvatelstvo nemadžarské žádá si plebiscitu, musíme konstatovati, že není ani jediného Slováka, ani jediného Rusína, který by žádal plebiscit, leda že by byl zaprodán.“⁵

Zde je možné poukázat na to, jak československé vlády zacházely s národnostními menšinami – němečtí poslanci často vyjadřovali Rusínům své sympatie a podporu, když se jim nedařilo prosazovat autonomní požadavky. Příkladem může být návrh zákona omezující vliv lidových soudců. Německý poslanec dr. Koberg uvedl⁶: „Jako člověk a zvláště jako člen německé národní strany, která, jak známo, napsala na svůj prapor právo sebeurčení, právo sebeurčení, které stejně jako nám bylo také dosud odpíráno podkarpatským Rusům, účastním

³ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 3. 2. 1930

⁴ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 27. 3. 1919

⁵ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 19. 2. 1920

⁶ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 4. 3. 1926

se prakticky projednávání této otázky. Tento návrh zákona vrhá pronikavé světlo na to, jak se zde nakládá se všemi národními kmeny, které nepatří k vládnoucímu národu, které mají tedy tu vrozenou chybu, že nejsou Čechy. Vládní návrh jest malým, avšak mnohmluvným příkladem method, jimiž mají býti umlčeny menšiny v tomto státě právě tak jako jazykovým nařízením.“

Správa Podkarpatské Rusi

Přestože Podkarpatská Rus získala v roce 1920 vlastní vládu a československá vláda jmenovala Grigorije Žatkoviče prvním guvernérem, nejednalo se v žádném případě o autonomii, ale o dosazení úředníka přímo podřízeného vládě v Praze. Navíc faktickou vládu vykonával zástupce guvernéra, jímž vždy byl Čech.

Jmenování Žatkoviče bylo kritizováno především levicovými poslanci. Maďarský komunistický poslanec Gáti ve svém parlamentním vystoupení⁷ popisuje Žatkovičovu nezkušenost při prvotních jednáních s budoucím prezidentem Československa Masarykem v roce 1918. Snadno uvěřil slibované široké autonomie, ze které pak nezůstalo nic. „Podľa usnesenia v Scrantone zo dňa 12. novembra 1918: "Rusíni v Podkarpatskej Rusi pripoja sa k demokratickej republike Československej s najširšou samosprávou ako stát na základe federatívnom pod tou podmienkou, že k ich zemi musia patriť všetky pôvodné rusínske župy v Podkarpatskej Rusi: Šariš, Zemplín, Abauj, Gemer, Boršod, Užhorod, Ugoča, Bereg a Maramaroš." Zápisnicu túto odoslal prezident Masaryk prostredníctvom kapitána Píseckého tiež ruskej národnej rade v Užhorode ako prijatú podmienku.“ Zde je na místě poznamenat, že Gáti se mýlil nebo byl uveden v omyl, protože Masaryk sotva mohl akceptovat požadavek Rusínů na celé východní Slovensko (Šariš, Zemplín, Abauj, Gemer). Kdyby tak učinil, Slováci by jistě vůči Československu vznesli ostré výhrady.

Hlavním problémem prvního guvernéra Žatkoviče bylo podle komunistických poslanců to, že nezastupoval rusínské obyvatelstvo: „My však, kteří reprezentujeme přes sto tisíc voličů, a tedy bezpodmínečnou většinu tamního lidu a dělníků, dnes slavnostně prohlašujeme, že lid Podkarpatské Rusi, ani Žatkovič, ani tak zvané rady nikdy nezastupovaly a od lidu k tomu nikdy zmocnění nedostali.“⁸

⁷ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 5. října 1925

⁸ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 5. října 1925

Požadavek autonomie Podkarpatské Rusi se nepodařilo naplnit ani po přijetí Ústavy Československé republiky ze dne 29. února 1920. První guvernér Podkarpatské Rusi podává rezignaci a i v dalších parlamentních rozpravách je jeho působení hodnoceno jako neúspěšné.

Největším Žatkovičovým problémem zřejmě bylo nepochopení politiky československé vlády, která byla jednoznačně nacionalistická ve smyslu upřednostňování slovanských národů (v pořadí Češi, Slováci, Rusíni). Naopak Němci a Maďaři byli prohlášeni za dřívější utlačovatele a jako takovým byl v mnoha ohledech upírán národnostní rozvoj. Pro Žatkoviče bylo hlavním cílem dosáhnout autonomie Podkarpatské Rusi primárně na základě teritoriálního principu. Proto chtěl v tomto ohledu dosáhnout shody i s maďarskými představiteli na Podkarpatské Rusi. Tím se ovšem v očích mnoha československých politiků stal zrádcem, protože „mít rád Maďary“ bylo samo o sobě diskvalifikující.

Samozřejmě existovala i obava, že v případě okamžité autonomie by vláda v Podkarpatské Rusi připadla do rukou vzdělanějšího a kulturně i politicky vyspělejšího maďarského obyvatelstva, za nímž by následovalo početné židovské obyvatelstvo a navíc promaďarští Rusíni, a s tím spojená hrozba plebiscitu týkajícího se připojení území k Maďarsku. Levicově orientované a politicky angažované obyvatelstvo, tj. komunisté a sociální demokraté, měli ve svých řadách početné zastoupení Maďarů, a proto byli kritičtí ke všemu, co omezovalo jejich postavení a možnosti.

Na vztah Žatkoviče k Maďarům poukazovala interpelace komunistických poslanců ministerskému předsedovi o neudržitelných poměrech v Podkarpatské Rusi⁹: „Předseda Žatkovič vyjádřil se po svém poděkování v tom směru, že má Maďary velmi rád a že jen se zřetelem na Čechy chová se tak odmítavě ke snahám maďarských stran. S heslem: „Dobýti autonomie Podkarpatské Rusi“, vyzval irredentistické strany maďarské ke společnému boji.“

K naplnění autonomie nedošlo ani v dalších letech. Naopak opatření přijatá na unifikaci místní správy (1920), jakož i pozdější reforma politické správy (1927) a vytvoření zemského zřízení, které trvalo až do roku 1938, nemělo nic společného s realizací autonomní organizace podkarpatskoruského území.¹⁰

Reforma politické správy z roku 1927 (a účinností od roku 1928) spočívající v rozdělení Československé republiky na čtyři země (Českou, Moravskoslezskou, Slovenskou a Podkarpatskoruskou) byla silně odmítána především ze strany německých a maďarských

⁹ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 4. dubna 1921

¹⁰ Peter MOSNÝ, *Podkarpatská Rus. Nerealizovaná autonómia*. Bratislava: Slovak Academic Press, 2001.

poslanců. Němečtí poslanci se k návrhu zákona o zemské samosprávě (Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 28. června 1927) vyjadřovali takto: „přívrženci centralismu ... předstírali rozčtvrcení státu na zemské správy, a tím hodili českým autonomistům vnadidlo. V téže době však dovedli soustřediti otěže správy tak pevně do Prahy, že zemská samospráva ukáže se jen samosprávou na oko a znamená úplné vítězství centralismu.“

Na první pohled se skutečně mohlo zdát, že vytvořením samostatné jednotky – země Podkarpatskoruské dojde k naplnění autonomních snah Rusínů. Reálná situace ale byla naprosto odlišná, protože rozdělení na čtyři země posilovalo vliv centrální vlády, která mohla téměř ve všech ohledech zasahovat do správy jednotlivých zemí. Rusínský poslanec Kurták, který ve svých vystoupeních často kritizoval dosazování českých úředníků a používání češtiny na Podkarpatské Rusi, v této souvislosti ostře kritizoval nechuť vlády zřídit vlastní autonomní sněm¹¹: „Věci autonomního území spravují bez kontroly autonomních orgánů národa a bez odpovědnosti veskrze exponovaní úředníci, neznající našich poměrů, neznající ducha a přání lidu, kteří nejednou vystupují přímo proti jeho kulturním a hospodářským zájmům. Na místa státních a autonomních úředníků byli přijímáni a přijímají se nikoliv zdejší Rusíni. Úřaduje se skorem všude česky, z čehož vzrůstá všeobecná nespokojenost lidu, jež se ještě zvětšuje smutným hospodářským stavem země a strašnou nezaměstnaností.

Předložená reforma správy odporuje všeobecným zásadám autonomie Podkarpatské Rusi, ustanoveným a zajištěným mírovou smlouvou a ústavní listinou Československé republiky. Připravuje se bez účasti a bez souhlasu zákonitých zástupců Podkarpatské Rusi, ačkoliv v této otázce vláda jest povinna se držeti základních ustanovení mírové smlouvy a ústavní listiny Československé republiky. Obyvatelstvo Podkarpatské Rusi rozhodně žádá od dnešní vlády, aby provedla jeho autonomní práva, především aby svolala podkarpatský sněm.“

Na tomto příkladu jsou vidět velmi odlišné preference poslanců z Podkarpatské Rusi. Poslanci, kteří dávali důraz na hospodářský rozvoj, uznávali přínos Československé republiky této oblasti, která byla ve všech ohledech nejzaostalejší částí Československa. Zároveň pro ně svolání autonomního sněmu nebylo prioritou. Poslanec Ščerecký¹²: „Karpatoruské obyvatelstvo v naprosté většině jest úplně spokojeno s vládou a správou Podkarpatské Rusi. Karpatoruské obyvatelstvo, zvláště zemědělci, ještě nikdy neprojeví nepřátelství proti vládě Československé republiky, naopak. I kdyby vláda Československé republiky nebyla pro

¹¹ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 28. června 1927

¹² Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 20. prosince 1929

Podkarpatskou Rus nic více udělala, než vystavěla sta domů, otevřela pro nás, sedláky, desítky a desítky škol a 7 občanských škol, pak by nikdo neměl mravního práva již více od ní žádati, a kdo by od ní žádal více, jest nepřítelem československé vlády a samé republiky. Vláda Československé republiky od prvního dne své působnosti věnovala vážnou pozornost Podkarpatské Rusi a 10 let, jak se samo sebou rozumí, nemohlo zahojiti to, co za tisíc let zničili cizinci, nepřátelé ruského lidu.

Vláda dala nám po prvé možnost kulturního rozvoje, takže dnes po krátkém čase máme své inženýry, své lékaře, své učence, a to jest dobré znamení. O tom dobře ví cizina, že vláda Československé republiky udělala pro Podkarpatskou Rus to, co udělati mohla. Naše požadavky jsou minimální. Nežádáme nic, co by bylo nemožné. Vláda Československé republiky udělala nám vše, co bylo možné, ale my, sedláci, především žádáme, aby zároveň s pomocí po stránce hospodářské šla také pomoc kulturní. Bez kultury, bez vědy jest zbytečná pomoc hospodářská.“

Problémem oblasti Podkarpatské Rusi bylo diskutabilní vymezení její hranice se Slovenskem (přes její jasné vymezení). Požadavky Rusínů na zemskou hranici se Slovenskem byly poněkud přehnané, když požadovali severní oblasti tří slovenských žup včetně města Prešova, kde sídlilo řeckokatolické biskupství, tedy jedno z center řeckokatolické církve, kterou Rusíni považovali za rusínskou národní církev. Prešov byl však slovenským městem, kde žilo jen několik procent Rusínů.¹³ Proto docházelo k ostrým sporům i mezi Slováky a Rusíny, kteří požadovali, aby území jejich budoucí autonomní oblasti zasahovalo až do oblasti Prešova. Tuto oblast ovšem považovali slovenští poslanci za čistě slovenskou. Posl. Hlinka uvedl¹⁴: „My zde veřejně dosvědčujeme, že ani Polákům, ani bratrům Čechům ani trochu půdy nedáme, poněvadž je to zem slovenská a zem slovenská patří nám Slovákům. Ale můžeme naši vlast trhat proto, že na pohoří, na nějakých vrších žije několik chudých Rusínů, o kterých je otázka, zda jsou Rusíni, hned ze slovenského těla kus? To by znamenalo vydat Slovensko novým otřesům. Ale Rusíni to tak chtějí.“

Naopak slovenští poslanci požadovali posunutí slovenské hranice více na východ, což kritizovali poslanci rusínští, jako například poslanec Gagatko (Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 1. července 1927): „Také otázka hranic nehnula se s místa. Místo aby upravila hranice na základě dobrovolné dohody mezi slovenským národem a karpatoruskými

¹³ ŠVORC, Peter. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou a jej odraz v interetnických vzťahoch (1919–1939). *Res Gestae. Czasopismo historyczne.*, 2017, 4: 165-180.

¹⁴ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 21. června 1922

obyvateli, pokouší se vláda i tyto prozatímní hranice, určené v okupační době, posunouti na východ. Dočasné hranice, která vedla podél řeky Uže, dnes se nedbá, a čistě ruské obce ležící na levém břehu Uže, jako: Domanince, Perečín, Kamenice, Berezné atd., mají býti po stránce administrativní připojeny k veliké košické župě bez zřetele k tomu, že smíšená československá státní komise r. 1919 rozhodla, že hranice, národnostní hranice, jdou mnohem dále na západ a že okresy sninský, mezilaborský a jiné, nacházející se daleko na západ od nich, jsou po národnostní stránce nesporně čistě ruské a že tedy mají býti připojeny k autonomní Podkarpatské Rusi.

Čeho bylo tím dosaženo? Dosáhli toho, že dnes naše ruské obyvatelstvo, které se dobrovolně připojilo k Československé republice, jest proti své vůli rozděleno na dvě oddělené skupiny, na ty, kdož mají právo na autonomii a nacházejí se v tak zvané autonomní Podkarpatské Rusi, a na ty, kdož nemají práva na autonomii podle saint-germainské smlouvy, to jest na podkarpatské Rusíny na Slovensku.“

Rozdělení Rusínů na dvě skupiny, o kterém se zmiňoval poslanec Gagatko, se ovšem v nadcházejících letech prohlubovalo a dnes se již jedná o dvě značně odlišné skupiny.

Propojenost slovenských a podkarpatských Rusínů nebyla nijak fiktivní, protože například na úrovni církevní správy existovala více než sto let – je zajímavé, že tento argument nikdo z rusínských představitelů nezmiňoval. Řeckokatolická církev na území dnešního Slovenska byla úzce propojena s Podkarpatskou Rusí – první biskupství v Prešově zřízené v roce 1815 vzniklo vynětím z Mukačevské eparchie na území dnešní Ukrajiny. Oblast středního a jižního Zemplína (dnešní východní Slovensko) však zůstala pod správou mukačevského biskupa (de facto do r. 1939, právně se však celá záležitost dořešila až vznikem Košického exarchátu v r. 1997)¹⁵ Jižní Zemplín zůstal součástí Maďarska.

Jak uvádí Plišková¹⁶(2015: 71–107), Rusíni na Slovensku na rozdíl od Podkarpatské Rusi, neměli status „státotvorného národa“. Byli považováni jen za národnostní menšinu, která měla v souladu s ústavou určité právo na používání mateřského jazyka ve školství a ve veřejném životě.

¹⁵ Andrej ŠKOVIERA, *Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu*. Slavica slovac, 1999, 34.2, s. 137–148.

¹⁶ Anna PLÍŠKOVÁ, Jazyk karpatských Rusínov v područí mocenských ideológií, s. 71–107. In: WACHTARCZYKOVÁ, Jana; SATINSKÁ, Lucia; ONDREJOVIČ, Slavomír (ed.) *Jazyk v politických, ideologických a interkultúrnych vzťahoch*. Bratislava: Veda, 2015.

Národnostní a jazykové spory

Politické aktivity Rusínů od samého začátku připojení k Československu do značné míry oslabovala nejednotnost jejich politické reprezentace. V říjnu 1919 se i Centrální ruská národní rada v Užhorodě rozdělila na dvě části. Rusofilská frakce, kterou vedli Dr. Antonij Beskid a Andrej Gagatko, vytvořila 9. října 1919 Ústřední (Centrální) ruskou národní radu. Zaujala ihned opoziční postoj k tehdejší vládní politice, jejíž vyčítala údajnou podporu ukrajinofilského hnutí. V tomto smyslu ostře kritizovala činnost Dr. G. Žatkoviče. Druhá část (pod silným vlivem A. Vološina a Dr. J. Braščajka) byla jasně ukrajinofilsky orientovaná.¹⁷

Na tomto místě je velmi vhodné alespoň nastínit nejednoznačnost samotného etnonyma Rusín. Přestože od 2. poloviny 19. století probíhalo rusínské národní obrození, Rusíni na rozdíl od jiných slovanských a neslovanských národů během tohoto procesu jednoznačně nevyřešili ani samotnou otázku svého pojmenování.¹⁸

V českém tisku se označení Rusín objevuje už od první poloviny 19. století. Jako Rusíni jsou v naprosté většině případů označováni nepolští obyvatelé Haliče, kteří jsou pak na konci 19. století v českém tisku označováni jako Ukrajinci. V 50. letech 19. století se začínají objevovat pro různé politické směry v rusínském hnutí označení „moskvofilové“ nebo jako synonymum „rusofilové“. Podstatou snah „rusofilů“ bylo, aby haličští Rusíni vytvořili jednotný politický a kulturní národ s Rusy a hledali morální, materiální a politickou podporu vůči Polákům v Ruské říši. Proti těmto tendencím docházelo ze strany rakouské monarchie na přelomu 19. a 20. století k podpoře ukrajinského hnutí („ukrajinofilové“), protože vytvářelo opozici proti Rusku (proti rusofilům). Pokusy o vytvoření nového ukrajinského národa se však nesetkaly s pochopením všech slovanských obyvatel, kteří se dosud nazývali Rusíny. Zatímco český tisk na začátku 1. světové války píše o rozdělení obyvatelstva v Haliči na dvě nepřátelské skupiny – ukrajinofily a moskvofily, skupinu uznávající Rusíny jako samostatný národ vůbec nezmiňuje.¹⁹

Štěpení rusínského hnutí se přeneslo po skončení 1. světové války i na Podkarpatskou Rus, kde sice zůstalo označení rusofilského a ukrajinofilského proudu, ale tyto pojmy získávaly v průběhu času velmi odlišný obsah – zatímco někteří ukrajinofilové považovali

¹⁷ Stanislav KONEČNÝ, Rusíni v prelomoch dvoch tisícročí. In: PLIŠKOVÁ, Anna (ed.) *Rusínska kultúra a školstvo po roku 1989*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2008.

¹⁸ Anna PLIŠKOVÁ, *Rusínský jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov: Metodicko--pedagogické centrum, 2007.

¹⁹ Petr KOKAISL a Veronika ŠTASTNÁ, *Rusiny na stranicach češských gazet i žurnalov ot revoljucionnogo 1848 g. do načala Pervoj mirovoj vojny (Rusyns on the pages of Czech newspapers and magazines from revolutionary 1848 to the outbreak of World War I)*. Rusin, 2021, 65, s. 115-135.

Rusíny jako součást ukrajinského národa, ale politicky se ostře vymezovali proti jejich začlenění do sovětské Ukrajiny, jiní ukrajinofilové byli zastánci sovětské politiky ukrajinizace a spojení všech „Ukrajinců“ do sovětské ukrajinské republiky (zde šlo víceméně jen o komunisty). Podobná politická nejednoznačnost panovala i v rusofilském proudu. Kromě toho se v meziválečném období stále více prosazoval i proud rusínský (často podporovaný československou vládou), který zdůrazňoval specifika samostatného rusínského národa, ovšem ani zde nebyli jeho příslušníci politicky jednotní.

Československý poslanec Husnaj, Rusín z Podkarpatska, dokazoval při svém projevu²⁰ ukrajinský původ Rusínů: „Pravdu z rusínských skupin má skupina ukrajinská, která se opírá o živou lidovou mluvu a o ochranu národopisného celku, jak to uznává učený svět a jak to uznala petrohradská akademie věd a česká akademie věd v Praze. Všichni museli uznat, že náš národ je částí ukrajinského národa, který žije v Haliči, na Bukovině a na Velké Ukrajině.“

Československý ministr Klofáč požadoval v roce 1925 pro Rusíny podporu ruského školství, které je mělo uchránit před ukrajinským vlivem: „Bratři! My do rusínských škol nesmíme zavést ukrajinský jazyk. My musíme v těchto školách učit rusky, a to prostě proto, že Lvov je blízko a Moskva daleko a do Moskvy se naši Rusíni nikdy nedostanou.“²¹

Přiklonění k některé ze stran sporu bylo především vyjádřením politických postojů a vazbě na odlišné zahraniční spojení. Podpora ukrajinského jazyka byla vysvětlována jednak zájmem oslabit Rusko vytvořením velké Ukrajiny, ale na druhou stranu byly ukrajinizační snahy vykládány jako snaha ruských bolševiků vytvořit most k ovládnutí Československa. Poslanec Kurták²²: „Ukrajinská otázka jest otázkou politickou, jest otázkou separatismu, jenž chce odtrhnouti od Ruska jeho jihozápadní části, chce je spojit s ruskými částmi Polska a Podkarpatské Rusi, aby tak povstala veliká Ukrajina. Tato idea narodila a vychovala se v Rakousku a Německu, a byla částí německé politiky "Drang nach Osten".

V komunistickém Rusku otázka ukrajinská stala se prostředkem ke zboljšování západu. Zřídili sovětskou Ukrajinu, aby s ní přivedli k sovětské ideji ruské části Haliče, Bukoviny a Československa. Tomuto ukrajinskému separatismu slouží úsilí o utvoření ukrajinského jazyka, ukrajinské mluvnice, ukrajinské kultury. Po této stránce ukrajinská otázka v Československu jest zjevem irredentistickým, neboť konečným cílem jeho jest odtrhnouti Podkarpatskou Rus od Československé republiky. Na Podkarpatské Rusi zvláště tři

²⁰ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 26. listopadu 1931

²¹ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 26. listopadu 1931

²² Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 3. 2. 1930

politické strany, a to čsl. sociální demokraté, komunisté a křesťansko-lidová strana Vološinova, zastávají se ukrajinského pořádku. Pod vlivem těchto stran školská správa již od roku 1920 podporuje ukrajinisaci ruského jazyka, podporuje haličské vystěhovalce ukrajinského směru, kteří se dostali u nás do státních služeb. Poslední dobou tyto ukrajinské kruhy přešly k úplnému ukrajinskému jazyku, podle receptu charkovského, přijaly ukrajinskou mluvnici a pravopis a vyhlásily boj těm, kdož se zastávají staletých ruských tradic karpatoruského lidu, kdož se přidržují pravidel ruské mluvnice.“

Československá vláda podporovala spíše takové stanovisko, které by nezatahovalo obyvatelstvo ani na stranu Ukrajiny, ani na stranu Ruska – mělo se jednat o Rusíny jako samostatný národ, ale pod výraznou československou ochranou. Tento postup kritizovali poslanci jak ruského (velkoruského), tak i ukrajinského směru, kteří rusínský národ neuznávali. Posl. dr. Gagatko²³: „Již na podzim 1919 československá vláda změnila své hledisko. Ačkoli dříve nepopírala národně ethnografické příslušnosti karpatoruského obyvatelstva, nově přijala hledisko, že obyvatelstvo Podkarpatské Rusi není ruského původu, nýbrž že jest asi půl milionovým samostatným nově vynalezeným "rusínským" národem. Následkem ustanovení v Generálním Statutě, že "rusínský" mateřský jazyk musí býti jazykem školním a úředním. Vláda tak začala rozhodovati o takových otázkách, které podle mírové smlouvy a ústavních zákonů republiky náležejí do kompetence místního autonomního sněmu, a tak po prvé byla porušena autonomní práva Podkarpatské Rusi.“

Politická orientace se tak u Rusínů stala velmi významnou součástí jejich identity – odvíjela se od ní preference při používání národního jazyka, preference náboženská (katolicismus versus pravoslaví) i preference etnická (Rusíni jako samostatný národ, jako součást ukrajinského národa, jako Slované vedení Ruskem).

Školství

Rozvoj školství na Podkarpatské Rusi byl komplikován jazykovou nejednoznačností. Zatímco před rokem 1918 probíhala v této oblasti silná maďarizace, promaďarští poslanci odmítali nastupující čechizaci v rámci Československa. Posl. Kurták²⁴: „Jest to smutný obraz, že na Podkarpatské Rusi v ruských obcích jest 50 českých škol. Jaký účel mají tyto české školy? Padělejte naše zájmy v těch rozpočtech, neuznávejte, že existujeme i my, kteří jsme se k vám dobrovolně připojili na tom základě, že budeme míti autonomní práva, jež nám dal svět,

²³ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 19. listopadu 1924

²⁴ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 24. listopadu 1926

utlačujte nás i dále - my víme jedno, že jsme totiž ve vašem bratrství nedostali bratrství, nýbrž velkého nepřítele...“

Tvrzení, že konečným cílem československé vlády bylo obyvatelstvo Podkarpatské Rusi plně čechizovat, se neobjevovalo jen u poslanců rusofilů nebo ukrajinofilů, ale i v literatuře ze sovětského období. Fakticky to ovšem možné nebylo – české školy sloužily spíše jako podpora rychlé výchovy nových kádrů do státní správy, protože místních kvalifikovaných učitelů byl nedostatek.²⁵ Původní záměr na zřízení českých škol na Podkarpatské Rusi bylo, aby děti Čechů, kteří sem přišli, měly vzdělání ve své mateřštině. Postupně se však o české školy začali zajímat i podkarpatští Židé, kteří je považovali jako dobrý odrazový můstek pro kariéru svých dětí. To se následně projevilo v zakládání dalších českých škol.

V této souvislosti poslanec Vološin naopak dával při svém hodnocení rozvoje školství důraz na zvýšení celkového počtu škol a obecné zvýšení gramotnosti obyvatelstva²⁶:

„Srovnáme-li na př. nynější školství Podkarpatské Rusi s poměry, v nichž se nacházelo před převratem, musíme uznati, že kladná strana rozhodně převýší opačnou.

Před válkou učilo se rusky jen v církevních řecko-katolických školách. Avšak zvláště od r. 1907, následkem zákona XXVII. z téhož roku, tak zvaného "lex Apponyi", počet ruských církevních škol rychle klesal a v tak zvaných ruských školách stále více se rozšiřovalo užívání maďarštiny, poněvadž tímto zákonem bylo přikázáno začít s vyučováním maďarštiny již v první třídě obecných škol a mezi tak zvanými vlasteneckými vyučovacími předměty byly nejen maďarština, dějiny, zeměpis a nauka o ústavě, nýbrž i aritmetika. Na konci 4. roku školního vyučování žák nemaďarských škol měl uměti tak se vyjádřiti maďarsky, aby ve vyšších třídách mohl také maďarsky odpovídati na otázky inspektora.

Všechny státní obecné školy, všechny pokračovací školy, všechny občanské a střední školy na Podkarpatské Rusi byly jen maďarské. Ruský jazyk ve středních školách v Užhorodě, Prešově, Mukačevě a Síhotě byl pouze fakultativním vyučovacím předmětem.

Proti tomu dne 1. ledna 1926 máme 501 ruských obecných škol, 15 ruských občanských škol, 4 ruská reálná gymnasia, 3 ruské ústavy pro vzdělání učitelů, 1 rusko-maďarskou obchodní akademii a 2 obchodní školy. Při tom i neruské menšiny Podkarpatské Rusi mají své školy, neboť počátkem tohoto roku bylo vykázáno 122 maďarských, 40

²⁵ RYCHLÍK, Jan; RYCHLÍKOVÁ, Magdalena. *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016.

²⁶ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 4. března 1926

českých, 14 německých, 8 rumunských a 10 hebrejských národních škol. U občanských škol ve městech jsou maďarské pobočky, a také u gymnasia v Berehové.“

Politika československých vlád často vycházela z proticírkevního ideologického základu, který se zejména v českých zemích projevoval mnohdy i násilným antikaticismem. Tato idea vycházela i z výrazně protikatolické koncepce smyslu českých dějin T. G. Masaryka. Antiklerikální hnutí se po první světové válce projevilo i v dalších nástupnických státech, nikde však nedosáhlo takové intenzity jako v Československu.²⁷ Snahou československé vlády bylo vytvořit národní církev a omezit vliv katolické církve. Pro tuto politiku byla vhodná pravoslavná církev, která byla ze strany vlády zvýhodňovaná. Někteří čeští poslanci označovali řeckokatolické představitele za sympatizanty s monarchií a Maďarskem a zmiňovali údajnou nenávist lidu proti řeckokatolíkům. Posl. dr. Patejdl²⁸: „Diplomacie Vatikánu nechápe, že biskup Papp, tento monarchista, již dávno měl být odstraněn ... Důsledkem je pochopitelná nenávist lidu proti uniatským duchovním...“

Tato politika, zahrnující i rušení církevních škol, ovšem nemohla u většiny obyvatelstva Podkarpatské Rusi najít příznivou odezvu. Právě to kritizovali poslanci, kteří v jiných ohledech uznávali přínos Československé republiky pro rozvoj oblasti²⁹:

„Také mohu poukázati na to, že se v oboru osvětovém udělalo velice mnoho, avšak jsou ještě velké nedostatky, zvláště pokud jde o církevní školy, jejichž počet klesl ze 346 na 90, a to následkem stranické politiky. Nebudu zde mluvit o chybách církevní politiky, která také způsobila mnoho nespokojenosti, již využívají demagogové proti republice.“

Poslanec A. Vološin³⁰ rovněž poukazuje na zcela odlišnou situaci na Podkarpatské Rusi ve vztahu ke katicismu: „Hned po připojení Podkarpatské Rusi k Československé republice začala se agitace proti řecko-katolické církvi a tento kulturní boj jest hlavní příčinou nespokojenosti a desorientace širokých vrstev lidu v Podkarpatské Rusi. Původcové tohoto boje neohlíželi se na to, že katicismus jest u nás hluboce zakořeněn, nýbrž počínali si tak, jako by katicismus byl u nás jen vnucenou formou náboženství, a to bylo úplně mylné stanovisko.“

Situace ve školství na území Podkarpatské Rusi byla ještě poměrně dlouhou dobu po vyhlášení Československé republiky značně chaotická. Československý ministr školství ještě

²⁷ TRAPL, Miloš. „Kulturní boj“ v nástupnických státech Rakousko-Uherska po roce 1918 s hlavním zřetelem k českým zemím. In Ivantyšinová, Tatiana (ed). *Národ – církev – stát*. Bratislava 2007, s. 91-99.

²⁸ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 21. listopadu 1921

²⁹ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 4. března 1926

³⁰ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 29. března 1926

v roce 1932 uznává, že ministerstvo neznalo vnitřní předpisy, podle kterých se na školách vyučovalo. Ministr školství a národní osvěty Dr. Dérer³¹: „Na Slovensku a v Podkarpatské Rusi nebylo před převratem žádného centrálního školního úřadu a ani nějaké úplné sbírky předpisů, týkajících se školské správy. Po převratě byly známy ponejvíce jen ony předpisy, které už za bývalé uherské vlády byly přeloženy do slovenštiny, ruštiny nebo němčiny. Jelikož se takové překlady pořizovaly jen výjimečně, byly ve všech oborech státní správy případy, že mnohé interní předpisy nebyly našim úřadům dosti přístupny a známy. Proto se na Slovensku a v Podkarpatské Rusi často úřadovalo podle předpisů platných v západních zemích. Na odstranění tohoto stavu při schvalování školních učebnic vydal jsem výnos, který upravuje aprobační řízení jednotně pro území celé Československé republiky. Tímto výnosem pozbyly platnosti všechny uherské předpisy, platné dříve v této věci.“

Chaotickou situaci při používání jazyka ve školství se vlastně nepodařilo vyřešit vůbec. Ještě v roce 1937 zmiňuje ve své řeči poslanec Klíma³²: „Na Podkarpatsko se uměle zanáší jazykový chaos; jsou zakládány české školy a do domácích škol se zavádějí ruské učebnice, domácímu obyvatelstvu nesrozumitelné, a kulturní rozvoj Podkarpatska je tím uměle brzděn.“

Významným problémem rusínského školství byla i nejasná hranice jejich rozšíření. Rusíni, kteří žili na východním Slovensku, podléhali výrazné slovakizaci, při které se slovenští úředníci odvolávali na maďarské zákony z doby Rakouska-Uherska a na jejich základě zakazovali výuku v rusínském jazyce. Na to poukazoval poslanec dr. Pješčák³³: „V řadě ruských obcí jest vyučovacím jazykem jazyk slovenský. Plných 19 let se ruský lid na východním Slovensku násilně odnárodňuje. Plných 19 let lid žádá, aby do jeho škol byl zaveden ruský vyučovací jazyk. Spousta memorand leží u ministerstva školství a nár. osvěty, ale nic se neděje. Celé desítky obcí čekají na změnu vyučovacího jazyka, jejich žádosti byly dávno předloženy, ale dosud nebylo o nich rozhodnuto. Jest přímo absurdní, aby ruský lid v této republice, ke které se dobrovolně připojil, byl dále odnárodňován.“

Po světové válce, po převratu se u nás počalo ve všech školách vyučovat rusky. Referát ministerstva školství v Bratislavě to vzal prostě na vědomí svým nařízením ze dne 27. ledna 1921, a nařídil, aby kromě vyučovacího jazyka byly děti vyučovány i československému jazyku tři hodiny týdně. Ale to potrvало jen několik dní, neboť týž školský

³¹ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 26. listopadu 1931

³² Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 17. června 1937

³³ Stenoprotokol, Poslanecká sněmovna ČSR 30. listopadu 1937

referát ustanovil: "Ve školách, ve kterých podle zák. čl. XXVII z r. 1907 ruský jazyk nebyl dopuštěn jako vyučovací, nemůže ani nyní býti jako takový zaveden."³⁴

Špatnou situaci v rusínském školství nelze ovšem svalovat pouze na Československou republiku. O problémech se vzděláváním v rusínských oblastech se zmiňuje už například časopis z roku 1908 a uvádí obrovské množství negramotných osob. Zároveň však poukazuje na skutečnost, že za tuto situaci nenese vždy vinu jen „útlak vládnoucích národů“, ale značný podíl nesou sami příslušníci menšinových národů.³⁴

Shrnutí

Oblast Podkarpatské Rusi se stala součástí Československé republiky až dodatečně, na základě dohody československých politiků a zástupců amerických Rusínů. Pro Československý stát mělo získání tohoto území určitý strategický význam, protože vytvářel hranici se spřáteleným Rumunskem. Hospodářsky se ovšem jednalo o velmi zaostalou oblast, kterou bylo zapotřebí ve všech ohledech rozvíjet.

Rusínům byla slíbena rozsáhlá autonomie, která fakticky nebyla realizována – k jejímu vyhlášení došlo na samém konci existence první Československé republiky. Značně protichůdné názory poslanců z Podkarpatské Rusi na autonomní uspořádání a jeho potřebnost bylo náplní mnoha poslaneckých projevů od samého začátku fungování československého parlamentu až do roku 1938. I první guvernér Podkarpatské Rusi, americký občan Grigorij Žatkovič, který byl hlavním strůjcem přičlenění Podkarpatské Rusi k Československu a autonomii měl jako jeden z hlavních cílů, velmi brzo na svou funkci rezignoval. Jeho působení bylo poslanci československého parlamentu hodnoceno jako špatné a neúspěšné, často ovšem jen proto, že nezastával politiku preferování slovanských národů. Žatkovič chápal autonomii Podkarpatské Rusi především geograficky – tedy ne jako autonomii jen pro Rusíny, ale pro všechno obyvatelstvo Podkarpatské Rusi. Proto se snažil vyjednávat i s maďarskými představiteli, ale tímto postupem se u mnoha československých politiků zdiskreditoval.

Mezi hlavní pozitiva vlády Československé republiky na Podkarpatské Rusi lze označit určité hospodářské povznesení velmi zaostalého regionu spolu s odstraňováním negramotnosti velké části obyvatelstva. To kvitovala i řada rusínských poslanců v československém parlamentu a vyjadřovala Československé republice vděčnost.

³⁴ Hipolyt BOCZKOWSKI, *Slovanská vzájemnost a studentský sjezd*. Naše doba, Svazek 15, 1908, s. 778.

Politika Československé republiky v meziválečném období ovšem měla celou řadu prvků, které za pozitivní označit nelze. Hlavním problémem byl silný nacionalismus – republika neměla být stejným domovem pro všechny její obyvatele. Podle mnoha vládních prohlášení měl být podporován především slovanský prvek. Tím měl být československý národ, který byl narychlo vytvořen spojením českého a slovenského národa, aby byl početně jednoznačně nejsilnější, a byl tak opozicí vůči Němcům a Maďarům. Mezi preferovaný „slovanský živel“ byli řazeni i Rusíni. Bratrství slovanských národů ovšem v reálu příliš nefungovalo – Československá republika měla v zahraniční politice zásadní spory se sousedním Polskem, slovenští představitelé rozhodně nemínili ani v nejmenším ustupovat územním požadavkům rusínských představitelů. Ti naopak kritizovali slovenský postup, kdy byla snaha získat část území Podkarpatské Rusi pod slovenskou správu.

Dalším výrazným prvkem Československé republiky byla její silná protikatolická politika, která se do určité míry realizovala i na Podkarpatské Rusi. Řeckokatolické kostely a místní duchovní byly pro Rusíny historicky hlavními nositeli jejich specifické kultury i možnosti získat vzdělání. Proto se boj československé vlády proti církevním školám setkával s poměrně velkým odporem a negativně pak byla hodnocena celá vládní politika.

Na poli školství se Československo na Podkarpatské Rusi angažovalo poměrně aktivně, ale tato aktivita opět nebyla přijímána všemi skupinami obyvatelstva pozitivně. Ve velké míře docházelo ke zřizování českých škol, zatímco rusínské školství bylo podporováno (v poměru na počet obyvatel) výrazně méně, a navíc docházelo k rušení tradičních církevních škol. Ještě více zanedbávané se v ohledu podpory školství cítilo maďarské obyvatelstvo. Poslanci z Podkarpatské Rusi, kteří požadovali jako nejdůležitější provedení autonomního uspořádání, viděli v počestřování oblasti určitou analogii s maďarizací před a během 1. světové války. Naopak poslanci, kteří autonomii neviděli jako prioritu, vnímali nárůst gramotnosti obyvatelstva jako jednoznačně pozitivní.

Celkově nelze dvacetileté působení československé vlády na Podkarpatské Rusi považovat za ukázkou politického umu a schopnosti alespoň částečně vyjít vstříc potřebám a požadavkům všech národnostních skupin. To se ostatně československé vládě nepodařilo v meziválečném období ani v Čechách, ani na Slovensku. Přesto je zpětně meziválečné období většinou hodnoceno pozitivně jak ze strany současných rusínských organizací, tak i české historiografie.

Seznam použitých zdrojů

- BOCZKOWSKI, Hipolyt. Slovanská vzájemnost a studentský sjezd. *Naše doba*, 1908, Svazek 15.
- KOKAISL, Petr; ŠTASTNÁ, Veronika. Русины на страницах чешских газет и журналов от революционного 1848 г. до начала Первой мировой войны. (Rusyns on the pages of Czech newspapers and magazines from revolutionary 1848 to the outbreak of World War I). *Rusin*, 2021, 65: 115-135. DOI: <https://doi.org/10.17223/18572685/65/7>
- KONEČNÝ, Stanislav. Rusíni v prelomoch dvoch tisícročí. In: PLÍŠKOVÁ, Anna (ed.) *Rusínska kultúra a školstvo po roku 1989*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2008.
- MOSNÝ, Peter. *Podkarpatská Rus. Nerealizovaná autonómia*. Bratislava, Slovak Academic Press, 2001.
- NĚMCOVÁ, Veronika. Podkarpatská Rus z perspektivy československé fotografie v meziválečném období. *Kulturní studia*, 2019, 13.2: 102-119. DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2019.130205>
- PLÍŠKOVÁ, Anna. *Rusínský jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov: Metodicko-pedagogické centrum, 2007.
- PLÍŠKOVÁ, Anna. Jazyk karpatských Rusínov v područí mocenských ideológií, s. 71–107. In: Wachtarczyková, Jana; Satinská, Lucia; Ondrejovič, Slavomír (ed.) *Jazyk v politických, ideologických a interkultúrnych vzťahoch*. Bratislava: Veda, 2015.
- RYCHLÍK, Jan; RYCHLÍKOVÁ, Magdalena. *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016.
- Stenoprotokoly, Poslanecká sněmovna ČSR (1918-1920 Národní shromáždění československé, 1929-1938 Národní shromáždění republiky Československé). Společná česko-slovenská digitální parlamentní knihovna – dokumenty českého a slovenského parlamentu: 27. března 1919, 19. února 1920, 4. dubna 1921, 21. listopadu 1921, 21. června 1922, 19. listopadu 1924, 5. října 1925, 4. března 1926, 29. března 1926, 24. listopadu 1926, 28. června 1927, 1. července 1927, 20. prosince 1929, 3. února 1930, 26. listopadu 1931, 17. června 1937, 30. listopadu 1937.
- ŠKOVIERA, Andrej, et al. Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. *Slavica slovaca*, 1999, 34.02: 137-148.

- ŠVORC, Peter. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou a jej odraz v interetnických vzťahoch (1919–1939). *Res Gestae. Czasopismo historyczne.*, 2017, 4: 165-180.
- TRAPL, Miloš. „Kulturní boj“ v nástupnických štátoch Rakousko-Uherska po roce 1918 s hlavním zretelem k českým zemím. In Ivantyšinová, Tatiana (ed). *Národ – cirkev – štát*. Bratislava, 2007.

Subcarpathian Rusyns in the debates of the Chamber of Deputies of the inter-war Czechoslovak Republic

Petr Kokaisl

Czech University of Life Sciences, Faculty of Economics and Management, Kamýcká 129, 165 00 Praha,
Czech Republic

Email: pkokaisl@seznam.cz

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2023.200104en>

Abstract

The paper presents a very different view of the Rusyn question in inter-war Czechoslovakia through the eyes of Rusyn representatives from across the spectrum of political parties in the Czechoslovak parliament. Although Subcarpathian Rus and its inhabitants were often idealised in Czechoslovakia for their unspoilt nature and patriarchal character, and Czechoslovak public opinion was very favourable towards the region, some Rusyn politicians certainly did not share this ideal. The Communist deputies in particular criticised all government policies and the persistence of general backwardness, but the question of the region's autonomy was probably the most prominent among the Czechoslovak deputies representing Subcarpathian Rus. The paper highlights four main issues that emerged most frequently in the parliamentary debates: the quest for autonomy, the solution to the poor economic situation, the situation in education and disputes over the use of the language, and the dual treatment of Rusyns living in Slovakia and in Subcarpathian Rus.

Keywords

Rusyns, Subcarpathian Rus, Czechoslovakia, parliament, political representatives, autonomy

Introduction

On the basis of the stenographic records of the debates in the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic in the period 1918-1938, the article aims to show the relationship of the representatives of the Czechoslovak Republic to the Rusyn population, and then (on the basis of an analysis of the speeches of the Rusyn deputies) the relationship of the Rusyn politicians to the Czechoslovak government and its style of dealing with the Rusyn question. As far as the source base is concerned, the first attempt was made to extract data from the paper version of the parliamentary archives. In view of the volume of stenographic records for the period 1918-1938 and the fact that a very high quality and detailed digitisation of these

documents had been carried out, electronic documents were finally used for the purposes of this study. The clear advantage of this approach was the possibility of covering all parliamentary debates on Rusyn issues through the Joint Czech-Slovak Digital Parliamentary Library and its full-text search engine.

The relationship between Czechoslovakia and Subcarpathian Rus' was first legally defined with the ratification of the Treaty of Trianon (1920), which determined the final form of the Czechoslovak state borders - here Subcarpathian Rus' is referred to as the Rusyn territory of the Czechoslovak state. This artificially created and simplistic impression of the ethnic unity of the Subcarpathian Rus' persisted, at least among the general public, for the entire duration of Czechoslovakia and was perpetuated even after its partition. Politically, however, the Rusyns formed very disparate groups that often could not even hint at agreement on the solution of administrative, political or economic problems related to the territory of Subcarpathian Rus and its population. The deputies representing the population of Subcarpathian Rus could not even agree on the uniform use of language - depending on their affiliation to different political parties, they preferred Russian or Ukrainian (Malorussian) or a language based on local dialects (jazyčje). There was further disagreement about the administrative organisation of Subcarpathian Rus.

The first representatives of the Czechoslovak Republic who held de facto political power were primarily Czechs. The union of other Slavic peoples - Slovaks and Rusyns - was seen by Czech politicians as a suitable counterbalance to the very numerous non-Slavic peoples - Germans and Hungarians. Since the Germans were a larger group than the Slovaks in the Czechoslovak Republic, the Czechoslovak government created an artificial construct of a Czechoslovak nation. Thus, in both censuses of the First Republic, Czechs and Slovaks had a single nationality - Czechoslovak. For this reason, the Czechoslovak leaders had little sympathy for Slovak autonomism, just as they had little sympathy for the Rusyn demands for autonomy for Subcarpathian Rus. The underestimation of these two issues was one of the reasons for the first break-up of Czechoslovakia in 1938-1939.

Although the interwar period and the period of the First Czechoslovak Republic are almost described as a golden age in contemporary Czech historiography, the actual situation was much more complicated. It was a period of extraordinary political instability, as evidenced by the number of governments - Czechoslovakia had ten prime ministers and nineteen governments in twenty years.

Interestingly, although the Rusyns were described by ministers in the Czechoslovak government as a Slavic state-building element (as opposed to the German and Hungarian minorities), it was German MPs who supported their efforts for autonomy.

This article attempts to show several phases in the resolution of the Rusyn question in the Chamber of Deputies. Among the main themes of the Rusyn speakers were:

- the autonomist efforts of some of the Rusyn political representatives
- the bleak economic situation in Subcarpathian Rus
- the educational situation, including disputes over the use of the language,
- disputes over the recognition of Rusyns in the territory of present-day Slovakia and the denial of education by local governments (efforts to include Rusyns among Slovaks).

These thematic areas of Rusyn politics in the Czechoslovak parliament were created for the purposes of this paper based on the frequency and thematic focus of the speeches of Rusyn MPs. In this paper, these themes are elaborated on the basis of the speeches and arguments of individual Rusyn MPs in the period 1918-1938. Of course, Ruthenian MPs also spoke on other issues of the functioning of the state (e.g. in debates on the state budget), but the frequency of their speeches in this respect was significantly lower than in the discussion of the above-mentioned issues.

The situation of the Rusyns after the establishment of the Czechoslovak Republic in 1918

The newly formed Republic of Czechoslovakia functioned as a de facto unitary state. Part of Czechoslovakia (effectively the Czech Republic today) was part of Austria-Hungary during the Austro-Hungarian period and took over the division into three historical countries (Bohemia, Moravia and Silesia). Slovakia was formed from the former Hungarian part, and in 1919 the territory of Subcarpathian Rus was also annexed to Czechoslovakia.

The annexation of Subcarpathian Rus' to Czechoslovakia was certainly not an act that had the unequivocal support of all Rusyn leaders - a merger with Hungary, Ukraine, Russia or the creation of an independent state was also an option.

In many ways, the Rusyns of Subcarpathia had a special position within the Czechoslovak Republic. Their original situation - even before the creation of Czechoslovakia - was similar to that of the Czechs and especially the Slovaks. It was mainly the foreign

representatives of the Slovaks and Rusyns who decided to incorporate the territory and population into the newly formed Czechoslovak Republic. Before the First World War there were about as many Rusyns living in the USA as there were in their original homeland - but estimates of the number of Rusyns vary widely, and one can also come across another statement according to which the ratio of Rusyns in the USA to those who remained at home was 155,000 : 450,000, i.e. about 1:3. However, everything depends on the understanding and perception of the Rusyn identity.

Paradoxically, the national movement of the Rusyns was not formed in their homeland, but in the completely different cultural and political conditions of the United States of America. The Rusyns in Hungary were unable to express their critical position and assert themselves nationally because of the Hungarianisation policy of the Hungarian governments and the persecution of all those who opposed such a policy, e.g. by accusing them of Pan-Slavism, which was regarded as treason. The situation in the USA was quite different. The poor situation of the Rusyn population in terms of national consciousness was also due to the fact that until 1918 the area of Subcarpathian Rus was heavily Hungarianised and many representatives of the Rusyn intelligentsia, including Greek Catholic priests, were imprisoned. Moreover, members of the Ruthenian intelligentsia, and not only them, could be imprisoned during the war if they were accused of treason. This happened, but especially to the peasant population after the crossing of the Austro-Hungarian and Russian fronts in 1915. At the same time, it should be remembered that the Subcarpathian region was one of the most backward places in Europe.

However, Czechoslovak public opinion was very positive towards the region and its inhabitants throughout the period when Subcarpathian Rus was part of one state. The Carpathians were seen as exotic and untouched. In order to educate and disseminate information about Subcarpathian Rus and to document the current state of affairs, representatives of various cultural fields travelled to the region and reflected its distinctive form in their work, be it artistic, documentary, sporting or touristic.³⁵

From the very beginning, the annexation of Subcarpathian Rus was linked to the creation of autonomy - this was also enshrined in international agreements. According to the parliamentary reply to the message of the President of the Czechoslovak Republic of 27

³⁵ Veronika NĚMCOVÁ, *Podkarpatská Rus z perspektivy československé fotografie v meziválečném období*. Kulturní studia 2019, 7.13, s. 101.

March 1919, the demand for autonomy of the Ruthenian territory was recognised, which would bring about "a welcome immediate connection of our state with Romania".³⁶

However, the drawing of the border with Romania was still seen as an injustice by some Rusyn MPs years later. For one thing, the Romanian army occupied Subcarpathian Rus at the end of the First World War, and for another, part of the land remained in Romania after the border was drawn - it was part of Marmaros County. MEP Kurt'ak comments³⁷: "After the coup, the Romanian army occupied most of Subcarpathian Rus, the Romanian authorities, under military dictatorship, collected taxes, imposed counter-taxes on the population, confiscated the remaining cattle, allowed the army to loot freely, and in the end returned nothing. The population did not receive any compensation - the files have been in the provincial office for 10 years - on the contrary, Romania occupied the Russian town of Marmaroshskaya Sihot (Сигіт-Мармароський) and its Russian surroundings, and the borders with Romania were established in such a way that more land from Russian villages and Czechoslovak citizens remained in the hands of the Romanians."

Despite the declared rights of all national minorities in Czechoslovakia, there was a clear condition of the leading role of the Czech nation - from the parliamentary reply to President Masaryk's message in March 1919: "All this with the leading position of the Czechoslovak nation and its language. It was certainly the Czech nation that had already established a Czech state on the same territory in the past; it was the Czech nation that upheld the idea of its restoration...".

In the first year of the Czechoslovak Republic, this leading role was demonstrated by many tendentious and even pseudo-scientific proofs of the origin of the Slavic population on Czechoslovak territory. Opinions that did not conform to the official government view of history, or calls for a plebiscite on the question of the relations between the nations and the Czechoslovak Republic, were dealt with, for example, by the Minister of Foreign Affairs (the future second president of Czechoslovakia) Dr. Beneš: "As for the fact that the Hungarians claim that the Slovak and Rusyn and other non-Hungarian populations are also demanding a plebiscite, we must state that there is not a single Slovak or Rusyn who is demanding a plebiscite, unless he has been sold out".³⁸

³⁶ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 27. 3. 1919

³⁷ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 3. 2. 1930

³⁸ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 19. 2. 1920

Here it is possible to point out how Czechoslovak governments treated national minorities - German MPs often expressed sympathy and support for the Rusyns when they failed to assert their autonomous demands. An example of this is the bill to limit the influence of the People's Judges. German MP Dr Koberg stated³⁹: "As a human being, and especially as a member of the German National Party, which, as is well known, has written on its banner the right of self-determination, the right of self-determination, which, like us, has also been denied to the Russians of the Sub-Carpathians, I am practically taking part in the discussion of this question. This bill sheds a penetrating light on the treatment of all national tribes who do not belong to the ruling nation, who therefore have the inherent defect of not being Czech. The Government's proposal is a small but eloquent example of the methods by which minorities are to be silenced in this country, just as much as by linguistic regulation."

Administration of Subcarpathian Rus

Although Subcarpathian Rus was given its own government in 1920 and the Czechoslovak government appointed Grigoriy Žatkovič as its first governor, this was by no means autonomy, but the appointment of an official who reported directly to the government in Prague. Moreover, the de facto government was exercised by the deputy governor, who was always a Czech.

Žatkovič's appointment was criticised mainly by left-wing MPs. In his parliamentary speech, the Hungarian Communist deputy Gáti described Žatkovič's inexperience in his first negotiations with the future president of Czechoslovakia, Masaryk, in 1918. He easily believed the promises of extensive autonomy, of which nothing remained. "According to the Scranton resolution of 12 November 1918: 'The Rusyns of Subcarpathian Rus shall join the Democratic Republic of Czechoslovakia with the greatest possible autonomy as a state on a federal basis, on the condition that their territory must include all the original Rusyn districts of Subcarpathian Rus: Šariš, Zemplín, Abauj, Gemer, Borsod, Uzhorod, Ugoča, Bereg and Maramaroš'". President Masaryk, through Captain Pisetsky, also sent this memorandum to the Russian (=Rusyn) National Council in Uzhhorod as an accepted condition". Here it is appropriate to note that Gáti was mistaken or misled, for Masaryk could hardly have accepted the Ruthenians' demand for the whole of eastern Slovakia (Šariš, Zemplín, Abauj, Gemer). Had he done so, the Slovaks would certainly have raised sharp objections against Czechoslovakia.

³⁹ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 4. 3. 1926

According to the Communist deputies, the main problem with the first governor, Žatkovič, was that he did not represent the Rusyn population: 'We, however, who represent over one hundred thousand voters, and therefore the unconditional majority of the local people and workers, today solemnly declare that neither Žatkovič nor the so-called councils have ever represented the people of Subcarpathian Rus, and that they have never been authorised to do so by the people.'⁴⁰

The demand for autonomy of Subcarpathian Rus' could not be met even after the adoption of the Constitution of the Czechoslovak Republic of 29 February 1920. The first governor of Subcarpathian Rus' resigned, and his performance was judged unsuccessful in subsequent parliamentary debates.

Žatkovič's main problem seems to have been a misunderstanding of the policy of the Czechoslovak government, which was clearly nationalist in the sense of favouring the Slavic peoples (in the order of Czechs, Slovaks, Ruthenians). The Germans and Hungarians, on the other hand, were declared to be former oppressors and, as such, were in many ways denied national development. For Žatkovič, the main goal was to achieve autonomy for Subcarpathian Rus, primarily on the basis of the territorial principle. That is why he wanted to reach an agreement with the Hungarian representatives in Subcarpathian Rus. This, however, made him a traitor in the eyes of many Czechoslovak politicians, because "liking the Hungarians" was in itself disqualifying.

Of course, there was also the fear that in the event of immediate autonomy, the government in Subcarpathian Rus would fall into the hands of a more educated and culturally and politically advanced Hungarian population, followed by a large Jewish population and, in addition, pro-Hungarian Rusyns, and the associated threat of a plebiscite on the annexation of the territory to Hungary. The left-wing and politically committed population, i.e. the Communists and Social Democrats, had a large Hungarian presence in their ranks and were therefore critical of anything that limited their position and opportunities.

Žatkovič's relationship with the Hungarians was underlined by the fact that Communist deputies interpellated the prime minister about the unacceptable conditions in Subcarpathian Rus⁴¹: "After thanking them, Chairman Žatkovič said that he was very fond of the Hungarians and that he was so dismissive of the efforts of the Hungarian parties only as far as the

⁴⁰ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 5. 10. 1925

⁴¹ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 4. 4. 1921

Bohemians were concerned. With the slogan: 'Conquer the autonomy of the Subcarpathian Rus' he called on the irredentist Hungarian parties to fight together".

Autonomy was not achieved in the years that followed. On the other hand, the measures taken to unify the local administration (1920), as well as the later reform of the political administration (1927) and the creation of the provincial system, which lasted until 1938, had nothing to do with the realisation of the autonomous organisation of the Subcarpathian region.⁴²

The 1927 (and 1928) reform of the political administration, which consisted in the division of the Czechoslovak Republic into four countries (Czech, Moravian-Silesian, Slovak and Podkarpatsk-Russian), was strongly opposed, especially by German and Hungarian deputies. The German deputies commented on the draft law on regional self-government (Stenoprotokol, Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 28 June 1927) as follows: The advocates of centralism ... pretended to divide the state into regional administrations and thus lured the Czech autonomists. At the same time, however, they have succeeded in concentrating the reins of administration so firmly in Prague that provincial self-government turns out to be self-government of the eye and means the complete victory of centralism".

At first glance, it might seem that the creation of a separate entity, Transcarpathian Russia, would satisfy the Rusyns' desire for autonomy. However, the reality was quite different, as the division into four countries increased the influence of the central government, which was able to interfere in almost every aspect of the administration of each country. In this context, the Rusyn MP Kurt'ak, whose speeches often criticised the appointment of Czech officials and the use of the Czech language in Subcarpathian Rus, sharply criticised the government's reluctance to establish its own autonomous assembly: "The affairs of the autonomous territory are managed without the control of the autonomous organs of the nation and without accountability by officials who are generally exposed, ignorant of our conditions, ignorant of the spirit and wishes of the people, and who on more than one occasion have acted directly against their cultural and economic interests. It is not local Rusyns who have been and are being recruited as state and autonomous officials. The Czech language is being used everywhere, which has led to general dissatisfaction among the people, aggravated by the sad economic situation of the country and the terrible unemployment.

⁴² Peter MOSNÝ, *Podkarpatská Rus. Nerealizovaná autonómia*. Bratislava: Slovak Academic Press, 2001.

The proposed administrative reform contradicts the general principles of autonomy of Subcarpathian Rus established and guaranteed by the Peace Treaty and the Constitutional Charter of the Czechoslovak Republic. It is being prepared without the participation and consent of the legitimate representatives of Subcarpathian Rus, although in this matter the government is obliged to observe the basic provisions of the Peace Treaty and the Constitutional Charter of the Czechoslovak Republic. The people of Subcarpathian Rus strongly demand from the present government the implementation of their autonomous rights, in particular the convocation of the Subcarpathian Congress".

This example shows the very different preferences of the deputies from Subcarpathian Rus. The deputies who emphasised economic development recognised the contribution of the Czechoslovak Republic to this region, which was in every respect the most backward part of Czechoslovakia. At the same time, the convening of an autonomous parliament was not a priority for them. MP Ščerecký: 'The Carpathian population is overwhelmingly satisfied with the government and administration of Subcarpathian Rus'. The Carpatho-Russian population, especially the peasants, have never shown hostility towards the Czechoslovak government, on the contrary. Even if the Government of the Czechoslovak Republic had done nothing more for Sub-Carpathian Rus' than to build hundreds of houses, to open for us peasants dozens and dozens of schools and 7 civic schools, no one would have the moral right to demand more from it, and whoever would demand more from it is an enemy of the Czechoslovak Government and of the Republic itself. The Government of the Czechoslovak Republic, from the first day of its existence, has taken Subcarpathian Russia seriously, and for ten years, as is obvious, it has not been able to heal what was destroyed in a thousand years by foreigners, enemies of the Russian people.

The government first gave us the opportunity for cultural development, so that today, after a short time, we have our engineers, our doctors, our scientists, and this is a good sign. Foreigners know that the government of Czechoslovakia did everything it could for Podkarpatska Rus. Our demands are minimal. We are not asking for the impossible. The government of the Czechoslovak Republic has done everything possible for us, but we, the peasants, ask first and foremost that, in addition to economic aid, cultural aid should also be given. Without culture, without science, economic aid is useless".

This example shows the very different preferences of the deputies from Subcarpathian Rus. The deputies who emphasised economic development recognised the contribution of the Czechoslovak Republic to this region, which was in every respect the most backward part of

Czechoslovakia. At the same time, the establishment of an autonomous parliament was not a priority for them. MEP Ščerecký: 'The Carpathian population is overwhelmingly satisfied with the government and administration of Subcarpathian Rus'. The Carpathian Rusyn people, especially the peasants, have never shown hostility towards the Czechoslovak government, on the contrary. Even if the Government of the Czechoslovak Republic had done nothing more for Sub-Carpathian Rus' than to build hundreds of houses, to open for us peasants dozens and dozens of schools and 7 civic schools, no one would have the moral right to demand more from it, and whoever would demand more from it is an enemy of the Czechoslovak Government and of the Republic itself. The Government of the Czechoslovak Republic, from the first day of its existence, has taken Subcarpathian Russia seriously, and for ten years, as is obvious, it has not been able to heal what was destroyed in a thousand years by foreigners, enemies of the Russian (=Rusyn) people.

The government first gave us the opportunity for cultural development, so that today, after a short time, we have our engineers, our doctors, our scientists, and this is a good sign. Foreigners know that the government of the Czechoslovak Republic did for Podkarpatska Rus what it could have done. Our demands are minimal. We are not asking for the impossible. The government of the Czechoslovak Republic has done everything possible for us, but we, the peasants, ask first and foremost that, in addition to economic aid, cultural aid should also be given. Without culture, without science, economic aid is useless".⁴³ This led to sharp disputes between the Slovaks and the Rusyns, who demanded that the territory of their future autonomous region should extend to the Prešov area, while the Slovak deputies considered this area to be purely Slovak. MP Hlinka said⁴⁴: "We publicly testify here that we will not give any land to the Poles or to our Czech brothers, because this is Slovak land and Slovak land belongs to us Slovaks. But can we tear our country apart because there are some poor Rusyns living on some mountains, on some hills, of whom it is questionable whether they are Ruthenians, right out of the Slovak body? That would mean exposing Slovakia to new shocks. But that is what the Rusyns want".

On the contrary, the Slovak deputies demanded that the Slovak border be moved further east, which was criticised by the Rusyn deputies, such as the deputy Gagatko (Stenoprotokol, Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 1 July 1927): "The question of the border has not moved either. Instead of adjusting the borders on the basis of a

⁴³ ŠVORC, Peter. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou a jej odraz v interetnických vzťahoch (1919–1939). *Res Gestae. Czasopismo historyczne.*, 2017, 4: 165-180.

⁴⁴ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 21. 6. 1922

voluntary agreement between the Slovak nation and the Carpatho-Russians, the government is trying to shift even these provisional borders, which were established during the occupation, to the east. The temporary border along the Uže River is now ignored, and purely Russian villages on the left bank of the Uže, such as Domanince, Perečín, Kamenice, Berezné, etc., are to be administratively annexed to the large Košice district, without taking into account the fact that the Joint Czechoslovak State Commission decided in 1919 that the borders, the national borders, extend much further to the west and that the districts of Snina, Medzilaborisk, etc., located far to the west, are unquestionably of purely Russian nationality and should therefore be annexed to the autonomous Subcarpathian Rus.

What has this achieved? They have achieved the result that today our Russian population, which voluntarily joined the Czechoslovak Republic, is divided against its will into two separate groups, those who have the right to autonomy and are in the so-called Autonomous Subcarpathian Russia, and those who do not have the right to autonomy under the Treaty of Sainte-Germain, that is, the Subcarpathian Rusyns in Slovakia.

However, the division of the Rusyns into two groups mentioned by the MP Gagatko deepened in the following years and today they are two very different groups.

The connection between the Slovak and Subcarpathian Rusyns was not fictitious, as it existed, for example, at the level of church administration for more than a hundred years - it is interesting that none of the Rusyn representatives mentioned this argument. The Greek Catholic Church in the territory of present-day Slovakia was closely connected with Subcarpathian Russia - the first bishopric in Presov, established in 1815, was created by the exclusion of the Mukachevo eparchy in the territory of present-day Ukraine. However, the area of central and southern Zemplín (today's eastern Slovakia) remained under the administration of the Bishop of Mukachevo (de facto until 1939, but the whole matter was only legally settled with the establishment of the Exarchate of Košice in 1997).⁴⁵ Southern Zemplín remained part of Hungary.

As Plišková⁴⁶ points out, the Rusyns in Slovakia, unlike the Subcarpathian Rus, did not have the status of a 'state-forming nation'. They were considered only as a national minority with a certain constitutional right to use their mother tongue in education and public life.

⁴⁵ Andrej ŠKOVIERA, *Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu*. Slavica slovac, 1999, 34.2, s. 137–148.

⁴⁶ Anna PLÍŠKOVÁ, Jazyk karpatských Rusínov v područí mocenských ideológií, s. 71–107. In: WACHTARCZYKOVÁ, Jana; SATINSKÁ, Lucia; ONDREJOVIČ, Slavomír (ed.) *Jazyk v politických, ideologických a interkultúrnych vzťahoch*. Bratislava: Veda, 2015.

National and linguistic conflicts

The political activity of the Rusyns from the very beginning of their annexation to Czechoslovakia was largely weakened by the disunity of their political representation. In October 1919, even the Central Russian National Council in Uzhhorod split into two. The Russophile faction, led by Dr Antoni Beskid and Andrei Gagatko, formed the Central Russian National Council on 9 October 1919. It immediately took an oppositional stance to the government policy of the time, which it accused of allegedly supporting the Ukrainophile movement. In this sense, it sharply criticised the activities of Dr. G. Žatkovič. The second part (under the strong influence of A. Voloshin and Dr. Y. Brashchaik) was clearly Ukrainophile.⁴⁷

At this point it is very appropriate to at least outline the ambiguity of the ethnonym Rusyn itself. Although the Rusyn national revival has been underway since the second half of the 19th century, the Rusyns, unlike other Slavic and non-Slavic peoples, have not clearly resolved the question of their name in this process.⁴⁸

The term Rusyn has been used in the Czech press since the first half of the 19th century. In most cases, the non-Polish inhabitants of Halych were referred to as Rusyns, who were then called Ukrainians in the Czech press at the end of the 19th century. In the 1850s, the term "Moscowophiles" or, as a synonym, "Russophiles" began to appear for various political tendencies in the Ruthenian movement. The essence of the efforts of the "Russophiles" was for the Halych Rusyns to form a united political and cultural nation with the Russians and to seek moral, material and political support against the Poles in the Russian Empire. These tendencies were countered by the Austrian monarchy's support of the Ukrainian movement ("Ukrainophiles") at the turn of the 19th and 20th centuries, as it created opposition to Russia (against the Rusophiles). However, the attempts to create a new Ukrainian nation did not meet with the understanding of all Slavs who still called themselves Rusyns. While the Czech press at the beginning of the First World War wrote about the division of the population in Halych into two hostile groups - the Ukrainophiles and the

⁴⁷ Stanislav KONEČNÝ, Rusíni v prelomoch dvoch tisícročí. In: PLIŠKOVÁ, Anna (ed.) *Rusínska kultúra a školstvo po roku 1989*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2008.

⁴⁸ Anna PLIŠKOVÁ, *Rusínský jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov: Metodicko-pedagogické centrum, 2007.

Moscowophiles - the group that recognised the Rusyns as a separate nation was not mentioned at all.⁴⁹

The split of the Ruthenian movement was transferred after the end of World War I. Although the Rusyn and Ukrainophile currents remained, these terms took on very different meanings over time - while some Ukrainophiles considered Rusyns to be part of the Ukrainian nation but were politically strongly opposed to their incorporation into Soviet Ukraine, other Ukrainophiles supported the Soviet policy of Ukrainisation and the integration of all "Ukrainians" into the Soviet Ukrainian Republic (here more or less only Communists). A similar political ambiguity prevailed in the Russophile current. In addition, during the inter-war period, the Ruthenian current (often supported by the Czechoslovak government) increasingly asserted itself, emphasising the specificity of an independent Ruthenian nation, but again its members were not politically united.

The Czechoslovak MP Husnay, a Rusyn from Subcarpathia, proved the Ukrainian origin of the Rusyns in his speech⁵⁰: "Of the Rusyn groups, the Ukrainian group, which relies on the living folk speech and on the protection of the ethnographic whole, as recognized by the learned world and by the St. Petersburg Academy of Sciences and the Czech Academy of Sciences in Prague, is the true one. They all had to recognize that our nation is part of the Ukrainian nation that lives in Halych, Bukovina and Greater Ukraine."

In 1925, the Czechoslovak minister Klofac demanded support for Russian education for Rusyns to protect them from Ukrainian influence: "Brothers! We must not introduce the Ukrainian language into the Ruthenian schools. We must teach Russian in these schools, simply because Lvov is near and Moscow is far away, and our Rusyns will never get to Moscow."⁵¹

Support for one side or the other was mainly an expression of political attitudes and a link to various foreign allies. Support for the Ukrainian language was explained on the one hand by an interest in weakening Russia by creating a greater Ukraine, but on the other hand Ukrainianisation efforts were interpreted as an attempt by the Russian Bolsheviks to build a bridge to the domination of Czechoslovakia. Deputy Kurt'ak⁵²: "The Ukrainian question is a

⁴⁹ Petr KOKAISL a Veronika ŠTASTNÁ, Русины на страницах чешских газет и журналов от революционного 1848 г. до начала Первой мировой войны. (Rusyns on the pages of Czech newspapers and magazines from revolutionary 1848 to the outbreak of World War I). *Rusin*, 2021, 65, s. 115-135.

⁵⁰ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 26. 11. 1931

⁵¹ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 26. 11. 1931

⁵² Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 3. 2. 1930

political question, it is a question of separatism, which wants to break off its south-western parts from Russia, wants to unite them with the Russian parts of Poland and the Subcarpathian Rus in order to create a great Ukraine. This idea was born and nurtured in Austria and Germany, and was part of the German policy of "Drang nach Osten".

In Communist Russia, the Ukrainian question became a means of bolshevizing the West. They created the Soviet Ukraine in order to bring the Russian parts of Galicia, Bukovina and Czechoslovakia into the Soviet idea. This Ukrainian separatism is served by efforts to create a Ukrainian language, a Ukrainian vernacular, a Ukrainian culture. In this respect, the Ukrainian question in Czechoslovakia is an irredentist phenomenon, since its ultimate aim is to separate Subcarpathian Rus from the Czechoslovak Republic. The Social Democrats, the Communists and Voloshin's Christian People's Party advocated the Ukrainian order. Under the influence of these parties, the school administration has, since 1920, promoted the Ukrainisation of the Russian language and supported Halych emigrants of Ukrainian origin who entered state service in our country. Recently, these Ukrainian circles have switched to the full Ukrainian language according to the Kharkiv recipe, adopting Ukrainian grammar and spelling, and have declared a struggle against those who uphold the centuries-old Russian traditions of the Carpatho-Russian people, who adhere to the rules of Russian grammar".

Rather, the Czechoslovak government supported a position that would draw the population neither to the side of Ukraine nor to the side of Russia - it would be the Rusyns as a separate nation, but under strong Czechoslovak protection. This approach was criticised by both Russian (Greater Russian) and Ukrainian deputies, who did not recognise the Ruthenian nation. MP Dr Gagatko⁵³: "Already in the autumn of 1919 the Czechoslovak government changed its position. Although it had not previously denied the national ethnographic affiliation of the Carpatho-Russian population, it now took the position that the population of Subcarpathian Rus' was not of Russian origin, but a separate, newly invented "Rusyn" nation of about half a million people. As a result of the provision in the General Statute that the "Rusyn" mother tongue must be the language of the schools and the official language. Thus, the government began to decide on issues that, according to the Peace Treaty and the constitutional laws of the Republic, were the responsibility of the local autonomous parliament, and thus, for the first time, the autonomous rights of the Subcarpathian Rus' were violated.

⁵³ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 19. 11. 1924

Political orientation thus became a very important part of the Rusyns' identity - it determined their preference in the use of the national language, their religious preference (Catholicism versus Orthodoxy) and their ethnic preference (Rusyns as a separate nation, as part of the Ukrainian nation, as Slavs led by Russia).

Education

The development of education in Subcarpathian Rus was complicated by linguistic ambiguity. While there was a strong Hungarianisation of the area before 1918, pro-Hungarian deputies opposed the emerging Czechisation within Czechoslovakia. Deputy Kurt'ak⁵⁴: "It is a sad picture that there are 50 Czech schools in Russian villages in Subcarpathian Rus'. What is the purpose of these Czech schools? Forfeit our interests in these budgets, do not recognise that we exist, that we voluntarily joined you on the basis that we would have autonomous rights given to us by the world, oppress us further - we know one thing, that we have not received brotherhood in your brotherhood, but a great enemy...".

The assertion that the ultimate goal of the Czechoslovak government was the complete Czechisation of the population of Subcarpathian Rus' appeared not only among Russophile or Ukrainophile deputies, but also in the literature of the Soviet period. In reality, however, this was not possible - the Czech schools served more to support the rapid training of new cadres for the state administration, as there was a shortage of qualified local teachers.⁵⁵ The original intention of establishing Czech schools in Subcarpathian Rus was to educate the children of the Czechs who came here in their mother tongue. Gradually, however, the Jews of Subcarpathia also became interested in the Czech schools, seeing them as a good stepping stone for their children's careers. This led to the establishment of more Czech schools.

In this context, Deputy Voloshin, in his assessment of the development of education, emphasised the increase in the total number of schools and the general increase in the literacy of the population⁵⁶:

"If we compare, for example, the present educational system of Subcarpathian Rus' with the conditions in which it was before the coup, we must admit that the positive side definitely outweighs the opposite.

⁵⁴ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 24. 11. 1926

⁵⁵ RYCHLÍK, Jan; RYCHLÍKOVÁ, Magdalena. *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016.

⁵⁶ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic , 4. 3. 1926

Before the war, Russian was taught only in church Greek-Catholic schools. However, especially since 1907, as a result of Law XXVII. of the same year, the so-called "lex Apponyi", the number of Russian church schools rapidly decreased and the use of Hungarian became more and more widespread in the so-called Russian schools, since by this law the teaching of Hungarian was ordered to begin in the first class of the general schools, and among the so-called patriotic subjects taught were not only Hungarian, history, geography and the study of the constitution, but also arithmetic. At the end of the fourth year of schooling, pupils in non-Hungarian schools were to be able to express themselves in Hungarian so that in the upper grades they could also answer the inspector's questions in Hungarian.

All state municipal schools, all continuation schools, all civic and secondary schools in Subcarpathian Rus were only Hungarian. The Russian language was only an optional subject in the secondary schools in Uzhhorod, Prešov, Mukačevo and Sihota.

In contrast, on 1 January 1926 we had 501 Russian general schools, 15 Russian civic schools, 4 Russian real gymnasia, 3 Russian institutes for teacher training, 1 Russian-Hungarian commercial academy and 2 trade schools. At the same time, the non-Russian minorities of Subcarpathian Rus also have their schools, since at the beginning of this year 122 Hungarian, 40 Czech, 14 German, 8 Romanian and 10 Hebrew national schools were reported. There are Hungarian branches of the civic schools in the towns, and also of the gymnasium in Berehova."

The policies of the Czechoslovak governments were often based on an anti-religious ideological foundation, which, especially in the Czech lands, often manifested itself in violent anti-Catholicism. This idea was also based on T. G. Masaryk's strongly anti-Catholic conception of the meaning of Czech history. After the First World War, the anticlerical movement also manifested itself in the other successor states, but nowhere did it reach such intensity as in Czechoslovakia.⁵⁷ The Czechoslovak government sought to create a national church and limit the influence of the Catholic Church. The Orthodox Church, which was favoured by the government, was suitable for this policy. Some Czech MPs described Greek Catholic leaders as sympathisers with the monarchy and Hungary and referred to the alleged hatred of the people against Greek Catholics. MP Dr. Patejdl⁵⁸: "The diplomacy of the Vatican does not understand that Bishop Papp, this monarchist, should have been removed

⁵⁷ TRAPL, Miloš. „Kulturní boj“ v nástupnických státech Rakousko-Uherska po roce 1918 s hlavním zřetelem k českým zemím. In Ivantyšinová, Tatiana (ed). *Národ – církev – stát*. Bratislava 2007, s. 91-99.

⁵⁸ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 21. 11. 1921

long ago ... The consequence is the understandable hatred of the people against the Uniate clergy..."

However, this policy, which included the closure of church schools, did not go down well with the majority of the population of Subcarpathian Rus. It was precisely this that was criticised by deputies who, in other respects, recognised the contribution of the Czechoslovak Republic to the development of the region⁵⁹:

"I can also point out that a great deal has been done in the field of education, but there are still great deficiencies, especially in the Church schools, the number of which has fallen from 346 to 90 as a result of party politics. I am not going to talk here about the errors of Church policy, which has also given rise to a great deal of discontent, which is being exploited by demagogues against the Republic".

MP A. Voloshin⁶⁰ also points to a completely different situation in Subcarpathian Rus' in relation to Catholicism: "Immediately after the annexation of Subcarpathian Rus' to the Czechoslovak Republic, agitation against the Greek Catholic Church began, and this cultural struggle is the main cause of dissatisfaction and disorientation of broad strata of the population in Subcarpathian Rus'. The originators of this struggle did not take into account the fact that Catholicism is deeply rooted in our country, but acted as if Catholicism was only an imposed form of religion in our country, and this was a completely wrong position".

The situation in education in the territory of Subcarpathian Rus was still quite chaotic for a long time after the declaration of the Czechoslovak Republic. The Czechoslovak Minister of Education acknowledged as late as 1932 that the Ministry did not know the internal regulations under which the schools were taught. Minister of Education and National Enlightenment Dr. Déer⁶¹: "In Slovakia and Subcarpathian Rus there was no central school authority before the coup, nor was there a complete collection of regulations on school administration. After the coup, the only known regulations were mostly those that had already been translated into Slovak, Russian or German under the former Hungarian government. As such translations were rare, there were cases in all branches of the state administration where many internal regulations were not sufficiently accessible and known to our authorities. As a result, in Slovakia and Subcarpathian Rus, the regulations in force in Western countries were often followed. In order to eliminate this situation in the approval of textbooks, I issued a

⁵⁹ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 4. 3. 1926

⁶⁰ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 29. 3. 1926

⁶¹ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 26. 11. 1931

decree regulating the approval procedure uniformly for the entire territory of the Czechoslovak Republic. With this decree, all Hungarian regulations previously in force in this matter ceased to be valid".

In fact, the chaotic situation of language use in education has not been resolved at all. As early as 1937, in his speech, the deputy Klíma mentioned⁶²: "Linguistic chaos is artificially introduced into Subcarpathia; Czech schools are established and Russian textbooks, incomprehensible to the native population, are introduced into the native schools, thus artificially hindering the cultural development of Subcarpathia".

An important problem of Ruthenian education was the unclear boundary of its expansion. The Ruthenians living in eastern Slovakia were subject to considerable Slovakisation, with Slovak officials referring to Hungarian laws from the Austro-Hungarian period and prohibiting education in the Ruthenian language on the basis of these laws. This was pointed out by the MP Dr Pješčak⁶³: "In many Russian villages the language of instruction is Slovak. For 19 years the Russian people in eastern Slovakia have been forcibly denationalised. For 19 years the people have been demanding that Russian be introduced as the language of instruction in their schools. There are many memoranda with the Ministry of Education and the Ministry of National Education, but nothing has happened. Dozens of municipalities are waiting for the language of instruction to be changed; their applications were submitted long ago, but no decision has yet been made. It is downright absurd that the Russian people in this republic, which they joined voluntarily, should be further denationalised.

After the World War, after the coup d'état, Russian began to be taught in all our schools. The Department of the Ministry of Education in Bratislava simply took note of this in its decree of 27 January 1921 and ordered that, in addition to the language of instruction, children should be taught the Czechoslovak language for three hours a week. This lasted only a few days, however, because the same education department stipulated that 'In schools where the Russian language was not allowed as a language of instruction according to the law XXVII of 1907, it cannot be introduced as such now'.

The bad situation in Rusyn education cannot, of course, be blamed on the Czechoslovak Republic alone. The problems of education in the Rusyn areas are mentioned,

⁶² Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 17. 6. 1937

⁶³ Stenoprotocol of the Chamber of Deputies of the Czechoslovak Republic, 30. 11. 1937

for example, in a magazine from 1908, and the huge number of illiterates is mentioned. At the same time, however, it is pointed out that the blame for this situation does not always lie solely with the 'oppression of the ruling peoples', but that the members of the minority peoples themselves bear a considerable share of the blame.⁶⁴

Conclusion

Subcarpathian Rus became part of the Czechoslovak Republic only after an agreement between Czechoslovak politicians and representatives of the American Rusyns. For the Czechoslovak state, the acquisition of this territory was of some strategic importance, as it formed a border with friendly Romania. Economically, however, it was a very backward area that needed to be developed in every respect.

The Ruthenians were promised extensive autonomy, but this was never realised - it was proclaimed at the very end of the existence of the first Czechoslovak Republic. The largely contradictory views of Subcarpathian Rus deputies on the autonomy arrangement and its necessity were the subject of many speeches by deputies from the very beginning of the Czechoslovak parliament until 1938. Even the first governor of Subcarpathian Rus, the American Grigory Zatkovich, who was the main proponent of the annexation of Subcarpathian Rus to Czechoslovakia and had autonomy as one of his main goals, soon resigned from his post. His tenure was judged by members of the Czechoslovak parliament as poor and unsuccessful, often because he did not advocate a policy of preferential treatment for the Slavic peoples. Žatkovič understood the autonomy of Subcarpathian Rus primarily in geographical terms - that is, not as autonomy for Rusyns alone, but for the entire population of Subcarpathian Rus. He therefore tried to negotiate with Hungarian representatives, but this approach discredited him among many Czechoslovak politicians.

Among the main positive effects of the Czechoslovak government in Subcarpathian Rus' can be described as a certain economic upliftment of a very backward region, together with the elimination of illiteracy for a large part of the population. Many Ruthenian members of the Czechoslovak parliament also welcomed this and expressed their gratitude to the Czechoslovak Republic.

However, the policies of the Czechoslovak Republic in the interwar period had a number of elements that could not be described as positive. The main problem was strong nationalism - the republic was not meant to be an equal home for all its inhabitants.

⁶⁴ Hipolyt BOCZKOWSKI, *Slovanská vzájemnost a studentský sjezd*. Naše doba, Svazek 15, 1908, s. 778.

According to many government declarations, the Slavic element was to be promoted above all. This was to be the Czechoslovak nation, hastily created by merging the Czech and Slovak peoples to make it numerically the strongest and thus an opposition to the Germans and Hungarians. The preferred "Slavic element" included the Ruthenians. In reality, however, the brotherhood of the Slavic peoples did not work - Czechoslovakia had major foreign policy disputes with neighbouring Poland, and the Slovak leaders were certainly not going to make the slightest concession to the territorial demands of the Ruthenians. On the contrary, they criticised the Slovak approach, which sought to bring part of Subcarpathian Rus under Slovak administration.

Another feature of the Czechoslovak Republic was its strong anti-Catholic policy, which was to some extent also implemented in Subcarpathian Rus. Historically, the Greek Catholic churches and the local clergy were the main carriers of the Rusyns' specific culture and opportunities for education. For this reason, the Czechoslovak government's fight against church schools was met with considerable resistance and the government's entire policy was judged negatively.

Czechoslovakia was quite active in the field of education in Subcarpathian Rus, but again this activity was not well received by all groups of the population. Czech schools were widely established, while Ruthenian education received much less support (in proportion to the population) and traditional church schools were closed. The Hungarian population felt even more neglected in terms of educational support. The deputies from Subcarpathian Ruthenia, who demanded the establishment of an autonomous organisation as the most important thing, saw the Czechisation of the region in a certain analogy to the Hungarianisation before and during the First World War. On the other hand, the deputies who did not see autonomy as a priority saw the increase in the literacy rate of the population as clearly positive.

Overall, the 20-year rule of the Czechoslovak government in Subcarpathian Rus cannot be regarded as a demonstration of political skill and the ability to meet, at least in part, the needs and demands of all national groups. The Czechoslovak government failed to do so in the interwar period, either in Bohemia or in Slovakia. Nevertheless, with the benefit of hindsight, the interwar period is generally viewed positively by contemporary Rusyn organisations and Czech historiography.

References

- BOCZKOWSKI, Hipolyt. Slovanská vzájemnost a studentský sjezd. *Naše doba*, 1908, Svazek 15.
- KOKAISL, Petr; ŠTASTNÁ, Veronika. Русины на страницах чешских газет и журналов от революционного 1848 г. до начала Первой мировой войны. (Rusyns on the pages of Czech newspapers and magazines from revolutionary 1848 to the outbreak of World War I). *Rusin*, 2021, 65: 115-135. DOI: <https://doi.org/10.17223/18572685/65/7>
- KONEČNÝ, Stanislav. Rusíni v prelomoch dvoch tisícročí. In: PLÍŠKOVÁ, Anna (ed.) *Rusínska kultúra a školstvo po roku 1989*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, 2008.
- MOSNÝ, Peter. *Podkarpatská Rus. Nerealizovaná autonómia*. Bratislava, Slovak Academic Press, 2001.
- NĚMCOVÁ, Veronika. Podkarpatská Rus z perspektivy československé fotografie v meziválečném období. *Kulturní studia*, 2019, 13.2: 102-119. DOI: <https://doi.org/10.7160/KS.2019.130205>
- PLÍŠKOVÁ, Anna. *Rusínský jazyk na Slovensku: náčrt vývoja a súčasné problémy*. Prešov: Metodicko-pedagogické centrum, 2007.
- PLÍŠKOVÁ, Anna. Jazyk karpatských Rusínov v područí mocenských ideológií, s. 71–107. In: Wachtarczyková, Jana; Satinská, Lucia; Ondrejovič, Slavomír (ed.) *Jazyk v politických, ideologických a interkultúrnych vzťahoch*. Bratislava: Veda, 2015.
- RYCHLÍK, Jan; RYCHLÍKOVÁ, Magdalena. *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1918–1946*. Praha: Vyšehrad, 2016.
- Stenoprotokoly, Poslanecká sněmovna ČSR (1918-1920 Národní shromáždění československé, 1929-1938 Národní shromáždění republiky Československé). Společná česko-slovenská digitální parlamentní knihovna – dokumenty českého a slovenského parlamentu: 27. března 1919, 19. února 1920, 4. dubna 1921, 21. listopadu 1921, 21. června 1922, 19. listopadu 1924, 5. října 1925, 4. března 1926, 29. března 1926, 24. listopadu 1926, 28. června 1927, 1. července 1927, 20. prosince 1929, 3. února 1930, 26. listopadu 1931, 17. června 1937, 30. listopadu 1937.
- ŠKOVIERA, Andrej, et al. Nad slovenským prekladom božskej liturgie byzantsko-slovanského obradu. *Slavica slovaca*, 1999, 34.02: 137-148.

ŠVORC, Peter. Krajinská hranica medzi Slovenskom a Podkarpatskou Rusou a jej odraz v interetnických vzťahoch (1919–1939). *Res Gestae. Czasopismo historyczne.*, 2017, 4: 165-180.

TRAPL, Miloš. „Kulturní boj“ v nástupnických státech Rakousko-Uherska po roce 1918 s hlavním zřetelom k českým zemím. In Ivantyšinová, Tatiana (ed). *Národ – cirkev – štát*. Bratislava, 2007.

History, Culture and Politics of the Kurds: A Short Overview

Michiel Leezenberg

University of Amsterdam, Dept. of Philosophy, Oude Turfmarkt 141, 1012 GC, Amsterdam, Netherlands

Email: M.M.Leezenberg@uva.nl

DOI: <https://dx.doi.org/10.7160/KS.2023.200105>

Michiel Leezenberg teaches in the Department of Philosophy at the University of Amsterdam. He has held visiting positions in Kurdish and Iranian studies at INALCO/Sorbonne, Paris, and the Jagiellonian University, Krakow. He has published widely on the Kurds, Islamic intellectual history, and the history and philosophy of the humanities.

Abstract

This article provides a comprehensive overview of the Kurds, the world's largest people without a state of their own, and explores their complex and often tragic history. This brief overview challenges the notion that the Kurds are a people without a history and highlights their active role in shaping their social and political reality. The author discusses the existence of a Kurdish literate civilization with a rich literary tradition going back centuries, debunking the perception of the Kurds as rural, tribal and illiterate. The article also examines the impact of various historical events, such as the collapse of empires, the rise of nationalism and the Cold War, on Kurdish aspirations for self-determination. It examines Kurdish struggles with nationalist states, the influence of the Soviet Union and the United States, and the emergence of Kurdish liberation movements. By shedding light on Kurdish history, culture and political challenges, this survey aims to provide a deeper understanding of this vibrant and resilient people.

Keywords

Kurds, history, culture, politics, literate civilization, nationalism, self-determination, liberation movements, Cold War, Middle East

Introduction

“The Kurds are the largest people in the world without a state of their own.”⁶⁵ Hidden behind this oft-repeated judgment is a long, complex and often tragic history, in which Kurds are not merely passive victims of forces beyond their control, but have also actively been involved in the creation of their complex and often contradictory social and political realities.⁶⁶ In this

⁶⁵ CHALIAND, Gerard (ed.). *People Without A Country: The Kurds and Kurdistan*. Zed Press 1980.

⁶⁶ MCDOWALL, David. *A modern history of the Kurds*. Bloomsbury Publishing, 2021.

short overview, I hope to give an idea of this history, with an eye to the highly unstable present.

The Kurds: A ‘People Without History’?

To some, the very idea that the Kurds have a history at all is almost preposterous. Among friends and foes alike, one may still find traces of a romantic, and/or modernist, image of the Kurds as essentially a people without a history, that is, as a rural, nomadic and tribally organized ethnic group, or set of ethnic groups, living in the remote mountainous areas straddling Turkey, Iran, Iraq, and Syria; accordingly, they allegedly have no literate civilization, and no written history of their own. Instead, this view implies, their history has been written – and, perhaps, should be written – by others. The very same image, however, underlies the Turkish nationalist claim that the Kurds are not a proper people, and that theirs is not a proper language (i.e., a unified language with a written standard) but a set of dialects, if not a mere mixture of other languages; or, as one prominent Turkish politician once put it, “Kurdish is a language without a civilization.”⁶⁷ Because of this, the tacit or overt conclusion in Turkish nationalist circles is that the Kurds have no claim to nationhood, nor can they even claim the right to have elementary school education in their native vernacular.

In fact, however, this ideological image of the Kurds as rural, tribal, and illiterate (in short, as non-modern) is incorrect: already in early modern times, the Kurds did in fact have a literate civilization, a history written by Kurdish authors, and a linguistic standardization of sorts.⁶⁸ For centuries, poetry and learning in Kurdish were cultivated both at Kurdish courts and in rural Quranic schools or medreses. Although classical Arabic was the main language of learning, and classical Persian dominated in *belles lettres*; but in the seventeenth century if not earlier, a vernacular Kurdish tradition of poetry and learning developed, primarily in the Northern Kurdish or Kurmanji dialect, yielding poets like Melayê Cezîrî (c.1570-c.1640CE) and Ehmedê Xanî (1650-1707), historians like Sheref Khan Bidlîsî (1543-1603CE), and vernacular scholars like Elî Teremaxî and Mela Yunus Khalqatini (both probably 18th century CE). The main local work of history from this period is Bidlîsî’s *Sherefname*, written in Persian; and the most famous learned poem in Kurdish is Xanî’s romance *Mem and Zîn*, a tragic Romeo and Juliet-like story of two lovers who are not allowed to marry and die a

⁶⁷ Turkish speaker of parliament Bülent Arınç, Spring 2012. When called to account by local Kurds, he denied having made that point.

⁶⁸ LEEZENBERG, Michiel. Eli Teremaxi and the Vernacularization of Medrese Learning in Kurdistan. *Iranian Studies* 47 (2014): 713-734.

martyr's death. Since the late nineteenth century, this poem has been consecrated as the Kurdish national epic, and read as an allegory of the different parts of Kurdistan ruled by different states, and of the Kurds' inability to join forces and liberate themselves.⁶⁹ As this poem originated in a pre-nationalist setting of medreses (Quranic schools) and mystical Sufi orders, however, it can also be given a mystical reading: the lovers' inability to marry transforms or transmutes their love from a profane into a sacred one, or from a human into a divine one. But whatever its interpretation, the very existence of this poem, and of a substantial body of other premodern learned writings in Kurdish, proves that the Kurds not only have a literature of their own, but also a literate civilization that goes back centuries.⁷⁰

The Long Nineteenth century

This classical civilization of local courts, urban and rural medreses and Persian-oriented Sufi orders, however, started transforming in the nineteenth century. Attempting to create a more centralized state, the authorities of the Ottoman empire abolished the Kurdish emirates; as a result of the disappearance of local court patronage, the Kurdish literate tradition declined, tribal social organization was strengthened, and new Sufi groups, in particular the Khalidiyya branch of the Naqshbandi order, gained strength.⁷¹ These developments were not unique to the Kurds, but also reflect wider developments and challenges, like, most importantly, the development of separatist movements in the Ottoman Balkans and the rise of the Wahhabi movement in the Arabian peninsula, representatives of which became active also in the regions further North early in the nineteenth century. Simultaneously, the empire came under increasing pressure from neighbors like the Russian and Austro-Hungarian empires, but also from more distant imperialist forces like France and England.

Much attention has been paid to the new, and powerful, political ideology of nationalism, which defines peoples in terms of their native tongue and culture, and as having a right to a state of their own. Nationalism, however, was far from the only new societal force in the reforming Ottoman empire. There was also an influential movement for constitutionalism, in which Ottoman subjects were to be redefined as rights-bearing citizens; and later in the century, one also witnesses the rise of pan-Islam, or the idea that all Muslims should form one community with the Ottoman sultan as their legitimate caliph, and of pan-

⁶⁹ LEEZENBERG, Michiel. Ehmedê Xanî's *Mem û Zîn*: The Consecration of a Kurdish national epic. In M. M. Gunter (Ed.), *Routledge Handbook on the Kurds* (Routledge 2019) 79-89.

⁷⁰ VALI, Abbas (ed.) *Essays on the Origin of Kurdish Nationalism*. Mazda Press, 2003.

⁷¹ Van BRUINESSEN, Martin. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. Zed Press 1992, chapter 4.

Turkism, the ideology that all Turkic-speaking peoples living in the area spreading from the Balkans to Central Asia should be united in a vast single state, or empire.⁷² Both pan-Islam and pan-Turkism were in part triggered by the Ottoman confrontation with the Russian empire; arguably, pan-Turkism in particular was modeled on the non-liberal pan-Slavism that developed in the second half of the nineteenth century. Unlike the earlier ‘liberal’ pan-Slavism pioneered by authors like Jernej Kopitar, the later Russian-based pan-Slavism saw the tsar as the political and spiritual leader of all Slavic-speaking peoples.

This new dynamic, the new ideologies, and the military confrontations between, in particular, the Ottomans and the Russian and Austro-Hungarian empires, also affected the Kurds and Armenians living in the Easternmost provinces of the Ottoman empire. Pan-Islam saw no legitimate political role for non-Muslim population groups, like Armenians in the East, and Greeks and Slavic-speaking Orthodox Christians further Westward; pan-Turkism also saw no legitimate place for non-Turkic Muslim peoples in the empire. Antagonisms between the empire’s population groups were further exacerbated by the 1877-1878 Russo-Turkish war. Reports about massacres and mass expulsions in the wake of this war created new rivalries and new mutual fears between the Muslims and Christians (and, to a lesser extent, Jews) living in different parts of the empire. It was also in this period that new, and rivaling, territorial national movements gained in strength.

Conventional wisdom has it that the Kurds have been ‘too late’ in demanding a state of their own; and hence, unlike the Greeks, Arabs, or different Slavic peoples living in the empire, and unlike even the Armenians, who almost vanished entirely as a nation in the 1915 genocide, to gain independence. This was not simply a question of an unprepared national leadership, however. The Albanians, for example, were hardly more (and in a number of respects, even less) prepared for national self-identification let alone national liberation than the Kurds, divided as they were among two empires, into three antagonistic religions, and into countless mutually feuding tribes. The first Albanian national movement, the Prizren League, was created only in 1878; but due to a combination of contingent factors, Albania became an independent state barely thirty years later, in the wake of the 1912 Balkan war. The Kurds, who had tended to remain loyal subjects of the Ottoman and Qajar empires, had no such luck.⁷³

⁷² LANDAU, Jacob. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Clarendon Press 1990. LANDAU, Jacob. *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*. Hurst 1981.

⁷³ MCDOWALL, David. *A modern history of the Kurds*. Bloomsbury Publishing, 2021.

After World War I: the creation of nation states

The end of World War I marked the end of the great Central and Eastern European empires. Both the Ottoman and the Habsburg empires split up, or were carved up, into a number of national, and nationalist, successor states. Especially in the Ottoman case, this breakup is often depicted as an inevitable outcome; but it should be kept in mind that the neighboring Russian empire did in a sense live on, or reincarnated, in the Soviet Union. I will leave aside the question of whether the breakup of these empires may be fruitfully analyzed as forms of decolonization, and whether the Soviet Union may in its turn be seen as a colonial state with a distinct form of ‘internal colonialism’ of its own; but, as will become clear below, the Soviet Union would provide an important model for the modern Kurdish experience.

After the war, the new states of Iraq and Syria were created, and became British and French mandates, respectively. In these mandate states, Kurdish aspirations were tolerated if not encouraged, partly as a divide-and-rule strategy, and partly (in Iraq) as a way of countering Turkish claims on oil-rich Mosul province. In the Turkish republic established in 1923, by contrast, the new Kemalist elites created, and forcibly imposed, a radically modern and secular Turkish identity, with especially serious consequences for the Kurds. Not only was the use of Kurdish in speaking as well as writing, and in private as well as in public, banned in 1925; but also the medreses and the Sufi orders, where much of Kurdish culture had been cultivated, were abolished as part of the effort to create a centralized and unitary state with a unified language, culture and educational system. The new Pahlavi monarchy that was established in Iran in 1925 was consciously modeled on Kemalist Turkey, but was less successful in implementing its centralizing and secularizing policies. Both Kemalist Turkey and Pahlavi Iran, it should be added, were following non-liberal models, with the Kemalists effectively creating a one-party state that organizationally though hardly ideologically resembled the Leninist Soviet Union. In particular, the Leninist model of the one-party state where a centrally organized vanguard imposes a modern identity and consciousness on the population at large, would prove to be enduring in the Middle East, and fateful for the Kurds.

The Cold War: Kurds between American-led capitalism and Soviet-led socialism

World War II had been rather less murderous for the peoples of the Middle East than its predecessor; but the Cold War that developed in its wake created the arena within which the

regional states had to act. In one way or another, all states in the region took sides in the confrontation between the liberal (or capitalist) West and the communist (or socialist) East Bloc. This was to have fateful consequences for the Kurds in the region.

Turkey joined NATO in 1952; as a corollary, and due primarily to US pressure, a multiparty democracy was created out of what had until then been a Leninist one-party state. In the first postwar elections, the hitherto powerful CHP was swept away in a landslide victory for the opposition Democrat Party; but the army retained its prominent position, and in 1960, in 1971, and in 1980 it would carry out coups to replace the then civilian governments (not to mention the failed coup attempt of 2016). The very existence of the Kurds, however, continued to be denied by the successive governments.

Quite different was the political trajectory of Iraq and Syria. In the late 1950s, military coups ended the Western European hegemony in both countries, which effectively shifted towards the Soviet bloc (even if they formally remained nonaligned countries). From the 1960s on, under rival branches of the Arab nationalist Baath party, ultimately led by Hafez al-Assad in Syria, and by Saddam Husayn in Iraq, two one-party states were created that were socialist in their economic policies and secular Arab nationalist in ideology; both states also developed Stalinist cults of the leader, and equally Stalinist rule by omnipresent and all-powerful intelligence services. In Iran, finally, the new postwar ruler, Reza Shah Pahlavi, created an authoritarian and highly centralized, and Iranian nationalist, but pro-American, state, which left little room for Kurdish aspirations, or for any kind of political opposition.

Kurdish struggles with these nationalist, and generally authoritarian, states were increasingly shaped by Cold War conditions and conflicts.⁷⁴ Thus, in 1946, a short-lived independent Kurdish republic was established around the city of Mahabad in Iran. It was crucially dependent on Soviet support, however. It was crushed by the Iranian military within a year, and its leaders were executed; but it would remain a powerful symbol for later Kurdish attempts at national liberation and self-rule. In Iran, however, few if any opportunities would arise until the 1979 Islamic revolution.

Postwar Turkey saw a dramatic economic and social development involving a rapid urbanization in the 1960s and 1970s. Kurds from the Southeast of the country East migrated within the country, settling the urban slums (the so-called *gecekondus*) in the West of Turkey; but also, many emigrated abroad, in particular to Northwestern Europe. As a result of these migrations, a labor movement emerged that focused on the plight of urban workers, rural

⁷⁴ MCDOWALL, David. *A modern history of the Kurds*. Bloomsbury Publishing, 2021.

peasants, and, increasingly, Kurds. Although for much of the 1970s, few if any dared to mention the Kurds or their situation by name, gradually an idea developed that the Kurds were not just oppressed as workers, but also as Kurds, as a result of an ‘internal colonisation,’ that exploited the Kurdish-inhabited region and its inhabitants as a source of raw materials and cheap labor. This internal colonization, it was argued, justified a specifically Kurdish liberation struggle instead of an internationalist solidarity between all workers. The most important party to emerge from this constellation was the PKK (Partiya Karkerên Kurdistan, or ‘Kurdistan Workers Party’), which in 1978 launched a campaign of revolutionary violence aimed at provoking increased oppression by the Turkish state, and thus heightening revolutionary consciousness among the population, of being oppressed both as workers or peasants and as Kurds. The guerrilla warfare initiated by the PKK escalated in the 1980s and early 1990s, leading to thousands of civilians being killed, primarily by the indiscriminate violence of state forces, and to many more villagers being forced to abandon their villages. To the extent that this campaign did increase Kurdish revolutionary consciousness, it did so at a very high price indeed.⁷⁵

In Syria, no such guerrilla warfare was feasible, as the Syrian Kurds lived primarily on the plains of the Jezirah region and had no inaccessible mountainous hinterland as in Iraq or Turkey. In the early 1960s, tens of thousands of Kurds had been deprived of Syrian citizenship and rendered ‘aliens’ (*ajânib*) by an arbitrary state measure, and continued to be deprived of basic rights. The Syrian regime did support, however, the PKK as well as different Iraq Kurdish parties.⁷⁶

During the same period, the Kurds in Iraq alternated between accommodation with successive civilian governments and military confrontation. In 1961, a guerrilla war had broken out. In March 1970, Kurdish leader Barzani and Iraqi strongman Saddam Husayn signed an autonomy agreement; but this settlement did not mark an end to armed conflict, primarily because the Iraqi regime continued the Arabization of oil-rich Kirkuk province. In 1974 open warfare broke out again, but came to an unexpected end in 1974, when the Shah of Iran, in return for territorial concessions by Iraq, suddenly withdrew his support for the Kurdish insurgents, leading to the immediate and virtually complete collapse of the Kurdish front. Kurdish guerrilla warfare revived in the 1980s, against the background of the Iran-Iraq

⁷⁵ VAN BRUINSEN, Martin. *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Press, 1992.

⁷⁶ ALLSOPP, Harriet. *The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 2014.

war; simultaneously, the Baathist regime's counterinsurgency measures, and its Arab nationalism, became increasingly murderous, acquiring fully genocidal proportions in the 1988 Anfal operations, which attempted to end Kurdish guerilla activity once and for all. Between 100,000 and 180,000 noncombatants were killed in this period alone.⁷⁷

These operations left the Kurdish population decimated, and the Kurdish parties thoroughly demoralized.

The 1990s

The End of the Cold War marked new and unexpected opportunities, however. The end of the authoritarian 'people's democracies' in Eastern Europe made leaders like Syria's Assad and Iraq's Saddam Husayn visibly nervous. Assad gambled by signaling a willingness to enter into negotiations with Israel and to warm up towards the United States, and won. Saddam Husayn, however, made a major strategic miscalculation by invading Kuwait in the summer of 1990. In earlier years, the Iraqi regime had been able to play off the Soviet Union against the US; but now, for a brief period, the two superpowers acted in concert: an international force ousted Iraqi troops from Kuwait, leading to a popular uprising in Iraq and the near-collapse of Saddam's regime. In the aftermath of the war, Kurdish parties seized control of much of the Kurdistan region and succeeded in establishing - and maintaining - a form of Kurdish self-rule under the protection of the U.S. and its allies. Since 1991, the region has gradually stabilized under initially adverse conditions and despite open rivalry between the major Kurdish parties, which has repeatedly led to serious infighting.⁷⁸ Although formally united, it split in the late 1990s into two de facto separate one-party states based on Leninist models of one-party rule. This did not change much after the 2003 war against Iraq, but the Kurdistan Region was recognized for the first time as an official autonomous part of Iraq.

In Turkey, the Kurdish insurgency showed signs of turning into a genuinely mass-based revolt; but it clashed violently with a strong and ideologically unwavering state, where the military retained their place. For a while, it might have looked as if Turkey would lose its prominent status as a NATO frontier state; but it managed to retain its geostrategic importance. As a result, neither the US nor the EU were willing to criticize its increasingly murderous counterinsurgency operations too harshly. By the late 1990s, partly as a result of

⁷⁷ HUMAN RIGHTS WATCH/MIDDLE EAST. *Iraq's Crime of Genocide: the Anfal Campaign Against the Kurds*. Yale University Press, 1995.

⁷⁸ LEEZENBERG, Michiel. Urbanization, Privatization and Patronage: The Political Economy of Iraqi Kurdistan. In F. Jabar & H. Dawod (eds.) *The Kurds: Nationalism and Politics*. Saqi Books 2006.

this unprecedented repression, the Kurdish insurgency appears to have lost momentum; and in many respects, it came to a sudden halt with the 1999 kidnapping and subsequent imprisonment of PKK leader Abdullah Öcalan. In the courtroom, Öcalan pleaded for his life, arguing that the Kurdish question in Turkey could not be solved without him. This marked the temporary end of guerrilla activities on Turkish soil, and a seemingly radical shift in PKK ideology, from the struggle *for* an independent state to an anarchist ‘democratic autonomy’ *from* the state. What did not change, however, was the consistent effort by PKK actors to dominate political, social and cultural life in the Kurdish-populated parts of Turkey, and subsequently also Northern Syria.⁷⁹

The Kurds in the 21st Century

The assaults by al-Qaida suicide bombers against American targets on September 11, 2001, once again dramatically changed the geopolitics of the region. As part of its subsequent worldwide fight against ‘Islamic terrorism,’ US forces first invaded Afghanistan, and subsequently Iraq. Against its proclaimed aim, this fight did not lead to a weakening of salafi-jihadi militancy (nor even to the political or military elimination of Afghanistan’s Taliban rulers); instead, the Middle East witnessed new and unprecedented forms of revolutionary violence in the name of (Sunni) Islam, and newly violent actions against both Shi‘ites and non-Muslim minorities. The most famous, or notorious form of this violence was perpetrated by the so-called Islamic State (IS), which, in fact, amounted to a reappearance of Iraqi and Syrian intelligence forces under a Sunni-Islamic veneer.

Kurdish forces in both Iraq and Syria were the most important counterbalance to IS; but although they gained much sympathy for their opposition both among Western governments and among the Western public at large, they only partially managed to capitalize on this sympathy. Shortly after the declared end of the fight against IS, Iraqi Kurdistan regional president Massoud Barzani called a referendum on independence, a move which (no matter how morally justified it might have been) proved a major strategic miscalculation; as a result, much of the gains the Kurds had made since 2003 if not 1991 was undone.

In Syria, forces of the Kurdish-led PYD had heroically resisted IS at Kobani; but the Kurdish-dominated enclave of Rojava or ‘The West’ [of Kurdistan] is one of the more contradictory phenomena of the wider regional conflict that erupted after 2010. Ceded

⁷⁹ LEEZENBERG, Michiel. The ambiguities of democratic autonomy: the Kurdish movement in Turkey and Rojava. *Southeast European and Black Sea Studies*, 2016, 16.4: 671-690.

without a shot being fired by the Assad regime to the PYD, a Syrian franchise of the PKK, Rojava was perceived by Turkey as a major threat, and by the Iraqi Kurdish KDP as a major rival. Hailed as an anticapitalist anarchist utopia by Western observers like David Graber and many others, it very much reproduced the strictly centralized and hierarchical military leadership of the PKK. And posing as an anti-imperialist initiative, it was crucially dependent on US military support.⁸⁰

In Turkey, the political Islam that came to power early in the 21st century had a very different (and, for the Kurds, initially much more promising) character. The new prime minister (and later president) Erdogan felt strong enough to subvert long-standing Kemalist dogma, and announced a ‘Kurdish opening,’ which granted Kurds in Turkey unprecedented rights: a Kurdish-language state TV channel, TRT6 was created, and it became possible to study Kurdish at universities, though not at elementary schools. During the same period, successive pro-Kurdish parties in local government, created an unprecedented opportunity space for promoting Kurdish culture. For a brief while, peace negotiations between PKK leader Öcalan and Turkish government representatives were opened; but in part because of developments in Rojava, and in part because of a wider authoritarian shift in Erdogan’s behavior and policies, relations gradually soured. Following the 2015 elections, which for the first time gave the pro-Kurdish HDP a prominent role in national politics, a new crackdown against Kurdish politicians and activists was ordered. At the time of writing, many prominent Kurdish politicians and intellectuals are jailed, many of them without due process, with few if any signs of clemency from the Turkish government, and with little if any pressure from either EU or US for their release.

Conclusions

The condition of the Kurds in the various countries of the Middle East has shown dramatic shifts over the decades, and shows no signs of stabilizing anywhere. There are external as well as domestic causes for the region’s enduring instability. Post-Saddam Iraq has seen an upsurge of Iranian influence; and Syria has increasingly come to rely on both Russian and Iranian military support. The American role in the region has been – to put it mildly – variable and contradictory; but there are few signs the US are willing to radically change their long-

⁸⁰ LEEZENBERG, Michiel. The ambiguities of democratic autonomy: the Kurdish movement in Turkey and Rojava. *Southeast European and Black Sea Studies*, 2016, 16.4: 671-690.

standing support for Turkey. Finally, China is rapidly becoming a major economic, and – increasingly – political influence in the region.

It is quite possible, though by no means certain, that the regional geostrategic power balance may dramatically change overnight, as has repeatedly happened in the past. For example, in the fall of 2022, the Iranian regime faced an unprecedented wave of protests; should the Islamic regime collapse (a scenario which, admittedly, at the time of writing looks less plausible than in the first weeks of the revolt), the entire power balance of the region will change, given that Iran is a major player not only in Iraq and Syria, but also in places like Yemen and Syria. Likewise, should Russia be seriously weakened as a result of the ongoing war in Ukraine, the regional power balance is also likely to be upset. But nobody can predict which, if any, of these scenarios will play out, and with what consequences for the Kurds in the different countries of the region.

Conditions in the respective countries with a sizable Kurdish population are hardly less stable. In Turkey, it remains to be seen what effect the May 2023 elections, which further consolidated president Erdogan's authoritarian regime, will have on the country's institutions of civil society, and on the Kurds; but the situation does not look very promising at present. In Iraq, the recent emergence of the federal constitutional court as a main player bodes ill for Kurdish autonomy, in particular concerning oil extraction; but political relations between the different Kurdish political parties are equally unpredictable and unstable. The Kurds in Syria remain dependent on US support, in a very volatile field shaped by various other regional and geopolitical forces. Kurds in Iran have gained new hopes for a successful revolt against the regime, but face ever-more violent repression by the Islamic regime and its stakeholders. There are no reasons to expect, or hope, that any of these long-standing conflicts will be resolved in a peaceful and enduring manner anytime soon; on the contrary, given the persistent regional and geopolitical fault lines, the potential for new and violent conflict and social upheaval remains a very real presence in the lives of Kurds in all of the states in the region.

References

- ALLSOPP, Harriet. *The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East*. London: I.B. Tauris, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755609178>
- CHALIAND, Gerard (ed.). *People Without A Country: The Kurds and Kurdistan*. Zed Press 1980
- ENTEISSAR, Nader. The Military and Politics in the Islamic Republic of Iran. *Post-Revolutionary Iran*. Routledge, 2019. p. 56-74. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429302732-5>
- HUMAN RIGHTS WATCH/MIDDLE EAST. *Iraq's Crime of Genocide: the Anfal Campaign Against the Kurds*. Yale University Press, 1995.
- LANDAU, Jacob. *Pan-Turkism in Turkey: A Study of Irredentism*. Hurst 1981.
- LANDAU, Jacob. *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Clarendon Press 1990
- LEEZENBERG, Michiel. Urbanization, Privatization and Patronage: The Political Economy of Iraqi Kurdistan. In F. Jabar & H. Dawod (eds.) *The Kurds: Nationalism and Politics*. Saqi Books 2006.
- LEEZENBERG, Michiel. Eli Teremaxi and the Vernacularization of Medrese Learning in Kurdistan. *Iranian Studies* 47 (2014): 713-734.
- LEEZENBERG, Michiel. The ambiguities of democratic autonomy: the Kurdish movement in Turkey and Rojava. *Southeast European and Black Sea Studies*, 2016, 16.4: 671-690. DOI: <https://doi.org/10.1080/14683857.2016.1246529>
- LEEZENBERG, Michiel. Ehmedê Xanî's Mem û Zîn: The Consecration of a Kurdish national epic. In M. M. Gunter (Ed.), *Routledge Handbook on the Kurds* (Routledge 2019) 79-89.
- MCDOWALL, David. *A modern history of the Kurds*. Bloomsbury Publishing, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755600762>
- VALI, Abbas (ed.) *Essays on the Origin of Kurdish Nationalism*. Mazda Press, 2003.
- VALI, Abbas. *Kurds and the state in Iran: The making of Kurdish identity*. Bloomsbury Publishing, 2014.
- VAN BRUINESSEN, Martin. *Agha, Shaikh, and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Press, 1992.

VAN BRUINESSEN, Martin. Kurdish ethno-nationalism versus nation-building states.

In: *Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States*. Gorgias Press, 2011.

DOI: <https://doi.org/10.31826/9781463229863>

Studentská sekce

Studium v nejšťastnější město Číny

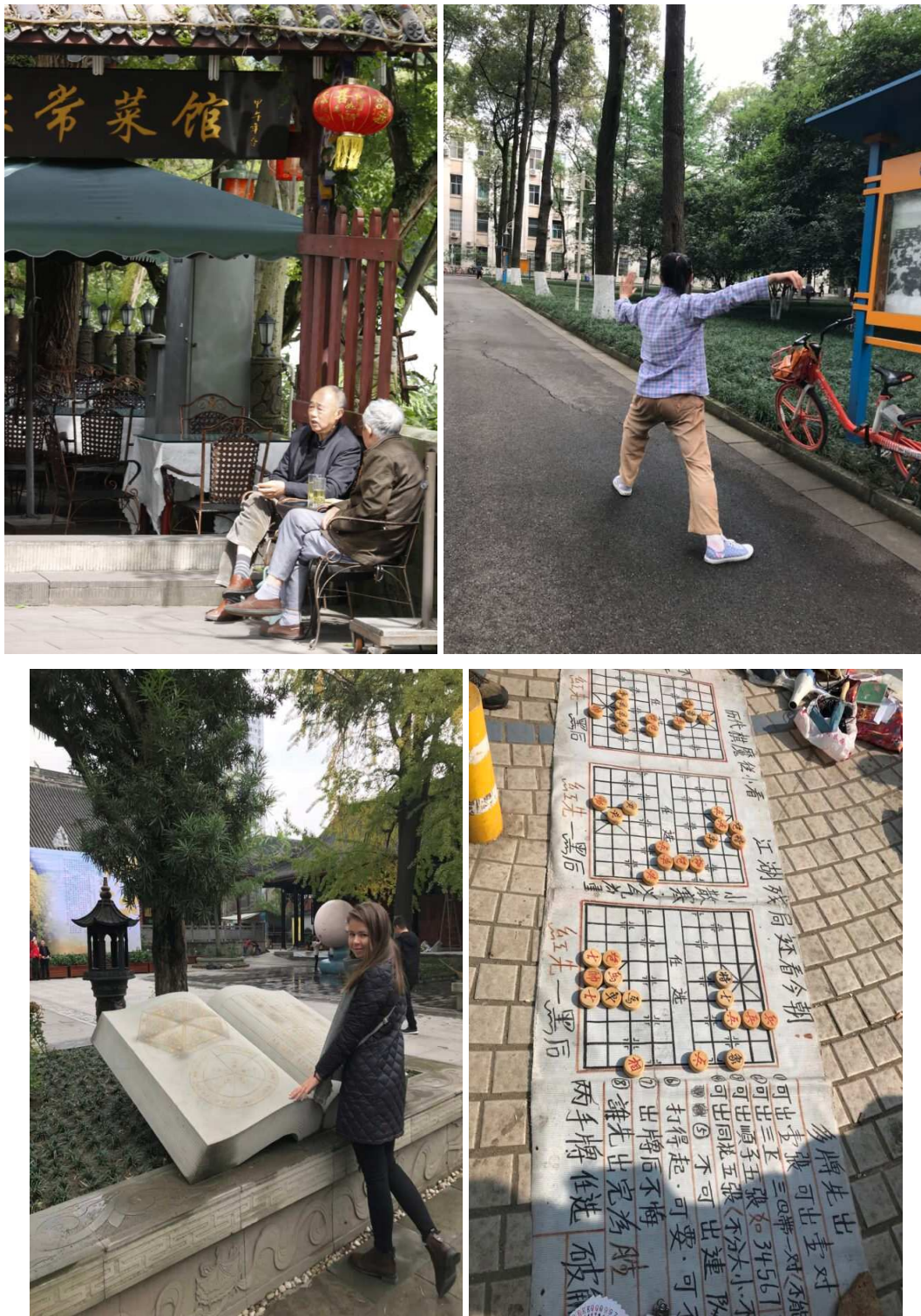
Aneta Písaříková

Ať se některé sny zdají sebe méně reálné, tak zázraky se dějí – hlavně díky Mezinárodnímu oddělení na Provozně ekonomické fakultě. Měla jsem tak možnost rok žít, studovat a objevovat zákoutí země, jenž je nejlidnatější zemí a nejstarší civilizací světa. Zároveň je to země, která je pro mnohé známá pouze z doslechu a váže se k ní plno předsudků. Je to Čína!



Město Chengdu (Čcheng-tu 成都), do kterého jsem přijela strávit rok svého studia, se nachází v jihozápadní Číně. I přes svůj sociální a ekonomický rozvoj si Chengdu podařilo udržet status „klidného města“. Oproti ostatním městům jako je Peking nebo Šanghaj, kde jsou lidé uspěchaní, si místní obyvatelé Chengdu udržují radost ze života a užívají si volného času. Málokdy uvidíte někoho spěchat. Naopak většina lidí bude spíše sedět u čaje a hrát madžong (majiang 麻将) či tančit na kdekákém rohu ulice. Pokud se tedy budete procházet parkem, uvidíte, jak se staří lidé scházejí a tvoří skupiny, při kterých hrají hry, tančí, zpívají a muzicírují. Někdy můžete u Číňanů vidět i podivné věci, jako je klepání tělem o strom. Jedná se však o starověká cvičení, která jsou údajně prováděna za účelem obnovení rovnováhy qi

(čchi 气) v organismu člověka. Nechybí ani praktikování tai chi (tchaj-t'i 太極拳) či jiné tradiční cvičení. Není tak divu, že již 14 po sobě jdoucích let bylo Chengdu zvoleno jako „China's Happiest City“.

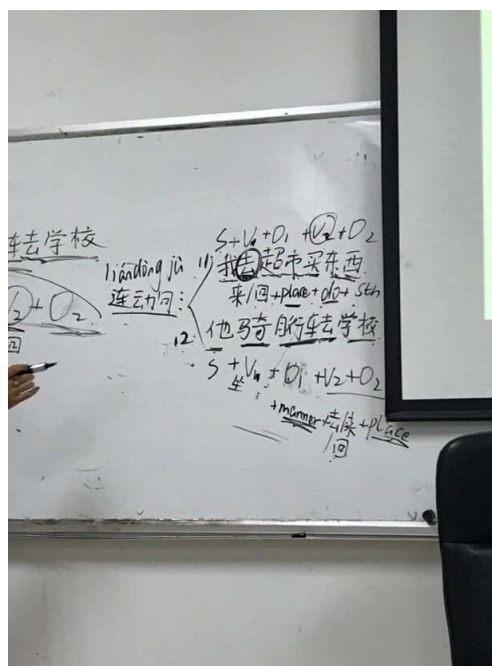
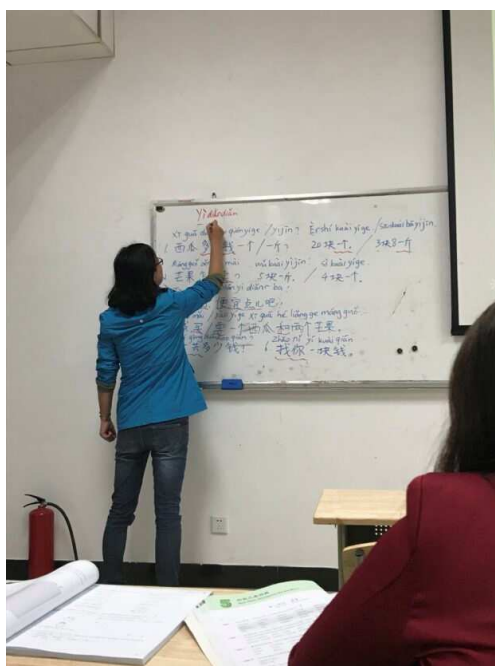


I přesto je na mladých lidech vidět, jak velkou tíhu povinností táhnou na svých bedrech. Pro představu nemusím chodit daleko. Stačilo vyjít do ulice vedle mé koleje, kde

měli Číňané každý den otevřené své obchůdky, a to od brzkých až do večerních hodin. U některých obchodů bylo vidět, že se pro jeho fungování obětuje celá rodina. Za jeden den tam totiž byli k vidění všichni členové rodiny, včetně dětí. Byl to jejich nejspíš jediný společně strávený čas během roku. Téměř všichni vlastníci pouličních obchodů zatahli rolety a zamkli zámek od dveří až v době oslav nového čínského roku. Podobný nápor byl viděn i u studentů, kteří studují od pondělí do soboty a v neděli musí mít každý Číňan nějaký koníček, a to v podobě sportu nebo hraní na hudební nástroj. Musí totiž dělat něco navíc než ostatní, aby mohli mít lepší budoucnost. Sama jsem měla možnost pocítit to jejich „pracovní tempo“ ve škole.

Jeden z hlavních důvodů mého odjezdu do Číny bylo právě studium. Oproti českým univerzitám, kdy často bývá rozvrh hodin sestaven do tří dnů, jsem v Číně chodila do školy od pondělí do pátku. Překvapením byly státní svátky. Pokud tedy volný den vycházel na nějaký den v týdnu, tak čínská vláda určila náhradu pracovního dne o víkendu. Říkala jsem tomu „přesunutý víkend“.

Konkrétně jsem studovala obor Čínský jazyk a kultura. Čínský jazyk je vnímán jako jeden z nejobtížnějších jazyků na světě a já mohu jenom souhlasit. Po prvním intenzivním měsíci trénování správné výslovnosti tónů jsme se ve škole začali učit první slova, která jsme chtěli vyzkoušet hned v praxi. Tolik zklamání nastalo, když přijdete do obchodu, snažíte se mluvit čínsky a on vám nikdo nerozumí. Mnoho místních obyvatel totiž mluví pouze dialektem, takže jejich řeč se odlišuje od té, kterou nás učili ve škole (mandarínština).



Mimo jiné, anglicky v Číně téměř nikdo nerozuměl – a to ani na nejrušnějších místech jako je letiště, vlakové nádraží či školní kampus mladých studentů. Představte si, že vás přiveze večer taxík z letiště do areálu školy, stojíte se svými zavazadly před obrovskou budovou a netušíte, kde je vaše kolej. Samozřejmě následuje pokládání otázek všem kolemjdoucím, zda vám mohou pomoci. V tu chvíli se ale zdála být i jako nejzáhadnější otázka: „Mluvíš anglicky?“. Tehdy se ve mně hromadily smíšené pocity – žiji v zemi, kde mi nikdo ani rozumět nebude, pokud se nenaučím jejich místní jazyk.

Velkou oporou mého pobytu v Chengdu pro mě byla má česká kamarádka a ostatní mezinárodní studenti, kteří pocházeli z různých zemí světa. Nejvíce jich přicházelo z afrických zemí anebo z Pákistánu. Byli jsme jedna rodina a společně čelili kulturním výzvám. Pro každého výzva znamenala něco jiného. Nejčastěji to byla ale čínská kuchyně, jazyková bariéra či způsob chování Číňanů. Pro mě osobně asi největší výzvou byla zima. V Číně nefunguje žádné centrální vytápění. Topí se pouze pomocí klimatizace. Bylo to temné období, kdy jsem se venku zdržovala jen zřídka a celý den jsem trávila v zimní bundě – a to jak ve škole, v jídelně anebo na koleji.

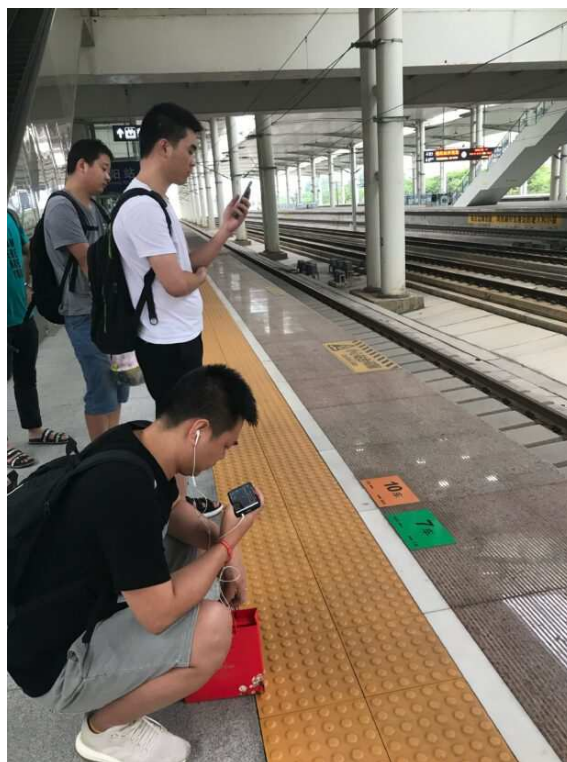
Stejně jako existuje několik dialektů, tak je v Číně i několik druhů kuchyně. Chengdu je domovem pikantních sečuánských jídel a jednou ze čtyř hlavních čínských regionálních kuchyní, bohatě obohacených sečuánskými pepři, které mají ostrou a výraznou chuť stejně jako chilli papričky. Přišlo mi, že chilli má pro ně úplně stejný význam jako sůl. Když si někdo přál nepálivé jídlo, tak jako by to neslyšeli. Vždy to pálilo. I přesto, že se styly kuchyní po celé Číně liší, jídlo je podle mě něco, co Číňany spojuje. To dokazuje fakt, že místo otázky „Jak se máš?“ se v Číně používá „Jedl si dneska?“.





Čína je známá jako země, kde panují přísná pravidla a zvyky napříč oblastmi. Ty se však výrazně odlišují od těch našich. Dopravní předpisy možná existují, ale na první pohled mi přišlo, že je tam nikdo příliš nedodržuje a na silnicích panuje chaos. Lidé přecházejí ulici, kdy se jim zlíbí, auta nezastavují a cyklisti na kolech jezdí často i v protisměru. Co se týče etikety stolování, o které jsem četla před svým odjezdem do Číny, není na ulicích ani ve studentské menze k vidění. Možná pouze v lepší společnosti.

Zároveň jsem Čínu zažila také jako moderní zemi, kde už většina věcí funguje na mobilních aplikacích. Telefon s aplikacemi Alipay a WeChat Pay stačí na to, abychom si nakoupili potraviny, rezervovali hotel, půjčili si kolo, podívali se na film a mnoho dalšího. QR kódy pro platbu jsou vylepené prakticky u všech obchodníků, kteří nabízejí nějakou službu, a to dokonce i u vlastníků pojezdového občerstvení na vozíku anebo v té nejmenší vesničce vysoko v horách. Naskenujete a platíte. Hotovost se najednou stala pro můj život v Číně nepotřebná. Tak málo, jako telefon, připojený na účet s kreditem, stačí ke komfortnímu životu ovládanému přes aplikace a QR kódy, že otázky typu „Dáš mi na sebe kontakt?“ se začaly měnit na „Oskenuješ ty mně nebo já tebe?“.



To, že bez čínských aplikací je v Číně v podstatě nemožné existovat, jsem si uvědomila hned v prvních dnech. Zároveň i to, jak moc těžké je pro mě jako cizinku získat povolení je využívat. Většina aplikací je totiž propojena jak s bankovní kartou, tak i s ID kartou (v mém případě cestovní pas). Pokud ale člověk nemá povolení k pobytu (to trvalo přibližně měsíc), tak do některých aplikací je nemožné se přihlásit. Navíc zřízení bankovní karty se váže také s povolením k pobytu. Nemohla jsem se první měsíc zbavit pocitu, že žiji v Číně, která mě na každém rohu odmítá.

Tento přísný systém ale nejspíše souvisí s celkovou bezpečností Číny, kterou jsem pociťovala všude, kde jsem chodila. Už jen při vstupu do metra člověk prochází bezpečnostní kontrolou podobnou jako u nás na letišti. Oskenují vám jak vaše zavazadlo, tak i pití. To platí i na autobusovém a vlakovém nádraží, kde se navíc bez jízdenky a ID karty (cestovní pas) ani nejde dostat dovnitř haly. Platná jízdenka a pas se často musely ukazovat i u příjezdu do dalšího města. Mimo tyto kontroly nebylo na ulicích vidět žádné násilí a na silnicích zase žádné bouračky.

Zažívala jsem tam tehdy i velkou úctu a respekt k mé osobě jako k cizince. Pokud jsem například přišla do banky, mohla tam stát fronta lidí, ale mě vždy vzali přednostně. Samotní Číňani jsou v mých očích velmi přátelští. Váží si, když vás jako cizince mohou například pohostit u sebe doma anebo za vás zaplatit útratu v restauraci. To se mi stávalo nejčastěji během cestování.

Postupem času jsem se tak zamilovala do kultury, lidí, úspěchů, omylů a do všeho, co dělá tu zemi jedinečnou. Snad proto se o Chengdu dokonce říká, že jakmile sem přijdete, už nikdy nebudete chtít toto město opustit. Není tak náhodou, že jsem se rozhodla pro magisterské studium opět v Chengdu.

Obsah / Content

Recenzované články / Peer-reviewed papers:

RABBI JONATHAN SACKS: RELIGIOUS PLURALISM AND THE PARTNERSHIP OF RELIGION AND SCIENCE	
Hava Tirosh-Samuelson DOI 10.7160/KS.2023.200101	3
POJMY A MYŠLENÍ	
Luděk Kolman DOI 10.7160/KS.2023.200102	25
DOMESTIC MIGRATION AND INTEGRATION OF RELIGIOUS DIASPORA: GLOBAL EXPERIENCES CAN BENEFIT THE SHAPING OF INTERNAL RELATIONSHIPS IN INDONESIA	
I Ketut Gunawan, Iván Győző Somlai DOI 10.7160/KS.2023.200103.....	43
PODKARPATŠTÍ RUSÍNI V DISKUZÍCH POSLANCŮ POSLANECKÉ SNĚMOVNY MEZIVÁLEČNÉ ČESKOSLOVENSKÉ REPUBLIKY	
Petr Kokaisl DOI 10.7160/KS.2023.200104cs.....	73
SUBCARPATHIAN RUSYNS IN THE DEBATES OF THE CHAMBER OF DEPUTIES OF THE INTER-WAR CZECHOSLOVAK REPUBLIC	
Petr Kokaisl DOI 10.7160/KS.2023.200104en	93
HISTORY, CULTURE AND POLITICS OF THE KURDS: A SHORT OVERVIEW	
Michiel Leezenberg DOI 10.7160/KS.2023.200105	115

Studentská sekce / Student section:

STUDIUM V NEJŠŤASTNĚJŠÍM MĚSTĚ ČÍNY	
Aneta Písaříková	129