

JIŘÍ GEBELT a kol.

VYŠEHRAĐ

VE STÍNU ISLÁMU

MENŠINOVÁ NÁBOŽENSTVÍ
NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ





JIŘÍ GEBELT a kol.

VE STÍNU ISLÁMU

MENŠINOVÁ NÁBOŽENSTVÍ
NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ

JIŘÍ GEBELT a kolektiv

VE STÍNU ISLÁMU

MENŠINOVÁ NÁBOŽENSTVÍ
NA BLÍZKÉM VÝCHODĚ

VYŠEHRAĐ

Vychází s podporou Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy

Kapitolu Stefana Taglii Náboženství
v Osmanské říši přeložila Lenka Zilvarová
Mapy vytvořila Kateřina Vytečková
Typografie Vladimír Verner
Odpovědný redaktor Martin Žemla
E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v Praze roku 2017 jako svou 1584. publikaci
Vydání v elektronickém formátu první
(podle prvního vydání v tištěné podobě)
Doporučená cena E-knihy 230 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, s. r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

Recenzovali:

Mgr. Karel Černý, Ph.D.; Mgr. Marek Dospěl, Ph.D.; doc. PhDr. Václav Huňáček, CSc.;
doc. PhDr. Marek Jakoubek, Ph.D. et Ph.D.; PhDr. Zuzana Kříhová, Ph.D.;
Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.; PhDr. Petr Kučera, Ph.D.; Mgr. Mlada Mikulicová, Ph.D.;
PhDr. Petr Novák, Ph.D.; doc. Dr. phil. Wolf B. Oerter, CSc.; Mgr. Anna Sochová, Ph.D.;
Mgr. Petr Štěpánek, Ph.D.; PhDr. Jan Zouplna, Ph.D.

© Jiří Gebelt a kol., 2016

ISBN 978-80-7429-843-1

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

Obsah

I. Obecná část

Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě

Jiří Gebelt 11

Islám a nemuslimové

Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe

Bronislav Ostržanský 30

Náboženství v Osmanské říši

Stefano Taglia 39

II. Křesťané

Křesťané na Blízkém východě

Michal Řoutil 75

Asyřané/Syřané

Michal Řoutil 104

Arméni

Petra Košťálová 137

Koptové

Viola Pargačová	163
---------------------------	-----

Maronité

Monika Langrock	193
---------------------------	-----

III. Náboženství ve vztahu k islámu**Alawité**

Luboš Kropáček	229
--------------------------	-----

Alevité

Kateřina Vyteřková	257
------------------------------	-----

Drúzové

Luboš Kropáček	291
--------------------------	-----

Járesáni a Šabakové

Petr Kubálek	322
------------------------	-----

IV. Další menšinová náboženství**Jezídi**

Petr Kubálek	351
------------------------	-----

Mandejci

Jiří Gebelt	380
-----------------------	-----

Ediční poznámka	411
---------------------------	-----

Summary	414
-------------------	-----

O autorech	423
----------------------	-----

Rejstřík	426
--------------------	-----

I. Obecná část

Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě¹

Jiří Gebelt

Úvodem

Titul *Ve stínu islámu* rozehrává celou škálu významů. Zatímco na Blízkém východě je stín chápán jako zdroj ochrany před žhnoucím sluncem, a má tedy konotace spíše pozitivní, v našem prostředí chápeme „být v něčím stínu“ jako méně významné či podřadné postavení. Jak marginalizace menšinových náboženství, tak status „chráněného lidu“ (*ahl adh-dhimma*), jež islám některým menšinám přiznává, je sice tématem knihy, přesto chce zvolený název vyjadřovat primárně něco jiného: odkazuje na to, jak malé pozornosti se těmto skupinám dostává. V tomto smyslu je záměrem předložené monografie nechat menšinová náboženství vystoupit ze stínu islámu, tedy ze stínu pozornosti, jež se soustřeďuje na většinový islám, a to v kontextu proměn, jimiž region Blízkého východu prochází.

Když izraelský badatel Mordechai Nisan v předmluvě ke druhému vydání své monografie o menšinách na Blízkém východě v roce 2002 napsal, že menšiny v tomto regionu „jsou daleky toho, aby se jim na počátku 21. století vedlo lépe než dříve“,² nemohl ještě tušit, jaké důsledky bude pro menšinové komunity³ a vůbec obyvatele regionu mít „válka proti terorismu“, kterou prezident Bush v reakci na atentáty na území USA vyhlásil 20. září 2001. Po svržení režimu Saddáma Husajna v březnu roku 2003 bylo pro členy náboženských či etnických menšin, stejně jako pro všechny obyvatele Iráku, důležité především zajištění podmínek pro bezpečný každodenní život a následně postupné vytvoření právního rámce, který by garantoval rovnoprávné postavení všech Iráčanů v nově se konstituujícím státě, možnost podílet se na jeho společenském a politickém

životě a také svobodně praktikovat své náboženství. Paralelně se vznikem a etablováním demokratických procesů a struktur se však Irák stával místem boje znesvářených skupin a etnických čístek. Po útocích na křesťanské kostely byl v únoru 2006 konflikt ještě umocněn zničením mešity al-‘Askarija v Sámarrá, jednoho z nejposvátnějších míst šiitského islámu. Jestliže definice občanské války pracují s počtem tisíce obětí ozbrojeného konfliktu za rok, tak jenom ve dnech, jež následovaly po bombovém útoku v Sámarrá, zemřelo více než tisíc civilistů.⁴ Nevládní organizace *Iraq Body Count* uváděla mezi 20. březnem 2003 a 31. prosincem 2013⁵ více než 134 tisíc zdokumentovaných případů násilné smrti civilistů. Spirála násilí s sebou postupně strhla všechny vrstvy irácké společnosti bez ohledu na etnickou či náboženskou příslušnost a nebylo, respektive není skupiny, jejíž jedinci by nebyli cílem etnických čístek, únosů, znásilnění, brutálního vraždění atd. Fatální dopad však měla a má válka v Iráku především na menšinové komunity.⁶ Počet iráckých křesťanů klesl na polovinu, možná až na třetinu, oproti předpokládaným údajům z roku 2003, mandejce přivedla válka na práh jejich téměř dva tisíce let dlouhé existence na území Iráku. Když se pak Irák stal počátkem roku 2014 opět místem válečného konfliktu, přeneseného sem zpět ze sousední Sýrie, celý svět obletěly zprávy o zločinech spáchaných na severoiráckých jezídech jednotkami tzv. Islámského státu v srpnu téhož roku.

Sýrie se v té době již několik let zmítala v konfliktu, jenž vypukl v roce 2011, kdy se do země přelila vlna protestů proti vládnoucím režimům označovaná jako arabské jaro či arabské revoluce. Původně spontánní protesty začaly v Tunisku na přelomu let 2010 a 2011 a nečekaně rychle zasáhly s různou intenzitou více než dvacet arabských zemí v regionu Blízkého východu a severní Afriky. Průběhem a cíli se od sebe protesty v jednotlivých státech lišily odrážejíce různé politické kultury, souvislosti vzniku státních útvarů, struktury společnosti atp. Nejhlouběji zasáhly Tunisko, Egypt, Libyi, Jemen, Bahrajn a Sýrii, přičemž v prvních třech zemích přivodily v horizontu několika měsíců pád vládnoucích režimů. Označení arabské jaro vzniklé na Západě evokuje podobnost s evropskými revolucemi a protesty byly často přirovnávány k pokojnému přechodu od totalitních režimů ve střední Evropě v 90. letech 20. století. Počáteční optimismus, jenž dění v arabském světě doprovázel, však poměrně brzy

vystřídalo vystřízlivění. Egypt se po svržení režimu a demokratických volbách vrátil skrze kontra-převrat k armádou podporovanému režimu, považovanému s odstupem zpravidla za více autokratický, než byla vláda prezidenta Mubáraka. Libye a Jemen jsou dnes rozvrácenými státy. Tunisko, byť ve špatné ekonomické situaci, je s pětiletým odstupem považováno za jediný stát, v němž protesty vyústily v demokratický režim. Ve většině zemí, jimiž prošla vlna protestů, se zhoršila ekonomická a bezpečnostní situace, společnosti se polarizovaly a s revolučními událostmi se vynořila řada tenzí uvnitř jednotlivých států. Jedním z důsledků arabského jara je i posílení vlivu radikálního islamismu na dění na Blízkém východě, jež můžeme považovat za jednu stranu mince, jejíž druhou stranou je postavení neislámských menšin, respektive menšinových islámských heterodoxních skupin. Výmluvným příkladem je postavení křesťanů v Egyptě, kteří se vinou nárůstu vlivu islamismu po pádu starého režimu na jedné straně a neschopností státu za vlády Muslimského bratrstva i prezidenta as-Sísího poskytnout jim náležitou ochranu na straně druhé stávají terčem nábožensky zdůvodněné perzekuce.

V Sýrii přerostly původně poklidné protesty vyzývající k reformám již počátkem roku 2012 ve válečný konflikt, jenž je považován za největší humanitární katastrofu od konce druhé světové války. V pět let trvajících bojích přišlo o život již více než 250 tisíc lidí, podle jiných zpráv má konflikt téměř půl milionu obětí. Úřad Vysokého komisaře OSN pro uprchlíky uvádí, že více jak 11 milionů obyvatel Sýrie bylo nuceno opustit své domovy a téměř 5 milionů jich v souvislosti s boji opustilo zemi. Konflikt původně neměl náboženské zdůvodnění, ale jak se boje zintenzivňovaly, radikalizovaly se sektářské vazby a válka dostala náboženské či sektářské směřování. Území Sýrie se postupně proměnilo v bojiště, na němž se střetávají stoupenci režimu prezidenta Asada, sekulární opozice a radikální islamistické skupiny a v různé míře zde hájí své zájmy regionální a světové velmoci. Náboženský konflikt má několik rovin, válku většinových sunnitů proti alawitům, střet sunnitského a šíitského islámu, v tak značné míře rozdmýchaný občanskou válkou v Iráku, a v neposlední řadě je to boj dobře ozbrojených a organizovaných radikálních skupin za vznik státního útvaru, přísně založeného na vlastní kruté představě o islámském státu. Alawité, kteří v tomto konfliktu bojují o vlastní existenci, se semknuli

k podpoře režimu prezidenta Asada, stejně jako křesťané, jež k podpoře vládnoucího režimu vedly obavy z nárůstu islamismu potvrzené osudy křesťanů v Iráku a Egyptě. Podobný postoj zaujala také většina jiných menšin žijících na území Sýrie.⁷

Pochopení menšiny

Termínem menšina bývají v každodenním a často i odborném jazyce označovány skupiny znevýhodněné, diskriminované, porůznu marginalizované či stigmatizované.⁸ Takové pojetí převládá v lidskoprávní literatuře, časté je ale i v odborných antropologických či sociologických textech. Vztah mezi menšinovou skupinou a jejím podmaněním či bezmocností je však záležitostí, kterou je třeba zkoumat a analyzovat, nikoli z ní vycházet. Přínosnější je proto přistupovat k takto označeným skupinám ne apriori jako k bezmocným, pouze pasivním obětem většinové společnosti či náboženství, nýbrž jako k (minimálně potenciálně) aktivním aktérům společenského a politického dění, již mohou užívat různé strategie nejen k posílení vlastních pozic v rámci většinové společnosti, ale též k prosazování zájmů celospolečenských.⁹ Jako příklad lze uvést přínos Koptů egyptské ekonomice či politické kultuře a v neposlední řadě je třeba zmínit důležitou roli, jakou sehráli egyptští křesťané v hnutí odporu proti prezidentu Mubárakovi v roce 2011.¹⁰

Menšina je proto v této knize chápána v širokém a otevřeném významu jednoduše kvantitativně jako skupina méně početná oproti společnosti či skupině většinové, od níž se menšina odlišuje určitými sociálními, kulturními, jazykovými, nábožensko-konfesijními a etnickými rysy. V případě etnické menšiny sdílí taková skupina přesvědčení o společném původu, dějinách a kultuře a vědomí sounáležitosti.¹¹ Pro vlastní status či postavení takto kvantitativně či numericky pojímaných menšin v rámci státu přitom není primárně důležitá jejich početní podřízenost, ale jejich vztah k mocenským strukturám. Skupina může být nepočetná, přesto může mít velký vliv, nebo dokonce dominantní postavení. Důležité je, že tento vztah k mocenským strukturám nelze chápat jako statický, může se vyvíjet, proměňovat, má procesuální a dynamickou povahu.¹² Obojí dokládají

syřští alawité, kteří se z utlačované a marginalizované skupiny postupně vypracovali do pozice vládnoucí elity.

Náboženství může být pojímáno jako alternativa, konkurent, doplněk či subkategorie etnické a národní identity.¹³ Všechny skupiny popisované v knize bývají v odborné literatuře zpravidla řazeny mezi skupiny etnicko-náboženské, tedy takové, v nichž se náboženská příslušnost pojí s vědomím odlišnosti etnické,¹⁴ a v některých případech nachází výraz v endogamní povaze dané skupiny, byť v praxi s různou důsledností.¹⁵

Mírou náboženské identifikace se od sebe jednotlivé skupiny liší, tato míra je ale různá i napříč skupinami samotnými, jak to pozorujeme například u tureckých alevitů, u nichž nacházíme celou škálu chápání alevismu od různě koncipovaného pojetí náboženského až po zcela sekulární.¹⁶ Kolektivní identita, stejně jako identita individuální, je kumulativní, tj. sestává z více složek, má komponentu národní, náboženskou, ale také profesní atp. Její jednotlivé složky mohou být v určitých situacích či dobách zdůrazněny, jiné potlačeny, identita má tedy zároveň situační povahu.¹⁷ Mandejci se v rozhovorech, které jsem s nimi vedl, prezentují v závislosti na konkrétním kontextu někdy jako vyznavači mandejského náboženství, jindy jako Iráčané. Většina v textu popisovaných skupin spojuje relativní rozkvět a prosperitu s obdobím, v němž politiku blízkovýchodních států určovaly národní a socialistické ideje na úkor idejí náboženských. Obrat nastal přibližně od 80. let 20. století, kdy začaly být myšlenky egyptské, irácké a syrské identity vnímány jako prázdné a oslabené a do popředí začaly vystupovat identity náboženské.¹⁸ Skutečnost, že tento trend lze vysledovat nejen ve většinové společnosti/náboženství, ale i v menšinách, jimiž se kniha zabývá, dokládá tezi, že skupiny a identity se spíše než v izolaci etabloují a rozvíjejí ve vzájemné interakci/kontaktu s jinými skupinami,¹⁹ především s většinovým náboženstvím a společností (a platí to i naopak).

Většinovým náboženstvím, jehož existence nás vůbec opravňuje hovořit o náboženských menšinách, je ve všech popisovaných kapitolách sunnitský, případně šíitský islám. Ale ani islám nelze chápat jako nějakou jednotnou a statickou fólii, na jejímž pozadí je možné vykládat menšinová náboženství. Rozmanité jsou i jednotlivé státní útvary, některé jsou etnicky i nábožensky pestré, jako třeba Libanon, jiné, jako společnost egyptská,

jsou v tomto ohledu považovány za poměrně homogenní. Právě v souvislosti s událostmi „arabských revolucí“ se poukazovalo na to, jak vnitřně rozdílné jsou jednotlivé arabské státy Blízkého východu.²⁰

Vybrané skupiny a cíle monografie

Oblast Blízkého východu bývá určována různě. Zaměření našeho textu víceméně odpovídá užšímu vymezení regionu Blízkého východu zahrnujícímu Egypt, Izrael a palestinská území, Libanon, Sýrii a Turecko, dále Jordánsko a státy Arabského poloostrova, Irák a Írán.²¹ Výjimku z tohoto poměrně úzkého geografického vymezení představují oblasti k turecké a íránské hranici přiléhajícího Zakavkazska, jež se dostává ke slovu v souvislosti s arménským křesťanstvím a jezidy. Záměrem není podat vyčerpávající přehled všech menšinových náboženství takto vymezeného geografického prostoru – takový text by musel nutně mít encyklopedickou povahu –, jde nám spíše o to, nabídnout čtenářům v původních



Orientační mapa oblastí, o nichž se hovoří v monografii.

autorských příspěvcích hlubší vhled do problematiky několika vybraných blízkovýchodních náboženských menšin.

V centru pozornosti stála především ta menšinová náboženství, jež byla zásadním způsobem zasažena výše uvedenými událostmi na Blízkém východě a zároveň bylo možné oslovit českého badatele, který by kapitolu zpracoval na základě vlastního dlouhodobého bádání a pokud možno na základě terénních výzkumů. Turecké alevity výše uvedené občanské války v regionu ani protesty v arabských zemích bezprostředně nepostihly, pojí je však s ostatními představenými náboženskými skupinami stejné kulturní dědictví, jež jim zanechala Osmanská říše. Postavení náboženských menšin v Osmanské říši je věnována samostatná kapitola, protože znalost tohoto historického pozadí považujeme za nezbytnou pro hlubší pochopení problematiky jednotlivých nábožensko-etnických skupin současnosti.

Vzhledem k tomu, že výklad zoroastrovců, jejichž počty v Íránu dnes asi nepřesahují 20 tisíc, volal po širším zdůvodnění v kontextu dějin Perské říše, Republiky Írán a vztahů s indickou komunitou Pársů, rozhodli jsme se od jejich zařazení upustit. Součástí monografie není ani výklad komunity bahá'í, jež se z domovského Íránu rozrostla do světového náboženství, majícího více než pětimilionovou členskou základnu. Náboženství bahá'í vzniklo na půdě islámu, a i když se od svých původních kořenů brzy oddělilo, jsou jeho stoupenci považováni za odpadlíky od islámu a především v Íránu jsou tvrdě pronásledováni.²²

Stranou pozornosti musely zůstat také osudy židovské komunity na Blízkém východě a až na výjimky rovněž problematika menšin v Izraeli a Palestině.²³ Židé jsou samozřejmě zmíněni v kontextu výkladu milletového systému Osmanské říše a výkladu principů vztahu islámu k menšinám. Vývoj postavení Židů ve 20. století, problematika a status v jednotlivých státech regionu, migrace do Státu Izrael, vztahy Arabů a Židů a další otázky však představují natolik komplexní problematiku, že by její zhuštění do jedné kapitoly mohlo nabídnout jen velice obecnou a povrchní informaci.

Společným cílem je analýza menšinových komunit v kontextu měnícího se Blízkého východu ve 20. století a především v souvislosti s výše naznačenými dramatickými změnami posledních zhruba patnácti let, které nejenže přivedly tyto skupiny na první stránky světových médií,

ale především před samotnou otázkou jejich další existence na Blízkém východě. Jednotlivé statě sledují tyto cíle: 1. představit danou nábožensko-etnickou skupinu; 2. analyzovat a popsat proměny, jimiž prošla ve 20. a 21. století; a 3. charakterizovat stav, ve kterém se ocitla následkem výše stručně nastíněných proměn Blízkého východu.

Texty jsou zaměřeny na současnost vybraných skupin, ale porozumění současnosti předpokládá uvedení do dějin, popřípadě vzniku, dále nauky a rituální praxe dané skupiny v jejím příslušném kontextu. Odtud pak plyne základní trojčlenná struktura všech kapitol, jež čítá úvod do dané skupiny, analýzu současnosti v původním blízkovýchodním prostředí a následně v diaspoře. Nad tento rámec nemělo smysl podsouvat autorům jednotlivých kapitol nějakou univerzální strukturu. Pojednávané skupiny jsou různorodé, různá jsou i disciplinární východiska jednotlivých autorů, zastoupena je etnologie, religionistika, církevní dějiny, islamistika.

S výjimkou úvodní kapitoly o náboženských menšinách v Osmanské říši, jejímž autorem je italský orientalista a pracovník Orientálního ústavu Akademie věd ČR Stefano Taglia, lze předloženou kolektivní monografii chápat též jako doklad stavu českého bádání v této oblasti. Jsme si však vědomi toho, že se v žádném případě nejedná o doklad vyčerpávající. K některým blízkovýchodním komunitám či k dílčím problémům bylo publikováno množství statí v odborných periodících.²⁴ Pokud je mi známo, neexistuje však žádná souborná publikace českých badatelů obdobného zaměření. Jiná je situace v literatuře světové, v níž se problematika menšin stává přibližně v posledních dvou desetiletích stále častěji předmětem analýz. Jejich výsledky nelze jednoduše shrnout na několika řádcích, rád bych ale upozornil na několik souborných prací k problematice menšin v oblasti Blízkého východu, které se koncepcí a zaměřením blíží naší knize. Žádná z nich se s ní však nekryje zcela, jsou zaměřeny na jiné, někdy dílčí problémy, jinak vymezují geografický prostor a věnují se zčásti jiným skupinám.²⁵ Za průlomové se považuje dílo A. Houraniho *Minorities in the Arab World* z roku 1947. Hourani vykládá jednotlivé menšiny postupně dle geografického rozšíření, zvláštní pozornost věnuje proměnám od 19. století až do druhé světové války, přináší mnoho statistických údajů, a je tak v řadě ohledů pro nás důležitým pramenem k situaci menšin v polovině 20. století. M. Nisan v knize *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression* pojednává

jak o etnických, tak o náboženských menšinách, pracuje s širším pojetím regionu Blízkého východu, takže vykládá například Berbery či Balúče a zabývá se detailně křesťanstvím v Súdánu. Na rozdíl od našeho textu se věnuje problematice Židů v regionu. O. Bengio a G. Ben-Dor vydali monografii *Minorities and the State in the Arab World*, která tematizuje etnicitu jako určující faktor politického života v osmi vybraných arabských státech. Kniha zkoumá v těchto státech vazby mezi většinovou společností a etnickými a náboženskými menšinami. Jednotlivé (původně konferenční) příspěvky monografie *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies* editované M. Shatzmillerovou analyzují procesy formování identity náboženských a etnických menšin v zemích s většinou islámského obyvatelstva, konkrétně to, jak sekulární pojetí národních států (*nation-state*) na Blízkém východě ovlivnilo formování (kulturních, náboženských či jazykových) identit menšinových komunit. Asi nejbližší má naše publikace svým pojetím ke sborníku *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, který pro vydání připravily A. N. Longvaová a A. S. Roaldová. Předmětem jsou náboženské menšiny, a to – podobně jako v našem případě – islámské i neislámské. Některé kapitoly jsou věnovány dílčím komunitám, jiné mají komparativní povahu – zabývají se více menšinami v jednom státě, například vztahem křesťanství a kmenových náboženství v Africe či muslimsko-křesťanskými vztahy v palestinských oblastech. Na březen 2017 ohlásilo vydavatelství I. B. Tauris vydání zcela nové publikace *Religious Minorities in the Middle East and North Africa* připravené Ericou Hunterovou.

Ke struktuře monografie

Pro přehlednost jsme výklad jednotlivých skupin rozdělili do tří dílčích oddílů. První je věnován křesťanství na Blízkém východě, druhý náboženstvím, respektive nábožensko-etnickým skupinám, jež se nějakým způsobem vztahují k islámu. Třetí oddíl přináší výklad mandejců a jezídů.

Vlastnímu textu o vybraných náboženských skupinách předchází dvě kapitoly, jež mají především vytvořit předpoklady pro lepší pochopení celkového rámce postavení popisovaných skupin v prostředí většinového

islámu. První z nich má povahu spíše systematickou. **Bronislav Ostřanský** v ní uvádí čtenáře do vztahu islámu k neislámským menšinám – jak se vytvářel v počátcích islámu, jak je kodifikován v Koránu a jak jej dále rozvíjí islámské právo. Přitom zdůrazňuje, že – jak ostatně ukazují další kapitoly – reálné postavení jednotlivých menšinových skupin se odvíjí od legislativy konkrétního státu a lokálních politických a sociálních poměrů. Ostřanský objasňuje základní dělení obyvatelstva na muslimských územích na muslimy, jinověrce („lidé chránění“, *ahl adh-dhimma*) a modloslužebníky (*mušrikún*) a důsledky z něj plynoucí pro postavení v rámci většinové islámské společnosti. V kontextu zhoršující se situace menšin na Blízkém východě pak připomíná i současné snahy islámských učenců o vytvoření adekvátního rámce pro postavení menšin ve většinových muslimských společnostech, tzv. Marrákešskou deklaraci z ledna 2016.

To, jakým způsobem tyto základy našly výraz v postavení, jež nemuslimům přiznávala Osmanská říše (1299–1923), sleduje **Stefano Taglia**. Taglia vyvrací názor, že komunity nemuslimů v Osmanské říši byly uzavřené a pouze náhodně vstupovaly do kontaktů s většinovým obyvatelstvem. Podle něj se nemuslimové aktivně podíleli na vzniku a konsolidaci říše a zaujímali v ní důležité administrativní posty. Obecně je třeba se bránit generalizacím ohledně konkrétního postavení nemuslimů, neboť to se v dějinách Osmanské říše měnilo v závislosti na konkrétní lokalitě a řadě interních a také externích faktorů. Taglia analyzuje, jak se postupně měnil i význam tzv. milletu, způsobu organizace obyvatelstva do administrativních jednotek dle náboženské příslušnosti, jenž stál v zárodku rozvoje národních identit v 19. a 20. století.

Kapitoly o křesťanských skupinách otevírá text „Křesťané na Blízkém východě“. **Michal Řoutil** v něm uvádí čtenáře do složité terminologie a základních rozdílů v teologiích jednotlivých církví a přináší stručný a přehledný nárys základních milníků dějin křesťanství na Blízkém východě včetně jeho osudů ve 20. a 21. století. Text zároveň stručně seznamuje s těmi křesťanskými církvemi regionu, kterým nemohla být věnována samostatná kapitola. Pro porozumění výkladu dalších kapitol je důležité Řoutilovo připomenutí skutečnosti, že kromě náboženské funkce plní blízkovýchodní církve řadu úkolů v oblasti společenské, politické, hospodářské atp. a mnohdy jsou nositelkami kulturní identity komunit. Pro autory jednotlivých kapitol z toho mj. plyne otázka, jak se zhodit

výkladu etnické a náboženské komponenty identity dané skupiny. Zatímco v případě Koptů a Arménů může výklad postupovat tak, že se primárně zaměřuje na jednu dominantní církev, vychází **Michal Routil** v kapitole o Asyřanech/Syřanech (označení je zde chápáno jako synonymní) z toho, že chápe Asyřany jako jedno etnikum, jehož osudy sleduje na pozadí většinové společnosti a různých režimů až do současnosti, a na konci kapitoly pak charakterizuje čtyři hlavní církve, v nichž syrské křesťanství nachází institucionální výraz. Přitom především pro moderní dějiny platí, že tam, kde politicky neodporovali vládnoucím režimům, dosahovali Asyřané vysokého postavení v rámci příslušných státních útvarů.

Výklad Arménů ukazuje status vyvolené menšiny odsouzené ke strádání jako nedílnou součást arménského sebepochopení. **Petra Košťálová** postupně odkrývá jednotlivé obrazy a koncepty, jež se na skladbě arménské identity podílejí, a vysvětluje politicko-historické události, jež ji formovaly. V dlouhodobé absenci vlastního státního útvaru a velice záhy i absenci společného komunikačního jazyka byla celá staletí nositelem arménské identity Arménská apoštolská církev. Události posledních let jako kdyby zmíněné sebepochopení naplňovaly, když je tradičně pronásledovaná komunita postupně postižena občanskými válkami v Libanonu, Iráku a Sýrii a válkou mezi Arménií a Ázerbájdžánem o oblast Náhorního Karabachu.

Kapitola **Violy Pargačové** nabízí v několika ohledech vyvážený pohled na situaci Koptů v Egyptě. Především ukazuje, že jejich postavení nelze vměstnat do černobílého klišé muslimové versus křesťané. Vlastní dynamiku výkladu pak i tato kapitola rozvíjí v napětí mezi důrazem na etnickou, státní a náboženskou identitu. I pro egyptské křesťany, stejně jako pro řadu jiných blízkovýchodních menšin, platí, že se jejich poměrně dobré postavení za vlád režimů zdůrazňujících sekulární ideje státu s nárůstem islamismu postupně zhoršovalo. Jeden z důvodů platnosti nedávnými empirickými výzkumy potvrzené teze, že blízkovýchodní náboženské menšiny na rozdíl od menšin jazykových inklinují k podpoře autoritářských režimů, spočívá právě v tom, že náboženské menšiny chápou autoritářské režimy jako garanty omezení expanze politického islámu.²⁶ Představitelé Koptů reagovali na sílící vliv islamismu prohlubováním vlastní náboženské identity, jež ale vedlo k uzavřenosti a izolaci komunity, vposledku k jejímu vydělení z celku společnosti a marginalizaci. Proti

tomuto stavu se časem vzepřeli aktivní laici a jejich postoje našly výraz také v aktivní účasti Koptů na událostech arabského jara. Na konkrétních příkladech kapitola rovněž ukazuje komplikovanost vztahů mezi komunitou v původní lokalitě a v diaspoře, když líčí snahy diasporních komunit zpětně ovlivňovat situaci v Egyptě.

I když bývá kapitola o maronitech tradičně součástí publikací o blízkovýchodních menšinách,²⁷ je třeba již na tomto místě zmínit, že v pestré skladbě obyvatelstva Libanonu jsou se svými asi 20 % v pořadí třetí největší náboženskou skupinou za šíity a sunnity, v obou případech s přibližně 30 %. **Monika Langrock** charakterizuje maronitskou komunitu jako „sebevědomou, vzdělanou, ekonomicky úspěšnou, politicky vlivnou“, kulturně a intelektuálně na Blízkém východě dominující. Zároveň ji také ukazuje jako komunitu vnitřně rozpolcenou mocenskými boji sekulárních vůdců, tenzí mezi sekulárními vůdci a církevními představiteli (patriarchou), komunitu, která vinou občanské války, války mezi křesťany a migrace ztratila své dominantní postavení a musí se vyrovnávat s politickou marginalizací a ztrátou ekonomické dominance. To vše v prostředí společnosti polarizované válkou v Sýrii na odpůrce a podporovatele prezidenta Asada, navíc v situaci strachu z přenesení války a možného rozšíření náboženského extremismu, a to především z řad utečenců ze Sýrie, kteří činí čtvrtinu obyvatelstva Libanonu.

Míra či způsob, jímž se náboženské skupiny figurující ve druhé části monografie vztahují k islámu, jsou různé a chceme-li tento vztah blíže charakterizovat, je třeba upřesnit, zda máme na mysli historickou rekonstrukci původu a vývoje dané skupiny, popřípadě analýzu nauky, to, jak na tento vztah nahlíží hlavní sunnitské či šíitské směry, anebo zda nám jde o sebepochopení současné komunity. První dvě kapitoly jsou věnovány syrským alawitům a tureckým alevitům, komunitám vzešlým ze šíitského 'alíjovského základu, z něhož také odvozují své označení. Tyto dvě skupiny mohou být snadno zaměňovány díky svým jménům, ačkoli se, jak připomíná autor kapitoly o alawitech **Luboš Kropáček**, odlišují vírou i praxí, dějinami i současnou orientací. Radikální rozdíl spočívá v jejich početnosti a také v tom, jak se ona početnost paradoxním způsobem odráží v jejich rozdílném postavení ve státních útvarech. Zatímco mnohamilionoví alevité nedosáhli v Turecku oficiálního uznání, alawité, kteří tvoří asi 12 % obyvatelstva, se stali fakticky velmi vlivnou vrstvou v Sýrii.

Kapitolou se prolíná výklad dvou spolusouvisejících procesů: jak svébytná náboženská identita ustupuje (programově) do pozadí ve prospěch začlenění do uznávaného šíitského islámu. Druhým sledovaným procesem je vzestup politické moci vždy marginalizované a perzekuované menšiny až k dominantnímu postavení, setrvávajícímu navzdory řadě vnitřních i vnějších faktorů více než půl století.

Oproti syrským alawitům se turečtí alevité snaží vzkřísit a udržovat tradice, mají své náboženské specialisty a praktikují rituály, jimiž se jasně odlišují od většinového sunnitského islámu. Přesto jsou tureckým státem oficiálně považováni za sunnitské muslimy. **Kateřina Vytejšková** sleduje genezi alevitů či *Kızılbaşů*, jak byli dříve nazýváni, v prostředí mystických islámských řádů, především ve vztahu k beктаšiji. Popisuje nauku, rituální praxi a postavení alevitů v průběhu dějin na pozadí proměn moderního tureckého státu, zvláštní pozornost přitom věnuje problému identity. Všimá si, jak původně náboženská komunita postupně nabývá jiných rysů a stává se z ní spíše etnická či etno-náboženská skupina, aby pak své náboženskosti – byť pouze pro část alevitů – zcela pozbyla. Tím zároveň ukazuje na výše již zmíněnou šíři pojmání alevismu zahrnující různá pojetí náboženská či kulturní.

Mezi uskupení, kterým se dostává v české literatuře vůbec poprvé větší pozornosti, patří drúzové. Endogamní komunita semknutá kolem ezotrické nauky tvoří v Sýrii zhruba 3 % obyvatelstva a v Libanonu, na jehož životě se aktivně podílí, je jednou z osmnácti konfesních komunit (*tá'ifa*). **Luboš Kropáček** drúzy ve svém druhém příspěvku v monografii charakterizuje jako „konfesi s uzavřenou vírou a zároveň extrovertní v životě širší společnosti“ se schopností integrovat se do ní a být k ní loajální. To potvrzuje například skutečnost, že zatímco drúzové v Sýrii respektují prezidenta Asada, libanonští drúzové se kloní na stranu opozice vůči Asadovu režimu a v Izraeli se zase drúzové (s výjimkou Golanských výšin) ztotožňují se státem v takové míře, která je v rámci tamějšího arabského obyvatelstva jedinečná. Na rozdíl od alevitů, kteří byli původně obyvateli venkova, a po celou dobu marginalizovaných alawitů měli drúzové vždy schopné vůdce, již úspěšně usilovali o prosazování zájmů komunity.

Další kapitola se zabývá dvěma komunitami, jež sdílejí tolik společných rysů, že je možné jejich výklad spojit v jeden. Šabakové a járesáni se dle **Petra Kubálka** formovali jako neortodoxní komunity na pomezí

šiiitského islámu a sdílejí podobnosti v ohledu geografickém (obě skupiny žijí na okrajích kurdského osídlení), jazykovém (vztahují se k íránskému jazyku *gúrání*) a spojoval je zčásti též tradiční rolnický způsob života. S řadou dalších komunit představených v naší monografii mají pak společné to, že ve 20. století v těchto skupinách započaly procesy hledání vlastní identity, jež vedly k zásadním proměnám a vnitřnímu štěpení. Šabakové během 20. století položili důraz na odlišnost etnickou, zatímco nábožensky se asimilovali do té míry, že není jisté, zda a jaké prvky někdejší náboženské praxe vůbec zachovali. Náboženská komunita járesánů se v průběhu 20. století rozdělila na tradicionalistickou a reformní část, navíc se osudy járesánů odvíjely odlišně v Iráku a v Íránu. Zatímco v Íránu jsou coby heterodoxní komunita vystaveni marginalizaci a diskriminaci, v Iráku jsou oficiálně považováni za muslimy, což se paradoxně projevuje v absenci uznání jakýchkoli specifických práv – járesáni nejsou zmíněni v ústavě a na celostátní úrovni nejsou zahrnuti do systému garantovaných zastoupení v politice. Jak járesáni, tak Šabakové se na území Iráku stali po roce 2003 terčem násilí motivovaného náboženskou nesnášenlivostí. I v případě těchto komunit se českému čtenáři dostává vůbec prvně do rukou rozsáhlejší odborné pojednání.

Poslední dvě menšiny spojuje mimo jiné to, že je nelze zařadit do žádného z předchozích dvou oddílů výkladu. Mandejci byli sice křesťanskými misionáři považováni za heretické křesťany, které je třeba přivést zpět ke katolické víře, a také byli některými badateli kladeni do blízkosti křesťanství, nicméně dlouhodobě je konsensem bádání poznatek, že mandejství je na křesťanství nezávislé náboženství, jehož základní texty a rituální praxe mají prokazatelně předislámský původ.²⁸ Podobně je snaha zaškatulkovat počátky jezídů jako „íránské“, „pohanské“ nebo „islámské“ přibližně od 90. let 20. století považována za zjednodušenou a překonanou.²⁹ **Petr Kubálek** ukazuje jezidismus jako autonomní náboženství, jež vedle originálních rysů vykazuje vliv sufismu, staroíránských představ a praktik, antické mytologie a gnóze, ale také vlivy křesťanství a judaismu. Společné mají jezídí s mandejci také to, že rekonstrukce jejich počátků má značně hypotetickou povahu. Organizační základnou pozdější jezidské obce bylo dle Kubálka islámské bratrstvo *'adawíja* vzniklé ve 12. století, za zásadní mezník formování komunity však považuje období 16. a 17. století. Nejpozději tehdy se komunita známa v té době již jako jezidská stává

endogamní, její členové se pokládají za vyznavače náboženství odlišného od islámu a svým okolím jsou takto vnímáni. Především radikální proudy islámu však i dnes ožívují pohled na jezídů coby odpadlíky od islámu se všemi důsledky z toho plynoucími, jak ukazují zejména teroristické útoky vedené vůči jezídům v srpnu 2007 a vyvražďování jezídů po dobytí jejich hlavního demografického centra v Sindžáru v srpnu 2014.

Mandejci jsou jednou ze tří náboženských skupin, které nová irácká ústava platná od roku 2005 zmiňuje v pasáži o svobodě vyznání. **Jiří Gebelt** se ve svém příspěvku zaměřuje na proměny, jimiž mandejská komunita v Iráku ve 20. a 21. století prošla. Nejprve proměnou obývaných lokalit, následně změnami v sociální oblasti a reformami rituální praxe a nakonec se věnuje politické angažovanosti mandejských laiků. Výklad vyzdvihuje kontrast mezi situací mandejců v Iráku režimu Saddáma Husajna a jejich postavením po roce 2003. Toto postavení je ambivalentní: mandejci sice dosáhli vrcholného zastoupení na politické scéně, v důsledku dlouhodobě špatné bezpečnostní situace však již nespojují, respektive nemohu spojit svou budoucnost s Irákem. V souladu se zaměřením monografie je mandejcům žijícím v Íránu věnována pozornost pouze okrajově.

Ke způsobu práce

Výklad každé z kapitol o konkrétních náboženských skupinách doprovází mapa původních lokalit zmíněných v textu, jež má čtenářům usnadnit orientaci ve výkladu. Jednotlivé kapitoly uzavírá komentovaný výběr domácí i zahraniční literatury a odkazy na webové stránky příslušné skupiny. Život popisovaných komunit mají čtenářům přiblížit také vyobrazení v textu a v barevné příloze knihy.

Poděkování

Michal Řoutil se společně s Petrem Kubálkem podílel na formování celkové koncepce monografie. Petr Kubálek revidoval arabské přepisy v kapitole o mandejcích, Luboš Kropáček sjednotil přepisy z arabštiny v celé knize. Zmíněným kolegům patří můj dík, stejně jako Kateřině

Vytejškové, která vytvořila všechny mapy doprovázející výklad každé z kapitol. Za pročetí rukopisu děkuji kolegovi Marku Vinklátovi.

Zvláštní poděkování je třeba vyslovit kolegyním, kolegům a členům popisovaných menšin, kteří ochotně poskytli fotografie k publikování. Jsou to: Seyedeh Behnaz Hosseini, Michal Hájek, Yousif Muharam, Tereza Svášková, Bassem Tellawi, Mahmut Agbaht a spolek *Friends of Maaloula*.

Rád bych rovněž poděkoval Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy a jmenovitě děkance fakulty paní docentce Kamile Veverkové za finanční podporu vydání monografie.

Poznámky

- 1 Za podnětné připomínky k textu děkuji panu docentu Marku Jakoubkovi z Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Kapitola vznikla v rámci řešení projektu Prvouk P01 na UK HTF.
- 2 Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson (2) 2002, str. 1.
- 3 Termín „komunita“ používám synonymně s termínem „skupina“ v souvislosti s konkrétními nábožensko-etnickými menšinami. Hovořím tedy o „komunitě mandejců“, „komunitě alevitů“ atd. K terminologickému rozlišení mezi „menšinou“ a „skupinou“ viz poznámku č. 11.
- 4 Toby Dodge, *Iraq: From War to a New Authoritarianism*, Abingdon – Oxon, 2012, str. 16–17; Errol A. Henderson – David J. Singer, „Civil War in the Post-Colonial World, 1946–92“, in: *Journal of Peace Research* 37, 3 (2000), str. 275–299, 284–285.
- 5 Rok 2006 byl nejkrvavějším rokem incidentu, dle odhadů v něm zemřelo 29 253 až 34 452 civilistů a rekord smutné statistiky drží červenec 2007 s 3279 mrtvými. Viz online: <http://www.iraqbodycount.org> (10. 4. 2016).
- 6 Dokládají to např. statistiky Úřadu Vysokého komisaře Organizace spojených národů pro uprchlíky (UNHCR), které např. pro rok 2005 uvádí v Sýrii procentuálně velmi vysoká čísla křesťanských a mandejských uprchlíků z Iráku v poměru k tomu, jak se tyto menšiny podílely před rokem 2003 na celkové populaci Iráku. Křesťané, kterých mělo být před rokem 2003 v Iráku přibližně 3 %, činili ve statistikách uprchlíků 45 %, mandejci, kterých bylo asi 0,2 %, činili 10 % z celkového počtu iráckých utečenců v Sýrii.
- 7 Emile Hokayem, *Syria's Uprising and the Fracturing of the Levant*, Abingdon 2013 (Kindle Edition). Viz zvl. kap. „The Uprising and the Regime“, pasáž „The Political Geography of the Syrian Uprising“.
- 8 Mariana Liakova, „Minderheit“, in: Günter Endruweit (ed.), *Wörterbuch der Soziologie*, Konstanz – München 2014, str. 319–320; Friedrich Heckmann, *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*, Stuttgart 1992, str. 55–56.
- 9 Anh Nga Longva, „Domination, Self-Empowerment, Accommodation“, in: Anh Nga

- Longva – Anne Sofie Roald (eds.), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leiden 2015, str. 1–23, 3–4.
- 10 Mariz Tadros, „Copts of Egypt: Defiance, Compliance, and Continuity“, in: Allen D. Hertzke – Timothy Samuel Shah (eds.), *Christianity and Freedom. Volume 2, Contemporary Perspectives*, New York 1996, str. 338–371, 345.
 - 11 Heckmann, *Ethnische Minderheiten*, str. 55–57. Jediný rozdíl mezi „etnickou skupinou“ a „etnickou menšinou“ spočívá dle Heckmanna v marginalizovaném či diskriminujícím postavení dané skupiny. „Menšina“ pak nutně neznamená početní menšinu, ale diskriminovanou skupinu, tzn., že v tomto pojetí by šíité v Iráku do roku 2003 byli menšinou, i když měli početní převahu. Protože považují takový význam termínu „menšina“ za zavádějící a navíc za nevhodné pojímat menšiny jako z povahy věci skupiny marginalizované, chápou termín „etnická menšina“ jako synonymní s termínem „etnická skupina“. Schetter zdůraznil, že představu o společném původu nelze vztahovat pouze na časovou dimenzi, ale rovněž na prostorovou. (Conrad Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin 2003, str. 59–61.)
 - 12 Anh Nga Longva, „Domination, Self-Empowerment, Accommodation“, str. 5.
 - 13 Thomas Hylland Eriksen, *Etnicità a nacionalismus: Antropologické perspektivy*, Praha 2011, str. 10. K „národní identitě“ viz Miroslav Hroch, *Národy nejsou dilem náhody: Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha 2009, zvl. str. 37–40. K termínu národ viz Miroslav Hroch (ed.), *Pohledy na národ a nacionalismus: Čítanka textů*, Praha 2003, str. 11–23. Problematika užití termínu národ v literatuře o Blízkém východě spočívá jednak v odlišných významech, jež navzdory společnému základu v latinském *natio* mají jeho různé ekvivalenty v evropských jazycích, jednak v zakořenění fenoménu národa v evropském kontextu. (Hroch, *Pohledy na národ*, str. 23.) Podobně je i termín „stát“ spojen s moderními evropskými představami a institucemi, které neodpovídají nutně blízkovýchodním skutečnostem. (Philip S. Khoury – Joseph Kostiner (eds.), „Introduction“, in: tíž, *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley – Los Angeles 1990, str. 1–22, 2.)
 - 14 Odborná literatura se v tomto ohledu často rozchází, zpravidla v závislosti na vymezení „etnické menšiny“ a v neposlední řadě také v závislosti na tom, jak moc je tematizována dynamika a proměny sebepochopení popisovaných skupin. Jako příklad lze uvést heslo „Ahl-i Haqq“ z třetího vydání *The Encyclopaedia of Islam*, v němž Martin van Bruinessen hovoří o *kákají* jako o „etno-náboženské komunitě“ (in: Kate Fleet et al. [eds.], *The Encyclopaedia of Islam. Third Edition*, Leiden 2009, sv. 2, str. 51–58, 51.), zatímco Petr Kubálek akcentuje v příslušné kapitole naši publikace tuto komunitu jako náboženskou (viz kap. „Járesání a Šabakové“). O Šabacích hovoří Kubálek jako o skupině etnické, jež se nábožensky asimilovala s islámem, zatímco např. van Bruinessen je popisuje jako „heterodoxní náboženskou skupinu“. (Martin van Bruinessen, „Shabak“, in: Clifford Edmund Bosworth et al. (eds.), *Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Vol. IX., Leiden 1999, str. 152–153, 152.)
 - 15 Proces etablování etno-náboženské skupiny má dle Victorie Arakelové několik základních stadií: 1. skupina se odděluje od vlastního/původního náboženského prostředí, vytváří se náboženská specifika nové skupiny; 2. skupina se odlučuje od svého etnického prostředí

- a uzavírá se vůči němu, stává se endogamní. (Victoria Arakelova, „Ethno-Religious Communities: To the Problems of Identity Markers“, in: *Iran and the Caucasus* 14 (2010), str. 1–18.)
- 16 Viz k tomu kapitulu Kateřiny Vytečkové.
 - 17 Schetter v návazání na G. H. Meada (Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte*, str. 42–44).
 - 18 Tarek Osman, *Islamism: What it Means for the Middle East and the World*, New Haven – London 2016 (Kindle edition). Viz kap. „The Minorities’ Fears“.
 - 19 Eriksen, *Etnicita a nacionalismus*, str. 34.
 - 20 Miloš Mendel, *Arabské jaro: Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*, Praha 2015, str. 201–202, 305.
 - 21 K různým vymezením regionu viz David Šanc, „Blízký východ jako politicko-geografický region“, in: Michaela Ježová – Helena Burgrová (eds.), *Současný Blízký východ: Politický, ekonomický a společenský vývoj od druhé světové války do současnosti*, Brno 2011, str. 9–22. K různým označením regionu a jejich genezi viz Luboš Kropáček, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha 1999, str. 11–16.
 - 22 K zoroastrovcům viz Michael Stausberg, *Die Religion Zarathustras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*, Bd. 1–3, Stuttgart 2002–2004; k bahá’ismu viz např. Margit Warburg, *Citizens of the World: A History and Sociology of the Baha’is from a Globalisation Perspective*, Leiden 2006.
 - 23 Dějiny Židů na Blízkém východě, včetně řady dílčích otázek a samotných kapitol věnovaných analýze situace v jednotlivých státech regionu, obsahuje sborník Reeva Spector Simon – Michael Menachem Laskier – Sara Reguer (eds.), *The Jews of the Middle East and North Africa in Modern Times*, New York 2002; K migraci Židů z jednotlivých států regionu viz např. Malka Hillel Shulewitz (ed.), *The Forgotten Millions: The Modern Jewish Exodus from Arab Lands*, New York 2000.
 - 24 O významných menšinách se ve svých pracích zmiňoval Alois Musil. Jedná se zvl. o jeho knihy *Křesťanské církve nynějšího Orientu* (Olomouc 1939), *Mezi Eufratem a Tigridem: Nový Irák* (Praha 1935), *Dar Nilu: Nový Egypt* (Praha 1935), *Zaslíbená země: Nová Palestina* (Praha 1937) a *Od Libanonu k Tigridu: Nová Sýrie* (Praha: 1938). Ze soudobých prací je třeba upozornit alespoň na knihu Moniky Šlajerové, *Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika* (Červený Kostelec 2009). Křesťanství na Blízkém východě se věnuje *Salve: Revue pro teologii a duchovní život*, 26, 2 (2016).
 - 25 Albert Habib Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford 1947; Mordechai Nisan, *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson (2) 2002 (Kniha byla kritizována za místy protiislámskou/protiarabskou militantní rétoriku.); Ofra Bengio – Gabriel Ben-Dor (eds.), *Minorities and the State in the Arab World*, Boulder 1999; Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal – Kingston 2005; Anh Nga Longva – Anne Sofie Roald (eds.), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leiden 2015; Erica C. D. Hunter (ed.), *Religious Minorities in the Middle East and North Africa: A Complete Survey of Non-Muslim Communities*, London 2016.

- 26 Ceren Belge – Ekrem Karakoç, „Ethnicity, Religion and Support for Authoritarianism“, in: *Political Research Quarterly* 68 (2015), str. 280–292.
- 27 Pojednávají o nich všechny publikace uvedené v poznámce 25.
- 28 Viz např. Kurt Rudolph, *Die Mandäer I: Prolegomena. Das Mandäerproblem*, Göttingen 1960, str. 252–255; týž, *Die Mandäer II: Der Kult*, Göttingen 1961, str. 340–427.
- 29 Christine Allison, „Yazidis I. General“, in: *Encyclopaedia Iranica. Online*, <http://www.iranicaonline.org/articles/yazidis-i-general-1> (10. 4. 2016).

Literatura

Z monografií o menšinách na Blízkém východě, jejichž přehled a základní charakteristiku uvádím v textu, lze doporučit především:

- Hunter, Erica C. D. (ed.), *Religious Minorities in the Middle East and North Africa: A Complete Survey of Non-Muslim Communities*, London 2016.
- Longva, Anh Nga – Roald, Anne Sofie (eds.), *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leiden 2015.
- Shatzmiller, Maya (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Montreal – Kingston 2005.

V českojazyčné literatuře se situaci na současném Blízkém východě věnují zejména tyto publikace:

- Beránek, Ondřej (ed.), *Arabské revoluce: Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*, Praha 2013.
- Hermann, Rainer, *Konečná stanice Islámský stát? Selhání státu a náboženská válka v arabském světě*, Praha 2016.
- Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském soustředství Evropy*, Praha 1999.
- Křížek, Daniel – Tarant, Zbyněk et al., *Arabské jaro: Příčiny, průběh, důsledky. 2. díl. Sýrie a Arabský poloostrov*, Plzeň 2014.
- Mendel, Miloš, *Arabské jaro: Historické a kulturní pozadí událostí na Blízkém východě*, Praha 2015.
- Müller, Zdeněk, *Islám a islamismus*, Praha 2010.
- Tureček, Břetislav, *Blízký východ nad propastí: Cesta od orientálních diktatur ke svobodě a zase zpátky*, Praha 2016.

Islám a nemuslimové Náboženské menšiny a jejich islámská reflexe

Bronislav Ostřanský

Mezi většinově muslimskými státy na Blízkém východě ne-najdeme v současnosti žádný, kde by nebyli přítomni nemuslimové. Ať již se jedná o starobylé a vnitřně diverzifikované křesťanské komunity (mj. Libanon, Sýrie, Egypt), nebo početné zahraniční pracovníky (např. Saúdská Arábie a další státy Arabského poloostrova), muslimové s přítomností nemuslimů na svých územích počítají, byť přístup k nim se v jednotlivých zemích liší, často velmi citelně. Islámské právo (*fiqh*) se této problematice věnuje obsáhle a systematicky, ovšem na samý úvod třeba zdůraznit, že faktické postavení nemuslimů ve většinově muslimských blízkovýchodních státech se odvíjí od mnoha faktorů, přičemž náboženská východiska dnes představují jen jeden z nich. Islámský faktor je ve větší či menší míře určující v tzv. otázkách osobního statusu (*ahwál šachsija*), jež představují významnou součást islámského práva,¹ dnes snad nejodolnější vůči všemožným sekularizačním či westernizačním tlakům.

Nežli tedy přejdeme k islámským východiskům, dlužno připomenout, že skutečné postavení nemuslimů se v jednotlivých zemích odvíjí od tamních legislativních daností a také od lokálních politických i sociálních poměrů, přičemž zároveň nutno dodat, že obě dvě řečená východiska nemusí být vždy v souladu, ba mnohde se prokazatelná praxe zcela zásadně rozchází nejen s tamní literou zákona, ale je ve sporu rovněž s islámskými východisky. Do současných poměrů na Blízkém východě však nahlédneme v závěru tohoto stručného přehledu, jenž nemá ambici být ničím jiným než jen velmi letným a rámcovým nástinem obsáhlé, složité a nadmíru nejednoznačně vykládané problematiky.²

Islámská východiska

Šarí'atská ustanovení (*šarí'a*, tzn. soubor pravidel, která by měli muslimové respektovat, primárně vyplývající z Koránu a vzoru proroka Muhammada) byla pro život nemuslimů v muslimském prostředí plně relevantní v dávné minulosti. Ovšem bez těchto středověkých východisek se při pokusu o porozumění současné situaci přesto neobejdeme. Klasické islámské právo – a tím nutno začít – totiž řeší především situace, kdy jsou muslimové vládnoucí většinou, zatímco nemuslimové ovládanou menšinou. Naopak, v současnosti tolik rozšířenému stavu, kdy muslimové mnohde tvoří minority v dominantně nemuslimských státech, se z principu příliš nevěnuje. Přesto, nebo právě proto, se touto moderní otázkou o to více zabývají současní islámští učenci (*'ulamá'*).

V případě nemuslimských menšin na muslimských územích je šarí'atský diskurz o poznání přehlednější. V zásadě se tradičně rozlišovalo mezi trvale usazeným obyvatelstvem a cizinci, tedy nemuslimy na cestách, jako byli například obchodníci, poutníci či poslové. V té nejobecnější rovině rozlišuje islámské právo ve vztahu k náboženství tři kategorie osob, jejichž práva i povinnosti se liší. Plnoprávní a také všemi povinnostmi vázaní byli pouze dospělí, svobodní a svéprávní muslimové, přičemž zde je třeba položit si základní otázku, kdo to vlastně je muslim. Většinový konsensus k muslimům řadí sunnity, cháridžovce a šíity, byť u některých šiitských odnoží (mj. alawité) panují dlouhodobé spory. Naopak za muslimy zpravidla nebývají pokládáni stoupenci věroučných směrů, jež sami muslimové nazývají příznačně *ghulát* (tj. extrémní); to se týká například drúzů nebo jezídů. Sunnitští extremisté (zdaleka nejen z řad tzv. Islámského státu, dále jen IS) však mohou za nemuslimy pokládat mnohem širší škálu osob a v tomto ohledu je třeba připomenout, že rozdmýchávání sektářství v posledních letech bohužel mnohde provází blízkovýchodní dění a způsobuje nezměrné tragédie.

Druhou kategorií představují jinověrci, zvaní „lidé knihy“ (*ahl al-kitáb*) nebo též – slovy Ivana Hrbka – „vlastníci Písma“, čímž se poukazuje na fakt, že byli příjemci Božího zjevení (*wahj*). V islámském právu figurují jako „lidé chránění“ (*ahl adh-dhimma*, sg. *dhimmi*), čímž se zase naráží na povinnost muslimů poskytovat jim – za přesně daných podmínek – ochranu.

A konečně třetí kategorii byli tzv. modloslužebníci, arabsky *mušrikún*, tedy „ti, kdož přidružují k Bohu (někoho nebo něco jiného)“, což v dnešním pojmosloví obnáší především polyteisty. Ti by měli být, dle klasického výkladu, přinuceni přijmout islám, zotročeni, nebo zabiti. Litera práva však i ve středověké praxi narážela na lokální historická specifika a společenské danosti, takže v reálu se vztah muslimů k jinověrcům i modloslužebníkům lišil zemi od země, a to nejen v jednotlivostech, ale často zcela zásadně.

Ze středověké geopolitické perspektivy se celý svět členil na „příbytek islámu“ (*dár al-islám*) a území nemuslimů neboli „příbytek války“ (*dár al-harb*), tj. země, které měly být pro islám teprve získány. Praktické potřeby si záhy vynutily vytvoření třetí kategorie „příbytek příměří“ (*dár as-sulh*), tzn. země nemuslimské, s nimiž však muslimové nebyli ve válce (s touto kategorií operovala mj. osmanská praxe).³ Relevance této perspektivy však v moderních časech vyprchala spolu se vznikem mezinárodních smluv i organizací a také přehodnocením výkladu: za součást *dár al-islám* nemusí být pokládána pouze země většinově muslimská, ale postačí, když v ní muslimové mohou žít v souladu s islámem (jako např. ve Francii).

Postavení jinověrců

Ale zpět k jinověrcům. Mezi ně muslimové řadí židy (*jahúd*), křesťany (*nasará*) a sabejce (*sábi'a*), přičemž pod toto označení byly zahrnovány dvě odlišné náboženské minority (mandejci v jižním Iráku a sabejci v oblasti Harránu).⁴ Zařazení zoroastrovců, muslimy zvaných „mágové“ (*madžús*), je sporné (v Koránu totiž mezi jinověrci nefigurují), byť oni sami ve snaze vyhnout se ještě větší perzekuci usilovali o to, aby byli pokládáni za součást *ahl al-kitáb*, argumentující, že mají také Knihu, *Avestu*. Po dobytí Íránu muslimy status *dhimmí* skutečně získali.⁵ Středověcí muslimští právníci na jinověrce reálně pohlíželi jako na občany „druhé kategorie“ – měli totiž odlišná práva i povinnosti než muslimové – ovšem hovoříme-li o diskriminaci, ta byla vymezena přísnými mantinely. Ostatně, postavení jinověrců ve středověkých muslimských společnostech se vedle předmětu akademického bádání stalo též pomyslným kolbištěm, kde se dnes střetávají různé pohledy na islám.⁶

Jistě, středověk lze srovnávat jen se středověkem, přičemž postavení jinověrců mezi muslimy, jakkoliv diskriminační, bylo, jak se dnes shoduje většina odborníků, lepší nežli postavení náboženských menšin v západním křesťanském prostředí. Museli platit zvláštní poplatek (*džizja*), za který se jim však dostávalo ochrany státu a byli zproštěni vojenské služby. Jejich statut *dhimmi* muslimové sami vnímali jako výraz velkorysosti Obce (*umma*), neboť na ně bylo v podstatě nahlíženo jako na stálé hosty, kteří se mají k hostitelům, muslimům, chovat zdrženlivě a s patřičnou úctou. Jinověrci byli navíc nepřehlédnutelným zdrojem konvertitů, nových muslimů, kteří bývali jako plnoprávní členové společnosti přijímáni bez výhrad.

Islámské právo podrobně rozebírá různé aspekty postavení jinověrců v muslimské společnosti i jejich vztah k muslimům, zahrnující řadu diskriminačních bodů, jako je například nošení barevných označení (*ghijár*) či pásů (*zunnár*) v určitých dobách a oblastech, zákaz stavby nových kostelů a synagog (v praxi všelijak obcházený), zákaz jízdy na koních či nošení mečů atd. Křesťané a židé se v rámci muslimských měst zpravidla soustřeďovali do určitých čtvrtí, což však primárně nevyplývalo z islámu, nýbrž z historicko-sociálních daností. Měli též zakázáno pokoušet se na svou víru obracet muslimy, urážet jejich náboženské cítění (což je velmi široký pojem) a jejich svědectví u soudu vážilo méně nežli svědectví muslima. Obecně vzato, šarí'atská ustanovení se na ně vztahovala tehdy, když se dostali do sporu s muslimy; v interních záležitostech pak požívali právní autonomie, jež se později projevila v systému tzv. *milletů* (z arabského *milla*, „komunita“)⁷ a dodnes přežívá v Libanonu.

Naprostá většina středověkých diskriminačních opatření dnes již není relevantních, byť jistá omezení vyplývající z islámského rodinného práva stále trvají. A tak si křesťan či žid nesmí vzít muslimku, zatímco muslim si křesťanku či židovku vzít může. Jinověrec nesmí dědit po muslimovi a misijní aktivity (tzn. z muslimské perspektivy svádění k odpadlictví) nejsou žádoucí. Konkrétní projevy diskriminace se liší stát od státu; mnohé z nich pravidelně zaznamenávají organizace na ochranu lidských práv. Souhrnně řečeno, mezi aktuálně nejproduktivnější „třetí plochy“ patří především časté zneužívání zákonů o rouhání proti nemuslimům nebo tragické případy skutečných či domnělých odpadlíků od islámu.

Pohledem Koránu i historie

K postavení jinověrců se vyjadřuje řada koránských veršů (*áját*), ovšem najdeme mezi nimi jak pasáže vybízející k respektu a toleranci (např. 2:62; 5:58; 29:46; 61:14), tak jejich přesný opak (mj. 4:157; 9:29). Koránem se tedy mohou zaštiťovat jak zastánci tolerantního postoje k jinověrcům, tak rovněž hlasatelé nesnášenlivosti. Vztahy mezi muslimy a jinověrci nezačaly příliš dobře, když se prorok Muhammad dostal do ozbrojeného střetu s židy v Medíně. Po jeho smrti byli všichni nemuslimové – s výjimkou jihu – vypuzeni z Arabského poloostrova. Pro středověký status jinověrců měla zásadní význam tzv. Medínská charta (r. 622) a hlavně apokryfní tzv. 'Umarova smlouva (údajně r. 637), jež záhy získala v islámské jurisprudenci kanonický status a souhrnně vyjádřila přístup rodícího se muslimského impéria k poddaným nemuslimům. V průběhu první a druhé islámské expanze došlo během necelé století k ovládnutí Blízkého a Středního východu i severní Afriky, přičemž islamizace postupovala v různých oblastech s různou rychlostí a intenzitou. A tak zatímco křesťanství v severní Africe prakticky vymizelo, v jiných zemích dodnes existují početné křesťanské komunity.

Dějiny „stýkání se a potýkání“ muslimů s křesťany a židy jsou jistě historií plnou válek, násilí, útisku a temna. Pokud bychom však na ně nahlíželi výlučně tímto prizmatem, jak se dnes nezřídka děje i mezi vzdělanci, pak by náš pohled zůstal dílčí a černobílý. Nezohlednil by totiž ani tzv. dějiny každodennosti (k reálným životům zcela konkrétních jinověrců máme řadu pramenů)⁸ a ani zásadní vlivy duchovní a kulturní, bez nichž by historie jistě vypadala jinak.⁹ Současnost není právě nakloněna zdůrazňování hodnot dialogu, avšak za mezními postoji a činy zůstává nadmíru bohatý i vlivný odkaz plodného vzájemného obohacování se ve středověku, a to jak v přenosu poznání, tak ve sféře hmotné kultury.

Přestože se tedy zdůrazňují zejména temné stránky vzájemných vztahů, vstřícná setkávání vyznačující se oboustranným respektem i snahou o porozumění provázejí islám již od jeho počátků, což je bod, který velmi rádi připomínají sami muslimové. Zde lze zmínit například duchovní kontakty proroka Muhammada s křesťany v Nadžránu, patriarchy Timothea I. s Hárúnem ar-Rašídem, papeže Řehoře VII. a sultána an-Násira či vstřícné

přijetí sv. Františka egyptským sultánem během 5. křížové výpravy roku 1219. Stejně jako dříve však snahy o porozumění často i v moderních časech přehlušuje rétorika fundamentalistů na obou stranách, což je skličující.

Neradostná současnost

Skeptické hodnocení naznačené v mezititulku naráží nejen na faktickou stránku existence mnohých nemuslimských minorit na Blízkém východě (mj. křesťanů v Sýrii a Iráku, jezidů atd.), ale zároveň na jejich v mnoha ohledech stále patrné právní znevýhodnění oproti muslimům. Navíc otázky demokracie a dodržování lidských práv na Blízkém východě soustavně vzbuzují obavy – dnes ještě více než v nedávné minulosti.¹⁰

V současnosti deklarují svobodu vyznání všechny blízkovýchodní státy s jedinou důležitou výjimkou, kterou je Saúdská Arábie, jež zakazuje na svém území jinou bohoslužbu nežli muslimskou (dokonce i šité tam čelí citelným omezením). Téma islámu a lidských práv, respektive řady muslimských odpovědí na Všeobecnou deklaraci lidských práv, ovšem dalece přesahuje záměr tohoto nástinu. Pokusíme-li se o jisté shrnutí, lze konstatovat, že v praxi dosud zůstává privilegované postavení islámu mnohde zakotveno jak v rovině ústavní (islám jakožto státní náboženství, prezident musí být muslim aj.), tak v jednotlivých legislativních rámcích, v nichž se rodinné právo více či méně drží šarí'atských postulátů znevýhodňujících nemuslimy.

Velmi „horkou půdou“ zůstává otázka svobody slova, kterou si muslimové a nemuslimové mohou vykládat – a také vykládají – často zcela rozdílně. O zneužívání sankcí za rouhání či odpadlictví (*irtidád*) již zde padla zmínka a s touto palčivou otázkou úzce souvisí i problematika blízkovýchodních misí. Křesťanští misionáři, kteří v mnoha blízkovýchodních zemích dlouhodobě působí, mohou obracet na své vyznání východní křesťany nebo mohou zajišťovat charitu, ale obracet muslimy na křesťanství nesmějí. Vedle porušování práv náboženských minorit bychom však neměli opomenout ani důležitou „neviditelnou menšinu“, již představují ateisté,¹¹ kteří v muslimském prostředí mohou čelit ostouzení i perzekuci, což se

v uplynulých letech projevilo řadou medializovaných kauz. A zapomenout bychom neměli ani na další menšiny, ať již v rovině sexuální (především gayové) či ideologické (mj. sekularisté, marxisté atd.), jež jsou však daleko za rámcem tohoto přehledu.

Postavení jednotlivých menšin bude rozebráno v dalších kapitolách, těžko lze v tomto ohledu generalizovat, ovšem pokusíme-li se přesto o nějaké zobecnění, pak se situace v posledních letech spíše zhoršuje, na což upozorňují nejen sami blízkovýchodní křesťané, organizace monitorující stav lidských práv, ale jsou si toho vědomy rovněž muslimské autority. Zdaleka nejdramatičtější je dnes situace v Iráku a Sýrii, odkud v souvislosti s trvajícím konfliktem nemuslimové houfně prchají a kde jsou vystaveni četným hrozbám. Poměry se však zhoršily i v zemích pokládáných za příklady poklidného soužití muslimů s nemuslimy, jako je tradičně tolerantní Egypt, kde v posledních letech došlo k řadě případů nábožensky podmíněných násilností. V některých zemích se navíc v přístupu k náboženským menšinám postupuje velmi selektivně (např. Írán, jenž hlasitě deklaruje, že jeho protiizraelská politika nemá nic společného s přístupem k „domácím židům“, kteří mají zastoupení v parlamentu, zatímco komunita bahá'í čelí velmi tvrdé a soustavné perzekuci nebo též Turecko, soustavně ignorující alevitskou menšinu a její emancipační snahy).

Samostatnou kapitolu vrhající aktuálně stín na vše ostatní tvoří přístup IS¹² vůči nemuslimům, kteří čelí diskriminaci, pronásledování i vraždění. A právě v souvislosti s běsněním IS a jiných extremistů se náboženské menšiny v muslimských zemích staly velkým tématem islámských myslitelů. Jejich nedávnou odpověď na dramatické dění současnosti poskytla tzv. Marrákešská deklarace, což je dokument vyhlášený stovkami 'ulamá', kteří se koncem ledna 2016 sešli v Marrákeši, aby pod patronací krále Muhammada VI. dali jasnou odpověď na porušování práv náboženských menšin, včetně všech souvisejících projevů násilí a fanatismu, které bývají nezdůvodněně ospravedlňovány právě islámskými argumenty.¹³ Proti těmto tendencím extremistů poukázali muslimští představitelé shromáždění v Marrákeši na výše již zmíněnou Medínskou chartu, kterou před 1400 lety prorok Muhammad uzavřel jako ústavní smlouvu se všemi obyvateli Medíny. Tato listina, v moderní terminologii běžně označovaná za ústavu, zaručovala všem bez ohledu na rozdíly víry svobodu, rovnost před zákonem a vzájemnou solidaritu v duchu principů společného občanství.

Deklarace tedy ukazuje na ryzí islámský vzor pro náboženskou svobodu a pluralitní řád. V kontextu současného neradostného vývoje dopadajícího na podstatnou část náboženských menšin v muslimských zemích jde o velmi povzbudivý signál, avšak jen dlouhodobé reálné dění nám může ukázat, nakolik se étos předních muslimských autorit skutečně odrazí v různých více či méně problematických součástech „světa islámu“.

Poznámky

- 1 V češtině dnes máme k dispozici ucelený výklad islámského rodinného práva, viz Lenka Bezoušková, *Islámské rodinné právo se zaměřením na právo manželské*, Praha 2013.
- 2 Tento stručný příspěvek má za cíl uvést čtenáře do problematiky islámské reflexe náboženských minorit a zhuštěný i velmi rámcový (často až přespřilíši generalizující) výklad rozhodně nemůže nahradit ucelená díla k dané tématice. Několik doporučených titulů nabízí závěrečné bibliografické vodítko. Vzhledem k velké míře obecnosti textu se v odkazech soustředím na doporučené tituly v češtině.
- 3 Ke středověkému islámskému politickému myšlení snad nejobsáhleji a nejvýstižněji viz Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005.
- 4 Blíže k jejich původu i etymologii viz kap. „Mandejci“.
- 5 Ke skutečnému postavení zoroastrovců pod muslimskou nadvládou viz Jamsheed Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York 1997.
- 6 V české překladové literatuře máme dva excelentní příklady rozdílných, byť jistě fundovaných pohledů na postavení jinověrců ve středověké muslimské společnosti: Mark Cohen, *Pod křížem a půlměsícem: Židé ve středověku*, Praha 2013, a Rosa Rodríguez-Magda, *Neexistující al-Andalus: Jak intelektuálové znovu vymýšlejí islám*, Brno 2010.
- 7 K osmanským milletům viz kap. „Náboženství v Osmanské říši“.
- 8 Krásným příkladem v češtině budiž Maimonides, *Výběr z korespondence*, Praha 2010.
- 9 Na téma válečných střetů i duchovních interakcí mezi muslimy a nemuslimy máme dnes početnou literaturu i v češtině (viz Cardini, Fletcher, Roux, Wheatcroft aj.).
- 10 K otázkám lidských práv a demokracie na Blízkém východě v češtině viz Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*, Praha 1999.
- 11 Ateismus (*ilhád*) má v arabštině velmi pejorativní nádech, neboť se odvozuje od stejného kořene jako „pohřbívat“. S ateismem klasické islámské právo vlastně ani nepočítá, tudíž s ateisty se dnes běžně jedná, jako by to byli odpadlíci či rouhači.
- 12 Blíže k dějinám a ideologii Islámského státu viz William McCants, *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*, New York 2015. V češtině pak Hassan Hassan – Michael Weiss, *Islámský stát: Uvnitř armády teroru*, Praha 2015.
- 13 Text této deklarace viz online: <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2016/january/marrakesh-declaration-muslim-nations-christian-persecution.html> (25. 2. 2016).

Literatura

Z rozsáhlé literatury k tématu lze doporučit tyto tituly

- Cragg, Kenneth, *The Arab Christian: A History in the Middle East*, Edinburgh 1991.
Goddard, Hugh, *Muslim Perceptions of Christianity*, London 1996.
Goddard, Hugh, *A History of Christian Muslim Relations*, Chicago 2012.
Hourani, Albert, *Minorities in the Arab World*, Oxford 1947.
Karabell, Zachary, *Peace Be Upon You: Fourteen Centuries of Muslim, Christian, and Jewish Coexistence in the Middle East*, New York 2007.
Lewis, Bernard, *Islam and the West*, Oxford 1993.
Pacini, Andrea (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*, New York 1999.

V českojazyčné literatuře se problematice věnují zejména tyto publikace

- Fletcher, Richard, *Kříž a pŕlměsí: Křesťanství a islám od Muhammada po reformaci*, Praha 2004.
Kropáček, Luboš, *Blízký východ na přelomu tisíciletí: Dynamika přeměn v muslimském soustředství Evropy*, Praha 1999.
Kropáček, Luboš, *Islám a Západ: Historická paměť a současná krize*, Praha 2002.
Küng, Hans – van Ess, Josef, *Křesťanství a islám*, Praha 1998.
Lewis, Bernard, *Dějiny Blízkého východu*, Praha 1996.
Müller, Zdeněk, *Svaté války a civilizační tolerance*, Praha 2005.
Partner, Peter, *Bůh válek: Svaté války mezi křesťanstvím a islámem*, Praha 2003.
Roux, Jean-Paul, *Střet náboženství: Dlouhá válka mezi islámem a křesťanstvím (7. až 21. století)*, Praha 2015.
Tauer, Felix, *Svět islámu: Jeho dějiny a kultura*, Praha 2006.
Wheatcroft, Andrew, *Nevěřící: Střety křesťanstva s islámem v letech 638–2002*, Praha 2006.

Náboženství v Osmanské říši¹

Stefano Taglia

I. Úvod

V roce 1961 Bernard Lewis napsal, že „Osmanská říše v souladu s islámským právem a tradicí tolerovala jiná náboženství a její křesťanští a židovští poddaní žili obecně v míru a bezpečí. Žili však ve vlastních komunitách, které byly přísně oddělené od muslimů. Již se nemohli volně začlenit do muslimské společnosti, jak bývalo kdysi možné v Bagdádu a Káhiře – ani se nemohli zásadněji podílet na intelektuálním životě Osmanů.“² Od té doby³ se naše poznatky v této oblasti značně rozrostly a badatelé náležitě přehodnotili pohled na životní podmínky, postavení a přínos náboženských menšin.⁴ Nicméně i dnes všeobecně přetrvává více než padesát let starý Lewisův názor, že nemuslimové – přestože v Osmanské říši žili v relativním míru – byli od muslimů fyzicky segregováni, neúčastnili se veřejného ani politického života a nijak nepřispívali ani životu intelektuálnímu.

Tato kapitola se zabývá postavením nemuslimů a jejich podílem na životě společnosti v Osmanské říši v průběhu její více než šestiset-dvacetileté existence. Cílem je přehodnotit výše zmíněný pohled na toto postavení a na základě osmanských pramenů nabídnout alternativní výklad života a role náboženských menšin v Osmanské říši, konkrétně křesťanských komunit a komunity židovské. Text nejprve popisuje postavení těchto komunit v raném období osmanských dějin v počátečních fázích územního rozšiřování říše, a to se záměrem porozumět otázce, zda nemuslimové v tomto období politické změny pouze pasivně přijímali, nebo zda se na utváření říše aktivně podíleli. Kapitola rovněž analyzuje způsoby

začleňování nemuslimů do státního aparátu Osmanské říše prostřednictvím „odvodu chlapců“ (*devşirme*) do armády a státní správy a prostřednictvím systému přidělování léna (*timar*).⁵ Předmětem kapitoly je také úloha a postavení nemuslimů v moderní době.

Výzkum postavení náboženských menšin v Osmanské říši a jejich místa ve společnosti je přínosný v několika ohledech. Spolu s porozuměním vlastní problematice menšin totiž nabízí odpovědi na některé další otázky. První z nich je rozdíl mezi teorií a praxí patrný například na dichotomii mezi islámskou právní vědou a tradicí, podle níž jsou nemuslimové tolerovanou menšinou, na jedné straně a na straně druhé pak určitými kroky státu vyplývajícími z poznání, že o začlenění menšin je třeba usilovat kvůli potvrzení vlastní legitimacy a upevnění moci vládnoucí vrstvy. Výzkum postavení náboženských menšin může rovněž poskytnout zajímavý pohled na chování mocenského centra v obdobích napětí a krize. V textu bude dále ukázáno, že jakkoli byly náboženské menšiny obecně začleněny do společnosti a Osmanská říše v průběhu své existence respektovala jejich práva, docházelo rovněž k případům napětí a intolerance. Ty šly často ruku v ruce s krizí moci a legitimacy vládnutí. Někdy též osmanský vládnoucí establishment ztotožňoval menšiny s hrozbami, jimž aktuálně čelil. V rámci tak širokého tématu je též zásadní vzít v úvahu, že v několika případech, jako například při neblaze proslulém hromadném vraždění v Sýrii v roce 1860, nepředstavovala náboženská intolerance nutně oficiální politiku Istanbulu, ale byla spíše výsledkem místní dynamiky, která se původně náboženství téměř vůbec netýkala, neboť měla svůj původ v ekonomické frustraci. Diskuze o postavení náboženských menšin v Osmanské říši může v neposlední řadě odhalit mýty o samotných Osmanečích a obecně i mýty o společnostech, v nichž v rámci vládnoucí elity tvoří většinu muslimové. V současných politických poměrech se jedná o palčivou problematiku, která souvisí s obecným obrazem muslimských společností coby velmi netolerantních, pohlížejících na nemuslimy jako na bezvěrce (*gâvur*), s nimiž je z povahy věci třeba jednat násilně. Naopak, jak bude patrné později, byli nemuslimové mnohokrát během existence Osmanské říše nepostradatelní pro její geografický i ideologický rozvoj. Stejně tak je nutné si uvědomit, že Osmanské říši vládla muslimská dynastie a že nemuslimové byli, obecně vzato, obyvatelé druhé kategorie. Vystává ale otázka, zda jejich zapojení do chodu říše osmanskou vládní elitou bylo

výsledkem benevolence, či politického kalkulu. Navíc, jak bude prezentováno na následujících stránkách, ačkoliv náboženská příslušnost hrála menší roli, než se obvykle tvrdí, představovala důležitý faktor. Je jasné, že příslušnost k muslimské obci v rámci osmanské společnosti propůjčovala každému jednotlivci neodmyslitelně vyšší status.

Než se pustíme do konkrétní analýzy náboženských menšin v Osmanské říši, je nezbytné shrnout několik základních faktů, jimiž se v předchozí kapitole zabývá B. Ostřanský. Křesťané a židé jako „lidé chránění“ (*dhimmi*) spadali v Osmanské říši podle tradice datované do doby proroka Muhammada pod ochranu státu a museli platit daň z hlavy (*cizye*, arabsky v Koránu *džizja*). Je však třeba připomenout, že tato daň z hlavy nemusela být placena vždy: ten, kdo v zastoupení státu poskytoval určité služby, byl z této povinnosti vyvázán a daň nemusely platit ani ženy nemuslimky, děti, staří, nemocní, otroci a členové významných rodin.

II. Souvislosti: Imperiální administrativní členění, systém milletů

V moderní Osmanské říši byli nemuslimové stejně jako muslimové organizováni v tzv. milletech: „souborech uspořádání, především společenských, které se různily v závislosti na místě a době“,⁶ sloužících k rozdělení a organizaci populace podle náboženské příslušnosti. „Z pohledu centrální vlády však byly jednotlivé náboženské komunity, na lokální úrovni žijící v podmínkách lišících se co do místa a času, vnímány jako součásti náboženských a právnických uskupení, jež pod vedením svých (církvních) představitelů reflektovaly dimenzi celé říše.“⁷

Jak bude vysvětleno níže, musíme na dělení obyvatelstva do náboženských skupin nahlížet ne jako na dělení na vládnoucí elitu, tedy muslimy, a jejich poddané, tedy nemuslimy, ale jako na pokus o vytvoření souboru nařízení, který zohledňoval potřebu legitimizovat vládnoucí elitu a zajistit bezproblémové vládnutí. Nejednalo se tedy primárně o oddělení vládnoucí skupiny muslimů od nemuslimů. Starší bádání vycházelo z předpokladu, že bezprostředně v souvislosti s obsazením Konstantinopole v 15. století vznikla jakási systematická institucionální a administrativní regulace vztahu Osmanů k nemuslimům (křesťanům) formou systému milletů.

Badatelé se domnívali, že první millet, řecký, vznikl v roce 1454 a v jeho čele stál konstantinopolský patriarcha. V roce 1461 pak měl být ustaven arménský millet v čele s arménským (konstantinopolským) patriarchou. Tito představitelé pak měli sloužit nejen jako duchovní, ale také jako světská autorita v rámci arménské, respektive řecké ortodoxní církve, ale i dalších konfesí, které pod kompetenci jednotlivých milletů měly spadat.⁸ Podle dnešního bádání⁹ lze o takovém systematickém uspořádání mluvit až počátkem 19. století. Teprve z této doby dokládá oficiální osmanská korespondence organizaci nemuslimů do tří oficiálně uznaných milletů: řeckého pravoslavného, arménského a židovského.¹⁰ Tímto způsobem Istanbul (Konstantinopol) zajistil, aby všichni obyvatelé říše podléhali státní správě a aby jim vládl někdo, kdo v očích svých souvěrců disponuje legitimitou a mocí. Takto delegovaná vláda ve jménu sultána umožňovala a ulehčovala fungování státní správy. Například ve významných balkánských provinciích, což byla území klíčového hospodářského významu obývaná nemuslimskou většinou, nesl osmanský systém milletů přímou zodpovědnost za zánik starých vazeb založených na dřívějších pravidlech a dynastiích. Takto měla být vytvořena soudržná masa poddaných a snížena hrozba, že mezi nimi opět propuknou staré konflikty. Jelikož ke každému milletu navíc náleželi příslušníci různých jazykových skupin a v některých případech příslušníci různých náboženských denominací, mohlo privilegování jedné skupiny a její větší vliv v rámci daného milletu narušit celkovou rovnováhu a vést k vnitřním roztržkám. Centrální osmanská vláda se domnívala, že taková rovnováha je v zájmu všech skupin v jednotlivých milletech. Aby se zamezilo vzniku homogenních území, na kterých by žili příslušníci jednoho milletu, již by se mohli teoreticky sjednotit a ohrozit sultánovu moc, formovala osmanská centrální státní správa administrativní jednotky (ejálety či vilájety)¹¹ – výrazy se liší v závislosti na zkoumaném období) napříč skupinami v rámci milletů nebo sdružovala více milletů v jednom správním celku. Podle dobových zdrojů a některých odborných publikací se rozdělení říše do milletů tedy jeví spíše jako prostředek, jak efektivněji vládnout různorodým skupinám obyvatelstva, než jako systém jejich náboženského členění. Služby jednotlivců ve prospěch rodu Osmanů tak určovaly vztah státu a jeho nemuslimských obyvatel. Kemal Karpat o tom píše, že „je nesmírně obtížné tvrdit, že bytí nemuslimem člověku automaticky zajišťovalo status *dhimmi* [tedy nižší status]. Pravděpodobně

přesnější bude názor, že spíše role jednotlivce ve státní správě určovala jeho status daňového poplatníka, který následně vymezoval jeho společenské postavení jak v celé Osmanské říši, tak v příslušném milletu.¹²

Není snadné porozumět samotnému termínu millet, natož vývoji systému milletů a jednotlivým událostem s ním spojeným. To by vyžadovalo samostatnou práci. Prostor zde nicméně můžeme věnovat alespoň několika úvahám na dané téma. V používání a významu termínu millet, v jeho politické struktuře, stejně jako ve vlastním formování milletů došlo v průběhu dějin ke značným změnám. Jak bylo však zmíněno výše, v raném období neodkazoval millet k jednotlivým komunitám v rámci Osmanské říše. Nemuslimové byli označováni jako *Rum* (Řekové/pravoslavní), *Ermeni* (Arméni), *Latin* (Latinové/katolíci), *Yahudi* (etničtí Židé) nebo *Musevi* (Židé ve smyslu Izraelité) atp., tedy porůznu dle náboženských, etnických či geografických kritérií. Když se hovořilo o křesťanech a židech coby konkrétních náboženských komunitách, používalo se slovo *taife* (klan) nebo *cemaat* (komunita). V 19. století se s počátkem období reforem změnilo užívání a pojetí termínu millet. Od této doby hovoří oficiální dokumenty o jednotlivých skupinách v říši, ať již muslimských či nemuslimských, systematictěji. Výraz však tehdy trpěl dvojnázností: vyjadřoval příslušnost k náboženské skupině, jako v případě řeckého milletu *Rum* (k pravoslavným), milletu *Yahudi* (k židům) a islámského milletu (k muslimům). Odkazoval ovšem také k nově vznikající ideji národa a jeho příslušníkům, jako v případě úředních dokumentů zmiňujících „ty, kdo přijali osmanskou národnost“ (*millet-i Osmaniyyeyi kabul edenler*).¹³ V tomto novém užití bylo slovo obohaceno o nacionalistické implikace, jak ukazují například školy v rámci milletů, jež kladly důraz na výuku příslušných jazyků těch kterých skupin. Výraz millet tedy v 19. století postupně nabýval konotace komunity politické a následně byl chápán ve smyslu národa, a to nejprve v rámci osmanských hranic a později ve smyslu národa jako nezávislé jednotky.¹⁴

Ruku v ruce s vývojem užívání a významu termínu *millet* se měnilo také jeho politické a denominační složení. Jak jsme již dříve zmínili, systém členění náboženských skupin byl založen na principu, že každý hlavní představitel té které náboženské skupiny v dané obci z pověření Istanbulu vládne, koordinuje ji a spravuje ve jménu sultána. Tito předáci a vykonavatelé moci, latinsky *primates*, si vytvořili vlastní třídu úředníků, jež byla

základem selekce uvnitř komunity. Každá z komunit tak byla rozdělena na ty, kteří mají politickou moc, a ty, kteří ji nemají. Zásadní změnu pak přineslo 19. století. V dynamice legitimacy a v posunu směrem k iredentismu hrála hlavní roli urbanizace, neboť rodící se městské intelektuální elity stále více přijímaly za vlastní myšlenku pokroku zahrnující odklon od náboženství a zároveň větší důraz na vlastní zastoupení. Vzhledem k tomu, že *primates* vděčili za své mocenské postavení osmanskému státu, dokázaly je nové elity – v některých případech celkem snadno – prezentovat jako skupinu zrádců a tichých poddaných „Turků utlačovatelů“. Urbanizace byla rovněž důsledkem rozšiřování obchodu, který učinil z tržních měst centra směny a distribuce zboží a sídla nově vznikajících vzdělávacích institucí. Tyto nové oblasti a jejich obchod začali postupně výrazně ovládat nemuslimové, třída obchodníků, jež však nebyla vázána na staré mocenské struktury. Zatímco se předchozí místní notáblové a *primates* snažili získat legitimitu od náboženských představitelů, nová vrstva mnohem méně závisela na uznání shora a na přidělení hospodářské a politické moci, kterou by mohla uplatňovat vůči místnímu obyvatelstvu. Nová vrstva obchodníků začala pohlížet zejména na „vesnický klérus jako na ignoranty a neotesance sotva schopné pravého osvětleného duchovního vedení společnosti“. ¹⁵ Rodící se inteligenci silně ovlivnil vývoj francouzské politiky a klérus vnímala jako překážku reform; zároveň začala rozvíjet úvahy o vzniku vlastního vysněného státu, s nimiž se obracela ke vzdělaným elitám. Tento typ nacionalismu, i když omezený hranicemi Osmanské říše, zcela odporoval základní myšlence milletu coby nedílné součásti říše. Následné diskuzi o milletovém systému dominovala roztržka mezi těmi, kdo brojili proti danému stavu a podporovali sekulární reformy, a těmi, kdo by při takových krocích trátili, protože prosazovali zachování stávajícího rozložení moci. Důraz kladený na jazyk a etnicitu otevřel cestu sekularizaci a myšlenkám nacionalismu zejména mezi mnoha příslušníky milletů. Samotný nástup nacionalistického smýšlení bychom však neměli přeceňovat. Až do úplného zániku říše znamenala idea národní příslušnosti většinou návrat ke starým zvykům, objevení zapomenutých literárních děl a kulturního dědictví a nový základ, na němž se formuloval vztah k centrální moci. Někdo by mohl namítnout, že právě toto připravilo půdu pro skutečný rozmach nacionalismu a vznik nezávislých států v dalších letech. Jedním z důsledků celkové reformy milletů nakonec byly i oficiální žádosti

některých sloučených denominací o uznání vlastního milletu směřované sultánovi. Tak se na osmanském území vzájemně oddělovaly a dále rozpadaly různé náboženské skupiny.

Ironií celého tohoto vývoje je, že zatímco se millety vyvíjely, samotná Osmanská říše se snažila reformovat svůj vztah k různým náboženským a etnickým skupinám. Mezi lety 1860 a 1865 prošly veškeré millety výraznou reformou. Laikové dostali právo volit patriarchu, povaha moci zase procházela procesem sekularizace a vzdělávací a právní systémy přešly pod bližší dohled Istanbulu. Tímto způsobem ztrácely v Osmanské říši moc staré vládnoucí elity a samotný stát se zasadil o vznik nové skupiny laiků. Právě ona však postupem času začala ideologicky zpochybňovat a v některých případech sabotovat projekt občanského nacionalismu ztělesněného myšlenkou osmanismu. Nabízí se otázka, zda může imperiální rámec založený na občanských vazbách ustát nároky a výzvy modernity, reformy a sekularizace moci.¹⁶ Podíváme-li se zpět do minulosti, nezdá se, že by to bylo možné.

III. Role nemuslimů při vzniku říše

Tato podkapitola se věnuje nejasnostem ohledně založení nejúspěšnější z velkého počtu dynastií usilujících o moc v Anatolii na přelomu 13. a 14. století, dynastie Osmanů. Hlavní otázka této části textu zní, zda vůbec a popřípadě do jaké míry se nemuslimové zasadili o územní rozšíření říše. Jak samotný úspěch, tak rychlost, s jakou jej Osmané dosáhli, má obecně dvojí vysvětlení. To první ukazuje, že osmanské jednotky byly z náboženského hlediska motivovány islámem. Podle Paula Witteka se skládaly z „*gazijů*,¹⁷ bojovníků za islámskou víru; z muslimských nájezdníků, válečníků plně oddaných boji proti bezvěrcům v sousedních zemích“.¹⁸ Podle této interpretace obývali nemuslimové především nově dobytá území. Po porážce buď konvertovali k islámu, nebo žili pod muslimskou nadvládou jako *dhimmí*. Z toho vyplývalo jejich podřadné postavení a skutečnost, že se nemohli účastnit veřejného života. Jiné vysvětlení úspěšnosti a rychlosti osmanské expanze pracuje se souhrou řady faktorů a vyzdvihuje důležitou roli nemuslimů v dobývání nových území. Termín *gaza* (z arabského *ghazw*) není v tomto vysvětlení spojován se svatou

válkou, jak tvrdil Wittek, nýbrž spíše s nájezdy a vpády s cílem zmocnit se co největší kořisti a získat co nejvíce otroků a s možností začlenění do širšího klanu (rozuměj politické jednotky), jež by přineslo nejen zisky, ale také bezpečnost a ochranu.¹⁹

Dynamika vývoje v oblasti Anatolie na konci 13. a začátku 14. století potvrzuje domněnky, že popudy ke *gaze* daleko přesahovaly náboženskou motivaci. Staletí vnitrostátních válek a bojů mimo vlastní území vyčerpala i kdysi mocnou Byzantskou říši. Po oslabení chalífátu Abbásovců v 11. století následovalo roztříštění moci a tato situace fakticky nastala i v Anatolii. Stejně jako na většině území Blízkého a Středního východu se i zde vyskytovala malá knížectví, která mezi sebou soupeřila o moc. Jejich náboženská příslušnost se často lišila, přesto mezi sebou v mnoha případech navzájem uzavírala spojení bez ohledu na náboženskou odlišnost. A právě Osmané dokázali nejlépe využít decentralizace moci a těchto spojení napříč náboženskými hranicemi a stoupat vstříc své slávě.

Do poloviny 14. století měli již Osmané za sebou expanzi ze své původní základny v anatolském městě Söğüt – jak na sever do jihovýchodní Evropy, tak na jih dále do Anatolie. Jejich postup, zdánlivě nezastavitelný, ukončil až Timur, který je porazil v bitvě u Ankary v roce 1402. Osmanská dynastie tehdy nezanikla jen díky nově dobytým územím na Balkánském poloostrově. V krátkém období mezi lety 1402 a 1453 zachránilo její existenci právě soužití obyvatel různého vyznání a etnického původu. Na druhou stranu se nejednalo o žádnou novinku. V raném období expanze (1299–1325) se mohli Osmané spolehnout na vojenskou pomoc nezanedbatelného počtu nemuslimů. Na úkor tvrzení, že počáteční dobovatelské úspěchy závisely na myšlence svaté války, tak vítězí druhý přístup – válčilo se z ekonomických důvodů, méně již kvůli náboženství.²⁰

Nemuslimové aktivně přispěli k rané osmanské expanzi. Velmi důležitou roli hráli během dobývání, zejména obléhání opevněných měst, nově zformovaní pěšáci rekrutovaní částečně z řad rolníků, „podle všeho křesťanů“.²¹ Zapojení lidí různého náboženského vyznání se neomezovalo pouze na vojenské jednotky. Úředníci veřejné správy rovněž pocházeli ze vzdělané vrstvy Byzantinců a „mezi místními rekruty obvykle figurovali ‚lidé z dobytých území‘, ačkoli mnoho se jich – jak celá města, tak jednotlivci – přidalo k Osmanům zcela dobrovolně“.²² Skutečnost, že

v osmanských jednotkách vedle sebe bojovali muslimové i nemuslimové, dokládá rovněž dokument ze soupisu nájezdníků (*Akıncı Defteri*) z roku 1472, ve kterém se píše, že „z každých třiceti nevěřících a muslimských rodin musíš povolát jednoho *akıncı* [nájezdníka] na koni.“²³ „Nejzajímavější na celé Osmanské říši je,“ podle slov historika Donalda Quataerta, „struktura státu, kterou si zachovala v období svého formování, získávání moci a svých následovníků. Spíše než o náboženský se očividně jednalo o stát pragmatický a dynastický. V tomto ohledu se nijak nelišil od jiných států té doby, například Anglie, Uher, Francie nebo Číny.“²⁴ Nakonec během expanze na Balkánský poloostrov a konkrétně v bitvě na Kosově poli v roce 1389 také proti sobě nestáli muslimové a křesťané. Po boku Osmanů pod velením sultána Murada I. bojovala i méně významná srbská šlechta a bulharský princ, kteří se tak spojili proti Srbům v čele s princem Lazarem.²⁵

Z výše uvedeného jasně vyplývá, že přestože Osmané neoddiskutovatelně budovali převážně muslimský stát, s nemuslimy zacházeli v otázce expanze jako s rovnocennými a umožnili jim tak rovněž plnit nově dobytá území. Z tohoto pohledu měli Osmané podle všeho mnohem větší zájem o politickou nadvládu a ekonomickou dominanci než o šíření náboženství. Náboženská příslušnost hrála nesrovnatelně menší roli, než se obecně předpokládá.

Systémy *devşirme* a *timar*

Pro pochopení postavení náboženských menšin ve struktuře státu nám mohou pomoci i další aspekty rané Osmanské říše. Patří mezi ně verbování příslušníků armády, nábor úředníků (zřízení tohoto náboru, *devşirme*, se datuje do doby vlády Murada I. v letech 1362–1389)²⁶ a správa území prostřednictvím vojenských lén (*timar*). Systém *devşirme* se stal tématem celé řady studií a především v post-osmanských nacionalistických dějinách sloužil ke zdůraznění domnělé brutality muslimské osmanské nadvlády vůči nemuslimům. Osmanský odvod chlapců bývá obecně vykreslován jako násilný nábor stanoveného počtu dětí nemuslimů ve všech nově dobytých vesnicích. Ty byly posléze poslány do Istanbulu, kde je již jako konvertity čekal vojenský výcvik, aby mohly být později vyslány do bitev.

Pozdější studie přišly s vyváženějším pohledem na odvody dětí. Zprvė zdůrazňovaly, že tato instituce sloužila jak k verbování do armády, tak k náboru do státní správy – bystřejší děti s lepšími výsledky se totiž staly zaměstnanci veřejné správy, přičemž některé z nich dosáhly až pozice velkovezíra.²⁷ Zadruhé podtrhávaly fakt, že některé muslimské rodiny žádaly v 16. století příslušné autority o to, aby jejich děti mohly být také odvedeny. Byl to totiž jeden ze způsobů, jak nejlépe zajistit svým dětem naději na lepší život. Oporu pro takové tvrzení nalezneme v písemných pramenech. Například za vlády sultána Süleymana Nádherného (1520–1566) vešel v platnost zákon, který zakazoval do jednotek janičárů verbovat děti v oblastech Harput, Diyarbakır a Malatya (tedy na územích s velkým počtem Kurdů a šíitů). Chlapci museli podstoupit lékařskou prohlídku, aby se tak zabránilo obřezaným muslimům rozšířit řady rekrutů.²⁸ Novější studie mimo jiné upozorňují, jak tito malí odvedenci, jakmile se stali členy armády nebo pracovníky státní správy, využívali své pozice k tomu, aby přivedli své přátele.²⁹ „Často měli sklon zachovat si určitou míru loajality vůči svému původnímu náboženství a souvěrcům.“³⁰ Přestože tedy v důsledku odvodů konvertovala k islámu řada chlapců (jednalo se totiž pravděpodobně o součást rozsáhlejší státní politiky islamizace), je rovněž naprosto zřejmé, že *devşirme* nereprezentoval tak brutální systém, jak bývá vnímán a vykreslován především v balkánském dějepisectví.³¹ Ukazuje se také, že tento systém někdy sloužil k potrestání nemuslimů právě za jejich nemuslimskou identitu v případech, kdy Osmanům kladli intenzivní odpor na dobytých územích,³² a že jeho úkolem bylo vytvořit disciplinovanou a důvěryhodnou skupinu bojovníků, která by tak vyvážila vzpurné a hůře ovladatelné turecké pěšáky, *yaya*, zformované za Orhanovy vlády (1326–1362).³³ Zde jasně narážíme na politiku uplatňovanou vůči nemuslimskému osmanskému obyvatelstvu, jež se v mnohem větší míře týká praktických opatření než samotného náboženského vyznání. Nemuslimští obyvatelé říše tvořili – ať již dobrovolně, či nedobrovolně – nedílnou součást říše a v tomto smyslu psali osmanské dějiny.

Aktivní a rozhodující role nemuslimů v prvních stoletích Osmanské říše ještě lépe vynikne ve světle lenních přidělů jakožto systému správy území. Jádrem mnohých debat je jeho původ: podle některých našel vzor v seldžuckém systému dělení dobytých území *iqta'*,³⁴ na který navazuje, jiní zase zdůrazňují jeho inspiraci v byzantské *pronoï*.³⁵ Pravda se zdá být

někde uprostřed: Osmané vymysleli svůj vlastní systém pozemkového vlastnictví právě proto, že zaměstnávali lidi ze seldžuckého a byzantského prostředí, to znamená lidi různého náboženského vyznání. Na Balkáně, ale také v Anatolii, dostávali křesťané za členství v jízdě léna až do 16. století.³⁶ Tímto způsobem se z nich staly lokální autority, mezi jejichž mnohé povinnosti patřila i správa, vybírání daní a udržování pořádku. Udělování pozemků nemuslimům bylo v balkánském kontextu součástí osmanské politiky, která měla v úmyslu integrovat místní šlechtu do mocenského systému. Podobně i v širším měřítku bylo zaznamenáno, že „v některých oblastech v 15. století tvořili křesťané přibližně polovinu timariotů [vlastníků lén]: 62 z celkových 125 timariotů v oblasti Braničeva v roce 1468, 60 z celkového počtu 335 timariotů v Albánii v roce 1431 a 36 ze 182 v provincii Tirhala (Thesálie) v roce 1455“.³⁷ Vlastnictví pozemků se rozhodně neřídilo náboženskou příslušností. Sultánovi záleželo na bojových schopnostech a loajalitě vůči své osobě. Díky tomu závisely postavení a role nemuslimů na tom, co mohli svému vládci nabídnout. Osmanská vládnoucí elita celkově chtěla zachovat status quo, udržet kontinuitu a efektivitu vlády, a tudíž osmanskými timarioty byli z velké části potomci místních vojenských důstojníků a významných šlechtických rodů. Z této úvahy vyplývá, že nemuslimové byli stejnou součástí širší osmanské politiky jako muslimové. Za zmínku stojí fakt, že tento přístup se uplatňoval jak na Balkánském poloostrově, tak v Anatolii. Pro přesnost je nutno říci, že někteří leníci konvertovali k islámu, ovšem jejich hlavní motivací byla kulturní, nikoliv však náboženská asimilace.³⁸ Každopádně v období do konce 15. století nebylo vlastnictví pozemků podmiňováno konverzí, která také nebyla nijak systematicky vyžadována.

Jak již bylo zmíněno v úvodu této kapitoly, přístup Osmanské říše k nemuslimům a jejich postavení se měnil vždy v závislosti na specifické politické situaci, novém geopolitickém a společenském uspořádání a krizi legitimacy vládnoucí elity. Několik století začleňování nemuslimů do armády a státní správy a jejich podpora při dobývání nových území upevnilo role muslimů i nemuslimů. Od počátku 16. století do 18. století docházelo ke změnám v příležitostech, které se osmanským nemuslimům otevíraly. To bylo jednak ovlivněno porážkou mamlúků v Egyptě a pozdějším dobytím svatých měst Mekky a Medíny v roce 1517. Tehdy se z Osmanů stali ochránci sunnitského islámu a bylo potřeba, aby se tak

o nich hovořilo i ve zbytku muslimského světa. Od roku 1517 měl sultán rovněž titul chalífy, přestože ne všichni tuto svoji novou roli zdůrazňovali. Zadrželi čelili Osmané náporu nemuslimských a nesunnitských mocností ze severozápadu a jihovýchodu: Habsburků a Safíjovců. Vzhledem k těmto událostem si nejspíše v 17. století začal sultán nárokovat titul svrchovaného panovníka celého islámského světa (*padišah-i İslam*), osmanská armáda se stavěla do pozice bojovníků islámu (*asker-i İslam*) a vrstva náboženských učenců, *ulema*, se nejen institucionalizovala, ale stala se rovněž součástí veřejné správy prostřednictvím funkce *şeyhülislam* (nejvýše postaveného duchovního v islámu).

IV. Nemuslimové v raně novověké Osmanské říši

Zajímavý způsob nahlížení změn, k nimž došlo v 17. století v souvislosti s nemuslimskými obyvateli Osmanské říše, nabízejí zákony a nařízení týkající se odívání. Osmanská vláda vydala konkrétní zákony, které vymezovaly barvy oblečení, jež mohli nemuslimové oblékat, a zároveň vyjmenovávaly pro ně zakázané způsoby oblékání, jako například nošení světle zelených šatů a žlutých bot. Ty totiž nosili muslimové, zatímco „Arméni museli nosit boty červené, Řekové oblékat černou pokrývku hlavy, stejně jako nosit černé boty, a Židé museli oblékat modré šaty“.³⁹ Na druhou stranu „muslimové tradičně vlastnili jako příslušníci privilegované vrstvy různé typy zbraní od dýk až po pušky. Nařízení týkající se oblékání ovšem také určovala typ pokrývky hlavy, kterou má muslim nosit, přičemž jisté přepychové části oděvu, například ze sobolí či rysí kožešiny, zase mohli na základě říšských příkazů oblékat pouze členové vládnoucího rodu, vysoce postavení úředníci nebo islámští duchovní (*ulema*).“⁴⁰ Zde se musíme zaměřit na dvě otázky. Zaprvé z výše uvedené citace vyplývá, že vydávané zákony ohledně odívání se vztahovaly na všechny obyvatele, neomezovaly se pouze na nemuslimy. Zadruhé se dané zákony neuplatňovaly rovnoměrně, záleželo na sultánovi, na konkrétním období a v neposlední řadě i na jednotlivých případech. Jestliže nemuslim vykonal určitou práci nebo se zasadil o věc, kterou sultán ocenil, mohl být osvobozen od nařízení týkajících se oblékání i od povinnosti platit daň z hlavy. Abychom lépe porozuměli míře vymáhání těchto zákonů,

pomůže nám, když se budeme podrobněji zabývat tresty za jejich porušení. Ty sahaly od popravy přes bičování po vyhoštění ze země. V některých případech došlo k prominutí trestu, o němž rozhodoval sám muftí.⁴¹ Za zmínku však rovněž stojí, že přestože se mohly objevovat dokonce početné výjimky, zákon jasně stavěl muslimy v otázce vnějšího vzezření výše než nemuslimy. V tomto smyslu bychom mohli právo na nošení zbraní chápat také následovně: muslim se mohl se svými zbraněmi veřejně honosit, zatímco pro nemuslimy platil zákaz je vůbec ukazovat.

Z celkového hlediska prokazovaly osmanské autority větší toleranci ohledně dodržování svých nařízení do konce 15. a začátku 16. století. Poté se zákony týkající se odívání mnohem přísněji vymáhaly nebo přinejmenším sami muslimští občané důrazněji vyžadovali od státního aparátu, aby příslušná nařízení důsledně uplatňoval. Ovšem i poté, co se zpřísnilo vymáhání zákonů na nemuslimech, důvody pro takové zacházení s částí obyvatelstva stále daleko přesahovaly jejich náboženskou příslušnost, což dokládala skutečnost, že na venkově se dané zákony a nařízení vymáhaly s mnohem nižší intenzitou (pokud vůbec) než v hlavním městě či jiných větších městských oblastech. To nás vede k logickému závěru, že s nemuslimy se vždy zacházelo podle toho, v jakém světle (obvykle tedy jako držitel moci) se státní aparát potřeboval prezentovat veřejnosti.

Období od 16. až do 18. století je specifické tím, že pro Istanbul znamenalo dobu politické nestability s mnoha vnitrostátními povstáními, která budila mezi členy vládnoucí vrstvy pocit ohrožení a strachu. První z těchto povstání známé jako povstání dželálíjů (*celâlî*), bylo pojmenováno po svém vůdci šejchu Dželálovi a odehrálo se v roce 1519. Poté následovalo několik dalších povstání: v roce 1526 v čele s Babou Zünnunem, trvající několik měsíců; v roce 1527 pak vypuklo mnohem nebezpečnější povstání vedené Kalenderem Çelebim. Ačkoliv tato povstání, jež znatelně otrásla samotnými mocenskými základy říše a ohrozila legitimitu celého vládnoucího rodu Osmanů, byla způsobena muslimy, nepřekvapí, že nemuslimové – coby menšina – pocítovali stále větší tlak ze strany zpříšňujících se zákonů a nařízení a že strádali pod vládou přitvrzujícího mocenského centra. Kvůli hrozbě, kterou pro Istanbul povstalci představovali, zpřísnila centrální vláda svou politiku, aby ukázala, že má své poddané pevně pod kontrolou. A jak bývá zvykem, ačkoliv minoritní skupiny nebyly přímo zapojeny do událostí, staly se cílem represí. Finanční nejistota Osmanské

říše patřila mezi další důvody, jež mohly mezi obyvateli vyvolat ve druhé polovině 16. století nespokojenost, ba další povstání.⁴² Některé z těchto faktorů také vedly část osmanské společnosti k sunnitskému fundamentalismu. Jedno takové hnutí tvořili následovníci duchovního Kadizadeho Mehmeda bin Mustafy, jenž se těšil přízni tehdejšího sultána Mehmeda IV. (1648–1687). V průběhu 17. století vystupovala tato skupina aktivně nejen proti těm proudům islámu, které považovala za nepravověrné (například súfismu), ale velice nepřátelsky se chovala právě vůči nemuslimům. Podle Iry Lapiduse přímo inspirovala násilný útok namířený proti židům, jež označila za viníky požáru, který v roce 1661 zachvátil Istanbul. Židé následně „dostali zákaz pobývat ve městě a museli prodat svůj majetek muslimům. O rok později vešly opět v platnost sumptuární zákony regulující odívání. Majetek židů a křesťanů byl konfiskován a byly zbořeny některé kostely a synagogy.“⁴³ Za vlády Mehmeda IV. nápadně sympatizujícího s Kadizadeho hnutím se znásobily snahy obrátit křesťany a židy na islám a zesílila politika, jejímž cílem bylo dobývat v rámci rozšiřování území pod muslimskou nadvládou hlavně křesťanské oblasti. Co se týče nemuslimů ve státních službách – konkrétně v paláci –, byli z nich židé z důvodu všeobecného zpřísnění v tomto období vylučováni. Co se týče náboženských staveb, z kostelů a synagog se postupně stávaly mešity.⁴⁴ Při pohledu na celé toto období politické nestability se nabízí otázka, zda nebyl zmíněný přísný postoj vůči menšinám považován za užitečný nástroj pro posílení legitimacy státu nebo za prostředek, jak odvrátit pozornost od jednoho problému (ať již politického, společenského či ekonomického) k jinému (vykonstruovanému). Mehmedova nekompromisní a netolerantní vláda měla mnohem širší záběr: politika totiž nepřitvrzovala pouze vůči nemuslimům. Jak již bylo nastíněno výše, súfijské řády byly vnímány jako šířitelé pokřivené formy islámu, s nimiž bylo třeba se vypořádat: byly zničeny jejich svatyně, příslušníci řádu byli zadrženi, mučeni, posláni do exilu či popraveni. Dokonce i širší veřejnost pocítila přísnější vymáhání náboženských zákonů; za všechny příklady můžeme uvést uzavření kaváren a zákaz tabáku. Porušení tohoto zákona se oficiálně trestalo smrtí. Nesnášenlivost vůči nemuslimům musíme proto chápat v kontextu všeobecné přísnosti daného období, v jejímž rámci se absolutní oddanost sunnitskému islámu chápala jako lék, který pomůže vrátit říši ztracenou slávu. Situace se zlepšila až na sklonku 19. století se začátkem reformy říše.⁴⁵

V. Nemuslimové v moderní Osmanské říši

Reformní období 19. a začátku 20. století si oprávněně vysloužilo označení nejdelšího století říše. V poměrně krátké době se stalo neuvěřitelně mnoho zásadních událostí: osmanská společnost prošla velkými a bolestnými změnami, její ekonomika se nevyvíjela stejným tempem jako u evropských mocností⁴⁶ a v neposlední řadě čelila říše intenzivním zásahům zvenčí (zejména ze strany Angličanů, Francouzů a Rusů).⁴⁷ Uprostřed toho všeho se osmanský státní aparát pokoušel různými způsoby modernizovat a reformovat společnost. Velice důležitou roli zde hrál rozvíjející se diskurz občanského nacionalismu známý jako osmanismus, oficiálně vyhlášený v roce 1839 Gülhanským vznešeným dekretem (*Gülhane Hatt-ı Şerifi*). Tento výnos se domáhal spravedlivého danění, práva všech obyvatel Osmanské říše vstoupit do armády a pracovat ve státních úřadech bez ohledu na jejich náboženskou příslušnost. Občanský diskurz, myšlenka, která stála za samotným osmanismem, měl zpomalit šíření a zmenšit vliv nacionalistických a esencialistických diskurzů založených na náboženství, etnicitě a jazyku. Od roku 1839 se až do obnovení platnosti ústavy v revolučním roce 1908 setkáváme s mnoha interpretacemi osmanismu – jinak jej chápali ti, kteří stáli v pozadí tzv. tanzímských reforem,⁴⁸ jinak islámští modernisté či sultáni, kteří v tomto období byli u moci.⁴⁹

Zapojení nemuslimů do státního aparátu se rukou v ruce s principy osmanismu stalo nedílnou součástí rozvoje multireligiózní společnosti. Většina nemuslimů sice využila svého výsadního práva a nenarukovala do armády, přesto však tvořila nezanedbatelnou část vojenského zdravotnického personálu a námořnictva (v němž se osvědčili zejména Řekové díky svým mořeplaveckým schopnostem). Paralelně s tím byla rovněž zrušena daň z hlavy.⁵⁰ Dokonce i za sultána Abdülhamida II. (1876–1909), jehož vláda bývá často mylně označována za plně islámský režim, a tudíž za náchylnější k vytvoření stejnorodosti v náboženství a k vyloučení cizích prvků, pracovali nemuslimové jako zaměstnanci sultánovy Výsadní pokladnice (*Hazine-i Hassa*),⁵¹ v tehdejší době významné a vlivné instituce.⁵² Co se týče veřejné správy, poukazuje C. V. Findley⁵³ ve své práci na fakt, že 29 %, tj. 107 z celkových 366 zaměstnanců⁵⁴ osmanského ministerstva zahraničních věcí tvořili v letech 1850 až 1908 nemuslimové. Za povšimnutí stojí,

že porovnáme-li toto číslo s celou nemuslimskou populací Osmanské říše, která činila 23–24 %, zjistíme, že procentuální zastoupení nemuslimů mezi státními úředníky je dokonce vyšší než jejich podíl na celém obyvatelstvu Osmanské říše. Důvody pro zaměstnávání nemuslimů v osmanské státní správě nebyly výrazem nějakého shovívavého jednání či snad snahy o spravedlivé zastoupení různých skupin obyvatelstva ve vládních strukturách. Zásadní – především v případě ministerstva zahraničních věcí – byla vyšší úroveň vzdělání nemuslimů, kterou si můžeme názorně ukázat na příkladu jazykových znalostí. Podle Findleyho výzkumu zde proti sobě stála polovina muslimských pracovníků státní správy ovládající tři jazyky a stejný počet nemuslimů, kteří vládli pěti i více jazyky.⁵⁵

Současně s výše popsaným vývojem státního aparátu se ve stejném období, konkrétně v roce 1889, vytvořila politická opozice vůči sultánovi Abdülhamidovi II., která vyústila v založení Výboru jednoty a pokroku (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*) coby zastřešující organizace sdružující muslimy i nemuslimy, kteří, jako důležitá součást hnutí, soustavně pomáhali vytvářet budoucí politiku organizace. Přestože spolu dva hlavní představitelé hnutí, Ahmet Rıza a Mehmet Sabahattin, v mnohých zásadních otázkách nesouhlasili, výbor vedli společně až do roku 1908. Jejich cílem bylo zachovat jednotu, aby tak dále mohli udržet trend multireligiózní říše a mohli do svých plánů zahrnout co nejvíce nemuslimů. Rizovým nejbližším spolupracovníkem byl křesťanský Arab Halil Ganem, Sabahattin měl zase v rámci Výboru jednoty a pokroku blízko k Arménům a Řekům. První sjezd osmanských liberálů se pod záštitou Výboru konal v Paříži v roce 1902 a mezi jeho 47 účastníky se objevilo poměrně dost Arménů, Řeků a Židů.⁵⁶ Po sjezdu došlo k rozkolu a Sabahattin založil Výbor osmanských liberálů (*Osmanlı Hürriyetperveran Komitesi*), který sehrál po roce 1908 významnou roli. Jeho předsednictvo mělo sedm členů: tři z nich byli nemuslimové, konkrétně křesťané.⁵⁷ Zvážíme-li tehdejší význam Výboru jednoty a pokroku (zvláště po roce 1908), nesmíme opomenout fakt, že na nemuslimy se pohlíželo jako na rovnocenné partnery budující Osmanskou říši. V tomto směru přispívali rovněž k jejímu intelektuálnímu vývoji a zcela konkrétně formulovali její budoucí politiku.

Postavení nemuslimů se opět změnilo v důsledku revoluce v roce 1908, díky níž byla znovu zavedena ústava a obnoven parlament.⁵⁸ Mezi hlavní cíle ústavy patřily sociální a politické reformy. Ve Výboru jednoty

a pokroku, jenž ve svých počátcích vystupoval jako hnutí založené na sdíleném politickém názoru svých členů bez ohledu na jejich náboženské vyznání, zavládl náhle dost neočekávaně autoritářský a znatelně proturecký, avšak nikoli nutně promuslimský duch, čímž jeho představitelé porušili své zásady. Zatímco většina muslimů i nemuslimů nadšeně a s notnou dávkou úlevy revoluční myšlenky vítala a slibné vyhlídky na lepší budoucnost pro všechny osmanské bratry oslavovala, situace příslušníků náboženských menšin byla čím dál méně příznivá – slovy historika Bedrosse Der Matossiana se sny mnoha z nich otřásly v základech.⁵⁹ Mimo jiné to byly ideje etnické a náboženské příslušnosti, které prostoupily všechna společenství coby hnací síla, dále válka, jež vypukla v roce 1912 mezi Osmanskou říší na jedné straně a Bulharskem, Řeckem, Černou Horou a Srbskem na straně druhé a která zjitřila vztahy mezi muslimy a nemuslimy, a celkový konec věku říší, což ztěžovalo práci těch Osmanů, kteří stále věřili v možnost multikonfesní a multietnické říše. Po této válce – a ještě více po vypuknutí první světové války – dosáhla pozice nemuslimů v Osmanské říši pravděpodobně svého dna: v roce 1915 se osmanští státníci pošpinili, když násilně přesídlení arménského obyvatelstva z Anatolie do Sýrie vyústilo v obrovské krveprolítí, a v roce 1923 proběhly přesuny obyvatelstva mezi Tureckem a Řeckem, v jejichž důsledku byli muslimové násilně vysídleni z území, které je nyní součástí Řecka, a nemuslimové zase z oblastí, které připadly Turecku. Upadající role nemuslimů v Osmanské říši byla zpečetěna zrušením sultanátu, fakticky provedeném v roce 1922, a vyhlášením Turecké republiky v roce 1923.

VI. Závěr

V souvislosti s pozdní Osmanskou říší prohlásil Sir Harry Luke: „Spíše než zemí bylo Turecko činžovním domem – v něm bydlela řada rodin, které se občas potkávaly na schodech.“⁶⁰ Měl zcela jistě pravdu, pokud popisoval Osmanskou říši jako území obývané nejrozličnějšími, svým způsobem náhodně sjednocenými lidmi, popřípadě rodinami. Na základě provedené analýzy pramenů by ale bylo mylné se domnívat, že by se tyto lidé pouze potkávali na schodišti, což by implikovalo náhodná setkání na veřejnosti. Naopak je zřejmé, že muslimové žili během téměř

celé existence Osmanské říše po boku s nemuslimy, s nimiž rovněž úzce spolupracovali. Vstup nemuslimů do armády a státní správy rodu Osmanů byl vítanou pomocí v počátcích říše a při následném upevňování moci. Nemuslimové – přitahováni vidinou válečné kořisti a spojenectví se silou, jež se profileovala jako budoucí vítěz – se rozhodli přiložit ruku k dílu a podílet se na osmanské věci, vytvářejíce tak jakýsi klan, jenž smazával náboženské rozdíly. Stejně tak hned po založení říše začali nemuslimové přispívat k vládnutí a rozvoji osmanského státu. Prostřednictvím odvodu chlapců začali obsazovat důležité pozice sahající až k postu velkovezira, ač teprve po konverzi k islámu. Na Balkáně a v dalších částech říše rovněž získali půdu, přičemž si, pokud chtěli, mohli ponechat svou víru. Z role přirčené nemuslimům a z jednání vůči nim vyplývá, že Osmané nebyli nutně shovívavou a tolerantní vládnoucí elitou, nýbrž spíše pragmatiky, kteří hlavně chtěli v nově dobytých oblastech zajistit stabilitu. V tomto ohledu měli mnohem větší zájem na ekonomických ziscích a udržení politické legitimacy než na šíření náboženství, což platilo přinejmenším do 16. století. S vládou sultána Süleymana Nádherného, obvykle označovanou za „zlatý věk“ Osmanské říše, se objevily vnitrostátní i mezinárodní politické, hospodářské a společenské problémy sužující vládnoucí vrstvu; sultán Süleyman zároveň v této době získal nový titul chalífy.⁶¹ Reakcí na období krize legitimacy a na povstání, která mezi lidmi zasévala pocit ohrožení, byl podle očekávání zvrat ve vztahu vůči čemukoli, co nebylo „normální“: nemuslimové a nesunnité se stali terčí diskriminujícího jednání, zaměřilo se na ně trestní právo a začala platit i některá další znevýhodňující nařízení. To přetrvávalo až do konce 18. století. Zcela nová fáze dějin odstartovala na začátku 19. století, kdy se jak zákony, tak nařízení a všeobecně vztah k nemuslimům výrazně zlepšily, alespoň teoreticky. V roce 1839 zrovnoprávnila Osmanská říše všechny své obyvatele bez ohledu na náboženskou a etnickou příslušnost a v roce 1856 zrušila na základě reformního Imperiálního dekretu (*Hatt-ı Hümayun*) daň z hlavy. Nemuslimové tak mohli formálně rozšiřovat vojenské řady. Ve své kapacitě, zejména jako vysoce kvalifikovaní úředníci, se osmanští nemuslimové aktivně zapojovali do veřejného života říše a přispívali tak k celkovému pokusu o modernizaci. Zopakujme však, že stát v tomto směru primárně nemotivovala snaha zlepšit životy nemuslimů, nýbrž potřeba zažehnat nebezpečí ze strany decentralizujících sil, která by mohla vyústit

ve ztrátu důležitých bohatých oblastí, či dokonce zapříčinit rozpad říše. Étos státu vykrytalizoval na pozadí myšlenky osmanismu, občanského pojetí nacionalismu stírajícího náboženské rozdíly ve snaze posílit legitimitu a autoritu státu. Poněkud shovívavější přístup k nemuslimským Osmanům razila zastřešující organizace Výboru jednoty a pokroku. Její členové pod vlivem myšlenek liberalismu, pozitivismu a bratrství usilovali o reformu Osmanské říše, přičemž počítali s aktivním zapojením všech náboženských a etnických skupin. Osmanští Arméni a Řekové stáli v čele diskuzí mladoturků a přispívali svými politickými názory a společenskými prioritami k vytváření jejich reformního étosu. Po celé 19. století byla osmanská společnost celkově utvářena interakcí mezi osmanskými muslimy a nemuslimy, kromě jiného v architektuře, umění i ve vědě.⁶²

Role a postavení nemuslimů v Osmanské říši se až do prvního desetiletí 20. století vyznačovaly – s různými výkyvy – relativně dobrou spoluprací či přinejmenším nedocházelo k žádným systematickým otevřeným střetům. Myšlenka koexistence více náboženství však naneštěstí neodolala náporu a výzvám moderní doby, již následně opanovaly esencialistické tendence. O postavení v průběhu posledních osmi až deseti let Osmanské říše bychom mohli oprávněně prohlásit, že se jednalo z pohledu nemuslimů o období nejhorší, kdy se museli podrobit nucenému přesídlení, ba čelit vyvražďování.

Na závěr je nutné zdůraznit, že dějinné hodnocení jednání s nemuslimy v Osmanské říši vždy trpí generalizacemi, a to jak pozitivními, tak negativními. Místo generalizování bychom se měli snažit rozlišit v otázce postavení nemuslimů v převážně muslimské osmanské společnosti co nejjemnější detaily. Je zřejmé, že se toto postavení měnilo v závislosti na sledované době, území, ale i na vnitřních a vnějších faktorech. Každopádně tvrzení, že osmanská vláda všeobecně tolerovala nemuslimské náboženské skupiny, vyžaduje objasnění toho, co samotná myšlenka tolerance implikuje. Dokonce i v nejsvětlejších momentech vzájemného soužití to byla stále osmanská, převážně muslimská vládnoucí vrstva, jež „udělovala“ nemuslimům povolení a práva a umožňovala jim vstoupit do státní správy. Z toho vyplývá, že zde jedna víra byla nadřazena nad ostatní víry a že nemuslimové žili v podmínkách, které se mohly kdykoli změnit.

VII. Epilog: Vznik národního státu – Turecko a Blízký východ tak, jak je známe dnes

Zánik říše vážně poznamenal nejen osmanské křesťany a židy, ale zapříčinil také řadu událostí, jejichž následky můžeme vidět dodnes a které měly podstatný dopad na jiné náboženské skupiny. Osmanská říše se se začátkem první světové války zhroutila: balkánské války v předvečer Velké války v letech 1912–1913 rozdělily většinu starého evropského území Osmanské říše. Po propuknutí konfliktu se osmanští státníci rozdělili do tří různých táborů: váhali, zda se připojit k Trojdohodě, být po boku Německa, či zůstat neutrální. Tři nejvlivnější představitelé unionistů, Talaat, Enver a Cemal, učinili v listopadu 1914 rozhodnutí vstoupit do konfliktu na straně Německa a dalších centrálních mocností.

Osmanské počínání ve válce bylo vskutku ořesné. Většina rozhodnutí vzešla od Envera Paši, popisovaného následujícím způsobem: „Byl přesvědčený o své strategické genialitě, ovšem ve skutečnosti to byl pouhý kovboj.“⁶³ V prosinci 1914 vydal jednotkám rozkaz, aby ze severovýchodní Anatolie zaútočily na Rusko. Do začátku ledna zemřelo 75 tisíc mužů z původních 95 tisíc.⁶⁴ Vedle obrovských ztrát na životech otevřel tento krok cestu ruskému postupu do Anatolie. Podobný osud čekal na Osmany i v Egyptě, když se dvakrát neúspěšně pokusili dobýt Brity kontrolovaný Suezský kanál, a to v letech 1915 a 1916. Poté, co se sem nakrátko vrátili a zaznamenali dílčí úspěch na severu země, a hlavně poté, co se ruské jednotky daly v důsledku domácích událostí v roce 1917 na ústup, se Osmanská říše ocitla na straně poražených. Osmané kapitulovali v Mudrosu 31. října 1918.⁶⁵ Na základě příměří z Mudrosu měla být osmanská armáda odzbrojena, všechny přístavy, pevnosti, železnice a telegrafy zabráný a Bospor a Dardanely obsazeny. Stejně tak byl v listopadu 1918 obsazen Istanbul a o rok později byly řecké okupační jednotky vyslány do Izmiru. Mezitím si Anatolii mezi sebe rozdělili vítězné mocnosti a jejich spojenci. 10. srpna 1920 uznala osmanská říšská vláda výsledky Sèvreské smlouvy, která prakticky stvrdila podmínky příměří. Většina populace vnímala podmínky smlouvy jako nepřiměřené a začala nahlížet na osmanskou vládu jako na tu, která zaprodala jejich zemi, a tento pocit vyvrcholil řeckou okupací osmanského území. Výsledkem bylo zakládání několika Společností na obranu práv (*Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri*),

kteře začaly bojovat proti cizím okupantům. Zároveň, kromě britské a francouzské okupace arabských provincií, byla uznána nově založená Arménská republika, která si činila nároky na území ve východní Anatolii. Itálii připadla jihovýchodní Anatolie a Francii oblast známá jako Kilíkíe.

Bylo to v této době, kdy na scénu vstupuje Mustafa Kemal (Atatürk), do té doby vyšší důstojník staré osmanské armády. Istanbul jej po příměří jmenoval generálním inspektorem v severní a severovýchodní Anatolii, kde měl dohlížet na proces odzbrojování. Následně, 19. května 1919, se Kemal vylodil ve městě Samsun, avšak promyšlen měl přesně opačný plán.

Dne 23. července byl do města Erzurum svolán kongres, na který byly pozvány všechny Společnosti na obranu práv. Byla zvolena komise, v jejímž čele jako předseda stanul Mustafa Kemal. Odpovědí na Kemalovo neuposlechnutí příkazů a založení organizace odporu rozhněvalo osmanskou vládu i Brity a vyústilo v jeho sesazení z funkce. Dalším krokem hnutí odporu bylo svolání národního kongresu ve městě Sivas od 4. do 11. září 1919, na kterém byla založena Společnost na obranu národních práv Anatolie a Thrákie (*Anadolu Rumeli Müdafaa-i Hukuk-u Milliye Cemiyeti*), aby sloužila jako národní exekutivní orgán hnutí odporu. Za několik měsíců založila tato nově vzniklá společnost Velké národní shromáždění (*Büyük Millet Meclisi*), které poprvé zasedalo 23. dubna 1920. Shromáždění jednomyslně schválilo, že veškerá legislativa odsouhlasená v Istanbulu nebude platná: vše bylo připraveno k boji za nezávislost.

Ke konci listopadu 1920 byla Arménie poražena, národní jednotky zaznamenaly vítězství nad Francouzi a donutily je podepsat smlouvu, ve které byly uznány jakožto legitimní hlas formující se vlády. V březnu 1921 podepsal tábor Národního shromáždění smlouvu o přátelství s Ruskem, která jim zajistila zbraně nezbytné k pokračování v boji. V srpnu 1922 byli poraženi Řekové a následně vyhnáni z Anatolie a východní Thrákie. Brzy na to byly vyhnány i ostatní okupační jednotky a v listopadu téhož roku byl zrušen sultanát. Tyto události vyústily v potřebu přehodnotit mírovou smlouvu, neboť dané realie se natolik změnily, že předchozí dohody by mohly být vnímány jen jako pouhé normy na papíře, ve skutečnosti nedodržované. Musela proto být zorganizována další konference, která se konala v Lausanne. Ve smlouvě, která byla podepsána 24. července 1923, bylo Turecko uznáno jako suverénní stát s hlavním městem Ankarou a jako národ bez politických pout se starou Osmanskou říší. A co bylo

nejdůležitější, integrita jeho území byla považována za nezpochybnitelné právo. 29. října téhož roku byla založena Turecká republika a Mustafa Kemal se stal prezidentem.

Kromě toho, že se vstup Osmanské říše do první světové války na straně centrálních mocností ukázal jako osudné rozhodnutí, vzbudil rovněž nepřehlédnutelnou reakci v arabských provinciích. Dva roky poté, co Osmanská říše vstoupila do války, vypuklo v roce 1916 arabské povstání. Významná část osmanského arabského obyvatelstva se hnána sliby ze strany Západu připojila k Trojdohodě. Od července 1915 do března 1916 jednali šerif Mekky Husajn a britský vrchní komisař v Egyptě Sir Henry McMahon prostřednictvím korespondence. V dopisech stálo, že oplátkou za podporu ve válce proti Osmanské říši měla britská vláda zaručit založení arabského království. Ovšem mezi řádky se dalo vyčíst ještě mnohem více: Velká Británie měla v určitých oblastech zůstat a zachovat si v nich vliv a „měla Arabům poskytnout cenné rady a dopomoci jim k ustanovení nejvhodnějších forem vlády v příslušných oblastech“.⁶⁶ Zamyslíme-li se nad těmito řádky, bylo zřejmé, že arabský svět svoji vlastní budoucnost neformoval. V průběhu zmíněné komunikace již totiž Británie a Francie za podpory Ruska – jež siuložilo jako podmínku, že bude uspokojen jeho nárok na osmanské území v severovýchodní Anatolii – uzavřely utajenou dohodu, známou jako Sykes-Picotova dohoda.⁶⁷ Ta má formu korespondence, jež se zmiňovala o vytvoření arabského státu, ovšem zároveň počítala se specifickou rolí Británie, Francie i onoho plánovaného arabského útvaru. První část jednoho z inkriminovaných dopisů ve skutečnosti prohlášovala, že „Francie a Velká Británie plně uznají a podpoří nezávislé arabské státy nebo konfederaci arabských států... [na konkrétním území] v čele s arabským vůdcem. [Přičemž však Francii a Británii případnou v rámci vznikajícího arabského státu určité oblasti, v nichž budou mít vliv,] ... ať již se bude jednat o přednostní právo poskytovat podnikatelské a drobné úvěry, ... nebo na žádost arabského státu nebo konfederace arabských států vysílat poradce či zahraniční funkcionáře.“ A nezástalo to jen u omezení suverenity arabské vlády: v určitých oblastech mohly Francie a Británie „dle vlastního rozhodnutí ustavit takovou podobu přímé i nepřímé správy nebo kontroly, jakou budou chtít a jakou mohou uznat za vhodné dohodnout s arabským státem nebo konfederací arabských států“.⁶⁸ Británie a Francie měly také v úmyslu zajistit si výhradní práva

na přístavní města, budování infrastruktury a zisky z produkce místního hospodářství. Na konci války se skrze tyto uskutečněné plány projevila celá její ironie: přestože se Osmanská říše ocitla na straně poražených, přežila zároveň v podobě Turecké republiky jako jediný suverénní post-osmanský stát. Oproti tomu postihlo arabské provincie, v podstatě vítěze války, nepřirozené teritoriální dělení, těšily se pouze omezené svrchovanosti, a v důsledku toho všeho stálo několik nových národních států na velice chaotických základech. Ponecháme-li stranou Egypt,⁶⁹ připadly Mezopotámie, Palestina a Zajordánsko Británii, zatímco Francii patřil Libanon a území, která se později stala novodobou Sýrií. Toto rozdělení se řídilo mandáty, jež Společnost národů udělila oběma dotyčným evropským mocnostem na základě článku 22 Versailleské mírové smlouvy z 28. června 1919. Vůdčí role Británie a Francie byla obhajována následovně: „Některé společenské celky v bývalé turecké říši dosáhly takového vývojového stadia, že jejich existence v podobě nezávislých států může být předběžně uznána, bude-li jim poskytováno poradenství a pomoc ve státní správě ze strany mandátní mocnosti do doby, než budou schopny jednat samostatně.“⁷⁰ Z výše uvedeného jasně vyplývá, že Británie a Francie mohly, díky tajným dohodám a do jisté míry klamavému jednání a lobbování na mezinárodní úrovni, uplatňovat své politické a hospodářské zájmy na lidech, kteří svou budoucnost jistě plánovali jinak.

Francouzi neústupně prosazovali vlastní, poměrně přímou vládu nad Sýrií, přičemž se jejich představa o budoucnosti naprosto lišila od plánů Fajsala, syna mekkánského šerífa Husajna, který chtěl založit nezávislé království. Spojené státy se pokusily o diplomatický krok a v létě 1919 vyslaly do Sýrie komisi, známou jako Kingova a Craneova komise, jejímž úkolem bylo provést šetření mezi tamním obyvatelstvem. Podle zjištění si většina lidí přála nezávislost nebo v případě zavedení mandátního systému jeho svěření Spojeným státům či Británii. Nakonec však zpráva komise neměla, zejména kvůli francouzskému tlaku a vyhubým postojům Britů, vůbec žádný účinek.⁷¹ Za zmínku rovněž stojí, že syrští notáblové včetně zastánců arabského nacionalismu všeobecně podporovali myšlenku osmanismu až do doby, kdy se říše rozpadla. Husajnův záměr je tak třeba chápat jako značně ojedinělý a je třeba na něj nahlížet na pozadí toho, že se během své vlády v Hidžázu (na Arabském poloostrově) cítil v posledních desetiletích Osmanské říše ohrožen právě osmanskou modernizací:

na začátku 20. století formováním hidžázské železnice a speciálního loďstva, které kontrolovaly oblast, omezovaly vliv místních kmenů a naopak zvyšovaly vliv Istanbulu. Politika sultána Abdülhamida II. (1876–1909), zaměřená na soustředění moci do rukou jedné osoby, chalífy, navíc zmenšovala význam Husajna na pozici správce svatých míst, Mekky a Medíny. Husajnův syn Fajsal vyhlásil 8. března 1920 Syrské arabské království. Tento troufalý krok pochopitelně nemohly Británie ani Francie akceptovat. V červenci stejného roku dostal Fajsal od Francouzů ultimátum; podvolil se a Syrské arabské království zaniklo, což byl počátek nepřímé francouzské vlády. Odměnou za pomoc a loajalitu vůči Trojdohodě v období války byly tudíž pouhé čtyři měsíce nezávislosti.

Francie měla ještě jeden mandát na území nového státu Libanon. Ten vznikl na základech starého osmanského *mutasarrıflıku*⁷² zahrnujícího Horský Libanon, kde většinu obyvatel tvořili křesťanští maronité, spolu s pobřežím, městy a muslimskými oblastmi východně od hor. V Libanonu tak žili maronité, sunnité, šiité a drúzové (viz kap. „Maronité“ a „Drúzové“). Byla zde zavedena ústava, ustanoven parlament a prezident, jenž zase jmenoval ministerského předsedu. Nad jeho volbou si ponechala kontrolu Francie, která zároveň strukturovala parlament tak, aby reflektoval složení obyvatelstva podle náboženské příslušnosti. Na základě Národního paktu schváleného v roce 1943 se musel ministerským předsedou stát muslim, kdežto prezidentem maronita. Poměrné zastoupení v parlamentu mělo odrážet složení obyvatelstva, takže v něm zasedli křesťané a muslimové v poměru 6:5, přičemž se vycházelo ze sčítání lidu z roku 1923. To však v očích mnohých neodráželo realitu země. Křehká rovnováha sil a chatrný systém z dílny Francouzů se ukázaly jako velmi nešťastné. V zemi se v roce 1975 rozpoutala trpká občanská válka, která trvala do roku 1990 a jejíž následky doznívají dodnes.

Palestina představovala zase jiný problém. Británie zde sice obdržela mandát, ale místní obyvatelstvo bylo značně rozdělené: někteří Arabové usilovali o připojení k Syrskému arabskému království, neboť toto území již v dějinách bylo sjednoceno pod názvem Velká Sýrie (dnešní Libanon, Jordánsko, Palestina a Sýrie, dohromady v arabštině známé jako *bilád aš-Šám*). Ostatní Arabové britský mandát uznali, ovšem stále v nich přetrvávaly obavy z přívalu a nároků Židů. Sionisté v naději, že jim to pomůže dosáhnout jejich plánů na vytvoření židovské domoviny, také podporovali

britský mandát na základě korespondence vedené mezi jejich organizací a francouzskou a britskou vládou.⁷³

Podíváme-li se více na východ, zde se po pádu Fajsalova syrského království řešila situace Zajordánska. Toto území Britové vnímali kvůli vysokým nákladům na administraci jako neočekávané břemeno a využili je jako trumfu při jednáních s Husajnovým druhým synem Abdulláhem. V roce 1923 bylo podpisem anglo-zajordánské dohody Zajordánsko uznáno jako jeho království. Mezopotámie, která se měla stát Iráckým královstvím, představovala slovy Malcolma Yappa „následek toho, co můžeme nazvat sledem logických nešťastných náhod“.⁷⁴ Nakonec daly dva vilájety, Bagdád a Basra a částečně i Mosul, vzniknout budoucímu Iráku.⁷⁵ Zdejší události velmi dobře ilustrují přístup Británie a Francie k jejich mandátním územím na post-osmanském Blízkém a Středním východě: směsice nejružnějších nezasvěcených rozhodnutí a importovaných koloniálních praktik, o nichž se myslelo, že budou fungovat z toho prostého důvodu, že fungovaly jinde (tj. v Indii). Britové v nově založeném Iráku fakticky od moci odstavili vrstvu, ze které se rekrutovali úředníci. Efendija, městská a vzdělaná vrstva s vazbami na bývalou osmanskou administrativu, byla záměrně vyloučena z procesu budování státu. Na scénu naopak vstoupily různě znepřátelené kmeny z rurálních oblastí, jejichž příslušníci postrádali jakékoli úřednické a administrativní schopnosti. Vyšší pozice ve státní správě zase obsazovali cizí úředníci z řad šerífů, jimž chyběla v očích místních obyvatel legitimita, ale kteří jako sunnité vládli šíitské většině a velkému počtu Kurdů. V létě 1921 „vyjádřilo v uvážlivě zorganizovaném lidovém hlasování údajných 96 % iráckých voličů ochotu uznat Fajsala za krále. Na trůn usedl 23. srpna 1921.“⁷⁶ Sliby, které Husajn dostal během války, se právě díky Zajordánsku a Iráku svým způsobem splnily, což možná ani on sám nečekal, a zcela určitě ne tak, jak si to lidé na Blízkém a Středním východě přáli.

Z celkového hlediska lze shrnout některé obecné praktiky mandátních systémů. Jak Francie, tak Británie se snažily udržet si vliv prostřednictvím spojenectví uzavíraných s lokálními konzervativními společenskými vrstvami, které výměnou za podporu cizích mocností získaly různé politické a další vlivné posty. Ustanovení mandátní správy částečně motivovaly ekonomické zájmy a hospodářská politika v příslušných nově vytvořených státech těsně souvisela se zájmy mandátních mocností. Byla podepsána série

ad hoc smluv, jež podstatně rozvíjely svého druhu koloniální hospodářský systém. Koloniální praxe ve stylu „rozděl a panuj“ rovněž prohlubovala sektářské a etnické dělení obyvatel, které se většinou projevovalo jako napětí mezi městskou a vesnickou populací. Tento fenomén byl obzvlášť ironický, neboť stál v příkrém rozporu se samotnou podstatou mandátního systému, kvůli němuž Společnost národů zdůrazňovala nutnost prosadit a posílit národní jednotu.

Britská mandátní správa se od té francouzské značně lišila. Británie vytvořila formu nepřímé vlády založenou na tom, co můžeme nazvat smluvním systémem. Jednotlivé smlouvy vždy vyjednávala s místními představiteli s cílem ochránit své nejdůležitější zájmy. To znamenalo řídit zahraniční politiku a udržet vojenskou přítomnost na daném území. Místní vláda se poté měla pozvolna přenášet na lokální politické zástupce. Všechny britské mandátní správy s výjimkou Palestiny se v době svého založení staly parlamentními monarchiemi v čele se slabým a ústavě podřízeným králem, jenž však měl pravomoc jmenovat ministerského předsedu. V tomto směru bylo pro krále nezbytné, aby jej Britové podporovali, a Londýn měl tudíž významnou moc nad lokálním politickým systémem.

Co se týče celé správy mandátních území, Britové v zásadě spoléhali na jednotlivé kmeny, pročež se mnozí jejich šejchové stali součástí nové politické struktury. Francouzská správa se v mnohých ohledech lišila, angažovala se totiž více v přímé vojenské a úřední správě. Skutečné smlouvy, které byly výsledkem značného úsilí ze strany místních obyvatel a britského nátlaku, byly podepisovány až později. Kmenová politika se od té, již vedla britská správa, různila: Francouzi namísto snahy o integraci kmenů jasně vymezili rozdíly, jež poté sloužily jako nástroje řízení. Ohledně uplatňovaného politického systému se Francouzi rozhodli pro republiku, přičemž se vždy postarali o to, aby byl zvolený prezident slabý a na nich závislý. Britský i francouzský systém vedl navzdory rozdílným přístupům v některých otázkách k podobným důsledkům: moci se chopily náboženské menšiny, a tím se destabilizovala již tak křehká rovnováha, což vyústilo v desítky let trvající mezináboženské potyčky. Jako příklad nám může posloužit situace v Sýrii, kde se k moci dostali menšinoví ala-wité, nebo v Iráku, kde, jak již bylo zmíněno dříve, začali šíitské většině vládnout sunnité.

V samotném závěru bychom měli náležitě zhodnotit proces poválečného usmiřování v oblastech Blízkého a Středního východu. Všechny tyto počiny byly v duchu „břemene bílého muže“ prezentovány jako povinnost Evropy: Evropa musela dostát svému morálnímu závazku a pozvednout morální a materiální úroveň podrobeného lidu. Namísto toho byl však post-osmanský Blízký a Střední východ nově uspořádán – do značné míry s postranními úmysly – na základě vlastních diplomatických zájmů Evropy a Západu, zejména Francie a Velké Británie, taktiky usilující o rovnováhu moci, nového kolonialistického přístupu (jež by někdo mohl nazvat kolonialismem s lidskou tvář), náznaku blahosklonného orientalismu i údajné morální a ideologické nadřazenosti, díky níž Západ „věděl, co je pro ostatní nejlepší“. To, čeho skutečně britští a francouzští politici a koloniální úředníci dosáhli, ať již vědomě či nevědomě, bylo, že na daných územích navodili a následně ponechali bez řešení sociální, politický a ekonomický zmatek spolu s extrémně slabou, ba neexistující infrastrukturou. To vše za určitou dobu vedlo k ustavení autoritářských režimů, vojenských vlád nebo ke společenskému neklidu, vnitřním konfliktům a všeobecné zahořklosti vůči Západu, jež zde přetrvává dodnes. Abychom byli historicky přesní a neupřeli místním aktérům jejich roli, sluší se na druhé straně zmínit, že část viny za nastalou situaci nesou také lokální představitelé a sami úředníci. Nerozhodnost, urputné vnitřní rozpory, nedostatek vizí do budoucna, které nahradila vidina okamžitého zisku, a povšechná lhostejnost vůči neutěšené situaci v sousedních oblastech nepředstavovaly oproti rozhodnutím Západu žádnou závažnější a smysluplnou opozici.

Rozpad Osmanské říše a vznik národních států na daném území bychom měli – mimo jiné – vnímat jako posun od politického uskupení, v němž spolu víceméně v míru žily různé náboženské a etnické skupiny, k situaci, kdy se nové národy budovaly zejména na základě zdůrazňovaných vzájemných etnických, náboženských či jazykových odlišností. Právě proto byly nové státy založeny na nesnášenlivosti vůči jiným náboženstvím a etnikům, nebo vznikaly v důsledku vnucovaných, cizorodých struktur, které se musely dříve nebo později zhroutit.

Poznámky

- 1 Historie Osmanské říše, konkrétně jejích náboženských menšin, je velmi komplikovaná. Z důvodu nedostatku místa muselo v textu nutně dojít k jistým zjednodušením, generalizacím a použití nálepek. Je důležité zmínit, že autor kapitoly musel často provést bolestná rozhodnutí týkající se toho, na co se zaměřit a co naopak vynechat. Tato kapitola by měla sloužit jako obecný přehled a úvodní vhled do široce diskutovaného, více než 620 let starého politického uskupení, které obsahovalo různé kulturní, náboženské a etnické skupiny a které trvalo od středověku přes raně moderní a moderní až po současný svět. Cílem textu je udělat první krok ke „smočení nohou v oceánu, jehož břehy jsou pohyblivé“. Doplnující informace lze najít v pramenech citovaných na konci textu.
- 2 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford (3) 2002, str. 14–15.
- 3 Lewis nebyl jediným autorem, který zastával takový názor, především co se týče nemuslimů a vzniku reformismu v říši. Viz např. Hamilton A. R. Gibb – Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in the Near East*, Oxford 1969.
- 4 Sám Lewis musel přehodnotit některá svá přesvědčení. Benjamin Braude – Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York 1982. Viz také Halil İnalcık – Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*, Cambridge 1994; Donald Quataert, *The Ottoman Empire 1700–1922*, Cambridge (2) 2005. K tématu pozdní Osmanské říše viz mj. Julia Phillips Cohen, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, Oxford 2014.
- 5 *Timar* doslova znamená „péče“ či „pozornost“. Jednalo se o přidělení půdy jedinci v závislosti na jeho vojenské pomoci osmanské dynastii. Tento systém můžeme do určité míry srovnat s feudalismem ve středověké Evropě. Timarioti (držitelé *timaru*) měli rovněž zodpovědnost za část správy dané oblasti. Timariotům byla udělena půda teoreticky na určitou dobu, léna se nemohla dědit a timarioti byli často přemísťováni z jedné provincie do druhé, což mělo zabránit tomu, aby si v daných lokalitách vytvořili užší vazby či získali přílišnou moc. K oběma systémům viz Christoph K. Neumann, „Výjimečná Říše (1512–1596)“, in: Klaus Kreiser – Christoph K. Neumann, *Dějiny Turecka*, Praha 2010, str. 50–90, 58–60/74–76.
- 6 Michael O. H. Ursinus, „Millet“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Brill Online.
- 7 Tamtéž.
- 8 Kemal Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*, Leiden 2002.
- 9 Vede se velká debata o tom, zda systém milletů existoval do 19. století. K problematice viz zvl. Benjamin Braude, „Foundations Myths of the Millet System“, in: Braude – Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, str. 69–88; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*, Cambridge 2001. K arménskému milletu viz Kevork J. Bardakjian, „The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople“, in: Braude – Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, str. 89–99; k řeckému milletu viz Jack Fairey, *The Great Powers and Orthodox Christendom: The Crisis over the Eastern Church in the Era of the Crimean War*, London 2015; Tom Papademetriou,

- Render unto the Sultan: Power, Authority and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford 2015. K problematice milletu židovského viz např. Daniel J. Schroeter, „The Changing Relationship between the Jews of the Arab Middle East and the Ottoman State in the Nineteenth Century“, in: Avigdor Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth Through the Twentieth Century*, Syracuse – New York 2002, str. 88–107.
- 10 Masters, *Christians and Jews*, str. 61.
 - 11 Dva typy osmanských administrativních jednotek.
 - 12 Kemal Karpat, „Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era“, in: Braude – Lewis (eds.), *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, str. 141–169, str. 150.
 - 13 Braude, „Foundations Myths of the Millet System“, str. 69–88, 72–73.
 - 14 Nelze přesně určit, kdy došlo k posunu od významu konkrétní náboženské či etnické komunity v rámci osmanského imperiálního systému k významu nezávislého a svrchovaného národa, ani zda se jednalo o plynulý proces, jehož součástí byly všechny komunity zároveň. Každá z těchto komunit se vyvíjela individuálně pod vlivem ideologie iredentismu. Současně se ještě každá vypořádávala s novými myšlenkami, a to jak různým tempem, tak s různými úspěchy. Zajímavou analýzu tohoto procesu na případě arabských provincií nabízí Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, Berkeley – Los Angeles 1997.
 - 15 Karpat, „Millets and Nationality“, str. 159.
 - 16 Bylo by zajímavé podívat se na srovnání vývoje v Rakousko-Uhersku přibližně ve stejném období.
 - 17 Tj. ti, kdo uskutečnili tažení (gaza), jež někteří popisují jako tažení proti bezvěrcům s odkazem na obecný význam těchto tažení, která vedl proti nevěřícím prorok Muhammad.
 - 18 Heath W. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany 2003, str. 7. Tezi o svaté válce lze najít in: Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938. Ačkoliv sám Wittek nenaznačuje tak silné rozdělení mezi tlakem náboženství a výhledem zisku. Jako první předložil opačné vysvětlení výrazu *gazi* Halil İnalcık, aby se poté vrátil ke své analýze a souhlasil s Wittekovou interpretací. Viz Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, London 1973 a İnalcık – Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Podobně argumentuje Fuad Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, New York 1992. Opačný názor nabízí např. Rudi P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington 1983; Pal Fodor, „Ahmedi's Dasitan as a Source of Early Ottoman History“, in: *Orientalia Hungaricae* 38 (1984), str. 41–54 a Lowry, *Nature of Early Ottoman State*. Pro přehledné vysvětlení akademické debaty viz Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: the Construction of the Ottoman State*, Berkeley 1996.
 - 19 Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*.
 - 20 Kemal Karpat (ed.), *The Ottoman State and Its Place in World History*, Leiden 1974 a Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*.
 - 21 Linda Darling, „The Development of Ottoman Governmental Institutions in the Fourteenth Century: a Reconstruction“, in: Suraiya Faruqi – Vera Constantini – Markus Koehler (eds.), *The Ottoman Empire and its Heritage*, vol. 39: *Living in the Ottoman Ecumenical Community*, Leiden 2007, str. 17–34.

- 22 Darling, *The Development of Ottoman Governmental Institutions*, str. 23.
- 23 Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, str. 51.
- 24 Quataert, *The Ottoman Empire*, str. 19.
- 25 Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1, Cambridge 1976, str. 21.
- 26 Spiros Vryonis, „Isidore Glabas and the Turkish Devshirme“, in: *Speculum* 31, 3 (1956), str. 433–443.
- 27 Pravděpodobně největší slávy dosáhl *Pargalı İbrahim Paşa*, jež do úřadu velkovezíra jmenoval v roce 1523 Kanûnî Sultân Süleyman (1520–1566), v Evropě známější jako Süleyman (česky též Sulejman) Nádherný. İbrahim se hlásil k řeckému pravoslavnému původu.
- 28 Evgeni Radushev, „‘Peasant’ Janissaries?“, in: *Journal of Social History*, 42, 2 (2008), str. 447–467, 450.
- 29 Metin Kunt, Transformation of *Zimmi* into *Askeri*, in: Braude – Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, str. 55–67, 61.
- 30 Stanford J. Shaw, „The Aims and Achievements of Ottoman Rule in the Balkans“, *Slavic Review* 21, 4 (1962), str. 617–622, 619.
- 31 Radushev, „‘Peasant’ Janissaries?“, str. 447–467.
- 32 Victor L. Ménage, „Some Notes on the ‘devshirme’“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29, 1 (1966), str. 64–78.
- 33 Vryonis, „Isidore Glabas and the Turkish Devshirme“, str. 439.
- 34 Administrativní jednotka, udělení půdy/léno.
- 35 Řecký výraz *pronoia* lze přeložit jako „péče“ (má tedy stejný význam jako slovo *timar*). Jednalo se o administrativní jednotku, udělenou půdu. Viz Köprülü, *Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions on Ottoman Institutions*, Istanbul 1999 a Elizabeth Zachariadou, „Histoires et Légendes des Premiers Ottomans“, in: *Turcica* 27 (1995), str. 45–90.
- 36 Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954.
- 37 Halil İnalcık, „Ottoman Methods of Conquest“, in: *Studia Islamica* 2 (1954), str. 103–129, 114.
- 38 İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, str. 145.
- 39 Betül İpşirli Argıt, „Clothing Habits, Regulations and Non-Muslims in the Ottoman Empire“, in: *Akademik Araştırmalar Dergisi* 6, 24 (2005), str. 79–96, 81.
- 40 Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton 2008, str. 19.
- 41 Islámský duchovní, znalec a vykladač práva. K jeho kompetencím viz Kreiser – Neumann, *Dějiny Turecka*, str. 72; dále Argıt, „Clothing Habits“, str. 89–90.
- 42 Podrobněji se tímto obdobím zabývá Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1.
- 43 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge (3) 2014, str. 351.
- 44 Ohledně celé studie na téma vlády sultána Mehmeda IV. viz Marc Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford 2008.
- 45 Reformním obdobím zde nemáme na mysli období tanzímátu (1839–1876), ale spíše etapu, která začíná s vládou sultána Mahmuda II. v roce 1808, konkrétně vydáním Alianční charty, *Sened-i İttifak*, která vymezovala pravomoc všech mocenských aktérů v říši. Více k pře-

- pisu samotné charty a diskuzi o ní viz Ali Akynldız, „Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni“, in: *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), str. 209–22.
- 46 Toto přispělo k trvalé honbě za penězi ve formě půjček ze zahraničí, které byly nutné k pokrytí nákladných reforem. Osmanská říše byla natolik zadlužena a neschopna půjčky splácet, že v roce 1875 došlo k její insolvenční. Situace se nezlepšila a v roce 1881 převedla Správa osmanského veřejného dluhu, v jejíž radě zasedalo několik cizích věřitelů, některé důležité monopoly pod svou správu, což ještě více vyčerpalo říšskou pokladnici.
- 47 V kontextu těchto početných změn proběhla v letech 1877 a 1878 zničující válka s Ruskem, v jejímž důsledku se zmenšilo území pod osmanskou nadvládou. Říše přijala v roce 1876 ústavu, která však platila pouhé dva roky; v roce 1875 se země dostala do dluhů, což otevřelo cestu Správě osmanského veřejného dluhu, která podstatnou část veřejných příjmů převedla do rukou cizích věřitelů.
- 48 Tanzímát, doslova „reorganizace“, je termín, který označuje období mezi lety 1839 až 1876, v němž říše přijala řadu reforem cílených na modernizaci země. Tímto způsobem se snažila dosáhnout technologický a vojenský pokrok Západu. Je ovšem sporné, zda období hlavních reforem tanzímátu skutečně započalo v roce 1839 vyhlášením Gülhanského vznešeného deketu (*Gülhane Hatt-ı Şerifi*), jak většina zdrojů uvádí, a trvalo až do roku 1876, kdy byla přijata ústava a započala autoritářská vláda sultána Abdülhamida II. Bylo by správnější vidět *tanzímát* jako součást mnohem delšího reformního období, které započalo v roce 1808 vládou sultána Mahmuda II. a podpisem Alianční charty (*Sened-i İttifak*) a skončilo propuknutím první světové války.
- 49 Mezi lety 1839 až 1908 vládli celkem čtyři sultánové: Abdülmecit I. (1839–1861), Abdülaziz I. (1861–1876), Murat V. (1876) a Abdülhamid II. (1876–1909).
- 50 Místo daně z hlavy byla zavedena daň za zproštění vojenské služby *Bedel-i Askeri*.
- 51 *Salname-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye*, İstanbul 1317/1899.
- 52 Na pozici vedoucího byl např. v roce 1879 jmenován Agop Kazazian Paša. Ten později, když se instituce transformovala v ministerstvo, stál v jeho čele jako ministr.
- 53 Carter V. Findley, „The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy“, in: Braude – Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, str. 209–240. K celkovému vývoji osmanské byrokracie v moderní době viz Carter V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*, Princeton 1989.
- 54 Zastoupení nemuslimů bylo následující: „30 Řeků, 52 Arménů, 12 Židů, mezi nimiž se objevili Sefardé, Aškenázové a příslušníci komunity Karaitů, 7 arabských křesťanů s kořeny v Sýrii a Libanonu a 6 zástupců, kteří nepocházeli z Osmanské říše, nýbrž z evropských zemí.“ Findley, „The Acid Test of Ottomanism“, str. 224. Zde stojí za zmínku, že v poměru k zastoupení v celé společnosti bylo ve veřejné správě nejméně Židů, a to nikoli z důvodu nějaké diskriminační politiky, ale proto, že židovská komunita procházela obdobím vlastní intelektuální stagnace a dále se nerozvíjela, což ji na pracovním trhu poměrně znevýhodňovalo. Více k vynikajícím způsobem zpracovanému tématu osmanského židovstva v 19. století a jejich vztahu k centrální vládě a ostatním komunitám v Osmanské říši viz Cohen, *Becoming Ottomans* a Michelle Campos, *Ottoman Brothers: Muslims, Christians and Jews in Early Twentieth-Century Palestine*, Stanford 2011.
- 55 Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, str. 350.