

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut mezinárodních studií

Tomáš Pospíšil

Vnější vlivy na bulharské muslimy

Bakalářská práce

Praha 2014

Autor práce: **Tomáš Pospíšil**

Vedoucí práce: **Mgr. Kamil Píkal**

Rok obhajoby: **2014**

Bibliografický záznam

Pospíšil, Tomáš, *Vnější vlivy na bulharské muslimy*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut mezinárodních studií, 2014 49 s. Vedoucí bakalářské práce Mgr. Kamil Píkal, 2014.

Abstrakt

Práce „Vnější vlivy na bulharské muslimy“ popisuje, co ovlivňuje Pomaky (bulharsky mluvící muslimy) a bulharské Turky. Jde především o asimilační kampaně probíhající ve 20. století, novou zahraniční politiku Turecka a působení charitativních organizací napojených na Saúdskou Arábii. Cílem textu je najít důvody, proč se Pomaci v některých městech přiklání k fundamentalistické podobě islámu wahhábismu. Za tímto účelem práce popisuje bulharizační kampaně zaměřené na Pomaky i Turky a představuje obě tato etnika, která dohromady tvoří zhruba 13 % bulharského obyvatelstva. Dále se text zabývá tureckým vlivem na Balkáně a především fungování tureckého Úřadu pro náboženské záležitosti (tzv. *Diyanetu*). Druhým zkoumaným vlivem na bulharské muslimy ze zahraničí jsou aktivity saúdskoarabských organizací, které jsou ze široka popsány, a to i včetně napojení některých z těchto nadací na terorismus a praktik, kterými se snaží šířit fundamentalistický islám. Tyto tři vlivy jsou krátce porovnány. Na základě tohoto srovnání lze vyvodit, že Pomaci přijímají wahhábismus, protože se dlouhodobě setkávají se zpochybňováním vlastní etnické identity a protože je vnitropolitická situace po pádu železné opony vystavila Saúdským vlivům mnohem více než bulharské Turky. Ti se naopak mohli přimknout k Turecku.

Abstract

The paper "External influences on Bulgarian Muslims" describes what affects the belief of Pomaks (Bulgarian-speaking Muslims) and Bulgarian Turks; first, the assimilation campaigns during the 20th century, second, the new foreign policy of Turkey and third, the work of charity organizations connected with Saudi Arabia. The

objective of this paper is to explain, why the Pomaks lean towards a fundamentalist form of Islam – Wahhabism – in some towns and villages. In order to do that the text describes bulgarization campaigns aimed at the Pomaks and Turks and introduces both of these ethnic groups that together form 13 % of the Bulgarian population. The paper then describes the Turkish influence in the Balkans, especially the work of the Turkish Presidency of Religious Affairs (the so called *Diyanet*). The second foreign influence that is described in this text are the activities of Saudi Arabian organizations which are explained at large, including the connection of some of these organizations with terrorists and the ways in which they try to spread the fundamentalist Islam. These three influences are shortly compared. Based on this comparison the text concludes that the Pomaks accept Wahhabism, because they face long term questioning of their ethnic identity and because the political situation in Bulgaria after the fall of the Iron curtain has exposed them to the Saudi influence much more than the Bulgarian Turks, who, on the contrary, could cling to Turkey.

Klíčová slova

Bulharsko, islám, Pomaci, menšiny, Turecko, Saúdská Arábie, wahhábismus, zahraniční politika, asimilace.

Keywords

Bulgaria, Islam, Pomaks, minorities, Turkey, Saudi Arabia, Wahhabism, foreign policy, assimilation.

Rozsah práce: 88 988 znaků.

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne

Tomáš Pospíšil

Institut mezinárodních studií

Projekt bakalářské práce

PROJEKT BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

Jméno:

Tomáš Pospíšil

E-mail:

tomas.posp@gmail.com

Semestr:

Letní

Akademický rok:

2012/13

Název práce:

Vnější vlivy na bulharské muslimy

Předpokládaný termín dokončení (semestr, školní rok):

Letní semestr, 2014

Vedoucí bakalářského semináře:

PhDr. David Emler

Vedoucí práce (není povinné):

Mgr. Kamil Pikal

Zdůvodnění výběru tématu práce (5 řádek):

Dlouhodobě se zajímám o problematiku muslimů a islámu, jeho šíření a přijímání ve světě a muslimy v Evropě. Při psaní velké seminární práce jsem se blíže seznámil s jednou z bulharských muslimských menšin, Pomaky, u kterých v současné době dochází k fundamentalizaci pod vlivem arabských peněz. Považuji za velmi zajímavé, ale i do budoucna důležité, srovnat Pomaky s bulharskými Turky, u kterých k ničemu podobnému nedochází, a především vlivy, které na tyto skupiny působí.

Předpokládaný cíl (5 řádek):

Cílem práce je srovnat turecké a saúdskoarabské vlivy na bulharské Turky a Pomaky a pokusit se poukázat na hlavní rozdíly mezi nimi, které vedou k tomu, že Turci jsou vůči vlivu peněz ze Saúdské Arábie a dalších zemí Zálivu relativně imunní, zatímco Pomaci mění své dlouho zažité zvyky, vzdávají se po generace starých tradic a přijímají fundamentální islám, který není blízky téměř ničemu, s čím se v průběhu historie setkali.

Základní charakteristika tématu (10 řádek):

V Bulharsku žije největší přirozená muslimská menšina na území Evropské unie, zajímavá je mimo to, že tvoří zhruba 13 % obyvatelstva, i tím, že nejde o imigranty, ale po generace zde žijící skupiny, které se mezi sebou liší jak mírou integrovanosti do většinové společnosti, tak jazykem, přístupem k islámu a tradicemi. Většinu bulharských muslimů tvoří Turkové, druhou největší skupinu Pomaci (někdy nazývaní "bulharofonní muslimové"), menší část Rómové. Všechny skupiny se v průběhu 20. století setkaly se snahami o svou definitivní integraci mezi většinové obyvatelstvo, ani jedna však nezanikla. Zvláště u Pomaků v posledních letech začaly probíhat kulturní změny a v některých městech příklon k fundamentálnímu islámu, což je přičítáno vlivu do země nekontrolovaně přicházejících peněz hlavně z oblasti Perského zálivu (jmenovitě ze Saúdské arábie). V turecké menšině však k podobným změnám nedochází.

Předpokládaná struktura práce (10 řádek):

V práci se pokusím komparativně a na základě historického i nejaktuálnějšího vývoje porovnat zahraniční aktivity Turecka a Saúdské Arábie a jejich působení na bulharské Turky a Pomaky. Představím i obě tyto bulharské muslimské menšiny a podobu snah o jejich asimilaci v průběhu 20. stol. Zároveň se budu věnovat islámským financím a způsobu, jakým bohaté arabské státy přispívají muslimům ve státech chudších a v místech, kde islám není většinovým náboženstvím nebo je praktikovaný jinak, než fundamentalisticky. Rozeberu způsoby islámské charity i konkrétní toky peněz ze Zálivu do Bulharska a jejich vliv na Pomaky, kteří jsou jejich hlavními příjemci. Oproti tomu v práci postavím bulharské Turky, kteří mají tradice pevněji zakotvené a silného partnera hned za hranicemi. Turecký vliv na islám v Bulharsku zasadím do širšího, celobalkánského kontextu. Na základě této komparace by mělo vyniknout, proč je pomacká menšina k přijímání cizího fundamentalismu náchylnější, než menšina turecká.

Základní literatura (10 nejdůležitějších titulů):

Odřej Beránek a Pavel Tupek, *Dvojitá tvář islámské charity* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008).

Ali Eminov, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans,” *Nationalities Papers* 28, č. 1 (březen 2000): 129-164.

Kristen Rogheh Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe: gender, ethnicity, and the transformation of Islam in postsocialist Bulgaria* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

Luboš Kropáček, *Islámský fundamentalismus* (Praha: Vyšehrad, 1996).

Iva Kyurkchieva, et al. „Regions, Minorities and European Integration”, *Romanian Journal Of Political Science* 7, č. 1 (jaro 2007): 24-57.

Lenka Nahodilová, „Bulharofonní muslimové (Pomáci)”, *Lidé města: revue pro etnologii, antropologii a etnologii komunikace* č. 5 (2001): 129-138.

Mary Neuburger, *The Orient within: Muslim minorities and the negotiation of nationhood in modern Bulgaria* (Ithaca: Cornell University Press, 2004).

Kerem Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks: Turkey’s New Presence in the Balkans,” *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012): 27-58.

Kamil Pikal, „The Pomak minority of Greece (Pomacká menšina v Řecku),” *Slovanský přehled* 95, č. 1 (2009): 19-35.

Nadege Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria: An Aborted ‘Clash of Civilizations’?” *Nationalities Papers* 29, č. 2 (2009): 293-324.

Podpis studenta a datum

Schváleno	Datum	Podpis
Vedoucí bakalářského semináře		
Garant oboru		

Obsah

ÚVOD	2
1. BULHARŠTÍ MUSLIMOVÉ A JEJICH VRTKAVÝ OSUD	7
1.1 BULHARIZAČNÍ KAMPANĚ VE 20. STOLETÍ	8
1.2 MUSLIMOVÉ V POSTSOCIALISTICKÉM BULHARSKU	12
2. ZAHRANIČNÍ VLIVY NA BULHARSKÉ MUSLIMY	18
2.1 TURECKÉ VLIVY V BULHARSKU	19
2.2 ISLÁMSKÁ CHARITA A JEJÍ ARABSKÉ ZDROJE	24
2.3 SALÁFISTICKÉ ORGANIZACE A JEJICH PODEZŘELÉ AKTIVITY	29
2.4 SAÚDSKÉ PŮSOBENÍ V BULHARSKU	34
ZÁVĚR	41
SUMMARY	45
LITERATURA	46
OSTATNÍ ZDROJE	48

Úvod

Šátky zahalují ženám vlasy, tváře mužů zarůstají vousy, šíří se arabský pozdrav a mešity se v pátek plní věřícími jako snad nikdy dřív. V jihobulharských Rodopech se totiž v některých městech a vesnicích obývaných především Pomaky začal objevovat wahhábismus. Fundamentalistické formy islámu se přitom v Bulharsku ve větší míře nikdy nevyskytovaly. V době, kdy se napříč západním světem skloňují pojmy jako „integrace“ a „multikulturalismus“ a řeší se přistěhovalectví, je třeba sledovat, jak se mění vnímání náboženství obyvateli a co k takovým změnám vede. Fakt, že je Bulharsko členem Evropské unie, dodává v našem kulturním prostoru tomuto dění na důležitosti. Navíc téma islámu je obzvláště citlivé. Války v Bosně a Kosovu ukázaly, jak krvavé mohou být i v moderní době náboženské střety a jak ochotné jsou některé muslimské země podpořit své bojující souvěrce. Jedenácté září 2001 a následující války v Afghánistánu a Iráku pomohly v myslích mnoha lidí utvrdit představu nebezpečnosti muslimů a zvláště islámských fundamentalistů.

Muslimové tvoří zhruba 13 % z necelých 9 milionů bulharských občanů. Z 1,1 milionu muslimů jich je 800 tisíc tureckého původu a 200 tisíc Pomaků. Zbylí muslimové jsou Romové, Tataři nebo Albanáci. Asi 93 % bulharských muslimů jsou sunnitě či alevité. Zbylých 7 % jsou ší'ité. Dohromady tvoří největší přirozenou muslimskou menšinu EU.¹

Rodopy jsou pohoří na jihu Bulharska. Je to jedna z nejchudších oblastí Bulharska a tím i Evropské unie. Značnou část tamních obyvatel tvoří muslimové a mezi nimi i Pomaci. Pomaci jsou bulharsky hovořící muslimové, o jejichž původ se vedou spory. Sám termín „Pomak“ je diskutován. Podle některých autorů je to hanlivé označení přiřknuté jim Bulhary, sami se tak neoznačují a je tedy lepší označovat je za „bulharské muslimy“ nebo „bulharofonní muslimy,“ podle jiných o sobě jako o Pomacích běžně mluví. Označení „bulharský“ nebo „bulharofonní muslim“ je zavádějící, protože se nedá jasně dokázat, že mají bulharské kořeny. V této práci slovo Pomak budu používat, protože se k tomu přiklonila i většina z autorů mých zdrojů.

¹ Čísla jsou pouze orientační, přesné údaje nejsou kvůli formě bulharského sčítání lidu dostupné. Viz Mary Neuburger, *The Orient within: Muslim minorities and the negotiation of nationhood in modern Bulgaria* (Ithaca: Cornell University Press, 2004): 2–3, Kerem Öktem, „Between emigration, de-Islamization and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today,“ *Southeast European and Black Sea Studies* 11, č. 2 (červem 2011): 158, Gyorgy Lederer, „Islam in East Europe,“ *Central Asian Survey* 20, č. 1 (2001): 20–22.

Naprostá většina Pomaků i bulharských Turků vyznává islám podle hanáfíjského *madhabu* (právní školy). Hanáfíjský *madhab* je jednou ze čtyř islámských právních škol. Byl úředním právním systémem v Osmanské říši a dodnes je jeho učení rozšířeno od Balkánu, přes Turecko a Střední Asii až po Indii. Islám je v Bulharsku velmi silně ovlivněn súfismem, tedy islámským mysticismem, který se projevuje mnoha synkretickými prvky (tedy prvky přejatými z jiných náboženství, filozofií a zvyků).²

Oproti hanáfíjskému súfismu se staví hanbalovský *madhab*, vyznávaný dnes málokde mimo Saúdskou Arábii. Ten se vyznačuje přísným fundamentalismem a odmítáním inovací v islámu.³ Jednou z jeho sekt je i wahhábismus nebo saláfija.⁴ Jde o přísně fundamentalistické a islamistické vyznání, z čehož plyne, že propojuje náboženství s politikou. Vzniklo a je praktikováno v Saúdské Arábii, která se ho snaží aktivně šířit do světa.

Základní otázkou této práce je, jak došlo k tomu, že se mezi umírněnými Pomaky, kteří často nebyli příliš pilní v praktikování svého náboženství, začal šířit wahhábismus. Abych mohl na tuto otázku uspokojivě odpovědět, představím nejdůležitější vlivy, které na muslimy v Bulharsku působily v průběhu 20. století nebo působí i v současnosti. Jde v první řadě o asimilační snahy bulharských autoritativních režimů 20. století, jejichž cílem byla bulharizace Pomaků a později i Turků. V další části práce se budu věnovat zahraničním vlivům v době po pádu železné opony a v současnosti. Konkrétně představím zahraniční politiku Turecka vůči Bulharsku a Balkánu a aktivity tureckého Úřadu pro náboženské záležitosti (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, všeobecně známého jako *Diyanet*). Dále pak přiblížím saúdskoarabské vlivy a některé z charitativních organizací, které je pomáhají šířit.

Otázce působení Saúdské Arábie se budu věnovat důkladněji. Jde o téma, které budí mnoho kontroverzí kvůli souvislosti s terorismem. Ve spojitosti s organizacemi, které se angažovaly v Bulharsku, ale i v jiných částech Balkánu, především v Bosně a Hercegovině za války, se dostanu i k tomuto tématu. Ne proto, abych naznačil, že jejich působení v Bulharsku přináší zásadní bezpečnostní hrozby, ale aby byla činnost těchto uskupení představena v jejich plné šíři. I když v Bulharsku

² Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu* (Praha: Vyšehrad, 2011): 119 a 155–164.

³ Ibidem: 120.

⁴ Kropáček uvádí, že wahhábismus je reformní podobou saláfije. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*: 173–175. V této práci budu tyto termíny pro zjednodušení používat jako synonyma, jelikož v současnosti mezi nimi nejsou žádné praktické rozdíly.

o propojení charitativních organizací s terorizmem nejde, to, že se do této problematiky mnou probírané nadace zapletly, vypovídá o jejich odhodlání a nasazení. Zároveň proto, že se okolo saúdských aktivit točí mnoho spekulací, podezření a předsudků, považuji za zásadní, aby byly představeny v co možná největší komplexitě.

V prodlouženém závěru schematicky srovnám vliv bulharizačních kampaní, turecké zahraniční politiky a organizací propojených se Saúdskou Arábií na bulharské muslimy a jejich identitu. Půjde o srovnání spíše hrubé, nebudu porovnávat jednotlivé kroky aktérů ani konkrétní krátkodobé důsledky jejich činnosti. Cílem je porovnat charakter vlivů a především prvky, které v kontextu současné situace Pomaků a bulharských Turků zřejmě mají nejzásadnější dopady. Tímto způsobem se pokusím potvrdit hypotézu, že Pomaci přijímají wahhábismus v důsledku kombinace několika faktorů – dlouhodobého napadání jejich identity ostatními etniky, vnitropolitické situace, jež je svou nečinností vystavila napospas vlivům ze zahraničí, a chudoby, panující v regionu. Oproti pozici Pomaků je situace Turků výrazně jistější, protože jejich etnická identita není zpochybňována a mohou se opřít o silného partnera v podobě Turecké republiky.

Srovnáním, která jsou uvedena v závěru práce, se dá samozřejmě mnohé vytknout. Státem řízené asimilační procesy probíhaly jindy a za úplně jiných okolností než aktivity Turecka a Saúdské Arábie. V jejich případě zase porovnávám působení oficiální státní organizace s nadacemi, které jsou na vládnoucí elitě závislé spíše neformálně. Činím tak s plným vědomím. Tuto formu jsem vybral, protože jde o nejcharakterističtější a nejdůležitější aktéry. Proto věřím, že tato srovnání mají i tak vypovídací hodnotu.

Pomím aktivitu dalších zemí, které se zvláště v 90. letech na Balkáně také angažovaly, protože buď byl jejich vliv v porovnání s Tureckem a Saúdskou Arábií zanedbatelný, nebo se s ním překrýval. Nejvýznamnějším ze států, které opomenou, je Írán. Jelikož ší'ité, na které se Teherán zaměřuje, tvoří jen zlomek muslimů v Bulharsku, nepokládám za nutné se íránským vlivům v této práci věnovat. Nevěnuji se ani neislámským charitám nebo misionářům, protože jejich aktivity se sice s tématem práce do určité míry překrývají, ale důležité pro výsledek nejsou. Významnou institucí, jíž se v textu nezabývám, je také Evropská unie. Vliv EU na identitu bulharských muslimů nebyl nikým zaznamenán.

Mezi základní literaturu, o kterou se tato práce opírá, patří texty dvou antropologů zabývajících se balkánskými muslimy. V první řadě jde o Kristen Ghodsee,

kteřá velmi důkladně popsal situaci Pomaků ve dvou rodopských městech a zdokumentovala fenomén jejich fundamentalizace.⁵ Ačkoli je tento problém zmiňován i dalšími autory, nikdo z nich se jím nezabývá detailně. Tématu se věnují jen okrajově. Proto nemám s čím informace získané z této knihy srovnávat. Druhým antropologem je Kerem Öktem. Ten na základě terénní práce popsal ústup arabského vlivu z Balkánu a jeho nahrazení vlivem tureckým.⁶ Přestože se věnují právě tomu, že v Bulharsku Arabové vliv naopak získávají, nesnažím se Öktemovy závěry vyvrátit. Pouze se věnuji případu, který tento trend nesleduje.

Na Balkán a Bulharsko konkrétně se zaměřují i historici a odborníci na mezinárodní vztahy Mary Neuburger, Nadege Ragaru a Gyorgy Lederer.⁷ Jejich práce se soustředí na balkánské muslimské menšiny z jiného hlediska, než práce výše zmíněných antropologů. Zkoumají menšiny do určité míry více jako objekt dění, ne jako jeho aktéry, a to proto, že je zkoumají v porovnání s Ghodsee a Öktemem více „zvnějšku“.

Práce arabistů Beránka, Ťupka a Kropáčka se staly oporou pro část mého textu týkající se Saúdské Arábie.⁸ Beránek a Ťupek se ovšem zaměřují především na napojení charitativních organizací na terorismus, proto je v jejich knize Balkán probírán pouze z hlediska jugoslávských válek. Kropáček se věnuje především islámské teorii, jeho šíření v praxi je v jeho knihách zmíněno jen okrajově.

Zdroje o arabských vlivech, a to nejen na Balkáně, jsou často problematické. Právě časté napojení tématu na problematiku terorizmu otevírá dveře různým analytikům a bezpečnostním expertům, kteří se ovšem nezabývají otázkou, zda vůbec riziko existuje, ale vždy se ptají jen po jeho velikosti. Opakovaně se pak stává, že všude, kde se vyskytují fundamentální muslimové, tito experti automaticky vidí hrozbu. V této

⁵ Kristen Rogheh Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe: gender, ethnicity, and the transformation of Islam in postsocialist Bulgaria* (Princeton: Princeton University Press, 2010), Kristen Rogheh Ghodsee, „Religious Freedoms versus Gender Equality: Faith-Based Organizations, Muslim Minorities, and Islamic Headscarves in the New Europe,” *Social Politics* 14, č. 4 (zima 2007), Kristen Rogheh Ghodsee, „Bulgaria: Identity Shift,” *Transitions Online* (26. 1. 2009).

⁶ Öktem, „Between emigration, de-Islamization and the nation-state,” Kerem Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks: Turkey’s New Presence in the Balkans,” *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012).

⁷ Mary Neuburger, „Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations,” *Nationalities Papers* 28, č. 1 (2000), Neuburger, *The Orient within*, Nadege Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria: An Aborted ‚Clash of Civilizations’?,” *Nationalities Papers* 29, č. 2 (2001), Lederer, „Islam in East Europe.”

⁸ Ondřej Beránek a Pavel Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008), Luboš Kropáček, *Islámský fundamentalismus* (Praha: Vyšehrad, 1996), Kropáček, *Duchovní cesty islámu*.

práci cituji „orientalistu” Tanaskoviće a bezpečnostního experta Shaye.⁹ Na jednu stranu sice pracuji s fakty, na stranu druhou je někdy vykládají, řekněme, svébytně.

Protipólem z mých zdrojů je pak Sa'ad S. Khan, který téměř otevřeně lobbuje za Organizaci islámské konference (*Organization of the Islamic Conference*, OIC) a to i na základě údajů, které silně nekorespondují s údaji citovanými v jiných zdrojích.¹⁰

Ze stejných důvodů je opatrnost potřeba i při práci s internetovými zdroji. Pro doplnění používám oficiální stránky islámských charitativních organizací (ne všechny organizace své stránky mají) i články ze stránek zaměřujících se na nekalé praktiky těchto organizací. V případě těchto zdrojů pracuji pouze s informacemi, které odpovídají faktům zmíněných v mých akademických zdrojích.

Obezřetnost je nutná také při čtení textů o zahraniční politice Turecka. Na jednu stranu o ní píše Tanasković, na druhou pochází mnoho odborných článků z per akademiků aktivních v politice nebo provázaných s činností *Diyanetu*. Aydin i Davutoğlu jsou přímo provázáni s tureckou vládnoucí Stranou spravedlnosti a rozvoje (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP).

Ostatní literatura je směsicí historických, politologických a mezinárodně vztahových prací.

Přepisy zahraničních jmen a překlady názvů organizací a institucí používám, pokud možno, podle českých zdrojů, tedy podle Kropáčka, Beránka a Ťupka, Rychlíka a Kreisera a Neumanna.¹¹

⁹ Darko Tanasković, „The Balkans and the Islamization: Turkey's regional Priorities” in *The Balkans and the Middle East: Are They Mirroring Each Other?* kolektiv autorů, (The Patriarchate of Peć, Belgrade: 2012): 35-44, Shaul Shay, *Islamic terror and the Balkans* (New Brunswick: Transaction, 2009).

¹⁰ Například uvádí, že muslimové tvoří 19,3 % obyvatel Bulharska. Sa'ad S. Khan, „The Organization of Islamic Conference (OIC) and Muslim Minorities,” *Journal of Muslim Minority Affairs* 22, č. 2 (2002): 362. OIC se v současné době jmenuje Organizace islámské spolupráce (*Organisation of the Islamic Cooperation*, OIC), „About OIC,” Oficiální web OIC, http://www.oic-oci.org/oicv2/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en (staženo 5. 5. 2014).

¹¹ Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Kropáček, *Islámský fundamentalismus*, Beránek, Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*, Jan Rychlík, *Dějiny Bulharska* (Praha, Nakladatelství Lidové noviny: 2000), Klaus Kreiser, Christoph K. Neumann, *Dějiny Turecka* (Praha, Nakladatelství Lidové noviny: 2010).

1. Bulharští muslimové a jejich vrtkavý osud

Pro rychlou představu o tom, jak mohl vypadat život muslima v Bulharsku v průběhu 20. století, dobře poslouží příběh, který uvádí Neuburger:

Příběh začal během balkánských válek v letech 1912–1913, když byl Hasan, Pomak z Rodop v jižním Bulharsku, donucen změnit své jméno, v rámci válečné politiky pro muslimy se „slovanským původem“, na Dragan, aby „získal zpět své bulharské jméno.“ Změna politiky na začátku první světové války umožnila Draganovi změnit své jméno zpět na Hasan a tak to udělal. Na konci 30. let ale musel své jméno změnit zpátky na Dragan, kvůli kampani řízené sdružením *Rodina* („Vlast“) (...). Po komunistickém převratu v roce 1944 mohl Dragan, znovu, změnit své jméno zpět na Hasan, protože válečná „fašistická“ politika byla zvrácena. Ale s posunem k „národní integraci“ v 60. letech byl Hasan, znovu, donucen změnit své jméno na Dragan. Po pádu komunismu v Bulharsku v listopadu 1989 směl „Dragan“ opět změnit své jméno zpět na Hasan, a tak to udělal. Během svého jednoho života změnil tento „Bulhar“ islámského vyznání, podléhající rozmarům vratkého a zpochybňovaného národnostního projektu, své jméno šestkrát.¹²

Jakkoli se nám zmíněný příběh může jevit absurdní, pro bulharské Pomaky je až bolestivě skutečný. Přestože jednotlivé vlny, jak jsou zmíněny a jak budou níže

¹² „The story began during the Balkan Wars in 1912–1913 when Hasan, the aforementioned Pomak from the Rhodope mountains of southern Bulgaria, was forced to change his name to Dragan as part of the wartime state campaign for Muslims with ‚Slavic origins‘ to ‚reclaim their Bulgarian names.‘ A change in politics at the beginning of World War I opened the door for Dragan to change his name back to Hasan; and so he did. In the late 1930s, however, he was again compelled to change his name back to Dragan, in line with the Rodina (Homeland) directed name-changing campaigns (...). After the Communist takeover in 1944 Dragan was able, again, to change his name back to Hasan as wartime ‚Fascist‘ policy was reversed. But with the movement towards ‚national integration‘ in the 1960s Hasan was forced, again, to change his name back to Dragan. After the fall of Communism in Bulgaria in November 1989 ‚Dragan‘ again was allowed to change his name back to Hasan; and so he did. In his one lifetime this ‚Bulgarian‘ of Islamic faith, subject to the whims of the fickle and contested Bulgarian national project, changed his name six times.” Překlad vlastní. Neuburger, „Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations“: 181.

rozepsány v konkrétnějších obrysech, se týkaly pouze Pomaků, ani největší skupina muslimů žijících v Bulharsku, Turci, bulharizačním snahám neunikla. Ačkoli tedy tyto zásahy do života muslimských skupin probíhaly nezávisle na sobě, měly mnoho společných rysů a hlavně motivů. Proto nejdřív představím národnostní politiku ve vztahu k bulharským muslimům obecně a pak se krátce vrátím ke specifickým jednotlivých kampaní zaměřených na Pomaky i Turky. V druhé části kapitoly se zaměřím na současnou podobu obou těchto skupin a na to, v čem se liší od většinového obyvatelstva i mezi sebou.

1.1 Bulharizační kampaně ve 20. století

Již od osamostatnění Bulharska od Osmanské říše v roce 1878 se vládnoucí elita snažila zbavit pozůstatků s Turky spjaté minulosti a definitivně ze sebe setřást „osmanské jho“, neboli turecký vliv. Předmětem „jinosti“, kterou „bylo třeba“ vymýtit, aby se Bulharsko stalo čistě národnostním státem, se stalo v první řadě zahalení muslimských žen a fezy či turbany mužů. Šátek, volné kalhoty a pokrývky hlavy tureckého střihu se tak staly prvními věcmi, proti kterým Bulhaři vyrukovali. Následovala mužská obřízka, která podle oficiálních postojů „ničila bulharskou podstatu“ islamizovaných mužů, podobně jako šátky „zahalovaly bulharskou podstatu“ žen. Protože mezi Bulhary a bulharskými muslimy často není viditelný rasový rozdíl, byla i jména jasným ukazatelem etnika a tak se jim velmi brzo také dostalo pozornosti nacionalistů.¹³

Za komunizmu byla situace samozřejmě jiná než na konci 19. a v první polovině 20. století. Do určité míry byly jiné i důvody bulharizace muslimů. V rámci protináboženského postoje komunistické ideologie byly na konci 40. let zavřeny veškeré *medresy* (náboženské školy). Docházelo i k systematickému ničení mešit. Koncem 50. let byly zrušeny turecké školy. Ve snaze zabránit sjednocení muslimských komunit v jednu byla vyvíjena snaha izolovat pomacké, muslimské romské a tatarské děti od tureckých. Muslimové se stali komunistům nepohodlnými i proto, že oproti ostatním občanům Bulharska měli častěji vlastní ekonomické aktivity a jen zřídka se přidávali ke družstvům. Brzdili kolektivizaci a bránili tak „velké transformaci“

¹³ Neuburger, *The Orient within*: 14–15, 143–147.

socialistické republiky.¹⁴ Konkrétní snahy o unifikaci bulharského obyvatelstva integrací všech muslimských skupin probíhaly zvlášť pro Pomaky, a zvlášť pro Turky.

Již od začátku 20. stol. se s tlaky na integrování častěji setkávali Pomaci, jejichž národnostní identita byla běžně zpochybňována. První pokus o jejich nucenou asimilaci v minulém století proběhl v průběhu první balkánské války. Pod heslem národní jednoty a modernizace byla Pomakům přidělena slovanská jména. Jejich tradiční turecká či arabská jména byla vnímána jako „důkaz“ jejich nucené konverze k islámu ze 17. století. Zároveň s kampaní za přejmenování proběhla i povinná christianizace. Už během druhé balkánské války a první světové války byla tato politika zvrácena a Pomaci se směli vrátit k rodným jménům i svému vyznání.¹⁵

Koncem 30. let začala bulharizace pomackých jmen nanovo, přišla však z úplně jiné strany. Pomacká modernistická organizace *Rodina* všeobecně hlásala bulharství Pomaků a jejím cílem byla modernizace po vzoru kemalovského Turecka. V roce 1942 *Rodina*, která tehdy podporovala fašistickou vládu, prosadila povinnou bulharizaci jmen. I přes argumentaci, že jména nesouvisí s náboženstvím, se tato politika znovu setkala s velkým odporem.¹⁶

Komunistický postoj vůči Pomakům se vyvíjel složitě. Brzy po nástupu k moci jim umožnili návrat k vlastním jménům, ale pak postupně začali jejich svobody omezovat. Začalo to již zmíněným zavřením *medres*. Od roku 1958 vláda brojila proti šátkům zakrývajícím ženám vlasy, fezům, volným kalhotám a dalšímu specificky muslimskému oblečení. Vzhledem k dřívějším modernizačním snahám organizace *Rodina* a reformám, které proběhly v Turecku pod vedením prezidenta Mustafy Kemala Atatürka, se útok na tradiční oděvy se zásadním odporem nesetkal. V 60. letech byl odstartován program „dobrovolné“ bulharizace. V roce 1964 se změnil v povinný a byl tvrdě vymáhán. Tentokrát se už tato politika setkala s výraznou rezistencí a pomackým předákům se nakonec podařilo generálního tajemníka Komunistické strany Bulharska Todora Živkova přesvědčit, aby nařízení zrušil. Pouhých šest let poté se však Živkov rozhodl pro finální úder. Navzdory obrovskému odporu Pomaků v Rodopech už ale své rozhodnutí Pomaky bez výjimky bulharizovat zpět nechal.¹⁷

¹⁴ Ali Eminov, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans,” *Nationalities Papers* 28, č. 1 (březen 2000): 137, Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria”: 265–296, 320.

¹⁵ Neuburger, *The Orient within*: 143–151.

¹⁶ Ibidem: 151–152, Neuburger, „Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations”: 181–187. Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria”: 296.

¹⁷ Neuburger, *The Orient within*: 153–161.

Protiturecká politika byla v Bulharsku dlouho výrazně opatrnější než ta protipomacká. Zpočátku chtěli komunisté vychovat sekularizovanou tureckou elitu, která by podporovala režim a šířila komunistické ideje dále do muslimského světa. Proto se Turky v Bulharsku zpočátku nepokoušeli asimilovat, ale naopak podporovali jejich kulturní rozvoj.¹⁸ To však neznamená, že Turci nebyli postiženi protináboženským charakterem režimu. Komunismus považoval islám za zpátečnický a i na tureckou menšinu v Bulharsku dolehlo zavření *medres*, kampaň proti muslimským oděvům a samozřejmě i pozdější zrušení výuky v turečtině. Dlouhou dobu se ale zdálo, že uniknou tvrdým snahám o bulharizaci, jakým byly vystavovány menší muslimské skupiny v zemi.

O co přišla kampaň za bulharizaci Turků později, o to rozhodněji byla provedena. „Obrodný proces“, jak byla tato politika nazvána, byl odstartován v prosinci 1984. Přinesl tucty mrtvých a stovky vězněných. Poslovanštění jmen, úplný zákaz turečtiny a vykonávání veškerých náboženských zvyků se setkaly s obrovským odporem, který trval až do pádu režimu v roce 1989.¹⁹ Organizace islámské konference (*Organization of the Islamic Conference*, OIC) tuto politiku rázně odsoudila, Živkov však kritiku odmítl s tím, že by se Bulharsku Turecko mělo přestat vměšovat do vnitřních záležitostí, a dokonce tvrdil, že k žádným asimilačním krokům nedochází. Bulharští Turci si prý jen uvědomili, že jejich etnický původ je bulharský, a tak se chtěli přejmenovat sami.²⁰

„Obrodný proces“ má dodnes viditelné důsledky na bulharskou společnost. Živkov k němu přistoupil podle všeho především proto, aby zlegitimizoval pozici komunistické strany v ekonomicky se hroutícím státě. Vládnoucí elity rozehrály dávný strach z Turecka a bulharských Turků jako potenciální „páté kolony.“ Vyvolali strach z tureckého separatismu a možnosti invaze podle kyperského scénáře, tedy že Turecko zaútočí a obsadí části Bulharska s muslimskou majoritou. Roli hrál i demografický vývoj. Muslimské domácnosti měly více dětí než tradiční bulharské a podíl muslimů ve společnosti tak rostl. Policie také „tureckým separatistům“ připsala několik teroristických útoků ze srpna 1983 a března 1985.²¹ Komunistům se tak v posledních

¹⁸ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 295.

¹⁹ Ibidem: 296. Neuburger, *The Orient within*: 163, 167.

²⁰ Peter Stamatov, „The Making of a ‚Bad‘ Public: Ethnonational Mobilization in Post-Communist Bulgaria,” *Theory and Society* 29, č. 4 (srpen 2000): 553, Khan, „The Organization of Islamic Conference (OIC) and Muslim Minorities,” 362–363.

²¹ Jan Rychlík, *Dějiny Bulharska*: 360.

letech své vlády podařilo vstřípit klín mezi muslimy a většinovou společností. Následky podobného rozkolu mohou být citelné velmi dlouho. Při bulharizaci Turků komunisté aktivně využívali pomoci obyčejných Bulharů a především Pomaků. Výměnou za dohled nad dodržováním nových zákonů, zakazujících užívání turečtiny atp., nabízeli výhody jako lepší bydlení či postup v práci.²² Tím byla narušena i solidarita mezi Turky a Pomaky.

Jaro 1989 přineslo masové protesty v tureckých oblastech. Ty získaly podporu i netureckých protirežimních aktivistů a Živkov nakonec Turkům otevřel hranice. Během tří měsíců, než Turecká republika uzavřela hranici s Bulharskem, emigrovalo mezi 300 a 350 tisíci Turků.²³ Takto masivní exodus přispěl k bulharským ekonomickým problémům. Turci, kteří odešli, tvořili zhruba 10 % pracovní síly v bulharském zemědělství. Vláda proto emigranty označila za zrádce národa, kteří jsou vinni za všechny ekonomické potíže státu.²⁴

Po pádu režimu se do Bulharska vrátila větší polovina Turků, kteří odešli v předchozím létě, protože podmínky v Turecku pro ně byly znatelně horší než vyhlídky na pokračování života v Bulharsku.²⁵ Ovšem vrátili se většinou Turci méně vzdělaní a méně schopní přizpůsobit se novým podmínkám.

Význam odporu proti protimuslimské politice dokresluje fakt, že otázka navrácení práv muslimským menšinám byla jedna z prvních, kterými se po pádu Živkova nová vláda zabývala. Těsně před koncem roku 1989 stále ještě vládnoucí komunistická strana oznámila obnovení práv muslimů. Za zásadní „úspěch“ Živkovovy nacionalistické politiky se dá označit téměř okamžitá erupce protitureckých nepokojů ve smíšených regionech Bulharska. „Etnonárodnostní mobilizace“, jak nastalý stav nazývá Stamatov, vyústila v dva týdny trvající sérii bulharských protitureckých protestů a tureckých protidemonstrací.²⁶

Nacionalisté byli velmi aktivní a citliví na jakékoli změny zákonů týkajících se muslimů ještě relativně dlouho, ale jejich odpor pomalu upadal, když nepřinášel žádané výsledky. Přesto byly protiturecké sentimenty skutečně silné a ve společnosti

²² Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 295, 298.

²³ Odhady se různí, viz Eminov, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans“: 141–2 nebo Stamatov, „The Making of a ‚Bad‘ Public“: 553.

²⁴ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 298.

²⁵ Ve skutečnosti se desítky tisíc bulharských Turků vrátily ještě za Živkovovy vlády. Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 311.

²⁶ Neuburger, *The Orient within*: 167, Stamatov, „The Making of a ‚Bad‘ Public“: 556.

přetrvávají dodnes. Podle průzkumu z roku 1992 považovala těsná nadpoloviční většina křesťanských Bulharů Turky za „skutečnou hrozbu národní bezpečnosti“ (36 % Romy a 22 % Pomaky) a 84 % Bulharů věřilo, že Turci jsou „náboženští fanatici“.²⁷

V roce 1990 byl muslimům umožněn návrat k jejich jménům a 600 tisíc jich tak učinilo.²⁸ To je pouze něco přes polovinu muslimů s pobulharštěným jménem. Běžný je stav, kdy muslim používá dvě různá jména – slovanské na veřejnosti a muslimské doma. Dá se předpokládat, že důvod, proč si téměř polovina muslimů nevzala oficiálně svá jména zpět, je snaha vymazat svůj handicap na pracovním trhu v zemi, která není muslimům příliš přátelsky nakloněna.

Ragaru zmiňuje, že

v letech 1990–1991, by jen pár analytiků předpokládalo, že se Bulharsko vyhne náboženskému konfliktu, zvláště vzhledem k tomu, že stát stál tváří v tvář rostoucí nestabilitě v regionu a opožděnému přechodu k tržnímu hospodářství – dvěma podmínkám, o kterých se běžně říká, že vedou k posílení etnického napětí.²⁹

Ani přesto se ale Bulharsko do etnické války, na rozdíl od sousední Jugoslávie, nepropadlo, což je nutné považovat za velký úspěch 90. let.

1.2 Muslimové v postsocialistickém Bulharsku

Porevoluční situaci muslimů v Bulharsku zásadně ovlivnily dva faktory. Prvním byla úspěšnost Hnutí za práva a svobody (*Dviženie za prava i svobodi*, DPS nebo *Hak ve Özgürlükler Hareketi*, HÖH) Achmeda Dogana, druhým boj o moc nad Hlavním muftiátem v Sofii, který vedl k několik let trvajícimu schizmatu. V současné době hraje velikou roli i *Ataka* („Útok“), bulharská nacionalistická strana, která proti Turkům vystupuje velice ostře. Jejím vlivem na Turky a Pomaky se ovšem nebudu zabývat,

²⁷ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 300.

²⁸ Iva Kyurkchieva, et al. „Regions, Minorities and European Integration“, *Romanian Journal Of Political Science* 7, č. 1 (jaro 2007): 35.

²⁹ „(...) in 1990–1991, few analysts would have predicted that Bulgaria could avoid religious conflict, especially as the country was faced with growing regional instability and a belated shift to a market economy—two conditions often said to be conducive to the exacerbation of ethnic tensions.“ Překlad vlastní. Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 293.

protože se dá zahrnout do všeobecně negativních postojů bulharské společnosti vůči muslimům a především Turkům. Tyto nálady byly vysledovatelné v průběhu celého postsocialistického období, jak je ostatně vidět i z výše citovaných výsledků průzkumu veřejného mínění z roku 1992. Do roku 2005, kdy se *Ataka* poprvé dostala do bulharského parlamentu,³⁰ se však nikdy nezhmotnily v podobě volebního úspěchu ultranacionalistů.

Oproti tomu DPS, která zastupuje práva muslimské a hlavně turecké komunity, se v první polovině 90. let stala v parlamentu rozhodující silou. Bulharská ústava neumožňuje založení politické strany na etnickém ani náboženském základě,³¹ a tak se DSP opakovaně setkala s pokusy o zrušení. Všem ale odolala. Strana se oficiálně distancuje od terorismu, šovinismu, revanšismu, fundamentalismu, nacionalismu i touhy po autonomii. Ačkoli je převážně turecká, v programu se nijak neupíná k Turecku. Vztahy s Tureckem nejsou specifikovány a důraz byl před vstupem do Evropské unie kladen hlavně na evropskou integraci. Počátkem 90. let byla DPS v bulharském parlamentu pověstným jazýčkem na vahách, protože žádná ze dvou velkých stran nebyla schopna vládnout sama a tak se musely spoléhat na podporu strany třetí, tedy DPS. I díky tomu se do velké míry v Bulharsku podařilo udržet na uzdě protiturecké tendence, silně rezonující i v rétorice velkých stran.³²

Přes veškeré zásluhy, které si DPS může připsat, její konto úplně čisté není. Členové strany se totiž aktivně zapojili do „trafikaření“ s posty. Pozoruhodný je také fakt, že celá čtvrtina z rodopských starostů, zvolených za DPS v druhé polovině 90. let svého úspěchu ve volbách využila jako odrazového můstku pro emigraci do Turecka.³³ DSP se ale zapojila i do hry o vliv nad Hlavním muftiátem v Sofii.

Schizma nastalo potom, co byl Nedim Gendžev, Hlavní muftí za komunistické éry, podporující Živkovův režim i asimilační politiku, odvolán Komisí náboženských záležitostí a nahrazen demokraticky zvoleným Fikrim Salim Hasanem, jehož podporovalo Hnutí za práva a svobody. Bulharská socialistická strana, přímý nástupce Komunistické strany Bulharska, však nadále podporovala Gendževův nárok a za její

³⁰ „20 Principles of ATAKA Political party,” Oficiální web Political Party ATAKA, http://www.ataka.bg/en/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=27 (staženo 5. 5. 2014).

³¹ „Constitution,” Oficiální web National Assembly of Bulgaria, <http://parliament.bg/en/const> (staženo 5. 5. 2014).

³² Lederer, „Islam in East Europe”: 21, Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria”: 315–316, Rychlík, *Dějiny Bulharska*: 371.

vlády byla proto vytvořena nová náboženská organizace v čele s Gendževem. Roku 1997 byl boj mezi Fikrim Salim a Gendževem ukončen zvolením Mustafy Ališe Hadžiho, vystudovaného v Jordánsku, do čela Hlavního muftiátu.³⁴

Souboj o pozici Hlavního muftiáho byl zapříčiněn touhou po ovládnutí peněz, které skrze tuto instituci protékají. Ale korupce a snaha získat moc nad prostředky, částečně mířícími do válčících Bosny a Kosova i do chudých oblastí Bulharska, nebyly nejspíše jedinými motivy. Achmed Dogan se mohl ovládnutím muftiátu snažit o sjednocení veškerých muslimských hlasů pro DPS. Podle některých se socialisté rozklížením institucí pokoušeli naopak o rozdělení muslimů. V atmosféře, ve které se soupeřící frakce vzájemně obviňovaly z podpory terorismu a zároveň obě žádaly o finanční podporu ze Saúdské Arábie a dalších bohatých zemí Perského zálivu, nakonec DPS skutečně sjednocení muslimů nedosáhla.³⁵ Naopak, co začal Živkov vybudnutím Pomaků ke kontrolování Turků, to do jisté míry dokonalo toto schizma.

Spory o vedení muslimů přišly v době zásadních socioekonomických proměn. Těmi procházely všechny země, které se na přelomu 80. a 90. let 20. stol. osvobodily od komunistické diktatury. Bulharsko, stejně jako další země ve stejné nebo podobné situaci, se začalo po desetiletích otevírat světu a na druhou stranu svět začal objevovat Bulharsko. V tomto období do Bulharska přišly řady misionářů, zástupců sekt a církví z celého světa, od jehovistů až po saúdskoarabské wahnábity. A právě v tomto období se vedení muslimů zabývalo vyčerpávajícím bojem o moc a nebylo tak schopno reagovat na tlaky zvenčí. Z Hlavního muftiátu se peníze přestaly dostávat k Pomakům, a ti proto zčásti zanevřeli na Turky.³⁶

Jak pro Pomaky, tak pro bulharské Turky, byli tradičními náboženskými vůdci *hodžové* (turecky „učitel“). Obvykle neměli žádné formální náboženské vzdělání, které ostatně v komunistickém Bulharsku nebylo možné získat. Jejich činnost se sestávala z organizování pohřbů i slavností při narození nového člena komunity, výroby ochranných amuletů a žehnání. Stáli vždy mimo oficiální náboženské struktury a neměli tak přístup k žádným státním zdrojům, proto byly jejich služby placené. Autorita starých hodžů se zakládala hlavně na životních zkušenostech a respektu plynoucímu z jejich odvážného čelení komunistickému režimu, který jejich činnost postihoval. Post hodžy

³³ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 317.

³⁴ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 120–124, Lederer, „Islam in East Europe“: 20.

³⁵ Ghodsee, „Religious Freedoms versus Gender Equality“: 535–540.

³⁶ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 91–95, 126–129.

se často dědil z otce na syna a protože v socialistickém státě chyběla jakákoli náboženská literatura, praktikování islámu se postupně rozměňovalo. Zasludou neustálého kontaktu s bulharskou kulturou a jen minimálního styku s tou tureckou bulharský islám, a pomacký zvláště, přebíral stále více synkretických prvků. Pod 40 let trvajícím tlakem ateistické propagandy se rozpadla patriarchální společnost.³⁷ Pro příchozí misionáře bylo za těchto okolností jednoduché napadnout autoritu hodžů svými skvělými znalostmi Koránu a orientací v současném islámském světě.

Islám, běžně praktikovaný v Bulharsku, je jeho ortodoxní podobě skutečně hodně vzdálený. Po pádu komunizmu a částečně už i předtím, v reakci na „obrodný proces“, vzrostla religiozita jak mezi Turky, tak mezi Pomaky. Kontakty s islámským světem zbavily muslimy pocitu, že islám je pouhým zpátečnictvím, jak jim bylo dlouho vštěpováno, a dodaly jim ztracenou hrdost. Navzdory tvrdé sekularizaci jsou pobožnější než křesťanští Bulhaři. Přesto si ale mnozí muslimové v Bulharsku neupírají alkohol ani vepřové.³⁸

Za komunizmu výrazně stoupla životní úroveň muslimů, kteří se často řadí mezi nejchudší obyvatele Bulharska. Mnozí jsou však i nadále izolováni v hornatých periferních oblastech státu, jako jsou Rodopy, a běžně se setkávají s diskriminací. Kyurkchieva sice tvrdí, že soužití etnik v regionech s velkým zastoupením muslimů v populaci je relativně bezproblémové a pouze zmiňuje, že „prostor pro zlepšení stále je“,³⁹ ale mnohé napovídá, že situace není vůbec ideální. Dokonce i v ústavě má Bulharsko zmínku, že pravoslavné křesťanství je tradičním náboženstvím státu.⁴⁰ Celostátní politické strany aktivně zasahují do vnitřních náboženských záležitostí muslimů, islamofobní *Ataka* v některých letech dokonce podporovala kabinet. Útoky na mešity a muslimské hřbitovy nejsou výjimečné.⁴¹

Důkazem, že se muslimové v Bulharsku necítí příliš vítáni, je i fakt, že se nadále asimilují. Chtějí totiž zmírnit svou „jinakost“, aby lépe zapadli do většinové společnosti a vyhnuli se tak konfliktům a diskriminaci. Ti, kdo se asimilovat nechtějí, pak často odchází do zahraničí, protože je to snazší, než se snažit vybojovat změnu.⁴² Velkým

³⁷ Ibidem: 113–115, Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 296.

³⁸ Eminov, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans“: 144, Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 19–22, Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 296.

³⁹ Kyurkchieva, et al. „Regions, Minorities and European Integration“: 52.

⁴⁰ „Constitution,” Oficiální web National Assembly of Bulgaria.

⁴¹ Öktem, „Between emigration, de-Islamization and the nation-state“: 163.

⁴² Ibidem: 169.

problémem je právě i pokračující emigrace vzdělaných a úspěšných Turků do přátelštějšího prostředí v Turecku. Z univerzitně vzdělaných obyvatel Bulharska tvoří Turci pouze 1,2 %, tedy nepoměrně nízký počet.⁴³ Tureckou komunitu samozřejmě nelze popsat jediným trendem, kterým je odliv elit a integrování se do společnosti. Mladí se podle Ragaru například na jedné straně přizpůsobují konzumerizmu a modernizují se, na druhé straně jsou ale ortodoxnější ve víře. Na venkov se pomalu vrací paternalismus.⁴⁴

Zatímco Turci aktivně pěstují své vztahy s Tureckem i skrze styky s bulharsko-tureckou komunitou v Turecku, jejich vztahy s ostatními muslimskými etniky v Bulharsku ideální nejsou. Turci shlíží na Pomaky i Romy hodně svrchu a dále tak přispívají k trhlině, která mezi nimi dlouhodobě vzniká.

Pomaky zasáhl pád socialismu po ekonomické stránce velmi tvrdě, což se odráží v jejich vzpomínání na socialistickou éru. Pouhých 12 % Pomaků vzpomíná na toto období negativně, což je nejnižší podíl ze všech bulharských skupin. V praktikování své víry jsou ortodoxní často ještě méně, než Turci. Většina z nich jsou sice věřící, ale do mešity nechodí ani v pátek, o Ramadánu se nepostí a sňatky mezi Pomaky a křesťanskými Bulhary jsou běžné. Jejich hodnotový systém je směsicí křesťanských a islámských prvků a tradičních pověr, což je důsledkem i generace dlouhého ústního předávání Koránu.⁴⁵ Jádrem „pomacké odlišnosti“, tedy toho, jak se Pomaci liší od ostatních větších etnik v regionu a především od Bulharů, je náboženství. To je tak i v centru jejich současného hledání své etnické identity.

Za pozornost stojí, že v západních Rodopech, kde Pomaci žijí obklopeni křesťany, se blíží Turkům. Vybírají tak to, co je odlišuje od většinového obyvatelstva a do určité míry se hlásí k druhému největšímu etniku, se kterým je pojí náboženství. Oproti tomu ve východní části Rodop, kde většinu tvoří Turkové, se hlásí k bulharskému nacionalizmu.⁴⁶ Definují se tedy opět tím, co je odlišuje od většiny, v tomto případě jazykem. Porovnáním s Pomaky žijícími v Řecku, kde vláda v 80. letech podporovala výuku pomačtiny, kterou Řekové pečlivě odlišovali od bulharštiny, a Pomaci se navzdory této podpoře začali včleňovat mezi Turky,⁴⁷ dostaneme

⁴³ Kyurkchieva, et al. „Regions, Minorities and European Integration“: 48.

⁴⁴ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 311–312.

⁴⁵ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 88–91.

⁴⁶ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 312.

⁴⁷ Kamil Pikal, „Pomacká menšina v Řecku,“ *Slovanský přehled* 95, č. 1 (2009): 32–34.

pozoruhodný obrázek. Zdá se, že Pomaci jsou velmi přizpůsobiví a mění vnímání své etnické identity v závislosti na tlacích okolních etnik. Ovšem identifikují se obvykle *proti* těmto tlakům.

Téměř všechny velké národy přisuzují Pomakům původ ve svém etniku. Bulhaři aktivně prosazují teorii, že jsou Pomaci islamizovanými Bulhary nebo přinejmenším Slovany, Turci je naopak považují za poslovanštěné Turky. Řekové věří, že mají Pomaci helénský či thrácký původ a od 90. let nabývá na popularitě teorie, podle které pochází z Arabského poloostrova.⁴⁸ Ať už je jejich historický původ jakýkoli, v současnosti je nutné je chápat jako samostatné etnikum, protože si přes veškeré útlaky 20. stol. svou „jinakost“ dokázali uchovat.

⁴⁸ Ibidem: 21. Neuburger, „Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations“: 181.

2. Zahraniční vlivy na bulharské muslimy

Pád železné opony umožnil obyvatelům Bulharska objevovat svět a světu zase otevřel cestu do Bulharska. Staré mezistátní vazby byly nahrazovány novými a postsocialistické země se ocitly uprostřed víru událostí, se kterými si často nevěděly rady. Podobně i na občany najednou působily vlivy a tlaky, s jakými se dříve nesetkávali. Jedním z těchto důsledků začínající transformace Bulharska byl i příchod mnoha nábožensky zaměřených organizací, jejichž cílem byla duchovní kultivace země. Tato „kultivace“ ovšem mohla nabývat rozličných podob. Muslimové sice čerstvě unikli státním snahám o asimilaci a bylo jim umožněno vrátit se ke svým tradičním náboženským zvykům, obratem se ale dostali do středu pozornosti mnoha islámských a islamistických organizací, z nichž některé přišly zdejší islám oživit, jiné transformovat.

Turecko využívalo náboženství k posílení „turectví“
v eurasijských státech, zatímco Saúdská Arábie a Írán vnímali
Eurasii jako nový prostor pro wahhábismus nebo šíitský islám,⁴⁹

píše například Korkut.

Předmětem této kapitoly je právě vliv Turecka a Saúdské Arábie na muslimy na Balkáně obecně, s důrazem na jejich činnost v Bulharsku. Saúdské působení dostane prostoru více, protože jde o velice komplexní záležitost, propojenou i se světovým terorizmem. Z toho plyne, že je toto téma opředeno mnoha pověrami, mýty a předsudky, proto se pokusím zahrnout všechny zásadní aspekty, týkající se saúdské politiky, které jsou nutné k pochopení tématu nezávisle na převládajícím diskurzu ve světových médiích i mnoha odborných pracích. Za tímto účelem přiblížím ukotvení charitativních činností v samotném islámu i krátkou historii působení Saúdské Arábie jako nejvýznamnějšího islámského donora. Připojím stručnou charakteristiku některých ze saúdských charitativních organizací, propojených nějak s terorizmem nebo šíření radikální saláfije, které působily i v Bulharsku, a v závěru kapitoly ukážu, jak vlastně fundamentalistické organizace šíří svůj vliv v zemích, kde neprobíhá válečný konflikt.

⁴⁹ „Turkey used religion to strengthen ‚Turkishness‘ in the Eurasian nations, while Saudi Arabia and Iran perceived Eurasia to be a new arena for Wahhabism or Shi’a Islam.” Překlad vlastní. Şenol Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia after the Cold War,” *Acta Slavica Iaponica* 22, č. 28 (2010): 135.

2.1 Turecké vlivy v Bulharsku

Vzhledem k podílu Turků mezi bulharskými muslimy je nasnadě, že nejvýraznějšími ze zahraničí pocházejících aktérů jsou právě Turecko a turecké organizace. Turecko s Bulharskem a jeho muslimy pojí dlouhá historie, v jejímž průběhu Osmanská říše ovládala většinu Balkánu a dalších území. Z tohoto období zároveň pochází turecká diaspora rozprostřená v zemích od Střední Asie po západní Balkán. Když se mezi lety 1989 a 1991 tyto oblasti vymanily z područí komunismu a začaly hledat svou cestu k modernizaci, Turecku se otevřela možnost obnovit staré vazby. Tomu napomáhal i jistý pocit povinnosti k soukmenovcům, kteří si v cizích zemích jako příslušníci utlačované menšiny po desetiletí udrželi specifickou tureckou kulturu a islám.

Zásadní roli v podpoře tureckých, ale i všeobecně muslimských společenství, spolků a organizací, hrají turecké vládní instituce. Nejvýznamnějšími z nich jsou Úřad pro náboženské záležitosti (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, všeobecně známé jako *Diyanet*) a Turecká rozvojová agentura (*Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı*, TİKA). Tyto organizace se vyprofilovaly jako prodloužené ruce turecké diplomacie v zemích, s nimiž je Turecko spojeno historickými či kulturními vazbami. To ale zdaleka neznamená, že státní instituce jsou z tureckých organizací jediné, které podporují rozvoj muslimských a tureckých společenství ve světě. Podobně jako v činnosti Saúdské Arábie, které se budu věnovat v následující kapitole, i v tureckém případě jsou důležité soukromé nadace a hnutí. Mezi vlivná hnutí patří například hnutí *Milli Görüş* („Národní vize“), z něhož mimo jiné vzešla i současná turecká vládnoucí Strana spravedlnosti a rozvoje (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP),⁵⁰ a další súfijské spolky, které zřizují soukromé školy a univerzity ovlivněné jejich ideály.⁵¹ Celosvětově nejspíš největší a nejvlivnější takovou sítí pocházející z tureckého kulturního a náboženského zázemí je hnutí imáma Fethullaha Gülena, které však kvůli odporu sekulárně založené DPS Achmeda Dogana v Bulharsku neoperuje.⁵²

Tureckou *soft power*, jakou by ve výčtu vlivů na Balkáně nejspíš čekal málokdo, jsou i turecké mýdlové opery. Jak píše Dmítar Bechev, jejich popularita na Balkáně a ve

⁵⁰ Angel Rabasa, F. Stephen Larrabee, *The Rise of Political Islam in Turkey* (Pittsburgh: RAND Corporation, 2008): 41.

⁵¹ Pro bližší informace o tureckých islámských organizacích viz např. Anne Ross Stolberg, „The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans,” *Südosteuropa* 55, č. 4 (2007): 429–462.

⁵² Spolu s Řeckem je Bulharsko jedinou zemí na Balkáně, kde Gülenovo hnutí neprovozuje žádnou školu. Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks”: 32 a 53.

Střední Asii roste a s nimi se mění i vnímání typické turecké rodiny. Vnímání Turecka je nejen v Bulharsku, ale na celém Balkáně i jinde ve světě poznamenáno představou zaostalé blízkovýchodní země, kde na rozdíl od dalších zemí regionu panuje relativně respektovaná demokracie, ale o vyspělosti a pokrokovosti nemůže být řeč. Nekonečné televizní seriály z produkce tureckých televizních stanic často představují život movitých istanbulských rodin, čímž tyto předsudky o Turecku jako zpátečnické zemi boří.⁵³

Tento fenomén nebudu zkoumat, jde jen o vedlejší doplněk mnoha vlivů působících na bulharské muslimy. Jeho vliv však může být nezanedbatelný, proto je důležité ho alespoň zmínit. Nebudu zkoumat ani působení soukromých nadací a spolků, protože velmi často pouze doplňují a podtrhují vliv státem řízených institucí. Proto se bude tato kapitola věnovat především *Diyanetu*. Jeho aktivity jsou, vedle především v Německu aktivní *Milli Görüs* a v Bulharsku téměř nepůsobícího Gülenova hnutí, ve světě nejviditelnější. TIKA, jakožto rozvojová agentura, působí pouze v rozvojových zemích. Přestože jde o velmi aktivního dárce na Balkáně, jehož činnost má velký dosah, v Bulharsku pomáhat nemůže, jelikož jej TIKA již neřadí mezi rozvojové země.⁵⁴ Proto se nebudu zabývat ani jí.

Úřad pro náboženské záležitosti je nejvýznamnější státem řízenou institucí působící ve velké míře na Balkáně, Bulharska nevyjímaje. *Diyanet* je, stejně jako výše zmíněná TIKA, řízený úřadem tureckého premiéra.⁵⁵ Literatura zabývající se *Diyanetem* i soukromými hnutími se bohužel jen minimálně zaměřuje na Bulharsko, častěji se věnuje jejich aktivitám ve Střední Asii a zvláště pak na západním Balkáně, kde je téma vnějších vlivů na muslimy vinou válek a angažmá teroristických organizací v nich podrobně sledováno. Schémata, podle kterých tyto organizace v různých zemích postupují, se ale liší jen v detailech vycházejících z lokálních rozlišností. Proto je lze prostudovat a jejich aktivity promítnout do prostoru probíraného v této práci.

Zahraniční působení *Diyanetu* se nejenže rozšířilo po pádu železné opony o aktivity v zemích původně nepřístupných pro člena NATO, ale v posledních desetiletích došlo i ke dvěma zásadním zlomům vycházejícím z vnitřní politiky Turecka. Prvním byl v 80. letech 20. stol. začátek vlády premiéra a pozdějšího prezidenta Turguta Özala, který ukončil dovnitř zahleděnou, neaktivní zahraniční

⁵³ Dimitar Bechev, „Turkey in the Balkans: Taking a Broader View” *Insight Turkey* 14, č. 1 (2012): 144.

⁵⁴ Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks”: 37–8.

politiku Turecka. Ta i přes členství v NATO a blízkou spolupráci se Spojenými státy vedla k jeho postupné izolaci a problematickým vztahům s většinou svých sousedů.⁵⁶ Navzdory nastartování diplomacie, jejíž součástí se tehdy stal i *Diyanet*, do té doby zaměřený pouze na muslimy v Turecku, byla zahraniční politika nadále spíše nevýrazná, orientovaná především panturkicky.

Druhý zvrat přišel s nástupem Strany spravedlnosti a rozvoje k moci a především s osobou Ahmeta Davutoğlu na post poradce premiéra pro zahraniční záležitosti (poté, co byl původní ministr zahraničních věcí ve vládě premiéra Recepta Tayyipa Erdoğan, Abdullah Gül, zvolen prezidentem, stal se Davutoğlu ministrem zahraničí). I proto, že současný tvůrce turecké zahraniční politiky pracoval původně v kanceláři premiéra, sehrály v proměně ankarské diplomacie tak velkou roli instituce spadající do právě tohoto resortu – již zmiňované *Diyanet* a TİKA. Obě organizace se pak staly jedněmi z prostředků nové celkové koncepce zahraniční politiky Turecka, která během prvních let zlepšila vztahy Turecka se Sýrií (vinou syrských vnitřních problémů jen dočasně), Gruzii a dokonce i Řeckem a Bulharskem.⁵⁷ Tedy i zeměmi, které Turecku příliš nedůvěřují kvůli dlouhé historii osmanské nadvlády nad celým regionem.

Celkově je z Davutoğluovy koncepce zřejmé, že Turecko už nadále nehodlá hrát v mezinárodních vztazích vedlejší roli a chce se chopit příležitosti a stát se respektovanou regionální mocností. Jakožto významný spojenec USA chce být stabilizátorem ve Střední Asii, na Blízkém východě a na Balkáně.⁵⁸ A právě i k tomu by měl napomoci *Diyanet*.

Diyanet İşleri Başkanlığı je vládní instituce, které zaměstnává a platí všechny turecké imámy. Působí jako svrchovaná autorita nad všemi náboženskými záležitostmi tureckých sunnitů. Navazuje na tradiční osmanský úřad *Şeyh-ül İslam*, hlavu všech muslimů Osmanské říše, a co se velikosti a vnitřní organizace týče, je z náboženských úřadů srovnatelný jedině s katolickou církví.

Zahraněční aktivity *Diyanetu* se rozvíjely podle stejného scénáře jako politika celého Turecka. Za Özalovy éry a po ní se tedy zaměřovala pouze na Turky, převážně

⁵⁵ Rabasa, F. Stephen Larrabee, *The Rise of Political Islam in Turkey*: 11–13.

⁵⁶ Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks“: 31.

⁵⁷ Ahmet Davutoğlu, „Turkey’s Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007,“ *Insight Turkey* 10, č. 1 (2008): 80.

⁵⁸ Viz Davutoğluova koncepce, *ibidem*.

ve Střední Asii a na Balkáně. Za Davutoğlua se agenda transformovala z národnostní linie i na náboženskou a kulturní a otevřela se tím všem balkánským muslimům.⁵⁹

Jednou z hlavních náplní činnosti *Diyanetu* je výuka budoucích duchovních a, v současnosti již ve velmi omezené míře, vysílání tureckých duchovních do postkomunistických států, kde byl duchovních nedostatek.⁶⁰ Zájemci o práci v zahraničí z řad tureckých imámů procházeli náročným výběrovým řízením, kde museli prokázat své znalosti, zkušenosti a schopnosti a následně procházeli půlročním nebo ročním tréninkem za účelem naučení se jazyka a sociálních a kulturních podmínek země, kam měli být později vysláni.⁶¹ Cílem bylo představování a vysvětlování tureckého islámu a jeho praktikování s ohledem na místní historická a kulturní, ale i politická a zákonná specifika jednotlivých zemí. Zároveň měli turečtí imámové udržovat dialog s příslušníky ostatních náboženství a udržovat klid po násilných akcích, aktivita zvláště důležitá vzhledem k událostem otřásajícím Balkánem v 90. letech 20. stol. a po 11. září 2001.⁶² O úspěšnosti výcviků duchovních, kteří přišli do balkánských a středoasijských zemí, se zvláště v prvních letech objevily zásadní pochybnosti. Byla to právě orientace v jiném kulturním prostředí, která přinesla spoustu problémů v počátcích této činnosti *Diyanetu*. Neschopnost přizpůsobit se podmínkám úspěch akcí hodně omezovala.

S tím, jak se země, kde *Diyanet* působí, začaly rozvíjet, ubylo potřeby vysílat turecké imámy a důraz tak zůstal na studijních programech. Týká se to stipendií a možností studovat náboženství na tureckých vzdělávacích institucích (na středních školách i univerzitách) i podpory otevírání lokálních náboženských škol, vychovávajících mladé imámy přímo v prostředí, kde jednou budou zřejmě působit. Jen v 90. letech v Bulharsku takto *Diyanet* spolufinancoval vznik tří teologických středních škol a jednoho vyššího vzdělávacího islámského institutu.⁶³ Co se vzdělávání zahraničních studentů náboženství v Turecku týče, za rok 2008 se programů na různé úrovni od středních škol, přes univerzity, až po dozdělování již praktikujících imámů zúčastnilo více než 1600 zájemců z celé Eurasie.⁶⁴

⁵⁹ Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks“: 42–3.

⁶⁰ Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia“: 132.

⁶¹ Uváděné informace se ve zdrojích liší. Mehmet Aydın uvádí 1 rok („Diyanet's Global Vision,” *The Muslim World* 98, č. 2-3 (2008): 169), Korkut píše o 6 měsících, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia“: 132.

⁶² Aydın, „Diyanet's Global Vision“: 169.

⁶³ Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia“: 130.

⁶⁴ *Ibidem*: 132.

Mezi další činnosti *Diyanetu* patří organizování náboženských *hadždže* (pouti do Mekky) pro chudé muslimy, rekonstrukce dekadami nezájmu ze strany vládnoucích komunistických garnitur zpustošených mešit a dalších osmanských pamětihodností a podpora programu sesterských měst, skrze který turecká města financují stavby nových mešit a pořádají charitativní akce na pomoc svým balkánským protějškům.⁶⁵

Ambice *Diyanetu* jsou nemalé.

Vizí *Diyanetu* je stát se skrze své služby institucí vysoce váženou nejen mezi muslimy, ale i mezi nevěřícími a agnostiky,⁶⁶

píše Mehmet Aydın, teolog a jeden ze státních ministrů Turecka. Jednou z cest k dosažení tohoto cíle je organizování Eurasijské islámské rady (*Eurasian Islamic Council*, EIC), jejímž stálým předsedou je předseda *Diyanetu*. Na sedmém sjezdu v roce 2009 zasedali předsedové 33 oficiálních muslimských duchovních rad od Polska po Mongolsko, zástupců bulharských muslimů nevyjímaje.⁶⁷

V průběhu sjezdů EIC se řeší a koordinuje vše, co spadá do agendy *Diyanetu* a jednotlivých duchovních rad. Rady z Balkánu například v 90. letech probíraly potřebu oprav osmanských mešit, knihoven, *medres* (náboženských škol) a hrobek. Dále i problémy s *vakify*,⁶⁸ islámskými náboženskými nadacemi, a jejich zneužíváním. Slovo *vakif* popisuje zaprvé akt věnování daru, který nepodléhá zkáze. Obvykle tedy jde o nemovitost, ale nejen o ni, nikdy ale nemůže jít o peníze či jídlo, protože ty zkáze podléhají. Za druhé můžeme tímto pojmem rozumět onen dar či nadaci, která vzniká na základě tohoto daru. V současné době se *vakifům* daří jen v podobě velkých islámských charitativních organizací, a to především v zemích, ve kterých se ve větší míře uplatňuje právo šaría. Tyto nadace, na rozdíl od historických *vakifů*, nežijí jen z výnosů, které přináší nemovitost tvořící jejich základ. Důležitým zdrojem příjmů jsou i dary bohatých muslimů a islámských států.⁶⁹

⁶⁵ Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks“: 45.

⁶⁶ „The vision of Diyanet is to become, through its services, an institution highly esteemed not only by Muslims but also by non-believers and agnostics as well.“ Překlad vlastní. Aydın, „Diyanet's Global Vision“: 164.

⁶⁷ Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia“: 125–6.

⁶⁸ *Vakif* je přepis používaný v Turečtině, běžně se v angličtině užívá přepis z arabštiny, odkud výraz pochází, tedy *waqf*. V češtině se dá používat i přepis *vakf*. Vzhledem k tomu, že se práce zaměřuje na bulharské muslimy, kde většinu tvoří Turkové, přidržím se českého přepisu turecké varianty, tedy *vakif*.

⁶⁹ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 7, 41–43

Zároveň se na sjezdech EIC od různých muslimských organizací ozývaly zvěsti o arabských dotacích, podmíněných tím, že Arabové sami budou spravovat zrekonstruované i nové mešity a podobně. K tomuto problému se vrátím v příští kapitole. Značný podíl z problémů vyjmenovaných balkánskými duchovními radami na prvních sjezdech EIC se s pomocí *Diyanetu* a dalších institucí podařilo do určité míry vyřešit. Úspěchy zafungovaly jako povzbuzení k dalšímu boji proti arabskému vlivu na Balkáně. K umenšení arabského vlivu směřovalo i společné rozhodnutí EIC vydávat texty islámských klasiků a dalších náboženských publikací v jednotlivých národních jazycích. Od 90. let trvala v postkomunistickém prostoru převaha wahhábitských textů distribuovaných v Zálivu založenými organizacemi. Rozhodnutí EIC publikovat vlastní texty navazuje na činnost *Diyanetu* samotného, jež však byla provázena mnoha chybami v překladech. Současnou snahou je spíše distribuovat předlohy muslimským duchovním radám, které pak mají texty vydávat samy, čímž jsou vyřešeny i celní problémy při transportu tisíců výtisků.⁷⁰

Bulharsko není, co se působení tureckých organizací týče, typickou balkánskou zemí. Jasným důkazem je už pouhá nepřítomnost gülenistických škol. Další organizace, a zvláště ty státní, však v Bulharsku působí a jejich agenda je ve své podstatě stejná, jako v okolních zemích. Co bulharské Turky staví do poněkud výjimečné pozice je fakt, že DPS, politická strana, jež většinu z tamějších muslimů zastupuje, je striktně sekulární. Tato sekulární tradice, navazující na Mustafu Kemala Atatürka, je spolu s bulharskou historickou zkušeností s Tureckem příčinou i toho, že se Bulharsko nestaví otevřeně k novému, islámem ovlivněnému diskurzu v turecké zahraniční politice, zavedenému Ahmetem Davutoğluem.

Nevstřícný postoj k tureckému vlivu na jedné straně chrání bulharské muslimy před islamizující se vládou premiéra Erdoğana a zájmy do jisté míry tajemného klerika Fethullaha Gülena, na druhou stranu to vytváří prostor pro vlivy jiné, kulturně vzdálenější.

2.2 Islámská charita a její arabské zdroje

Pád železné opony a transformace zemí dlouho uzavřených vlivům nejen ze západních zemí, ale všeobecněji ze všech zemí vně komunistického bloku, neotevřely cestu

⁷⁰ Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia”: 128, 130.

k muslimským menšinám v těchto státech pouze Turecku. Přístup k těmto komunitám, po desetiletí sekularizovaným, se stal vítanou příležitostí pro mnohé církve, sekty a organizace z celého světa. Jejich záměry a charakter se rozprostíraly na široké škále od snahy obnovovat na místě tradiční vyznání, přes snahy christianizovat lokální muslimy po pokusy přivést do oblasti vyznání, která tam historicky nikdy nebyla.

Ačkoli se islámští fundamentalisté (hlavně wahhábovci, saláfisté) začali angažovat především mezi muslimy a o konverzi křesťanů k islámu tak intenzivní snahy nevyvíjeli, jejich působení lze v postsocialistických státech chápat jako přinášení kompletně cizího prvku. Islám, praktikovaný od Střední Asie až po západní Balkán, není jednolitou vírou a jeho podoby se různí, přesto je zde jeden prvek, který je ve většině případů spojuje: historicky silný vliv Osmanské říše a jejích náboženských institucí, na který v současnosti navazuje mimo jiné i v předchozí části kapitoly představený *Diyanet*. Od súfismu, běžnému ve Střední Asii i na Balkáně, se wahhábismus nejen silně liší, ale i se proti němu přímo vymezuje.

Šíření wahhábismu je jednou z priorit zahraniční politiky Saúdské Arábie a jsou to právě Saúdové, kdo vynakládá největší prostředky na jeho propagaci. Než blíže představím cesty, kterými je wahhábismus na Balkáně a v Bulharsku jako takovém šířen, krátce představím, jak se Saúdové začali v šíření fundamentalistické podoby islámu angažovat. Pro hlubší pochopení motivů je nutné vysvětlit si i zakořenění různých forem charity v islámu, protože charitativní organizace hrají v zahraničních aktivitách Saúdské Arábie i dalších zemí hlavní roli. Spolu s tím, jak tyto nadace fungují v posledních pár desetiletích, přiblížím několik konkrétních organizací, které se vedle řady dalších zemí angažují či angažovaly i v Bulharsku.

Saúdská Arábie je nejstarším islamistickým státem na světě. Ústavou je Korán a zákonem právo šaría.⁷¹ Srovnáme-li to se sekulárním Tureckem, je zřejmé, že se setkáváme se zcela odlišnými způsoby chápání světa, přestože jde v obou případech o muslimské země. Nepřekvapí proto, že se silně liší i jejich angažmá v cizích zemích. Jak bylo ukázáno, náboženství a na náboženských principech založené organizace jsou důležité pro zahraniční politiku i v tureckém případě, zatímco ale *Diyanet* je klasickou státní institucí, v Saúdské Arábii vstupují do popředí charitativní organizace a nadace s více či méně čitelnými vazbami na vládnoucí rodinu a v některých případech podobně nepřehlednými cíli.

⁷¹ Kropáček, *Islámský fundamentalismus*: 151–153.

Na humanitárním poli se Saúdové významně angažují od 60. let 20. století, kdy na sebe silně upozorňoval arabský nacionalismus představovaný egyptskými násirovci a iráckými baasisty. Saúdská Arábie oproti tomu začala propagovat panislamismus založený na tradičních, ortodoxních hodnotách saláfije. V důsledku ropného boomu (či, z pohledu Západu, ropného šoku), následujícího jomkipurskou válku v roce 1973, stoupla cena ropy na bezprecedentní úroveň a státy Perského zálivu rychle zbohatly. Královská rodina neváhala a do charit, mezi jejichž významné cíle patřilo i šíření islámu, začala pumpovat stovky milionů dolarů každý rok. Další posílení přišlo v důsledku pro Araby tragického roku 1979. Íránská islámská revoluce vyvolala v Rijádu strach z aktivizace ší'itů a sovětská invaze v Afghánistánu těžce zasáhla hrdost muslimů po celém světě. Pokles cen ropy z první poloviny 80. let neznamenal ani tak snížení výdajů na charitu, jako spíš jejich diverzifikaci. Zvláště za účelem podpory džihádu proti Sovětům v Afghánistánu se podařilo zmobilizovat soukromé dárce, což, spolu s neochotou charity jakkoli omezovat, vedlo ke ztrátě kontroly nad tím, odkud a kam peníze vlastně tečou.⁷²

K mobilizaci dárců bezpochyby přispěla i mezi muslimy hluboko zakořeněná tradice almužen. Výzvy k darování chudým najdeme jak v Koránu, tak v mnohých *hadísech* (příbězích o proroku Muhammadovi). Ostatně *zakát*, almužna, již je možné chápat i jako povinnou daň chudým, je jedním z pěti pilířů islámu. Vedle *zakátu* podle Koránu Alláh vybízí i k *sadace*, dobrovolné almužně, která nemusí být pouze v podobě hmotných darů, ale i dobrých skutků a aktů dobré vůle všeobecně. Další formou dobrodiní v islámu je již zmíněný *vakif*.

V Saúdské Arábii je placení *zakátu* uvaleno na všechny občany i firmy, které jsou spoluvlastněny Saúdy. Jeho výběr je ovšem často kritizován. Zprv je jeho výše silně ovlivněna nízkými sazbami, za druhé se jeho platbě mnoho lidí vyhýbá. Problémem je i korupce a vysoké náklady na administraci, čímž se částka putující na pomoc potřebným ještě více snižuje. Navíc jsou vybrané peníze často využívány i jinak než k boji s chudobou.

Kritici zmiňují, že jsou takto financovány i *hadždž* a náboženské vzdělávání, v širším slova smyslu vyloženě náboženské záležitosti. Financování šíření islámu ale mezi aktivity, jež si zaslouží peníze vybrané jako *zakát*, patří tradičně. Primárně by sice měl být rozdělen mezi blízké či sousedy a všeobecně tam, kde byl vybrán, přesto náleží

⁷² Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 94.

i těm, „jejichž srdce mají být získána”.⁷³ Mezi příjemce mohou patřit dokonce i *mudžáhedín*, tedy bojovníci džihádu, misionáři a studenti. Legitimní je i využít *zakát* k financování tisku Koránu a dalších islámských knih určených k šíření víry. Příjemci výnosu z *vakifu* jsou stejní. Ti, kdo jsou „na cestě boží”, tedy nositelé džihádu a misionáři, mají historicky dokonce nárok na nejdůležitější díl pomoci. Konkrétně v Saúdské Arábii jsou *vakify* významným proselytizačním nástrojem a programově se podílí na šíření saláfistické interpretace islámu.⁷⁴

Zakát je také jedním z pilířů islámské ekonomie a bankovníctví, spolu s morálními hodnotami a zákazem *ribá* (úroků). Islámské bankovníctví je systém, ve kterém se pohybuje stále více peněz, protože nabízí alternativu standardnímu bankovníctví, do určité míry zdiskreditovanému finanční krizí, jež začala v roce 2008. Očištěním od úroků a morálního hazardu spojeného se spekulativními obchody měl vzniknout nový, stabilnější systém. Díky rozdělení rizik a výnosů mezi věřitele a dlužníka měl více podporovat inovace a posílit zodpovědnost podnikatelů. Propojením se *zakátem* se mělo docílit toho, aby z úspěšných projektů těžila celá společnost. Mnozí kritici o úspěšnosti nového finančního modelu v plnění vytyčených cílů pochybují.⁷⁵ Faktem ale je, že objem transakcí probíhajících v rámci islámského bankovníctví každoročně roste,⁷⁶ přestože na něm po útocích na Světové obchodní centrum z 11. září 2001 ulpěl stín podezření z propojení s terorizmem. Po této tragické události převládlo

⁷³ Tuto kategorii popisuje významný perský učenec z počátku druhého tisíciletí al-Ghazálí takto: „Jsou to předáci, kteří přijali Islám. Mezi svými jsou vážení i ctění. Darováním podílu z almužny jsou v islámu utvrzeni, zatímco jejich stoupenci a následovníci přilákáni a povzbuzeni.” Al-Ghazzali, *The Mysteries of Almsgiving* (Beirut: The American University of Beirut, 1966), 58. Citováno z Beránek, Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*: 36.

⁷⁴ Ibidem: 32–42, 76, 92.

⁷⁵ Pro debatu o islámském bankovníctví viz Adel Ahmed, „Global financial crisis: an Islamic finance perspective,” *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 3, č. 4, (2010): 306–320, Timothy A. Falade-Obalade, „A Descriptive Analysis of Islamic Finance as a Possible Alternative to Conventional Investment Management,” *International Journal Of Academic Research In Business & Social Sciences* 2, č. 10 (říjen 2012): 419–427, Wazir Jahan Karim, „The Economic Crisis, Capitalism and Islam: The Making of a New Economic Order?,” *Globalizations* 7, č. 1/2 (březen 2010): 105–125, Ali Malik, Muhammad Shaukat Malik, Haider Shah, „An Analysis of Islamic Banking and Finance in West: From Lagging to Leading,” *Asian Social Science* 7, č. 1 (leden 2011): 179–185, Tarek S. Zaher, M. Kabir Hassan, „A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking” *Financial Markets, Institutions & Instruments* 10, č. 4, (listopad 2001): 155–199, Leonid Bershidsky, „Islamic Finance Can Save the World,” *Bloomberg*, 29. 10. 2013, <http://www.bloomberg.com/news/2013-10-29/islamic-finance-can-save-the-world.html> (staženo 31. 12. 2013).

⁷⁶ „World Islamic Banking Competitiveness Report 2013” *Ernst & Young*, (prosinec 2012), http://www.mifc.com/index.php?rp=ey_world_islamic_banking_competi, „Stability Report 2013,” *Islamic Financial Services Board*, (květen 2013), (dostupné online: [http://www.ifsb.org/docs/IFSB%20-%20IFSI%20Stability%20Report%202013%20\(Final\).pdf](http://www.ifsb.org/docs/IFSB%20-%20IFSI%20Stability%20Report%202013%20(Final).pdf)).

mezi bezpečnostními experty přesvědčení, že za terorismem musí být „důmyslná finanční síť“ a rozvíjející islámské finančnictví se tak dostalo do hledáčku bezpečnostních agentur.⁷⁷ Nehledě na to, zda přímé vazby mezi islámskými bankami a teroristy existovaly, jsou tyto banky v některých případech správci *vakifů* a skrze jejich charitativní činnost se podílí i na šíření islámu.

Jako odnož islámského finančnictví lze chápat i tzv. *hawálu*, ta ovšem není jeho standardním nástrojem. Jde o způsob transakce peněz z jednoho místa na druhé, založený na důvěře zákazníka ve zprostředkovatele. Zákazník svěří peníze zprostředkovateli, ten o tom informuje svého společníka, který může pobývat na v zásadě kterémkoli místě ve světě, a od něj si peníze vyzvedne jejich příjemce. *Hawála* je v mnoha zemích nelegální, protože peníze posílané touto cestou nejsou jakkoli vysledovatelné a kontrolovatelné. To je ostatně jeden z důvodů, proč jde pravděpodobně o velmi oblíbenou cestou financování teroristů.⁷⁸ Tyto nevysledovatelné peníze ale samozřejmě nemusí sloužit pouze k násilným účelům. Podobně jako služby typu *Western Union*, které fungují na podobném, ale regulovaném, základě, mohou sloužit k transportu peněz emigrantů k jejich rodinám a podobně. Z hlediska této práce je důležité, že takto mohou peníze bez povšimnutí úřadů v cílové zemi proudit i misionářům na podporu proselytizace.

Misionáři často pracují pod zástěrkou humanitární pomoci a právě zde se propojuje islámská charita a finance se zahraniční politikou Saúdské Arábie. Mnohé *vakify* jsou významným nástrojem šíření saúdského vlivu a programově se podílí na šíření saláfíjské interpretace islámu. V těchto aktivitách se ve velké míře angažuje i saúdská královská rodina. Beránek a Ťupek přímo píší, že

členové vládnoucí rodiny se také rádi pyšní tím, že ročně věnují stovky milionů dolarů na zakládání islámských organizací, které pomáhají muslimům ve válkou zbitých zemích. Tyto aktivity, jež stojí v ústředí saúdské zahraniční politiky, pomáhají po celém světě šířit saláfíjskou interpretaci islámu a také posilují legitimitu saúdské vládnoucí rodiny,

⁷⁷ Beránek, Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*: 77–78.

⁷⁸ *Ibidem*: 103–104.

a dodávají, že sám král Fahd (1921–2005) věnoval prostředky v řádu miliard dolarů na výstavbu 210 islámských center a pomoc se stavbou, rekonstrukcí či provozem více než jednoho a půl tisíce mešit a skoro dvou tisíc škol v zemích, kde islám není převažujícím náboženstvím.⁷⁹

2.3 Saláfistické organizace a jejich podezřelé aktivity

Humanitárních organizací založených v Saúdské Arábii a dalších zemích Zálivu je nepočítaně. Mnoho dalších je sice založeno v jiných zemích, ale pod vlivem saúdského wahhábismu. Jiné fungují jen díky arabským petrodolarům. Značná část těchto nadací nejenže má i jinou agendu než nezištnou pomoc, ale také se v různé míře dostala do styku s teroristickými organizacemi. Podle zprávy CIA z roku 1996 byla alespoň třetina z 50 islámských charitativních organizací působících v průběhu jugoslávských válek na Balkáně napojena na nějakou teroristickou skupinu.⁸⁰ Zpráva a ani mnoho bezpečnostních expertů, kteří ji opakovaně citují, se ovšem nezabývá tím, jaký je skutečný charakter zmíněného napojení. V problematických částech světa a ve složitých podmínkách, jaké za válek doprovázených etnickými čistkami beze sporu panují, se charity často jen stěží dostávají k těm nejpotřebnějším. Často tak nadace musí s teroristy spolupracovat, aby mohly pomáhat. Jindy je ona „spolupráce“ nevědomá. Existují i organizace s „dvojí agendou“ – charitativní a teroristickou – jako kupříkladu palestinský Hamás,⁸¹ častěji však dochází k tomu, že se peníze charit zkrátka ztratí neznámo kam nebo se k teroristům dostanou oklikou.

To, že naprostá většina charitativních organizací přijíždí do válkou či živelnými pohromami postižených zemí doopravdy pomáhat, neznamená, že mezi islámskými nadacemi nejsou i ty, které se tváří jako pomoc seslaná z nebes, a přitom jsou jejich cíle úplně jiné. Jsou popsány případy, kdy se *mudžáhedín* dostali například do Bosny na základě dokumentů vydaných charitami, a to dokonce charitami uznávanými OSN.⁸²

Pomoc islamistickým radikálům se zakořenila již v době války proti sovětským okupantům Afghánistánu. V jejím průběhu byly vytvořeny cesty, jak do země dopravit pomoc. Mluvím-li v tomto případě o pomoci, myslím především pomoc válečníkům

⁷⁹ Ibidem: 44, 93–94.

⁸⁰ Shay, *Islamic terror and the Balkans*: 48.

⁸¹ Beránek, Ťupek, *Dvojitá tvář islámské charity*: 94–95.

⁸² Shay, *Islamic terror and the Balkans*: 48–49.

v podobě zbraní, munice, ale i odhodlaných spolubojovníků. Během bosenské války byl systém dotvořen a vznikla tak propracovaná síť, již například Shay označuje jako „islamistickou teroristickou infrastrukturu.“ Ta měla dostat prostor k růstu i díky tomu, že nad nekalými praktikami mnohých organizací přivíral oči pozdější první bosenský prezident Alija Izetbegović a údajně byla využita i během války v Kosovu. Chorvatská studie z roku 1993 uvádí, že tato teroristická infrastruktura vedená palestinským Hizballáhem a íránskou tajnou službou fungovala pod zástěrkou charit.⁸³

Některé z islámských charitativních organizací, jejichž propojení s radikály je příliš těsné na to, aby šlo jen o náhodu, se neangažovaly pouze v zemích zmítaných válkou, ale pokusily se uchytit i v postsocialistických zemích, kde k válečným konfliktům nedošlo. Mezi země, které se dostaly do hledáčku široké škály islámských nadací, patří i Bulharsko se svou relativně velkou muslimskou komunitou. Na několik z těchto organizací se nyní zaměřím spíše krátce, ne však ve snaze dokázat, že organizace napojené na terorismus působí i v Bulharsku a jsou zde bezpečnostní hrozbou. Smyslem je ukázat, že tam působily organizace fundamentalistické, propojené se saúdskoarabskou zahraniční politikou, jejichž cílem bylo šířit wahhábismus.

Světové shromáždění muslimské mládeže (*World Assembly of Muslim Youth*, WAMY) je nadace založená v Saúdské Arábii, jejímž cílem je ochrana muslimské mládeže před „zkaženými idejemi Západu“.⁸⁴ Na webu její britské pobočky se můžeme dočíst, že „skrze své široké aktivity WAMY UK cílí na představení islámu v jeho nejčistší podobě jako komplexního systému a způsobu života.“⁸⁵ Oficiální stránky organizace už ale neuvádí, že její americká pobočka má za sebou i aféru kvůli šíření radikálních děl a příruček vyzývajících k džihádu.⁸⁶ Světové shromáždění muslimské mládeže bylo na Balkáně personálně propojeno se súdánskou Humanitární organizací třetího světa (*Third World Relief Agency*, TWRA). Lederer píše, že

súdánský manažer TWRA byl zároveň vídeňský představitel Světového shromáždění muslimské mládeže (WAMY). Tento absolvent bělehradské lékařské fakulty, autor dvou knih

⁸³ Ibidem: 72, 88–90, Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 125.

⁸⁴ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 97.

⁸⁵ „Through diverse activities, WAMY UK aims to introduce Islam in its purest form as a comprehensive system and way of life.“ Překlad vlastní. „About us,“ Oficiální web WAMY UK, <http://wamy.co.uk/about-us/> (staženo 5. 5. 2014).

⁸⁶ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 96–97.

o utlačování muslimů v Bosně a Bulharsku a blízký přítel Izetbegoviće, byl zodpovědný za východoevropskou proselytizační či re-islamizační kampaň sponzorovanou Saúdy od pádu komunismu až do razie vídeňské policie v jeho kanceláři v roce 1995.⁸⁷

Tímto manažerem byl Muhammad al-Fátih Hasanajn.⁸⁸ Podle listu *The Washington Post* byl v centru zásobování bosenské muslimské vlády zbraněmi z černého trhu. Deník cituje jednoho vídeňského bankéře, který o Hasanajnovi říká, že „když si bosenská vláda řekla o mouku, sháněl se po mouce. Když řekli, že potřebují zbraně, sháněl zbraně”.⁸⁹ Často se zmiňuje, že v dodávkách „humanitární pomoci” se ve skutečnosti vyskytovalo mnohé na škále od samopalů AK-47 po protitankové střely, některé zdroje dokonce spojují Hasanajna i s podporou Al-Káidy a Usámy bin Ládina osobně.⁹⁰

Co se Hasanajnovy aktivity v Bulharsku týče, je známo, že zde vycházela pravidelná publikace *Shahida*, prezentující islám tak, jak je provozován saúdskoarabskými wahhábity. Vedle toho Humanitární organizace třetího světa spolufinancovala vydání nového překladu Koránu z arabštiny do bulharštiny a společně se Světovým shromážděním muslimské mládeže překládala arabské islamistické letáky do mnoha evropských jazyků, jak zmiňuje Lederer, od albánštiny po polštinu a distribuovala je po celé Evropě.⁹¹

Humanitární organizace třetího světa sice byla organizací súdánskou a sídlo měla ve Vídni, ale její vazby na Saúdy jsou natolik silné, že považují za možné zařadit ji v tomto krátkém výčtu mezi nadace prosazující do jisté míry zahraniční politiku Saúdské Arábie. Za prvé z Rijádu dostávala lví podíl svých darů. Za druhé, podobně

⁸⁷ „(...) the Sudanese manager of TWRA was also the Vienna representative of the World Assembly of Muslim Youth (WAMY). A graduate of the Belgrade Faculty of Medicine, author of two books on the persecution of Muslims in Bosnia and Bulgaria, a close friend of Izetbegovic, he was in charge of the East European proselytizing or re-Islamizing campaign sponsored by the Saudis, from the collapse of communism until the 1995 raid by the Austrian police on his office.” Překlad vlastní. Lederer, „Islam in East Europe”: 12–13.

⁸⁸ Transkripce jména z Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*. Jinak k nalezení jako El Fatih ali Hassenein, Elfatih Ali Hassenein, Elfatih Hassanein a další.

⁸⁹ „If the Bosnian government said we need flour, he ran after flour. If they said we need weapons, he ran after weapons.” Překlad vlastní. John Pomfret, „Bosnia's Muslims Dodged Embargo,” *Washington Post Foreign Service*, 22. 9. 1996, <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/bosvote/front.htm> (staženo 5. 5. 2014).

⁹⁰ „Profile: Elfatih Hassenein,” History Commons, http://www.historycommons.org/entity.jsp?entity=elfatih_hassanein_1 (staženo 5. 5. 2014).

⁹¹ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria”: 308, 323. Lederer, „Islam in East Europe”: 13.

jako řada dalších charit založených ve východoafrických státech, byla součástí široké sítě institucí prosazujících saláfiju ve světě. Tato síť byla tvořena jak oficiálními orgány přímo provázanými se saúdskou vládou, tak i více či méně legálními institucemi jí spolufinancovaných.⁹²

Světová islámská humanitární organizace (*International Islamic Relief Organization of Saudi Arabia*, IIRO či IIROSA), založená v roce 1978 v Saúdské Arábii, je další nadací, která přinejmenším v první polovině 90. let oficiálně operovala i v Bulharsku.⁹³ Ani tato islámská charita a její působení ve světě neunikly podezření z distribuce peněz Tálibánu a Al-Káidě, na Balkáně pak zřejmě aktivně spolupracovala s Humanitární organizací třetího světa.⁹⁴

IIROSA patří pod křídla saúdskoarabských charitativních organizací Svaz islámského světa (*Muslim World League*, MWL). Tu Beránek a Ťupek označují za „hlavní organizaci k celosvětové propagaci saláfije“. Má podporu saúdské vlády i vlivných podnikatelských rodin a mezi její aktivity patří i potírání súfijských řádů a lidových náboženských praktik, které se výrazně neslučují s fundamentalistickým charakterem saláfije. Pod křídla Svazu islámského světa IIROSA patřila spolu s organizacemi jako al-Haramajn, která měla za cíl budování mešit, šíření islámských textů a vysílání islámských misionářů. K tomu ale přibylo i šíření nenávistných příruček ve Spojených státech i kontakty na teroristické organizace.⁹⁵

Vedle Světové islámské humanitární organizace, Humanitární organizace třetího světa a Světového shromáždění muslimské mládeže fungovaly v Bulharsku mnohé další organizace. Můžeme zmínit například nadace *Irshad*, *Menar* a *Al-Waqf al-Islami*. Zda byly propojené s islámskými radikály je sice důležitá otázka, ale, jak bylo výše zmíněno, prokázaný kontakt mezi nadací a teroristy ještě zdaleka nemusí značit násilné

⁹² Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 116.

⁹³ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 323, „About Us,“ Oficiální web IIROSA, http://www.egatha.org/eportal/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=2 (staženo 5. 5. 2014).

⁹⁴ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 96–97, „Resource center,“ Oficiální web U. S. Department of Treasury, http://www.treasury.gov/resource-center/terrorist-illicit-finance/Pages/protecting-charities_execorder_13224-i.aspx (staženo 5. 5. 2014), „Profile: Elfatih Hassenein,“ History Commons.

⁹⁵ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 95. „Press Center: U.S.-Based Branch of Al Haramain Foundation Linked to Terror Treasury Designates U.S. Branch, Director,“ Oficiální web U. S. Department of Treasury, <http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/js1895.aspx> (staženo 5. 5. 2014). „Muslim World League,“ *Islamic Focus*, http://www.islamicfocus.co.za/index.php?option=com_content&task=view&id=1659&Itemid=29 (staženo 5. 5. 2014).

úmysly. Důležité je, že i když byla většina arabských organizací v Bulharsku podezírána z fundamentalismu,⁹⁶ že by byly bezpečnostním rizikem, nebylo prokázáno.

Ze zmíněných organizací již byla ukončena činnost těch „charit“, jejichž styky s radikály byly příliš flagrantní na to, aby mohly být Spojenými státy, mezinárodním společenstvím, a nakonec i samotnými Saúdy, přehlíženy. Humanitární organizace třetího světa ani al-Haramajn už dnes nefungují. Tento fakt je důsledkem trendu, který se USA snažily nastolit od počátku devadesátých let.

S blížícím se koncem války v Afghánistánu, na konci 80. let 20. století, bylo jasné, že ne všechny peníze investované do humanitární pomoci skutečně míří na pomoc potřebným. První vážné snahy o regulaci islámských charit přišly po útocích na Světové obchodní centrum (*World Trade Center*, WTC) v roce 1993. Největší tlak na omezení zneužívání darů začal Washington, D. C. vyvíjet po 11. září 2001. Po útocích na WTC a Pentagon, které otřásl celým světem, i Saúdská Arábie pochopila, že nastal čas, kdy musí udělat mnohé pro svou pošramocenou reputaci ve světě. V důsledku útoku se podařilo zmrazit veškerá aktiva Talibánu a dohled na řadu islámských organizací byl zpřísněn.⁹⁷

Pouhá větší kontrola zavedených a známých organizací, především za strany USA, nebyla dostačujícím krokem k postižení fundamentalistických hnutí s vazbami na teror. V první řadě se zpočátku nepodařilo skutečně zaangažovat Rijád. Saúdi totiž dlouho věřili, že terorismus je problémem Západu, a tak se do omezování institucí, které často vyvážely saúdskou podobu islámu do světa, s velkou chutí nepouštěli. Projevoval se tak jistý paradox – Saúdi byli na jedné straně významnými spojenci USA, na druhé straně podporovali šíření islámského fundamentalismu.⁹⁸ Jejich přístup musela změnit až tragická událost. Výbuchem v Rijádu dala Al-Káida 12. května 2003 najevo, že nejen Západ se má bát. Následovaly čistky v humanitárních organizacích, saúdští imámové hlásající džihád byli propuštěni a bylo odstartováno stíhání *mudžáhedín*.⁹⁹

Druhý důvod pro počáteční neúspěch amerického zásahu ležel v samém principu jejich snažení. Kontroly a regulace se ve dotkly hlavně legitimních organizací, což vyústilo v jejich oslabení na úkor tajných hnutí, nikým nekontrolovaných a do značné míry nekontrolovatelných. Přitom finance, na jejichž toky se kontroly zaměřovaly

⁹⁶ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 323.

⁹⁷ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 99–100.

⁹⁸ Shay, *Islamic terror and the Balkans*: 46–47.

⁹⁹ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 100.

nejvíce, nemusí v terorismu hrát až tak zásadní roli. Útoky lze provést i bez velkých nákladů.¹⁰⁰

2.4 Saúdské působení v Bulharsku

Ponecháme-li nyní teroristy stranou, můžeme se zaměřit na to, jakým způsobem vlastně instituce podporované Saúdskou Arábií wahhábismus šíří. V zemích, kde se neválčí, přirozeně z dosud zmiňovaných způsobů odpadá pašování zbraní ve velkém i vysílání *mudžáhedín*. Častá je proselytizační činnost v tradiční podobě vysílání misionářů. Opakuje se i podpora výstavby či rekonstrukcí mešit a náboženských škol. Dotování výukových programů nebo organizování široké škály kroužků pro děti je také rozšířené. Podpora všemožných mládežnických klubů může zahrnovat stejně tak sportovní aktivity, jako akce čistě náboženské. Velkou roli hrají i stipendia pro zájemce o studium islámu v zahraničí (nejčastěji v Saúdské Arábii, Egyptě či Jordánsku) a studium náboženství všeobecně. Dále jde o překládání Koránu z arabštiny do lokálních jazyků a jejich distribuci a tisk náboženských pamfletů, brožur a příruček i knih islámských učenců. V neposlední řadě pak i o humanitární pomoc v nejdlehlších oblastech Evropy i světa.

Zásadní je si uvědomit, že i tyto činnosti, které se řadí mezi obvyklé nástroje nábožensky založených nadací, jsou doprovázeny určitým ideologickým zbarvením. Tiskne-li brožury o islámu turecký *Diyanet*, dá se předpokládat, že budou představovat sunnitský islám podle hanáfíjské právní školy, doplněný o synkretistické prvky vnesených do islámu súfíjskými řády. Oproti tomu Íránem sponzorované publikace budou zastupovat ší'u, zatímco ty saúdskoarabské wahhábismus nebo sunnitský fundamentalismus všeobecně. Podobně i dětské kroužky a sportovní akce často mohou přinášet jistou ideologickou zprávu nebo propagovat konkrétní organizaci, spojenou s nějakou z islámských sekt.

Zaznamenány jsou případy, kdy s wahhábismem propojené organizace vypomohly při obnovování a budování mešit a lokálních náboženských institucí, aby svou pomoc rychle ukončily, když se místní muslimské elity postavily do jejich vedení a odsunuly tak saláfisty na druhou kolej. Pomoc tak vlastně byla přímo podmíněna tím, že fundamentalisté budou mít nadále vliv nad institucemi, a tím i nad běžnými muslimy,

¹⁰⁰ Ibidem: 86.

kteří využívali jejich služeb. Korkut uvádí příklad z Karčajska-Čerkeska v Ruské federaci:

V 90. letech 20. stol. přišla štědrá finanční pomoc z arabských zemí, ale tyto země se pokusily řídit mešity a náboženské instituce, které pomohly vybudovat. Když je chtěli místní muslimové řídit sami, arabská pomoc skončila. Muftí [Karčajska-Čerkeska Ismail Ali] Berdiev považuje tento přístup za nesprávný a zdůrazňuje potřebu vyučit místní imámy a učitele a publikovat náboženské kalendáře a knihy.¹⁰¹

Z případu vyplývá, že pomoc, kterou místní komunity potřebují dostávat, zdaleka nekončí opravou nebo postavením mešity a zprovozněním školy. Vnější podporu potřebují i proto, aby mohly standardně udržovat své instituce v chodu a především mohly vychovávat nové duchovní. Získat tuto pomoc však není vůbec snadné. Dlouhodobým přijímáním arabských peněz se komunity vystavují riziku, že dárci budou chtít výrazně ovlivňovat fungování lokálního společenství.

Podobná svědectví přináší Öktem i z Makedonie a Bulharska a zmiňuje, že na toto téma narazil při rozhovorech s představiteli muslimů napříč celým Balkánem.

Člen Makedonské islámské unie trval na tom, že bojují s „wahhábity,“ kteří se snažili usadit v jejich výkonné radě a sdruženích při mešitách,¹⁰²

píše například. Na jednu stranu to neznámá, že saúdské dotace, které přispěly k opravě a vybudování stovek mešit na Balkáně i v dalších částech světa, byly vynaloženy se zlými úmysly. Bez ohledu na nově vznikající mešity je dobré podotknout, že bez těchto dotací by i restaurace historických mešit byla velmi

¹⁰¹ „In the 1990s, generous financial aid came from Arab countries, but these countries tried to administer the mosques and religious institutions that they had helped to build. When the local Muslims wanted to run them by themselves, the Arab aid ended. Mufti Berdiev found this attitude incorrect, while emphasizing the need to educate local imams and teachers and publish religious calendars and books.” Překlad vlastní. Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia”: 130.

¹⁰² „A member of the Islamic Union of Macedonia (...) insisted that they have been struggling against ‚Wahhabis’ trying to establish themselves in their executive boards and mosque associations.” Překlad vlastní. Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks”: 39–40.

komplikovaná. Na druhou stranu je zřejmé, že darované peníze Saúdové chápou do určité míry jako investice, které by se jim z dlouhodobého hlediska měly vyplatit.

Podobně je to i se vzděláváním a poskytovanými stipendii. Saúdská Arábie a její přívrženci se široce zasazují o to, aby se mladí muslimové ze zemí, kde bylo praktikování islámu silně narušeno desetiletými sekulárním komunistickým režimem, jezdili vzdělávat do arabských institucí. Muslimské menšiny postsocialistických států vyučené imámy potřebují, aby dohnaly jejich nedostatek způsobený tím, že možnosti, kde se v náboženství vzdělávat, zkrátka neexistovaly. Jenže mladí imámové, navráťivší se do svých bulharských domovů po studiu Koránu v některé z arabských zemí, se do určité míry stávají misionáři wahhábismu. Pochází sice z lokality, kde později působí, ale islám, který kážou, je jiný než ten, se kterým se setkávali od malička a který znají muslimové v jejich okolí.¹⁰³

V otázce vzdělávání v zahraničí se hráli roli sami mladí obyvatelé postkomunistických zemí. Mladí muslimové začali aktivně hledat možnosti, jak studovat na zahraničních univerzitách a za tímto účelem se sami snažili navazovat vztahy s většinou muslimskými zeměmi, jako je Turecko, ale i Egypt, Saúdská Arábie, Jordán, Sýrie či Kuvajt. Stipendia ke studiu v těchto zemích poskytuje bulharským muslimům úřad Hlavního muftího v Sofii, Islámský institut i Hnutí za práva a svobody. Studentům se ale podařilo získat podporu i od soukromých nadací z cílových zemí a byly navázány mnohé meziuniverzitní dohody.¹⁰⁴

Stipendia nejsou poskytována jen k náboženským studiím, ale studium Koránu je z mnoha ohledů velmi lákavé. Islámské charity ho mnoha studentům proplácí v plné výši a ti mají s dokončeným náboženským vzděláním jistotu zaměstnání. Tato výhoda nabývá na významu, když si uvědomíme, že v Bulharsku, stejně jako mnoha dalších zemích, jsou to právě regiony s převahou muslimů, které se řadí mezi ty nejchudší v zemi.

Mladí, v arabských zemích čerstvě vzdělaní imámové s bohatými kontakty v islámském světě, po návratu do svých rodišť kritizují lokální podobu islámu. Synkretistické prvky súfijských řádů odsuzují jako nepovolené inovace a snaží se

¹⁰³ Korkut, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia”: 130–131.

¹⁰⁴ Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria”: 308.

zavádět ortodoxní „tradice“. Zpochybňují legitimitu starých hodžů a díky své hluboké znalosti Koránu podkopávají jejich náboženskou autoritu.¹⁰⁵

Petrodolary ze Zálivu však neovlivňují jen univerzitní vzdělávání. Saúdové se skrze misionáře a ortodoxní imámy snaží muslimy získat už od dětství. Jedním prostředkem jsou výše zmíněné sportovní kroužky a zábavní akce, druhým různé vzdělávací kurzy. Ty mohou být v podobě volitelných předmětů při školách či mimoškolně při mešitách. Vznikají také střední islámské školy, ale i ilegální islámské školy, takzvaná koránská učení. S koránskými učenými se pojí mnoho kontroverzí, bývají spojovány s výukou radikálního džihádu a náboženské netolerance. Spekuluje se, zda učí pouze podle hanbalovské školy či přímo wahhábismus. Financována bývají těmi z méně důvěryhodných islámských organizací.¹⁰⁶

Na druhou stranu v některých mešitách řízených proarabskými imámy v současnosti například probíhá i výuka cizích jazyků. Ta byla za socialistické éry narušena skoro tak silně, jako výuka náboženství, a ani v současných školách v regionu zatím jazyky ve školách nejsou na dostačující úrovni. Možností nabízených mešitami tak běžně využívají i ateističtí rodiče a posílají tam své děti.¹⁰⁷

Přihlédneme-li k aktivitám, jako je organizace zájmových kroužků, sportovních akcí, výuce jazyků a do velké míry i poskytování stipendií, dá se říci, že finance, přitékající do chudých muslimských oblastí v Bulharsku i jinde ve světě, mohou pomáhat také rozvoji společnosti. V regionech, kde je těžké vůbec získat práci a vydělat dostatek peněz na uživení rodiny, se tím rozšíří možnosti vyžití a vzdělání pro mladé muslimy. Jejich způsob trávení volného času i vyhlídky na budoucnost by bez této pomoci zřejmě značně utrpěly.

Oproti této pomoci pak stojí další aktivity sponzorované arabskými zeměmi. Mezi jejich motivy patří seznamování místních věřících s cizími formami islámu, a to i jejich radikální podobou. Saúdské organizace stojí pravděpodobně i za některými útoky na súfijské památky.¹⁰⁸ Někdy pak svou pomoc podmiňují získáním vlivných postů pro sebe či „své lidi“. Mladí imámové vyučení v ortodoxním duchu pak svým despektem ke starým hodžům a kritizováním tradičních súfijských obřadů a zvyků vnášejí do místních komunit chaos a spory. Extrémní je v tomto ohledu případ z Makedonie,

¹⁰⁵ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 111–115.

¹⁰⁶ Kyurkchieva, et al. „Regions, Minorities and European Integration“: 46–47.

¹⁰⁷ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 150–151.

¹⁰⁸ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 126.

kde jsou saláfijští kazatelé, opakovaně se účastníci provokací proti Makedonské islámské unii, podezírání ze spolupráce s bezpečnostními složkami pro diskreditaci zástupců muslimů i muslimské komunity jako takové.¹⁰⁹ Případy podobných provokací nejsou zmiňovány běžně, ale rozkol v lokálních spolecích byl fundamentalisty způsoben opakovaně.

Je nutné připomenout, že i výše zmíněné aktivity s primárně pozitivním dopadem mají s největší pravděpodobností také druhotný účel. Není-li to přímo tak, že jejich skrytý účel je tím prvotním cílem a pomoc pouze prostředkem. Sportovní akce a mládežnické kroužky pod záštitou islamistické nadace pomáhají dostat její jméno do širšího povědomí v kladném světle. Výuka jazyků v mešitách zase učí děti do nich chodit a pomáhá vytvořit ze svatostánek lokální komunitní centra.

Všeobecně je tedy zřejmé, že terorismus a jeho podpora nejsou jedinými cestami, kterými si wahhábité získávají následovníky. Spíš naopak. Islámské organizace a charity po celém světě odvádí mnoho práce, jejímž cílem je vedle pomoci i šíření saláfijské interpretace islámu. Nadace, které se například v Bosně aktivně účastnily obchodu se zbraněmi na černém trhu, byly aktivní i v mnoha dalších státech. To ale neznamená, že do každé země, kde působily, dodávaly protitankové střely. Mohly zde pouze distribuovat islamistické pamflety, které mohly, ale nemusely, vybízet k džihádu nebo nenávisti vůči jiným náboženstvím. Mohly zde spolufinancovat rekonstrukci starých mešit a výstavbu náboženských škol a prosazovat dosazení určitých lidí na určitá místa. Nebo mohly uspořádat kurz malování, kde učitel jen sem tam zmínil velikost proroka Mohameda či nepřesnosti v hodžově výkladu Koránu. Až když dojde na nejhorší, například v podobě válečného konfliktu, ukáže se, že některé z těchto organizací jsou schopny zajít výrazně dále, než kam sahají jejich pravomoci. Možná i dále, než kam si jejich největší dárci ze saúdské královské rodiny doopravdy přejí.

V Madanu a Rudozemi, dvou v úvodu zmíněných chudých městech v Rodopech s převážně pomackou populací, stojí obrovské mešity. Podobně jako řada dalších byly postaveny za podpory zahraničních organizací. Pomoc na výstavbu poskytlo Turecko a další, blíže nespecifikovaní sponzoři. Podle místních se slavnostního otevření zúčastnili mezi jinými i jacísi „šejkové.“ Výjimečné ale nejsou ani zdroje peněz, ani zámožní návštěvníci ceremoniálu, dokonce ani výrazná velikost mešit. Specifikum

¹⁰⁹ Öktem, „Between emigration, de-Islamization and the nation-state“: 169.

madanské a rudozemské mešity spočívá v enormním počtu věřících navštěvujících zde páteční modlitby.¹¹⁰

Již výše bylo zmíněno, že v důsledku protitureckých opatření a po pádu komunismu došlo k jistému oživení religiozity mezi bulharskými muslimy. Ale jen na málo místech v takové míře jako v Madanu a Rudozemi. Napříč Bulharskem se staří muslimové vrátili k praktikování hanáfíjského islámu jako před rokem 1945, ale mladí se často snažili ukázat nezávislost příkloněním se k ortodoxnějším formám, „nadřazeným špatným praktikám“ starších muslimů. Začali proto přijímat „pravý“ islám z místa zrodu tohoto náboženství. V Madanu tak před rokem 2005 začala klesat tolerance ke sňatkům muslimů s křesťany a společnost se začala dělit. Muslimové se začali vzdalovat křesťanům a ortodoxní muslimové tradičním muslimům.¹¹¹

Mnohé značí, že se v oblasti objevila saláfija. Vlasy i tváře mladých dívek jsou zde mnohem častěji zahaleny šátkem, muži pěstují plnovousy, bulharský pozdrav je nahrazován arabským a šíří se přesvědčení, že Pomaci etnicky pochází z Arábie. Jeden vesničan řekl Ghodsee:

Byli jsme muslimy dřív než Turci (...). Potom, co Prorok, mír ho provázej, zemřel, vyslal své následovníky, aby šířili pravdivá slova o Bohu, a někteří z nich přišli z Arábie a usadili se zde. Byli jsme muslimy dřív než Boris pokřtil Slované v osmém století. Takže jsme byli donuceni, abychom se stali křesťany, pak Turky donuceni býti muslimy a pak jsme byli komunisty donuceni stát se ateisty. Ale nejdřív jsme byli muslimové. My jsme pravými muslimy Bulharska.¹¹²

Na podporu tohoto tvrzení bylo v Bulharsku sepsáno hodně literatury, ale většina akademiků ji považuje za nepřiliš důvěryhodnou.¹¹³ Pravděpodobné je, že tuto teorii

¹¹⁰ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 143–149.

¹¹¹ *Ibidem*: 24–25, 90–91.

¹¹² „We were Muslims before the Turks (...). After the Prophet — peace be upon him — died, he sent his followers out to spread the true words of God, and some of them came from Arabia and settled here. We were already Muslim before Boris baptized the Slavs in the eighth century. So we were forced to become Christians, and then forced to be Muslims by the Turks, and then forced to become atheists by the communists. But we were Muslims first. We are the true Muslims of Bulgaria.” Překlad vlastní. Ghodsee, „Bulgaria: Identity Shift”.

¹¹³ Ghodsee, *Muslim lives in Eastern Europe*: 38, Pikal, „Pomacká menšina v Řecku”: 21.

aktivně prosazují Arabové, kteří se v regionu snaží uchytit. A zdá se, že v některých městech a vesnicích skutečně úspěšně.

V těchto městech jsou aktivní imámové vystudovaní v arabských zemích. Jejich znalost Koránu, islámského učení a prostředí jim dodává autoritu převažující nad tradičním respektem k hodžům. Výuka cizích jazyků a další programy organizované v mešitách pomáhají z těchto svatostánků vytvořit komunitní centra, kam jsou lidé zvyklí chodit. Zajištěné finanční zázemí umožňuje imámům zavázat si chudé charitou. Bohatá sbírka náboženských textů šíří ortodoxní podobu islámu. Je toho ale víc. Místní mluví o „šejcích” přicházejících s kufříky plnými dolarů. O tom, že dívky dostávají štědré odměny za zahalení tváří. I chození do mešit a abstinence se podle některých svědectví vyplatí nejen po duchovní stránce.¹¹⁴

Ačkoli jsou zvěsti o vyslancích ze Saúdské Arábie s kufry nadtými hotovostí efektní, s větší pravděpodobností se saúdské peníze do Rodop dostávaly pomocí *hawály* a skrze islámské organizace. Takto neměl Hlavní muftíát v Sofii žádnou kontrolu nad finančními toky proudícími do chudých oblastí. Nemohl proto hlídat, co se s penězi děje. Díky tomu se mohly způsoby financování šíření wahhábismu stabilizovat a v důsledku i tato forma islámského vyznání uchytit.

Pomaci byli po desetiletí vystaveni vnějším tlakům a snahám o asimilaci, kterým vždy dokázali odolat. Vzhledem k tomu může být překvapivé, že saúdskoarabským vlivům zdánlivě snadno podléhají. V čem se tedy působení saláfistických misionářů liší od bulharizačních kampaní, jež proběhly ve 20. století? Co umožnilo jeho úspěch v porovnání se staletími soužití s Turky a Bulhary, mezi něž se Pomaci nikdy plně nezačlenili? Vysvětlení, proč Pomaci přejímají islám od Arabů, může ležet ve stejném důvodu, proč naopak nepřejali národnostní identitu Turků, respektive Bulharů.

¹¹⁴ Ibidem: 140–145, 159–177.

Závěr

Rozdílů mezi nejdůležitějšími vlivy na bulharské muslimy – tedy bulharizačními kampaněmi, aktivitami turecké zahraniční politiky zastoupené *Diyanetem* a činností organizací napojených na Saúdskou Arábii – je mnoho. Zásadně se vyčleňuje vliv asimilačních projektů vedených bulharskou vládou, protože na rozdíl od zbylých dvou jde o vnitrostátní záležitost. Přesto je řadím mezi vnější vlivy, protože všeobecně nevychází z muslimské komunity, ale od bulharské nacionální elity.¹¹⁵ Tedy z hlediska muslimů z vnějšku.

Opakované snahy o bulharizaci Pomaků i „obrodný proces“ namířený proti Turkům byly státem řízené projekty s jasným cílem i zřejmými prostředky. Diskriminace, ostrakizace i násilné prostředky měly muslimy donutit přijmout své bulharství a sjednotit zemi v čistě národnostní stát. Vedle toho stojí snahy Turecka a saúdských nadací. Ve všech případech jde o činnost více či méně viditelně napojenou na vlády suverénních států. Tím však podobnosti končí. Nejzjevnějším rozdílem je, že jde o jiné státy, než ve kterých dochází k působení. Důležitější z pohledu zkoumaného problému je, že nezdůrazňují patřičnost k většinové společnosti, ale jejich odlišnost nebo příslušnost k jiné společnosti než té, která je obklopuje. Tady se opět dostáváme na konec podobností mezi těmito vlivy. Dále se oba zahraniční aktéři dostávají každý na jinou kolej. Liší se jejich prostředky, motivy i úspěšnost.

Prostředky šíření vlivu Turecka i Saúdské Arábie jsou rozebrány výše. Opakuje se používání náboženství k navázání kontaktů, humanitární pomoc, podpora výstavby mešit, škol a dalších náboženských institucí, poskytování stipendií ke studiu Koránu, distribuce islámské literatury i zkušeností. Oba státy také nabízí napojení na islámský svět a mezinárodní muslimské organizace. Každý to však dělá jinak. Studium náboženství poskytnuté bulharskému muslimovi v Ankaře se zásadně liší od studia teologie v Rijádu. Obsahy náboženských příruček představují rozlišné výklady islámu. Charita někdy je, jindy není podmíněna změnou návyků.

Aktivity jsou v tureckém případě vedeny Úřadem pro náboženské záležitosti spadajícím pod úřad tureckého premiéra. Jakožto oficiální instituce *Diyanet* komunikuje a spolupracuje s oficiálními náboženskými strukturami států, ve kterých působí. Činnost *Diyanetu* je tedy relativně snadno zmapovatelná a jeho aktivity jsou pod kontrolou.

¹¹⁵ Výjimku tvoří asimilační kampaň vedená *Rodinou*.

V Bulharsku na rozdíl od některých jiných balkánských zemí není turecké působení příliš vítáno. Hnutí za práva a svobody, které v parlamentu zastupuje značnou část bulharských muslimů, se totiž striktně drží své sekularity. DPS tak hledí na islamizující se kabinet tureckého premiéra Erdoğan se značnou nedůvěřivostí. Bulharská společnost je navíc často nepřátelská k muslimům a na základě historických zkušeností podezírává vůči Turecku. Přesto *Diyamet* kultivuje vztahy mezi bulharskými muslimy a Tureckem a podporuje súfijské řády. Na jeho činnost navazují kontakty mezi Turky v Bulharsku a bulharskými Turky, kteří odešli do Turecka.

Někteří autoři i balkánští státníci varují, že zvrát v turecké zahraniční politice, který přišel s nástupem AKP k moci, představuje návrat k imperialistické politice Osmanské říše.¹¹⁶ Teorie o *neo-osmanismu* v turecké diplomacii souzní s bulharským strachem a vzpomínkami na „osmanské jho“. Její zastánci tvrdí, že snahou Turecka je získat lepší postavení v očích Západu a za tímto účelem se skrze organizace jakou je *Diyamet* a TIKA, angažují na Balkáně, na Kavkaze a ve Střední Asii, kde kdysi bylo hegemonem. Zájem o Balkán má být navíc zvýšený tím, že právě zde leží historické kořeny Osmanské říše. Ankara proto nechce tuto oblast ovládat jako Balkán samotný, ale jako historickou *Rumélii*.¹¹⁷ Debata o *neo-osmanismu* je intenzivní,¹¹⁸ ne vždy navíc na vyložené akademické úrovni. Vzhledem k tomu, že současní Turci považují za místo, odkud jejich národ i kultura pochází, Střední Asii a že ankarská diplomacie nejeví snahy své sousedy ovládnout, působí argumenty zastánců této teorie více emocionálně než racionálně. Turecko je významným partnerem Spojených států, je jedním z nejstabilnějších států regionu a jeho ekonomika během posledních desetiletí povětšinou rychle rostla. Proto se zdá logické, že se anatolský stát snaží zaujmout pozici regionální mocnosti a za tímto účelem posiluje vazby na okolní státy. A takovými vazbami mohou být i těsné kontakty na muslimské komunity v těchto zemích, Bulharska nevyjímaje.

¹¹⁶ Viz např. Tanasković, „The Balkans and the Islamization“: 35–44. Důvěryhodnost profesora Tanaskoviće je předmětem debaty. Někteří jej považují za váženého učenice, jiní za popírače genocidy. Jeho názory na novou tureckou zahraniční politiku však nejsou ojedinělé. „Promotion of the book by Professor Dr Darko Tanasković,” Peace and crises management foundation website, <http://fondmir.com/2013/08/07/promotion-of-the-book-by-professor-dr-darko-tanaskovic/> (staženo 31. 12. 2013), „Prof.Darko Tanaskovic – Supporter of Genocide,” Visegrad genocide memories website, <http://genocideinvisegrad.wordpress.com/2009/12/27/prof-darko-tanaskovic-supporter-of-genocide/> (staženo 31. 12. 2013).

¹¹⁷ *Rumélie* je historické označení pro Balkán, používané za Osmanské říše.

¹¹⁸ Viz např. reakce na Tanaskoviće od Hajrudina Somuna, "Turkish Foreign Policy in the Balkans and "Neo-Ottomanism": A Personal Account" in *Insight Turkey* 13, č. 3 (July 2011): 33–41.

Případ Saúdské Arábie je jiný. Organizace napojené na její vládu často podnikají jednostranné kroky bez spolupráce či konzultace s oficiálními institucemi v zemi, kde působí. Naopak často spíše hledají cesty, jak se prosadit bez jejich vědomí. V kombinaci s opakovaně prokázanými kontakty některých z těchto organizací na teroristy vyvolává tento fakt značné znepokojení. Navíc fundamentalistická vyznání, mezi která wahhábismus patří, jsou častěji spojovány se společensky nežádoucími jevy, jako nerespektování lidských práv, uzavírání se před většinovou společností, vytvářením podhoubí pro vnik náboženské nesnášenlivosti a konec konců i s terorizmem.

Primárním cílem Saúdů však není šíření terorismu a výchova muslimů, kteří nenávidí Západ. Saúdská Arábie je státem založeným na náboženství a vládnoucí rodina vnímá šíření svého vyznání za zásadní poslání. Ochrana muslimů před westernizací je pro ně velmi důležitá. Za tímto účelem jsou ochotni investovat miliardy dolarů do charitativních organizací. K tomu Arabům slouží i obrovské množství peněz získané díky produkci ropy. Bohaté zdroje i spojení s Američany staví Rijád do pozice potenciální regionální mocnosti. Ten, podobně jako Ankara, nechce tuto možnost propást. Zároveň jsou si Saúdové vědomi, že příjmy jejich ekonomiky jsou jen minimálně diverzifikované a že jim ropa nezajistí bohatství na věky. Jedno z možných vysvětlení tedy je, že si chtějí své budoucí mocenské postavení zajistit sítí náboženských následovníků v celém, především muslimském světě.

Situace, která nastala po pádu železné opony, se aktivněji chopili právě Arabové. Razantně vystoupili na ochranu Bosňáků před srbskou i chorvatskou agresí a případnou christianizací, či westernizací hrozící v případě masového útěku Bosňáků z rozpadající se Jugoslávie na Západ. Turecko se v jugoslávských válkách také angažovalo, ale jeho aktivity zůstaly těmi arabskými jasně zastíněny.¹¹⁹ Jenže v současné době na Balkáně stop po saláfijském angažmá ubývá. Öktem o 90. letech píše jako o období „wahhábského intermezza“, které je již u konce.¹²⁰ Tolik diskutovaný arabský vliv je napříč balkánským poloostrovem nahrazován vlivem tureckým.

Až na výjimky se tedy zdá, že turecké obnovování starých súfijských zvyků pomocí průhledných kroků zpevňujících vazby bulharských i balkánských muslimů a především Turků na Turecko, je úspěšnější strategií než někdy pokoutné snahy saúdských fundamentalistů. Mezi zmíněné výjimky patří některé z nejchudších oblastí

¹¹⁹ To se dá samozřejmě přičíst především napojením některých saúdskoarabských organizací na terorismus, které vzbudilo velkou mediální pozornost.

¹²⁰ Öktem, „Global Diyanet and Multiple Networks“.

Kosova¹²¹ a také několik bulharských městeček a vesnic s většinou pomackou populací.

Identita Pomaků je konstantně předmětem debat. Ať už si jejich původ připisují Řekové, Turci nebo Bulhaři, zůstávají Pomaky. K jakému původu se hlásí oni sami je těžké říct, protože odpověď na tuto otázku často přizpůsobují podle toho, kdo a za jakých okolností se ptá. Například ve sčítání obyvatelstva v roce 1992 se jich tisíce přihlásilo k turectví a označilo turečtinu za svůj mateřský jazyk, ačkoli turecky mluvit neumí.¹²²

Naproti tomu Turci s hledáním identity problém nemají a nic na tom nezměnil ani Živkovův „obrodný proces“. Dění, které následovalo po konci komunismu, Turky z tohoto pohledu zasáhlo jedinečně pozitivně, protože jim umožnilo navázat vztahy se státem, kam v zásadě sahají jejich kořeny.

Pomaky se Turecku většinou přilákat nepodařilo. Schizma ve vedení Hlavního muftiátu v Sofii a s ním související politický boj je zanechal osamocené. V této době se navíc Turecko neorientovalo na Balkán tak silně jako od roku 2002, kdy se k moci dostala AKP. Vztahy tehdejší zahraniční politika Turecka navazovala především po turecké linii a proto se i *Diyanet* orientoval především na Turky a ne na muslimy všeobecně. Jeho činnost byla navíc poznamenána mnohými chybami. Příkladem může být malá připravenost z Turecka přichozích duchovních na práci v místě, kam přišli nebo zdánlivě banality jako nepřesné překlady náboženských textů.

Jak bylo zmíněno výše, Pomaci projevují pozoruhodnou odolnost vůči asimilaci a často se staví do opozice vůči většině. Vidět je to na příkladu z Rodop, kde se Pomaci hlásí k turectví tam, kde většinu tvoří Bulhaři, a k bulharství tam, kde žijí hlavně Turci. Příchod arabských misionářů jim poskytl příležitost odmítnout obě identity, které jim byly po desetiletí z vnějšku vnucovány, a přijmout identitu úplně odlišnou. Praktikování „pravého“ islámu, „nezdeformovaného“ synkretickými prvky vznikajícími v důsledku staletí kontaktu s jinými náboženstvími, umožňuje Pomakům stavět se nad Turky praktikujícími „špatný“ islám. Když saúdští misionáři svá slova podpořili i finančními argumenty, nebylo pro wahhábismus už nejspíš tak složité se v jednom z nejchudších regionů Evropské unie uchytit.

¹²¹ Beránek, Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity*: 126.

¹²² Ragaru, „Islam in Post-Communist Bulgaria“: 304.

Summary

The thesis describes the main external influences on the two biggest Muslim minorities of Bulgaria – the Turks and the Pomaks (Bulgarian speaking Muslims). There are around 800 thousands of the Bulgarian Turks and 200 thousands of Pomaks in Bulgaria and both of these ethnic groups were subject to a number of assimilation campaigns during the 20th century. These campaigns, which aimed at the Pomaks more often, because it was easy to say they are Bulgarians, are considered the first important "external" influence. These national projects ended with the fall of the Communist regime.

The other influences, which are described in the text, are more contemporary. They took place (or are taking place) after the fall of the Iron curtain and until today. One of them is the foreign policy of Turkish Republic, led especially by the Presidency of religious affairs (the *Diyanet*). *Diyanet's* aim is to revive Islam in countries that were under the atheist Communist rule for decades. The second foreign influence comes from Saudi Arabia. The Gulf country seeks to spread a fundamentalist version of Islam – the Wahhabism or Salafism. Saudis do it through numerous charity organizations, which are active all over the world. Some of these foundations that were active in Bulgaria, too, had a reputation for cooperating with terrorists.

The Arabians succeeded in converting Pomaks in some south Bulgarian villages from the traditional Sufi Islam to the fundamentalist Wahhabism. This thesis concludes that they achieved this not thanks to their links to terrorism, but because they cleverly used the internal political situation in Bulgaria. In the crucial mid-1990s the Muslim leaders in Bulgaria fought for power and money and didn't control the flow of money.

Despite the Pomaks' ethnic identity was contested for a long time, they always maintained their uniqueness. However, as the Muslim leaders fought among themselves and the money from the Chief Muftiat in Sofia stopped coming to the Pomaks, they opened to the Arabian charities and accepted „their” faith. This allowed the Pomaks to claim that they are the „true” Muslims and to finally fully differentiate from both the Bulgarians and the Turks.

Literatura

- Agai, Bekim, „Fethullah Gülen and his Movement's Islamic Ethic of Education,” *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 11, č. 1 (jaro 2002): 27–47.
- Ahmed, Adel, „Global financial crisis: an Islamic finance perspective,” *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management* 3, č. 4, (2010): 306–320.
- Aydın, Mehmet, „Diyanet's Global Vision,” *The Muslim World* 98, č. 2-3 (2008): 164–172.
- Bechev, Dimitar, „Turkey in the Balkans: Taking a Broader View” *Insight Turkey* 14, č. 1 (2012): 131–146.
- Beránek, Ondřej a Pavel Ťupek, *Dvoji tvář islámské charity* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008).
- Davutoglu, Ahmet, „Turkey's Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007,” *Insight Turkey* 10, č. 1 (2008): 77–96.
- Eminov, Ali, „Turks and Tatars in Bulgaria and the Balkans,” *Nationalities Papers* 28, č. 1 (březen 2000): 129–164.
- Falade-Obalade, Timothy A., „A Descriptive Analysis of Islamic Finance as a Possible Alternative to Conventional Investment Management,” *International Journal Of Academic Research In Business & Social Sciences* 2, č. 10 (říjen 2012): 419–427.
- Ghodsee, Kristen Rogheh, „Bulgaria: Identity Shift,” *Transitions Online* (26. 1. 2009).
- Ghodsee, Kristen Rogheh, *Muslim lives in Eastern Europe: gender, ethnicity, and the transformation of Islam in postsocialist Bulgaria* (Princeton: Princeton University Press, 2010).
- Ghodsee, Kristen Rogheh, „Religious Freedoms versus Gender Equality: Faith-Based Organizations, Muslim Minorities, and Islamic Headscarves in the New Europe,” *Social Politics* 14, č. 4 (zima 2007): 526–561.
- Karim, Wazir Jahan, „The Economic Crisis, Capitalism and Islam: The Making of a New Economic Order?,” *Globalizations* 7, č. 1/2 (březen 2010): 105–125.
- Khan, Sa'ad S., „The Organization of Islamic Conference (OIC) and Muslim Minorities,” *Journal of Muslim Minority Affairs* 22, č. 2 (2002): 352–367.
- Korkut, Şenol, „The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia after the Cold War,” *Acta Slavica Iaponica* 22, č. 28 (2010): 117–139.
- Kreiser, Klaus a Chrostoph K. Neumann, *Dějiny Turecka* (Praha, Nakladatelství Lidové noviny: 2010).
- Kropáček, Luboš, *Duchovní cesty islámu* (Praha: Vyšehrad, 2011).

- Kropáček, Luboš, *Islámský fundamentalismus* (Praha: Vyšehrad, 1996).
- Kyurkchieva, Iva, et al. „Regions, Minorities and European Integration”, *Romanian Journal Of Political Science* 7, č. 1 (jaro 2007): 24–57.
- Lederer, „ Gyorgy, Islam in East Europe,” *Central Asian Survey* 20, č. 1 (2001): 5–32.
- Malik, Ali, Muhammad Shaukat Malik a Haider Shah, „An Analysis of Islamic Banking and Finance in West: From Lagging to Leading,” *Asian Social Science* 7, č. 1 (leden 2011): 179–185.
- Nahodilová, Lenka, „Bulharofonní muslimové (Pomáci)”, *Lidé města: revue pro etnologii, antropologii a etnologii komunikace* č. 5 (2001): 129–138.
- Neuburger, Mary, „Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations,” *Nationalities Papers* 28, č. 1 (2000): 181–198.
- Neuburger, Mary, *The Orient within: Muslim minorities and the negotiation of nationhood in modern Bulgaria* (Ithaca: Cornell University Press, 2004).
- Öktem, Kerem, „Between emigration, de-Islamization and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today,” *Southeast European and Black Sea Studies* 11, č. 2 (červem 2011): 155–171.
- Öktem, Kerem, „Global Diyanet and Multiple Networks: Turkey’s New Presence in the Balkans,” *Journal of Muslims in Europe* 1 (2012): 27–58.
- Pikal, Kamil, „Pomacká menšina v Řecku,” *Slovanský přehled* 95, č. 1 (2009): 19–35.
- Rabasa, Angel a F. Stephen Larrabee, *The Rise of Political Islam in Turkey* (Pittsburgh: RAND Corporation, 2008).
- Ragaru, Nadege, „Islam in Post-Communist Bulgaria: An Aborted ‚Clash of Civilizations’?,” *Nationalities Papers* 29, č. 2 (2001): 293–324.
- Stolberg, Anne Ross, „The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans,” *Südosteuropa* 55, č. 4 (2007): 429–462.
- Rychlík, Jan, *Dějiny Bulharska* (Praha, Nakladatelství Lidové noviny: 2000).
- Shay, Shaul, *Islamic terror and the Balkans* (New Brunswick: Transaction, 2009).
- Somun, Hajrudin, "Turkish Foreign Policy in the Balkans and "Neo-Ottomanism": A Personal Account" in *Insight Turkey* 13, č. 3 (July 2011): 33–41.
- Stamatov, Peter, „The Making of a "Bad" Public: Ethnonational Mobilization in Post-Communist Bulgaria,” *Theory and Society* 29, č. 4 (srpen 2000): 549–572.
- Tanasković, Darko, „The Balkans and the Islamization: Turkey's regional Priorities” in *The Balkans and the Middle East: Are They Mirroring Each Other?* kolektiv autorů, (The Patriarchate of Peć, Belgrade: 2012): 35–44.

West, W. Jefferson II, „Religion as Dissident Geopolitics? Geopolitical Discussions within the Recent Publications of Fethullah Gülen,” *Geopolitics* 11 (2006): 280–299.

Zaher, Tarek S. a M. Kabir Hassan, „A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking” *Financial Markets, Institutions & Instruments* 10, č. 4, (listopad 2001): 155–199.

Ostatní zdroje

„20 Principles of ATAKA Political party,” Oficiální web Political Party ATAKA,

http://www.ataka.bg/en/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=27

(staženo 5. 5. 2014).

„About MWL,” Oficiální web Muslim World League, <http://en.themwl.org/taxonomy/term/19>

(staženo 5. 5. 2014).

„About OIC,” Oficiální web OIC, [http://www.oic-](http://www.oic-oci.org/oicv2/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en)

[oci.org/oicv2/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en](http://www.oic-oci.org/oicv2/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en) (staženo 5. 5. 2014).

„About Us,” Oficiální web IIROSA,

[http://www.egatha.org/eportal/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=](http://www.egatha.org/eportal/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=2)

[2](http://www.egatha.org/eportal/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=2) (staženo 5. 5. 2014).

„About us,” Oficiální web WAMY UK, <http://wamy.co.uk/about-us/> (staženo 5. 5. 2014).

„An unhappy election,” *The Economist*, 18. 5. 2013.

Bershidsky, Leonid, „Islamic Finance Can Save the World,” *Bloomberg*, 29. říjen, 2013,

<http://www.bloomberg.com/news/2013-10-29/islamic-finance-can-save-the-world.html>

(staženo 31. 12. 2013).

„Constitution,” Oficiální web National Assembly of Bulgaria, <http://parliament.bg/en/const>

(staženo 5. 5. 2014).

Hoare, Marko Attila, „Mujehedin in Bosnia,” *Bosnian Institute: Bosnia Report* (2007),

http://www.bosnia.org.uk/bosrep/report_format.cfm?articleid=3188&reportid=173 (staženo

5. 5. 2014).

„International Islamic Relief Organization,” Oficiální web Muslim World League,

<http://en.themwl.org/content/international-islamic-relief-organization> (staženo 5. 5. 2014).

„Muslim World League,” Islamic Focus,

[http://www.islamicfocus.co.za/index.php?option=com_content&task=view&id=1659&Itemid=](http://www.islamicfocus.co.za/index.php?option=com_content&task=view&id=1659&Itemid=29)

[d=29](http://www.islamicfocus.co.za/index.php?option=com_content&task=view&id=1659&Itemid=29) (staženo 5. 5. 2014).

Pomfret, John „Bosnia's Muslims Dodged Embargo,” *Washington Post Foreign Service*, 22. 9.

1996, <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/inatl/longterm/bosvote/front.htm> (staženo 5.

5. 2014).

- „Press Center: U.S.-Based Branch of Al Haramain Foundation Linked to Terror Treasury Designates U.S. Branch, Director,” Oficiální web U. S. Department of Treasury, <http://www.treasury.gov/press-center/press-releases/Pages/js1895.aspx> (staženo 5. 5. 2014).
- „Prof. Darko Tanaskovic – Supporter of Genocide,” Visegrad genocide memories website, <http://genocideinvisegrad.wordpress.com/2009/12/27/prof-darko-tanaskovic-supporter-of-genocide/> (staženo 31. 12. 2013).
- „Profile: Elfatih Hassenein,” History Commons, http://www.historycommons.org/entity.jsp?entity=elfatih_hassanein_1 (staženo 5. 5. 2014).
- „Promotion of the book by Professor Dr Darko Tanasković,” Peace and crises management foundation website, <http://fondmir.com/2013/08/07/promotion-of-the-book-by-professor-dr-darko-tanaskovic/> (staženo 31. 12. 2013).
- „Resource center,” Oficiální web U. S. Department of Treasury, http://www.treasury.gov/resource-center/terrorist-illicit-finance/Pages/protecting-charities_execorder_13224-i.aspx (staženo 5. 5. 2014).
- „Stability Report 2013,” *Islamic Financial Services Board*, (květen 2013), [http://www.ifsb.org/docs/IFSB%20-%20IFSI%20Stability%20Report%202013%20\(Final\).pdf](http://www.ifsb.org/docs/IFSB%20-%20IFSI%20Stability%20Report%202013%20(Final).pdf) (staženo 31. 12. 2013).
- „World Islamic Banking Competitiveness Report 2013” *Ernst & Young*, (prosinec 2012), http://www.mifc.com/index.php?rp=ey_world_islamic_banking_competi (staženo 31. 12. 2013).