

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

MODERNÍ ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST: MEZI SVĚTY

Mgr. Alena Tomková

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Historické vědy

Studijní obor Etnologie

Disertační práce

MODERNÍ ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST: MEZI SVĚTY

Mgr. Alena Tomková

Školitel:

prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra historických věd

Konzultant:

PhDr. Iveta Smržová, Ph.D.

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, září 2013

.....

Věnováno mým rodičům, bez jejichž
podpory by tato práce nevznikla.

OBSAH

1 ÚVOD	1
1.1 Nastínění problematiky.....	1
1.2 Cíl práce.....	3
1.3 Struktura práce.....	4
1.4 Poznámka k transkripci perských a arabských výrazů.....	7
TEORETICKÝ A METODOLOGICKÝ RÁMEC	9
2 POZNÁMKY K DOSAVADNÍMU STAVU ZKOUMÁNÍ A TEORETICKÉ UKOTVENÍ PROBLEMATIKY	10
2.1 Dosavadní stav zkoumání.....	10
2.2 Teoretické ukotvení problematiky	11
3 ZÁKLADNÍ METODOLOGICKÉ POSTUPY PRÁCE	14
3.1 Terénní výzkum a jeho realizace.....	16
VŠEOBECNÝ HISTORICKÝ, POLITICKÝ A SPOLEČENSKÝ EXKURZ	19
4 HISTORICKÝ PŘEHLED	20
4.1 Konstituční revoluce 1905-1911.....	20
4.2 <i>Sardár-e sepáh</i> : Vzestup moci Rezy Chána.....	23
4.3 Období vlády šáha Mohammada Rezy (1941-1979).....	26
4.4 Vzestup opozičních sil a první útoky na monarchii.....	28
4.5 <i>Alláhu akbar, Chomejní rahbar</i> : Vítězství revoluce a vznik Íránské islámské republiky.....	31
4.5.1 <i>Hokúmat-e eslámí: Velájat-e faqíh</i>	32
4.6 Vývoj po revoluci.....	34
5 POLITICKÝ SYSTÉM ÍRÁNU A ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST	36
5.1 Domácí politická scéna.....	36
5.2 Zahraniční politika.....	39
5.3 Současná íránská společnost: Vymezení etnicko-náboženské.....	40
SETKÁNÍ TRADICE S MODERNITOU: ZROD ÍRÁNSKÉHO NÁRODA	43

6 MODERNITA JE STROM VYPĚSTOVANÝ NA ZÁPADĚ	44
6.1 Definice evropské modernity a její institucionální dimenze.....	44
6.2 Mnohočetné modernity.....	48
6.2.1 Nové výzvy modernitám.....	52
6.3 Povaha kolektivní identity jakožto podmínka pro přijetí <i>tadžaddod</i>	54
7 REAKCE NA PRVNÍ SETKÁNÍ S MODERNITOU: ZROD ÍRÁNSKÉHO NACIONALISMU	56
7.1 Teoretické koncepty.....	58
7.1.1 Identita	58
7.1.2 Narativ.....	59
7.1.3 Národní identita.....	60
7.1.4 Nacionalismus.....	60
7.2 První setkání Persie se západní modernitou.....	62
7.3 Počátky íránského nacionalismu: Narativ <i>Šáhnáme</i>	64
7.4 Persianismus.....	66
7.4.1 Jazyk jako promotér modernity a íránství.....	67
7.5 Vzkříšení kultu Kýra Velikého	69
ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST MEZI VÝCHODEM A ZÁPADEM	72
8 HLEDÁNÍ "SELF": ÍRÁN MEZI VÝCHODEM A ZÁPADEM	73
8.1 Základní koncepty.....	73
8.1.1 <i>Self/Other</i>	74
8.1.2 Orientalismus	76
8.1.3 Reverzní orientalismus.....	79
8.1.4 Nativismus	82
8.2 Narativ anti-imperialismu.....	85
8.2.1 Ahmad Fardíd.....	86
8.2.2 Sejjed Fachroddín Šádmán: <i>Farangšenásí</i>	88
8.2.2.1 <i>Taschír-e tamaddon-e farangí</i>	89
8.2.2.2 <i>Tárikí va roušaná'í</i>	93
8.2.3 Džalál Ál-e Ahmad a mor ze Západu.....	94
8.2.3.1 <i>Gharbzadegí</i>	96
9 REDEFINICE ISLÁMSKÝCH KOŘENŮ ÍRÁNSKÉ IDENTITY	102
9.1 "Voltaire" íránské revoluce Alí Šarí'atí.....	102

9.1.1	<i>Bázgášt be chíštán</i>	103
9.1.2	<i>Entezár</i> : Narativ revoluce.....	105
	MODERNÍ ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST: KULTURNÍ SCHIZOFRENIE?	109
	10 ISLÁMSKÁ REPUBLIKA ZROZENÁ V LŮNĚ MODERNITY: <i>HOKÚMAT-E ESLÁMÍ</i> ČI <i>HOKÚMAT-E ÍRÁNÍ-JE MELLÍ</i>	110
10.1	Všichni muslimové bratry jsou.....	111
10.1.1	Národ neboli <i>mellat</i>	113
10.2	Narativ Karbalá.....	114
10.2.1	Infiltrace Ahrimana.....	116
10.3	Kolektivní identita je "sdílená zkušenost".....	117
10.4	Modernita je strom vypěstovaný na Západě.....	119
10.5	<i>Hokúmat-e eslámí-je írání</i>	122
	11 VZKŘÍŠENÍ <i>MADŽLESISMU</i> V ÍRÁNU DVACÁTÉHO PRVNÍHO STOLETÍ	126
11.1	Ší'a: Historický vznik a vývoj.....	128
11.2	Ší'itská věrouka a její politické aspirace.....	131
11.2.1	<i>Zarúríjat</i> podle Madžlesího.....	132
11.2.2	<i>Madžlesismus</i> jako jediný správný islám.....	134
11.2.3	Odmítání svobodné vůle člověka.....	135
	12 DŽOMHÚRÍ-JE <i>ESLÁMÍ</i> ČI <i>DŽOMHÚRÍ-JE CHORÁFÍ</i>: ŠÍŘENÍ LIDOVÉHO MESIANISMU V MODERNÍ ÍRÁNSKÉ SPOLEČNOSTI	139
12.1	Mahmúd Ahmadínežád: Nový Mesiáš?.....	139
12.2	Ájatolláh Mesbáh-Jazdí a nastolení <i>mahdavíjat</i>	142
12.3	Historický precedens a negativní reakce z řad duchovních.....	143
12.4	Mesianismus v íránské společnosti.....	145
12.4.1	Symbolika místa: <i>Džamkaránizace</i> společnosti.....	148
12.5	Doutnající odkaz Madžlesího či kulturní zpoždění?.....	151
	13 <i>BLOGISTÁN</i>: VIRTUÁLNÍ IDENTITA	154
13.1	Selektivní vzpoura proti modernitě.....	155
13.2	Témata blogů.....	161
13.2.1	Dobrý ájatolláh je mrtvý ájatolláh	164
13.3	Paradox islámské republiky.....	166
	14 ZÁVĚR	170

15 BIBLIOGRAFIE	174
15.1 Literatura.....	174
15.2 Internetové zdroje.....	180
16 PŘÍLOHY	183
17 RÉSUMÉ	207

1 ÚVOD

"Na jedné straně pohrdáme novými technologiemi a materialismem, na druhou stranu se však bez nich nemůžeme obejít. Na jedné straně jsme křečovitě svázáni agonizující tradicí, na druhou stranu víme, že v posledním století je tato tradice pouhým kulturním anachronismem. ... Chceme být moderní i archaičtí, demokratičtí i autoritářští, posvátní i profánní."

(Shayegan 1997: 22)

1.1 Nastínění problematiky

Kulturní schizofrenie. Tak by se dala diagnostikovat nemoc, kterou trpí současná iránská společnost. Ta se v průběhu staletí projevovala střídavým záchvatem adorace ega perského, pyšnicího se historickou pamětí slavných panovníků mocné perské říše, a ega islámského, které v sedmém století vystoupilo jako silný kulturně politický soupeř perských dějin. Pokud přeskočíme tuto více než jedno tisíciletí trvající periodu a podnikneme exkurz do devatenáctého století, zjistíme, že tuto schizofrenii obohatil o další ego mnohem mocnější hráč - Západ a jeho kulturní, ekonomický a politický vliv na tehdejší Persii¹. Západ a jeho hodnoty se pro Írán postupně staly rámcem pro hledání odpovědi na palčivou otázku "kdo jsme?". V procesu hledání vlastní identity si tak iránská společnost našla své referenční *Other*. Západ a s ním přicházející modernita nahradily tradiční iránské soupeře, tedy civilizaci arabskou a její islám², který byl i přes dlouhodobé odmítání radikálně přetvořen do specifické iránské podoby a přijat za vlastní (Milani 2004: 14-17).

V průběhu dvacátého století vykrytalizovalo pronikání Západu do Íránu jak v absolutní přijetí modernity, které se před rokem 1979 společně s tvrdou nacionalistickou rétorikou persianismu a vyzdvihování kultu předislámského téměř archetypálního hrdiny Kýra Velikého projevilo jakožto vůdčí narativ, na

¹ Írán byl až do roku 1935 označován jako Persie. Ve své práci budu hovořit zpravidla o Íránu bez ohledu na to, zda šlo o období před rokem 1935.

² Islám sunnitského směru, který se rozšířil v zejména v arabské a turkické oblasti muslimského světa. V perské oblasti se pak rozšířil zpravidla islám ší'itského směru. O schizmatu v prvních několika desetiletích působení tohoto náboženství viz více kapitola 11.

jehož pozadí se formovala nová národní identita, tak v revoltu proti západnímu stylu modernizace, která po roce 1979 získala na první pohled podobu renesance náboženství a způsobu života, který Ferdinand Tönnies nazval *Gemeinschaft*, tedy pospolitostí, a Émile Durkheim mechanickou solidaritou (Keller 2004: 162, 164). Jednoduše řečeno šlo o revoltu, která si žádala znovuzakouzení společnosti tak, aby bylo překonáno odcizení způsobené infiltrací cizích hodnot, norem a idejí. Mnohé protikoloniální a "protiimperialistické" ohlasy druhé poloviny dvacátého století nesly znaky tohoto návratu ke kořenům spojeného se selektivní vzpourou proti modernizaci a modernitě. A ani Írán v tomto směru nebyl výjimkou. Snaha nalézt svou identitu a původní kořeny spolu s kulturním, politickým a ekonomickým pronikáním západních hodnot přiměla mnoho íránských intelektuálů a myslitelů ke strategii jakéhosi východního protiútoky, a to v podobě tzv. nativismu, antiorientalismu či jinak reverzního orientalismu. Íránský nativismus se zařadil mezi jednu z mnoha dalších revoltujících ideologií třetího světa, jež nabídla íránskou "jinou cestu" usilující o překonání již zmiňovaného odcizení vlastní kolektivní identity způsobeného infiltrací západního modu bytí.

Írán se při setkání se Západem a zejména jeho kulturní modernitou ocitl na zlomové linii dvou zdánlivě nekompatibilních světů, tedy toho moderního, sekulárního, a toho tradičního, ve kterém jsou téměř všechny aspekty sociálního a politického života řízeny Boží vůlí, a začal si uvědomovat situaci své zaostalosti. Reakcí na tento fakt se stal návrat k tradici, a to k tradici islámské. Obrovský šok, který v osmdesátých letech dvacátého století přišel s tvrdou *hokúmat-e eslámí*³, však způsobil rozčarování z hledání íránské autenticity skrze návrat k islámu a nastolil otázky, zda tato autenticita není pouze nostalgickou potřebou vynalézání tradic a zda odmítání západní modernity není v podmínkách současné doby naprosto nefunkční (Shayegan 1997: 4).

V Íránu totiž prošla tato islámská tradice fatální přeměnou v politickou ideologii, díky níž se íránská společnost ocitla v jakémisi historickém vakuu, z

³ Islámská vláda.

něhož její oficiální vůdci násilně vytěsnily předislámský kulturní podíl na tvorbě íránské identity tak, jako posmrtně a nevědomky byl v rámci nacionalistického zápalu několik desítek let předtím zneužit Ferdousí, aby násilně vytěsnil z íránského kolektivního vědomí odkaz islámského kulturního dědictví. Namísto vzájemné harmonie všech prvků, které v průběhu dějin obohacovaly íránské kolektivní ego, se tak po více jak jedno století íránská společnost potýká se záchvaty kulturní schizofrenie, které se projevují vyplutím na povrch jedné z mnoha tváří, která pak po určitou dobu toto kolektivní ego ovládá. Tato až diktátorská tvář nedává šanci na projevení se tváře druhé, která čeká v hloubce íránské duše, aby se v dalším úseku íránských dějin mohla ukázat jako vůdčí narativ, na jehož pozadí zvítězí identita nová, většinou násilně indoktrinovaná.

1.2 Cíl práce

Cílem této disertační práce je poskytnout popis, analýzu a interpretaci fenoménů týkajících se problematiky íránské kulturní schizofrenie způsobené nejen vnější infiltrací západních hodnot, norem a idejí, ale i vnitřním politicko-spoločenským vývojem Íránu ve dvacátém a dvacátém prvním století. Diskuse probíhá kolem témat týkajících se hledání íránské identity na pozadí historického setkání tradice s modernitou, autenticity s technologickým pokrokem a změnou a v neposlední řadě i setkání minulosti s přítomností. Významnou osu studie tvoří především pochopení rozhodujících historicko-kulturních narativů, tedy mýtů, legend či historických příběhů redefinovaných podle potřeb vůdčího politicko-spoločenského diskurzu, z hlediska jejich využití a zneužití pro ideologické a politické účely a pro prosazování vůdčí symbolické povahy íránské kolektivní identity. Mojí snahou bude tyto narativy definovat a na základě toho poukázat na fakt, že rozhodující narativy, které odrážely charakter íránské identity a dominovaly politicko-spoločenskému diskurzu určitého období, vychází z odkazu předislámského (*persianismus* či *íránismus*) a islámského (*š'í'ismus*) kulturního dědictví Íránu a ze zkušenosti s hodnotovým systémem "těch druhých".

Mým úsilím bude na základě analýzy již existujících zdrojů v součinnosti s vlastním výzkumem dokázat, že rozhodující narativy působí jako účinný symbolický nástroj jak lidové mobilizace společnosti, tak prosazování mocenských a politických cílů sloužících k tvarování takové kolektivní identity, která do konkrétního symbolického prostoru zapadá. Tímto se budu snažit poskytnout relevantní úvahu nad tím, co se skrývá pod pojmem *iránství* (*iranianness*).

Nutným předpokladem pro zevrubné pochopení tématu je vymezení základních teoretických konceptů, které s problematikou hledání a konstruování identity iránské společnosti v procesu setkávání se se západním hodnotovým systémem bezprostředně souvisí.

1.3 Struktura práce

Při promýšlení struktury disertační práce jsem narazila na otázku, zda její obsah pojmut tematicky či chronologicky. Nejprve jsem se rozhodla pro tematické pojetí studie, nicméně výsledek se projevil jako velmi nesystematický až chaotický. Nakonec se mi podařilo práci uspořádat do více méně chronologického celku, který jsem tematicky rozdělila na pět částí. V každé části krátce nastiňuji téma, kterému se budu věnovat. V jednotlivých oddílech rozpracovávám i teoretické koncepty, dle nichž jsou konkrétní témata ukotvena do koherentního výzkumného rámce. Toto hledisko jsem zvolila kvůli přehlednosti, které bych těžko dosáhla umístěním všech užívaných teoretických konceptů do zvláštního oddílu.

První dva oddíly práce se vymykají chronologickému členění studie a věnují se všeobecnému uvedení do problematiky současného stavu bádání o tématu, teoretickému ukotvení studie a výzkumnému designu. Ačkoliv primárním záměrem disertační práce není zachytit dějinný běh moderního Íránu, pro hlubší pochopení zkoumané problematiky je třeba podniknout podrobný historický a politicko-společenský exkurz, který vtiskl současné iránské

společnosti její specifickou podobu. Tento všeobecný přehled zařazený tematicky do druhé části studie se týká období, kdy se Írán ocitl ve stavu ohrožení tisíce let utvářené specifické kolektivní identity stojící jak na předislámských hodnotách starověké Persie, tak na hodnotách ší'itského islámu. Historicky tedy půjde o období počínající druhou polovinou devatenáctého století, kdy v tehdejší Persii začal probíhat intenzivní kontakt s moderními vlivy ze Západu, a končící současností. V politicko-spoločenském přehledu v krátkosti nastíním podobu politického systému Íránské islámské republiky. Tento exkurz je nezbytný, neboť oficiální vládní garnitura zasahuje do všech sfér života společnosti Íránu. Vedle historicko-politické odbočky je nezbytné podniknout i etnolingvistický a etnonáboženský exkurz, neboť etnická, lingvistická a náboženská různorodost obyvatel Íránu hraje významnou roli v definování íránského *Self* z vnitřního pohledu. Zejména v případě Íránu, kde etnolingvistické a etnonáboženské menšiny tvoří více než polovinu celé populace, je tato otázka klíčová, neboť "národ nedefinuje sám sebe pouze skrze vzájemný vztah či opozici k jiným národům, ale pro sebeurčení národa je důležité i to, jak vnímá a jedná s různými jeho komponentami" (Paul 1999: 195).

Do třetí části studie jsem tematicky zařadila první setkání tradiční společnosti Persie s modernitou. Chronologicky pak tato část pokrývá období první poloviny dvacátého století. Zaměřila jsem se v ní na důsledky, které toto setkání přineslo, a jakým způsobem evropské hodnoty, normy a ideje utvářely íránskou kolektivní identitu. Téma tohoto oddílu souvisí s fenoménem íránského nacionalismu, jenž se stal ideologií prezentovanou íránské společnosti skrze sílu historicko-kulturních narativů. Íránská identita v první polovině dvacátého století byla formována nejprve na pozadí prosazování narativu persianismu, který využil íránského národního eposu *Šáhnáme*. Posléze se prosadil mnohem starobylejší narativ, jenž vzkřísil slavného achaimenovského panovníka Kýra Velikého.

Čtvrtý oddíl je chronologicky zasazen do padesátých až sedmdesátých let dvacátého století a tematicky se věnuje hledání *Self*, tedy hledání íránské

kolektivní identity, jež začala být společností vnímána jako ohrožená zejména kulturní modernitou přicházející ze Západu.⁴ Zaměřím se na vysvětlení všeobecných konceptů, se kterými pracuji v rámci analýzy tématu. V krátkosti přiblížím dichotomii *self/Self* a *other/Other* a jak se vztah mezi oběma prvky této dichotomie stává hierarchickým vztahem mezi ovládajícím subjektem a ovládaným objektem. V návaznosti na myšlenku vztahu subjektu a objektu poukáži na vztah mezi Západem a Východem a jak tyto dva navzájem odlišné kulturní okruhy definovaly svou kolektivní identitu ve vzájemné interakci. Hlavní téma tohoto oddílu se bude věnovat nativistické ideologii iránských myslitelů a jejich palčivému volání po znovuoobjevení vlastní identity. Přiblížím jedny z prvních nativistických diskuzí od Ahmada Fardída, Sejjeda Fachroddína Šádmána a Džalála Ál-e Ahmada, jejichž studie uvedly dichotomický vztah Východu a Západu na úroveň dvou vzájemně protikladných entit. Šádmánova koncepce *farangšenásí* vychází z kulturní kritiky vlivu Západu na Írán, zatímco Ál-e Ahmadův koncept *gharbzadegí* je spíše kritikou technologického vlivu Západu na Írán a vnitřních poměrů panujících ve společnosti, zejména pak vládního mocenského aparátu šáha. V neposlední řadě pak popíši vizi návratu k původní iránské autenticitě Alího Šarí'atího.

V posledním oddílu disertační práce nazvaném Náboženský nacionalismus: Moderní iránská společnost se tematicky věnuje povaze kolektivní identity formované na pozadí islámské revoluce. Chronologicky toto období odpovídá věku Íránské islámské republiky (1979-). Představím narativ Karbalá, který využil ájatolláh Chomejní k politicko-společenské mobilizaci Íránců a prosazení ší'itské verze kolektivní identity. S požadavkem absolutního odmítnutí všeho západního, zejména pak kulturní modernity a evropského humanismus, vystoupil myslitel loajální režimu Rezá Davarí, jehož jsem zařadila do tohoto oddílu. V této části se nadále podíváme na oživení lidového mesianismu v iránské společnosti a jeho zneužití politicko-náboženskou klikou Mahmúda Ahmadínežáda a ájatolláha Mesbáh-Jazdího, kteří se snaží prosadit identitu

⁴ Tato část studie vychází z mé diplomové práce na téma Hledání "Self": Íránský nativismus jakožto ideologická opozice orientalismu. Západočeská univerzita v Plzni. 2008.

zdůrazňující étos vycházející z více jak tři sta let starého dědictví *madžlesismu*. Zřetel tedy budu klást i na vysvětlení základních hodnot, norem a idejí náboženského systému, který nepopíratelně ovlivňoval a dodnes ovlivňuje společensko-politický diskurz Íránu. Určitým paradoxem pak bude část věnující se privátní sféře Íránců a skutečnému životu, který je antitezí veřejně propagovému ideálu islámské společnosti.

1.4 Poznámka k transkripci perských a arabských výrazů

I když perština zcela přejala arabský systém písma, určité hlásky nemají v perštině arabský fonetický ekvivalent, ač se jejich grafémická podoba v písmu zaznamenává. Jde o tyto hlásky:

1) ط, ت - obě písmena vyslovujeme jako *t*

2) ث, س, ص - všechna písmena vyslovujeme jako *s*

3) ذ, ز, ض, ظ - výslovnost všech těchto písmen je *z*

4) ح, ه - výslovnost jako *h*. Koncové tiché ه (*h*), které se nevyslovuje, oproti prepisům užívaným v anglicky psané literatuře v transkripci vynechávám. Místo *Taqízádeh* tedy užívám podoby fonetického prepisu *Taqízáde*.

5) ق, غ - s nepatrnými dialekovými odlišnostmi vyslovujeme jako zadopatrové ráčkované *r*. Prepis těchto písmen rozlišuji jako *gh* a *q*.

Podobu výše uvedených shodných grafémů, které se v perštině foneticky nerozlišují, nebudu rozlišovat ani v transkripci perských výrazů.

Znaky, které v češtině nemají fonetický ekvivalent, transkribuji následovně:

1) ع - *ejn*; v arabštině se tato hláska vyslovuje jako hrdelnice, nicméně v perštině nabývá fonetické podoby vokálu, který nese, bez jakéhokoliv zesíleného přízvuku. V transkripci používám označení používané v běžném úzu prepisu,

tedy písmeno *c* s horním indexem ([°]). *Ejn* nepřepisují na začátku vlastních jmen, většinou převzatých z arabštiny, např. *Alí* namísto [°]*Alí*.

2) ' - *hamze*; v perštině ne příliš zdůrazněný ráz, nicméně v perských výrazech jej pro větší důslednost zachovávám.

Genitivní či substantivní a adjektivní spojení neboli *ezáfe* transkribuji pomocí pomlčky, tedy *-e* či *-je* v závislosti na vokálech či konsonantech, které *ezáfetové vazbě* předchází, např. *enqeláb-e eslámí*.

Zejména v případě termínů spojených s islámskou věroukou se občas nevyhnu použít arabský přepis. V tomto případě uvádím před termínem zkratku ar. a i za cenu nedůslednosti se řídím výše uvedeným, zpravidla fonetickým přepisem.

Perská a arabská slova, která přešla do běžného českého úzu (*Korán*, *Bagdád*, *Karbalá*, ...), nepřepisují podle uvedených pravidel transkripce.

TEORETICKÝ A METODOLOGICKÝ RÁMEC

2 POZNÁMKY K DOSAVADNÍMU STAVU ZKOUMÁNÍ A TEORETICKÉ UKOTVENÍ PROBLEMATIKY

2.1 Dosavadní stav zkoumání

V českém akademickém prostředí je téma vztahující se k fenoménu iránské společnosti uchopené skrze prizma sociální a kulturní antropologie novum. Zájem českých vědců o Írán byl tradičně spojen s perskou filologií, dějinami a literaturou, jejichž studium se rozvíjelo od roku 1928 na Univerzitě Karlově v Praze z iniciativy profesora Jana Rypky (1886-1968). Vedle překladů perských klasiků a bohaté filologické tvorby⁵ vyšla kniha *Íránský poutník* (1947), která je Rypkovou osobní zповědí z cest po Íránu a která by se do etnografické tvorby dala zařadit. Pokračovatelem Jana Rypky v oblasti iránských studií byl Jiří Bečka (1915-2004), jenž působil v Orientálním ústavu a zabýval novoperskou filologií. Přes velmi výrazný přínos v oblasti studia perských jazyků se však v jeho repertoáru nesetkáváme s díly orientovanými sociálně antropologickým směrem (Gombár 1994: 66). Tento stav pokračuje prakticky do současnosti s tím, že česká íránistika na dlouhou dobu "zemřela" i jakožto filologický obor a perština byla vyučována pouze jako výběrová přednáška na Ústavu Blízkého východu a Afriky FF UK v Praze.⁶ Její znovuvzkříšení přišlo v roce 2010, nicméně obor je opět zaměřen spíše filologicky a bádání vychází z historického úhlu pohledu. Přes tento teoretický nedostatek však v českém prostředí zásluhou našich íránistů a orientalistů existuje alespoň malý soubor překladové, cestopisné a historické literatury, která ač etnologicky chudá nám umožňuje přičichnout k povaze fenoménů iránské kultury a společnosti.

Jedinou výjimkou na poli české etnologie je práce Libora Čecha z Ústavu etnologie FF UK v Praze, který v roce 2010 obhájil disertační práci na téma

⁵ Například fenomenální *Dějiny perské a tádžické literatury* (1. vydání 1956, 2. rozšířené vydání 1963) či překlad *Haft pajkar* (Sedm princezen) od perského básníka Nizámího z roku 1934 (Gombár 1994: 66).

⁶ Výuka perštiny na FF UK probíhala pod vedením našeho předního indologa a íránisty pana docenta Jana Marka. V současné době se tohoto úkolu zhostila nová generace íránistů pod vedením doktorky Zuzany Kříhové.

Nábožensko-politické aspekty kultury mučednictví v Islámské republice Írán, na jejímž základě vyšla v roce 2010 kniha *Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*. Práce Libora Čecha vychází z antropologické analýzy rituálu 'ášúrá', ve které se podrobně zabývá jejími funkcemi z hlediska sociálních, politických, kulturních a ekonomických aspektů. Tato studie tak představuje jedinečnou a ucelenou etnologickou sondu do významného segmentu íránské společnosti.

Zahraniční orientalistická studia disponují širší teoretickou a analytickou základnou při zkoumání problematiky formování íránské identity v součinnosti s modernitou, nicméně i přes hojné materiály zabývající se politickými, společenskými, historickými a ekonomickými aspekty Íránu je nutné velmi pečlivě hledat data zasazená do koherentního rámce. Mnohé studie zabývající se Íránem přehlížejí srovnávací aspekt situace před islámskou revolucí a po ní a spíše se soustřeďují na témata věnující se příčinám pádu dynastie Pahlaví a vzniku islámské revoluce či politickým aspektům transformace Íránu po roce 1979. Existuje pouze hrstka kvalitních srovnávacích studií zabývající se íránskou společností před a po revoluci, a často i když jsou zaměřeny na íránskou společnost, chybí určitá antropologická či etnologická "šablona".

2.2 Teoretické ukotvení problematiky

Klasické teorie věnující se vzniku moderní společnosti a změnám, které modernita vyvolala a kterým musely čelit mnohé kolektivní identity, rostly v evropském moderním myšlení dvacátého století jako houby po dešti. Mnohé z těchto teorií si vzájemně oponovaly, nicméně všechny vznikaly jakožto analytický koncept evropského kulturního, společenského a politického prostředí. V důsledku absence lokálních íránských teorií společenské změny a vytváření identity na jejím pozadí byly evropské analytické koncepty aplikovány i v neevropských společnostech. Írán v tomto směru nevybočoval, neboť až na několik výjimek, ve skutečnosti založených na evropské zkušenosti s realitou, k

analýze sociopolitických jevů typu společenské a historické změny či podoby společenské struktury využívali a využívají iráňští myslitelé teoretické koncepty vystřižené z evropského intelektuálního prostředí (Katouzian 2006: xii).

Z důvodu existence pouze hrstky "nativních" iráňských teorií zabývajících se společností a její identitou pak logicky při zkoumání iráňského společenského terénu vzniká problém s validitou výsledků bádání, neboť "lidská společnost je vesmírem sociálních a historických teorií: takže teorie, které jsou obecně platné v jednom jejím segmentu, nemusí být platné při aplikaci v segmentu jiném" (Katouzian 2006: xiii). Pro pochopení společenských kategorií a změn, které iráňskou společnost tvarovaly a tvarují, je však nutné zkoumanou problematiku teoreticky ukotvit, a proto se nelze vyhnout uchopení problému skrze západní teoretické prizma i za cenu mírného zkreslení. Další hrozbu představuje generalizace. Abych se této hrozbě částečně vyhnula, syntézu analytických výsledků budu konfrontovat s vlastními výsledky pozorování a výzkumu.

Z odborné antropologické, sociologické a politologické literatury, kterou jsem použila jako teoretický rámec ukotvení problematiky výzkumu iráňské společnosti, uvedu pouze výčet, neboť podrobnou analýzou konceptů použitých v této literatuře se zabývám v rámci každého dílčího tématu zvlášť. K problematice postupu modernity zmiňuji knihu *Multiple Modernities* (2005) od Smuela Noaha Eisenstadta. Obecnou teorii identity jsem si vypůjčila od Richarda Jenkinse (*Social Identity*, 2008). Z odborných prací zabývajících se nacionalismem a národem jakožto jednou z forem kolektivní identity jmenuji díla *National Identity* (1991) a *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity* (2003) od Anthonyho D. Smithe. Definici problematiky vztahu objektu a subjektu čerpám z práce Michela Foucalta *Myšlení vnějšku* (2003). V návaznosti na Michela Foucaulta je pak nezbytné zmínit stěžejní dílo západní orientalistiky *Orientalism* (1994) od Edwarda Saida. Ze soudku politické a symbolické antropologie je podnětnou prací, která mi sloužila jako teoretické paradigma pochopení podstaty mesianistického šílenství v iráňské společnosti a jeho uchopení pro získání politické moci, dílo *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of*

Power and Symbolism in Complex Society (1976) od Abnera Cohena.

Z hlediska inspirativního přínosu mé disertační práci vyzdvihují několik stěžejních studií, které se konkrétně zabývají problematikou společenské a kulturní změny a procesu utváření kolektivní identity íránské společnosti. Z knihy *The Politics of Nationalism in Modern Iran* (2012) od Aliho M. Ansariho, která podrobně mapuje vývoj íránského nacionalismu v moderních dějinách země, jsem si vypůjčila myšlenku zasazení celé problematiky do přehledného chronologického rámce při zachování důležitosti tématické struktury. Inspirací mi bylo zejména užití narativů jako určité teoretické šablony pro zachycení společensko-politického vývoje jak před rokem 1979, tak v období islámské republiky. Setkání modernity a tradice a reakci íránské společnosti na toto setkání se věnuje íránský sociolog a indolog Daryush Shayegan v knize *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West* (1997). Nativistický diskurz a narativ anti-imperialismu šedesátých let dvacátého století pak dopodrobna rozebírá Mehrzad Boroujerdi ve stěžejním díle *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (1996). Co se týče problematiky mesianismu a jeho institucionálního ukotvení ve společnosti nelze opominout knihu *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (2009) od Abbase Amanata, jenž se věnuje i základním mezníkům ší'itských dějin a podstatě ší'itské věrouky, a dílo *Superstition as Ideology in Iranian Politics: From Majlesi to Ahmadinejad* (2011) od Aliho Rahnemy. Z odborných prací zabývajících se historií Íránu všeobecně můžeme zmínit díla od předního odborníka na íránská opoziční hnutí Ervanda Abrahamiana, od historičky Nikki Keddie a v neposlední řadě práce od Homy Katouziana.

3 ZÁKLADNÍ METODOLOGICKÉ POSTUPY PRÁCE

"Čas je v Íránu rozdvojen. Existuje "před" (qablan) a existuje "nyní" (alán či hálá). Budoucnost (ájande) je zastřena nepředvídatelnými zápletkami."

(Keshavarzian 2009: 26)

Jak z úvodního citátu vyplývá, údobí, které jsem určila pro svůj výzkumný záměr, jsem rozdělila na dva základní "historické světy". Prvním světem je období od počátku dvacátého století, které je poznamenáno bojem za ústavní principy a změnou vládnoucí dynastie co se historicko-politických událostí týče, a ve společensko-kulturní optice pak přechodem od tradičních struktur společnosti ke strukturám moderním. Druhým světem je pak období následující po islámské revoluci z roku 1979, jejíž principy nastolily nový narativ vnímání toho, co znamená být součástí íránské společnosti. Za výzkumný design práce jsem zvolila analýzu konkrétních historických, politických, ekonomických a společenských procesů, které v těchto dvou základních transformačních údobích v íránské společnosti probíhaly na základě její interakce se státem a na základě změn, ke kterým v rámci této interakce došlo. K diachronnímu hledisku jsem se uchýlila proto, abych na základě komparace obou období zachytila procesy a změny, na jejichž pozadí muselo dojít k transformaci íránské kolektivní identity a kterým se původní identita musela přizpůsobit. Vedle diachronního hlediska je pak kladen důraz na hledisko synchronní, a to zejména v těch částech práce⁷, kde srovnávám poznatky získané terénním výzkumem s daty získanými analýzou již existujících zdrojů. Zohledňovat diachronní hledisko vedle synchronního považuji za danou nutnost, neboť jednotlivé fenomény, kterým se v práci věnuji, nelze nahlížet izolovaně, ale v kontextu přicházejících podnětů a probíhajících společensko-politických změn, které ovlivňují systém jako celek. Z tohoto holistického uchopení problematiky vyplývá i využívání teoretických a analytických poznatků z jiných společensko-vědních disciplín, které s antropologií jakožto interdisciplinární vědou souvisejí. Pro pochopení íránské společnosti jako celek je třeba obrátit se k politické antropologii, antropologii

⁷ Viz zejména kapitola 12 a 13.

náboženství, lingvistice, historickým vědám a sociologii.

Z metodologického hlediska jsem zvolila přístup kvalitativní, neboť jak píše Miroslav Disman "kvalitativní výzkum je nenumerické šetření a interpretace sociální reality. Cílem tu je odkrýt význam podkládaný sdělovaným informacím" (Disman 2002: 285). Potřebná data k analýze problematiky jsem získala z několika zdrojů. Shromáždění odborné literatury a analýza již existujících poznatků, které se vztahují k tématu, tvoří jeden z metodologických postupů této práce. Tyto již existující poznatky používám v nových souvislostech tak, aby zapadaly do teoreticko-analytického rámce mé práce. Využila jsem zejména odborné publikace, mediální a tiskové zprávy, oficiálně publikované statistické informace a výsledky starších výzkumů. Velmi přínosným zdrojem jsou informace získané rozbořením blogů Íránců, a to jak žijících v Íránu, tak mimo hranice země. Blogy, tedy jakési virtuální veřejné deníky, považuji stejně jako odbornou literaturu za primární zdroj i přesto, že nesplňují všeobecné požadavky na objektivní pojetí reality a interpretují situaci ze subjektivního hlediska. Tato virtuální sbírka subjektivních dojmů nám však umožňuje nahlédnout do osobní sféry určitého segmentu íránské společnosti a zjistit, "jak se lidé v daném prostředí a situaci dobírají pochopení toho, co se děje, proč jednají určitým způsobem a jak organizují své všednodenní aktivity a interakce" (Hendl 2005: 52). Můj prvotní záměr zohledňovat převážně blogy psané persky jsem brzy přehodnotila a vrhla jsem se zejména na blogy psané v angličtině či jiném jazyce než je perština.⁸ Důvod je prostý. V Íránu je nastavena velmi důkladná cenzura veřejných médií a veškeré informace, které by určitým způsobem kritizovaly společenskou či politickou situaci v zemi, jsou účelně a promptně likvidovány.

Výzkumným postupem, jímž se pokouším o sondu do myslí Íránců, jejich skutečných postojů a názorů "na věc", je analýza z *emického* pohledu, tedy ne vždy objektivních soudů o dané problematice. Emická metoda totiž "spočívá v popisu myšlení a chování, které se jeví samotnému studovanému aktéru jako smysluplné, signifikantní, vhodné nebo reálné" (Budil 2003: 20). V interpretaci

⁸ Faktem ale zůstává, že perština (*fārsi*) je čtvrtým nejpoužívanějším jazykem ve virtuálním světě (Alavi 2005: 1).

jednotlivých fenoménů se však určitému náhledu na problematiku z badatelovy perspektivy nelze vyhnout, tudíž vedle emického přístupu bude do metodologického postupu zasahovat i přístup *etický*, jenž odráží výzkumníkovo subjektivní hodnocení.

3.1 Terénní výzkum a jeho realizace

Argumenty a předběžné teze vyvozené z teoretických poznatků primární a sekundární literatury budu konfrontovat s vlastními poznatky získanými sběrem dat v průběhu *terénního výzkumu*. První poznatky, které mě přiměly zabývat se tematikou iránské společnosti a její identity, jsem získala ze svého prvního krátkého pobytu v Íránu v roce 2004 (srpen-září). V tomto období jsem navštívila téměř všechny oblasti země a měla tak možnost poznat zejména etnolingvistickou a náboženskou rozmanitost jejích obyvatel. Přesto, že tento krátkodobý pobyt nebyl původně zamýšlen jako výzkum, jistý obrázek o společenské, kulturní a politické realitě Íránu se mi skrze neformální rozhovory s lidmi začal rýsovat. Toto první putování po Íránu tak mohu označit za fázi *předvýzkumu*. Po této fázi výzkumu následovala delší odmlka a do Íránu jsem se vydala znovu v roce 2010 (srpen-říjen) na semestrální studium perštiny a perské literatury na *International Centre for Persian Studies* při Teheránské univerzitě a následně v roce 2011 (srpen-říjen) za tím samým účelem. Tyto cesty nebyly oficiálně uskutečněny jako terénní výzkum z několika důvodů. Vše vychází z restriktivní vízové (a všeobecné) politiky Íránské islámské republiky, takže terénní výzkum jakožto účel cesty do země je zaručenou uzavřenou bránou pro vstup na její půdu. Zvolila jsem kompromis a zkusila si zažádat o studijní povolení. Zdlouhavý proces schvalování pro mě nakonec skončil úspěšně a já se přehoupla přes první překážku. Další překážka pro uskutečnění terénního výzkumu opět vychází z povahy stávajícího iránského režimu, který cenzuruje a tvrdě trestá jakoukoliv otevřenou kritiku společenské či politické situace v zemi. "Zkažené", tedy kritizující internetové stránky a sociální sítě jsou blokovány a veškeré informace, které se mohou dostat k běžnému občanovi, jsou pouze ty,

keré vyhovují vládnoucí vrstvě. Z tohoto důvodu jsem zvolila jako hlavní metodu terénního výzkumu *zúčastněné* a *nezúčastněné* pozorování. Podle Dismanovy definice zúčastněného pozorování jsem jakožto výzkumník participovala na každodenním životě lidí, jejichž vzorce chování a jednání jsem se snažila zachytit a interpretovat (Disman 2002: 303). Do role úplného participanta jsem se jakožto studentka perštiny dostala jednoduše skrze zápis do studia a docházkou mezi íránské studenty v Teheránu. V tomto prostředí jsem získala zásadní vzorek informátorů. Jednou z technik kvalitativního sběru dat je využití *nestandardizovaných interview*, které v případě výzkumného prostředí jako je íránská společnost představují pravděpodobně nejvhodnější variantu získávání dat. Rozhovory s informátory a dalšími lidmi probíhaly nestrukturovaně, často náhodně, a to z důvodu ochrany identity informátorů i vlastní ochrany. Po jistých možná až zbytečně paranoidních úvahách jsem dospěla k závěru, že nosným médiem získaných informací bude muset být má paměť, což je samozřejmě nejméně spolehlivé médium, ale vzhledem k častým kontrolám toku informací ze strany státního aparátu to byl pro mě jediný způsob, jak získat co nejvíce objektivní informace o společenských a politických fenoménech tak, jak je vnímají Íránci. Získané informace jsem zaznamenala vždy po jejich získání a pokud šlo o informace, které by nějakým způsobem mohly spustit vlnu policejní kontroly, ty jsem kódovala do znakového systému jiných orientálních jazyků.

Jak jsem již zmínila, bohatým zdrojem informací bylo zejména univerzitní prostředí a prostředí univerzitních kolejí v Teheránu, které sice dostatečně nepokrývá sociálně-ekonomické spektrum íránské společnosti, ale vzhledem k faktu, že íránská společnost je věkově velmi mladá⁹, určitý obrázek si z tohoto výzkumného vzorku můžeme utvořit. Další výzkumnou skupinu tvořili náhodně vybraní jedinci, se kterými jsem se setkávala během svého pobytu v Íránu. Právě neformální a nestrukturované rozhovory s takto náhodně využitým vzorkem populace mi poskytly jistou pestrost názorů. *Nezúčastněným pozorováním*

⁹ Přibližně dvě třetiny íránské populace tvoří mládež do třiceti let. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html> (1. 9. 2013).

vnějšího pozorovatele určitých sociálních situací jsem si pak mohla částečně dokreslit obrázek o zkoumaných fenoménech, které v procesu vnímání Íránců jako členů dané kolektivní identity hrají důležitou roli. Šlo zejména o pozorování účasti Íránců na probíhajících ší'itských či jiných rituálech, pronášení politických a náboženských hesel, "klevetění" na trhu či prosté nadávání řidičů autobusů na politické a společenské podněty z vnějšku.

Z důvodu zachování etiky výzkumu neuvádím jména informátorů, kteří si většinou nepřáli být žádným způsobem zmiňováni jakožto jeho participant. Tam, kde to bylo možné, uvádím v poznámce pod čarou alespoň profesi, místo bydliště či odhadnutý věk. Ve výzkumu figurovalo šest zásadních informátorů, z nichž dva si nepřáli žádným způsobem upozornit na jejich přítomnost ve výzkumu. Jejich názory však byly klíčové v potvrzení či korektuře poznatků, které jsem získala v průběhu sběru dat.

VŠEOBECNÝ HISTORICKÝ, POLITICKÝ A SPOLEČENSKÝ EXKURZ

4 HISTORICKÝ PŘEHLED

Více jak jedno století dějin Íránu je poznamenáno dvěma rozhodujícími politicko-spoločenskými transformacemi, které významně ovlivnily strukturu současné íránské společnosti. Období mezi těmito dvěma událostmi a období po nich následující je klíčové pro chápání společenských strukturálních změn, jež nastolily nové výzvy, kterým íránská společnost musí čelit. Z tohoto důvodu je nezbytné podniknout historický exkurz do počátku dvacátého století, kdy byly otřeseny základy tradičního absolutistického zřízení a byly učiněny první kroky na cestě k modernitě.

4.1 Konstituční revoluce 1905-1911

Od počátku dvacátého století do současnosti se v Íránu vystřídaly tři vládnoucí garnitury. Na konci osmnáctého století se v Persii dostala k moci turkická dynastie Qádžárovců (1796/97). Během vlády qádžárovských panovníků, kteří si po vzoru starověkých perských králů přisuzovali absolutní moc, však říše upadala do politického, společenského a ekonomického chaosu a Persie se postupně stávala bojištěm i cílem, o který soupeřily různorodé zahraniční mocnosti. Na domácí půdě ignorovaly centrální vládu, která se starala spíše o palácové intriky než o blaho říše, soupeřící a na panovníkovi téměř nezávislé kmeny. Za hranicemi se o slovo hlásily Rusko a Anglie, které Persii neformálně "kolonizovaly" pomocí širokých ekonomických koncesí¹⁰, jež těmto dvěma mocnostem musela Persie udělovat kvůli zoufalé ekonomicko-politické situaci a zadluženosti. Z mezinárodního hlediska se říše stala geostrategickou šachovnicí "Velké hry" evropských mocností

¹⁰ Ruskému podnikateli Ljakonovi byla v roce 1888 udělena koncese na rybolov v Kaspickém moři a v roce 1890 získalo Rusko další koncesi, a to na stavbu transíránské železnice. Anglie na tom byla s koncesemi podstatně lépe. V roce 1872 udělil šáh Náséroddín baronu Reuterovi výhradní právo na využívání íránských dolů, stavbu nádrží, železnic a silnic, nicméně na nátlak proruské populace v íránském Ázerbajdžánu musela být tato koncese zrušena. V roce 1888 udělil perský šáh koncesi na lodní dopravu na řece Kárún firmě Lynch Brothers a v roce 1889 získala Anglie koncesi na zřízení Britské šáhinšáhské banky. Nejvýznamnější koncesí pak byla koncese na těžbu ropy udělená v roce 1901 šáhem Mozaffaroddínem Knox D'Arcymu. Ropu v Persii objevili Angličané v roce 1908 a udělená koncese zajišťovala D'Arcymu přísun ropy na dalších šedesát let za velmi nízké ceny (Abrahamian 2008: 37-39).

(Abrahamian 2008: 8-9, 36-37).

Neutěšená ekonomická situace, chaos, hladomory, arbitrární vláda qádžárovských šáhů a zásahy zahraničních mocností však paradoxně přivedly Persii na cestu k revitalizaci. Počátek dvacátého století je v Persii poznamenán vzepětím sekulární inteligence a umírněných pokrokových duchovních, kteří požadovali sepsání zákona, který by reguloval arbitrární vládu šáhů a zavedl v zemi potřebné modernizační reformy.

Období mezi lety 1905-1911 se nazývá obdobím konstituční revoluce (*enqeláb-e mašrútiyat*). Vše začalo v prosinci roku 1905, kdy byli odsouzeni k bičování chodidel na veřejnosti dva teheránští obchodníci za to, že nadsazovali ceny za prodávané zboží kvůli finanční reformě stanovující 20procentní vývozní daň. Proti tomuto činu se zvedla vlna nevole jak mezi obchodníky, tak mezi vrstvou duchovních, kteří se začali bouřit proti šáhově absolutní moci. Touto nevolí se stále silněji živila myšlenka potřeby omezení královské moci prostřednictvím vytvoření určitého regulačního orgánu. Významnou část protestujících tvořili respektovaní *modžtahedé*¹¹ Sejjed Abdolláh Behbahání (1846-1910) a Sejjed Mohammad Tabátábá'í (1842-1920), kteří se seskupili se svými studenty ze semináře do Qomu a tam protestovali zejména za odvolání správce daní, belgického žida Nause, kterého jmenoval do funkce šáh. Tito duchovní hrozili, že vstoupí do stávk, pokud nebude zřízen *edálat cháne*¹², tedy revoluční forma parlamentu (Abrahamian 2008: 41-46).

Stoupencům konstitučního zřízení se po všeobecných protestech proti arbitrární moci Qádžárovců podařilo roku 1906 donutit šáha Mozaffaroddína (1896-1907) k vydání tzv. *farmánu*, tedy povolení k sepsání nové perské ústavy. Šáh Mozaffaroddín tak na smrtelné posteli 30. prosince roku 1906 ústavu¹³ podepsal a

¹¹ Islámský učenec, který má pravomoc vykládat *šar'iu*, tedy islámské právo.

¹² Doslovný překlad z perštiny je "dům spravedlnosti".

¹³ Ústava byla sepsána dle belgického vzoru a jejím autorem byl Mošer ad-Doule. Persie se stala konstituční monarchií a byl zřízen *madžles*, tedy parlament, který omezuje moc šáha. Dále byla udělena administrativní svoboda provinciím, určen věk voličů, byl položen základ nového zčásti sekulárního zákoníku a ústava garantovala i svobodu tisku. Celé znění ústavy bylo dokončeno v říjnu roku 1907. Viz text perské ústavy *Iran's 1906 Constitution*. Dostupný online z: <http://fis-iran.org/en/resources/legaldoc/iranconstitution> (30. 6. 2013).

Persie učinila své první krůčky na cestě k modernitě.¹⁴ Přijetí ústavy znamenalo pro vrstvu iránských intelektuálů přijetí západní formy liberalismu, bázároví obchodníci si od nové ústavy slibovali zotavení ekonomiky a duchovenstvo očekávalo přeměnu Íránu v silný *š'itský* stát, neboť ústava zakotvila imámovskou *š'eu*, tedy *ithnád'ašariju*, jako státní náboženství (Kropáček 1996:186). Přesto, že následovalo období chaosu a ústavní dokument nepřinesl příliš praktických změn, ústava ve znění z roku 1906 platila s určitými změnami až do roku 1979 (Afary 1991: 142; Momen 1985: 249-250).

V praxi se však požadavky stoupenců reformního konstitučního hnutí rozbíhaly. Text nové perské konstituce oplýval cizími výrazy nezapadajícími do perského politického rámce. Proti výslednému dokumentu ustavujícímu *madžles* jakožto hlavní zákonodárnou jednotku vystoupili nejen duchovní, kteří s ústavním hnutím od počátku nesouhlasili, ale i klerikové, kteří původně byli pro. V čele konzervativního útoku proti konstituci stál zejména šejch Fazlolláh Núrí, jenž původně s konstitucionalisty sympatizoval. Jeho stanovisko proti stálo na přesvědčení, že zákony národa by měly být založeny na islámském právu, nikoliv na zákonech navrhovaných a ratifikovaných parlamentem (Momen 1984: 249). Jako odezvu na Núrího útoky vsunulo liberální křídlo do ústavy doložku, která opravňovala radu pěti *modžtahedů* vetovat a zamítnout jakékoliv zákony, které by nebyly v souladu se *šari'ou*. Tato doložka však nikdy nebyla v praxi zohledňována, což Núrího přimělo k tomu, aby si našel spojence mezi konstituční opozicí. S Núrím se spojil šáh Mohammad Alí (1907-1909), přičemž opoziční podpora přišla z obavy před šířením dalších reforem i z Ruska (Momen 1984: 249-250).

V červnu roku 1908, tedy rok poté, co si Británie a Rusko rozdělily Persii na své vlastní sféry vlivu¹⁵, byl *madžles* za pomoci ruských vojsk násilně rozpuštěn šáhem Mohammadem Alím. Jisté oživení nastalo, když se centrum konstitučního dění přestěhovalo do ázerbajdžánského Tabrízu. Zde vznikaly debatní politické

¹⁴ Inspirace pro konstitucionalisty přišla i z Ruska. Po masakru nazvaném Krvavá neděle byl ruský car přinucen zřídit dumu, tedy parlament (Afary 1991: 143).

¹⁵ Velká Británie získala na ropu bohatý jih Íránu a Rusko si ponechalo turkický sever (Milani 2008: 8).

intelektuální kroužky, tzv. *andžomany*, které po pádu teheránských konstitucionalistů převzaly vůdčí roli v obnově *madžlesu* (Afary 1991: 142). Tabríz však později musel čelit ruské invazi a vyhlášení ekonomického embarga, jehož následky se projevily ve vyhladovění tisíců obyvatel Tabrízu a jeho okolí. Tím však konstituční kapitola ještě nekončí. Do čela nového tvrdého odporu se postavil charismatický bandita Sattár Chán. Všeobecné podpory se mu dostalo díky jeho silné osobnosti a jadrným projevům namířeným proti bohaté elitě a také proti zaostalosti iránského kléru. Sattár Chán společně s Bachtijárskými kmeny napochodoval v roce 1909 do Teheránu a obnovil konstituční pořádek. Konstitucionalisté svrhli Mohammada Alího Šáha, jenž byl nucen uchýlit se do ruského exilu, popravili odpůrce ústavního zřízení Fazlolláha Núrího a na perský trůn dosadili nezletilého a nezkušeného šáha Ahmada (Molavi 2004: 220).

Nejednotnost revolučních skupin a členů *madžlesu* a úsilí o získání vlivu v Persie ze strany Anglie a Ruska ztížily situaci, která v roce 1911 vyústila v krizi. Ruská vojska vpadla do Teheránu a zmasakrovala stoupence ústavy. Z této porážky se už ústavní hnutí nevzpamatovalo a Persie vstoupila do poslední dekády rozpadající se qádžárovské moci.

4.2 *Sardár-e sepáh: Vzestup moci Rezy Chána*

O Persii stále usilují Anglie a Rusko. Po bolševické revoluci v Rusku v roce 1917 se tato mocnost ze země stahuje a nechává prostor Anglii, která ze strachu před rozšířením komunismu do dalších oblastí¹⁶ nabídla Íránu protektorát pod britskou korunou. Zamýšlená anexe však nedostála úspěchu a Britové byli ponecháni svému strachu z rozšíření se kmenových nepokojů v pohraničních oblastech do Indie. Britské vojenské jednotky však v Íránu zůstávají až do roku 1921, kdy byli Britové přinuceni z finančních důvodů svá vojska stáhnout. Téhož

¹⁶ V roce 1920 vzniká pod sovětským patronátem Persko-sovětská socialistická republika Gílán, do jejíhož čela se postavil Mírzá Kúček Chán, zakladatel revolučního hnutí *Nehzat-e džangal* (Lesní hnutí). Tento separatistický útvar však vydržel pouze několik měsíců a v roce 1921 jej zničila královská vojska (Abrahamian 2008: 59, 61).

roku jim však přišel pod ruku Rezá Chán, voják vycvičený v ruské brigádě kozáků¹⁷, jehož ambicí bylo zbavit Persii chaosu a vést zemi modernizačním směrem. Za podpory Britů se tak tento voják dostává v únoru roku 1921 se skupinou povstalců do paláce slabého a nekompetentního šáha Ahmada a přebírá moc nad veškerými vládními složkami. Následně se jmenoval ministrem války a ve svém projevu prohlásil, že „armáda se stane rozhodujícím prostředkem dosažení ekonomické prosperity země“ (Martin 1994: 199). S tímto jmenováním přijal titul *sardár-e sepáh* - vrchní velitel armády (Martin 1994: 200).

Modernizační kurs Rezy Chána směřoval po vzoru Atatürkova sekulárního Turecka k republikanismu, založenému na uplatňování nových reforem, které by Persii vymanily jak z chaosu, tak jej zbavily veškerých cizích vlivů. Modernizační plán navržený Sejjedem Zijá' Tabátábá'ím se zaměřil na administrativní reorganizaci, pozemkovou reformu, rozvoj obchodu, průmyslu a dopravy a samozřejmě na budování silného vojska. V roce 1923 už Rezá Chán disponoval takovou mocí, že mohl uvést v platnost reformy typu zavedení všeobecné branné povinnosti či zdanění cukru a čaje pro získání peněžních prostředků pro stavbu transíránské železnice. Nejradikálnějším reformním návrhem, který Rezá Chán předložil *madžlesu*, bylo zrušení monarchie a nastolení republiky (Martin 1994: 203).

Snaha přeměnit Persii v republiku narazila na odpor ze strany konzervativních duchovních, kteří v Rezovi viděli jakýsi íránský avatar tureckého prezidenta Atatürka a republikanismus identifikovali se sekularismem, jehož důsledkem bylo zrušení chalífátu v roce 1924. Rezá Chán byl však přesvědčen, že náboženství je faktor, který zemi brzdí v rozvoji, a jeho slíbená aliance mezi ním a duchovními byla pouze jakýmsi politickým tahem na cestě k moci (Martin 1994: 206).

Triumfální chvíle pro Rezu Chána nadešla v říjnu roku 1925, kdy svrhl

¹⁷ Stálá ruská kozácká brigáda byla v Persii zřízena na žádost šáha Náseroddína v roce 1879 a fungovala prakticky jako jediný bojeschopný útvar Qádzárovců.

posledního qádžárovského panovníka Ahmada Šáha a sám se dal korunovat na nového šáha Persie zakládajícího novu dynastii Pahlaví. Jeho inauguraci se může datovat počátek modernizace země podle tureckého vzoru.¹⁸ (Abrahamian 2008: 77). V důsledku nových radikálních reforem vyvstávaly protesty proti vládě, kterou opozice považovala za nový typ absolutismu a diktatury. Ostrá kritika se ozývala nejvíce ze strany duchovních, neboť volby do *madžlesu* byly uzpůsobovány tak, aby právě duchovní nebyli voleni. Na sklonku vlády Rezy Šáha byla moc duchovních absolutně omezena, neboť šáh převzal moc nad všemi sociálními, ekonomickými, kulturními a dokonce náboženskými složkami.

Na počátku druhé světové války využil Rezá Šáh mudrosloví starého Předního východu, že "nepřítel mého nepřítele je můj přítel", a přidal se na stranu hitlerovského Německa. Koketování s nacistickým Německem a fašistickou Itálií se mu však stalo osudné. Rezá šáh odmítl ultimátum navržené Anglií, aby se vzdal podpory Německa a poskytl území Íránu jakožto zásobovací koridor pro operace v Indii. Spojenci si tiše vynutili Rezovo odvolání a v září roku 1941 je šáh nucen abdikovat a odejít do exilu. Na íránský trůn je dosazen jeho syn Mohammad Rezá Pahlaví, který se po počátečním uvolnění atmosféry v zemi vydal podobným směrem jako jeho otec (Abrahamian 1979: 3-4).

4.3 Období vlády šáha Mohammada Rezy (1941-1979)

Mohammad Rezá Šáh se v důsledku hluboké poválečné ekonomické deprese potýkal se stejnými problémy jako jeho otec Rezá Šáh. Vedle hospodářských

¹⁸ Mezi lety 1925-1928 byl vytvořen nový sekulární trestní, občanský a finanční zákoník, který odsunul tradiční *šar'atské* zákony na vedlejší kolej. Do oblasti *šar'* spadaly nadále pouze otázky personálního statusu, tedy otázky spojené s manželstvím a dědictvím. V roce 1928 ruší Rezá Šáh Pahlaví kapitulace udělené Rusku a Velké Británii a nejsilnějším obchodním partnerem se stává Německo. Změny se týkaly i kulturní oblasti. Po vzoru Turecka a ve snaze zničit zpátečnické tradice islámu zakázal Rezá nosit tradiční islámský oděv, hedžáby, čádory a turbany, a na čas zakázal i poutě do Mekky, dodržování půstu při ramadánu či konání *ta'ziji*, tedy rituálního sebetřýznění při každoročních pašijových oslavách na připomínku mučednické smrti Hosejna u Karbalá. Rezá šel ve svém honu za modernizací do důsledků a násilně nechal usazovat kočovné kmeny, které považoval za brzdu modernizačních změn. V roce 1932 jakožto důkaz nezávislosti Persie ruší koncesi udělenou Knox D'Arcymu a před Spojenými národy žádá o zvýhodnění podmínek ropného podílu. Britové tedy šáhovi vyhověli a zvedli podíl z těžby ropy pro Persii (Ansari 2012: 83-88).

problémů je země zmítána separatistickými tendencemi způsobenými etnickou a jazykovou různorodostí společnosti a politickou nejednotností. V reakci na tyto problémy se mezi léty 1941 – 1949 uskupila hnutí levicového charakteru. Jedním z nejvýznamnějších levicových uskupení byla komunistická strana Túde (*Hezb-e Túde*, Strana mas) založená v roce 1941 pod vedením Íradže a Solejmána Eskandariho, která záhy získala podporu Sovětského svazu. Vliv Sovětského svazu byl patrný i na severozápadě země, kde se podporou kurdské republiky Mahábád a Ázerbajdžánské lidové vlády snažil docílit zisku ropných koncesí od íránské vlády. Koncese SSSR získává v roce 1946 a oba loutkové útvary byly zničeny íránskými vojsky (Abrahamian 2008: 107-121).

Styl vládnutí Mohammada Rezy Šáha se postupně přiblížil k modelu autokratického státu. Částečně k tomu přispěl i neúspěšný atentát spáchaný na šáha v roce 1949, který sloužil jako vhodná záminka k odstranění opozice. Šáh promptně vyhlásil stanné právo a zakázal všechen tisk, který by jakýmkoliv způsobem útočil a kritizoval šáhovo počínání. Do vazby uvrhl mnoho příslušníku opozice a postavil mimo zákon komunistickou stranu Túde. Následně svolal Ústavní shromáždění a vynutil si pro sebe právo kdykoliv rozpustit *madžles*. Při té příležitosti sestavil Senát, z něhož polovinu členů jmenoval právě monarcha, čímž si zajistil postavení neodvolatelného vládce státu s neomezeným právem rozhodovat o chodu vnitřních záležitostí (Abrahamian 1979: 3).

V reakci na jeho nedemokratická opatření se mezi léty 1951-1953 vzedmula vlna nacionalistických tendencí zastoupená stranou Národní fronta v čele s kontroverzním, nicméně mezi lidem velmi oblíbeným Mohammadem Mosaddeqem. Mosaddeq byl šáhem Mohammadem Rezou jmenován (19 51) ministerským předsedou a během krátkého působení v úřadu (1951-1953) se mu podařilo znárodnit íránský ropný průmysl a tímto si *de facto* znepřátelit veškeré zahraniční investory¹⁹ (Keddie 1980: 216-217).

¹⁹ Mosaddeq se snažil o navrácení příjmů z ropy do Íránu. Z tohoto důvodu se rozhodl pro tak radikální krok jako znárodnění íránského ropného průmyslu, jehož zisky byly odváděny prakticky v celé výši do Brity vlastněné Anglo-íránské ropné společnosti (Abrahamian 1979: 3-4).

Krátké nacionalistické intermezzo, které bylo poznamenáno krizí v ropném průmyslu, skončilo velmi záhy (1953). V obavě z komunistického puče nastupuje na scénu americká CIA s podporou iránských protimosaddegovských sil. K těmto silám se připojilo i křídlo duchovních z Národní fronty,²⁰ v rámci níž v té době dochází k ideologickým střetům mezi sekulárně orientovanými skupinami na jedné straně a náboženskými skupinami na straně druhé, a to ohledně otázky znárodnění velkých korporací, rozšíření volebního práva pro ženy, povolení prodeje alkoholu a dalších sociálně-ekonomických témat (Abrahamian 1979: 4). V červenci roku 1953 se vojenští důstojníci financováni CIA a podporováni nespokojeným náboženským křídlem Národní fronty v čele s ájatolláhem Kášáním dostávají do ofenzívy. V rámci tzv. operace Ajax svrhli militantním *coup d'état* 19. srpna 1953 nepohodlného Mosadeqqa, čímž byly pro Mohammada Rezu otevřeny dveře zpět do Íránu (Moens 1991: 214).

Se zvyšující se americkou podporou přebírá šáh opětovnou kontrolu nad vládou a za pomoci USA a Izraele ustavuje tajnou policii SAVAK (*Sázemán-e ettelá'át va amníjat-e kešvar*, Národní informační a bezpečnostní služba). Díky zvyšujícím se příjmům z ropy postavil největší armádu tehdejší doby²¹ a mohl realizovat ambiciózní modernizační plány po vzoru západních demokracií bez ohledu na nespokojené hlasy iránského lidu. Nejradiálnější reformy přišly v roce 1963, kdy šáhův věrný přítel Asadolláh Alam předkládá návrh na realizaci plánu, který nesl název "Šáh a lidová revoluce".²² Šáh si touto modernizační politikou, ze které měli zpravidla prospěch pouze příslušníci vyšších společenských tříd,

²⁰ Toto křídlo se od Národní fronty odštěpilo roku 1961 a dále vešlo ve známost jako Hnutí pro osvobození Íránu (*Nehzat-e ázádí-je Írán*). Nová organizace vedená Mehdím Bázargánem a významně podporovaná premiérem Mosaddeqem se snažila skloubit myšlenky evropského socialismu s iránským ší'ismem a vytvořit tak ideologii, která bude přitažlivá jak pro nacionalisticky smýšlející inteligenci, tak pro duchovenstvo, které se s Národní frontou rozešlo právě kvůli jejímu sekulárnímu rázu a celkovému odmítnutí ší'ismu (Abrahamian 1979: 5).

²¹ Vojenské síly se zvýšily ze 120 tisíc mužů roku 1953 na 400 tisíc mužů roku 1976. Roční rozpočet na obranu se zvýšil ze 60 miliónů dolarů roku 1953 na 700 miliónů dolarů roku 1976. Počínaje tímto rokem se Írán stává hlavním zákazníkem amerického a britského zbrojního průmyslu a prodejců západní sofistikované technologie (Abrahamian 1979:4).

²² Šáhův megalomanský plán vešel ve známost pod názvem Bílá revoluce. Reformy Bílé revoluce spočívaly v pozemkové reformě s cílem rozdělit půdu mezi venkovany, dále znárodnění lesů a luk, rozšíření volebního práva pro menšiny a také ženy a modernizace průmyslu a armády (Milani 2008: 23-25).

vykopával stále hlubší propast mezi svým režimem a nižšími sociálními třídami, duchovními nevyjímaje. Určité pokroky byly zaznamenány v oblasti zdravotnictví, vzdělání a veřejné sociální péče, s celkovou modernizací však nastala hromadná migrace obyvatel venkova do měst, čímž se zvyšovala nezaměstnanost a chudinské čtvrtě na okrajích velkých měst se stále více rozpínaly²³ (Abrahamian 1980: 25).

Společenské napětí však nebylo vyvoláno modernizací *per se*, avšak způsobem, jakým byly modernizační plány uplatňovány, neboť metoda západního stylu modernizace aplikovaná v Íránu nezapadala do tamějšího kulturně-sociálního rámce a profitovala z ní pouze nejvyšší společenská vrstva. V následující části přiblížím reakci na toto společenské napětí.

4.4 Vzestup opozičních sil a první útoky na monarchii

Situace prohlubujících se ekonomických a sociálních rozdílů mezi Íránci spolu se šáhovými nákladnými osobními excesy, obrovskými výdaji na zbrojení a jeho slepým příklonem k západnímu stylu modernizace země vyvolávala od 60. let sérii přímých i nepřímých útoků na monarchii (Milani 2008: 23-27). Tyto útoky ze strany opozice se šáh snažil tlumit užitím síly za pomoci početné íránské armády²⁴ a íránské tajné policie SAVAK (Abrahamian 1979: 4).

Proti šáhovu samovládí se vzepřeli nacionalisté, komunisté ze strany Túde, marxistické guerilly, liberální intelektuálové, obchodníci z bázárů i duchovenstvo a na čas se spojili pro společnou věc. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století po celé zemi začaly operovat marxistické a islamistické teroristické skupiny a napadaly vládu.

²³ Počet migrujících vesničanů, který mezi roky 1956 až 1971 čítal celkově 3 milióny, se po roce 1971 zvýšil na 380 tisíc migrantů ročně (Abrahamian 1980: 25). Abrahamian také připomíná dopad modernizace na životní prostředí. Když si prý obyvatelé Teheránu stěžovali na časté dopravní zácpy a hluk ve městech, Šáhův bratr, který vlastnil soukromou helikoptéru, odpověděl v reminiscenci na slova Marie Antoinetty: „Když dopravní zácpy lidem znepríjemňují život, proč si tedy nekoupí helikoptéru?“ (Abrahamian 1980: 23).

²⁴ Rozpočet na armádu se během několika let více než zdesetinásobil (r. 1953 - 60 miliónů USD; 1976 - 700 miliónů) (Abrahamian 1979: 4).

Mezníkem pro vzedmuvší se vlnu ozbrojeného boje proti režimu byl rok 1963. Tehdy proti šáhově politice veřejně vystoupil duchovní z Qomu ájatolláh Chomejní a kritizoval jeho úzké vztahy s USA a Izraelem. Za použití brutálních metod násilí byla poklidná demonstrace opozičních skupin rozeznána a Chomejního vystoupení přerušeno. Logickým vyústěním násilného potlačování vyjadřování názorů opozice bylo semknutí prorevolučních Íránců zejména z řad univerzitní mládeže, kteří během několika následujících let zformovaly diskusní skupiny, v jejichž rámci se snažili nalézt východisko pro stávající neutěšenou situaci. Teoretickou základnu a inspiraci pro nový způsob odporu pro ně představovala díla radikálních levicově zaměřených "intelektuálů" Mao Ce Tunga, Ernesta Che Guevary a zejména Francise Fanona. Na úrovni zkušenosti se pak snažili diskutovat tehdy téměř aktuální revoluční zvraty na Kubě, ve Vietnamu, v Číně a v neposlední řadě v Alžírsku (Abrahamian 1980: 4).

V roce 1971 se šáh rozhodl uspořádat pompézní oslavu 2 500letého výročí vlády perských velikánů u hrobky Kýra Velikého v Persepoli. Touto nákladnou šarádou se Mohammad Rezá snažil demonstrovat moc dynastie Pahlaví a její odkaz ke kulturnímu dědictví starověké Persie. Šáhovy megalomanské kousky pokračovaly a vyvrcholily roku 1975, kdy se rozhodl založit novou politickou stranu s názvem *Hezb-e rastáchíz* (Strana obnovy) a nedal Íráncům na výběr, zda vstoupit či nevstoupit. Hlavním záměrem strany byla kontrola íránské inteligence a dělnických tříd a také, a to poprvé v dějinách Íránu, omezení moci bázárových obchodníků, a tedy i duchovních. Šáh se začal označovat nejen za politického lídra, ale také za vůdce duchovního a následně ohlásil příchod "nové velké civilizace!" (Abrahamian 1980: 25). Počátek nové civilizace stvrdil čáh Mohammad Rezá změnou národního kalendáře, takže Íránci se z islámského lunárního roku 1355 přehoupili do královského roku 2535, neboť novým mezníkem pro počítání času už nebyl rok *hidžry* proroka Muhammada, ale rok narození Kýra Velikého. Tato transformace země v téměř fašistický režim dopálila jak íránské střední vrstvy, tak duchovní, čímž protišáhovská opozice přitvrdila (Abrahamian 1980: 25).

Opoziční skupiny nespokojených Íránců je možno rozdělit na dva základní tábory, které spolu víceméně spolupracovaly, nicméně lišily se v ideologii, požadavcích a představách o povaze nového režimu. Jedním táborem byli marxisté, druhým islamisté, přičemž levicová orientace byla společná oběma. Samotné guerilly je možno dělit do pěti opozičních uskupení. Byly to marxističtí *Fedájíni* (*Fedá'iján-e chalk*)²⁵, islámští *Modžáhedíni* (*Modžáhedín-e chalk*)²⁶, marxističtí *Modžáhedíni*, dále malá islámská uskupení, jejichž opoziční činnost byla omezena na lokální úroveň určitého místa a posledním protivládním uskupením byly malé marxistické organizace, ke kterým je možno přiřadit nejvýznamnější komunistickou prosovětsky zaměřenou stranu v Íránu, tedy stranu Túde (Abrahamian 1980: 4).

Právě megalomanská oslava v Persepoli a ohlášení vzniku velké civilizace byly spouštěcím mechanismem útoků opozice proti vládě. Šáhovi se však podařilo pomocí své armády poměrně rychle tyto teroristické akce opozice potřit a zlikvidovat členskou základnu všech opozičních skupin.²⁷

4.5 *Alláhu akbar, Chomejní rahbar*: Vítězství revoluce a vznik Íránské islámské republiky

²⁵ *Sázemán-e čeríkhá-je fedá'i-je chalq-e irán*. Guerillové hnutí *Fedájínů* vzniklo v polovině šedesátých let dvacátého století. Hlavní osazenstvo tvořili především studenti pocházející ze střední společenské třídy a v minulosti často koketující s komunistickou stranou Túde. Primárním cílem *Fedájínů* bylo vytvoření hnutí, které by nabouralo stále vzrůstající vliv Západu (Abrahamian 1980: 7).

²⁶ *Sázemán-e modžáhedín-e chalq-e irán*. Hnutí *Modžáhedínů* se zformovalo podobně jako hnutí *Fedájínů* na počátku šedesátých let dvacátého století. Oproti *Fedájínům*, kteří se rekrutovali především z marxistického křídla Národní fronty či z komunistické strany Túde, se *Modžáhedíni* uskupili z *Nehzat-e ázadí-je Írán* (Hnutí pro osvobození Íránu). U zrodu hnutí stál inženýr vzdělaný ve Francii a pozdější ministerský předseda chomejníjovského Íránu Mehdí Bázargán a spolu s ájatolláhem Táleqáním. Snahou *Modžáhedínů* bylo překonat nesoulad mezi Národní frontou a náboženským establišmentem a vytvořit tak nový islám, který by zrušil stávající monopol *áchondů* nad náboženstvím. Jejich reinterpretace islámu spočívala v syntéze některých tezí evropského socialismu s progresivními ideami ší'ismu a v přijetí výhod moderních technologií s přihlédnutím k hodnotám íránské společnosti. Ideologie *Modžáhedínů* měla tedy směřovat jak do řad protišáhovských duchovních, tak ke vzdělané střední třídě, zejména k nespokojené inteligenci (Momen 1985: 258-259). Ideologem tohoto hnutí, který inspiroval *Modžáhedíny* syntézou islámu se socialismem, byl "Luther" islámské revoluce Alí Šarí'atí.

²⁷ Výjimkou je však organizace *Modžáhedín-e chalk*. Svoji aktivitu organizace nepřerušila ani po islámské revoluci v roce 1979 a naopak se stala největší opoziční silou íránského režimu. Na mezinárodní scéně byly *Mohdžáhedíni* vedeni na mezinárodním seznamu teroristických organizací. V roce 2008 se však belgický senát zasadil o vyškrtnutí organizace ze seznamu a udělil jim status fungující opozice íránského režimu. V současné době je exilovým sídlem organizace Paříž. Viz webové stránky organizace <http://www.mojahedin.org/pages/index.aspx>.

Ájatolláh Rúholláh Chomejní se do povědomí veřejnosti dostává v červnu roku 1963, kdy v reakci na reformy Bílé revoluce otevřeně vystoupil proti šáhově stále vzrůstajícímu příklonu k Západu a celkovému hodnotovému úpadku íránské společnosti. Šáhovou opětovnou reakcí bylo téměř dvouměsíční uvěznění Chomejního. Nicméně ten po propuštění pokračuje dále se svou veřejnou kritikou, a v listopadu roku 1964 je nucen odjet do tureckého exilu, kde zůstal až do října roku 1965. Odtud se jeho exil posunul do íráckého svatého města Nadžafu, odkud však jsou záznamy jeho myšlenek pašovány na kazetách do Íránu (Momen 1985: 254-255).

Kolem roku 1977 zasáhla vzkvétající íránskou ekonomiku tvrdá recese a Chomejního hlas se z kazet pašovaných v ruksacích z Nadžafu ozýval stále silněji. Šáh před nastávající hrozbou požádal Irák o vyhoštění Chomejního, který se tak dostal do Neauphle le Chateau nedaleko Paříže. Tím však Mohammad Rezá nahlál Chomejního mezinárodní popularitě, kterou by nikdy nezískal, kdyby zůstal v Nadžafu. Chomejního projevy začala vysílat íránská redakce BBC, čímž se jeho myšlenky dostaly do povědomí lidí v celé zemi. Žurnalisté z *Le Monde* opěvovali ušlechtilost nového lídra íránského odboje ájatolláha Chomejního a předháněli se v kritice stávajícího šáhova nespravedlivého režimu (Momen 1984: 284-285).

Při demonstracích proti šáhovi již začala téci krev a na 9. září 1978 bylo vyhlášeno stanné právo. Nicméně situace se nezměnila a spíše se přiosvětila. Mohammad Rezá si pravděpodobně uvědomil závažnost stavu, v jakém se Írán nachází. Po masivních demonstracích, kdy již vláda přestává třímat otěže moci, které postupně přebírá opoziční síla, se rozhodne šáh Mohammad Rezá Pahlaví pro exil a 16. ledna 1979 opouští Írán. 1. února se triumfálně navrácí ájatolláh Chomejní z exilu a v následujícím roce nastoluje tvrdý režim, ne nepodobný režimu šáha s tím rozdílem, že diktátor odhodil korunu a nasadil turban (Milani 2008: 34).

Vítězství opozičních sil, jež bylo v mnohém výsledkem úspěšného spojení naprosto nesourodých opozičních a revolučních proudů, a celkový entuziasmus

z návratu ájatolláha Chomejního a z očekávání lepších zítřků však netrval dlouho a revoluce "sežrala" některé své děti i v případě Íránu.

4.5.1 *Hokúmat-e eslámí: Velájat-e faqíh*

Ačkoliv revoluce měla jasný záměr, svrhnout šáha, další politické směřování země bylo neurčité a požadavky revolučních hnutí se projevily jako velice nejednotné. Jednota, která zajistila úspěch revoluce, se tak jak to často u velkých revolucí bývá, v okamžiku vítězství rozdrobila a soupeřící revolucionáři proti sobě pozvedli zbraně. Jediný, kdo měl jasno, byl Chomejní. V březnu roku 1979 vyhlásila revoluční vláda referendum o podobě politického zřízení země. Přes nesouhlas umírněných sil provizorní vlády v čele s Mehdím Bázargánem bylo možno vybrat si pouze ze dvou alternativ. Za prvé, země zůstane nadále monarchií, za druhé, Írán bude islámskou republikou. V referendu zvítězila téměř sty procenty druhá možnost a 1. dubna 1979 je vyhlášen vznik Islámské republiky Írán²⁸ (Milani 2008: 34).

Soubor přednášek ájatolláha Chomejního *Hokúmat-e eslámí: Velájat-e faqíh* se stal základem íránské ústavy, která byla přijata ve všeobecném referendu na konci roku 1979. Podstatou Chomejního koncepce vládnutí, se kterou bylo před revolucí seznámeno jen pár jeho skalních příznivců, byla vláda duchovenstva. I přesto, že v případě ší'itského směru islámu byla duchovním udělována pouze poradní funkce a duchovní by se tudíž od světského vládnutí měli distancovat, byl Chomejní přesvědčen o nutnosti udělení nepředstavitelné moci duchovním. Vybaven tímto názorem se ájatolláh Rúholláh Chomejní ujal "místodržitelství" (*velájat*) zde na zemi, laicky řečeno – postavil se do čela vlády (Axworthy 2009: 188).

Samotný spis *Velájat-e faqíh* je rozdělen na čtyři části. Právě v první části Chomejní volá po revoluci a povinnosti všech muslimů zničit nespravedlivou vládu,

²⁸ Blízký spolupracovník ájatolláha Chomejního a nechvalně známý "soudce šibenice" ájatolláh Chalchalí zamýšlel přejmenovat Írán na Islamistán (Taheri 2009: 54-55).

kteřá je podporována Západem, a také židy, a kteřá po celém Íránu rozšiřuje *gharbzadegi*²⁹. Tímto názorem narušil tradiční islámské postoj, že i nespravedlivá vláda je lepší než chaos a anarchie (Khomeini 1970: 1-12). Druhá část spisu dáva odpovědi na otázku, proč je nutné vytvořit islámskou vládu. Odvolává se na slova proroka Muhammada, kteřý podle Chomejního hlásal nutnost ustavení určité vlády po jeho smrti. Nástupcům Proroka však není dáno zákony vytvářet. Zákony seslal Alláh prostřednictvím Prorokova zjevení (*tanzíl*) ve svatém Koránu. Tímto božským delegováním se Muhammad stal hlavou islámské obce a otevírá imámovský cyklus místodržitelství zde na zemi. Celý cyklus je uzavřen dvanáctým imámem Muhammadem Abú-l-Qásimem zvaným *Mahdí* či s přídomekem *Mahdí muntazar* tedy očekávaný.³⁰ Jenom on zná pravý Korán a zjeví jej v okamžiku svého příchodu (Kropáček 2003: 184-188). Žít v souladu s Božím zákonem v době nepřítomnosti imáma je dle Chomejního možné pouze za podmínek ustavení islámské vlády. Na správný výklad zákonů seslaných Alláhem a jejich dodržováním tak budou v rámci této vlády dbát islámští právníci (*fuqahá'*). Bez jejich výkladu hrozí "sociální chaos, korupce a ideologická a morální úchylka" (Khumayní in Donohue - Esposito 1982: 318).

Podobu islámské vlády přibližuje Chomejní ve třetí části. Islámská vláda by měla být konstituční, avšak nikoliv ve slova smyslu, že vůle lidu je reprezentována parlamentem či jiným lidově zvoleným orgánem. Základním rozdílem je vyhrazení zákonodárství čistě Bohu. Jediné kompetentní vůdce v rámci islámské vlády tedy představují *fuqahá'* (Khomeini 1970: 32-97). Čtvrtá část spisu se věnuje povinnostem, které vyplývají z ustavení islámské vlády, a dále nutnosti postavit se proti všem, kteří by chtěli narušit chod islámské vlády (Khomeini 1970: 104-126).

Jednoduše řečeno, ájatolláh Chomejní představil ve svém spise ideální vládu, islámskou vládu (*hokúmat-e eslámi*), kteřá je vtělena do *velájat-e faqíh*, tedy vlády

²⁹ Termín *gharbzadegi* lze přeložit jako "nákaza Západem" či "westoxikace" (Al-i Ahmad 1984: 34). Tento termín popularizoval íránský předrevoluční myslitel Džalál Ál-e Ahmad a celý koncept představil v knize se stejnojmenným názvem. Viz více kapitola 8.

³⁰ Odtud tedy název ší'itského směru islámu *ithná'ášarija*, tedy *š'á* dvanácti imámů (Kropáček 2003:182).

či místodržitelství islámského právníka. Právě tento právník je povinen zajistit dodržování islámského práva, jehož jediným legislativním činitelem je Alláh (Khumayní in Donohue - Esposito 1982: 318).

4.6 Vývoj po revoluci

Íránská islámská revoluce předznamenala nový společensko-politický vývoj, který nebyl doposud završen. 1. dubna 1979 byla vyhlášena Íránská islámská republika - teokracie, která byla potvrzena všeobecným referendem. Islamizováno je vše, politika, společnost, kultura i hospodářství, a tento stav s určitým uvolněním na přelomu tisíciletí pokračuje dodnes.

Počátky teokratického státu byly poznamenány všeobecným chaosem a nejistotou z nového směřování země. Chaotická situace na politické i na společenské scéně byla navíc prohloubena osm let trvajícím konfliktem mezi sekulárním socialistickým Irákem a islámským režimem v Íránu (1980-1988). Záhy po ukončení táhlé války zemřel ájatolláh Chomejní (1989). Krátce před svojí smrtí změnil své původní rozhodnutí jmenovat svým nástupcem původně loajálního ájatolláha Montazerího, který se pro íránský mocenský klerikální aparát stal díky své postupné kritice stále represivnějšího islámského režimu politicky nepohodlným. Nástupcem ájatolláha Chomejního byla proto jmenována méně výrazná osobnost íránské revoluční scény Alí Chámene'í (Rosůlek in Budil - Zíková 2009: 67-68).

Devadesátá léta 20. století jsou v Íránu charakterizována relativní hospodářskou i společenskou stabilizací. Prezident Alí Akbar Hášemí Rafsandžání (1989-1997) liberalizoval íránskou ekonomiku a otevřel tak prostor pro zahraniční obchod. V dalších prezidentských volbách (1997) získal překvapivě prezidentský mandát umírněný kandidát Mohammad Chátamí (1997-2005). Právě během jeho prvního období ve funkci došlo k jistému uvolnění ve vztahu opozice a konzervativního duchovenstva. Mohammad Chátamí ve své rétorice vystřídal

revoluční slogany předchozích dvou dekad za nové termíny obhajující fungující a zdravou občanskou společnost, čímž si získal širokou volební základnu nejenom mezi umírněným duchovenstvem, ale i mladou iránskou generací. Prezidentský post obhájil ještě podruhé v roce 2001, nicméně jeho druhé volební období bylo již poznamenáno zvýšenou snahou konzervativního křídla duchovních a politiků zamezit Chátamího reformním snahám (Menashri 2001: 306, 309). Prezidentské volby roku 2005 vyhrál bývalý starosta Teheránu a představitel radikálně konzervativní skupiny Mahmúd Ahmadínežád. Za jeho vlády došlo k výraznému poklesu životní úrovně obyvatel, který je zapříčiněn nejenom celosvětovou ekonomickou krizí (2009), ale i hospodářskou izolací Íránu zejména ze strany EU a Spojených států kvůli neprůhlednému jadernému programu země, neuspokojivé situaci v oblasti dodržování lidských práv a kvůli rétorickým výpadům prezidenta Ahmadínežáda. Proto je až s podivem, že Ahmadínežád prezidentský post obhájil ještě jednou ve volbách v červenci roku 2009. Od nového prezidenta Hasana Rúháního, jenž byl zvolen v přímých volbách v červnu roku 2013, si Íránci i světová veřejnost slibuje alespoň mírné uvolnění společenského, ekonomického a politického napětí.

5 POLITICKÝ SYSTÉM ÍRÁNU³¹ A ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST

5.1 Domácí politická scéna

Íránská islámská revoluce nastolila nový režim založený na jedinečném spojení náboženských a republikánských principů.³² Írán lze tedy klasifikovat jako teokratickou republiku. Podle nové íránské ústavy (1979), inspirované spisem ájatolláha Chomejního *Hokúmat-e eslámí: Velájat-e faqíh*, stojí na vrcholu mocenské pyramidy *faqíh*, tedy islámský právník znalý výkladu islámského práva *šari'a*, tedy *fiqhu*. *Faqíh* je zároveň nejvyšším vůdcem, *rahbarem*. V Íránu byla tato pozice doposud obsazena pouze dvakrát, neboť funkce nejvyššího vůdce je doživotní. Prvním duchovním vůdcem se tituloval ájatolláh Chomejní (1979-1989). Po jeho smrti nastoupil současný duchovní vůdce ájatolláh Alí Chámene'í (1989-). Nejvyšší vůdce je faktickým tvůrcem íránské politiky. Dohlíží nad dodržováním principů stanovených íránskou ústavou a islámským zákoníkem. Má právo vetovat zákony schválené parlamentem (*madžles*), které nejsou v souladu s islámem. Dohlíží nad volbami a schvaluje nejenom kandidáty na post prezidenta, ale i přijetí prezidenta do funkce. V jeho pravomoci je rovněž jmenování a odvolání nejvyššího soudce, nejvyššího velitele Revolučních gard a má rozhodující slovo v otázce činnosti médií. *Rahbar* je zároveň vrchním velitelem armády³³ a dohlíží nad činností bezpečnostních a tajných služeb. Vedle toho nejvyšší vůdce jmenuje šest islámských právníků do dvanáctičlenné Rady dohlížitelů³⁴ (Alexander - Hoenig 2008: 13-14).

Vedle postavy *rahbara* je prezident (*ra'is džomhúr*) druhou nejmocnější osobou v íránském politickém vedení. Má exekutivní i legislativní pravomoci. Určuje hospodářskou politiku země, schvaluje zákony a má formální moc nad Nejvyšší národní bezpečnostní radou, Radou pro určování zájmů režimu a

³¹ Přehledné schéma fungování íránskému politického systému viz příloha č. 2.

³² V Íránu je funkční omezený politický pluralismus. Činnost politických stran musí být v souladu s islámskými principy stanovenými vedením země.

³³ Írán je jedinou republikou, ve které není vrchním velitelem armády prezident.

³⁴ Veškeré pravomoce nejvyššího duchovního vůdce jsou ustaveny v článku 110 íránské Ústavy.

Ministerstvem informací a bezpečnosti³⁵. Prezident je volen v přímých a všeobecných volbách většinově a dvoukolově na 4 roky, přičemž prezidentský mandát může být obhájěn pouze jednou. Podle íránské ústavy musí být prezident muž a ší'itského vyznání.³⁶

Vedle prezidenta je další volenou složkou parlament (*madžles*). Jde o jednokomorové islámské poradní shromáždění, jehož členové jsou voleni v přímých volbách na čtyři roky. Parlament má celkem 290 poslanců, přičemž jsou vyhrazena křesla i pro státem uznané náboženské menšiny - zoroastriány, židy a příslušníky uznaných křesťanských denominací. *Madžles* navrhuje zákony, které jsou však kontrolovány a schvalovány Radou dohlížitelů.³⁷ Právě do této rady parlament jmenuje na doporučení nejvyššího soudce dalších šest členů a je touto Radou dohlížitelů zpětně kontrolován. V současnosti je 70 procent křesel parlamentu obsazeno konzervativním politickým křídlem.³⁸

Posledním přímo voleným orgánem je Shromáždění expertů (*madžles-e chobregán-e rahbari*). Sestává z 86 ctěných a učených kleriků volených veřejností na osm let. Stejně jako v případě parlamentních a prezidentských voleb, i zde určuje vhodné kandidáty Rada dohlížitelů. Z řad Shromáždění expertů je vybírán nejvyšší vůdce (*rahbar*) a duchovní vůdce *vali-je faqih* a je také tímto shromážděním periodicky každých šest měsíců potvrzen ve funkci. Pokud shromáždění expertů dospěje k závěru, že nejvyšší vůdce nevyhovuje požadavkům kladeným na jeho funkci, má teoreticky pravomoc *rahbara* odvolat. K takovému kroku však v praxi prozatím nedošlo (Abrahamian 2008: 164).

³⁵ *Ministry of Intelligence and Security* (MOIS, per. *Vežarat-e ettelát va amnijat-e kešvar* - VEVAK). Vzhledem k tomu, že prezident podléhá nejvyššímu vůdci, je fungování těchto složek plně v rozhodovací moci právě nejvyššího vůdce. <http://www.globalsecurity.org/intell/world/iran/vevak.htm> (30. 6. 2011).

³⁶ Prvním prezidentem Íránské islámské republiky byl zvolen Abol Hassan Baní Sadr (1980-1981). Na krátké období byl do úřadu prezidenta zvolen Mohammad Alí Radžá'í (1981), kterého vystřídal současný íránský nejvyšší vůdce Alí Chámene'í (1981-1989). Čtvrtý íránský prezident Alí Akbar Hášemí Rafsandžání (1989-1997) byl zvolen prezidentem dvakrát, stejně tak jako jeho nástupci Mohammad Chátamí (1997-2005) a Mahmúd Ahmadínežád (2005-2013) (Axworthy 2009: 272). Posledním prezidentem Íránu byl v červnu roku 2013 zvolen Hasan Rúhání.

³⁷ Je velmi časté, že až 40 procent navrhovaných zákonů neprojde kontrolou Rady dohlížitelů.

³⁸ http://parliran.ir/uploads/1_78_lowres.pdf (30. 6. 2011).

Velmi významnou roli hraje již několikrát zmiňovaná Rada dohlížitelů (*šúrá-je negahbán-e qánún-e asásí*). Je složena z dvanácti právníků, z nichž šest je specialisty na islámské právo a je jmenováno nejvyšším vůdcem. Zbýlých šest členů jsou laičtí právníci volení parlamentem ze seznamu kandidátů předloženým nejvyšším soudcem. Úkolem Rady dohlížitelů je zejména kontrola zákonů navržených parlamentem, tak aby byly v souladu s íránskou ústavou a šarí'ou. Pokud tomu tak není, zákony jsou vráceny zpět do parlamentu k revizi. Pouze zákony, které jsou navrženy prezidentem, nepodléhají kontrole této rady (Alexander - Hoenig 2008: 17).

Zvláštní postavení má tzv. Rada pro určování zájmů režimu (*madžma^c-e tašchís-e maslahat-e nezám*), která byla ustanovena ústavní doložkou až v roce 1988. Je jmenována nejvyšším vůdcem a jejím úkolem je mediovat případné spory mezi Radou dohlížitelů a parlamentem. Z celkového počtu 28 členů je zpravidla většina konzervativní a v případě sporů pak často stojí za Radou dohlížitelů (Ansari 2007: 299).

Íránské soudnictví je založeno na ší'itských principech a veškeré záležitosti týkající se právní podstaty musí být v souladu s právem *šarí'a*. Soudnictví plně podléhá *rahbarovi*, který je považován za zástupce a mluvčího dvanáctého imáma, skrze něhož byly zákony seslány lidu (Alexander - Hoenig 2008: 18).

Otázka obrany státu leží na bedrech armády a Revolučních gard. Íránská armáda podléhá dohledu nejvyššího vůdce a je zodpovědná za vnější obranu státu. Revoluční gardy³⁹ stojí mimo armádní složku a mají za úkol dohlížet na dodržování standardů revoluce a pořádku uvnitř země. Zároveň poskytují ochranu a asistenci ší'itským komunitám mimo hranice Íránu. Součástí Revolučních gard jsou také jednotky *basídž*⁴⁰, které jsou složeny z naverbovaných dobrovolníků dohlížejících na dodržování principů islámské revoluce. Díky úzkému propojení mezi

³⁹ *Sepáh-e pásdárán-e enqeláb-e eslámí* (Armáda revolučních gard). Mají své ministerstvo a počet jejich členů mimo jednotek dobrovolníků *basídž* čítá více než 120 tisíc (Abrahamian 2008: 175).

⁴⁰ *Basídž-e mostazafán* (Mobilizace utlačovaných) (Abrahamian 2008: 175).

Revolučními gardami a vedením země⁴¹ hrají členové Revolučních gard velmi důležitou roli nejenom na íránské politické, ale zejména i ekonomické scéně (Alexander - Hoenig 2008: 19-20).

5.2 Zahraniční politika

Stejně jako pro vnitropolitický vývoj byl i pro zahraničněpolitickou orientaci Íránu rozhodujícím mezníkem revoluční rok 1979. V období po 2. světové válce do roku 1979 byly nejvýznamnějšími zahraničními partnery země Velká Británie a Sovětský svaz. Od konce 50. let 20. století se v Íránu začaly prosazovat v ekonomické rovině zejména Spojené státy, které se postupně do velké míry snažily ovlivňovat i chod vnitropolitických záležitostí.⁴² Íránská islámská revoluce nesoucí se v duchu antiamerikanismu⁴³ však naprosto změnila íránskou zahraniční orientaci. Ájatolláh Chomejní představil koncept totální politické, kulturní a ekonomické nezávislosti jak na Západě, tak na Východě. Koncept takzvané politiky "*neither East nor West*" a vývoz islámské revoluce za hranice Íránu se staly směrodatnými rysy nové podoby íránské zahraniční politiky.⁴⁴

Navzdory konzervativní islámské ideologii je íránská zahraniční politika velmi pragmatická. Například rétorika satanizace velkého nepřítele Íránu, tedy USA, byla zmírněna v období vlády reformistického prezidenta Mohammada Chátamího, který si uvědomoval potřebu kooperace Íránu se Západem. Toto počáteční oteplení ve vztahu Íránu k USA však skončilo s nástupem prezidenta Mahmúda Ahmadínežáda a i přesto, že jsou prezidentovi pravomoci limitované a podřizují se nejvyššímu ší'itskému vedení, což v posledních měsících dokazuje

⁴¹ Členy Revolučních gard bylo mnoho významných íránských politiků, včetně bývalého prezidenta Mahmúda Ahmadínežáda (Alexander - Hoenig 2008: 31).

⁴² Írán se měl stát klíčovým nárazníkem sovětského expanzionismu a rozhodujícím ekonomickým spojencem USA v oblasti Blízkého východu (Moens 1991: 216).

⁴³ Od listopadu roku 1979, kdy byli íránskými studenty napojenými na režim ájatolláha Chomejního na americké ambasádě v Teheránu uvězněni američtí příslušníci a drženi až do ledna roku 1981, jsou diplomatické vztahy mezi Íránem a USA přerušeny. Americká ambasáda v Teheránu není dodnes funkční (Abrahamian 2008: 168).

⁴⁴ <http://www.islamonline.net/i3/ContentServer?pagename=IslamOnline/i3Layout&c=OldArticle&cid=1175008641586> (30. 6. 2011).

vývoj na vnitropolitické íránské scéně, je současný zahraničněpolitický postoj Íránu k Západu spíše konfrontační.⁴⁵ V současnosti je vzájemná spolupráce prohlubována s Čínou a Ruskem, a to zejména v ekonomické oblasti. Hraje zde totiž důležitou roli oblíbené úsloví starověkého Předního východu "nepřítel mého nepřítele je můj přítel". Do tohoto modelu zapadají i velmi vřelé vztahy Íránu s *ba'athistickým* režimem v Sýrii.⁴⁶

5.3 Současná íránská společnost: Vymezení etnicko-náboženské⁴⁷

Během dvacátého století došlo v Íránu k výrazným sociopolitickým transformacím, které jsou v íránské společnosti patrné v různé míře doposud. Na počátku devatenáctého století se Persie chlubila dvanácti milióny obyvatel, z nichž pouze 10 až 15 procent žilo ve městech. Většina obyvatelstva byla negramotná a více než polovina obyvatel nehovořila persky, ale pouze provinčními jazyky či lokálními dialekty. Dnes dosahuje počet obyvatel Íránu téměř 78 miliónů⁴⁸, z nichž více jak 75 procent žije ve městech (Abrahamian 2008: 2-6).

Po stránce sociální stratifikace je íránská společnost opět ovlivněna islámskou revolucí a jejími důsledky. Před rokem 1979 byl kritériem pro zařazení do nejvyšší společenské třídy objem majetku, který byl zároveň vstupenkou do politického prostředí kolem šáha. S nástupem islámského režimu (1979) bylo naopak bohatství spojeno se západním imperialismem. Příslušníky nejvyšší třídy se tak stali zpravidla Íránci spolupracující se šíitským duchovenstvem. Šíitský klér je též tradičně napojen na íránský bázár, který představuje velmi vlivnou a bohatou skupinou obchodníků. Tato kooperace poskytuje íránskému duchovenstvu i tučné zdroje kapitálu.⁴⁹

Jazyky a etnika Íránu lze rozdělit do tří základních skupin - indoíránská,

⁴⁵ <http://www.islamonline.net/i3/ContentServer?pagename=IslamOnline/i3Layout&c=OldArticle&cid=1175008641586> (1. 7. 2011).

⁴⁶ <http://www.cfr.org/iran/syria-iran-mideast-conflict/p111122> (2. 7. 2011).

⁴⁷ Etnolingvistické a náboženské vymezení viz mapa v příloze č. 1.

⁴⁸ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html> (3. 7. 2011).

⁴⁹ <http://countrystudies.us/iran/48.htm> (4. 7. 2011).

turkická a semitská skupina. Nejpočetnější etnickou a jazykovou skupinou jsou indoiránské Peršané (51 procent). Nejpočetnější turkickou jazykovou a etnickou skupinou jsou Ázerové (24 procent). Semitská jazyková skupina je samozřejmě zastoupena arabštinou a také hebrejštinou. Arabové žijí zejména v provincii Chúzestán na hranici s Irákem (Abrahamian 1389/2010: 16). Početnou etnickou skupinou jsou Mázandaráci a Gílkové (8 procent), Talešové a Tátíové. Vedle těchto hlavních etnolingvistických skupin žije na území mnoho polonadických kmenů a menšin, a jsou to Arabové (3 procenta), Kurdové (7 procent), Bachtijárové, Qašqájové, Bújer Ahmadové, Balúčové (2 procenta), Lorové (2 procenta), Mamasaníové, Afšárové, Šáhsavenové, Hazárové, Turkmeni, Tímúriové, Qare Dághlí, Afghánci, Basserijové, Tádžikové a další drobné kmeny (Abrahamian 2008: 18).⁵⁰ Po roce 1979 se ideologickým pojátkem země stal islám. Náboženský element tak naprosto převážil nad elementem jazykovým a etnickým.

Náboženské skupiny lze rozdělit na skupiny muslimské a nemuslimské, přičemž obě skupiny jdou napříč etnolingvistickým spektrem iránské společnosti. 89 procent Iránců se hlásí k ší'itskému islámu (*ithnâ'asarija*, ší'it dvanácti imámů), který je státním náboženstvím.⁵¹ V zemi žije i sunnitská menšina (9 procent), a to v oblastech Sístán a Balúčistán na hranicích s Pákistánem.⁵² Další státem uznaná vyznání jsou křesťanství, judaismus a zoroastrismus. Oblast rodinného práva je ponechána v rukou představitelů náboženských menšin. Podle zprávy Mezinárodní federace pro lidská práva jsou však náboženské menšiny vládnoucím režimem diskriminovány a jejich představitelé považováni zejména v profesní sféře za "pátou kolonu". Nemuslimům jsou také odepřeny posty v armádě a vládním kabinetu. Pouze v parlamentu je pro tyto menšiny vyhrazený omezený počet křesel. Přestup ší'ity k jinému vyznání je stále považováno za odpadlictví od islámu (*rida*), které se trestá smrtí. Nejpočetnější náboženskou minoritou jsou bahá'isté (300 tisíc). Bahá'isté ovšem nejsou státem uznanou náboženskou denominací a jsou běžně

⁵⁰ Hassan, Hussein D.: *Iran: Ethnic and Religious Minorities*. 25. 11. 2008. Dostupný online z: <http://www.fas.org/sgp/crs/mideast/RL34021.pdf> (5. 9. 2013).

⁵¹ Vyznavači ší'ity jsou především mezi Peršany, Ázery, Qašqáji, Lory a Bachtijáry (Paul 1999: 196-197).

⁵² Sunna je hojně zastoupena mezi Kurdy, Araby, Balúči, Turkmeni (Paul 1999: 196-197).

označování za heretické hnutí. Jejich postavení v íránské společnosti je velmi špatné a stoupenci bahá'ismu jsou častým terčem diskriminace. Nejkrvavější epizodou pro bahá'isty byla šáhem Mohammadem Rezou posvěcená protibahá'istická kampaň (1955), a pak revoluční rok 1979, ve kterém probíhaly masové popravy všech odpůrců nově ustaveného islámského režimu⁵³ (Momen 1985: 253).

⁵³ *Discrimination against Religious Minorities in Iran*. Srpen 2003. Dostupný online z: <http://www.fidh.org/IMG/pdf/ir0108a.pdf> (4. 7. 2011).

SETKÁNÍ TRADICE S MODERNITOU: ZROD ÍRÁNSKÉHO NÁRODA

6 MODERNITA JE STROM VYPĚSTOVANÝ NA ZÁPADĚ

"V nejzákladnějším smyslu je modernita stylem naší doby: platí 'tady a teď', a nikoli 'tenkrát' nebo 'v minulosti'. ... Modernita vzhlíží k budoucnosti a "vztahuje se ke kritické reflexi minulosti a ke kritickému odstupu od ní."

(Harrington in Harrington a kol. 2006: 46)

"Modernita je strom vypěstovaný na Západě, jehož roub se rozšířil do všech koutů světa."

(Íránský filozof Rezá Davári in Boroujerdi 1996: 159-160)

Z povahy tématu mé disertační práce vyplývá, že jedním z hlavních teoretických bodů analýzy bude modernita a její aspekty. Právě v důsledku setkání íránské společnosti s modernitou přicházející ze Západu se v součinnosti s kulturně-historickými faktory utvářela v průběhu moderních dějin Íránu specifická podoba íránské identity.

6.1 Definice evropské modernity a její institucionální dimenze⁵⁴

Velký teoretik zabývající se modernitou a jejími důsledky pro společnost Anthony Giddens tvrdí, že "modernita se týká způsobů nebo organizace sociálního života, které se vynořují v Evropě asi od sedmnáctého století a které se ve svém vlivu následně staly více či méně celosvětovými" (Giddens 2003: 11). Podle klasického pojetí modernity převažujícího do druhé poloviny dvacátého století se modernita vyznačuje "zničením tradičního sepětí s místem a nebývalým procesem sociální mobilizace lidí do centra národního státu" (Mouzelis 1999: 148). Vedle této masivní mobilizace či inkorporace obyvatel do centra národa byla důležitým krokem k modernizaci strukturálně funkční diferenciaci. Oba tyto trendy proběhly v Evropě na přelomu osmnáctého a devatenáctého století a nadále se rozšířily do ostatních částí světa.

⁵⁴ Za institucionální rozměry modernity považuje Anthony Giddens kapitalismus, industrialismus, rozvoj aparátů dohledu a kontrolu prostředků násilí (Giddens 2003: 59).

Na politické úrovni je hlavním znakem modernity koncentrace prostředků politické a společenské moci do rukou představitelů národního státu, který je pravým "ztělesněním politické modernity" (Mouzelis 1999: 149). Centralizovaná politická moc zahrnuje kontrolu prostředků udržování pořádku, tudíž násilí je v rukou státu institucionalizované. Jedním ze základních prvků moderního státu je pak oddělení moci zákonodárné, výkonné a soudní. Moderní národní stát je podle klasických teorií sekulární.⁵⁵ Náboženství a politická moc jsou odděleny, neboť "nosnou ideologií moderního sekulárního státu není určitá náboženská tradice, ale princip občanství" (Lužný 1999: 14). Náboženství je tedy v moderní společnosti odsunuto na úroveň privátní. Podle Shmuela Noaha Eisenstadta se politická dimenze modernity rozprostírá do několika zásadních premis, mezi něž zahrnuje změnu vztahu mezi společenským centrem a periferií a politickou svobodu a uplatnění politických požadavků napříč různými vrstvami společnosti. Význačným aspektem je pak možný konflikt mezi nově ustavenými ideologiemi (Eisenstadt 2005: 5-6). Modernita v oblasti politické legitimacy se tedy vyznačuje odlukou od tradičního pojetí moci a umožňuje díky využití nových prostředků typu sociálního protestu či rebelie nastolit nový pořádek. Přístup k využití těchto nových prostředků má nejen centrum, ale i periferie společnosti, která tím získává pravomoc zasahovat do činnosti centra. Symboly a cíle protestu jako rovnost, svoboda a spravedlnost, se staly stěžejními body "moderního projektu emancipace člověka" (Eisenstadt 2005: 6).

Přechod k modernitě v ekonomické rovině znamená konec finanční roztržštěnosti a sjednocení hospodářství do jednoho homogenního celku na úrovni národního státu. Kapitalistický systém ekonomiky a industrializace nahradily v

⁵⁵ Na tomto místě nehovořím o nekompatibilitě modernity a náboženství. Tématu oživení náboženství v lůně samotné modernity se věnují například studie Davida Martina, který považuje sekularizaci za čisté evropský axiom, který není podmínkou postupu modernity do jiných částí světa. Bližší viz Martin, David (2005): *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate. V podobném duchu se vyjadřuje i José Casanova, jenž "zpochybňuje sekularizační tezi o klesající vitalitě náboženství v moderním světě" (Vido 2008: 31). Bližší viz Casanova, Jose (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press. Nizozemský religionista Staf Hellemans vyvozuje, že náboženství a modernita fungují provázaně, nikoliv v opozici, přičemž v moderních společnostech dochází k marginalizaci náboženství, nikoliv k jeho úplnému zániku (Vido 2008: 31, 37).

moderních společnostech ekonomiku preindustriálních a premoderních společností (Mouzelis 1999: 149-150). Dělná práce, složitá organizace produkce a využívání neobnovitelných zdrojů jsou pak hlavními znaky industrializace ekonomického systému společnosti, který svou povahou určuje mnohé sociální vazby. Kapitalistický systém je založen na existenci soukromého vlastnictví. Ve své ideální podobě kapitalismus "předpokládá samostatnost ekonomiky (volný trh) ve vztahu k jiným subsystémům společnosti, zvláště k politice (a náboženství)" (Lužný 1999: 11). S rozvojem industriálního kapitalismu v moderních společnostech došlo logicky i ke změně sociální struktury. Život jedince už není určován příbuzeneckými či stavovskými vztahy⁵⁶ jako v premoderních společnostech, ale je "definován především svým místem v produkci a spotřebě zboží, tedy svou příslušností k určité sociální třídě", neboť "moderní společnost stojí na popírání tradičních privilegií a povinností" (Lužný 1999: 11).

Oblast kulturní je v moderní společnosti poznamenána zavedením jednotného vzdělávacího systému a prostředků k tomu potřebných tak, aby byla živena ideologie národního státu a zpřetrhány pouta k tradičním lokálním autoritám. Sekulární a občanská autorita se oproti tradičnímu řádu, ve kterém je vládnoucí moc spojena s posvátnem, stává legitimní. Tato strukturální proměna vyžaduje mobilizaci jedinců do většinové společnosti založené na masové spotřebě produktů vědění, za něž odpovídá "vysoce strukturovaný systém vědeckých institucí. ... Vědění ztrácí svůj elitní charakter, což dále podporuje jeho masovou produkci a spotřebu" (Lužný 1999: 13). Podle Eisenstadta závisí podstata kulturního programu modernity "na autonomii člověka: jeho či její osvobození se z pout tradiční politické

⁵⁶ Émile Durkheim rozlišuje moderní a tradiční společnosti na základě typu sociální solidarity. Moderní společnosti jsou podle něj založené na organické solidaritě a vyznačují se "vysokou dělbou práce a funkcí a dosahují značné míry vnitřní různorodosti; jejich integrace se zakládá na vzájemné závislosti vyplývající z růstu specializace" (Budil 2003: 169). Oproti tomu tradiční společnosti vykazují znaky mechanické solidarity a jedinci v této společnosti "mají omezený smysl pro vlastní individualitu a sdílejí identickou víru a pocity" (Budil 2003: 168). Durkheimův předchůdce Ferdinand Tönnies, jenž se zabýval vztahy mezi jedinci ve společnosti, definuje tradiční společnost jako závislou na "pospolných vztazích" (*Gemeinschaft*), kde "široké rodiny a členové rodu žijí v těsné blízkosti" (Harrington in Harrington a kol. 2006: 62). Oproti vztahům v tradiční společnosti nahradila moderní společnost *Gemeinschaft* vztahy "společenskými" (*Gesellschaft*). Tyto vztahy "jsou stále častěji zprostředkovány neosobními a anonymními předměty, zákony a institucemi. ... Společenské vztahy se dělí na veřejné pracovní na straně jedné a na soukromé osobní na straně druhé" (Harrington in Harrington a kol. 2006: 62-63).

a kulturní autority. ... Tento projekt modernity se týká velmi silného důrazu na aktivní participaci členů společnosti při utváření sociálního a politického řádu" (Eisenstadt 2005: 5). Z tohoto bodu vyplývá uznání legitimacy cílů a zájmů jednotlivce či skupin a fakt, že "společnost může být aktivně formována vědomou lidskou činností" (Eisenstadt 2005: 5). Sociální rovina je pak poznamenána předáním odpovědnosti lokálních komunit či příbuzeneckých skupin centrálně organizovanému sociálnímu státu, což bylo umožněno rozvojem složitého administrativního aparátu a nástrojů sociální kontroly (Mouzelis 1999: 150).

Institucionální prvky moderní společnosti tak, jak byly popsány výše, se objevily v západní Evropě v době osvícenství v sedmnáctém století. Tradiční koncept chápání modernity je však ve většině ohledů kritizován za eurocentrický⁵⁷, neboť "ukazuje na přílišnou tendenci nahlížet nezápadní trajektorie rozvoje ve smyslu 'co se stalo na Západě'" (Mouzelis 1999: 141). Slovy Shmuela Noaha Eisenstadta nemůžeme hovořit o jednom všeobecném paradigmatu modernity, neboť ve skutečnosti existuje "mnoho modernit" (Eisenstadt 2005: 1). Kritici eurocentrického chápání modernity však přes svůj nesouhlas s tímto pojetím modernity dlouho nenabízeli zcela uspokojující odpověď na to, jak by měla být modernita chápána v nezápadním univerzalistickém pojetí. Často se uchylovali pouze k radikálnímu kulturnímu relativismu a zabředávali v morálním nihilismu obhajování všech hodnot, norem a idejí, které jsou na Západě považovány za porušování základních lidských práv (Mouzelis 1999: 142).

Jak je to tedy se společnostmi nezápadními, konkrétně pak se společností iránskou? Mnohé z uvedených charakteristik moderních západních společností totiž můžeme nalézt i ve společnostech nezápadních, jež nepoznamenal stejný vývoj jako Evropu v sedmnáctém století. V současnosti prakticky téměř každá společnost funguje na základě moderní sociálně-ekonomické struktury, neboť s přihlédnutím k

⁵⁷ Například Max Weber zastával názor, že Západ má v modernizačním procesu výlučné postavení a že všechny ostatní oblasti světa nemohou tohoto statusu dosáhnout. Jistý paradigmatický obrat nastal v padesátých letech dvacátého století s vzestupnou vlnou dekolonizace. K nejvýznamnějším polemikám o vlivu modernity a její eurocentrické povaze mimo hranice Západu patří díla Edwarda Saida a Frantze Fanona (Harrington in Harrington a kol. 2006: 65-66). K Saidovi a Fanonovi viz více kapitola 8.

lokální zvláštnostem určité prvky modernity, jako je například národní stát, masová vzdělanost či tržní hospodářství, lze s větší či menší převahou považovat za transkulturní. Než se seznámíme s prvními vlnami modernity, které přiletěly z Evropy do Íránu, vraťme se k poznámce "mnohočetných modernit". Její podrobnější výklad je totiž při diskuzi problematiky setkání íránské společnosti s modernitou a formování její identity vhodnějším paradigmatickým rámcem než tradiční chápání modernity popsané výše.

6.2 Mnohočetné modernity

Proti klasickým teoriím modernizace z per velikánů sociologie typu Karla Marxe, Émila Durkheima a do jisté míry i Maxe Webera, kteří prorokovali proces postupné proliferace modernity a institucionálního uspořádání z ní vzniknuvšího do všech společností, se začaly ozývat kritické hlasy. Jeden z těchto kritických hlasů se ozval ze strany izraelského profesora sociologie Shmuela Noaha Eisenstadta. "Současný vývoj v modernizujících se společnostech popírá předpoklad homogenizace a hegemonizace západního programu modernity. Zatímco trend směřující k strukturální diferenciaci širokého spektra institucí v oblasti organizace rodinného života, ekonomických a politických struktur, urbanizace, moderního vzdělání, masové komunikace a orientace na jednotlivce je ve většině společnostech všeobecný, způsoby, jimiž jsou tyto oblasti definovány a organizovány, se v různých etapách jejich vývoje zásadně liší a vytvářejí rozličné (*multiple*) institucionální a ideologické vzory" (Eisenstadt 2005: 1-2). Eisenstadt tak v této souvislosti hovoří o "mnohočetných modernitách" (*multiple modernities*), neboť v různých společnostech se v průběhu setkání se západní modernitou utvořily různé definice modernity, zastávající velice rozdílné názory na to, co tvoří společnost moderní. Mnohá hnutí, která se zrodila v nezápadních společnostech, se profilovala silně protizápadně a jejich rétorika bouřila proti modernitě, a to i přesto, že tato hnutí byla ve své podstatě moderní.⁵⁸ Západní vzorce modernity tak, jak byly definovány

⁵⁸ Tento trend se týká nacionalistických a tradicionalistických hnutí přelomu devatenáctého a dvacátého století, který pokračuje v současnosti u mnohých fundamentalistických skupin (Eisenstadt 2005: 2).

výše, totiž nejsou "jedinými autentickými modernitami"⁵⁹ (Eisenstadt 2005: 3).

V souvislosti s rozmanitostí pojetí modernit u různých společností věnuje Eisenstadt postupně pozornost tomu, jak chápe kulturní modernitu, politickou modernitu a dále způsobu, jakým modernita zasahuje do tvorby kolektivních identit. Kolem těchto programů modernity se však v průběhu jejich vývoje objevilo několik kontradikcí napadajících její aspekty zevnitř. V důsledku rozvoje institucionalizace moderní společnosti, která ve své podstatě představuje restriktivní kontrolní mechanismus chodu společnosti, byly porušeny základní symboly politického a kulturního programu modernity, a to autonomie a svobody člověka. Právě otázka kontroly a disciplinace člověka na jedné straně a jeho autonomie a svobody na straně druhé, tedy dvou aspektů modernity, se stala novým ožehavým tématem rodícím se přímo z lůna modernity (Eisenstadt 2005: 7).

Nejpalčivějším problémem, jenž se objevil uvnitř moderního politického diskurzu, je napětí mezi pluralitou "nesčíslného množství navzájem nekoherentních zájmů jednotlivců a skupin a jejich různých představ o morálním řádu a všeobecném blahu" na jedné straně a univerzalistických všezahrnujících ideologií na straně druhé, které se proti partikularismu různých koncepcí staví negativně. Podobné kontradikce se v průběhu dvacátého století zrodily při vytváření nových kolektivních identit, které se manifestovaly v podobě různých nacionalistických či sociálních hnutí odporu a směřovaly k realizaci plejády utopických vizí⁶⁰ (Eisenstadt 2005: 8-10).

Ve dvacátých a třicátých letech dvacátého století se antinomie uvnitř zrání evropské modernity a střet mezi univerzalismem a partikularismem projevil ve vzepětí prvních alternativních modernit. Těmito prvními alternativami byly komunismus sovětského typu a fašismus s národním socialismem. Eisenstadt se

⁵⁹ Ve stejném duchu hovoří Harri Englund a James Leach. Tvrdí, že současná antropologie či etnologie již nehovoří o diskurzu modernity v singuláru, ale o mnoha modernitách, tedy o modernitách v množném čísle (Englund, Leach 2000: 226).

⁶⁰ Většinou se tato hnutí identifikovala s konkrétním národem či státem, nicméně jejich ideologie mnohdy překročila hranice státu či národa, jako tomu bylo například v případě komunistické ideologie Sovětského svazu (Eisenstadt 2005: 9).

domnívá, že komunistická a socialistická hnutí "se plně etablovala v procesu kulturního programu modernity a především v rámci tradice osvícenství a velkých revolucí" (Eisenstadt 2005: 11). Nacionalistická hnutí a jejich extrémní vyvrcholení v podobě fašismu a nacismu se snažila o nové uspořádání hranic moderních kolektivit tím, že proti sobě postavila univerzalistické a partikularistické prvky kolektivních identit. "Jejich kritika existujícího moderního řádu odmítla univerzalizmus kulturního a politického programu modernity. ... Snažila se o přeměnu (univerzalistických vizí) ve vlastní partikularistické vize, aby následně tyto vize prezentovala v semi-univerzalistickém duchu" (Eisenstadt 2005: 11). Jak komunismus, tak národně sociální ideologie se tedy zrodily na pozadí zranění moderního společenského řádu.

Zrod a postup evropské modernity a jejich následných variant rozhodně nebyl žádný láskyplný proces. Ideologizace násilí, teroru a války tak, jak se nám představila v průběhu francouzské revoluce, se etablovala jako nejdůležitější součást moderního národního státu. Právě národní stát představuje podle Eisenstadta jedinečný symbol kolektivní identity. Tento destruktivní potenciál národního státu se ukázal jako druhá negativní tvář modernity, která umožnila radikální transformaci války a násilí v moderní barbarství⁶¹ (Eisenstadt 2005: 10-12).

Vraťme se však zpět k pronikání modernity do tradice. Témata střetu tradice a modernity či lokalismu a kosmopolitismu se poprvé objevila v lůně modernity, tedy v Evropě, a s expanzí modernity postupovala dále do Ameriky a zejména pak mimo hranice Západu na asijský a africký kontinent. Tento postup modernity šel v ruce s kolonialismem a ekonomickou hegemonií Západu⁶² a v závěru dvacátého století bychom se již těžko setkali se společností, která by s modernitou nepřišla do

⁶¹ Nejextrémnějším projevem tohoto procesu krystalizace moderního barbarství byl holocaust (Eisenstadt 2005: 12).

⁶² Jako první se s modernitou mimo Evropu a Ameriku setkala Japonsko. Poté následovaly koloniální oblasti jako Indie, Barma, Srí Lanka, Indonésie a oblast Indočíny. Na závěr se modernizace a její ideologická podoba, tedy modernita, dostala na Blízký a Střední východ a do Afriky (Eisenstadt 2005: 14).

styku (Eisenstadt 2005: 13-14).

Pokud hovoříme o postupu modernity mimo hranice Západu, je nutné si vyjasnit, jaké povahy byla tato modernita a jak byla přijímána. Je možné konstatovat, že většina nezápadních společností přijala určitou formu existence teritoriálního či národního státu, stejně tak jako moderní právní a administrativní instituce. Setkání s modernitou však na mnoha místech neprobíhalo a dodnes neprobíhá bez negativních konotací, neboť vzory a symboly modernity, které nezápadní společnosti více či méně adoptovaly, podkopávaly jejich vlastní tradiční instituce a kulturní symboly. V mnohých případech došlo k tomu, že zpravidla elity a intelektuální vrstvy při vytváření nových kolektivních identit přijaly určité elementy modernity, avšak s přihlédnutím k jejich vlastní tradiční, tedy té autentické, identitě. Převzetí idejí projektu západní modernity nezápadními společnostmi tak procházelo a prochází "neustálou selekcí, reinterpetací a reformulací s následnými inovacemi přinášejícími nový kulturní a politický program s novými ideologiemi a institucionálními vzorci" (Eisenstadt 2005: 15). Při transformaci a přizpůsobení modernity vlastním kulturním vzorcům a hodnotám přihlížely nezápadní společnosti zejména ke své historické tradici, kterou se snažily zakomponovat do nového moderního systému, čímž si na jednu stranu zajistily vstupenku do klubu modernity, nicméně jejich postoj k modernitě jako takové zůstal ambivalentní (Eisenstadt 2005: 14-15).

6.2.1 Nové výzvy modernitám

S rychlým postupem globalizace od druhé poloviny dvacátého století začaly být ohrožovány symbolické a ideologické rysy dětí vzešlých z programu šíření modernity, tedy moderní národní státy. Národní státy začaly ztrácet kontrolu nad vlastní ekonomickou a politickou svrchovaností a podléhaly rostoucímu vlivu globálního finančního trhu a mezinárodní politiky. Se ztrátou svrchovanosti přišlo i odnětí monopolu na užití násilí. "Ideologická a symbolická centrální moc národního státu a jeho pozice charismatického středobodu hlavních rysů kulturního programu

modernity a kolektivní identity byla oslabena, neboť se objevily nové politické, sociální a civilizační vize a podoby kolektivní identity" (Eisenstadt 2005: 16). Nositeli těchto alternativních vizí byla nově se utvářející sociální a politická hnutí, která začala ohrožovat ideje kulturního a politického programu modernity národních států.⁶³ Nově vzniklé kolektivní identity totiž hranice národních států přesahovaly a do velké míry se snažily o jejich vymazání. Etnické, lokální, regionální či transnacionální identity udušené pod vznikem národního státu se začaly hlásit o slovo a nárokovat si autonomii v institucionální oblasti starých hegemonů, jejichž homogenizující program se ocitl v ohrožení⁶⁴ (Eisenstadt 2005: 17-18).

Co však tento vývoj a dekonstrukce národnostního státu předznamenal? V souvislosti s vyčerpáním projektu modernity a ohrožením jejích symbolů se zrodila dvě proroctví. První diskurz, který prorokoval americký filosof japonského původu Francis Fukuyama, zastává názor, že vyčerpání projektu modernity se projeví vyčerpáním jejích alternativ a nastane "konec dějin" ústící do postmoderního věku. Druhý diskurz, který prezentuje americký politolog Samuel Huntington, hovoří o "střetu civilizací", kdy západní civilizace je ohrožována fundamentalistickými, antimoderními a protizápadními civilizacemi (Eisenstadt 2005: 3, 18).

Jsou však nová takzvaně antimoderní a fundamentalistická hnutí radikální antitezí modernity? Realita je trochu složitější, než se na první pohled zdá. Povaha různých fundamentalistických či zdánlivě antimoderních hnutí je ve své podstatě moderní s přihlédnutím k faktu, že modernita u těchto hnutí je interpretována v jejich vlastním pojetím. Jejich silně protizápadní a antiimperialistická rétorika se

⁶³ V šedesátých letech dvacátého století se začala šířit vlna feministických a ekologických hnutí, která byla do velké míry spojena se studentským prostředím a s hnutími proti válce ve Vietnamu. Jejich program zpravidla odrážel politiku multikulturalismu. Následoval raketový vzestup fundamentalistických hnutí spojených s náboženskou identitou a protizápadní rétorikou a na přelomu osmdesátých a devadesátých let dvacátého století s rozpadem sovětského bloku se objevují hnutí založená na určitém etnickém podkladě. Šlo o bývalé sovětské republiky, Balkán a ve vyhrcoené podobě se tato hnutí rekrutovala v Africe (Eisenstadt 2005: 17).

⁶⁴ Těmito novými identitami mohou být nadnárodní organizace jako Evropská unie, ale i transnacionální náboženské organizace. Všechny tyto identity přesahují běžné chápání hranic národních států a identifikují se se světovou kolektivní identitou (Eisenstadt 2005: 18).

točí okolo nutnosti ustavení nového řádu, tedy nové kolektivní identity. V případě komunismu to byla snaha o vytvoření kolektivní identity dělníků a ve stejném duchu islámští fundamentalisté hlásají požadavek vytvoření světové *ummy*, tedy světového islámského "státu", jehož hranice nebudou teritoriální, ale ideologické (Eisenstadt 2005: 19-20). Stále se však pohybujeme v mezích kulturního a politického programu modernity, která je konfrontována se vznikem jiných alternativních modernit a jejich aspirací na prosazení vlastních, zpravidla silně partikulárních zájmů, neboť tato hnutí na oko odmítající vše, co se tváří jako západní, se ve skutečnosti snaží o "přetvoření modernity a globálního systému dle svých pravidel. Jejich konfrontace se Západem neznačí touhu stát se součástí ústřední civilizace. Snaží se o přivlastnění si modernity pro sebe, aby mohly opěvovat svou vlastní tradici a civilizaci. ... Snaží se oddělit modernitu od Západu tím, že odmítají zejména kulturní dimenzi modernity diktovanou Západem" (Eisenstadt 2005: 22).

Z výše uvedené diskuze tedy vyplývá, že nenastal ani konec dějin, neboť zrod plejády nových alternativ vůči moderní liberální demokracii bude neustále jablkem sváru o prosazení svého kulturního a politického programu modernity. Neprobíhá ani střet civilizací mezi moderní a sekulární západní civilizací a civilizacemi, které na povrchu modernitu odmítají. Nezápadní společnosti svým lpěním a znovuvytvářením tradic neusilují o návrat do věku premoderního. Podle Eisenstadta jde spíše o "kontinuální reinterpetaci kulturního programu modernity, vytváření množiny nových modernit a pokus o redefinici diskurzu modernity svými vlastními termíny" (Eisenstadt 2005: 23-24). Tyto nové formy modernit vznikají mimo rámec národnostního státu, avšak přebírají mnohé jeho charakteristické rysy. Jedním z těchto rysů je ideologizace násilí, teroru a války, která se objevila v prvních fázích šíření modernity a jako jeden z mnoha rysů modernity byla zděděna i ostatními modernitami. Etnické čistky a násilí páchané ve jménu ideologie nejsou projevy prosazování tradice na úkor modernity, avšak jsou "výsledkem probíhajícího dialogu mezi rekonstrukcí modernity a zdánlivě tradičními silami.

Veškerá fundamentalistická, náboženská a komunalistická hnutí se totiž utvářela na pozadí modernity a nemůžou být pochopena mimo její rámec" (Eisenstadt 2005: 25-26).

6.3 Povaha kolektivní identity jakožto podmínka pro přijetí *tadžaddod*

Zajímavý pohled na diskurz modernity tak, jak je nahlížen mimo západní vědeckou oblast, nabízí íránský sociolog Jamshid Behnam. Prvky modernity se podle něj začaly šířit mimo Západ v éře kolonizace v devatenáctém a na počátku dvacátého století. Modernita tedy přicházela do nezápadních zemí společně s koloniálními úředníky a modernizační mašinérií, která tyto byrokraty doprovázela. Se svržením koloniální nadvlády a politickým osamostatněním kolonií vyvstaly otázky, jakým směrem se vydat. Vůdčí představitelé nově se rodících států na sebe vzali úkol tento problém řešit. Mnozí se rozhodli nechat proudit prvky západní modernity do svých zemí. Tento import však probíhal pouze v rovině politické a ekonomické, přičemž kulturní sféra se modernitě vzpírala. Namísto přijetí modernity jakožto internalizované kulturní součásti identity došlo pouze k procesu přijetí politické a ekonomické modernizace. Dekolonizované země tak čelily jakémusi "kulturnímu dualismu", který se zrodil při setkání západní a nezápadní autentické kultury, a ač Írán nikdy nebyl prakticky kolonizován, k podobné ekonomické a politické nadvládě Západu i zde docházelo. Íránská společnost tedy čelila podobným problémům při setkání se Západem jako země, které podléhaly přímé kolonizaci, a od konce devatenáctého století se díky této zkušenosti problematika modernity dostává do veřejného intelektuálního diskurzu. V tomto diskurzu se v perštině při překladu slova *modernizace* používá termín *tadžaddod*. Skutečný význam slova, jehož etymologie je arabská, je však *obnova*. Zevrubná definice slova *tadžaddod*, s jejímž výkladem nás Behnam seznamuje, je však "skloubení národní kultury s normami a hodnotami modernity. ... Jde o touhu po změně a inovaci, která by však měla být utvářena aktuálními podmínkami a národní identitou" (Behnam in Jahanbegloo 2004: 9).

Pokud tedy vezmeme v potaz Behnamovu definici modernity, vyvstává ihned otázka týkající se povahy íránské identity, neboť právě na povaze íránské identity závisel způsob a míra přijetí modernity a uskutečňování modernizačních změn. Za jakých podmínek v Íránu došlo ke změně tradičního chápání kolektivní identity, jaké procesy k tomu vedly a jakou podobu tato kolektivní identita měla? Na tuto otázku se budu snažit odpovědět v následujících kapitolách.

7 REAKCE NA PRVNÍ SETKÁNÍ S MODERNITOU: ZROD ÍRÁNSKÉHO NACIONALISMU

"Ferdousího můžeme zařadit mezi tak význačné osobnosti jako Kýros, Dáreios, Ardašír či Zarathuštra, neboť Kýros založil íránskou monarchii, Dáreios byl strůjcem íránské politiky, Ardašír vzkřísil íránský stát, Zarathuštra založil starobylé íránské náboženství a Ferdousí oživil íránský národ."

(Íránský obrozenecký myslitel Mohammad Alí Forúghí Zaká'al-Molk in Ansari 2012: 104)

V předchozí kapitole jsme viděli, že modernita začala postupovat evropským kontinentem v éře osvícenství a na přelomu devatenáctého a dvacátého století se stala všeobecně rozšířeným fenoménem. Trendu postupu modernity mimo její rodné lůno se nevyhnul ani Írán. V jakém období se Írán setkává se západní modernitou a co toto setkání přineslo? Na základě jakého historicko-kulturního narativu se formovala kolektivní identita, která dominovala společenskému, kulturnímu a politickému diskurzu v období prvních kontaktů se západní modernitou?

Šíření modernity a modernizace do nezápadních společností se tedy nutně muselo uskutečnit skrze setkání Východu se Západem. Po mnoho století byla Persie v západní imaginaci nahlížena skrze biblickou tradici. S rozvojem obchodních cest do Asie v šestnáctém století však Evropa začala pomalu překračovat biblický horizont, výsledkem čehož bylo nejen ustavení stálých obchodních a diplomatických misí v Persii, ale i frekventované putování perských obchodníků do evropských center obchodu. Je pochopitelné, že evropští obchodníci a diplomaté cestovali do Persie vybaveni dávkou představ o povaze a charakteru jejích obyvatel. Svědectví o nesmírném bohatství Peršanů, se kterými Evropané často přicházeli do styku, je vedlo k přesvědčení, že takový pohádkový rozmar je pro společnost destruktivní a žene perskou civilizaci ke kulturnímu, společenskému a politickému úpadku. Kolaps a rozpad mocné říše Safijovců (1501-1736), která v polovině osmnáctého století podlehla dobytým aspiracím afghánské dynastie Afšárovců (1736-1760), a další dezintegrace perského území v důsledku imperialistických aspirací Francouzů, Britů a Rusů ve století devatenáctém za vlády Qádžárovců, byly

konkrétním svědectvím úpadku původně honosné civilizace a Evropě sloužily jako odstrašující příklad toho, jak přílišné podléhání světským slastem a neřestem vede k oslabení a morálnímu a v konečné fázi politickému úpadku.⁶⁵ Postupně se začal rodit mýtus o perské dekadenci, který radikálně přetvořil Hérodotovi "vznešené Peršany" v zaostalé, barbarské⁶⁶ a "rasově znečištěné" etnikum⁶⁷ (Ansari 2012: 9-11).

Kulturní, politické a ekonomické kontakty mezi různými civilizacemi tak přinášely v historii Západu i Východu nejen materiální a intelektuální obohacení, ale často byly podnětem k uvědomění si odlišností a zvláštností, které jsou vlastní těm druhým. Výsledkem setkání Persie se Západem bylo postupné otřesení jistoty vědomí exkluzivity vlastních hodnot, norem a idejí, jež začalo rozežírat zažitou představu o vlastní identitě, ať už náboženské, civilizační či etnické, a otvíralo nositelům konkrétního kulturního okruhu cestu k vymezování jinakosti nositelů odlišného kulturního okruhu. V procesu setkávání se Persie se západní modernitou docházelo k deziluzi tradičního chápání identity založené na odvěkých jistotách starého řádu. Ten byl v konfrontaci s řádem novým, který se na Persii valil od konce devatenáctého století a s větší intenzitou se prosazoval ve století následujícím, ohrožen a nastolil otázku, která je spojena s hledáním autentického *íránství*, tedy s hledáním íránské kolektivní identity. Tato otázka byla a dodnes je jedním ze zdrojů napětí v íránské společnosti.

Společenská a politická soudržnost Íránu, tedy to, co Benedict Anderson nazývá "*imagined community*" (Anderson 1983), byla v moderních dějinách země

⁶⁵ Negativní pohled na perskou civilizaci byl částečně přehodnocen, když v roce 1786 vyřkl anglický koloniální úředník Sir William Jones slavnou tezi o příbuznosti sankrtu a perštiny s latinou a řečtinou. Árijský mýtus o společném historickém původu Peršanů a Evropanů tak sice na jednu stranu zmínil mýtus o perské dekadenci, na druhou stranu však vyústil v destruktivní ideologii, které podleho několik miliónů lidských obětí. O zrodu árijského mýtu viz více Budil, Ivo (2002): *Od prvotního jazyka k rase*. Praha: Academia.

⁶⁶ Právě perská barbarskost mohla podle Evropanů za úpadek kdysi vznešené civilizace. Persie byla evropskými vzdělanci a literáty po staletí považována za rovnocennou civilizaci evropské, ale svou zhýralostí a dekadencí upadla zpět do stavu barbarství. Persie tedy nebyla zařazena do kategorie zaostalých společností, kterým byla ve smyslu Fergusonova pověstného vymezení společností vyhrazena nálepka "divošská" (*savage*) (Ansari 2012: 10).

⁶⁷ Evropský pohled na Peršany jako na pokleslé barbary byl navíc živen změnou evropských morálních a společenských hodnot během éry osvícenství (Ansari 2012: 18).

prosazována ve světle odkazů na historicko-kulturní narativy, které vždy v určitém úseku íránských dějin představovaly dominantní společenský, politický a kulturní diskurz. Všechny tyto narativy, jež po staletí utvářely íránskou identitu, jsou potomky dvou historických soupeřů, Kýra Velikého a proroka Muhammada, tedy tradic vycházejících z odkazů předislámské Persie na jedné straně a civilizace islámu na straně druhé, a od počátku dvacátého století těmto dvěma narativům sekunduje Západ a jeho civilizační hodnoty (Farhi in Katouzian, Shahidi 2008: 13). Osu této části studie tak budou tvořit ty narativy, které v procesu setkávání se se západním myšlenkovým substrátem formovaly základ íránské národní identity od počátku dvacátého století do období vlády druhého šáha dynastie Pahlaví Mohammada Rezy.

7.1 Teoretické koncepty

Než přistoupím k debatě, ve které se zaměřím na konkrétní historicko-kulturní narativy utvářející to, co bychom mohli nazvat *íránstvím*, které se do velké míry podílelo na přijetí či odmítnutí západní modernity, v jejímž kontextu byla íránská identita zpětně formována, je třeba definovat si základní teoretické koncepty, na které odkazovat a ze kterých budu vycházet.

7.1.1 Identita

Ve své disertaci pracuji s termínem identita v sociálně-konstruktivistickém pojetí. Využiji zde koncept identity tak, jak jej definuje Richard Jenkins, jenž identitu nahlíží jako proces, v jehož rámci dochází ke "klasifikaci, zkoumání světa a našeho místa v něm jakožto jedinců a jakožto členů určité kolektivity" (Jenkins 2008: 5). Identita je tedy "všudypřítomný, obecný aspekt lidského života" (Jenkins 2008: 200). Identita každého jedince či skupiny se však neutváří v izolaci, proces logicky probíhá v interakci s těmi druhými, je tedy "produktem interakce vnější identifikace s druhými a vnitřního sebeurčení. ... Kdo si myslíme, že jsme, je ve své podstatě vztaženo k otázce kdo jsou ti druzí, a naopak" (Jenkins 2008: 13, 200).

Proces formování vlastního *Self/self*⁶⁸ však neprobíhá svévolně, ale skrze moc různých symbolů a rituálních performancí, kterých se jednatlivec či skupina účastní. Jak identita jedince, tak identita kolektivní či skupinová je tedy utvářena v myslích. Každá kolektivita je tedy reálná, pokud ji jako reálnou budeme nahlížet (Jenkins 2008: 6, 13).

7.1.2 Narativ

Pro vytváření identity, a to jak jednotlivce, tak identity kolektivní, je důležitý určitý diskurz, dle kterého bude identita formována. Za formativní diskurzy íránské identity jsem zvolila vždy určité narativy, které dle mého názoru představují ideologické pole, v jehož půdě byly identity "*imagined into existence*", tedy v němž docházelo k identifikaci či odlišení se jednotlivce či skupiny.

Narativ definuji jako mýtus, legendu či historickou zkazku. Pokud jsou narativy využity v určitém kontextu a reinterpretovány dle potřeb určité situace, mohou výrazně ovlivnit proces dosažení řady politických cílů. Narativ v íránském kontextu chápu ve smyslu slova *ostúre*, jehož význam odkazuje k mýtu s určitou historickou relevancí a pravdivým jádrem. V kontextu problematiky využití narativu k prosazování politických zájmů a určité formy identity nesmí být slovo *ostúre* zaměněno s perským slovem *afsáne*, které sice můžeme přeložit také jako mýtus či legenda, nicméně jde o mýtus, jenž nenese žádnou relevantní historickou pravdu (Ansari 2012: ix-x).

V každé společnosti vytvářejí kulturní a historické narativy symbolický prostor pro metaforizaci určitých symbolů, které se v průběhu dějin mění a slouží jakožto odpovědi na probíhající změny ve společnosti typu ekonomické a politické transformace, sekularizace či jiných signifikantních společenských procesů (Cohen 1993: 204). V průběhu těchto transformací jsou narativy socializovány a institucionalizovány natolik, že se postupně stávají součástí kolektivního vědomí.

⁶⁸ K definici *Self/self* viz více kapitola 8.1.1.

7.1.3 Národní identita

S identifikací jednotlivce se skupinou souvisí podoba a charakter každé kolektivní identity. Kolektivních identit může existovat nesčetné množství, kterými se na tomto místě nebudu zabývat. Pro potřeby analýzy následující problematiky je třeba vysvětlit chápání pojmu národní identita. V tomto ohledu vycházím z pojetí národní identity od Anthonyho D. Smitha. Podle něj je národní identita jedním z mnoha druhů kolektivní kulturní identity. Smith vymezuje pět základních znaků národní identity, které mohou i přes veškeré ideologické spory ohledně mnohoznačného chápání tohoto pojmu vysvětlovat tento abstraktní a široce definovatelný termín. Prvním znakem národní identity je společné historické území či domovina, druhým jsou sdílené mýty a historická paměť, dalším znakem je společná kultura, čtvrtým znakem jsou práva a povinnosti společné všem členům kolektivní identity a posledním znakem je jednotný ekonomický prostor s možností teritoriální mobility. Národ jakožto představitel kolektivní národní identity pak Smith definuje jako "pojmenovanou populaci lidí sdílející historické území, mýty a historickou paměť, masovou kulturu, hospodářství a práva a povinnosti" (Smith 1991: 14). Národní identita je však multidimenzionální a neexistuje v ideálním typu výše nastíněném. Povaha národní identity může být zkombinována s identitou třídní, etnickou, náboženskou či genderovou či může být spojena s různými typy ideologií jako jsou fašismus, komunismus či liberalismus (Smith 1991: 13-14).

7.1.4 Nacionalismus

Otázka národní identity je spjata i s otázkou široce diskutované problematiky nacionalismu. Přes veškerá analytická a terminologická úskalí, na které nacionalismus naráží, můžeme konstatovat, že právě nacionalismus je určující ideologií moderního Íránu (Ansari 2012: 1). Nacionalismus definovaný jakožto "politická mobilizace určitých identit" (Ansari 2012: 3) byl v Íránu stejně jako mnoho jiných ideologických konceptů či myšlenkových proudů výrazně ovlivněn evropským myšlením.⁶⁹ Toto ovlivnění však prošlo jakýmsi procesem

⁶⁹ Elie Kedourie tento proces ovlivnění neevropských společností Evropou nazval "evropeizací myšlení" (*Europeanisation of thought*) (Smith 1998: 101).

"transvaluace", tedy uzpůsobení si převzatých konceptů svému kulturnímu okruhu a politickým potřebám. Jednou z mnoha tendencí, k níž se nacionalistické ideologie uchylují, je i asimilace symbolů, mýtů či tradic, které nacionalisté proměňují v nástroj "spirituální mobilizace a aktivace spící politické energie" (Smith 1998: 102).

Nacionalismus je "obvykle chápán jako moderní, sekulární ideologie, která je alternativou náboženských systémů premoderních, tradičních společností. V tomto ohledu figurují termíny nacionalismus a náboženství v obecně rozšířené distinkci mezi modernitou a tradicí" (Smith 2003: 9). Skutečnost však není tak přímočará, jak by se mohlo zdát. Nacionalismus se sice rodí na pozadí modernizačních procesů se sekularizací kolektivní identity zvané stát či národ, nicméně základy této kolektivní identity nebyly postaveny na zelené louce jen tak z ničeho. Nacionalismus se neobjevil jako "deus ex machina či jako zcela nová ideologie a kultura odtržená od všeho, co se stalo kdysi. Zdá se, že nacionalisté pouze 'vybrali' a vyložili v novém světle již dávno existující symboly, mýty či náboženské tradice, které pak převzali jakožto legitimní nástroje tvorby kolektivních identit" (Smith 2004: 7). Právě tyto mýty, symboly a tradice jsou vůdčími představiteli kolektivní identity uchopeny tak, aby probudily jistou sounáležitost členů této kolektivity a mohla vzniknout entita zvaná národ.⁷⁰ Často tyto mýty vytvářejí nový politický mýtus a jsou v rámci nacionalistického zanícení manipulovány a zneužívány ve jménu získání politické moci (Ansari 2012: 8-9).

Antropologická definice nacionalismu stojí na předpokladu překrývání kulturních a politických hranic, tedy že "stát by měl obsahovat pouze lidi stejného druhu (Eriksen 2008: 331). I v moderních dějinách Íránu byla ideálem vládního establishmentu homogenní společnost, ať už založená na hodnotách předislámské historie či hodnotách ší'itského islámu, a i když íránská společnost ze své podstaty existence mnohočetných kulturně odlišných skupin⁷¹ homogenní není, boj o *íránství*

⁷⁰ Claude Lévi-Strauss hovoří o psané historii jako o novodobém mýtu, neboť stejně jako mýty jsou současným popisem událostí, které se údajně odehrály v minulosti, a jejich písemný záznam je stejně jako ústní tradování mýtů ideologicky zabarvený dle potřeb doby (Eriksen 2008: 312-313).

⁷¹ Íránská myslitelka Faride Farhi používá pro zachycení různorodosti íránské společnosti termín "mnohočetné identity" (*multiple identities*) (Farhi in Shahidi, Katouzian 2008: 13). S termínem

nahlížené skrze jednotné prizma diktované v rámci preferované narace probíhal ve všech obdobích moderních dějin země.

Ač je tedy nacionalismus na íránské půdě definován ve světle evropské intelektuální tradice, snahou íránských nacionalistů, kteří, jak bude patrné v následujících pasážích, využili pro stejný cíl s různým názvem různé kulturně-historické narace, bylo na základě těchto evropských myšlenkových narácí přetvořit vlastní historii ve jménu podchycení definice své vlastní kolektivní identity (Ansari 2012: 1-4).

7.2 První setkání Persie se západní modernitou

Hledání kořenů íránské identity v součinnosti se zrodem modernity takřka paralelně kopíruje přelomová období íránských dějin. Při bližším pohledu na prosazování modernity v Íránu tak můžeme v různých obdobích sledovat různé cíle a pohnutky jejích propagátorů.

Rané období intenzivnějších kontaktů Persie se západní modernitou, která v mnohém přinášela čerstvé impulzy do procesu formování íránské identity, spadá do éry vlády dynastie Qádžárovců až do jejího pádu (1797-1925). Druhá polovina devatenáctého století je poznamenána bojem o ekonomický a geostrategický vliv západních mocností v tehdejší Persii a arbitrární vládou perských králů. Tento stav pokračuje až do počátku století dvacátého. Jak bylo blíže popsáno v historickém přehledu, tato situace vyústila v konstituční revoluci (*enqeláb-e mašrútíjat*; 1906-1911), jejíž stoupenci se hrdě hlásili k moderním liberálním myšlenkám přicházejícím do Persie prostřednictvím literatury či diplomatickými a kulturními kontakty jak ze Západu, tak z Východu.⁷² Reakce čelních kritiků vlády a ekonomických poměrů v zemi na první setkání se západní modernitou se pohybovaly na škále od absolutního přijetí až po radikální odmítnutí. Mírzá

mnohočetných identit pracuje i Anthony D. Smith, nicméně v jiném obsahovém pojetí. Viz Anthony D. Smith (1991): *National Identity*. London: Penguin books.

⁷² Inspirace pro Konstituční hnutí přicházela z Kavkazu, Istanbulu, Káhiry a Kalkaty, kde probíhala tzv. bengálská renesance (Behnam in Jahanbegloo 2004: 5).

Malkúm Chán (1833-1908), který v Londýně vydával časopis *Qánún*, obhajoval úplně přijetí západní civilizace a kultury. Podobně se vyjadřoval "anglofil" a obdivovatel západní kultury Sejjed Hasan Taqízáde (1878-1970), který však bojoval za ochranu perštiny. Alí Akbar Dehchodá (1879-1956), autor nejrozsáhlejšího perského lexikonu⁷³ a proslulý satirik té doby, hovořil o selektivním přijetí modernity. V prvních fázích setkání íránské společnosti s modernitou se zpravidla objevovaly hlasy, které obhajovaly určitou změnu, avšak nikoliv slepou imitaci Západu (Behnam in Jahanbegloo 2004: 8).

Konstituční revoluce, jejímž čelním stoupcům⁷⁴ se podařilo nahradit tradiční arbitrární vládu (*saltanat-e estebdád*) vládou založenou na psaném ústavním zákoně (*saltanat-e mašrúte*), tak představovala první pokus o modernizaci Persie a o nastolení politické a kulturní modernity (Katouzian 2006: 42; Katouzian, Shahidi in Katouzian, Shahidi 2008: 1). Modernizace a modernita sloužily v této fázi jako nástroj boje proti qádžárovské *saltanat-e estebdád* a proti ekonomickému ovládnutí ze strany zahraničních mocností, konkrétně pak Anglie a carského Ruska, které pro íránskou teritoriální integritu, a tedy i identitu, která v tehdejší Persii stála právě na jednotě teritoria, představovaly největší ohrožení (Behnam in Jahanbegloo 2004: 8).

7.3 Počátky íránského nacionalismu: Narativ *Šáhnáme*

Podle Afshina Marashiho lze počátky íránského nacionalistického zanícení, tedy hledání kolektivní identity na pozadí probíhajících změn spojených s modernizačním étosem, vystopovat do období prvního vydání časopisu *Káve* (1916). Právě tisk všeobecně byl jedním z nejdůležitějších prostředků šíření osvícenských myšlenek a propagace modernity, neboť během constituční revoluce došlo k rozmachu vzdělanosti a číst noviny či časopisy již nebylo elitní záležitostí.

⁷³ Dodnes je *Loghatnáme-je Dehchodá* nejrozsáhlejším perským lexikonem a slovníkem, který je stále aktualizován a doplňován. Viz webový odkaz na slovník <http://www.loghatnaameh.org/>.

⁷⁴ Šlo zejména o intelektuální elitu, obchodnickou buržoazii, ale i proreformní duchovenstvo (Behnam in Jahanbegloo 2004: 5).

O nárůstu oblíbenosti tisku v té době svědčí i fakt, že během několika měsíců se zvýšil počet tištěných periodik ze šesti na téměř sto. Důležitou roli hrál faktor celkového zjednodušení jazyka, který by byl přitažlivý a čtivý pro všechny vrstvy Íránců. Se zjednodušením jazyka šla ruku v ruce i celková jeho modernizace. Nový slovník šířící ideje evropského osvícenství a modernity se tak díky tomuto lidovému čtení dostal rychleji mezi širokou veřejnost (Talattof 2000: 20).

Vraťme se však k počátkům nacionalistického zanícení propagovaném v časopise *Káve*. Editorem tohoto periodika, jež spatřilo poprvé světlo světa v roce 1916, byl vzděláním původně duchovní Sejjed Hasan Taqízáde. Taqízáde se právě díky tvorbě obsahu časopisu *Káve* zařadil mezi čelní ideology raného íránského nacionalismu. Taqízáde se narodil do období ekonomického a politického úpadku Persie (1878). Vedle transformačních událostí odehrávajících se v Persii jej formovaly i ideje evropského osvícenství, které do země proudily se stále rychlejším rozvojem moderních komunikačních technologií a s íránskými vzdělanci, kteří působili v evropských intelektuálních kruzích⁷⁵ (Ansari 2012: 46, 57).

Nebylo náhodou, že časopis byl pojmenován *Káve*. Název je spojen s nejpopulárnějším perským národním eposem *Šáhnáme*⁷⁶, jenž se datuje do přelomu desátého a jedenáctého století a jehož autorem je perský intelektuální bojovník proti arabizaci Persie básník Ferdousí (934-1020). Taqízáde se rozhodl tento soubor mýtů známý každému Íránci od dětství využít politicky a zasadit jej do obrozeneckého nacionalistického hávu, neboť svědectví moci předislámské Persie zpodobněné v *Šáhnáme* je mnohými Íránci považováno za jediný skutečný historický záznam.

⁷⁵ Zemí, jež se stala vzorem pro íránské intelektuální kruhy prvních dvou desetiletí dvacátého století, byla Francie. Rusko představovalo pro íránský nacionalismus spíše hrozbu, neboť sympatizovalo se zpátečnickou vládnoucí garniturou Qádžárovců, a i přesto, že v roce 1905 zřídilo na popud konstitucionalistických revolt *dumu*, bylo k jakýmkoliv dalším pokusům o omezení moci vládce otevřeně nepřátelské. Íránští nacionalisté tak vycházeli zejména z nacionalistických myšlenek francouzské revoluce a jejich nejzazším cílem byl republikanismus a konstitucionalismus. V případě Taqízádeho to pak byla Anglie, která byla hodna následování a která měla jeho největší sympatie, a ruské sousedy považoval za "polocivilizované barbary" (Ansari 2012: 49, 54).

⁷⁶ Kniha králů. Hrdinský epos má více jak 50 tisíc veršů, jež líčí dějiny světa od jeho počátku až do doby vlády perské dynastie Sásánovců (Klíma 1964: 216).

Právě fakt, že epos je zasazen do éry před dobytím Persie arabskou civilizací, byl důležitým národním tmelem v období vymezování íránské identity vůči identitě arabsko-islámské. Jeden z hlavních hrdinů eposu, *Káve* neboli kovář, je ztělesněním dobra, které bojuje proti tyranskému démonu ztělesněnému v osobě krále *Zahhaka*. Taqízádeho volba tak byla jasná, neboť mýtus ukazuje na jednotlivce (*Káve*) stavějícího se proti tyranii a nespravedlnosti vládce (*Zahhak*), což v době upadající loutkové moci Qádžárovců a ekonomickému pronikání zahraničních mocností do země neslo jasné poselství. *Zahhak* byl totiž původně král cizího původu, v moderním pojetí tak *Zahhak* ztělesňoval zahraniční aktéry a zejména pak arabské sousedy. Moderní nacionalisté té doby jako například velký obdivovatel Ferdousího eposu *Šáhnáme* Mírzá Áqá Chán Kermání (1854-1896) tak v tomto duchu psali protiarabské pamflety a všechno zlo a neřesti, které v Persii vzešly, přičítali Arabům (Ansari 2012: 25, 30, 55-57).

V počátcích zrodu íránského nacionalismu byly tedy do role *Other* obsazeni Arabové, kteří mohli za civilizační úpadek Persie spíše než evropské mocnosti. I přesto, že Taqízáde odmítal ekonomické podřízení země "cizincům", byl horlivým propagátorem západního modu bytí. Ve svém úvodním čísle časopisu *Káve* píše, že "cílem a ideologií časopisu je prosazování západního stylu života a boj za ochranu a očistu perského jazyka a literatury" (Talattof 2000: 21).

Jazyk Taqízádeho či Kermáního, ač plný negativních narážek na arabský substrát v perštině, se později setkal s kritikou ještě zarytějších nacionalistů, zejména literátů. Kritika směřovala na adresu Taqízádeho perštiny, která byla stále plná arabismů a byla málo "revoluční" (Talattof 2000: 23). Navíc Taqízáde nepokrytě uznával přínos islámu v procesu zrání íránské identity a brojil proti ideologiím tento fakt popírající (Ansari 2012: 150). Mnohem radikálnější odstup od islámské epochy a arabského vlivu přinesla éra následující po pádu Qádžárovců.

7.4 Persianismus

Období vlády dynastie Pahlaví (1925-1979) představuje druhou fázi proliferace modernity a modernizace do země. Persie prošla érou politické, kulturní a ekonomické přeměny, která probíhala ruku v ruce s pokusem o vykořenění islámských tradic. V procesu nutkové potřeby Rezy Šáha vyrovnat se Západu a zformovat společnost vykazující charakteristiky západní modernity byl vytvořen centralizovaný systém v mnoha ohledech splňující všeobecně přijímané teorie toho, co znamená modernita.⁷⁷ Se změnou vládnoucí dynastie (1925) přišla změna v oblasti kulturního, ekonomického a politického života společnosti a výsledkem se stala jakási "specifická směs tradičních struktur a moderních forem" (Katouzian 2006: xi).

Se vznikem nové dynastie Pahlaví⁷⁸ a s potřebou sjednotit vnitřně decentralizovanou a zahraničními mocnostmi ohrožovanou Persii bylo nutné opřít se silnou ideologii, která by jasně definovala to, co znamená být příslušníkem íránského národa, tedy která by definovala *hovijat-e irání* - íránskou identitu⁷⁹. Takovou ideologii nabídl právě Rezá Šáh, jenž pro svou nacionalistickou rétoriku využil kulturně-politických protiislámských a protiarabských nálad ve společnosti. Jeho idea moderního íránského národa vycházela z persianismu (*pársígerá'í*), hnutí, které se v prvních čtyřech dekádách dvacátého století silně prosadilo v literatuře a jazykovědě, a které, ač ve svém základě odmítající nálepku nacionalistické, silně ovlivnilo oficiální rétoriku moderního íránského národa. Základní premisy persianismu stály na propojení předislámské minulosti se současností a odmítnutí islámsko-arabské tradice. Perština musí být očištěna od nánosů arabštiny a zjednodušena tak, aby byla srozumitelná širokým masám

⁷⁷ Z makrohistorického pohledu je za přelomové období modernizace Persie považována již perioda vlády dynastie Qádžárovců (1797-1925), kdy započal proces integrace íránského hospodářství do světového ekonomického systému a proces proměny sociální struktury společnosti. John Foran charakterizuje toto období íránského ekonomického vývoje jako období "závislého kapitalismu". Nálepka íránského ekonomického systému jakožto závislého kapitalismu definovala povahu hospodářství i v období vlády dynastie Pahlaví, nicméně právě v tomto období se odehrály radikální modernizační změny typu centralizace státu a masivní byrokratizace společnosti, modernizace armády, komercionalizace zemědělského sektoru či rozvoj průmyslu, zejména pak ropného (Mirsepassi 1994: 319).

⁷⁸ Již samotný název dynastie Pahlaví odkazuje k předislámské minulosti. *Pahlaví* neboli střední perština byl jazykem zarathuštrovské a sásánovské literatury (Klíma 1964: 9).

⁷⁹ V tomto období se ve spisech prvních íránských nacionalistů setkáváme s výrazem *vahdat-e mellí* pro vyjádření národní identity. *Vahdat-e mellí* znamená doslova národní jednota (Ansari 2012: 105).

společnosti, neboť je to právě perština, která představuje nejčistší a nejobdivuhodnější íránské dědictví. Jazyk měl být modernizován tak, aby vyhovoval potřebám nové doby, a zejména sekularizován (Talattof 2000: 25). Kritika tradice vycházející z islámu byla totiž jedním z charakteristických znaků *pársigerá'í*, který se na pozadí prosazování modernity a společenských změn z ní vyplývajících stal oficiálním narativem utvářejícím íránskou národní identitu.

7.4.1 Jazyk jako promotér modernity a íránství

Nacionalistická politika Rezy Šáha vyvrcholila v roce 1935 dvěma událostmi. První událostí bylo založení akademie *Farhangestán* a druhou, související událostí, byl požadavek již dále neužívat pro označení země názvu Persie, ale Írán.

Purifikace perštiny jakožto základního stavebního kamene íránské národní identity se setkala s velkým ohlasem u nejvyšších politických a společenských kruhů a dostála své institucionalizace. V roce 1935 byla za účelem jazykové reformy perštiny ustavena Íránská jazyková akademie neboli *Farhangestán-e Írán*.⁸⁰ Právě instituce *Farhangestán* měla sloužit a sloužila jako vědecká platforma jazykové reformy a úsilí o zbavení perštiny nánosů cizích slov.⁸¹ Úkolem historiků a lingvistů z *Farhangestánu* bylo pátrat v historickém vývoji perského jazyka a vytvořit ekvivalenty evropských a arabských jazykových výpůjček.⁸² Akademie *Farhangestán* se tedy stala další oficiální strukturou v propagaci národní identity založené na persianismu. Někteří zanícení jazykoví nacionalisté šli se svojí kritikou až k otci íránského národa Ferdousímu a vyčítali mu používání arabských slov. Tato averze vůči arabštině a posedlost zbavit perštinu arabských slov byla výrazem zášti vůči věrouce islámu, která arabštinu považuje za jazyk posvátný (Ansari 2012: 99). Zdá se, že zbavením perštiny arabismů jakoby celý národ došel zadostiučinění a

⁸⁰ <http://www.persianacademy.ir/fa/History.aspx>. (15. 8. 2013). V současné době je akademie funkční pod názvem *Farhangestán-e zabán va adab-e fársí*. Viz internetové stránky akademie <http://www.persianacademy.ir/>.

⁸¹ V roce 1935 byla založena Teheránská univerzita jakožto výraz začlenění se nově rodícího se moderního státu do mezinárodní vědecké komunity a při této příležitosti již bylo užito nové perské slovo pro univerzitu *dánešgáh* (Ansari 2012: 96-97).

⁸² I slovo *farhangestán* je novotvarem, jenž nahradil evropskou výpůjčku *akademí*. <http://www.persianacademy.ir/fa/History.aspx>. (15. 8. 2013).

vrátil se zpět ke svým předislámským kořenům.

Vytváření perských novotvarů a ekvivalentů evropského zejména vědeckého slovníku a arabštiny nebylo bez problémů. Právě náhrada arabských slov za perská se setkala s plejádou překážek, neboť mnohé arabismy už byly "poperštěny" natolik, že by bylo velmi nepřírozené je z perského slovníku vyřadit. Výraz pro označení perštiny, *fársí*, je zářným příkladem této lapálie. Perská abeceda disponuje narozdíl od abecedy arabské písmenem *p*, přesto však název pro perštinu zůstal nezměněn a namísto jazykově puritánského *pársí* se nadále vyslovuje *fársí* (Ansari 2012: 98).

"Vymazání" názvu Persie a požadavek již nadále užívat v mezinárodní korespondenci oficiální název státu Írán bylo vyvrcholením jazykové reformy. S tímto označením země nás seznamuje již *Šáhnáme* a o obyvatelích Persie píše jako o Íráncích. Byli to právě Řekové, kteří začali Írán nazývat Persie a od kterých se později název vžil do evropského povědomí, ačkoliv *Párs*, ze kterého slovo Persie pochází, byl pouze zlomkem území, které obývali Ferdousího Íránci. Rozhodnutí vrátit se k *Íránšahr* či *Írán zamín* bylo tedy jakýmsi výrazem osvobození se ze zajetí evropské imaginace (Ansari 2012: 101-102). S odkazem na Smithovo pojetí nacionalismu využil Rezá Šáh staré mýty, zasadil do aktuálního kontextu a přetvořil je v legitimní nástroj vytvoření nové kolektivní entity zvané Írán.

Íránští intelektuálové a zastánci pokroku vnímali tyto reformní kroky pozitivně a Rezu Šáha vnímali jako "zachránce národa" (Ansari 2012: 66) a otce národního státu. Pro íránskou osvícenskou elitu byl nový panovník ztělesněním osvícenského despotismu (*estebdád-e monavvar*)⁸³, který s pomocí implementace ač radikálních reforem dovede zemi a její lid na práh moderní doby⁸⁴ (Ansari 2012: 66). Na druhou stranu etnolingvistická rozmanitost měla podlehnout homogennímu společenství, založenému na jednotném jazyku a slavné předislámské minulosti. Osud etnolingvistických menšin tak byl zpečetěn, neboť v rámci prosazování kultu persianismu byly potírány snahy o jejich sebeurčení. Definiujícím znakem národní

⁸³ Sejjed Hasan Taqízáde dává do opozice termínu osvícenský despotismus tradiční, zpátečnický despotismus (Ansari 2012: 66).

⁸⁴ Vzorem hodným následování byla politika ruského cara Petra Velikého (Ansari 2012: 66).

identity se stala perština a literatura oslavující starou perskou mytologii a potírající údajně zpátečnickou arabsko-islámskou civilizaci. Persianismus byl vyzdvihován jako oficiální ideologie dynastie Pahlaví a více jak tisíciletý kulturní odkaz ší'itského islámu byl odsunut hluboko do privátní sféry (Paul 1999: 206).

7.5 Vzkříšení kultu Kýra Velikého

Společenský a politický vývoj po druhé světové válce a nástup nového šáha dynastie Pahlaví Mohammada Rezy (1941-1979) předznamenaly další posun v chápání a pojetí íránské identity. Narativ stojící v pozadí íránství tak, jak jej definoval v tomto období Mohammad Rezá, byl do jisté míry zrozen západními průkopníky íránské archeologie, kteří s objevením ediktu Kýra II. Velikého⁸⁵ poskytli šáhovi základnu novému nacionalistickému paradigmatu. Právě achajmenovský panovník Kýros Veliký byl obsazen do role otce íránského národa a stal se pro šáha modelem hodným následování. Znovuoživení kultu Kýra Velikého mělo zajistit další kontinuitu minulosti s přítomností a potvrdit spřízněnost dynastie Pahlaví se starobylou dynastií Achaimenovců, jejichž vláda byla vyzdvihována jako počáteční epocha zrodu íránské historie a národa (Ansari 2012: 166-167).

Idea monarchie, jejíž vzory hodné následování byly objeveny ve staré perské civilizaci, se tak stala nosným pilířem íránské národní identity. Tuto monarchii se však šáh Mohammad Rezá rezervoval sám pro sebe a identifikoval se s ní. Íránci nedostali šanci se na vytváření a rozvoji národa aktivně podílet a jediné, co jim zbývalo, bylo novou identitu pouze přijmout. Ali Ansari tuto situaci nazval "nacionalismus bez nacionalismu" a hnutí směrem k "vyzdvihování Íránu nad Íránci samotnými" (Ansari 2012: 168, 175). Epos *Šáhnáme*, tedy narativ znovuoživení moderního íránského národa za Rezy Šáha a ve své podstatě specifická íránská tradice, vyloučil panovník osvícené monarchie z účasti na tvorbě kolektivní identity ve snaze zakořenit íránskou identitu hlouběji do minulosti, která měla být

⁸⁵ Hliněný válec ze šestého století př. n. l. s edikty panovníka achaimenovské dynastie Kýra II. Velikého psanými akkadštinou objevili britští archeologové v roce 1876.

znovu vyzdvížena a napodobována. Ferdousí totiž nebyl příliš nakloněn králům, které v *Šáhnáme* zachycuje. Své sympatie Ferdousí projevuje obyčejným lidem, ze kterých se rekrutuje právě hrdinovy svého mýtu. Starobylý kult íránských panovníků není v *Šáhnáme* příliš zdůrazňován a oslavován, tudíž pro šáha, který se sám považoval za ztělesnění národa ve smyslu slov francouzských králů "*etat, c'est moi*" nebyl tento mýtus vhodným politickým nástrojem k vytvoření pravého íránství (Ansari 2012: 167-176).

Historický narativ, v jehož popředí stál kult Kýra Velikého a na jehož pozadí se vyvíjela íránská kolektivní identita během vlády šáha Mohammada Rezy, byl však zneužit k ortodoxnímu nacionalismu diktovanému Íráncům shora a spíše než k přítomnosti a budoucnosti vzhlížel k minulosti. Íránský národ se ocitl bez Íránců, neboť Írán reprezentovala pouze jedna osoba - osoba šáha Mohammada Rezy (Ansari 2012: 178, 184). Tento způsob utváření kolektivní identity bychom mohli teoreticky a analyticky ukotvit do kategorie *Kulturnation*⁸⁶. Šáh spíše než skutečný národ založený na politické a společenské participaci občanů modeloval pasivní kulturní komunitu stmelenu na základě 2500 let starého kulturního odkazu a odepřel Íráncům možnost se na utváření této komunity podílet (Paul 1999: 206, 208).

Co se týče osudu ší'itského islámu v tomto období, náboženství šáh Mohammad Rezá nepovažoval narozdíl od svého otce za přímou hrozbu pro íránství a ší'itu počítal mezi základní stavební kameny íránské identity. Náboženství však mělo zůstat za zavřenými dveřmi Íránců a v žádném případě se s ním nepočítalo jako s politickým nástrojem mobilizace společnosti a prostředkem přičlenění Íránu k ostatním muslimským státům (Paul 1999: 206). Byl to spíše komunismus, v kterém šáh viděl nepřítele a proti kterému se vymezoval právě ší'ismem. Šáh si vypůjčoval mýty ke vzkříšení národa spíše než ze *Šáhnáme* a tradiční íránské

⁸⁶ Anthony D. Smith si vypůjčil schéma Friedricha Meinecka z roku 1908 a definuje *Kulturnation* jako "pasivní kulturní komunitu" v opozici *Staatsnation*, který představuje "aktivní, sebeurčující politický národ". Každá kolektivní identita vykazuje znaky obou těchto entit, nicméně jedna entita vždy převládá (Smith 1991: 8).

mytologie ze ší'ismu. Jeho pojetí spirituality však vykazovalo známky agresivního mesianismu a hraničilo až s fatalismem (Ansari 2012: 191).⁸⁷

Nacionalismus bez Íránců, radikální obrat šáha Mohammada Rezy k Západu a jeho modernizační reformy v šedesátých letech položily v diskurzu týkajícím se vlivu západní modernity na íránskou společnost otázku hledání íránské národní identity a kulturní autenticity mnohem palčivěji než kdy předtím. Modernizace už nyní znamenala to samé, co westernizace, a stát za vládnoucím režimem Mohammada Rezy Šáha se rovnalo souhlasit s westernizací a naopak. Šedesátá a sedmdesátá léta dvacátého století jsou tak v íránské sociologii nazývána érou "návratu", ať už šlo o návrat k *Self/self*, minulosti, islámu či vesnickému životu. Idea návratu k tradici byla silně zpolitizována a hodnoty generace myslitelů "návratu" byly orientovány, jak uvidíme v následující části studie, radikálně proti Západu a modernitě (Behnam in Jahanbegloo 2004: 5-6).

⁸⁷ Sám šáh Mohammad Rezá se netajil tím, že jej několikrát ve snech navštívil skrytý imám a v mládí mu dokonce zachránil život. Viz více k tomuto tématu Rahnema, Ali (2011): *Superstition as Ideology in Iranian Politics. From Majlesi to Ahmadinejad*. New York: Cambridge University Press.

ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST MEZI VÝCHODEM A ZÁPADEM

8 HLEDÁNÍ "SELF": ÍRÁN MEZI VÝCHODEM A ZÁPADEM

"Autentičtí jsou ztracenci země, bojující proti domorodým kolónům, či samotná kulturní identita, čelící náporu odcizující modernity. Autentické je samozřejmě i náboženství předků čelící sekularizaci."

(Shayegan 1997: 82)

Tato část studie bude pokračováním pojednání o "hledání *Self*", tedy o hledání íránské schizofrenní identity, zmítající se ve více než tisíciletém boji mezi soupeři usilujícími o včlenění konkrétního světonázoru do mysli íránské společnosti a stát se tak definujícím faktorem íránství. Podíváme se, jakých strategií při hledání odpovědi na otázku, kdo Íránci jsou, využili íránští myslitelé v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století. Přiblížím některé intelektuální či pseudointelektuální koncepty vyzývající k návratu k určité tradici, které je bezpochyby možno zařadit pod kategorii nacionalismu, neboť všechny tyto koncepty se objevily jako reakce na pronikající západní, zejména pak kulturní modernitu.⁸⁸

8.1 Základní koncepty

V této části se dotknu základních strukturálních koncepcí rozdělujících svět na etnocentrický Západ a exotický Východ a jak se tyto dva navzájem odlišné kulturní okruhy definovaly ve vzájemné interakci. Tyto koncepty spojené s hledáním národní identity byly definovány v rámci vymezení se vůči Západu, zejména pak vůči diskurzu orientalismu, který navazuje na Foucaultovu myšlenku vztahu subjektu a objektu. V krátkosti přiblížím samotnou podstatu termínu *Self* a v jakém smyslu se v této studii objevuje, dále hlavní tématické body diskurzu orientalismu a jeho ideologických protihráčů, které se staly teoretickou bází narativu antiimperialismu.

⁸⁸ T. H. Eriksen v této souvislosti uvádí, že "tradicionalismus, který se projevuje v podobě nacionalismu, je ve své podstatě moderní" (Eriksen 2008: 333).

8.1.1 *Self/Other*

Anglický termín *self* můžeme přeložit několika způsoby. Můžeme jej chápat jako ego, subjekt, osobnost či vlastní osobu, ale též jako "já". V problematice hledání národní identity a vymezování se vůči ostatním kulturám hlásícím se k rozličným civilizačním okruhům však nejde o karteziánské pojetí já, tedy myslícího ega, avšak o foucaultovské pojetí já, které existuje ve vztahu k druhým, tedy k *other*. Michel Foucault zdůrazňuje, že "humanitní vědy pojaly toto nové *self* skrze konstituci těch druhých - *other*" (Boroujerdi 1996: 1).⁸⁹ Foucault tak pojímal *self* a *other* jakožto podmínky vzájemného porozumění, komunikace a mezilidských vztahů.

Foucaultova jinakost neboli *otherness* není brána pouze jako prostředek vnímání odlišnosti *other*, avšak je důležitým prvkem vnímání hierarchizace, neboť *other* nejsou pouze referenčním rámcem, se kterým se *self* srovnává či identifikuje, ale mohou být vnímány jako nadřazení či podřazení *self*. Hierarchický vztah mezi *self* a *other* tak nepředstavuje nic jiného než vztah mezi objektem a mocí, tedy subjektem. Východiskem ovládaných objektů jsou často "různé formy odporu vůči různým typům moci" (Foucault 2003: 199). Tyto formy odporu se nejčastěji prezentují v "analýze mocenských vztahů skrze antagonismus strategií ... a točí se okolo otázky: Kdo jsme?" (Foucault 2003: 199, 201).

Samotné *self* je tvořeno několika významovými rovinami. Může být pojímáno jako *self* osobní, které se vztahuje ke konkrétní osobě a vyjadřuje tak náhled této osoby na sebe sama ve vztahu k jiným osobám. Další významovou rovinou, a pro problematiku diskutovanou v této studii nejdůležitější, je rovina národního *Self*. Tato rovina v sobě nese představy toho, co "jednotlivci, ať již sami či kolektivně, považují za převažující či společný způsob bytí jakožto národa, a jak vnímají jeho geografické či společenské umístění mezi jinými národy" (Gheissari 1997: 3). Pojetí *Self* v hávu národní identity má historický aspekt, je tedy ovlivněno dějinami a jejich vrtochy, kdy za určité situace a v určitém historickém kontextu

⁸⁹ Nadále již budu v textu referovat o "těch druhých" jako o "*other*" či v souvislosti s národní identitou jako o "*Other*" a v souvislosti se subjektem budu hovořit o "*self*" či v souvislosti s národní identitou o "*Self*".

probíhala určitá setkání mezi dvěma či více většinou antagonistickými hráči.

Co se týče konkrétního případu íránského *Self*, ve vztahu k němu existovali v různých obdobích na různých místech různí antagonističní *Other*. Od osmnáctého století byl do role těchto referenčních *Other* obsazen Západ, vůči němuž se začalo íránské *Self* vymezovat. Díky stále ostřejšímu vymezování se vůči Západu si jeho protihráč, tedy Orient, a konkrétně Írán, vytvořil jakýsi mentální předobraz svého soupeře, a termín Západ jako takový začal být orientálními společnostmi chápán v širokém významovém rámci. Za prvé Západ je nezápadními společnostmi dáván na jednu stranu dichotomie Orient/Okcident či Východ/Západ. Orient v tomto smyslu představoval zemi vycházejícího slunce, jež je díky úctě k tradičním spirituálním hodnotám naplněna životní silou, zatímco Okcident se vžil pro označení pro zemi zapadajícího slunce spojenou s fatálním materialismem a smrtí. Za druhé nabývá význam slova Západ politického smyslu, v němž figuruje aspekt moci. V tomto konceptu je Západ nahlížen jakožto nepřítel. Za třetí je Západ spojován s modernitou. Západ je moderní tím, že je technologicky, ekonomicky a intelektuálně pokrokový. V tomto modernizačním významu má Západ pozitivní konotace pro obdivovatele a následovníky pokroku, avšak negativní konotace pro ty, jež se chtějí držet ve stopách tradic a způsobu života svých předků. Poslední význam má spíše symbolický charakter. Západ je popisován jako barbarský, tamější společnost dostala svého rozkladu, převládá v ní cynismus a lidská sobeckost. "Je to země ztracené mysli, které vládne materialismus a kde jsou lidé uvězněni vlastní touhou po zboží a penězích. ... Je to země ztracené lidské důstojnosti, které vládne hodnotový systém založený na hromadění kapitálu a kde lidé agresivně vykořisťují jeden druhého. ... Je to země metafyzického odcizení a ztráty víry v Boha" (Waardenburg 2003: 249). Dle tohoto pojetí se Západ díky svému nekontrolovatelnému technologickému pokroku změnil v sebedestruktivní entitu, která se nechala chytit do pastí modernizace (Waardenburg 2003: 248-249).

Pohled na západní *Other* prizmatem východního, konkrétně íránského *Self* je ve skutečnosti ideologickou a emociální záležitostí, prezentující zkreslené ideje bez

bližší znalosti zkoumaného prostředí. Nicméně íránský intelektuální diskurz šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století přesně kopíroval tuto dichotomickou a nepřátelskou linii Orient/Okcident, tedy *Self/Other*, kdy íránské *Self* musí čelit destruktivní ekonomické, politické a kulturní nadvládě západních *Other*. Íránci se tak v obavě před ztrátou vlastní, tehdy již rozpolcené identity rozhodli postavit do ideologického protiútku a obrnit se proti ideologickému nebezpečí westernizace.

Ještě než přistoupím k hlavnímu tématu diskutované problematiky, je třeba podívat se na druhou stranu projekčního plátna, tedy na západní představy a myšlenkové stereotypy o Orientu, které nadále vyvolaly ideologické protizápadní reakce v mnoha podobách.

8.1.2 Orientalismus

Diskutovaná problematika hledání íránské identity souvisí s vymezením identity Západu, neboť právě diskurz, jenž se modeloval v prostředí západních představ a myšlenkových stereotypů o Orientu, vyvolal v Íránu silné ideologické reakce v mnoha podobách. Na Foucaultovu myšlenku vztahu moci a vědění navázal v sedmdesátých letech dvacátého století americký levicový myslitel palestinského původu Edward Said, jenž rozvířil živou debatu okolo diskurzu orientalismu.⁹⁰ Podle Saida bylo hlavním smyslem orientalismu vymezení identity Západu vůči obyvatelům Orientu, přičemž předsudky a stereotypy, vzniklé neobjektivním náhledem na jejich život, měly ukázat na odlišnost, tedy barbarskost a zaostalost, od vyspělých obyvatel Západu. "Evropští kolonialisté jednali na základě svých stereotypů o Orientálcích a divoších, poháněných náboženskou či kmenovou neshovívavostí a neschopných racionální politické sebevlády. ... Nástrojem

⁹⁰ Od osmnáctého století je orientalismus všeobecně chápán jako disciplína orientalistů, tedy „vědců znalých jazyků a literatury Orientu“ (Macfie 2000: 1). V umění odkazuje ke stylu či směru spojovaného s východními národy a podle některých vědců nesl i význam související s britskou přítomností v Indii konce osmnáctého století. Tento význam orientalismu, tedy literární, lingvistický, umělecký a kolonialistický zůstal nezměněn až do období vzednutí vlny dekolonizace po druhé světové válce, kdy začali být orientalisté spojováni s těmi, co pracují ve službách imperialismu, rasismu a antisemitismu (Macfie 2000: 1-2).

evropského dobývání světa nebylo jen politické násilí a ekonomická převaha, ale také vědění", jak píše Pavel Barša ve svém článku *Orientálcová vzpoura*. Nástrojem tohoto vědění se podle něj stala orientalistika a antropologie, které "mají uzavřít příslušníky neevropských společností do skupinových kategorií, a tím potvrdit odlišnost a nadřazenost evropského člověka" (Barša 2004: 23).

Všeobecného ohlasu se Saidovi dostalo vydáním stejnojmenné knihy *Orientalismus*, která představuje jednu z mnoha strukturálních konstrukcí, rozdělující svět na etnocentrický Západ a exotický Východ. Said pracuje zejména s historií a snaží se dokázat, že zájem o Orient byl čistě mocenskou záležitostí Západu a že západní orientalisté nebyli ničím jiným než přísluhovači kolonialismu a imperialismu. Podniká historický exkurz do děl evropských vědců, básníků, filosofů, historiků a koloniálních úředníků, aby představil skutečné příklady evropského orientalismu a argumentuje, že v těchto textech lze nalézt pouze strukturované lži a mýty. Ve foucaultovském duchu píše, že "imperialistická politika souvisela s literární, historickou a jinou vzdělanostní tvorbou", a tudíž "kultura (myšleno Orientu) se stala poníženou a očerněnou záležitostí" (Said 1994: 14). Historická a literární díla orientalistů tak podle Saida vytvořila nejen soubor veškerého vědění o Orientu, ale zejména pak skutečnou realitu, se kterou západní myslitelé měli disponovat. "Časem toto vědění a realita stvořily tradici, či to, co Michel Foucault nazývá diskurzem, jejíž materiální přítomnost a váha byly odpovědné za vytváření textů mimo skutečnou realitu" (Said 1994: 94). Podle Saida byl Orient orientalizován, stvořen orientalisty jejich vlastním psaním o Orientu, a skutečný Orient byl nahlížen skrze toto vykonstruované imaginární orientalistické prizma.

Na konci osmnáctého století byla podle Saida vytvořena komplexní myšlenka vzniku a podoby Orientu (Said 1994: 5-7). "Orientalismus představuje styl myšlení založený na ontologické a epistemologické distinkci mezi Orientem a Okcidentem či dokonce na ideologii ospravedlňující podřízenost Palestinských Arabů, černochů, žen a mnoha dalších minorit" (Said 1994: 2), přičemž vztah mezi oběma světy je

založen na asymetrii moci, kdy Západu je uložena role hegemona. S touto dichotomií byla zároveň stvořena idea Evropy. Evropané si našli své orientální ne-Evropany, vytvořili si svého *Homo Orientalis* a slovo "orientální" se stalo synonymem pro exotický, záhadný, tedy nejistý, vůči němuž je třeba být opatrný, neboť civilizovaný Evropan nikdy neví, co lze od orientálního očekávat. Jak píše Pavel Barša o Saidově diskurzu, "orientalismus není odrazem reality zvané Orient, ale souborem diskurzů, představ a praktik, které teprve konstituují realitu, k jejíž existenci se odvolávají. ... Předmětem jeho (Saidovy) knihy není kultura a identita mimoevropských, orientálních společností, ale kultura a identita Západu, která se ustavuje mimo jiné právě na protikladu k Orientu. ... Otázka Orientu je tak pro Saida především otázkou Západu" (Barša 2004: 24). Said sleduje realizaci jakéhosi panství, ve kterém byl "potencionální vztah lidské vzájemnosti nahrazen asymetrickým vztahem subjektu k objektu. ... Orientalista zaujal pozici subjektu a dosáhl stanoviska univerzální pravdy a nestrannosti, kdežto orientálcova obecná lidskost a individualita byly redukovány na projev partikulární kategorie" (Barša 2004: 24)

Na počátku dvacátého století už bylo tedy jasné, že svět je rozdělen mezi Západ, který musí ovládat, neboť je racionální, mírumilovný, liberální, logický, a Východ, který musí být ovládán, neboť je iracionální, infantilní, nelogický. Orientalismus se stal polem vědění založeným na "geografické, kulturní, lingvistické a etnické jednotce zvané Orient" (Said 1994: 50) a pomohl Evropě definovat sebe sama, tedy určit evropské *Self* v protikladu k orientálním *Other*, kteří zahrnovali muslimy, Araby, Turky a Peršany. Said se snažil vyjádřit názor, že "vytváření stereotypů svádí k rasismu a předsudkům. Odděluje jednu skupinu od druhé, podporuje aroganci na straně jedné, zášť na straně druhé" (Landes 2004: 403). Podle Saida tak vědci, zkoumající problematiku Blízkého východu, Orientu, nahlíží na tento region příliš zvenčí a neobjektivně. Jedině náhledem z nitra orientální kultury bude dosaženo nezkráceného bádání o životě blízkovýchodního regionu. Said tedy považoval orientalismus za jakousi kulturní kolonii vzniklou

jakožto nevyhnutelný důsledek koloniální politiky a s ním spjaté postkoloniální tvorby identit (Landes 2004: 403-405).⁹¹

8.1.3 Reverzní orientalismus

Součástí hledání íránské identity a autenticity, tedy hledání odpovědi na to, kdo Íránci jsou, se stala i kritika globální modernity přicházející ze Západu. Od šedesátých let se v Íránu a všeobecně v zemích třetího světa objevuje jakýsi protidiskurz evropských orientalistických narací, který se zaměřil na postavení a osud západních *Other* a íránského *Self*. Obraz Orientu z per západních orientalistů a kritická reakce, kterou tento obraz, někdy imaginární někdy více blížíci se realitě, vyvolal, tak představovaly ideologický můstek pro „ty druhé“, tedy *Other* z Východu, kteří se chopili konstruktivistického převrácení, jaké učinil Said svým chápáním orientalismu, a prostřednictvím konstrukce svého protikladu se pokusili o jakousi antropologii západní kultury.

Odezvy na orientalismus, explicitně na Saidův koncept "zlovolného záměru studovat odlišné společnosti" (Boroujerdi 1996: 11), vzešly z mnoha směrů a proudů a reagovaly jak záporně, tak kladně. Jedním z nich byl i syrský filosof Sádiq Džalál al-°Azm. Ve svých pracích poukázal na všeobecnou lidskou tendenci studovat a zajímat se o jiné kulturně odlišné společnosti a vytvářet si tak mentální mapy, do nichž zařazujeme sebe a ty druhé, čímž logicky docházíme ke kategorizacím, schematizacím a redukcionismu. Tvrdí, že vytváření dichotomií *Self* versus *Other* je univerzální potřeba a že vysvětlovat orientalismus jako nástroj dominance je neadekvátní. Uznává, že vytváření kulturních stereotypů a jejich ideologické zneužití může být nebezpečné, avšak vytváření si vlastních obrazů o těch druhých je myslícímu jedinci přirozené. Využil však Saidovo přesvědčení o existenci ontologické difference mezi Orientem a Okcidentem, tedy mezi hodnotami,

⁹¹ Myšlenky vykořisťovaných Orientálců byly z řad *mostazafán* zpopularizovány ještě před uvedením Saidovy knihy *Orientalismus*. Egyptský Kopt Anwar °Abd al-Malik ve své apologetické eseji z roku 1963 *Orientalism in Crisis* použil orientalismus k vyjádření své protikoloniální rétoriky a vtisknul mu nálepku nástroje imperialismu, neokolonialismu a zotročení třetího světa (°Abd al-Malik in Macfie 2000: 49-51).

normami a idejemi, na kterých stojí východní a západní společnosti. Tato ontologická diference ústí podle Al-^cAzma do diference epistemologické, tedy do určitých "konceptuálních nástrojů, vědeckých kategorií, sociologických konceptů, politické deskripce a ideologických distinkcí, na jejichž základě západní společnosti přistupují ke společnostem východním" (Al-^cAzm in Macfie 2000: 230). Aplikace takových západních epistemologických konceptů na orientální prostředí a naopak, tedy aplikace konceptů východních na ty západní, je podle Al-^cAzma "naprostý Walt Disney" (Al-^cAzm in Macfie 2000: 230).⁹² Způsob uchopení Orientu prostřednictvím západních konceptů označuje za ontologický orientalismus, jemuž přisuzuje naprostou ideologickou ambici stvořit Orient podle západních představ. Dle Al-^cAzma zanechal takový arbitrární obraz hluboký dopad na moderní orientální povědomí o *Self*, tedy povědomí o Saidově důrazném varování obětem orientalismu před nebezpečím pokusů aplikovat "existující struktury, způsoby a ontologické předsudky na ty druhé" (Al-^cAzm in Macfie 2000: 231). Nicméně i přes toto varování stačily existující stereotypy o Orientu zplodit protidiskurz ontologického orientalismu, který Al-^cAzm nazývá reverzním orientalismem.

Reverzní orientalismus je *de facto* diskurzem Saidových "Orientálců", tedy dřívějších objektů orientalistického studia. Jde o znovunalezení a znovuzískání orientální, tedy té pravé identity prostřednictvím vyhrazení se vůči Západu. Toto sebevyhrazení není ničím jiným než protireakcí na evropské orientalistické narace, kdy je nekriticky přijímáno orientalistické tvrzení o kulturní, společenské a politické rozdílnosti mezi Východem a Západem. "Orient a Okcident jsou zachycovány jako geografické, historické a kulturní entity esenciálně odlišné jedna od druhé", kdy "Okcident je reverzními orientalisty obsazen do té samé role *alter-ega*, kterou tradičně představoval Orient pro orientalisty" (Boroujerdi 1996: 12). Zastánci reverzního orientalismu si vytvořili svého *Homo Occidentalis*, svoji referenční

⁹² Al-^cAzm cituje slova H. R. Gibba, která jsou použita v Saidově knize *Orientalismus* (Said 1994: 107). V podobném duchu se vyjadřuje i Bernard Lewis a píše, že „opírat se o levicovou či pravicovou, progresivní či konzervativní a jinou západní terminologii při vysvětlování islámských politických fenoménů je relevantní asi tak, jako zpráva baseballového komentátora o zápasu v kriketu“ (Al-^cAzm in Macfie 2000: 230).

kulturu, vůči níž se mohou nadále vymezovat (Boroujerdi 1996: 12-13).

Reverzní orientalismus však nepředstavuje přesný ideologický protějšek či antitezi orientalismu. Metodologii, rétoriku a dokonce i posluchače si reverzní orientalisté museli vypůjčit od svých ideologických soupeřů. Tato absence vlastní metodologické základny a cizí rétorika aplikovaná na vlastní podmínky tak činí z reverzního orientalismu spíše ideologického bratra orientalismu, než jeho ideologického rivala. Od orientalismu se reverzní orientalisté liší v nástrojích výzkumu a oproti orientalistům, kteří pro zachycení svých referenčních *Other* spoléhali často na informace od biologů a biologických antropologů, se reverzní orientalisté soustřeďují na teologii, mytologii, mysticismus a poezii. Typická je obsese filologií, rozborem textů a jí příbuzným oborům, čímž tito ontologičtí reverzní orientalisté nekriticky přijímají to, co Said pejorativně nazýval "orientalistický textuální přístup k realitě" (Al-^cAzm in Macfie 2000: 232). Tento komparativní filologický přístup reverzních orientalistů měl dokázat ontologickou nadřazenost orientálního myšlení nad myšlením západním. Jeho kouzlu nejprve podleli arabští nacionalisté poloviny dvacátého století a přišli s proroctvím, že "primordiální orientální esence je připravena odhalit svůj potenciál, genialitu a svá jedinečná specifika. ... Tato absolutní esence arabské psýché je bezvýhradným nositelem světové civilizační mise" (Al-^cAzm in Macfie 2000: 232-233). Pod vlivem procesů, které vedly k íránské islámské revoluci, však toto úpěnlivě vyzdvihované arabské národnostní povědomí založené na sekulární pozici odstupuje do pozadí a přichází jiný nositel *mission civilisatrice*. "Spásy Orientu nelze dojít skrze sekulární nacionalismus či revoluční komunismus, socialismus, atd., ale skrze návrat k autenticitě nazvané lidový a politický islám" (Al-^cAzm in Macfie 2000: 234). Tento trend obratu od budování orientálních národů na základě sekulárních ideologií k islámské esenci nazval Al-^cAzm islamománií, která učinila z islámu "rozhodujícího hybatele orientálních dějin. ... Íránská islámská revoluce odhalila, že zákony evoluce, boje a jednoty našich zemí a Orientu jako celku jsou jiné a naprosto se liší od těch evropských či jiných západních" (Al-^cAzm in Macfie

2000: 235). Islám a s ním spojené jevy lze tak interpretovat nezávisle na ekonomice, sociologii a politice islámských zemí, neboť slovy vůdce revoluce Ájatolláha Chomejního "islám je islám a nepotřebuje žádná jiná adjektiva, jako demokratický. ... Islám je absolutní entita" (Al-°Azm in Macfie 2000: 237).

Reverzní orientalismus tak představoval další z mnoha diskurzů tvorby postkoloniálních či postimperialistických identit a signál k hledání autentického *Self*, tedy zrušení pocitu mentální podřízenosti a poslušnosti vzniklého v podmínkách hegemonické koloniální či neokoloniální nadvlády. S příchodem reverzního orientalismu je již Západ nahlížen symbolicky a sémanticky jako referenční *Other*. Jednoduše řečeno reverzní orientalismus představuje narativ potvrzení identity sebe sama, tedy k "zdůraznění jinakosti za účelem potvrzení jedinečnosti Východu" (Boroujerdi 1996: 14).

8.1.4 Nativismus

Není divu, že reverzní orientalismus se stal populární rétorikou mezi politiky, intelektuály a apologety států třetího světa. Mocnější ohlas v rámci téže skupiny však přinesl diskurz nativismu, jehož svůdnému kouzlu podlehl mnoho postkoloniálních a na západním hospodářství závislých zemí. Mehrzad Boroujerdi definuje nativismus jakožto "doktrínu hlásající obrození a vzkříšení původních kulturních zvyků, idejí a hodnot" (Boroujerdi 1996: 14). Nativismus tak představuje opačný ideologický diskurz eurocentrismu, přičemž óda na evropskou výlučnost změnila noty a přešla v opěvování výlučnosti zemí třetího světa. Tato lákavá idea návratu k autenticitě se zrodila v dobách slavné éry kolonialismu a silněji zapustila kořeny v období poválečné dekolonizace padesátých let dvacátého století v mnoha zemích hledajících novou politicko-společenskou identitu. Zastánci nativismu hlásali myšlenku vymanění se z podmínek mentální a ekonomické závislosti a vnímané podřízenosti vůči Západu, aby tak tímto vymaněním mohli znovu získat svoji cizinci poškozenou identitu. Pro nově narozené státní útvary v Asii a Africe se stala výrazným ideologickým pojítkem a mobilizující politickou silou

nacionalistická rétorika, která však v mnohých zemích selhala a byla nahrazena rétorikou nutnosti o ustavení islámu jakožto politické ideologie. V mezinárodním měřítku byly postkoloniální země postaveny před volbu dát se buď na cestu amerického kapitalismu či komunismu sovětského typu. Objevil se nový typ postkoloniální entity, pro níž francouzští novináři zavedli termín "*le tiers monde* – třetí svět" (Johnson 1991: 464). Právě koncept třetího světa poukázal na možnost jiné cesty. "Proč by nemohl vzniknout třetí svět, který by vzlétl jako pták fénix z popela starých říší, svobodný, mírumilovný, neutrální, pracovitý, očištěný jak od kapitalistických, tak od stalinských neřestí, skvící se občanskými ctnostmi, svět, který by dnes svým vlastním úsilím zachraňoval sama sebe a zítra svým příkladem třeba i celý svět?" (Johnson 1991: 464).⁹³

Antikoloniální a antiimperialistická rétorika nacionalistických lídrů a myslitelů vyzývajících k politicko-ekonomické nezávislosti, návratu ke kulturní autenticitě a vlastnímu know-how byla bezesporu založena na vnímání existence a vlivu těch druhých, v tomto případě Západu či jinak řečeno bohatého Severu. Vůdci osvobozeneckých hnutí, bilingvní inteligence či na Západě vzdělaní studenti začali psát a diskutovat v dichotomické rovině my a oni. Teoretickou základnu a inspiraci hledali tito myslitelé v dílech radikálních levicově zaměřených „intelektuálů“ jako Mao Ce Tung, Ernesto Che Guevara a zejména pak Francis Fanon. Jejich ideologie operovala s rétorikou Marxova třídního antagonismu, přičemž tento třídní boj byl v rámci makroekonomických modelů přepracován tak, že za proletariát byly označeny chudé země a za vykořisťovatele bohaté západní státy a jejich koloniální politika, čímž lze tyto modely považovat za neomarxistický derivát projektující třídní konflikt v celosvětovém měřítku.⁹⁴

⁹³ Prvním projevem kolektivní sounáležitosti třetího světa byla konference 29 asijských a afrických zemí z roku 1955 konaná na výzvu indonéského prezidenta Sukarna v indonéském Bandungu. Postkoloniální země neangažované v žádném mírovém uskupení vsadily na antikolonialistickou politiku mírového soužití společně s podporou společných hospodářských zájmů. "Podle bandungské filosofie měly nové národy co nejdříve vytvořit vlastní průmyslové základny a stát se tak nezávislými na imperialismu" (Johnson 1991: 477).

⁹⁴ Tento neomarxistický model prorazil do Íránu zásluhou perského překladu Fanonovy knihy *The Wretched of the Earth* Alím Šarí'atím. Dichotomie utlačovaný versus utlačovatel nabyla nového významu odkazujícího na Korán, s níž operoval ve svém megalomanském islámském projektu vůdce iránské revoluce ájatolláh Chomejní. Z utlačovaných se stal světový proletariát, *mostaza'fán*, bojující

Ideologicky nejpropracovanější dílo vzešlo v padesátých letech z pera výše zmíněného myslitele Fracise Fanona. Ten působil jako lékař na Martiniqu, jednom z francouzských DOM-TOMů⁹⁵ v karibské oblasti Malých Antil. Jeho revoluční teze sepsané roku 1961 v jakémsi manifestu proti ideologizaci třetího světa s názvem *The Wretched of the Earth* neboli Psanci země⁹⁶ se zachytily v mnoha zemích hledajících novou politicko-společensko identitu. Fanon tak zametl cestičku pro nově se rodící levicové ideologie a nativismus nebyl v tomto směru výjimkou. Jeho psanci už nejsou definováni jako *Other* a tím, kdo je nominován na post objektu zájmu, je Západ. Terčem Fanonovy kritiky se stávají kolonizátoři, ale i kolonizovaní, a to kvůli nekritickému přijetí role podřízených, kterou jim udělil Západ. Kolonizace a pocit podřízenosti obyvatel kolonií vedl podle Fanona k vymýcení původní intelektuální tradice, čímž se zrodily podmínky pro uchycení cizích hodnot, norem a idejí, které však nikdy nemůžou být původními obyvateli spontánně internalizovány, ale pouze imitovány, a to i v podmínkách pozdější nezávislosti. "Dříve kolonizovaná území jsou nyní přeměněna v ekonomicky závislé země. ... Rozvojové země se musí obrátit ke svým hodnotám a způsobu života, který je jim vlastní" (Fanon 2004: 55). Podle Fanona tedy nemůže být dosaženo úplné nezávislosti, pokud budou postkoloniální společnosti udržovat stav ekonomické závislosti, který je nadále živen domácí buržoazní třídou "přebírající roli manažera, jenž posluhuje západním obchodním společností a mění svou zemi v evropský bordel" (Fanon 2004: 102). Fanon věřil, že jediná cesta, jak vymanit psance z koloniálního jha závislosti, vede skrze vytvoření vlastního intelektuálního diskurzu očištěného od věčného dualistického souboje mezi kapitalismem a socialismem. Ztracené nativní vědomí lze najít pouze prostřednictvím odpoutání se od ideologií nastavených konfrontací kapitalismus versus socialismus. Teprve poté můžou postkolonizovaní ztracenci začít důstojně žít jakožto nová národnostní entita (Boroujerdi 1996: 16, Fanon 2004: 55).

proti světové aroganci, *estekbár* (Fanon 2004: xxx).

⁹⁵ Francouzská zámořská území neboli *Départements et territoires d'outre-mer*. Mimo Martinique mezi ně patří území Francouzské Guayany či ostrovy Guadeloupe a Réunion (Le Petit Larousse 2003: 1293).

⁹⁶ Podle Paula Johnsona jsou Psanci země "nejvlivnější ze všech teroristických příruček" (Johnson 1991: 667).

Abychom se však vrátili k nativismu, Fanonovy teze silně korespondují s tímto postkoloniálním diskurzem, a to především rétorikou návratu ke kořenům a nutností učinit reakční krok proti eurocentrismu, kolonialismu a též orientalismu. Nativismus však není pouhým antikoloniálním manifestem intelektuálů třetího světa. Výzva nativismu leží v jeho vědecké aspiraci na plnohodnotného protihráče moderních západních sociálních a rozvojových teorií (Boroujerdi 1996: 17).

Silná protizápadní rétorika nativismu poskytla svým zastáncům mocný politicko-společenský nástroj, díky němuž tento směr získal mohutný ohlas v zemích zasažených kolonialismem či imperialistickou politikou Západu. Mezi tyto země se zařadil i Írán druhé poloviny dvacátého století, který ač nebyl nikdy přímo kolonizován žádnou západní zemí, zažíval zejména po druhé světové válce podobnou zkušenost s rozvratem své národní identity, jako zažívaly země přímo kolonialismem zasažené. Nativismus v Íránu nabyl síly jakožto mocný ideologický narativ stavějící se proti Západu a nacionalistické rétorice dynastie Pahlaví.

8.2 Narativ anti-imperialismu

První diskuse zapadající do narativu anti-imperialismu, tedy zabývající se negativním vlivem modernizace a Západu na íránskou společnost, se objevily v roce 1962 s publikací knihy *Gharbzadegi*⁹⁷ zpočátku sekulárního spisovatele Džalála Ál-e Ahmada. Jeho podrobná strukturální konstrukce rozdělující svět na etnocentrický Západ a exotický Východ dala podnět ke vzniku diskurzu, který v moderním íránském intelektuálním prostředí vešel ve známost jako nativismus.

Konkrétní nativistické ideologie íránských myslitelů tak, jak se vyvíjely od padesátých let dvacátého století do současnosti, a jaké strategie při hledání vlastní identity přední íránští ideologové navrhli, budou hlavní náplní této části práce. Podíváme se na hlavní strategie protiútoky z pera již zmíněného Džalála Ál-e Ahmada, ale i jeho předchůdce Ahmada Fardída a Sejjeda Fachroddína Šádmána. V

⁹⁷ Termín *gharbzadegi* je možno přeložit jako "mor ze západu", "westoxikace" či "okcidentóza".

souhrnu tedy poukáží na fakt, že součástí hledání íránské identity a autenticity, tedy hledání odpovědi na to, kdo Íránci jsou, se po druhé světové válce stala zejména kritika globální modernity přicházející ze Západu, a zbraní proti tomuto průniku se v mnohých případech měl stát návrat k určité tradici, která by svrhla šáhův monopol na utváření pravého íránství.

8.2.1 Ahmad Fardíd

Ahmad Fardíd⁹⁸, narozen roku 1912 v íránském Jazdu a pohřben roku 1994 v Teheránu, je v povědomí světové intelektuální veřejnosti málo známý, o čemž svědčí i fakt, že jeho dílo není dosud přeloženo do některého z jazyků starého kontinentu. V Íránu se však zařadil mezi nejvlivnější filosofickou elitu, která do velké míry ovlivnila veřejnost i akademický diskurz blízký nativismu.

Jako mnozí jeho kolegové, i Fardíd prošel tradičním íránským vzdělávacím systémem. V období studia němčiny a francouzštiny se mu pod ruku dostala díla moderních evropských filosofů, a to od Bacona po Kanta, přičemž největší zájem věnoval Martinu Heideggerovi a posléze se stal vůdčím íránským myslitelem zabývajícím se dílem tohoto filosofa. Ve čtyřicátých a padesátých letech se pohyboval v intelektuálním kroužku kolem Sádeqa Hedájata⁹⁹ a později zformoval vlastní intelektuální prostředí nejvýznačnějších íránských filosofů, překladatelů a sociologů, v němž figurovaly osoby jako Dárjuš Šájegán, Dárjuš Ašúrí či Šáhruch Meskúb. Skupina vešla ve známost jako Fardídův kroužek a diskutovala témata kolem povahy a vztahu východní a západní filosofie (Boroujerdi 1996: 63).

Všeobecně je Fardíd považován za brilantního, avšak nesystematického myslitele, který Íránu představil německou klasickou filosofii, a možná právě z důvodu této nesystematičnosti je jeho dílo tak zanedbáváno. Jeho největším přínosem pro pozdější nativistický diskurz je zejména uvedení dichotomického

⁹⁸ Ahmad Fardíd vystupoval též pod pseudonymem Mahíní-Jazdí (Tavakoli-Targhi 200: 566).

⁹⁹ Sádeq Hedájat byl významným spisovatelem a básníkem první poloviny dvacátého století, věnující se problematice modernity. Narodil od svých intelektuálních nástupců neodsuzoval veškeré íránské pokusy o modernizaci. Byl si však vědom jejích negativních následků, které s sebou pokrok přináší (Milani 2004: 94).

vztahu Východu a Západu do úrovně dvou vzájemně protikladných a soupeřících ideologických entit. Podle Fardída se "všechny země Orientu nachází v historické fázi, ve které na rozdíl od svých západních protějšků již nemohou existovat ve své vlastní historické víře" (Fardíd in Boroujerdi 1996: 64). Západ v roli hegemonu dnes hraje svou geopolitickou hru, kdežto Východ je pouze královstvím, nad nímž má západní hegemon soucit a benevolentně mu umožňuje zakoušet svůj humanistický étos, založený na řeckém aristotelském vnímání světa jakožto středu vesmíru, a Orient jakožto esenciální místo božského zjevení je ukryt pod podušku západního antropocentrismu. Fardíd kritizuje zejména evropský humanismus, v jehož centru dění je *Homo sapiens*, nikoliv spirituální božská esence, což podle něj vedlo k technologizaci společnosti a zbavilo tak člověka jeho pravé podstaty bytí. Právě na tomto místě hovoří Fardíd o *gharbzadegí*, tedy o "historické fázi zakoušení hegemonie řecké filosofie" (Tavakoli-Targhi 2000: 566). *Gharbzadegí* je podle Fardída celé období začínající uvedením aristotelských metod do křesťanské teologie, ve které je Bůh nahlížen skrze prizma antické antroposofické kosmogonie a nikoliv skrze pravé náboženské cítění. Fardíd došel k závěru, že *Gharb*, tedy Západ, a jeho hodnoty se nesmí stát modem bytí iránské společnosti. Věřil, že *gharbzadegí* je pouze "přechodnou fází, kterou musí každý projít, aby dospěl k pochopení esence Západu" (Boroujerdi 1996:65). K překonání západní ideologické hegemonie se musí Orient stát *gharbzáde* ve smyslu pochopení západního způsobu bytí, nikoliv však ve smyslu odcizení se vlastní kultuře a svému *Self*. Pro Fardída tak představovala nutnost poznání druhých "nezbytnou podmínku pro poznání vlastního *Self*" (Boroujerdi 1996: 65).

Fardídův koncept *gharbzadegí* byl iránskou akademickou obcí velmi vřele přijat jakožto nástroj znovunalezení a pochopení narušené iránské identity. Nicméně o několik let později se o výraznější popularizaci tohoto diskurzu zasloužil iránský spisovatel Džalál Ál-e Ahmad a v jeho pozměněném významu se *gharbzadegí* stala jednou z nejvlivnějších nativistických ideologií. Než však přistoupím k Ál-e Ahmadově diskurzu, přiblížím myšlenky Sejjeda Fachroddína Šádmána, které lze

přičadit k množině anti-imperialistických narací.

8.2.2 Sejjed Fachroddín Šádmán: *Farangšenásí*

V období po druhé světové válce přilákala problematika vlivu západní modernity na Írán i spisovatele a íránského státníka Sejjeda Fachroddína Šádmána. Tento pozoruhodný myslitel se narodil roku 1907 do dobře prosperující rodiny v Teheránu.¹⁰⁰ Po dokončení vysokoškolského studia se ve třicátých letech stal součástí kabinetu šáhova ministra spravedlnosti Alí-Akbara Davara, zakladatele moderního íránského právního systému.¹⁰¹ Od těchto let působil v Londýně jako interpret íránských zájmů v Anglo-íránské ropné společnosti. V průběhu čtrnáctiletého pobývání v Evropě se věnoval doktorskému studiu práv na Sorbonně a doktorskému studiu historie na *London School of Economics and Political Science*. Po krátkém působení na Harvardu se vrací do Íránu a stává se členem mnoha vědeckých institucí včetně akademie *Farhangestán* (Boroujerdi 1996: 54).

Íránský intelektuální diskurz s tématem modernity byl v Šádmánově době načichnut jakýmsi manicheistickým dualismem dvou extrémních pozic. Na jedné straně stáli obhájci totální kulturní izolace Íránu od vnějších modernizačních vlivů, na druhé zase obhájci roztavení íránské ingredience v tavícím kotli západní modernizace. Do tohoto manicheistického vakua zasahuje Šádmán a přichází s kompromisním paradigmatem, nabízejícím čerstvý pohled na Západ a modernitu ve světle íránského kulturního prostředí (Milani 2004: 64).

8.2.2.1 *Taschír-e tamaddon-e farangí*

V roce 1948 vychází Šádmánovo nejvlivnější dílo *Taschír-e tamaddon-e farangí* (Dobytí západní civilizace), kde vyjadřuje svůj zásadní argument. "Aby Írán

¹⁰⁰ Jeho otec působil jako duchovní v Teheránu a matka patřila mezi obdivovatelky perské klasické literatury a Koránu. Samotnému Šádmánovi se dostalo klasického vzdělání v teheránské náboženské škole, kde studoval arabštinu, perskou literaturu a právo. Navštěvoval vůbec první moderní íránskou vzdělávací instituci *Dárolfunún*, kde se nadchl pro studium myšlenek západních intelektuálů (Milani 2004: 64-65).

¹⁰¹ Šádmán se však k režimu šáha Mohammada Rezy, a zejména pak k samotnému šáhovi, stavěl kriticky (Milani 2004: 66).

nebyl ovládnut západní civilizací a přetvořen v bezmocného zajatce, musí se pokusit tuto civilizaci ochotně a přemýšlivě využít", a to prostřednictvím postupné a selektivní adaptace (Boroujerdi 1996: 55). Prostředkem, skrze který chtěl Šádmán dosáhnout oné nezávislosti na Západu, by měl být "perský jazyk jakožto společný a autentický jmenovatel všech Íránců a ztělesnění prastaré moudrosti předků", a varovně až eschatologicky pokračuje, že pokud se společnost odkloní od tohoto kulturního dědictví a nechá se ovládnout Západem, bude "vítězství západní civilizace nad Íránem naší poslední porážkou" (Boroujerdi 1996: 55).

První negativní pronikání moderních západních hodnot do Íránu začalo podle Šádmána během slabé vlády dynastie Qádžárovců, tedy již v osmnáctém století. Ačkoliv íránské zahraniční styky s Evropou se datují již do šestnáctého století, tedy do období vlády dynastie Safíjovců, podle Šádmánových slov však "v politickém soupeření a v dialektice kulturní hegemonie se safíjovští panovníci považovali za rovnocenné *farangí other* a dožadovali se příslušné úcty k sobě samým" (Milani 2004: 69). Šádmán píše, že posledním reprezentantem íránské hrdosti a velikosti byl Šáh Abbás I. Veliký (1587-1629), který však zemřel právě v době, kdy se Evropa začala probouzet ze své civilizační dřímoty. Zatímco renesance dláždila Evropě chodník k pokroku a osvícenství, Írán byl vržen do dvousetleté občanské války a s ní spojeného sociálního úpadku. Krátce po šáhově smrti tak zmizela politická a ekonomická síla íránského impéria a s touto silou i íránská hrdost (Milani 2004: 70). Nástup dalších panovníků a vzrůstající síla evropských mocností představovaly pro Írán výrazné ohrožení, které zbavilo zemi skutečné politické i kulturní nezávislosti. Šádmán uvádí, že "během několika desítek let byli Íránci při styku s Evropany nuceni osvojit si nové způsoby chování a stejnou politickou rétoriku, pro Íránce naprosto cizí" (Boroujerdi 1996: 55). Šádmán dále lamentuje, že Íránci pomalu ztroskotávají s lodí připlouvající k Západu a nabírající kurz směrem k modernizaci nebyli nikdy tak sevřeni jako ve dvacátém století. Dává do souvislosti s tímto íránským osudem příklad Alžířanů, kteří se díky západní kolonizaci ocitli v naprosté bídě, a podotýká, že Írán je díky přítomnosti Západu na Blízkém

východě na dobré cestě v následování stejného osudu, který potkal Alžírsko (Boroujerdi 1996: 56).

Knihou *Taschír-e tamaddon-e farangí* provází čtenáře dvě fiktivní postavy, Šejch Vaháb Rufa'í a Húšang Hanávíd. První reprezentuje proud tradicionalisticky smýšlejících duchovních a druhý na Západě vzdělaného intelektuála posedlého vším západním.¹⁰² Obě postavy kritizuje za jejich krajní ideologické pozice - Rufa'ího za bigotní lpění na dávno minulé slávě Íránu a totální odmítání všeho západního včetně modernizace a Hanávída za slepé přijímání všeho západního. Íránce "hanávídkého" typu označil pejorativním termínem *fokolí*.¹⁰³ *Fokolí* je podle Šádmána člověk, který se svým způsobem života a smýšlením snaží imitovat způsob života "Západanů", tedy *farang*.¹⁰⁴ Tito *fokolí* představují pro Írán nepřitele číslo jedna. Jsou to "nemravní Íránci, kteří nejsou schopni dokonale pochopit ani jazyk *farangí*, ani svůj vlastní jazyk, tedy perštinu. Přesto však tvrdí, že jsou schopni popsat touto jazykovou polovičatostí kulturu *farangí*" (Milani 2004: 71).

Šádmánova kritika byla do velké míry mířena na tuto snahu *fokolí* o destrukci perštiny a zavedení latinky. "*Fokolí* je ignorant či vyšinutě smýšlející Íránec, který si myslí, že s nahrazením perské abecedy latinkou se všichni Íránci najednou naučí číst a psát, čímž budou vyřešeny všechny problémy" (Boroujerdi 1996: 57). Šádmán zdůrazňoval zcela odlišnou sémantickou strukturu perštiny a jazyků, jimiž se hovoří na Západě. Každý jazyk svou specifickou gramatickou, fonetickou a sémantickou strukturou třímá mocné otěže spojené se vzestupem nacionalismu a setkání Íránu se Západem v devatenáctém století tak způsobilo jakési zmatení identity, které se později manifestovalo ve zmatení jazykovém. Pro

¹⁰² Šádmán při výběru jmen svých postav použil jakousi slovní hříčku. Pokud přečteme jméno Rufa'í z prava do leva, dostaneme perský výraz pro hlupáka, a pokud stejný postup aplikujeme na jméno Hanávíd, dostaneme perský výraz pro duševně chorého člověka, pomatence, tedy *díváne(h)* (Boroujerdi 1996: 56).

¹⁰³ Termín *fokolí* pochází z francouzského slova *faux-col* označující člověka s motýlkem. Výraz *fokolí* byl užíván duchovními a obyčejnými Íránci pro popis na Západě vzdělaného člověka oblékajícího se podle evropské módy. Synonymní termínu *fokolí* byly výrazy jako *žígúl*, tedy džigolo (Boroujerdi 1996: 57).

¹⁰⁴ Slovo *farang* původně odkazovalo k označení pro Francouze, avšak postupně se jeho význam posunul k označení obyvatel Evropy či obecně Západu (Boroujerdi 1996: 57).

Šádmána představuje jazyk nejdůležitější nástroj v pokusu o "dobyetí" civilizace *farangí*. Tvrdí, že "učení se perštině je první podmínkou pro náš budoucí pokrok" (Milani 2004: 74). Kopíruje linii moderních lingvistů v tvrzení, že jazyk není pouhým nástrojem myšlení, ale je i jeho nedílnou součástí, takže určitá forma myšlení a určitý jazyk jsou dvě strany jedné a té samé mince. Podle Šádmána nelze vnitřně přijmout modernitu bez čistého a precizního myšlení, tedy bez jasně artikulovaného jazyka. Používání tohoto jasného jazyka má však dva hlavní nepřátele. Prvním nepřítelem jsou již výše zmínění *fokolí*, kteří ovládají perštinu pouze polovičatě a druhý nepřítel se podle Šádmána skrývá za dveřmi náboženských *madres* a v islámských seminářích. Duchovním sice Šádmán přiznává jejich pozitivní úlohu v zakládání prvních univerzit, avšak v otázce přístupu Íránu k modernitě je odsuzuje za slepé vedení svých posluchačů po náboženské cestě, která končí u instituce *faqíha*. Nejsilnější kritiku směřuje k přílišnému důrazu na arabštinu na úkor perštiny, která je jejich mateřským jazykem (Milani 2004: 75).

Šádmán sám sebe nepovažoval za lingvistického puristu typu Ahmada Kasravího. Byl si vědom toho, že ač je perština nejkrásnějším jazykem pro poezii, chybí jí termíny moderní vědy. Při setkání se s vědeckými disciplínami Západu je nutné tento problém řešit, a to prostřednictvím vzniku nových slov v perštině. Toto obohacování perštiny o nové termíny vědy by se mělo dít i prostřednictvím přejímání cizích slov z jiných jazyků do perštiny, neboť perské neologismy často nevystihují podstatu určitého problému. "Autonomní jazyk schopný vyjádřit nové ideje stejně tak jako staré vzpomínky, spojený s kulturním dědictvím země a schopný vést ve vodách moderních vědeckých disciplín, je předpokladem nejen pro utváření autonomní identity, ale i pro zachování energické intelektuální tradice. ... jazyk je totiž symbolem veškerého vědění a pouze skrze jeho uchopení lze poznat pozitivní i negativní aspekty modernity" (Milani 2004: 75-76).

Vedle kritiky bezohledného zanedbávání perštiny energicky oponuje tezím, že za zaostalost Íránu může přílišné lpění na náboženských hodnotách a naopak

zdůrazňuje, že islám je s vědou slučitelný. Přestože se u Šádmána objevuje ostrá kritika tmářství některých náboženských lídrů, sám nikdy nepovažoval islám za příčinu úpadku Íránu, neboť pro Šádmána bylo náboženství nutnou morální oporou společnosti. Otázka víry by měla být limitována na úroveň osobní sféry, neboť v okamžiku, kdy se náboženství octne v politické aréně, je překováno v mocný nástroj dogmatismu a despotismu, které jsou podle Šádmána nepřítelem pokroku. Obhajuje islám, že tmářství nebylo vždy jeho součástí, a tvrdí, že "pokud přihlédneme k vědě a filosofii, byla islámská civilizace ve středověku vyspělejší než civilizace křesťanská" (Milani 2004: 77). Islámská civilizace však neprošla tím, co Evropa zažila v sedmáctém století, tedy jakousi islámskou reformací, díky čemuž islámský svět začal upadat. Radí duchovním, že musí přijmout nové vědecké objevy a ptá se sám sebe "proč islámské *madresy*, kdysi bašty vědy, odsouvají moderní vědu do ústraní a zavírají dveře novým objevům" (Milani 2004: 77). Šádmán je přesvědčen, že pokrok Západu byl přímým výsledkem nové koncepce politiky a nemá nic společného s povahou náboženství. Takže místo toho, aby Íránci systematicky usilovali o očerňování islámu, měli by se snažit nalézt nový koncept politického zřízení, který by zapadal do íránského autentického kulturního rámce a který by do určité míry čerpal z evropské technologické a vědecké zkušenosti (Boroujerdi 1996: 57-58).

8.2.2.2 *Táríkí va roušaná'í*

Jak je patrné z díla *Taschír-e tamaddon-e farangí*, Šádmán považuje problematiku vztahu Íránu a západního civilizačního okruhu za klíčovou otázku, na kterou by Íránci měli hledat progresivní odpověď. Svůj návrh toho, jak by měl vypadat člověk zapadající do jeho představy progresivního íránského obrozence, předkládá v další studii z roku 1965 *Táríkí va roušaná'í* (Temnota a světlo).¹⁰⁵ Představuje nám íránského studenta filosofie Mahmúda, velkého patriota vystudovaného ve Francii a Anglii. Po návratu do Íránu se stává vůdčím myslitelem zabývajícím se fenoménem tzv. *farangšenásí* neboli okcidentalismu. Označuje

¹⁰⁵ Temnota je v knize synonymem ignorance a nevědomosti, kdežto světlo je symbolem vědění (Boroujerdi 1996: 58).

fokolí za trojské koně kulturního zotročení Íránu, jejichž diletantismus již zapustil kořeny do mocenských struktur Íránu. "Naši lídři jsou ignoranti tuto ignoraci živící tím, že nejsou ani Íránci, ani *farang*" (Milani 2004: 72).¹⁰⁶ Mahmúd je v podstatě Šádmánovou inkarnací ztělesňující zvědavého intelektuála, který si je vědom nutnosti poznání těch druhých a postupného a vědomého začleňování jejich progresivních hodnot do íránského *Self*. Šádmán namítal, že otázka *farangšenásí* je natolik důležitá, že povinností íránské inteligence je seznámit se s povahou, kulturou a psychologickými postoji jiných národů, neboť jen "důkladným prozkoumáním a poznáním těch druhých je možné lépe porozumět sobě samým" (Boroujerdi 1996: 59). Vždyť i historie Evropy se podle Šádmána začala psát díky válkám mezi Peršany a antickými Řeky, tedy díky setkání dvou odlišných kultur, a zrození evropské identity považuje za výsledek toho, že Řekové obstáli v obraně své civilizace. O dvě tisíciletí později se ta samá historie opakuje, avšak už nejde o identitu evropskou, ale o přežití identity Íránců. "Nezávislost naší mysli se začala potácet na scestí nebezpečném tak jako nikdy předtím", a dále varuje "neberte civilizaci *farangí* na lehkou váhu. ... *Farangí* není jako bosý pouštní beduín či krvelačný Mongol" (Milani 2004: 68). Za nejdůležitější a také nejnebezpečnější evropskou invenci, kterou by Íránci neměli podcenit, považuje Šádmán demokracii a mechanismy navržené pro její ochranu. Nicméně jakožto intelektuál hlásící se k odkazu levicových protikoloniálních proudů připisuje Evropě štítek pokrytce navenek hlásajícího svobodu pro všechny Evropany, avšak tuto stejnou svobodu odpírající nezápadním národům, což Šádmán považuje za „největší evropský hřích“ (Milani 2004: 80).

Na druhou stranu však Šádmán zdůrazňoval, že Íránci by se neměli uzavírat před modernizací. Musí se však naučit rozlišovat mezi klady a zápory, které s sebou modernita přináší. Taková cesta si nutně žádá kritický pohled na skutečnost, hlubokou znalost jak Orientu, tak Okcidentu, podporu Íránců, kteří přijmou postupný proces kulturní změny, a také vyžaduje patriotickou inteligenci jak

¹⁰⁶ Při Šádmánově kritice pahlavského režimu vyvstává otázka, proč sám Šádmán pracoval ve vládních funkcích (Milani 2004: 72).

v Íránu, tak na Západě. "Při vytváření nového *Self* se Íránci nesmí vzdát své minulosti. Pouze na pevné půdě íránské mytologie, historie a kultury může nová identita, kdysi tak pevně zakořeněná a dynamická, znovu vzkvétat. Stejně jako Západ redefinoval své antické civilizační dědictví během renesance, i íránská renesance musí začít kultivací perské minulosti" (Milani 2004: 67).

8.2.3 Džalál Ál-e Ahmad a mor ze Západu

Džalál Ál-e Ahmad se narodil v roce 1923 ve vesnici Ourázán do silně nábožensky založené rodiny, jejíž rodové kořeny byly spojeny s rodem pátého imáma ší'itského islámu Muhammada al-Báqira. Své dětství však strávil v jihoíránské provincii Pačinar. Ve věku dvaceti let byl svým otcem vyslán do posvátného ší'itského města Nadžaf na studia teologie. Po několika měsících se však Ál-e Ahmad vrací nazpět a za zády rodičů se zapisuje do večerních kurzů na institutu *Dárolfunún* v Teheránu. Po maturitě se naprosto rozchází s islámem a připojuje se ke komunistické straně Túde. Kvůli vnitřním sporům uvnitř strany a jejím trvajícím sympatiím k Sovětskému svazu i poté, co SSSR odmítl zasáhnout proti íránské armádě intervenující do autonomní komunisty řízené oblasti Ázerbajdžán, se Ál-e Ahmad spolu s mnoha intelektuály v čele s Chalílem Malekím¹⁰⁷ odštěpují od strany a formují socialisticky orientovanou stranu sympatizující s viktimologickými idejemi¹⁰⁸ třetího světa *Nírú-je sevvom* (Třetí moc), stavící se zády k ideologickým praktikám stalinistického Sovětského svazu. Převrat zosnovaný CIA proti vládě premiéra Mosaddeqa v roce 1953 však ukončil jakoukoliv smysluplnou politickou aktivitu strany. Od té doby Ál-e Ahmad přerušuje styky se stranou a věnuje se zejména literatuře, etnografii a nezávislému politickému aktivismu (Al-i Ahmad 1984: 9-12).¹⁰⁹

Čtyřicátá a padesátá léta dvacátého století se tak stala Ál-e Ahmadovým

¹⁰⁷ Chalíl Malekí podobně jako Ál-e Ahmad kritizoval jednání strany Túde a její přílišnou politickou a ideologickou závislost na SSSR (Gheissari 1997: 67).

¹⁰⁸ „Viktimologové“ vidí státy potýkající se s hospodářskými problémy jako oběť západního expanzionistického vývoje, kde za úspěchem Západu stojí vykořisťované obyvatelstvo světového proletariátu, které tuto západní prosperitu odneslo ekonomicky i sociálně (Tomková 2005: 20).

¹⁰⁹ Ál-e Ahmad toto období nazval "nucené odmlčení" (Hanson 1983: 7).

formativním obdobím jeho intelektuálního života, během něhož přišel do styku s novými idejemi mnoha íránských myslitelů. Seznámil se s myšlenkami Ahmada Kasravího, literáta Sádeqa Hedájata a s politickým aktivismem Chalíla Malekího. Možná právě toto intelektuální prostředí jej svedlo ze stezky přímé a přimělo ho k ústupu od náboženství nejprve k levicovému radikalismu a později k nacionalistickému zápalu skrze zachycení duše Íránu prostřednictvím vlastních etnografických a antropologických výzkumů. První antropologickou studii sepsal Ál-e Ahmad na základě získaných poznatků z jeho rodné vesničky Ourázán v roce 1954. Již v jeho antropologickém výzkumu se setkáváme s požadavkem uplatnění lokálních výzkumných metod, nezasažených západními vědeckými kritérii. Ál-e Ahmad usiloval o "nové uchopení původního íránského prostředí dle kritérií jemu vlastních" (Al-i Ahmad 1984: 12). Toto nové uchopení nativního nadále vyústilo v uvědomění si protikladu mezi "tradiční sociální strukturou Íránců a vším, co ve jménu pokroku a rozvoje zemi přidělilo nálepkou neokoloniálního statutu a přivedlo ji na cestu politické a ekonomické závislosti na Evropě a Americe" (Al-i Ahmad 1984: 13). Bod zlomu v Ál-e Ahmadově ideologickém směřování nastal právě v okamžiku uvědomění si tohoto rozporu, se kterým již nadále zacházel jako s nemocí zvanou okcidentóza. Na základě identifikace tohoto problému tak vznikl diskurz týkající se sociální kritiky íránské společnosti a analýzy vlivu Západu na ni.

8.2.3.1 *Gharbzadegí*

V roce 1962 přichází Ál-e Ahmad s knihou *Gharbzadegí* a v podstatě jí popularizuje Fardídovo významově mírně odlišné téma *gharbzadegí*.¹¹⁰ Jak již bylo řečeno, překlad pojmu *gharbzadegí* nám nabízí několik významů. Lze jej přeložit jako "nákaza Západem", "westoxikace" či "okcidentóza". Ál-e Ahmad definuje okcidentózu jako období, kdy ze Západu přišly do Íránu moderní technologie, které Íránci ještě nedokázali spontánně přijmout a díky tomuto zmatení z nových technologií se stali cizinci ve své vlastní zemi (Al-i Ahmad 1984: 34). Na mikroúrovni Ál-e Ahmad přirovnává westoxikaci k tuberkulóze, která zevnitř

¹¹⁰ Fardídovo chápání pojmu *gharbzadegí* je vysvětleno v 8.2.1.

napadá člověka, tedy íránskou společnost. Nicméně vhodnější mu přišlo přirovnání této nemoci k "zamoření broukem nosatcem" a ptá se čtenářů: "Viděli jste někdy, jakým způsobem napadá obilí? Zevnitř." (Al-i Ahmad 1984: 27). Ál-e Ahmadův koncept *gharbzadegi* má však kromě vnitřní dimenze vnímání i vnější dimenzi. "Jde o neštěstí zvenčí, rozšiřující se v prostředí jemu snadno podléhajícímu" (Al-i Ahmad 1984: 27). Na makroúrovni rozděluje svět na rozvinutý a bohatý Západ a rozvojový a chudý Východ. Rozvinutý industrializovaný Západ¹¹¹ je zpracovatelem surových materiálů a konečným vývozcem nejen výrobků, ale i kultury, neboť do konvertibilního zboží nejsou zpracovávány pouze suroviny, ale i "mýty, hudba a vyšší (íránské) hodnoty" (Al-i Ahmad 1984: 27).

Opačným pólem industrializovaného Západu je zemědělský a hladový Východ. Sem Ál-e Ahmad zahrnuje rozvojové země Asie a Afriky, tedy i Írán, které jsou dodavateli hrubého materiálu a konzumenty západního vývozního artiklu, a to nejen zboží, ale i hodnot, norem a idejí vzešlých ze západního kulturního dědictví. Mezi Západem a Východem tak probíhá jednosměrná kulturní a hospodářská infiltrace, která kdysi proudila oběma směry, avšak s úpadkem vzájemné výměny začal Východ s pocitem podřízenosti a zaostalosti akceptovat západní mody existence, v důsledku čehož byl celý hodnotový systém, tedy náboženství, kultura, hospodářství a sociální struktura íránské společnosti, zničeny. Ál-e Ahmad se tím snaží říci, že hranice mezi Západem a Východem nejsou pouze geografické, ale i politicko-společenské, přičemž propast mezi oběma se nadále prohlubuje, neboť "tempo pokroku udávají vzestupující země Západu, kdežto stagnace je ponechána té skomírající východní části světa" (Al-i Ahmad 1984: 28).

Nadále však Ál-e Ahmad uvádí, že rozdělení světa na dva bloky, tedy východní a západní či komunistický a kapitalistický, je v současnosti redundantní a že ve skutečnosti je svět rozdělený pouze na ty, kdo vyrábí stroje a na druhé straně ty, kdo stroje vlastní. Přirovnává svět k bojišti, kde chudí musí čelit

¹¹¹ Do množiny Západu zahrnuje Ál-e Ahmad Evropu, SSSR, Severní Ameriku, ale také Jihoafrickou republiku, neboť jednou z Ál-e Ahmadových charakteristik západních zemí je hmotná přesycenost (Al-i Ahmad 1984: 27).

vykořisťovatelským snahám bohatých. Tímto bojištěm není myšleno nic jiného než globální trh a západní organizace jako UNESCO, FAO a OSN, které jsou pouze nově maskované nástroje neokolonizace, neboť "my, lidé z rozvojového světa, nevyrábíme stroje. ... Jsme pouze konzumenty výrobků, které tyto stroje vyrábí. ... Pokud nadále zůstaneme konzumenty výrobků a nebudeme schopni vyrobit vlastní stroje, zůstaneme nadále westoxikovaní" (Al-i Ahmad 1984: 30-31). Pozápadnění Íránci a země rozvojového světa jsou dle výše uvedených slov Ál-e Ahmada nakaženi epidemií jakéhosi národního vykořehění. Národy byly vyrvány ze své rodné půdy, odcizeny od vlastní kultury, společnosti, dědictví minulosti a dokonce i od vlastní přítomnosti a žijí v jakémsi historickém bezčasí. Írán se tak podle Ál-e Ahmada stal kulturní kolonií Západu, která pasivně přihlíží vlastní destrukci.

Hranice mezi Východem a Západem, stejně jako disponibilita výrobními prostředky a s nimi spojené moci, nejsou statické. Aby Ál-e Ahmad přiblížil čtenáři okolnosti, za jakých se Írán postupně nakazil okcidentózou a začal ztrácet povědomí o své autenticitě, uskutečňuje tři tisíce let trvající exkurz do minulosti a uvádí, že oblast mezi Středoziemním mořem a Indií či Čínou, tedy území, které je dnes Západem označováno jako Východ či Orient, byla civilizovanou a rozvinutou částí světa, zatímco Západ byl ponořen do polobarbarské nevědomosti a kulturní zaostalosti. Ranou předzvěstí západního pronikání směrem na Východ bylo tažení Alexandra Velikého, prvního „Západáka“, který zanechal své imperialistické stopy od ústí řeky Nilu až po Indus a jehož odvetou za vyplenění Athén Peršany bylo vypálení Persepole. Přesto však Peršané neztráceli svou hrdost, stavěli se proti svým soupeřům čelem a zachovávali si svou kulturní autenticitu, a to i po příchodu islámu. Postupně se však sféra vlivu přesouvá díky technologickému pokroku a kontrole obchodních tepen na Západ, který svou civilizační, přesněji křesťanskou misí obsadil území Asie, Afriky a Latinské Ameriky. Postup tohoto civilizačního imperialismu zpomalovala pouze jednotnost a soudržnost muslimů, jejichž poslední tvrzení se po dobytí Andalusie stala Osmanská říše.¹¹² V posledních dvou či třech

¹¹² Ál-e Ahmad považuje Osmany za "takzvané obyvatele Blízkého východu, krvelačné a povzbuzované evropskými křesťanskými ambasadory, jejichž cílem bylo pouze dále rozsévat zlo mezi ší'ity a sunnity" (Al-i Ahmad 1984: 53).

staletích se však podle Ál-e Ahmada vytrácí duch hrdosti a je nahrazen pocitem bezmoci a neschopnosti postavit se svému nepříteli čelem (Al-i Ahmad 1984: 40-43).

Po první světové válce, kdy bylo osmanské impérium rozděleno západními mocnostmi na několik provincií, vznikla řada nezávislých států, které však dle Ál-e Ahmada byly pouze západními satelity a pasivními konzumenty imperialistických hodnot. Převážná část díla je věnována právě době, kdy se Írán stal součástí tohoto schématu, tedy době devatenáctého a dvacátého století. Ál-e Ahmad podrobně rozebírá počátky ekonomické závislosti Íránu na Velké Británii a Spojených státech. Ponořuje se do konstitučního období, které podle něj vychovalo první generaci Íránců nakažených okcidentózou. Nazývá je "doma (tedy v Íránu) vychovaní Montesquieuové", jejichž snahou je vzdělávat společnost v evropském stylu a usilovat o řešení jakéhokoliv problému podle evropského vzoru. Zmiňuje se o duchovenstvu jakožto "poslední pevnosti odporu proti Evropanům", která však během tohoto období selhala v reakci na tento vnější tlak a uzavřela se proti celému světu do své ulity (Al-i Ahmad 1984: 56-59).

Dalším osudovým krokem k přijetí západního stylu života bylo podle Ál-e Ahmada nucené vystřídání turkické Qádžárovské dynastie vládci nové dynastie Pahlaví. Zásahu na vzestupu prvního pahlavského šáha Rezy Chána připisuje výhradně Britům a ropě. Ál-e Ahmad stejně jako mnoho opozičních íránských intelektuálů šedesátých let minulého století vidí příčinu závislosti právě ve stále rostoucí spotřebě ropy západními zeměmi, neboť po první světové válce si konkrétně Britové uvědomili, jak naléhavá je výzva ke kontrole íránských ropných ložisek. Avšak taková kontrola byla uskutečnitelná pouze za podmínek stabilizace íránského trhu, který by spravovala silná centralizovaná vláda. Na scénu tak nastupuje šáh Mohammad Rezá jakožto loutka v rukou britské diplomacie. "Britské ministerstvo bylo unavené jednáním s mnoha zástupci Íránu. Chtěli jednat pouze s jedním zástupcem, a tak v roce 1921 podnikli *coup d'état* a usadili do čela autokratickou vojenskou vládu" (Ál-e Ahmad 1984: 61).

Další kritika směřuje k americké přítomnosti v Íránu. Počátky amerického vlivu na Írán sahají dle Ál-e Ahmada do roku 1946, kdy se jednotky OSN pod americkým tlakem zasadily o odsunutí sovětských vojsk z historického Ázerbajdžánu a kdy si Američané začali usurpovat ropu z oblasti Chúzestánu, přičemž zisky z ropy šly téměř ze sta procent do kapes amerických společností. Íránský finanční podíl totiž musel být reinvestován do nákupu nových strojů nutných pro těžbu a Ál-e Ahmad píše, že právě potřeba nových strojů hrála klíčovou roli v procesu westoxikace Íránu, neboť aplikace nových technologií si žádala přítomnost expertů s nezbytným *know-how*. "Nyní jsme sice zemí vyvážející ropu, avšak Evropa a Amerika nám dodává vše od mýdla přes ořechy až po stříbrné podnosy. ... Všechny zisky musíme investovat do dovozu nových strojů, s těmi musíme přizvat i nové specialisty, kteří strojům rozumí. Ruku v ruce s nimi přicházejí etnologové, historici a muzikologové" (Al-i Ahmad 1984: 81, 85).

Tím, že s technology přicházejí do Íránu i specialisté z jiných oborů, chtěl Ál-e Ahmad naznačit, že ekonomická závislost je nutně spojená se závislostí kulturní, která je dle něj příčinou vážného narušení národní identity. Paralelně vedle termínu *gharbzadegí* používá termín *mášínzadegí*¹¹³ a dominaci Západu nad Íránem vidí ve vlastnictví strojů, technologií a moderní vědy. Západ podle něj "vnutil Íráncům stroje, aby je mohl ovládat a vykořisťovat" (Hanson 1983: 11). Jak však může Írán prolomit kletbu okcidentózy? Podle Ál-e Ahmada je třeba vytvořit nezávislé hospodářství, neboť nový výrobní způsob ničí tradiční průmysl, což nutí obyvatelstvo migrovat do měst, kde se však nedostatkem práce rapidně zvyšuje nezaměstnanost. Dále uvádí, že řešením není totální zavržení veškeré moderní technologie. Je třeba ji přijmout selektivně a adaptovat na stávající podmínky, čímž bude Írán schopen vytvořit nezávislou fungující ekonomiku (Al-i Ahmad 1984: 78-79).

Celkově vzato představuje *Gharbzadegí* klasické poselství, které se v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století ozývalo ze zemí třetího světa

¹¹³ V angličtině *mechanosis* (Al-i Ahmad 1984:122).

jakožto výzva na obranu proti kulturnímu, ekonomickému a politickému imperialismu Západu. *Gharbzadegi* tak připomíná méně systematickou íránskou verzi teorie závislosti čerpající z umírněných neomarxistických úvah, že bohatý Sever je zodpovědný za bídu Jihu.¹¹⁴ Dependenční teorie vycházející zejména z globální nerovnoměrnosti ekonomického vývoje říkají, že "chudé země periferie byly oklamány bohatými kapitalistickými státy jádra, jejichž multinacionální korporace profitovaly na účet těchto chudých zemí" (Harrison 2000: xx). Nerozvinutost zemí periferie je tedy dle těchto teorií důsledkem jejich diskriminace a nerovného začlenění do systému světového hospodářství, přičemž bohatý Sever se snaží prohlubovat a udržovat chudý Jih ve vztahu této nerovnoměrnosti a závislosti a zajistit si tak transfer zdrojů z periferie do jádra. David Landes píše, že "staré koloniální oblasti jsou svobodné jen nominálně a jsou vázány k vykořisťovatelům neviditelnými pouty nerovného obchodu a závislosti" (Landes 2004: 418). Ále Ahmadova kritika zvyšující se ekonomicko-společenské závislosti Íránu na Západu tak perfektně zapadá do tohoto dependenčního schématu.

¹¹⁴ Termín "závislost" (*dependency*) vznikl primárně z prací, týkajících se problematiky rozvoje latinskoamerických zemí, přičemž pro studie týkající se ekonomické nerovnoměrnosti zemí Asie a Afriky se vžil termín "neokolonialismus" používaný se stejnou konotací jako termín "závislost" (Smith 1985: 544).

9 REDEFINICE ISLÁMSKÝCH KOŘENŮ ÍRÁNSKÉ IDENTITY

Do ideologického boje proti nebezpečí přicházejícímu jak z venčí, tak zevnitř, se v šedesátých, a zejména pak v sedmdesátých letech dvacátého století zapojili i myslitelé, jejichž zbraní proti asimilaci íránských hodnot, norem a idejí se stal islám. Tito intelektuálové však i přes silné náboženské pouto vystupovali proti stávající klerikální třídě, kterou kritizovali za jejich zkostnatělé lpění na starých islámských krédech nezapadajících do kontextu požadavků moderní doby. Nejvýraznější intelektuální zásah do pevnosti náboženského dogmatismu duchovních přišel ze strany syna duchovního z Mašhadu¹¹⁵ Alího Šarí'atího, na jehož myšlenkách můžeme ilustrovat proces, skrze nějž náboženští reformisté jemu blízcí napadali konzervativní a tradicí svázané interpretace islámu, které hlásali z minbarů mešit íránští *mollové*.

9.1 "Voltaire" íránské revoluce Alí Šarí'atí

Jestliže v šedesátých letech dvacátého století vládl íránskému intelektuálnímu panorámatu Džalál Ál-e Ahmad, v sedmdesátých letech jeho místo zaujal "Voltaire" íránské revoluce Alí Šarí'atí¹¹⁶. Narozdíl od ideologických prvotín Ál-e Ahmada Šarí'atí od počátku své intelektuální dráhy viděl v ší'atském islámu naději pro osvobození a oživení íránské identity a chápal jej jako prostředek poznání a určení ideálního života společnosti. Přehlížen sekularisty, kárán náboženskou třídou konzervativních kleriků a trestán za šáhova režimu kvůli islámsko-marxistickým postojům překonal Šarí'atí svou vizí návratu k pravému íránskému *Self* ostatní íránské myslitele své doby (Boroujerdi 1996: 105).

¹¹⁵ Město Mašhad ležící na severovýchodě Íránu v provincii Chorásán bylo historicky velmi významným geostrategickým, ale i kulturním místem. Tuto význačnost si udrželo do dneška, neboť je místem odpočinku otráveného ší'atského imáma Rezy a pouť k jeho hrobu je důležitou součástí života ortodoxních Íránců. Mašhad je dodnes silným centrem duchovního života a podobně jako íránský Qom je považován za "továrnu" na islámské *molly* (Boroujerdi 1996: 100-101).

¹¹⁶ Šarí'atí se narodil 3. prosince 1933 v malé vesnici Mazíne v provincii Chorásán do rodiny duchovního Mohammada Taqí-Šarí'atího. Později získal humanitní vysokoškolské vzdělání na univerzitě v Mašhadu (Boroujerdi 1996: 105).

Politické události v Íránu padesátých let dvacátého století byly klíčové v intelektuálním směřování Alího Šarí'atího. Nadchl se pro nacionalistické hnutí v čele s íránským premiérem Dr. Mohammadem Mosaddeqem a spolu s několika jeho následovníky sdruženými v íránské odbojové Národní frontě volali po svržení šáhova prokapitalistického a diktátorského režimu. Vzáyvali Proroka a imáma Alího jakožto praotce socialismu a skutečné demokracie, neboť západní model demokracie jakožto politický systém vlády lidu byl podle Šarí'atího a jeho souputníků pro rozvojové země hledající po druhé světové válce vlastní identitu neschopen zajistit prosperitu a celkový blahobyt národa (Rahnema 1994: 215).

9.1.1 *Bálgášt be chíštán*

Obrovským zlomem v Šarí'atího intelektuálním životě byl několikaletý pobyt v Paříži, v jehož průběhu se aktivně zapojoval do politického života. Pohyboval se v promosaddeqovských kruzích studentů a zapojoval se i do činnosti studentů podporujících alžírskou FLN¹¹⁷. Silně jej zasáhla neomarxistická díla George Gurvitche, existencialismus Jean-Paula Sartera či mysticismus Louise Massignona.¹¹⁸ Setkával se též s intelektuály ze zemí třetího světa a pochopil, že mnozí z nich byli zaslepeni západní modernizací, materialismem a myšlenkou individuální svobody a parlamentní demokracie. Podle Šarí'atího se tito uctívači západních hodnot po návratu do rodné země snažili implantovat model parlamentní demokracie spolu s modernizačními prvky do svého systému. "Ti islámští intelektuálové, kteří obhajují nápodobu západního modelu rozvoje, selhali, neboť si neuvědomují, že civilizace a kultura není jako rádio, televize či lednička, které mohou být dovezeny, ovládnuty a mohou fungovat" (Boroujerdi 1996: 112). Z pohledu Šarí'atího byli tito *assimilés* pouze trojští koně kolonialismu a imperialismu, kteří ve snaze o rozvoj a blahobyt spíše utužovali a stále více prohlubovaly bídu a sociální útlak (Sachedina

¹¹⁷ Islámská fronta spásy (Front de Libération Nationale), která v padesátých letech minulého století bojovala proti francouzské okupaci Alžírsko.

¹¹⁸ Louis Massignon byl významným orientalistou dvacátého století a stoupencem hnutí zemí třetího světa za svobodu (Boroujerdi 1996: 109). Jeho jméno se objevuje i v Saidově knize *Orientalismus*, nikoliv však v souvislosti obviňování západních orientalistů za negativní stereotypizaci Orientu. Massignon považoval Orient za nadřazený Západu, nezkažený, spirituální a plný životní síly (Said 1994: 265-274).

in Esposito 1983: 194). Jinými slovy "přispívali k vlastní etnocidě v područí svých západních protivníků" (Boroujerdi 1996: 112).

Šarí'atí definoval dva druhy intelektuálů přicházejících ze zemí třetího světa pro vzdělání na Západ. Prvními jsou již výše zmínění asimilovaní, tedy ti, kteří naprosto zapomenou na své historické kořeny a kulturní dědictví své země. Tyto nazývá Šarí'atí *europenoidi* (Rahnema 1994: 219) a nepovažuje je vůbec za intelektuály. Kritika směřovala především k jejich přesvědčení, že tradiční způsob života, rozuměno ten, se kterým byli spjati ve své rodné zemi, je pouze překážkou modernizace a musí být tedy opuštěn. Druhým typem jsou opravdoví intelektuálové – *modžtahedové*. Ti neopouštějí svoji tradici a nesou sociální zodpovědnost za probuzení mas skrze komunikaci. Tato komunikace však vyžaduje společný jazyk a společnou historickou zkušenost. K dosažení tohoto jsou zapotřebí právě lidé, kteří rozumějí do hloubky svému hodnotovému systému a jsou schopni jej intelektuálně zhodnotit termíny pokroku (Sachedina in Esposito 1983: 195-198).

Za takového intelektuála může být považován právě Šarí'atí, který se rozhodl jít nad rámec Ál-e Ahmadovo vyjádření dilematu ztráty íránského *Self*, a narozdíl od pouhého obviňování Západu a íránských elitních vrstev nabízí částečné řešení, jak z této svízelné situace vyjít. Diskurz *gharbzadegí* Šarí'atí doplnil o teoretické a praktické návrhy na nápravu stavu nemocné společnosti a v relaci k hledání íránské identity přišel s koncepcí *bázgášt be chíštán* neboli návratu k *Self*. Návrat k *Self* nepředstavoval nic jiného než Fanonův návrat k utlačovaným, avšak se specifickým íránským nádechem. Zatímco Fanonův tón Psanců země kladl důraz na historické, rasové a lingvistické prvky bez širších náboženských konotací, Šarí'atího koncept návratu k *Self* kráčel směrem k islámským kořenům. Sám sobě si tak klade otázku "k jakému *Self* bych se měl navrátit" (Shariati 1982: 306). Při hledání odpovědi na tuto otázku přichází s tvrzením, že schizma mezi preislámskou Persií a islámským obdobím vytvořilo dvě *Self* a způsobilo tak v íránské společnosti všeobecné zmatení vlastní autenticity. V souvislosti vzniku stavu kulturní schizofrenie píše, že "někteří Íránci hlásají návrat k našim rasovým árijským kořenům. Já však kategoricky

odmítám tento závěr. Jsem proti rasismu, fašismu a reakcionismu. Islámská civilizace byla nůžkami, které nás odstříhly od naší preislámské minulosti. ... Návrat k našim kořenům pro nás tudíž neznamená znovuoobjevení dědictví preislámského Íránu, avšak návrat k našim islámským kořenům" (Boroujerdi 1996: 113).

Pojetí islámu jakožto bodu, ke kterému je třeba vzhlednout a navrátit se k němu, však musí být pokrokové. Šarí'atí považoval ší'itský islám za progresivní nástroj změny vedoucí ke svobodě, rovnosti a oživení náboženství. Rozlišoval dva typy islámu, a to tzv. červený islám, islám pokrokový, tedy ten, který je spojen s rozvojem myšlení a bude pojat jakožto ideologie. V opozici červenému islámu stál tzv. islám černý, tradicionalistický, zpátečnický, založený na institucionalizaci duchovenstva, politickém útlaku a ekonomickém vykořisťování. Podle Šarí'atího tak pouze prostřednictvím návratu ke kořenům islámu a jeho progresivní transformaci mohou Íránci oponovat imperialismu a překonat odcizení způsobené soudobou podobou kolonialismu (Abrahamian 1982: 27-28).

I přes myšlenku návratu ke kořenům pravého islámu Šarí'atí nikdy nepodlehł antiimperialistickým náladám šedesátých let minulého století, panujícím mezi intelektuály pocházejícími z rozvojových zemí. Šarí'atí nezanevřel na západní učitele, jež mu umožnili získat nový náhled na islámskou problematiku. Jeho ší'ismus se tak skrze studium děl týkajících se islámu od neislámských autorů stal odlišným od náboženství íránských konzervativních duchovních. Nahlížel na islám reformátorským prizmatem a pojal jej jako nástroj vedoucí ke spravedlnosti a svobodě lidu.

9.1.2 *Entezár*: Narativ revoluce

Víra v očekávaný nástup revoluce je u Šarí'atího vyjádřena pojmem *entezár*¹¹⁹. Jde o víru v konec času a příchod skrytého imáma jakožto mesiáše. Na konci historického času bude nastolena finální revoluce, která přinese sociální, kulturní a vědecký pokrok. *Entezár* znamená pro Šarí'atího budoucnost, která je

¹¹⁹ Význam slova je "očekávání".

předurčena k vítězství Pravdy. Šarí'atí byl historický determinista. Věřil v historickou podmíněnost, avšak zároveň byl přesvědčen, že budoucnost nesměruje slepě. Podle něj je třeba budoucnost vytvářet a v tomto vytváření bude hrát důležitou roli ší'itský islám v okamžiku, kdy ze sebe smyje staleté nánosy stagnace a povstane z izolace. Sám Šarí'atí píše, že "víra v konečné Vykoupení a návrat dvanáctého imáma signalizuje, že světová Revoluce a konečné vítězství je důsledkem dlouhého kontinuálního spravedlnost hledajícího hnutí revolty proti útlaku. Hnutí, které bylo nejprve vedeno Proroky, poté Pečetí proroků¹²⁰, imámy a po dlouhém údobí *ghajbatu* (okultace) *'ilmem*¹²¹. ... Víra v *entezár* je vírou v boží slib muslimům, v realizaci ideálů a naději zubožených mas a v konečné triumfální vítězství beztřídní společnosti, společnosti bez tyranie, nespravedlnosti a klamu" (Sharí'atí in Donohue, Esposito 1982: 303–304).

Šarí'atího myšlenka o konečném vítězství revoluce je úzce spjata s marxismem. Pojetí společnosti jakožto formace se sociálně antagonistickými třídními znaky a následným vítězstvím nové fáze modernity je však u Šarí'atího obohacena o náboženský prvek, což ho od Marxe zásadně odlišuje. Marxismus však pro Šarí'atího nepředstavoval ideologii, která by mohla vyvést Íránce ze závislosti na Západu. Souhlasil s Marxem v dialektologii rozdělující společnosti na socioekonomickou základnu a politicko-ideologickou nadstavbu. Přijal také myšlenku, že historie lidstva je historií třídního boje. Podle vlastních Šarí'atího slov je lidstvo rozděleno na utlačované, tedy lid, a vykořisťující, tedy vládce, již od dob Kaina a Ábela, kdy Kain je archetypem systému zemědělství a monopolního vlastnictví, agresora a vraha, zatímco Ábel je ztělesněním primitivního socialismu, oběti a ovládaného. Šarí'atí píše, že "Kain není d'áblem již ze své podstaty. Co činí Kaina d'áblem je nehumánní společenský systém a třídní společnost, systém soukromého vlastnictví, který živí otroctví a nevolnictví a přetváří lidstvo ve vlky, lišky a ovce. Jde o sociální formaci, kde vzkvétá nepřátelství, rivalita, arogance,

¹²⁰ Pečeť proroků, v arabštině *chátam an-nabjín*, je přízvisko proroka Muhammada.

¹²¹ *'ilm* používá Šarí'atí v sekulárním smyslu slova jakožto termín pro vědu (Sharí'atí in Donohue, Esposito 1982: 307).

pokrytectví. ... a kde filosofií života je dosažení maximálního užitku, bohatství a uspokojení. ... a kde se všechny věci točí kolem egoismu" (Hanson 1983: 17).

Šarí'atí se na druhou stranu s marxismem rozchází hned v několika bodech. Oproti Marxovi vyzdvihuje roli, kterou může sehrát náboženství na poli sociální revolty. Marx v tomto ohledu představoval hrubého materialistického ateistu, odmítajícího existenci boha, duše i posmrtného života, a tudíž jakoukoliv pozitivní a progresivní roli náboženství. Šarí'atí dále oponuje, že historie není vytvářena třídami, ale velkými osobnostmi jako byli Prorok, imám Alí a také budoucí lídr iránské revoluce ájatolláh Chomejní. Na dalším místě Šarí'atí varuje před slepým následováním marxismu jakožto ideologie ortodoxních komunistických stran.¹²² Tyto strany kritizuje za podcenění faktu, že v moderní době se boj neodehrává mezi kapitalisty a dělníky, ale proti imperialismu, který vykořisťuje státy třetího světa. Nakonec Šarí'atí odmítá vládu proletariátu. Dle něj by se vlády měla ujmout náboženská inteligence, která rozumí společnosti a bude ji schopna vyvést z útlaku. Rozhodně však odmítá roli 'ulamá' v tomto procesu renesance. Připomíná jejich selhání v konstituční revoluci a jejich rozhodnou opozici vůči progresivním ideám formulovaným na Západě, které je možno selektivním způsobem vhodně využít pro prosperitu země (Hanson 1983: 16-17).

Pokud se podíváme na situaci kriticky, to, že si Šarí'atí získal takovou oblibu, mohlo být výsledkem doby. Diktátorský šáhův režim a radikální modernizační pokusy byly příčinou prohlubující se propasti mezi chudými a bohatými a střední třída téměř vymizela. Jakkoliv byly tedy Šarí'atího myšlenky idealistické a utopické, staly se záchytným bodem a nadějí pro lepší budoucnost Íránu, ve které by se již iránská společnost nemusela potýkat s vlastní schizofrenní existencí. Většina intelektuálních a revolučních debat se točila kolem oživení národní identity a čelní intelektuálové poplašení vzrůstajícím vlivem Západu (a Šarí'atí nebyl výjimkou) volali po návratu k tradičním kořenům ší'itského islámu

¹²² Šarí'atího cesta iránské renesance byla dlážděna odmítnutím použití jakékoliv formy ozbrojeného boje. I přesto byl Šarí'atí členem militantního uskupení *Modžáhedín-e chalq* a v předrevoluční a revoluční vřavě se pro ně stal ikonou číslo jedna (Rahnema 1994: 235).

bez *rúháníjátu* – instituce duchovních, která podle Šarí'atího pouze hledá únik v dávno minulých časech a zastaralých obřadech, při kterých je nutno neustále ronit slzy a truchlit nad padlými imámy. Tradicionalismu tohoto typu je podle Šarí'atího příčinou úpadku a zmatení íránské mysli, neboť islám je třeba pojmout na individuální úrovni a zbavit jej institucionalizace. Ší'ismus by tedy měl poskytnout úrodnou půdu pro revoluci a pro nastolení spravedlivého řádu (Hanson 1983: 16-17).

Šarí'atího islám byl primárně založen na požadavku ekonomické a sociální spravedlnosti. Se svou viktimologickou rétorikou obohacenou o náboženský prvek pomohl definovat základní principy pozdější revoluce, které se však nedožil. 6. června roku 1977 umírá podle oficiální teorie na následky srdeční zástavy, nicméně existuje domněnka, že na jeho smrti měla podíl šáhova policie SAVAK.

MODERNÍ ÍRÁNSKÁ SPOLEČNOST: KULTURNÍ SCHIZOFRENIE?

10 ISLÁMSKÁ REPUBLIKA ZROZENÁ V LŮNĚ MODERNITY: *HOKÚMAT-E ESLÁMÍ ČI HOKÚMAT-E ÍRÁNÍ-JE MELLÍ*¹²³

"V zásadě neuznáváme zemi jménem Írán. Uznáváme islámskou republiku, která leží na území Íránu a je zemí všech muslimů."

(Ájatolláh Chomejní ve svém projevu o vytvoření islámského státu in: Taheri 2009: 56)

Vítězství převratu roku 1979, který vešel ve známost jako íránská islámská revoluce a který představoval jednu z nejvýraznějších transformací světových dějin dvacátého století, nastolilo íránské intelektuální obci nová témata a otázky, na které bylo nutné hledat odpovědi. Je islámské právo schopno čelit moderním sociálním a vědeckým výzvám? Jsou jevy jako parlamentní demokracie, nacionalismus a nové vědecké a technologické poznatky kompatibilní s islámem? Co může islámská republika nabídnout okolnímu světu a zejména pak jak může zastavit či zvrátit postup sekularismu a západních hodnot směrem na východ? Nastolené problémy však zůstaly nedořešeny, neboť krátce po triumfu islámského řádu projevila politická revoluční rétorika znaky rozkladu. Zatímco její nadšení zastánci prezentovali nový teokratický systém jakožto plnohodnotnou alternativu modernizačním světovým tendencím, její zarytí odpůrci, většinou sekulární veřejnost a levicově orientovaní myslitelé, rozčarovaní politickými vrtochy revoluční vlády, byli označeni za nepřátele režimu a hordu westoxikovaných jedinců, bez kterých se islámská republika obejde. Íránská intelektuální scéna se tak zaplnila náboženskou rétorikou několika vůdčích islámských ideologů, zatímco kritické ohlasy západním světem nakažených psanců adresované režimu se přestěhovaly na zahraniční scénu.

Nastolená otázka zní, dle jakého narativu byl definován íránský národ s nástupem islámského zřízení po roce 1979. Stěžejním teoretickým konceptem pro tuto část bude *národ* tak, jak začal být chápán v rámci nového narativu. Jak bude patrné v následující debatě, otázka vzájemné působnosti konceptu národa a

¹²³ Islámská vláda či vláda íránského národa.

nacionalismu na jedné straně a islámu na straně druhé je pak nasnadě. Stojí iránský nacionalismus v opozici iránské islámské revoluční ideologii či je dichotomie národ (nacionalismus)/islám (islamismus) pouhým konstruktem? V této části práce půjde o polemiku mezi tím, zda národ stojí nad islámem či zda islám stojí nad národem, tedy zda byla identita Íránců zcela zbavena přívlastku národní a plně nahrazena přívlastkem islámská.

10.1 Všichni muslimové bratry jsou

Shora nastolený islámský režim ve snaze o radikální změnu státní politické ideologie, která by zasahovala do všech sfér společenského a kulturního života Íránu, přišel s novou definicí toho, co znamená být Íráncem. Strůjce nového zřízení ájatolláh Chomejní si byl vědom nutnosti ukotvit jeho ideu vzniku islámského společenství v rámci určitého narativu, který by jasně zdůraznil, že od doby vítězství revoluce je kolektivní identita vyjádřena v morálce a hodnotách ší'itského islámu. Hledání tohoto narativu se tak stalo nedílnou součástí revolučního procesu s jasným záměrem vůdčí role duchovenstva v procesu "národního" obrození (Ansari 2012: 204).

Persianismus a oslava kultu Kýra Velikého byly v rámci vzniku nového islámského společenství nahrazeny státní ideologií, jejímž základem se stala náboženská identita čerpající z revolučního uchopení ší'ismu. Od té doby už nebylo důležité, zda někdo hovoří persky či turkickými dialekty. Rozhodující roli začal hrát náboženský faktor. Být Íráncem se začalo rovnat tomu, být ší'itou. Sám ájatolláh Chomejní ve svém projevu po ratifikaci ústavy Íránské islámské republiky zdůraznil, že "někdy je v souvislosti s označením lidí jako jsou Kurdové, Lorové, Turci, Peršané či Balúčové užíváno slovo menšina. Tito lidé by neměli být označováni jako menšina, neboť to vyvolává pocit odlišnosti mezi těmito bratry. V islámu není místo pro takovou odlišnost. Není rozdílu mezi muslimy hovořícími rozličnými jazyky, například mezi Araby a Peršany. Je velmi pravděpodobné, že

tento problém byl vytvořen těmi, kdo si nepřejí, aby se muslimské země sjednotily. ... Stvořili problém nacionalismu, pan-íránismu, pan-turkismu a všech těch -ismů, které oponují islámskému učení. Jejich záměrem je zničit islám a islámskou filosofii" (Atabaki in Katouzian, Shahidi 2008: 54).

Oficiální rétorika revolučního režimu tedy stála na ujištění, že "Íránská islámská republika nebojuje za ší'ismus, íránismus, nacionalismus či jiný -ismus, ale pouze ve jménu islámu, neboť to byli západní kolonialisté, kteří přivezli své ďábelské -ismy, aby oslabili islám" (Paul 1999: 202).¹²⁴ Perský jazyk, jenž byl během vlády dynastie Pahlaví nahlížen jakožto rozhodující determinanta íránství, byl odsunut na vedlejší kolej a arabština, posvátný jazyk islámu, již nebyla státní ideologií vnímána jako jazyk barbarů a její výuka byla zařazena do povinného vzdělávacího kurikula. Těsně po islámské revoluci tak perština ztratila své výsadní postavení význačného *identity-signifier*. Jazyk si udržel svoji důležitou roli nikoliv jako tvůrce íránství, ale jako nástroj revoluční a náboženské propagandy¹²⁵ (Paul 1999: 208-209).

Jak již bylo výše naznačeno, při snaze o stabilizaci čerstvě zrozené íránské šíitské identity však vyvstal problém už z použití samotného termínu *národ* či *národní identita*. Striktní náboženská orientace diktovaná íránské společnosti shora považovala od svého ustavení v roce 1979 slovo *národ* či *národní* rovné za antiislámské a jakékoliv náznaky užívání tohoto slova ve veřejném diskurzu, stejně jako užívání slova *nacionalismus* bylo považováno za otevřený útočný akt proti islámskému režimu (Ahmadi in Katouzian, Shahidi 2008: 29-30).

10.1.1 Národ neboli *mellat*

Pro potřeby hlubšího pochopení terminologie slova *národ* v narativu, který

¹²⁴ Stoupenec ájatolláha Chomejního Kalím Siddíqí uvedl na adresu směřování Íránu, že "revoluce musí zavrhnout národní stát se všemi jeho institucemi" a "musí sama sebe deklarovat jako součást světové muslimské *ummy*" (Algar 1983: 5).

¹²⁵ Tato propaganda se projevila v masovém přejmenování míst, jejichž název připomínal a oslavoval předchozí šáhův režim, takže ze všech názvů náměstí, svatyní či ulic zmizelo slovo šáh či Rezá a objevilo se hromadně slovo imám, Chomejní či *enqeláb* (revoluce). Trend (zne)užití jazyka jako nástroje propagandy je však patrný u mnoha revolučních hnutí (Paul 1999: 209-210).

byl ustaven jako vůdčí diskurz při hledání íránské identity po vzniku islámského zřízení, je třeba pohlédnout k jazyku. Jazyk nám v chápání nového íránství umožní pochopit jeho podstatu, neboť je "výrazem skupinové identity a určuje hranice mezi námi (*in-group*) a těmi druhými (*out-group*). Jazyk ve vztahu k národní či etnické identitě je symbolem, který "spojuje minulost s přítomností" (Suleiman 2004: 7).

Jaký výraz je tedy v perštině pro národ užíván a jaký skutečný význam tento perský ekvivalent nese? Termín národ je do perštiny překládán slovem *mellat*, takže *mellat-e írán* je pak překládáno jako íránský národ. Termín *mellat* je však polysémantický, neboť kromě slova národ může značit i lid, takže *mellat-e írán* pak bude znamenat íránský lid. V jiném kontextu je *mellat* překládáno jako společenství, takže například spojení *mellat-e mosalmán* bude znamenat společenství muslimů či náboženská minorita. Vedle termínu *mellat* je ve stejném kontextu a překladu používán termín *ommat*, který může stejně jako *mellat* znamenat národ, lid či komunita. Perština tedy oproti většině evropských jazyků nerozlišuje mezi národem a lidem, z čehož vyplývá, že je třeba použít širší definice toho, co znamená pro Íránce slovo národ. Chápání slova *mellat* jakožto národ je od roku 1979 neodmyslitelně spojeno s náboženstvím, národ v perském slova smyslu je tedy neoddělitelný od islámu, takže "Íránci nemohou ani přemýšlet či představit si sebe sama jako politické společenství v čistě sekulárním slova významu" (Paul 1999: 194). Již na tomto terminologickém příkladě je patrné, že termín národ, který nese v evropském kontextu sekulární podtext, nicméně v perském kontextu je s náboženskou sférou jasně spojen, ruší ostrou linii, kterou mezi národem a islámem nakreslil vůdce revoluce ájatolláh Chomejní (Paul 1999: 191-194). Namísto termínu *národ* se vžil všeobecný termín pro islámskou obec *ommat-e eslámí* (Ahmadi in Katouzian, Shahidi 2008: 30).

10.2 Narativ Karbalá

Oběti revoluce a vypuknuvší krvavá válka mezi Irákem a Íránem v roce 1980

poskytla Chomejnímu živnou půdu pro vzklíčení nového narativu, který by zapadal do aktuálního dění a zároveň by představoval jistou kontinuitu s minulostí.¹²⁶ Tímto vhodným kandidátem na vůdčí narativ tvarující kolektivní identitu Íránské islámské republiky se stala tradice mučednictví (*šahádat*) vzešlá z historické události bitvy u Karbalá. V roce 68 *hidžry* (r. 680) v ní padl třetí ší'itský imám Hosejn pod mečem sunnitského umajjovského vojska chalífy Jazída. Právě příběh Karbalá díky historické kontinuitě, ale i díky oblibě mezi zejména chudšími vrstvami Íránců, představoval vhodný nástroj ukotvení nové islámské revoluční identity. Desátý den islámského měsíce *muharramu*, datum smrti imáma Hosejna, je "odpradávná" každoročně připomínán krvavými flagelacemi (*ma'tám, šaláq zaní*) při svátku *‘ašúrá* během *ta'zijí*, jakési obdoby křesťanských pašijových her, jež provází srdceryvné pláčem nabitě procesí účastníků ztělesňujících Hosejnovu vykupitelské utrpení. Tragická smrt Hosejna a mučednický étos tak byly z minulosti přeneseny do nového kontextu, v němž se každý správný ší'ita musí stát bojovníkem proti "tyranii a nespravedlnosti imperialismu" (Aghaie in Atabaki 2009: 248). Od této doby už nestačilo vykonávat náboženské povinnosti vyplývající z ší'ismu privátně. Revoluce si žádala semknutí celé íránské společnosti, která bude bojovat nejen proti vnějším, ale i proti vnitřním nepřátelům. Narativ boje Hosejna a s Jazídem byl využit jako mýtická předloha současných událostí, jak předrevolučních, tak porevolučních (Filiu 2011: 19; Paul 1999: 204-205). Před revolucí dokázal Chomejní ideologicky sjednotit svoje opoziční hnutí proti šáhovi a inspirovat tak lidové masy. Revoluce v Chomejního pojetí obohacená o jeho charisma se stala bojem mezi dobrem a zlem, stala se připomínkou utrpení Hosejna u Karbalá. Šáh a jeho armáda byli připodobňováni k Jazídovi, nejvíce nenáviděnému vůdci v ší'itských dějinách, a ummajovskému vojsku, zatímco Chomejní byl ztělesněním imáma Hosejna a jeho utrpení, vedoucí svůj lid proti všudypřítomné nespravedlnosti. Demonstrující, kteří v průběhu revolučních let přišli o život, se stali mučedníky, podobně jako následovníci Hosejna, kteří za něj padli u Karbalá, a

¹²⁶ Otázka nutnosti zajistit historickou kontinuitu kolektivní identity byla též stěžejní podmínkou narativů éry dynastie Pahlaví. Chomejní tedy uchopil hledání íránské identity stejným způsobem jako předchozí režim s tím rozdílem, že použil jiný kulturně-historický narativ. V tomto ohledu se potvrzuje nacionalistické uchopení kolektivní identity s odkazem na Anthonyho D. Smithe. Viz více kapitola 7.

byli pohřbeni na hřbitově mučedníků *Behešt-e zahrá*. Chomejní v exilu ve vzdálené Francii posílal stejně jako skrytý imám zprávy skrze speciální zástupce. Parusie pro mnohé Íránce nastala v den, kdy Chomejní triumfálně dorazil z exilu do Íránu a vystoupil z boeingu 747. Zdá se, že davy věřících, které návrat imáma extaticky vítaly, byly v tu chvíli přesvědčeny o konci zla a nástupu věku dobra, který přijde s *Mahdí*m (Momen 1984: 287-289). Archetyp mučednictví a Hosejnova vykupitelského utrpení u Karbalá rezonoval stejně silně i po vítězství revoluce během íránsko-irácké války. Západ a Irák byl obsazen do role utlačovatele (*mostazafán*), proti kterému je třeba pozvednout revoluční étos, zničit západní materialismus a ateismus a navrátit se stylem života do rajskeho věku proroka Muhammada a imáma Alího (Filiu 2011: 19).

Lidový příběh vyprávějící události u Karbalá a původně náboženská a sociální funkce *‘ášúry* tak byly v Chomejního pojetí přetaveny v mocný ideologický nástroj. Libor Čech tento fenomén výstižně popsal ve své studii *Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*. *‘Ášúrá*’ se v Chomejního podání stává "prostředkem k aktivizaci lidových mas a legitimizují pomůckou k ustavení islámského státu.¹²⁷ Desátý den měsíce *muharramu* přestává být náboženským rituálem a vizí, ale politickou ideologií. Starý náboženský ritus je najednou heslem odporu za účelem prosazování moci. V takto nastavených intencích je voláno po mučednictví a *džihádu*, s nímž je personifikován *hazrat-e Hosejn*. *‘Ášúrá*’ se stává učením o tom, jak žít a zemřít. Je ukázáno dobro a zlo, a podle toho je *‘ášúrá*’ instrumentem k revoluci, protestu či reformám" (Čech 2010: 145).

10.2.1 Infiltrace Ahrimana

Celá revoluční a porevoluční propaganda se nesla v duchu narativu Karbalá.

¹²⁷ V sebeurčení íránské identity na pozadí revolučních změn tedy došlo k posunu od pasivní kulturní komunity *Kulturnation* k aktivní politické jednotce *Staatsnation*. Íránská revoluční vláda zdůrazňovala v jakobínském duchu důležitost lidové podpory, masové mobilizace a lidové účasti v politickém procesu utváření íránské kolektivní identity. Ať už byla realita týkající se participace lidu jakákoliv, je jisté, že revoluce se snažila z Íránu vytvořit "*Staatsnation* sjednocený všeobecnou politickou vůlí" (Paul 1999: 208).

Bohoslužby, média, plakáty, pouliční nápisy a válečné písně nesly jasnou zprávu: *imám ámad*. Tento imám nebyl nikdo jiný, než ájatolláh Chomejní. Nově titulovaný *nájeb-e imám* tak ztělesňoval naději na příchod utopického věku, ve kterém padnou všechny síly zla (*dadždžál*). Vojáci, kteří šli na frontu, nebyli pouze obyčejní bojovníci, ale bojovníci Hosejnovy armády, kteří musí snášet stejné utrpení jako jejich imám. Jejich smrt však bude šlechtná, neboť každý, kdo bojuje v této kosmické bitvě dobra a zla se stane mučedníkem (*šahíd*), jehož po smrti čeká jen rajská odměna (Amanat 2009: 221). V této archetypální bitvě mezi *dadždžálem* a Hosejnovou armádou označil ájatolláh Chomejní ba^čathistický režim v Iráku za *šajtán-e kučak*, tedy malého satana, přičemž Spojené státy americké, které ve válečném konfliktu stály na straně režimu Saddáma Husajna, ztělesňovaly satana velkého, tedy *šajtán-e bozorg*. Toto manicheistické rozdělení světa na dobré *Self* a zlé *Other* je podle Abbase Amanata způsobené proliferací ší^čitské teologie do politiky a dvou set let trvající negativní zkušeností se západními mocnostmi. Mnohem zajímavějším Amanatovým postřehem je, že archetyp zápasu dobra a zla je mnohem starší a jeho stopy pochází z předislámské tradice zoroastrismu. Zoroastriáni věří ve věčný zápas mezi stoupenci Ahury Mazdy a stoupenci zla zosobněného v démonu Ahrimanovi. Konec této eschatologické bitvy nastává v okamžik konce času, kdy zvítězí síly dobra v čele s Ahurou Mazdou. Chomejního označení nepřítelů za *šajtán-e bozorg* pramení spíše než z islámské kosmologie právě z tradice zoroatriánství. Vysvětlení a důkazy lze najít v terminologii. Ač se v Koránu na mnoha místech setkáváme se satanem (*šajtán*), po jeho přívlastku velký (per. *bozorg* či ar. *kabír*, ^č*azím*) není nikde ani stopy. V zoroastrovských *gáthách*¹²⁸ se však můžeme setkat s označením Ahrimana jako *déván dév*, tedy démon démonů, což se termínu velký satan velmi blíží. Tento mocný kulturní archetyp boje dobra a zla přežil v kolektivní paměti Íránců a vměstnal se do ší^čitského étosu. I v mýtickém příběhu bitvy u Karbalá je tedy patrná infiltrace zoroastrovské teologie a etiky do ší^čitského rámce v jeho raných fázích vývoje.¹²⁹ Přesto, že se v íránské kolektivní

¹²⁸ *Gáthy* jsou souborem pěti náboženských textů, které tvoří součást posvátného zoroastriánského textu Avesta. Soudí se, že autorem gáth je samotný staroíránský prorok Zarathuštra, jehož učení je shrnuto právě v gáthách (Klíma 1964: 80).

¹²⁹ Stejný trend převzetí zoroastrovské manicheistické tradice archetypálního boje dobra a zla popisuje

paměti na "smrdutého ducha" Ahrimana trochu zapomnělo, archetyp boje dobra a zla stále v myslích Íránců přežívá, stejně jako rozdělení na *írán* a *anírán*. Ájatolláh Chomejní tyto dichotomie vzkřísil pouze v aktuálním kontextu, kdy imaginární *anírán* je Západ a avestský *déván dév šajtán-e bozorg* (Amanat 2009: 202, 206-209).

10.3 Kolektivní identita je "sdílená zkušenost"

Přes nenávist vůdců íránské islámské revoluce k termínu *národní* či *nacionalismus* je však třeba poznamenat, že revoluce roku 1979 nebyla ve svých počátcích radikálně islámská, ale čistě íránská, a že revoluční vláda v počáteční fázi nestála na základech ší'itského islámu či ideologie, která se pod názvem islám skrývala. Sám velký *mardžá-e taqlíd*¹³⁰ ájatolláh Šarí'atmadarí, pozdější odpůrce Chomejního, se vyjádřil, že "islám tvoří nedílnou součást íránského nacionalismu a je hlavním nástrojem posílení íránské národní jednoty a suverenity" (Aghaie in Atabaki 2009: 248).

Zajímavý pohled na debatu točící se kolem vůdčí role národa či islámu v procesu utváření íránské identity nabídl vlivný duchovní ájatolláh Mortezá Motahharí (1919-1979), kterému se podařilo částečně skloubit náboženství s konceptem národa a nacionalismus. Jeho dílo *Chadamát-e motaqábel-e eslám va Írán* (Vzájemné obohacení islámu a Íránu) je pokusem smířit íránskou národní identitu s islámem. Odmítá myšlenku, že nacionalismus založený na etnickém či rasovém základě by mohl sloužit jako stabilní podklad pro udržení kolektivní identity, a namísto toho prosazuje myšlenku kolektivní identity založené na "sdílené zkušenosti" (Aghaie in Atabaki 2009: 250). Podle něj je nejvýraznějším sdíleným prvkem všech Íránců utrpení. Tato idea sdílené zkušenosti utrpení je centrálním

Ferdousí v *Šáhnáme*. Dichotomie dobra a zla je zpodobňována jako zápas mezi *írán* a *anírán*, tedy mezi Íránci a Túranci, což byli nepřátelé turkického původu. Geografická kategorie *anírán* nezahrnuje jenom nepřátele, ale všechna území mimo *írán*. Toto exkluzivistické rozdělení jak geografických, tak imaginárních oblastí mezi *írán* a *anírán* přetrvává v myslích Íránců dodnes, neboť tato kolektivní identita zvaná *írán* jim po staletí pomohla vymezovat se proti neindoevropským etnikům a později proti sunnitům (Amanat 2009: 207-208).

¹³⁰ Zdroj náboženské autority.

tématem jak zanícenosti iránských revolucionářů, kteří bojovali proti útlaku, tak právě ší'itskému étosu mučednictví. Všichni, kdo stojí za tímto utrpením, jsou obsazeni do role *Other*, a právě boj proti těmto *Other* by měl být společným cílem, který sjednotí Íránce v jeden národ. Odmítá tvrzení, že přijetí islámu nutně souvisí se zavržením vlastní kultury a přijetím kultury arabské, čímž popírá ideu existence specifické iránské formy ší'ismu. Islám tak Motahharí považuje za jakousi zastřešující identitu, která sice stojí nad jazykem, etnicitou či kulturou, ale absorbuje do sebe i iránské kulturní dědictví (Aghaie in Atabaki 2009: 250-251).

Motahharího přání dát šanci islámu i předislámskému dědictví v utváření iránské identity na čas zaniklo s jeho smrtí v průběhu revolučních dní, neboť během jednoho roku po pádu monarchie proběhla rychlá a téměř spontánní transformace revoluce v islámskou revoltu. Jak již bylo podrobně uvedeno v historickém přehledu, rok 1979 se nesl ve znamení zavádění náboženských principů do státního aparátu. Očekávání, že revoluce se rozšíří do všech ostatních zemí s muslimskou většinou obyvatel, se nicméně nenaplnila. Tím tak Motahharího hlas mohl být znovu oživen a částečně vyslyšen a z revoluce byl učiněn "národní fenomén" (Paul 1999: 184-185). Nenaplněné univerzalistické aspirace islámské revoluce vyústily v definování sebe sama jako *iránské* islámské revoluce, čímž její strůjci dávali najevo její exkluzivní charakter vymezující se vůči ostatním revoltujícím světonázorům té doby (Ansari 2012: 1).

Revoluce nezničila totálně stát a společnost vybudovanou jejími předchůdci z dynastie Pahlaví. Ájatolláh Chomejní měl s šáhem Mohammadem Rezou mnohem více společného, než by se dalo předpokládat. Jejich osudy se spojovaly v koncepci jejich vládnutí, kdy sami sebe považovali za stát, ač už s jinými ideologickými slupkami, a oba svou vládu vnímali jako posvěcenou vyšší autoritou. Chomejní tak spíše představoval "završení mýtického cyklu spasitele, který započal Mohammad Rezá Šáh. To, v čem se rozcházeli, bylo dogma anti-imperialismu a protizápadní orientace, které se chytli zastánci revolučního étosu a využili jej pro utvoření nové definice toho, co znamená býti Íráncem a kdo má být jeho nepřítelem (Ansari 2012:

194-195).

10.4 Modernita je strom vypěstovaný na Západě

Intelektuální diskurz období, které využívalo silného islámského narativu k definici iránského *Self*, pokračoval v hledání odpovědi na otázky typu „co je modernita a zda je slučitelná s islámem“ a „existuje něco, co by se Írán měl od Západu naučit a co by mu naopak mohl nabídnout“. Takovým intelektuálním diskurzem se zabýval i významný provládní myslitel Rezá Davári-Ardakání.¹³¹

Podle Daváriho by se iránská intelektuálové měli zaměřit na kritickou reflexi celé podstaty toho, jakou kulturní hrozbu Západ pro Írán představuje tím, jak prezentuje svoji zakoušenou historii navenek. Íránská společnost by pak měla tuto prezentaci zhodnotit dle vlastní historické zkušenosti se Západem. Daváriho záměrem bylo přivést představitele iránského intelektuálního prostředí ke kritice a následnému radikálnímu odmítnutí dvou pilířů západního intelektuálního a historického dědictví, tedy k odmítnutí humanismu a modernity, které považoval za jakési avatary okcidentózy.¹³² Ovlivněn Hegelovou filosofií nahlížel na Západ jako na absolutní totalitu a jednotný celek, jehož části se od sebe výrazně neliší. "Západ je totálním celkem určitého způsobu myšlení vzniklého na čtyři sta let trvajícím historickém pozadí Evropy. Tento způsob myšlení je ztělesněním rezignace svaté pravdy a vzestupu humanity, kterou Evropané považují za absolutního vládce a střed celého vesmíru. ... Schopností tohoto myšlenkového systému je přivlastnit si vše, včetně božského universa" (Boroujerdi 1996: 159). Davári tak obsadil Západ do role absolutních *Other*, vůči nimž musí vzniknout iránské *Self*, a to prostřednictvím znovuoobjevení jeho islámské identity. Daváriho antihumanistický

¹³¹ Rezá Davári se narodil roku 1933 v městečku Ardakan, kde získal klasické základní vzdělání. Další intelektuální směřování jej přivedlo k oblasti humanitních věd. V roce 1967 obhájil doktorský titul z filosofie na Teheránské universitě, kde nadále vyučoval historii moderní filosofie. Po islámské revoluci se stal členem Íránské filosofické akademie, Íránské akademie věd a editorem časopisu *Náme-je farhang*, vydávaného Ministerstvem kultury a islámského vedení (Boroujerdi 1996: 159).

¹³² Narozdíl od Ál-e Ahmada, jemuž šlo o jakési probuzení iránských intelektuálů z jejich historického kómatu tím, že se vymezí proti *gharbzadegí*, Davári doporučuje radikální odmítnutí jakéhokoliv náznaku okcidentózy (Farsoun, Mashayekhi 1992: 47).

postoj si žádá absolutní popření a zavrnutí všech směrů vzešlých z evropského osvícenství, tedy z evropského vykročení směrem k racionalismu, sekularizaci a důrazu na individualitu, od něhož už byl pouze malý krůček k vítězství humanismu. Pouze tímto popřením může Orient dosáhnout renesance islámské filosofie a morálních hodnot a vymanit se z pout okcidentózy (Farsoun, Mashayekhi 1992: 48).

Největším nebezpečím pro Írán a celý Orient vůbec je podle Davářího slov vliv západního humanismu. Tvrdí, že humanismus je v současné době přítomen ve všech západních filosofických směrech a teoriích a že "dokonce i náboženství je (na Západě) podřízeno humanismu" (Farsoun, Mashayekhi 1992: 47). V mnohem kritičtějším duchu se však Daváří vyjadřuje o modernitě. Tu považuje za intelektuální výtěžek osmnáctého století, jenž ve jménu vědy nahradil středověký přirozený chod světa a vesmíru. "Modernita je strom vypěstovaný na Západě, jehož roub se rozšířil do všech koutů světa. Po mnoho let jsme žili ve stínu jedné z usychajících větví tohoto stromu, který se však stále rozprostírá nad našimi hlavami" (Boroujerdi 1996: 159-160). Daváří si klade otázku, co udělat s touto usychající větví. Jediné řešení vidí v odstranění stromu, jehož větev vrhá stín na orientální kulturu, a to skrze utváření specifického orientálního intelektu, nadřazeného a naprosto odlišného od intelektu západního. Takový specifický intelekt by měl ctít hodnoty prorocké tradice a správného vedení a zbavil by člověka volnomyšlenkářského kriticizmu náboženství a snahy o oddělení víry od politiky,¹³³ které je základem moderní západní demokracie (Boroujerdi 1996:160).

Právě k problematice pronikání západní demokracie na Východ směřuje další Davářího kritika, která se vyostřila v roce 1985 po perském překladu knihy *Otevřená společnost a její nepřítelé* od německého filosofa Karla Raimunda Poppera. Perské vydání knihy v Íránu chápalo mnoho íránských duchovních a příznivců islámského režimu jako pokus o propagaci západní demokracie a

¹³³ V názorech o vztahu mezi vírou a politikou staví Daváří na neoplatonských myšlenkách středověkého islámského myslitele Abú Nasra al-Fárábiho (878-950), který je považován za zakladatele islámské politické filosofie. Al-Fárábiho kniha *Kitáb árá' ahl al-madínat al-fadila* je důkazem jeho příklonu k vedení *ummy* panovníkem-filosofem, který v sobě zároveň třímá dědictví islámské prorocké tradice (Nasr 2006: 138).

racionalistických směrů ve filosofii. Davarí tvrdí, že íránský pokus o sloučení popperovského paradigmatu s islámem jde proti *šari'e*, vede k rozkolu v rámci náboženské *ummy* a podkopává lidskou poslušnost a úctu k Bohu. Právě otázka *šari'y* a její aplikovatelnosti na potřeby teokratického státu konce dvacátého století byla jednou z dalších palčivých otázek, na které se nedostávalo mezi *'ulemá'* jednotných odpovědí. Íránští intelektuálové a duchovní byli rozděleni na dva póly. Na jedné straně stáli ti, kteří plně uznávali svrchovanost *šari'y* (*feqh-e sonnati*), aniž by byla nějakým způsobem doplněna o nové zákony reagující na požadavky nové doby, a na druhé straně ti, kteří volali po dynamické formě soudnictví (*feqh-e púyá*). Davarí stál na té konzervativní straně a považoval aplikaci moderních právních výkladů založených na popperovském paradigmatu do tradičního íránského právního systému *feqh* za znamení intelektuálního zmatení, které ničí jeho nejvyšší hodnoty a představuje pro *feqh* velké nebezpečí (Boroujerdi 1996: 164-171).

Jedna z mnoha Davarího kritik se týkala i íránských intelektuálů. Kritizuje Ál-e Ahmadovo pojetí *gharbzadegi* za použití západních kritických metod a nepřímou jej označuje za nakaženého okcidentózou. "Ne každý, kdo vystupuje proti *gharbzadegi* či toto o sobě tvrdí, zůstává mimo její moc. Kdokoliv je veden západním intelektem a materialismem je westoxikován" (Farsoun, Mashayekhi 1992: 48). Ál-e Ahmad podle něj selhal v porozumění pravé podstaty íránského intelektuálního prostředí, které již dosáhlo svého mrtvého bodu. Tvrdí, že po islámské revoluci by měly být umlčeny nářky nad *gharbzadegi* a íránští intelektuálové by se měli obrátit ke kritické reflexi podstaty a reality západní historie, a to pomocí islámských konceptů. "Pokud budeme ignorovat všechna poučení a rady, které v sobě třímá islám, dříve nebo později se chytíme do pasti Západu" (Farsoun, Mashayekhi 1992: 49). Pouze skrze pochopení a následné vytěsnění západních *Other* dojde k oživení původní íránské identity založené na úctě k islámským tradicím (Farsoun, Mashayekhi 1992: 48-49).

Davarí se však pouští do přílišných generalizací s přesně definovanými kulturními a intelektuálními hranicemi. Hovoří o totalitě Západu bez přihlédnutí ke

kulturně-politickým rozdílům mezi jednotlivými oblastmi západního civilizačního okruhu. Davářího přesvědčení o existenci jednoho homogenního celku jej vedlo k odmítnutí všeho západního. "To co je nezápadními zeměmi chápáno pod pojmy modernita, pokrok, liberalismus, revoluční ideologie a demokracie není ve skutečnosti nic jiného, než šířící se podoba *gharbzadegi*" (Farsoun, Mashayekhi 1992: 49).

Davářího stanoviska o morálním úpadku Západu nápadně korespondují s politickými stanovisky proislámské vlády, jejíž politické protizápadní a protimodernizační postuláty neposkytují žádný prostor pro nesouhlas a kritiku. Daváří si však neuvědomoval, že ájatolláh Chomejní získal absolutní moc pouze díky moderním prostředkům vzniklým na Západě. Moderní stát opírající se o byrokracii a užívající moderní technologie tak zajistil vzestup narativu, na jehož základě byla společnost přetavena v hutný islámský celek.

10.5 *Hokúmat-e eslámí-je írání*¹³⁴

Se skončením válečného krveprolití v roce 1988 a po smrti ájatolláha Chomejního v roce 1989 upadalo postupně i emociálně nabitě revoluční zanícení. Dalo by se říci, že negativní zkušenost s válečným konfliktem urychlila sekularizaci revolučního imperativu a národ a stát se přihlásily o slovo jakožto dominující ideologie stojící nad islámem a revolucí. Následník ájatolláha Chomejního ájatolláh Alí Chámene'í, tehdy ještě v prezidentském postu, stvrdil tento návrat k íránskému nacionalismu ve svém projevu z roku 1988 těmito slovy: "Je naší revoluční povinností podporovat národní jazyk (myšleno perštinu), neboť národní jazyk tvoří nejdůležitější součást kulturní identity národa" (Paul 1999: 211). Chámene'í se nebál veřejně "ponížit" arabštinu před perštinou a pronesl, že si není jistý, zda je vůbec možné přeložit významného perského středověkého básníka Háfeze, jehož vydávání bylo od revoluce zakázáno, do arabštiny. Chámene'í tak perštině vrátil její status jako jazyka národa Íránců (Paul 1999: 211). Oficiální návštěva Persepole

¹³⁴ Íránská islámská vláda.

prezidenta Rafsandžáního v roce 1991 či veřejné oslavy připomínající tisícileté výročí smrti Ferdousího v roce 1990 byly prvními vlaštvkami nástupu věku harmonie předislámské doby s islámskou. Zdá se, že deset let popírání existence iránského národa ve jménu *ommat-e eslámí* podlešlo kulturnímu tlaku (Ansari 2012: 216, 220-221).

Jak vyplývá z historického a antropologického kontextu konceptuálně oddělit národní smýšlení od náboženského je i přes ideologické snahy politických vůdců v případě Íránu nemožné. "Ší'itský islám a historicky vzešlý iránský národní stát jsou na té nejzákladnější úrovni pevně spojeny. Nesourodost modelu národního státu tak, jak je chápán v západním, ale i iránském kontextu, a ideálu islámského státu, se tedy zdá být konstruktem" (Paul 1999: 216). Nacionalismus totiž může být hnán náboženskou tradicí stejně tak jako iránský islamismus v hávu politické ideologie vykazuje mnoho sekulárních aspektů (Paul 1999: 216). Pojímát ší'ismus a nacionalismus jako politické antiteze a věřit, že islám pohltil koncept národa, bylo možné v počátcích islámské revoluční bouře a spíše než hovořit o *hokúmat-e eslámí* a *hokúmat-e írání-je mellí* jako o dvou oddělených konceptech bychom mohli hovořit o *hokúmat-e eslámí-je írání*, tedy o iránské islámské vládě. Přestože revoluční iránský režim jakékoliv konceptuální -ismy popíral jakožto výplod nepřátel islámu, myšleno všech, kdo se stavěli negativně proti teokratickému islámskému zřízení, politická rétorika samotného ájatolláha Chomejního prakticky vykazovala známky toho, co Paul a Anthony D. Smith popsali jako náboženský nacionalismus. Catarina Kinnvall ve své studii *Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity and the Search for Ontological Insecurity* uvádí, že "globalizace hospodářství, politiky a lidských vztahů učinila jedince a skupiny ontologicky a existenciálně nejistými" (Kinnvall 2004: 741). V rychle měnící se epoše s nejasně definovanou budoucností je silnou odpovědí na tuto ontologickou nejistotu propojení nacionalismu s náboženskou tradicí. Kinnvallová považuje toto propojení nacionalismu s náboženskou tradicí za význačný *identity-signifier*, jenž v době krizí způsobených například setkáním s odlišným světonázorem působí jako

tmel snižující ontologickou nejistotu ve společnosti (Kinnvall 2004: 741). Podle Smithe rostou kořeny náboženského nacionalismu ze samotného konceptu nacionalismu, tedy -ismu¹³⁵ potíraného íránskými duchovními. Nacionalismus podle něj vzešel sice jako produkt západního sekulárního smýšlení, ale ze "silného pocitu posvátna, který si žádá absolutní lojalitu" (Smith 2003: vii). Objekty těchto pocitů posvátna jsou společenství jako takové, tedy jakýsi vyvolený lid věřících, dále pak posvátná místa, slavná a heroická minulost, která je dávana do kontrastu s upadající současností, a v neposlední řadě všichni, kdo se obětovali pro záchranu společenství. Toto vše je podle Smithe součástí nového náboženství autenticity zvaného nacionalismus (Smith 2003: vii-viii). I když "nacionalistické smýšlení vyrostlo během dlouhého údobí mimo rámec tradičních kulturních systémů či často proti nim, nikdy je plně nenahradilo" (Smith 2003: 5). Je tedy možné přijmout tezi, že "íránský nacionalismus ve všech svých manifestacích byl a je ideologickým referenčním rámcem, ke kterému lnou veškeré vzájemně soupeřící ideologie a se kterým do menší či větší míry splývají" (Ansari 2012: 1). Tento ideologický referenční rámec tak představoval další narativ, jenž ovlivnil podobu kolektivní identity současné íránské společnosti.

¹³⁵ Anthony Giddens popisuje - ismus jako institucionální aspekt něčeho (Giddens 2003: 55).

11 VZKŘÍŠENÍ MADŽLESISMU V ÍRÁNU DVACÁTÉHO PRVNÍHO STOLETÍ

"A superstitious reading of the world based on religion may be harmless at a private level. Yet, employed as a political tool, it can have more sinister implications"

(Rahnema 2011)

Jak vyplývá z předchozí debaty týkající se hledání íránské identity, více než jedno století nedokázalo naplnit úsilí o vytvoření takového formativního narativu, který by respektoval jak předislámskou minulost, tak spiritualitu ší'ismu. Namísto toho, aby tyto kulturně-historické složky kolektivní identity íránské společnosti došly vzájemné harmonie, byla předislámská minulost zneužita ve jménu tvrdého perského nacionalismu a náboženství proměněno v politickou ideologii¹³⁶ a represivní mocenský nástroj, jehož držitelé se delegují do role, která tradičně připadala očekávanému dvanáctému imámovi Muhammadovi, tedy očekávanému *Mahdímu* žijícímu od svého zmizení v roce 874 v ústraní (*ghajba*)¹³⁷ (Shayegan 1997: 173).

Více než třicet let po islámské revoluci a století po konstituční revoluci je

¹³⁶ Na tomto místě je třeba rozlišovat mezi tím, co je politický islám (*political Islam*) a co islám jakožto duchovní princip či religiozita (*spiritual Islam*). Zatímco politický islám slouží jako politický nástroj dosažení určitých cílů či požadavků zde na tomto světě a v současnosti či blízké budoucnosti, islám jakožto spirituální síla se týká osobního vztahu jednotlivce s Bohem a je zaměřen na onen svět. Politický islám je sociopolitickou teorií a jako nástroj kolektivní a národní mobilizace byl na vzestupu v době koloniální nadvlády Západu nad muslimskými zeměmi. Pro muslimy se v této době stal islám náboženstvím protestu a prostředkem vzpoury proti okupačním silám. Výstižně popisuje antikoloniální charakter politického islámu Ali Rahnema. "Po dvě století doutnal politický islám intelektuálů a politických vůdců pod suchým roštím spirituálního islámu. Byť nikdy skutečně nezpůsobil divoký požár, pro koloniální vlády byl neustálou výzvou" (Rahnema 2011: 3). Islám tak sloužil jako politický diskurz bojující proti nespravedlnosti, podřízení a potlačování národní suverenity ze strany koloniální moci. V rámci politického islámu je dále třeba rozlišovat mezi islámem jakožto vládnoucí silou a islámem jakožto silou opoziční. Islám jakožto opoziční síla byl na vzestupu logicky právě v éře kolonialismu a snažil se, jak bylo nastíněno v kapitolách osm a devět, rozvíjet kritický diskurz změny a podnítit široké vrstvy k povstání a rebelii vůči protiislámským silám. Namísto toho předkoloniální muslimští vládci považovali islám za nástroj udržení a posílení jejich legitimacy a moci. Muslimská *umma* tehdy nebyla výrazně ohrožována ze strany neislámských režimů, takže nepotřebovala žádný výrazný mobilizační faktor, neboť sám islám byl součástí stávajícího řádu (Rahnema 2011: 2-4).

¹³⁷ Tomuto období, které panuje v ší'itském světě dodnes, se říká "velká okultace" (ar. *al-ghajba al-kubrā*). V tomto období podle ší'itské tradice zpretrhal dvanáctý imám neboli *al-mahdí al-muntazar* (očekávaný *Mahdí*) veškerá pouta s tímto světem. Dobou "malé okultace" (ar. *al-ghajba as-sughrā*) bylo období předcházející velké okultaci, kdy Muhammad komunikoval se světem prostřednictvím čtyř vyslanců (ar. *sufará'*) (Filiu 2011: 32).

dnešní Írán zachvácen mesianistickou euforií očekávání návratu dvanáctého imáma Muhammada al-Mahdího, který zmizel v Sámarrá, aby se v soudný den opět objevil a nastolil spravedlivou vládu Boží na zemi. Je zajímavé, že tato mesianistická představa dlouhou dobu dřímala v pozadí mešit a u iránských *imámzáde*¹³⁸ a očekávaná parusie (*radž'a*) se stala součástí veřejného diskurzu Íránské islámské republiky až v poslední dekádě. Mesianismus nebyl hlavním tématem náboženského oživení během islámské revoluce, kdy můžeme hovořit spíše o revoluční formě ší'ismu, a pokud pomineme několik "mystických zážitků", o kterých iránskou společnost přesvědčoval Mohammad Rezá Pahlaví v posledních letech své královské kariéry, ani za dob dynastie Pahlaví nebyl mesianismus součástí veřejného diskurzu (Amanat 2009: x; Martin 2004: 421). Proč tedy došlo k nečekanému a výraznému oživení tohoto fenoménu? Jsou tato očekávání skrytého imáma skutečnou reflexí většinového názoru lidí či jde o důsledek politické indoktrinace? Můžeme tedy ve světle znovuoživení takového iracionálna hovořit o skutečně moderní iránské společnosti?

K tomu, abych mohla přikročit k problematice mesianismu a jeho zneužitím ve jménu propagace státní ideologie v iránské společnosti, je nutné začít otázkou, co vůbec znamená být ší'itou? Čím je ší'itská odnož islámu považovaná ortodoxními sunnity za herezi odlišná od většinového proudu islámu a od iránského mesianistického ší'ismu? Tématem práce sice není postihnout náboženství, konkrétně pak ší'itský islám, ve své religionistické podstatě. Pokud se však chceme zabývat iránskou společností jako celkem, kde náboženství zasahuje do všech sfér politického, společenského či kulturního života, je nezbytné vysvětlit základní principy, z nichž ší'itský islám vychází. Systém s názvem islám totiž není kompaktní monolit a každý myšlenkový proud, který více či méně z islámu vychází, se podstatně liší ve věrouce i praxi.¹³⁹ Vedle tohoto teoretického religionistického

¹³⁸ Hrobky světců a význačných duchovních, ke kterým se dodnes uchylují četné davy Íránců k ostentativnímu truchlení.

¹³⁹ Islámský perský učenec Mohammad ebn Abdolkarím ebn Ahmad Šahrestání (1086-1153) identifikoval ve své knize *Kitáb al-mílal wa al-nihal* (Kniha sekt a vyznání) více jak sedmdesát různých islámských myšlenkových proudů a sekt (Rahnema 2011: 2-3).

exkurzu bude mým zájmem role mesianismu ve společnosti, jaký je vztah mezi náboženskou vírou a společenskými a politickými institucemi a budu se snažit odpovědět na otázku, do jaké míry ší'ismus ve své mesianistické podobě nastavený jako oficiální společensko-politická doktrína utvářející kolektivní identitu moderní iránské společnosti.

11.1 Ší'a: Historický vznik a vývoj

Ší'itský islám, který nepochybně představuje jeden z mnoha formativních činitelů iránské identity, byl a stále je hnacím motorem událostí iránské historie. Tento rebelující proud, který se od sunnitské větve odštěpil v raných fázích rozvoje muslimské společnosti, nabyl v průběhu staletí různých často vzájemně se střetávajících podob. Z jeho lůna se zrodila plejáda mesianistických a apokalyptických hnutí¹⁴⁰ a řada mysticko-filosofických směrů. Během staletí odboje vůči většinové sunnitské obci se zrodila specifická kultura mučednictví doprovázená srdce drásajícími rituálními performancemi upomínajícími na dávnou tragedii u Karbalá, která postupně pronikla do lidové religiozity. V neposlední řadě pak byla ší'a od počátku šestnáctého století uchopena jako mocenský nástroj a její přívrženci později zplodili politickou ideologii, která vynesla na výslunní moci ší'itské duchovenstvo (Amanat 2009: 1).

¹⁴⁰ Mesianismus jakožto součást apokalyptických představ náboženských systémů je eschatologickým učením o posledních věcech světa a člověka před koncem času. Mesianismus se může manifestovat kulturně, politicky i sociálně a bývá často hnacím motorem protestních hnutí a revolucí. Apokalyptika není pouze ší'itskou záležitostí. Svou významnou pozici si vybudovala nejen v ostatních směrech islámu, ale i v tradici judaismu, křesťanství a zoroastrismu. V náboženstvích spásy, ke kterým patří všechny monoteistické náboženské směry, jde v rámci mesianistických představ o věčný zápas dobra a zla, který vrcholí zničující konečnou bitvou, v níž vítězí síly dobra. Poté následuje Boží soud a odměna věčného požehnání či spravedlivý trest. Ší'a však zakazuje stanovit konkrétní datum konečné bitvy. Tuto eschatologickou událost totiž předchází určitá znamení, na jejichž základě lze poznat, zda svět spěje ke konci času. Ve své podstatě jde o proces regenerace a očištění světa, který je většinou spojen s konkrétní postavou spasitele a zachránce. V ší'ismu se tento proces "velké revolty" iniciuje skrze epifanii Bohem správně vedeného *Mahdího*. Jeho zjevením vrcholí vzkříšení (ar. *qijáma*) a Soudný den (ar. *jaum ad-din*). Mesianistická hnutí se často profilují jako hnutí sociálně inkluzivní, která usilují o vytvoření pocitu jednoty a rovnosti prolomením třídních či sociálních bariér. Stoupenci těchto hnutí se tak mnohdy rekrutují z neprivilegovaných, marginalizovaných a sociálně vyloučených skupin. Například ve středověku tíhly k mesianistickým hnutím zejména ženy, které reagovaly na mizogynní pravidla judeokřesťanské a islámské dogmatiky (Amanat 2009: 21-30).

Pojďme si však nejprve přiblížit historický vývoj ší'itského islámu, v jehož průběhu došlo k jeho postupné genezi do podoby, jak ji známe dnes. Jak již bylo zmíněno, ší'ca sloužila jako zastřešující pojem pro nesčetné množství sekt a řádů, které v průběhu staletí nabývaly na důležitosti, aby ji zase v dalších staletích pozbyly a jako zrnko z muslimské hromady se uchytily pouze lokálně. Abbas Amanat zachytil ve svém schématu historického vývoje ší'itského islámu sedm údobí, jež ší'cu zásadně formovaly. S menšími úpravami si vypůjčím Amanatovo schéma jakožto historický rámec přehledu vývoje ší'ismu a s větší či menší pozorností ke každému z nich přiblížím formativní impulsy spjaté se ší'ou.

Počáteční období vývoje ší'ismu spadá do raných fází života společnosti muslimů a vzniku schizmatu (ar. *fitna*) v rámci islámu. První *fitna* vypukla v roce 657, kdy se v bitvě u Siffínu od muslimů oddělila sekta *cháridža*, tedy sekta "odcházejících".¹⁴¹ První *fitna* trvala do roku 661, kdy došlo k dalšímu rozkolu mezi stoupenci strany Alího (ar. *š'at 'Alí*), tedy ší'ity.¹⁴² Pro ší'ity je pak nejvýznamnější událostí tohoto období bitva u Karbalá v roce 680, která je považována za druhou *fitnu* v rámci muslimské *ummy*. V tomto úseku islámských dějin se rozvíjí právní nauka a vznikají *achbár* či *hadíthy* (Martin 2004: 259-269).

Mezi devátým a třináctým stoletím se objevují další ší'itské frakce revoltující proti sunnitskému chalífátu a jeho světskému stylu vládnutí. Druhé období je tedy charakteristické vznikem sekt *ismá'ílja*, *zajdíja* a bojového uskupení *qarmatíja*. V jedenáctém století založil radikální ší'itskou komunitu *asasínů*¹⁴³ Hasan ibn Sabbáh, jenž ponoukal své stoupence, aby pod vlivem omamných látek páchali sebevražedné skoky z hory Alamút (Amanat 2009: 1).

¹⁴¹ Název sekty je odvozen od arabského kořene *ch-r-dž*, které se vztahuje k odcházení, opouštění.

¹⁴² Rozkol v rámci muslimské *ummy* vznikl kvůli sporu o nástupnictví po smrti proroka Muhammada. Podle sunnitů má být nástupce Proroka volený z kmene Qurajšovců, přičímž ší'ité tento názor vetují a nástupnictví nárokují pouze mužům z "Prorokova domu" (ar. *ahl al-bajt*), tedy z pokrevní linie, kterou tvoří imámové. Cháridža se naopak odtrhla kvůli přesvědčení, že vůdcem obce muslimů může každý správný a morálně způsobilý muslim bez ohledu na svůj původ (Martin 2004: 259-260).

¹⁴³ Asasín pochází z arabského slova *hašášin*, tedy "hašišáci" či "ti, co se opájí hašišem". Je zajímavostí, že toto slovo přišlo do evropských jazyků jako označení pro vraha. Viz např. anglické či francouzské slovo pro atentátníka či úkladného vraha *assassin*.

Další tři období spadající do časového úseky mezi čtrnáctým a devatenáctým stoletím jsou charakteristická rozmachem islámské mystiky neboli súfismu¹⁴⁴ (ar. *tasawwuf*; per. *tasavvof*), rozvojem ší'itské právní nauky¹⁴⁵ a založením spekulativních filosofických škol v Isfahánu a Šírázu.

Vývoj ší'ismu v devatenáctém století je poznamenán vznikem revoltujících mesianistických směrů *šejchismus*, *bábismus* a *bahá'ismus*. Tento vývoj považuje Amanat za šesté formativní období ší'ismu. Pro následující debatu není důležité se těmito směry podrobně zabývat, nicméně přiblížím alespoň základní premisy, z nichž vychází bahá'ismus, jehož stoupenci jsou v současné iránské společnosti nejpočetnější a státem usurpovanou náboženskou menšinou. Bahá'í vychází z učení bábismu. V 1844 byl v osobě jménem Sejjed Alí Mohammad ze Šírázu rozpoznán *báb*, tedy brána, kterou má lidstvo vejít k pravému Božímu poznání. Své sociálně reformní učení sepsal aš-Šírází v arabsky psané revelaci podobné svým stylem Koránu *al-Baján* (Objasnění). V *Bajánu* se aš-Šírází věnuje nejen mystickým výkladům moci slova, čísel a eschatologii, ale v moderním duchu hlásal rovnost pohlaví. Stoupenci *Bába* byli z pochopitelných důvodů trnem v patě perskému dvoru a hromadně opouštěli Írán. V exilu v Bagdádu se pak mezi bábisty objevil člověk jménem Mírzá Hosejn Alí Bahá'ulláh, který se prohlásil za "dovršitele nového Božího poslání" (Kropáček 2003: 203). Jeho zjevení se svým pojetím hlásání světového míru proměnilo v pacifistické humanistické učení, jež se zásluhou Američanky Laury Clifford Barneyové proslavilo i na Západě (Kropáček 2003: 202-205).

System, který nese název ší'ismus, je zatím dovršen posledním formativním obdobím, a to islámskou revolucí (Amanat 2009: 2).

¹⁴⁴ Ší'itským mystickým směrem revoltujícím proti ší'itské dogmatice byla například sekta *Nuqtáví*. Hnutí šejcha Safiho, na jehož dědictví byla ustavena dynastie Safijovců, pak můžeme též zařadit do tohoto rámce. K mystickému hnutí *Nuqtáví* viz více Amanat, Abbas (2009): *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I.B.Tauris.

¹⁴⁵ Tvůrcem ší'itské právní nauky Mohammad-Báqerem Madžlesím se budu podrobně zabývat v další podkapitole.

11.2 Šíitská věrouka a její politické aspirace

Jak bylo nastíněno v předchozí části, v historických počátcích vzniku islámské *ummy* se obec věřících rozdělila tři proudy, tedy sunnity, šíity a cháridžovce. Pro následně diskutovanou problematiku je nutné přiblížit základní styčné a rozdílné body dvou z těchto tří proudů - šíy a sunny.

Jak ší'a, tak sunna sdílejí základní principy věrouky islámu. Každý muslim věří v monoteismus (*touhíd*), v proroctví Muhammada (*nobovvat*) a Poslední soud (*ma'ád*). Společné je oběma proudům dodržování pěti základních pilířů islámu¹⁴⁶, nicméně sunna považuje toto krédo za *usúl-e dín*, tedy za fundament víry, a ší'a je považuje pouze za *forú'-e dín*, kdy rituály a praktiky pěti pilířů jsou od náboženství odvozené, jsou pouze jejími větvemi, nikoliv základy. Ší'a kromě těchto základních principů víry přidává dva další. Prvním je víra v *imámát*, tedy uznání nároku dvanácti imámů na vládu po smrti proroka Muhammada, neboť "stejně jako Prorok je poslem Božím, imám je poslem Proroka". Druhým specificky šíitským principem je víra v Boží spravedlnost (*'adl*) (Rahnema 2011: 259).

Šíitští věřící se navíc musí řídit dalšími pravidly, jež se v šíitské věrouce nazývají *zarúrjât* neboli nutnosti či přidružené nezbytnosti. V oblasti praxe i víry se však počet i povaha *zarúrjât* liší, nicméně kánon nejzávažnějších *zarúrjât* stanovil v sedmnáctém století význačný duchovní tehdejší doby Mohammad-Báqer Madžlesí¹⁴⁷. Madžlesí není tvůrcem *zarúrjât*, jak je v mnohých spisech udáváno. Pouze vybral a určil důležitost základních principů, které již byly zmíněny v šíitských věroučných spisech a v knihách islámské tradice (*achbár*), a ze své pozice vlivné politicko-náboženské autority je ustavil jako základní principy šíismu pro další generace věřících. V okamžiku kompilace seznamu šíitských nezbytností se *zarúrjât* staly standardizovaným modelem, jenž byl každý věřící povinen

¹⁴⁶ Ar. *arkán ad-dín*. Pět pilířů islámu stojí na povinnosti vyznání víry (ar. *šaháda*), dodržování každodenní modlitby (ar. *salát*; per. *namáz*), půstu (ar. *saum*), dávat almužnu (ar. *zakát*) a vykonat jednou za život pout do Mekky (ar. *hadždž*).

¹⁴⁷ Mohammad-Báqer Madžlesí se narodil roku 1627 v safijovském Íránu, tedy na sklonku vlády šáha Abbáse I. (Rahnema 2011: 159).

následovat, a od sedmnáctého století se š'ía tak, jak ji vyložil Madžlesí, proměnila v oficiální politicko-náboženskou doktrínou Safijovské říše. Íránský ší'ismus se od této doby začal identifikovat v oblasti ortopraxe i ortodoxie s Madžlesího kodexem (Rahnema 2011: 255-257).

11.2.1 *Zarúríjat* podle Madžlesího

Politicko-náboženská dimenze *zarúríjat* byla založena mnohem více než na Koránu na *achbár* (sg. *chabar*)¹⁴⁸, tedy zprávách o životě proroka Muhammada a správě muslimské obce v jeho době. Madžlesí popíral jakoukoliv roli rozumu a racionality v procesu poznání pravdy, neboť veškerou pravdu je podle něj možno nalézt pouze v *achbár* a zprávách dvanácti imámů. Tento fakt nabyl pro ší'itské duchovenstvo historicky signifikantního významu. Ší'itský klér jakožto jediný a právoplatný vykladač *achbár* získal díky Madžlesího ideologii nejen moci náboženské, ale zejména politické. Právě duchovní byli obsazeni do role zástupných imámů, jimž je přisuzována znalost absolutní a věčné pravdy. Tuto věčnou a absolutní pravdu od počátků až po nejzazší věčnost lze nalézt v souboru třech knih¹⁴⁹, které imámové zdělili od svých předků a které jim sloužily jako návod, jak správně vládnout podle morálních pravidel ší'ismu. Ší'ité věří, že přístup ke třem knihám absolutní pravdy má pouze dvanáctý imám, který však v desátém století zpřetrhal pouta s tímto světem a žije nadále v okultaci. Po dobu skrytosti *Mahdího* je tak přerušen tok absolutního vědění a do okamžiku jeho parusie Madžlesí delegoval do role imámových zástupců duchovenstvo. Madžlesí tak otevřeně hovoří o kléru jako o nositelích či poslech vědění dvanácti imámů, čímž jim přičítá neomezenou moc. Vedle delegování neomezené moci duchovenstvu uděluje Madžlesí reprezentantům světské vlády. Světští vládci tak s duchovenstvem tvoří mocnou vládnoucí jednotu a povinností každého pravověrného ší'ity je pak tuto

¹⁴⁸ Sunnitská tradice upřednostňuje termín *hadíth* (pl. *ahádíth*).

¹⁴⁹ První kniha s názvem *Moshaf-e Fátíme* je posvátnou knihou Fátimy, Prorokovy dcery. Text knihy byl Fátímě nadiktován andělem Gabrielem, který se snažil dceru Proroka utěšit po smrti otce, a svou délkou zdaleka přesahuje text Koránu. Druhá kniha s názvem *Džaf-r* je soupisem vědění všech proroků a islámských právních učenců a třetí kniha *Džam'*, jejíž obsah nadikoval sám prorok Muhammad imámovi Alímu, se zabývá klasifikací lidských a právních činů každého muslima (Rahnema 2011: 262-263).

jednotu bezmezně uctívat. Tuto povinnost zařadil Madžlesí mezi seznam *zarúríjat*, jenž byl z náboženské klasifikace *mostahabb* přesunut do pozice *vádžeb*¹⁵⁰ a získal tak oficiální status archetypálního modelu ší'itské ortopraxe a ortodoxie. Každý, kdo by se vzepřel světské a duchovní autoritě, je pak podle tohoto modelu klasifikován jako odpadlík od víry (*mortad*) (Rahnema 2011: 262-265).

Oficiální kodifikace *zarúríjat* jakožto politicko-náboženského kodexu ší'itské komunity věřících tak z Madžlesího učinila tvůrce obrazu správného a pravověrného ší'ity. Kromě zmíněné povinnosti bezmezně uctívat světskou a duchovní autoritu uvádí Madžlesí celkem patnáct *zarúríjat* ší'itské ortopraxe a ortodoxie. Prvních jedenáct *zarúríjat* uvedených ve spise *Haqq al-jaqín* (Pravda jistoty) vychází z učení Ibn Babawajha (923-991).¹⁵¹ Další čtyři povinnosti, které Madžlesí přidal do svého kodexu *zarúríjat*, uvádí ve spise *E^cteqádát* (Víra). Z těchto dalších povinností lze mimo jiné pociťovat silnou zášť vůči sunnitskému světu islámu. Povinností každého ší'itského muslima milovat (*mohabbat*), následovat a uctívat Proroka a ší'itské imámy a zároveň nenávidět a proklínat ty, co si usurpovali Alího chalífát. Madžlesí tedy zařadil antisunnitskou propagandu, která byla spíše součástí všeobecného lidového sentimentu, do ší'itské ortodoxie. Každý, kdo odmítá následovat a milovat imámy a kdo by nazýval chalífy Abú Bakra, °Uthmána a °Umara muslimy, byl od té doby považován za bezvěrce (*káfer*).¹⁵² Madžlesí navíc zdůrazňuje, že s popíráním nároku na vládu imámů (*velájat*) si člověk uzavírá cestu do nebe, i kdyby plnil všechny ostatní pilíře ší'itského islámu.

¹⁵⁰ *Mostahabb* z náboženského hlediska klasifikace lidských činů zahrnuje činy, které jsou doporučené na základě *achbár*, kdežto pozice *vádžeb* zahrnuje činy, které jsou povinné dodržovat a jejich zanedbání je považováno za trestný čin (Kropáček 2003: 124-125).

¹⁵¹ Jde o povinnost víry v 1. monoteismus; 2. vzkříšení a návrat některých přátel a nepřátel imámů před parusí očekávaného *Mahdího* a dnem zúčtování; 3. dočasné manželství (*mu^ce*); 4. povinnost konat °omre *tamatto*° a *hadždž tamatto*°; 5. Prorokovo nanebevstoupení (*me^crádž*), které však Madžlesí nechápe ve spirituálním smyslu, ale ve smyslu Prorokova vzestupu do nebes v jeho fyzickém těle; 6. dotazování mrtvého během první noci v hrobě; 7. tůně a potůčky v ráji; 8. přímlovu (*šafá^cat*) Proroka a imámů za věřící; 9. stvoření nebes, pekla a cesty do nebe; 10. Soudný den; 11. odpovědnost za skutky na onom světě (Rahnema 2011: 272).

¹⁵² Konkrétně má Madžlesí na mysli *Naváseb* (plurál od *Násebi*), tedy ty, kteří chovají nenávisť k imámovi Alímu. Tento termín byl ve středověku rozšířen mezi ší'ity jako všeobecné pejorativní označení sunnitů. Touto klauzulí tak všem sunnitům upřel Madžlesí nárok na to, považovat se za muslima (Rahnema 2011: 271).

Toto krédo jde opět proti tvrzení sunnitů.¹⁵³ Madžlesího podrobný seznam *zarúrijat* se stal všezahrnující, absolutní a nesmlouvavou pravdou zavazující každého ší'itského věřícího. Ten, kdo se proti politicko-náboženské propagandě Madžlesího v podobně *zarúrijat* postavil, nebyl již více považován za součást ší'itské obce věřících (Rahnema 2011: 258, 272-274).

11.2.2 *Madžlesismus jako jediný správný islám*

Myšlenky Mohammad-Báqera Madžlesího našly své uplatnění v politicko-náboženském diskurzu Safíjovské říše a velmi rychle se změnily ve státní ideologii - madžlesismus. V této ideologii nebylo místo pro individuální a racionální myšlení. Madžlesismus se ukázal jako silně manipulativní prostředek, skrze nějž byla lidem vštěpována jejich absolutní poslušnost duchovenstvu a vládci. Cílem Madžlesího bylo ustavit homogenní společnost bez nároku na individualitu či kritické myšlení a k jeho dosažení hlásal dogmata plná mesianismu a připomínání mučednictví apelující na lidové masy, které ujišťoval, že proléváním slz a oplakáváním imámů se dostanou zkratkou do ráje. Fatalismus Madžlesího rétoriky tak nahrával tendencím upínat se na život na onom světě a rezignovat na život zde na zemi (Rahnema 2011: 275-276).

Mnohem radikálnější a nebezpečnější výzvu celé islámské komunitě však představoval Madžlesího pokus popřít autoritu Koránu jako nejvyšší zjevené pravdy. V Madžlesího pojetí jsou zdrojem absolutní pravdy tři knihy, tedy *Moshaf-e Fáteme*, *Džafra* a *Džama'*, které podle ší'itské věrouky tvoří jádro pravého Koránu. Skutečný Korán, který podle Madžlesího sepsal po Prorokově smrti imám Alí a který je odlišný od Koránu kodifikovaného v době chalífátu, třímají pouze imámové. V muslimském světě se tak objevují dva Korány, tedy jeden ší'itský, který obsahuje absolutní a skutečnou pravdu, a druhý sunnitský zpochybněný Madžlesím jako zdroj islámské ortodoxie i ortopraxe. Vedle zpochybnění

¹⁵³ Dalším poněkud zvláštním dodatkem mezi *zarúrijat* je tvrzení o neomylnosti andělů. Třetí povinnost se týká prvního dne, kdy je mrtvý uložen do hrobu. Madžlesí uvádí, že tlak, který je vyvíjen na tělo dotyčného, není pouze symbolický, ale reálný, takže nevěřící budou i po své smrti trpět pod neskutečnou vahou, která bude uvalena na jejich tělo. Správní věřící však zůstanou této strasti ušetřeni. Poslední z výčtu Madžlesího *zarúrijat* se týká Soudného dne (*ma'ád*) (Rahnema 2011: 272-274).

"sunnitského" Koránu snižuje důležitost do té doby nejposvátnějšího místa muslimů, *ka'by*. S odkazem na víru v existenci a absolutní neomylnost imámů jakožto vládců a pánů světa dává návštěvu hrobek a svatyní imámů (*imámzáde*) na stejnou roveň jako vykonání pouti do Mekky. Tyto nově ustavené specifické rituály spojené s uctíváním imámů a lamentováním nad jejich mučednickou smrtí jsou vyzdvíženy jako záruka štěstí na onom světě, pokud se na nich bude ší'itský věřící správně a pravidelně podílet. Madžlesí se tak věřící snaží "uplatit" či "zkorumpovat" slibem nejen duchovní odměny, ale i odměny materiální¹⁵⁴, která na ší'ity čeká po smrti, pokud budou správně prolévat slzy a uctívat imámy (Rahnema 2011: 275-280).

11.2.3 Odmítání svobodné vůle člověka

Ze soupisu Madžlesího *zarúríjat* vyplývá několik závažných důsledků pro ší'itské věřící. Podle Madžlesího musí pravověrný ší'ita ve všech ohledech spoléhat na Boží vůli (*tavakkol*), čímž popírá jakoukoliv zodpovědnost a svobodu člověka v rozhodování. Člověk je božím stvořením, je tedy předurčen věřit pouze jemu a spoléhat na jeho přízeň. Z této interpretace absolutního spoléhání se na Boží vůli pak pro člověka plyne "uznání sociálního, politického a ekonomického *statu quo* jakožto věčné Boží vůle" (Rahnema 2011: 280). Vzpouře proti stávajícímu řádu je pak rovna vzpouře proti samotnému Bohu. Neutuchající poslušnost Bohu a slepé přijetí a následování *statu quo* pak Madžlesí zařadil mezi *zarúríjat* ší'itské věrouky a pod hrozbou odchýlení se od stezky přímé varuje věřící před zvidavostí či kladením si složitých otázek týkajících se lidské existence. Pravověrní ší'ité tedy musí prokazovat loajalitu a vděčnost nejen duchovenstvu, ale i svým politickým vůdcům, a to za všech okolností. "Osobní duchovní vztah k Bohu byl kodifikován a přeměněn v sociopolitickou doktrínu prikazující pacifismus, rezignaci a podřízení se politické a náboženské moci" (Rahnema 2011: 281). Absolutní podřízení se Boží vůli zbavuje člověka odpovědnosti za své vykonané skutky a institucionalizuje

¹⁵⁴ Madžlesí konkrétně zmiňuje zámek vykládaný perlami a drahokami, bohaté hostiny plné nejlahodnějšího jídla a pití a v neposlední řadě má zbožný věřící vidinu sexuální odměny (Rahnema 2011: 279).

lidskou pasivitu a rezignaci jakožto nejvyšší cíl.¹⁵⁵ Smazává se tak dialektický vztah mezi činem a důsledkem tohoto činu, neboť jak vyplývá z Madžlesího tvrzení, důležité je být ší'itou a dodržovat pokyny vycházející z ší'itské věrouky, což každému věřícímu zajistí přímluvu Proroka a imámů u samotného Boha. Cesta do ráje je tedy věřícímu zajištěna, pokud se bude držet svých osobních povinností a nebude aktivně zasahovat do sféry sociopolitické (Rahnema 2011: 281).

S tímto faktem souvisí i další povinnost zařazená do kodexu *zarúrjât*. Jde o tzv. předstírání neboli *taqijje*.¹⁵⁶ Tento princip umožňuje každému ší'itskému věřícímu popírat svou víru v případě, že by se dostal do nebezpečí, které by ohrozilo stávající morální a politický řád podepřený ší'ismem.¹⁵⁷ Toto institucionalizované lhaní tak odsuzuje člověka k pasivnímu přijetí všech druhů bezpráví a tyranie bez jakékoliv známky nesouhlasu či kritického myšlení. Rezignace, zbabělost a podřízení jsou Madžlesím vyzdvihovány jako nejvyšší ctnosti. Madžlesího fatalistické pojetí tak mění pojetí víry, za kterou se v raných dobách ší'ismu věřící hrdě stavěl a bránil ji, a nutí pravověrného ší'itu žít v duálním světě dodržování zásad víry na jedné straně a popírání víry na straně druhé. Jeho požadavak nutnosti akceptovat podřízené postavení a bezmeznou oddanost náboženské i světské autoritě se tak vymyká klíčovému konceptu ší'itské věrouky kladoucí důraz na spravedlnost neboli *‘adl*.¹⁵⁸ Pasivita a oddanost vůči vládci je pak kompenzována požadavkem agresivní aktivity vůči nepřítelům, tedy těm, které

¹⁵⁵ Madžlesí se odchyľuje od tradiční ší'itské dogmatiky, v níž je člověk považován za aktivního činitele svých skutků, tedy od stanoviska, jež se blíží umírněnému teologickému proudu *mu‘tazila* (Kropáček 2003: 188).

¹⁵⁶ Koncept *taqijje* je podepřen v Koránu sůrami Včely (*an-Nahl*) a Rod ‘Imránův (*Ál ‘Imrán*). *Ája* 106 (16:106) 16. sůry Včely praví toto: "Na toho, kdo zapře Boha poté, co již uvěřil - kromě toho, kdo byl donucen, zatímco srdce jeho klidné bylo ve víře - a zejména na toho, kdo hrud' svou nevíře otevřel, dopadne hněv Boží a pro něj je připraven trest nesmírný." Další *ája* (3:28) v sůře Rod ‘Imránův ospravedlňující popření víry v případě nebezpečí hovoří následovně: "Nechť si věřící neberou nevěřící za přátele místo věřících! Kdo tak učiní, nedostane se mu od Boha ničeho, leda v případě, že byste se od nich obávali nějaké hrozby. A Bůh vás varuje před sebou samým a u Boha je cíl konečný." (Čech 2010: 90-91; Hrbek 1972: 300, 498).

¹⁵⁷ Tímto nebezpečím je myšleno především ohrožení ze strany sunnitů. V situaci sunnitské převahy v oblasti politicko-náboženské je tak metoda *taqijje* jakousi "taktickou povinností k zajištění přežití ší'ismu" (Rahnema 2011: 282).

¹⁵⁸ Libor Čech připomíná, že samotný koncept *taqijje* jde proti podstatě martyrologie ší'ismu, neboť "smrt třetího imáma Hosejna je pozitivním příkladem, který nabádá ší'ity k aktivnímu boji proti uzurpaci a nespravedlnosti" (Čech 2010: 91).

světská či duchovní autorita označí za ty druhé¹⁵⁹ (Rahnema 2011: 280-284).

Politicko-náboženská dogmatika madžlesismu se stala středobodem ší'itské doktríny. Madžlesí se snažil zapůsobit zejména na lidové masy a ší'ismus prodchl silným emocionálním nábojem v podobě povinností konat lidově oblíbené náboženské poutě a rituály spojené s mučednictvím imáma Hosejna a apokalyptickým očekáváním příchodu *Mahdího*. Z právního a morálního hlediska tak setřel linii mezi tím, co je islámskou povinností (*vádžeb*) a co je islámem doporučeno (*mostahabb*). Emocionálně nabitě truchlení a lamentování nad mučednictvím nebylo do té doby v ší'itském islámu povinností, nicméně Madžlesí ve své horlivé snaze podnítit obyčejný lid k intenzivní zbožnosti a masové participaci na rituálech, ustanovil tento čin jako jeden z nejdůležitějších, díky němuž se věřící dostane do přízně Boha (Rahnema 2011: 258-259).

Odkaz Madžlesího tedy spočívá v odmítání svobody lidské vůle, rozumu a racionálního myšlení ve jménu uctívání neomylných a vševědoucích dvanácti imámů, které pak v politické a společenské rovině ústí k přijímání absolutních pravd a znemožňuje jakýkoliv pokus jedince i skupiny o dialog. Ideologie madžlesismu nahrává mesianistickým tendencím a víře v různé pověry. Tím, že se věřící vzdává práva nezávisle uvažovat a jednat, bezmezně přijímá ší'itskou autoritu, která má moc zasahovat do všech aspektů lidského života. Ideologie madžlesismu se silně prosadila do diskurzu íránského ší'ismu a její vliv dodnes neuhasl. Velký kritik Madžlesího 'Alí Šarí'atí pronesl, že "dokonce ani ve dvacátém století nemůžeme kritizovat Madžlesího" a označil jej za "třináctého imáma ší'ismu" (Rahnema 2011: 289-291). To, že Madžlesího hlas je v íránském politicko-náboženském diskurzu slyšet i ve dvacátém prvním století, bude tématem následující části.

¹⁵⁹ V případě Safíjovské říše a v Madžlesího pojetí jsou do role "druhých" obsazeni pochopitelně sunnitě. Ztvárnění sunnitů jako historických tyranů a utlačovatelů ší'itské komunity a safíjovských panovníků, jenž jsou považováni za ochránce všech ší'itů, tak hraje klíčovou roli v Madžlesího nábožensko-politické a nacionalistické ideologii (Rahnema 2011: 284, 286).

12 **DŽOMHÚRÍ-JE ESLÁMÍ ČI DŽOMHÚRÍ-JE CHORÁFÍ¹⁶⁰: ŠÍŘENÍ LIDOVÉHO MESIANISMU V MODERNÍ ÍRÁNSKÉ SPOLEČNOSTI**

V této části se budu zabývat vzkříšením lidového náboženství ve veřejném politicko-společenském diskurzu a jak byly tyto motivy a rituály spojené s lidovou a okultní tradicí islámu transformovány v politickou ideologii a internalizovány společností. Nabízí se otázka, zda tyto pověry (*choráfát*) vycházející z ší'itského mesianismu jsou stále nedílnou součástí íránské identity. Mesianistická dimenze ší'ismu, která ve veřejném diskurzu ožila ve dvacátém století a vstoupila se svou největší intenzitou do století dvacátého prvního, bude nosným tématem této části.

Ožehavé téma mesianismu a lidové pověřivosti se do povědomí íránské veřejnosti začalo plížit s kampaní prezidentských voleb roku 2005 a silně se prosadilo s vítězstvím konzervativce Mahmúda Ahmadínežáda. S osobností nového prezidenta a jeho spojenců z řad duchovenstva se veřejný politický diskurz Íránské islámské republiky naplnil radikální mesianistickou a apokalyptickou propagandou, která s intenzitou vládne současné moderní íránské společnosti a snaží se prosadit jako vůdčí narativ tvorby kolektivní identity, která bude součástí vyššího stádia vývoje íránské společnosti.

12.1 **Mahmúd Ahmadínežád: Nový Mesiáš?**

V historii Íránu není praxe vyzdvihování nadpřirozených schopností vůdce ojedinělá. Podobně jako safíjovský šáh Esmá'íl v šestnáctém století a v poměrně nedávné minulosti šáh Mohammad Rezá Pahlaví dnes už bývalý prezident Mahmúd Ahmadínežád začal přesvědčovat íránskou veřejnost o svém spojení se skrytým imámem a jeho posvátném vedení, a stal se tak pokračovatelem a propagátorem stejné politické tradice, která se v Íránu prosazovala před více jak pěti sty lety. Ze

¹⁶⁰ Islámská republika či republika pověr. Perské slovo *choráfát* (angl. *superstition*) či od něj odvozené adjektivum *choráfí* znamená pověry či pověřivý. Tento výraz se v perštině používá pro vyjádření mesianistických tendencí a všech úkazů, které vychází z lidové víry a často odporují islámu.

všech stran se na íránskou společnost dvacátého prvního století valí bizarní zprávy o mystických zážitcích čelního představitele íránského politického prostoru. Vítězství Mahmúda Ahmadínežáda v prezidentských volbách jak v roce 2005, tak podruhé v roce 2009, bylo vysoce postavenými vládními činiteli z řad duchovenstva interpretováno jako zázrak či Boží dar (*tohfe-je eláhi*) či Boží plán (*tadbír-e eláhi*).¹⁶¹ Ani sám prezident se nijak netajil tím, že jeho vítězství je posvěceno nejvyšší Boží vůlí a že tím nastává nová historická fáze obnovy a regenerace země, ve které zvítězí nová ekonomicko-politická teorie, ale zejména se rozšíří jakási všudypřítomná vlna spirituality (*moudž-e ma^cnavíjat*).¹⁶² Tuto fázi označil Ahmadínežád za "vyšší pokročilé stádium v duchovním vývoji islámské republiky" (Rahnema 2011: 46), pro něž bude charakteristické všeobecné rozšíření víry v Boží vedení. Pouze několik jedinců je předurčeno ke komunikaci se skrytým imámem, jenž skrze tyto vyvolené ovlivňuje chod světa. Pravomoc vládnout této vyšší společnosti bude delegována pouze na vyvolené jedince, kteří jsou ve spojení se skrytým imámem a mohou tím naplňovat jeho vůli. V tomto stádiu se předpokládá absolutní poslušnost vůli imáma, jehož existence je neuchopitelná. Činit cokoliv by bylo v rozporu s jeho vůlí je marné, neboť jeho moc je absolutní. Ve vyšším stádiu duchovního vývoje islámské společnosti dojde k brzkému návratu dvanáctého imáma, jehož epifanie bude urychlena masovou účastí věřících na modlitbách prosících za *Mahdího* návrat (Rahnema 2011: 45-46).

Ahmadínežád své přesvědčení o neodvratném návratu skrytého imáma stvrdil i ve svém proslovu před Valným shromážděním OSN, který pronesl v září roku 2005, tedy krátce po inauguraci do funkce prezidenta Íránské islámské republiky. V

¹⁶¹ Věrný Ahmadínežádův spojenec ájatolláh Mesbáh-Jazdí se před prezidentskými volbami v roce 2005 nechal na podporu Ahmadínežáda slyšet, že "Ahmadínežád je vyvolený samotným *Mahdí*m a dát mu hlas je náboženskou povinností každého věřícího". *Iran Government Urging the Hidden Imam to Help*. 21. 10. 2005, Iran Press Service. Dostupný online z: http://www.iran-press-service.com/ips/articles-2005/october-2005/jamkaran_211005.shtml (9. 8. 2013). Když v prezidentských (pravděpodobně zmanipulovaných) volbách roku 2009 vyhrál Ahmadínežád podruhé, duchovní vůdce Íránu ájatolláh Alí Chámene'í prohlásil, že "nad volbami skutečně dohlížela posvátná vyšší moc". Na adresu kritiky voleb, že byly zmanipulované, pak duchovní a stoupenec Ahmadínežáda Mortezá Moqtadá'í pronesl, že "tyto volby jsou schválené a potvrzené skrytým imámem a Bohem" (Rahnema 2011: 24).

¹⁶² Na jedné ze svých prezidentských cest po Íránu zavítal Ahmadínežád i do nejméně rozvinuté a ekonomicky zaostalé provincie Sístán a Balúčestán. Ve svém energickém projevu ujist'oval lid o návratu *Mahdího*, který se má uskutečnit nejpozději do dvou let (Rahnema 2011: 60).

závěru proslovu Ahmadínežád předpověděl tato slova:

"Od počátku časů lidstvo věřilo, že přijde den, kdy na světě zavládne spravedlnost, mír, rovnost a soucit. Každý z nás může přispět k vytvoření takového světa. Až tento den nastane, všechny konečné sliby všech zjevených náboženství budou naplněny, přičemž objeví se dokonalá lidská bytost, která je potomkem všech proroků a zbožných lidí. Ta povede svět ke spravedlnosti a míru. O Milostivý Pane, modlím se k tobě, abych uspíšil vzkříšení z tvého posledního místa odpočinku."¹⁶³

O několik dní později bylo toto tvrzení o brzkém návratu dvanáctého imáma posíleno dalším znamením. Jistá osoba, která byla přítomna u Ahmadínežádova projevu před Valným shromážděním OSN, si všimla aury, která se objevila kolem prezidenta a obklopovala jej během celého projevu. Zázrak tato osoba interpretovala prezidentovi a ten se svěřil jednomu z nejvlivnějších duchovních v zemi ájatolláhu Džavádí Ámolímu. Ahmadínežád byl navíc přesvědčen, že téměř půl hodiny z jeho projevu, kdy jej obklopovala ona záře, nikdo z přítomných ani nemrkl. Zprávy o této události se začaly šířit po celém Íránu a setkaly se s různými reakcemi. Kritika přišla jak ze strany íránské veřejnosti, tak ze strany vládních činitelů¹⁶⁴ a vlivných šiitských duchovních.¹⁶⁵ Ahmadínežádovy výroky se však kupodivu nesetkaly jen s kritikou, ale naopak, rozvířily vlnu šílenství mezi vrstvou zbožných Íránců, kteří v postavě Mahmúda Ahmadínežáda spatřili nového vůdce hodného následování.¹⁶⁶ Ahmadínežád se stylizoval do vykonavatele vůle skrytého imáma, který jediný je odpovědný za politické, ekonomické a kulturní uspořádání íránské společnosti a Ahmadínežád pouze plní jeho rozkazy. Islámská republika je tak podle

¹⁶³ Kompletní přepis Ahmadínežádova projevu před Valným shromážděním OSN ze 17. září roku 2005 je možné shlédnout online na <http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/iran/2005/iran-050918-irna02.htm>. (2. 7. 2013).

¹⁶⁴ Člena vlády Akbar Álamí se nechal slyšet, že "ani nejduchovnější islámské osoby se nikdy takto nevyjadřovaly". Esfandiari, Golnaz: *Iran: President Says Light Surrounded Him During UN Speech*. 29. 11. 2005, Rferl. Dostupný online z: <http://www.rferl.org/content/article/1063353.html> (7. 6. 2013).

¹⁶⁵ Současný prezident Hassan Rúhání tehdy označil každé tvrzení o zření dvanáctého imáma za lež a propagaci choráfát, tacy lidových pověr. Ač konkrétně nezmiňoval osobu bývalého prezidenta Ahmadínežáda, bylo jasné, že Rúháního kritika směřuje právě k němu. Harrison, Frances: *Row over Ahmadinejad Imam Beliefs*. 20. 2. 2008, BBC. Dostupný online z: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7255602.stm. (6. 6. 2013).

¹⁶⁶ Esfandiari, Golnaz: *Iran: President Says Light Surrounded Him During UN Speech*. 29. 11. 2005, Rferl. Dostupný online z: <http://www.rferl.org/content/article/1063353.html> (7. 6. 2013).

Ahmadínežáda pouze přechodným stádiem, které bude následovat stádium islámské vlády a společnosti *Mahdího* (*mahdavijat*) (Rahnema 2011: 80).

12.2 Ájatolláh Mesbáh-Jazdí a nastolení *mahdavijat*

Rétorika Mahmúda Ahmadínežáda založená na lidovém populismu pro "chudé"¹⁶⁷ je silně ovlivněna jeho spojencem z řad duchovenstva ájatolláhem Mohammadem Taqí Mesbáh-Jazdí. Ten vychází z více jak tři sta let starého myšlenkového dědictví Mohammad-Báqera Madžlesího, které je založeno, jak bylo podrobně nastíněno v předchozí části, na popírání racionality, propagandě lidového mesianismu a vyzdvihování absolutní moci ší'itských duchovních jakožto zástupců imáma. Ve jménu očekávaného *Mahdího* a imáma Hosejna se Mesbáh-Jazdí snaží prosadit náboženský diskurz, který bude apelovat na lidové masy a bude stát proti "silám ohrožujícím islám a jeho svátost" (Rahnema 2011: 96). Protože ší'itským ideálem je uctívat imámy a jejich mučednictví, Mesbáh-Jazdí propaguje Hosejnův boj proti korupci, nespravedlnosti a nevěřícím jako strategii vymýcení nepřátel, zejména reformistického křídla íránského politicko-náboženského prostoru. Ideální islámská společnost tak, jak ji prezentuje Mesbáh-Jazdí, je společnost mahdistická (*mahdavijat*), tedy příslušející skrytému imámovi, jenž je jediným jejím právoplatným vládcem a jehož v době okultace zastupují správně vedení duchovní. Urychlení návratu dvanáctého imáma prostřednictvím jeho uctívání a oplakávání je pak nejvyšší sociální funkcí systému *mahdavijat*. Ájatolláh Mesbáh-Jazdí se tak celkem úspěšně snaží ustavit madžlesismus jakožto oficiální politicko-společenský diskurz Íránské islámské republiky, ze sedmnáctého století jej přenést do století dvacátého prvního a zasít jej do moderní íránské společnosti. Ideologie madžlesismu založená na popírání svobodné vůle a absolutní pasivitě, oddanosti nábožensko-politické autoritě a víře v návrat a vládu skrytého imáma má tak podle

¹⁶⁷ Ahmadínežád si svou voličskou základnu získal mezi chudou vrstvou Íránců díky své okázalé skromnosti. Jak píše Lucie Beranové ve svém článku o Ahmadínežádovi, jeho ostentativní chudoba je jasnou opoziční narážkou na "přejedené" kleriky, kteří se pyšní honosnými sídly a tučnými konty ve švýcarských bankách. Beranová, Lucie: *Malý Mesiáš*. 15. 6. 2009, IHned. Dostupný online z: <http://hn.ihned.cz/c1-37446790-maly-mesias> (10. 8. 2013).

Mesbáh-Jazdího sloužit jako pilíř všeobecných norem jak veřejného, tak soukromého života společnosti. Každý, kdo by kritizoval jeho vizi pravého ší'ismu je pak považován za pokrytce, nepřítele víry či dokonce agenta satana (Rahnema 2011: 88, 96).

12.3 Historický precedens a negativní reakce z řad duchovních

V moderní historii Íránské islámské republiky je však veřejně propagovaný diskurz vycházející z Madžlesího ideologie o spojení politické moci se skrytým imámem výjimečné. Žádná vlivná politická či náboženská autorita si netroufla stylizovat se do role mediátora Boží vůle a imámů. Samotný strůjce islámské revoluce ájatolláh Chomejní byl sice ztotožňován s imámem a poprvé v historii ší'ismu přijal titul *nájub-e imám* (imámův posel), nicméně sám kategoricky odmítal jakékoliv narážky o reálném spojení s očekávaným Mahdím. Osm let probíhající krvavý konflikt mezi Íránem a Irákem se sice nesl v mesianistickém duchu a v duchu revolučního narativu Karbalá, kdy íránští vojáci a bojovníci byli přirovnáváni k Hosejnově armádě a jejich smrt jim tak podle tohoto scénáře umožnila zakusit pravé mučednictví a stát se *šahídem*. Na mesianistické projevy však Chomejní reagoval velmi negativně a v roce 1983 zakázal činnost organizace *Andžoman-e hodždžatíje*, jejíž členové byli horlivými zastánci apokalyptických vizí návratu dvanáctého imáma. Ájatolláh Chomejní sám sebe považoval za *Mahdího* zvěstovatele, nikoliv jeho mluvčího a prognostika jeho příchodu (*zohúr*). Revoluce byla pouhým předstupněm naplnění zvěsti o nastolení konečného zúctování a vlády dvanáctého imáma (Amanat 2009: 221-222, 224).

Vlivný íránský duchovní ájatolláh Montazerí reagoval na Ahmadínežádova tvrzení s nevolí a označil jeho prohlášení za zpronevěru proti islámu. "Skrytý imám je součástí naší víry, což však neznamená, že jej můžeme zneužívat pro politické účely. ... Manipulace a zneužívání svátostí povede pouze k znechucení lidu a mladé generace Íránců z náboženství".¹⁶⁸ V podobném duchu se vyjadřuje i reformisticky

¹⁶⁸ Z rozhovoru s ájatolláhem Montazerím z 11. 11. 1384. مصاحبه خیرنگار هفته نامه گاردین با آیت الله العظمی منتظری

laděný klerik ájatolláh Júsef Sáne'í. Ve svých veřejných projevech varuje před příklonem k tmářství a mesianistickou propagandou a tvrdí, že rétorika dua Ahmadínežád - Mesbáh-Jazdí je nebezpečnou a klamavou hrou s emocemi lidu. Ší'ismus v jejich pojetí je podle Sáne'ího antitezí toho, co hlásí původní ší'a, za jejíž hodnoty jakožto náboženství protestu a víry v aktivní rozhodování člověka by měl každý Íránec bojovat stejně jako ájatolláh Chomejní do posledního dechu.¹⁶⁹ V historii ší'ismu neustále dochází ke konfrontaci mezi ší'itským křídlem kladoucím důraz na rozum a kritické uvažování a křídlem udržujícím lid v pasivitě a myšlenkové temnotě, jehož současnými propagátory jsou ájatolláh Mesbáh-Jazdí a Mahmúd Ahmadínežád. Podle Sáne'ího tak diskurz inspirovaný Madžlesím a prosazovaný v současné íránské společnosti spustil další vlnu střetu nejen v rámci ší'ismu, ale i mezi duchovními. Sáne'í je toho názoru, že "pokud je lidem odepřeno vědění a svobodné myšlení a je jim znemožněno těžit z pravé víry a pravého islámu, je přirozené, že namísto hledání rozumu, vědění a náboženství budou inklinovat k tmářství a pověrám".¹⁷⁰

Proti variantě ší'ismu, která je diktovaná prezidentem Ahmadínežádem a jeho stoupenci, vystoupil například význačný íránský myslitel Abdolkarím Sorúš, který představuje opozici íránskému režimu v rámci islámu. Islám tak jak je v Íránu dnes prezentován a ordinován íránské společnosti je "despotický (*estebdádí*) a plný pověr (*choráfi*)" (Rahnema 2011: 26).

12.4 Mesianismus v íránské společnosti

Snaha přesvědčit společnost o nadpřirozených schopnostech a existenci vyvolených jedinců komunikujících s *Mahdí*m mohla být věrohodná před pěti sty lety, nicméně přenesení tohoto obrazu do dvacátého prvního století by se mohlo v

Dostupný online z: <http://www.amontazeri.com/farsi/payamha/90.htm> (20. 8. 2013).

¹⁶⁹ Z rozhovoru s ájatolláhem Sáne'ím z 10. 9. 1384. <http://saanei.org/old/page.php?pg=showmeeting&id=69&lang=fa>. (20. 8. 2013).

¹⁷⁰ Z rozhovoru s ájatolláhem Sáne'ím z 17. 10. 1384. و سلب آزادی های مشروع و قانونی سبب گرایش مردم به خرافات و Dostupný online z: <http://saanei.org/old/page.php?pg=showmeeting&id=74&lang=fa>. (20. 8. 2013).

jakékoliv moderní společnosti jevit jako pomatení smyslů jednotlivce. Opak je však pravdou. Ahmadínežádovy proslovy o jeho vyvolení dvanáctým imámem zapůsobily na část íránské populace jako spouštěcí mechanismus, který rozjel mašinerii bizarních úkazů odrážející stav hysterie kolem kultu mesianismu. S Ahmadínežádovou apokalyptickou propagandou se na veřejnosti začaly šířit bizarní zprávy přinášející důkazy o zásahu skrytého imáma. Z různých konců Íránu přicházela svědectví dokazující zásah dvanáctého imáma. Ve městě Karadž poblíž Teheránu se najednou objevila *ka^cba*, jeden z monumentů islámu, který byl uctíván již v časech proroka Muhammada na území dnešní Saúdské Arábie. Podle podnikavého strůjce nápadu postavil karadžskou *ka^cbu* sám dvanáctý imám. Tento filuta dovedl situaci do extrému, zneužil všeobecné atmosféry vytržení panující ve společnosti a ujišťoval, že pouť vykonaná k íránské *ka^cbě* je rovnocenná pouti ke *ka^cbě* v Saúdské Arábii. Každý, kdo tuto pouť vykoná, splní náboženskou povinnost a získá titul *hadždží*, tedy ten, kdo vykonal velkou pouť. Velmi bizarní důkaz se objevil poblíž města Arak. Očekávaný *Mahdí* údajně poslal dopis na adresu ženy, ve kterém vyzývá k modlitbě za svůj návrat, který podle slov dopisu nastane velmi brzy. Vyvrcholením událostí týkajících se korespondence se skrytým imámem bylo uveřejnění dopisu od skrytého imáma v týdeníku *Choršíd*, jenž byl nadále distribuován po mešitách v Teheránu (Rahnema 2011: 60-63).

Všechny tyto neuvěřitelné příběhy počínaje vystoupením Mahmúda Ahmadínežáda před OSN a v New Yorku přes komunikaci dvanáctého imáma s materiálním světem prostřednictvím "Boží pošty" až po *Mahdího* stavbu alternativní *ka^cby* jsou pro mnohé Íránce jedním ze znamení (*alamát*) brzkého návratu dvanáctého imáma z okultace¹⁷¹. Nedá se přesně říci, kolik procent íránské populace věří takovým příhodám. Jisté však je, že Ahmadínežád si své obecnstvo našel a zejména mezi obyvateli venkova nejsou takové důkazy brány na lehkou váhu, o

¹⁷¹ Toto okultní šílenství, které vypuklo během Ahmadínežádova prezidentství, se dotklo i světa sportu. Kapitán prvoligového íránského fotbalového týmu SAIPA Alí Dájí přičítal neúspěch svého družstva zásahu "zhůry". Jeho tým byl údajně proklet a Dájí si proto vyžádal řešení situace u čelního duchovního představitele ájatolláha Behdžáta. Ten situaci údajně nábožensky posvětil a tým SAIPA začal opět vyhrávat (Rahnema 2011: 63).

čemž svědčí výše zmíněné zprávy, které se čas od času objeví na veřejnosti. Existuje však i druhá strana mince. U příležitosti jednoho z mnoha náboženských svátků, který Íránci dodržují, jsem se snažila pít po tom, o jaký jde svátek. Jedna z mých informátorek se při otázce "co to vlastně slavíme" upřímně rozesmála a rozpačitě odpověděla: *"No víte, kdysi nám tu umřel jeden pán, to už bylo ale hodně dávno, snad někdy před tisíci lety, vlastně ani nikdo neví, zda tento pán vůbec žil, a tu jeho smrt si teď připomínáme"*.¹⁷² Jak jsem se později dozvěděla od dalšího ze svých informátorů, šlo o svátek narození dvanáctého imáma Muhammada al-Mahdího. Tehdy jsem čekala nějaká emocionálně nabitá procesí u mešit a *imámzáde*, ale v severním Teheránu ke mě ztěží dolehl zpěv *mu'ezina*, natož aby bylo slyšet nějaké srdceryvné procesí. *"Vždyť je to hloupost a ostuda pro celou naši společnost. Věřit v takové nesmysly jako příchod nějakého chlápka, který zmizel před tisíci lety"*, nechal se slyšet jeden z mých informátorů a pokračoval: *"Já bych zrušil všechna náboženství světa. V ničem nám to neprospívá, Ahmadínežádovy tlachy jen zhoršují ekonomickou situaci, rok od roku je to tady horší. A ty jeho duchovní, co se kolem něj točí. Víš, jak my jim tady říkáme? Opice (mejmúnhá)"*.¹⁷³ K veřejné propagandě příprav na návrat Mahdího se další informátor vyjádřil následovně: *"Jak je možné, že vláda, která by se měla starat o to, co se děje v naší společnosti tady a teď, se stará o konec světa a uzavírá neuvěřitelné smlouvy s imaginárním chlapcem, který zmizel někdy před tisíci lety ve studni (myšleno dvanáctý imám)"*.¹⁷⁴

Íránská společnost je však velmi rozmanitá a s touto rozmanitostí se neustále potýká. Míra sounáležitosti s mesianistickými vizemi a pověrami o blížícím se konci světa s očekáváním návratu *Mahdího* a zkušenosti některých vyvolených jedinců do velké míry koresponduje se sociálním statutem, vzděláním a lokalitou bydliště. Jak jsem již zmínila, obyvatelé severního Teheránu, většinou příslušníci vyšší střední třídy, neberou tyto zkazky příliš v potaz. Pokud se však ocitneme v sousedícím jižním Teheránu, situace je úplně jiná. Přesná linie se sice tak ostře nedá

¹⁷² Informátor I. - žena, 35 let, Teherán.

¹⁷³ Informátor II. - student doktorského programu politologie, 28 let, Ormíje.

¹⁷⁴ Informátor III. - prodavač, asi 40 let, Isfahán.

vymezit, ale jistá souvislost s mírou zbožnosti¹⁷⁵ a sounáležitosti lidí s lidovými představami typu zásahů skrytého imáma se dá předpokládat. Sociální a ekonomický status do velké míry koresponduje s mírou lidové zbožnosti lidí a zapadá do hlediska psychologicko-sociální funkce mesianismu, jenž přitahuje neprivilegované a sociálně slabší skupiny lidí díky své sociální inkluzi jdoucí napříč společensko-ekonomickým spektrem.¹⁷⁶ Podobné vysvětlení podává i íránský novinář Hosejn Bastání. V reportáži pro Rádio Svobodná Evropa uvedl, že Ahmadínežádův celkem úspěšný pokus navozovat v íránské společnosti pocity brzkého návratu skrytého imáma je pouze politickou propagandou, která má zapůsobit na nižší vrstvy íránského obyvatelstva, jež jsou dle něj spíše náchylné uvěřit v takové příběhy.¹⁷⁷ Tato situace je navíc příživována Ahmadínežádovými nohsledy z řad *maddáhán*¹⁷⁸, lidových kazatelů. Již v době před zvolením do prezidentského postu se Mahmúd Ahmadínežád snažil ze své pozice starosty Teheránu finančně podporovat právě tyto cechy lidových kazatelů, jež sloužili jako hlásná trouba jeho propagandy. Právě *maddáhán* se postupně stali spojovacím článkem Ahmadínežáda se zbožnou veřejností a často nejchudšími vrstvami obyvatelstva. Svými jadrnými až extatickými proslovy se *maddáhán* snaží působit na obyčejný lid, a tím si zajistit jejich přízeň, kterou v závěru využívají pro

¹⁷⁵ Na tomto místě je třeba rozlišovat skutečnou příslušnost k ší'itskému islámu a praktickou příslušnost. Írán je islámskou republikou a k islámu se oficiálně hlásí více než 90 procent obyvatel. Do velké míry je toto vysoké procento způsobeno praktickými důvody, neboť náboženská víra je uvedena v průkazu totožnosti každého Íránce. Každý je povinen mít nějaké náboženské vyznání. Bez něj je člověk v íránské společnosti ztracen ekonomicky i sociálně, neboť pracovní trh s lépe placenými pozicemi je otevřen pouze ší'itům, tudíž i jiné oficiálně uznané náboženské skupiny jsou znevýhodňovány a často perzekvovány.

¹⁷⁶ Jiná situace panuje u vlivných vládních a duchovních činitelů konkrétně členů Revolučních gard, kteří jsou bezpečnostní páteří režimu a mají za úkol hájit principy islámské republiky. V současnosti tvoří členové Revolučních gard jednu z nejbohatších vrstev íránské společnosti, tudíž vysoká míra zbožnosti, která se u těchto strážců revoluce dá předpokládat, přímo nekorresponduje s jejich ekonomickou situací a sociálním statutem.

¹⁷⁷ Bastání podává ještě druhé vysvětlení Ahmadínežádova počínání. Kromě toho, že se Ahmadínežád a jeho vládnoucí klika snaží takzvaně "oblbnout" obyčejný lid, jednoduše sami těmto bizarním příhodám věří, což je podle Bastáního mnohem vážnější a nebezpečnější předpoklad, než kdyby šlo pouze o politickou propagandu mířenou do nižších vrstev společnosti. Esfandiari, Golnaz: *Iran: President Says Light Surrounds Him During UN Speech*. 29. 11. 2005, Rferl. Dostupný online z: <http://www.rferl.org/content/article/1063353.html> (7. 6. 2013).

¹⁷⁸ Jedním z nejvlivnějších *maddáhán* je v současnosti Mansúr Arzí, který působí v teheránské mešitě Ark. Jeho kázání jsou prodchnuta připomínáním tragické události u Karbalá, kdy byl zabit imám Hosejn, vzýváním návratu dvanáctého imáma či připomínáním tragédií íránsko-irácké války, které se sám osobně účastnil jako kazatel. Jeho až agresivní mesianistické proslovy nezřídka uvádějí posluchačstvo do extatických stavů (Rahnema 2011: 64).

politickou podporu. Jsou ve své podstatě i opozicí reformnímu duchovenstvu, které působí ve velkých mešitách, a postupně jim přebírají jejich ovečky. Byť jejich iracionální proslovy popírají nárok na individuální názor a jsou prochnuty silně apokalyptickou a emocionální rétorikou, jejich lidový populismus je jisté části iránské společnosti stále blízký (Rahnema 2011: 64).

12.4.1 Symbolika místa: *Džamkaránizace* společnosti

Opětovný rozkvět lidového mesianismu ztělesněný v očekáváním příchodu *Mahdího* je nejvíce patrný v kultu spojeném s mešitou Džamkarán, jež se do středu masového lidového zájmu dostává od poloviny devadesátých let minulého století.¹⁷⁹ Propagace popularity právě tohoto místa představuje chytrý tah ší'itských lidových kazatelů napojených na vysoce postavené duchovenstvo a vlivné vládní činitele, jak využít opětové vzkříšení mahdistických očekávání ve svůj mocenský prospěch. Džamkarán bylo původně místem lidové zbožnosti, kam si prostí Íránci chodili pro požehnání, osobně vyjádřit úctu imámům či prosit o zázračná uzdravení. Podle lokální ší'itské tradice (*chabar*) se věří, že u Džamkaránu si *Mahdí* postavil schody (*qadamgáh*), po nichž sestupuje na toto místo, a že skrze vyschlou studnu (*čáh-e sáheb-e zamán*), která leží v prostorách mešity, komunikuje skrytý imám s lidmi. Svatyně Džamkarán tak před svou proslulostí v devadesátých letech měla spíše lokální význam pro nevelký počet ší'itských věřících z přilehlých oblastí nebo sloužila jako tranzitní místo na cestě do tehdy mnohem významnějšího poutního místa *Hazrat-e ma'súme* v Qommu, kde je pochována sestra osmého imáma Rezy Fátima (Amanat 2009: 227-228).

Počátek transformace mešity Džamkarán z poutního místa lokálního významu v duchovní cíl masového počtu ší'itských věřících je přičítána ideologickému útoku konzervativních duchovních z Qommu proti reformistické

¹⁷⁹ Původně nevýznamná svatyně Džamkarán ležící nedaleko Qommu byla postavena v desátém století na místě, kde šejch Hasan ibn Muthla Džamkarání údajně spatřil skrytého imáma, jehož doprovázel prorok *Chidr*. Imám nařídil Džamkaránimu postavit na místě jeho zjevení mešitu, která je po původně nevýznamném statkáři pojmenována. Traduje se, že *Mahdí* se na tomto vyvoleném místě pravidelně objevoval, komunikoval s lidmi a konal zázraky. http://www.jamkaran.info/Page_View.aspx?id=2 (14. 8. 2013).

prezidentské kampani Mohammada Chátamího. Duchovní využili lidové imaginace a víry v mesianismus a obrátili pozornost k všeobecnému rozruchu kolem událostí, které se od přelomu tisíciletí v místě začaly dít. Celá propagandistická rétorika byla posvěcena samotným nejvyšším duchovním vůdcem ájatolláhem Alím Chámene'ím, z jehož podnětu začaly proudit nemalé finanční částy na provoz mešity a rekonstrukci poutního místa, jehož prostor byl nadimenzován pro kongregaci desítek tisíc věřících.¹⁸⁰ V poušti nedaleko původně nejsvětějšího íránského místa Qomm, tak vyrostl obří příbytek, který svou významností i rozlohou předčil *Hazrat-e mas'úme* a po hrobce osmého imáma Rezy v Mašhadu se tak zařadil na druhé místo co do význačnosti íránských ší'itských poutních míst. O tom, že duchovním z nedalekého Qommu¹⁸¹ se podařilo oživit všeobecný zájem o *Mahdího* kult, svědčí fakt, že poutní místo je denně navštěvováno tisíci Íránci z různých vrstev společnosti a z různých koutů země. Džamkarán je nejen místem pro vzdání úcty ší'itským imámům, ale i místem setkání a mezi Íránci tak oblíbeného pořádání pikniků. Mešita s rozlehlými prostory pro kongregaci tak plní funkci nejen religiózní, ale i sociální. Vedle toho budí místo pozornost svou aurou mysticismu, neboť mnozí Íránci věří, že díky zásahům skrytého imáma se zde dějí zázraky, které pomáhají obyčejným lidem od bolesti, z finanční tíže a celkově snižují utrpení a strasti každodenního života.¹⁸² Džamkarán je dnes téměř soběstačnou jednotkou a disponuje rozsáhlým byrokratickým aparátem, svojí knihovnou¹⁸³, vydává své publikace a dokonce provozuje výzkumné centrum zabývající se sběrem a dokumentací zázračných událostí spojených se zmizením a hlášeným příchodem dvanáctého imáma. S přihlédnutím k zájmu o virtuální prostor je v Džamkaránu praradoxně nejrychlejší internetové připojení a místo je technicky vybaveno na

¹⁸⁰ Bývalý prezident Mahmúd Ahmadínežád "investoval" po svém zvolení do úřadu v roce 2005 10 miliónů dolarů na další renovaci mešity a 20 miliónů dolarů na rozvoj infrastruktury kolem poutního místa (Rahnema 2011: 68).

¹⁸¹ Jde však o skupinu duchovních napojených na Mahmúda Ahmadínežáda, která stojí v opozici mainstreamového proudu íránského duchovenstva.

¹⁸² Do soupisu zázraků, které se v mešitě Džamkarán udály, je možno nahlédnout na webových stránkách mešity www.jamkaran.info.

¹⁸³ Knihovna poskytuje mnoho pro neší'itu zvláštních, pro ší'itského věřícího však praktických spisů. Můžeme zde nalézt průvodce, jak psát dopisy *Mahdímu*, které se pak hážou do studny, odkud je možno se skrytým imámem komunikovat, dále jakým způsobem se dá spojit a komunikovat s *Mahdíem* (*ertebát bá emám-e zámán*) či nabízí knihy teologické povahy (Amanat 2009: 232).

vysoké úrovni (Amanat 2009: 230-232).

Díky mesianistickému šílenství, které rozvířil dnes již bývalý prezident Mahmúd Ahmadínežád, nabyla svatyně Džamkarán ještě větší důležitosti, než v devadesátých letech. Právě Džamkarán se Ahmadínežádovi a jeho věrnému stoupenci a propagátorovi diskurzu mesianismu a víry v brzký příchod skrytého imáma ájatolláhu Mesbáh-Jazdímu hodil jako vhodný symbolický prostor pro propagaci jejich údajného vyvolení *Mahdím*. Politicko-náboženský diskurz propagace Džamkaránu je jako součást oživení mesianistických aspirací připomínán v oficiálních provládních médiích a význačnost svatyně vyzdvihována tak, aby převyšovala důležitost všech ostatních tradičně významných poutních míst v Íránu i zahraničí.¹⁸⁴ Mesbáh-Jazdí tvrdí, že "svatyně v Mašhadu a Qommu jsou spojeny s tradičním ší'ismem, kdežto svatyně v Džamkaránu je spojena výhradně a jenom s nově oživeným kultem dvanáctého imáma" (Rahnema 2011: 68). Masové *zjíraty*¹⁸⁵ k svatyni Džamkarán, které jsou do velké míry důsledkem mediální masáže, jsou podle Mesbáh-Jazdího důkazem rostoucí zbožnosti Íránců a mnohem podstatněji jsou předzvěstí brzkého návratu skrytého imáma. Jazdí odkazuje na Madžlesího¹⁸⁶ dílo *Bihár al-Anwár* (Moře světél), ve kterém znovuoživení svatyně v Džamkaránu předchází příchodu pána času (ar. *qá'im az-zamán*). "Džamkaránizace ší'ismu" tak do velké míry symbolizuje úspěch politicko-náboženského narativu *entezár*, tedy očekávání a příprav na návrat *Mahdího*. To, že se tento okamžik blíží, je živeno důkazy o zásazích skrytého imáma z okultace, což mocenské vládní klice slouží jako znamení, která parusii předchází (Rahnema 2011: 65-71).

¹⁸⁴ Ájatolláh Áqátehrání zdůrazňuje důležitost *zjírátů* ke svatyni Džamkarán hned za návštěvou Mekky a Medíny. Podle něj je Džamkarán jediným místem na světě, kde skrytý imám s vyvolenými komunikuje (Rahnema 2011: 66).

¹⁸⁵ Návštěvy k hrobkám světců.

¹⁸⁶ Právě Madžlesí zanechal podrobný popis toho, jakým způsobem se mají psát dopisy dvanáctému imámovi, jak se mají zapečetit a jak "poslat", tedy házet do studny. To vše je nutné pro to, aby imám vyslyšel přání věřících a mohl vykonat patriční zázrak (Rahnema 2011: 67).

12.5 Doutnající odkaz Madžlesího či kulturní zpoždění?

Náboženská identita pevně svázaná s politickým odkazem Madžlesího je pečlivě střežena a často použita coby obrana proti "kulturní invazi" ze Západu. *Others* jsou nejen ti ze Západu, ale všichni, kdo by se tři sta let starým konstruovaným normám, které mají řídit veškeré jednání a chování společnosti ve sféře veřejného života, ale i na úrovni osobní a soukromé, vzepřeli. Nepřátelé víry, pokrytci, agenti satana či lokajové Západu jsou všichni, kdo oponují ší'itské představě o pravých hodnotách a společenské morálce. Ideologie *madžlesismu* je živena jako ideál společnosti, která má být homogenní, s jednotným názorem a myšlením, přičemž k dosažení tohoto ideálu je používáno nejen prostředků postupné indoktrinace skrze vzdělávací systém, ale i prostředků násilí (Rahnema 2011: 302-303).

Íránský sociolog Dárjuš Šájegán tuto indoktrinaci íránské kolektivní identity lidovým ší'ismem a narativem *entezár* vysvětluje jako "ontologický zkrat". Podle něj je vědomí individuálního i kolektivního *self/Self* stále prodchnuto paradigmaty historických představ, které jsou plně internalizované v kolektivním vědomí. Naše vidění světa je tedy historické a je ukotveno v tradičních symbolech, tedy „ve věcech, odvozených z modů bytí, ve kterých je individuum pyšné na svou existenci v rámci kolektivního *Self*, a to jak v čase, tak prostoru (*united co-presence*) (Shayegan 1997: 59-60). To vše se odráží na úrovni idejí, norem a hodnot. Je konstruována jakási metarealita, která je logicky odlišná od reality skutečné, a následně je akceptována jako kolektivní identita. Tato metarealita je pak často přenášena do politické roviny a adepti, kteří komunikují s absolutnem a zakouší mystickou zkušenost, jsou lidmi voleni do vysokých politických funkcí. Metarealita tak sama sebe ustavuje jako skutečnost, neboť íránská společnost je konzervativní a díky hluboce zakořeněným zvykům odolná změnám (Shayegan 1997: 60-62).

Odkazy na ší'itskou mahdistickou tradici a apokalyptické vize, tedy prvky iracionálního chování propagované ve veřejném diskurzu, jsou podle mnohých

antropologických teorií¹⁸⁷ známkou tradičních společností. Abner Cohen, jenž se zabývá studiem významu symbolů v moderních společnostech, však ve své knize *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society* poukazuje na jeden zajímavý fakt, který pomyslnou linií mezi tím, co je chápáno za tradiční a co za moderní, smazává. Tvrdí, že "bizarní a exotické ve vzorcích sociálního chování není výhradním monopolem preindustriálních společností. V mnoha situacích jsou zvyky v moderních společnostech stejně podivné a význačné jako ve společnostech primitivních", což výstižně postihl nálepkou "znovuobjevení nadpřirozena" (Cohen 1976: 1). Tyto zvyky dává Cohen na roveň symbolům.¹⁸⁸ Každé symbolické chování, ať už se jedná o rituály typu vzývání návratu *Mahdího* či jiné iracionální projevy lidského chování, hraje důležitou roli v rozdělení, udržení a výkonu moci. Tvrdí, že "symboly jsou téměř vždy zneužívány v boji o moc a její udržení, a to jak mezi jednotlivci, tak mezi skupinami" (Cohen 1976: xi). Politický člověk je podle něj zároveň člověk vytvářející symboly, tudíž i v moderní společnosti existuje souvislost mezi mocenskými vztahy a symbolickou činností. Tyto symboly a jakékoliv symbolické chování je "kulturním zpožděním či přežitkem z minulosti, který však pokračuje do současnosti, neboť v rámci stávajícího společenského uspořádání hraje důležitou roli" (Cohen 1976: 3). I v Íránu jsou symboly, tedy náboženské prvky a zážitky iracionální, využívány ší'itskými duchovními a politickými vůdci jako nástroj ovládnutí společnosti. Různé pověry a mystické zkušenosti s posvátnem byly zahaleny do hávu lidových náboženských konceptů a předpisů tak, aby byla ospravedlněna politická a společenská hegemonie bránící ve svobodném a racionálním myšlení jedince. Bývalý prezident Mahmúd Ahmadínežád stejně jako

¹⁸⁷ Émile Durkheim hovoří o takzvané mechanické solidaritě, která je typická pro tradiční společnosti. Ta je tvořena "systémem homogenních segmentů, jejichž integrace je dosaženo společným hodnotovým systémem utvářeným kolektivním vědomím. ...V tradičních společnostech náboženství prostupuje vším, vše sociální je religiózní a tyto dva světy jsou synonymní" (Budil 2003: 169). Naopak, v moderním společenském uspořádání se "bůh ze společnosti postupně stáhl a přenechal ji lidem a jejich sporům" (Budil 2003: 169).

¹⁸⁸ Cohen definuje symbol jako "předměty, činnosti, představy či lingvistické formace, které nesou množství vzájemně odlišných významů, vyvolávají určité citění a emoce a pohánějí člověka k činnosti. Obvykle se projevují ve formě ceremonie, rituálu, výměnou darů, stylem žertování, skládáním přísahy a společným jídlem a pitím. ... Odkazují k fenoménům, které jsou objektivní a kolektivní a které jsou tak sledovatelné a verifikovatelné" (Cohen 1976: ix-x).

jeho předrevoluční předchůdce Mohammad Rezá Pahlaví vytvořili kult nadpřirozených vůdců, kteří jsou vyvoleni samotným Bohem, což se neostýchali dokazovat různými fantaskními událostmi, které se udály v jejich přítomnosti. Nezanedbatelná část íránské společnosti však tyto lidové báchorky a iracionální tvrzení nebere na lehkou váhu. Po reformních snahách konce devadesátých let a přelomu tisíciletí je íránská společnost mnohem více než dříve indoktrinována pověrami o nevysvětlitelných a nadpřirozených událostech, které se dějí v přítomnosti bývalého prezidenta Íránu. V tomto ohledu se íránská společnost stále nachází "mezi světy" tradice a modernity, neboť přes otevřený vzdor moderní části íránské společnosti vůči středověkým normám propuká mezi lidmi mesianistické blouznění a apokalyptická očekávání konce světa, který nastane s návratem očekávaného *Mahdiho* (Rahnema 2011: 4, 26). Iracionální prvky vycházející z ší'itského mesianismu a lidových pověr jsou tedy nadále nedílnou součástí íránské identity. Fakt, že apokalyptické motivy mesianismu jsou schopny efektivně se adaptovat v novém prostředí a mohou být ve jménu ideologie zneužity pro dosažení politických a mocenských ambicí, potvrzuje jejich přitažlivost a odolnost i ve zdánlivě sekularizované době (Amanat 2009: 37).

13 BLOGISTÁN: VIRTUÁLNÍ IDENTITA

"Nikoliv vláda, ale společnost jako taková je hnacím motorem společenské změny."

(Íránský prodemokratický aktivista Emádeddín Báqí in Alavi 2005: 357)

Sociální struktura je "zavedený soubor pravidel, zvyklostí, statusů a společenských institucí" a dynamický aspekt struktury je organizace společnosti, tedy "to, co lidé skutečně dělají; je to jejich rozhodování a jednání v rámci dané struktury" (Eriksen 2008: 99).

Jak již bylo mnohokrát zmíněno, íránská společnost je *de iure* společností teokratickou. Zavedený soubor pravidel, zvyklostí, statusů a společenských institucí, tedy to, co Eriksen nazývá sociální strukturou, vychází z náboženských principů. Íránská ústava je založena na kombinaci principu *velájat-e faqíh*, se kterým přišel po revoluci ájatolláh Chomejní, a prvků moderních politických struktur. Íránci sice mají právo zvolit si svého prezidenta, *madžles* či Shromáždění expertů, nicméně všechny procesy jsou řízeny Boží vůlí, která je reprezentována nejvyšším duchovním vůdcem a vůdcem revoluce, *rahbarem*. Od *rahbara* vše pochází a k *rahbarovi* se vše vrací. Chomejního ideologie tkvěla v uvalení absolutní kontroly nad životy lidí, a to jak ve sféře veřejné, tak ve sféře soukromé, a v přerodu společnosti v potencionální vojáky armády navráťivšího se skrytého imáma (Taheri 2009: 300). Dynamický aspekt struktury, "to, co lidé skutečně dělají", tedy Eriksonova organizace společnosti, se však od toho, co hlásí oficiální politicko-náboženská propaganda, *de facto* liší. Tuto diskrepanci mezi každodenní realitou, kterou Íránci prožívají, a tím, co je předepisováno režimem, výstižně popsal bývalý dopisovatel pro britský *Guardian* Dan de Luce: "Každý cizinec, který navštíví Írán, je přímo zasažen viditelným rozdílem mezi realitou, kterou denně zakouší íránská společnost, a mezi obrazem, který je pečlivě vykreslován a udržován režimem."¹⁸⁹

¹⁸⁹ De Luce, Dan: *Stumbling in the Dark*. 24. 5. 2004, Guardian. Dostupný online z: <http://www.theguardian.com/world/2004/may/24/iran.pressandpublishing> (30. 8. 2013).

Vedle vlastního pozorování nám jedinečný pohled na subjektivní názory lidí rodící se v závislosti na probíhajících událostech ve společnosti poskytuje íránský virtuální svět. Jde o záležitost týkající se mladší generace Íránců (nikoliv výhradně) a pokud vezmeme v potaz fakt, že íránská společnost je společností velmi mladou¹⁹⁰, myšlenky, které žijí ve virtuálním světě, nám mohou posloužit jako význačná analytická základna různých aspektů života v Íránu. Blogy¹⁹¹, tedy virtuální deníky, se v Íránu rozrostly jako houby po dešti a můžeme je považovat za jakousi "revoluci v rámci revoluce" (Alavi 2005: 361). Írán si tak v tomto kontextu vysloužil přezdívku "blogistán", neboť blogy jsou neformálním médiem vyjádření osobních myšlenek a názorů, jejichž účelem není podávat objektivní informace a zprávy, ale tyto zprávy a informace komentovat. Bloggeři, tedy autoři blogů, vynášejí na světlo světa témata, která by jinak musela zůstat za zavřenými dveřmi, a virtuální svět tak pro ně představuje most mezi privátní a veřejnou sférou. Vnitřní svět idejí a myšlenek tak díky blogům může čelit externímu tlaku náboženských a často zpátečnických norem, které jsou společnosti diktovány shora a jejich kritika je veřejně nepřípustná¹⁹² (Sreberny, Khiabany 2010: 111, 121).

13.1 Selektivní vzpoura proti modernitě

Při letmém a povrchním pohledu na íránskou realitu by se mohlo zdát, že

¹⁹⁰ 70procentní většinu tvoří dnes Íránci mladší třiceti let, takže ti, co si živě pamatují revoluční léta a charismatické vedení ájatolláha Chomejního, tvoří přibližně třetinu íránské populace. Navíc, míra vzdělanosti dnes v Íránu dosahuje 90procent, takže se týká i íránského venkova (Alavi 2005: 10). Tato vysoká míra vzdělanosti je paradoxně výsledkem vzdělanostní politiky islámského státu, který si tak vychoval vysoce vzdělanou generaci, jež neváhá hlasitě vyjádřit svůj nesouhlas s nespravedlností a útlakem. Důkazem tohoto hlasitého vzdoru byly a dodnes jsou masové demonstrace, které vypukly po celém Íránu po údajně zfalšovaných prezidentských volbách v roce 2009.

¹⁹¹ Vůbec první blog v perštině byl zaregistrován v roce 2001. Jeho autorem byl univerzitní student Salmán Džarírí a v závěsu za ním spustil svůj blog nejznámější íránský blogger Hosejn Derachšán, který působil jako novinář, nicméně po velkém novinářském masakru v roce 2000, kdy bylo mnoho reformních periodik zavřeno, emigroval do Kanady, odkud rozjel svůj blog v perštině. Derachšána můžeme považovat za průkopníka blogování v Íránu, neboť na svém blogu uveřejnil v perštině návod, jak si založit blog (Alavi 2005: 1).

¹⁹² Islámská republika Írán patří vedle Číny mezi státy s nejsostikovanější aplikací filtrů blokujících webové stránky, které jsou "nekompatibilní s islámem" (Sreberny, Khiabany 2010: 70). Tyto státem zneužívané blokační filtry byly paradoxně vyvinuty Spojenými státy. Na druhou stranu jsou v Íránu běžně dostupné jiné filtry, které si s blokačními filtry poradí a umožňují tak volný pohyb v internetovém světě. Rapidní vývoj sofistických IT technologií se tedy nevyhnul ani islámskému státu, jehož náboženští představitelé plody tohoto moderního vývoje patřičně využívají (a zneužívají).

země je utopena v jakémisi historickém anachronismu. V médiích se hovoří o iránském totalitním systému, který je všemocný a jeho oči a uši zasahují všude, a jen málokoho by napadlo, že internet a možnosti, které toto médium nabízí, se stane mocným nástrojem politické a společenské mobilizace. Je sice pravda, že politická a společenská situace v Íránu je na první pohled velmi upjatá, jak už ostatně bylo zevrubně popsáno v předchozích kapitolách. Rozvoj internetové infrastruktury¹⁹³ po celém Íránu v posledním desetiletí však umožnil hlasitěji upozornit na sociální změny, které v rámci Íránské islámské republiky pomalu, ale jistě, nastávají. Nasrín Alávi tuto situaci popisuje jako "smíšený veřejný prostor pro debatu". ... "Írán je více než čtvrt století laboratoří politického a sociálního experimentu a zakusil ve dvacátém století to, co žádný jiný muslimský stát. Po více jak dvě desetiletí však vedle sebe existovala ideologie revolučního islámu s tím, co bychom mohli nazvat sekulární dimenzí" (Alavi 2005: 12-13). Označit tedy Írán za islámský totalitní režim je sice v určitých bodech analýzy na místě. V mnoha ohledech si vláda nárokuje právo zasahovat do veřejného a soukromého dění a kontrolovat téměř všechny sféry sociokulturního života, které jsou v jiných zemích a často všeobecně považovány za sféry privátní. Pokud však odkryjeme zevní vrstvu, zjistíme, že pod povrchem se skrývá značně propustný systém, který se v takto specifickém prostředí zrodil v procesu adaptace na modernizaci. Sreberny a Khiabany tak v tomto ohledu hovoří o "paradoxu kulturní a politické analýzy. ... Írán je na jednu stranu jako *my*, tedy *Západ*, na druhou stranu se však zcela liší. Tím, jak postupně zjišťujeme, co máme s Íránci společného a co nikoliv, se v zásadě učíme něco o nás samotných"¹⁹⁴ (Sreberny, Khiabany 2010: viii).

Pojďme se však podívat na cestu, kterou musel urazit iránský *blogistán*, než se objevily vůbec první jeho "obyvatelé". Od vzniku Íránské islámské republiky v roce 1979 byl rozvoj v oblasti médií a IT technologií a v oblasti využití virtuálního

¹⁹³ První internetové připojení v Íránu proběhlo v roce 1992 a od konce devadesátých let počet připojení k internetu narůstá. Zatímco v roce 1996 mělo připojení k internetu 2000 lidí, v roce 2009 to bylo již 23 miliónů. Problémem však stále zůstává pořizovací cena internetového připojení i jeho provoz, takže přístup k internetu je omezován ekonomickými faktory (Sreberny, Khiabany 2010: 11-13, 21).

¹⁹⁴ O utváření identity na základě vymezení referenčních *Other* viz kapitola 8.

světa doménou íránského revolučního vedení vycházejícího z politické ideologie inspirované ší'ismem, jež v rámci ochrany náboženských a často zkosnatělých morálních principů veřejně potírala vše, co přišlo do Íránu se západní modernitou. Kriticky vzato tak rapidní rozvoj nových médií v Íránu nezapadá do všeobecně rozšířené dichotomie *tradiční*, rozuměno náboženský versus *moderní*. Mnozí z vysoce postavených vládních a duchovních činitelů, tedy nejvyšších strážců principů ší'ismu, se rychle adaptovali na užívání technologických výtobytků moderní civilizace a začali do velké míry mediální a posléze virtuální prostředky komunikace využívat.¹⁹⁵ Role médií jakožto vlivného mobilizačního faktoru byla předmětem debat již během konstituční revoluce na počátku dvacátého století, kdy začaly pravidelně vycházet první noviny a časopisy.¹⁹⁶ To, že mediální prostor představuje mocný nástroj propagandy a tedy i mobilizující sílu podpory *statu quo* či vzpoury proti němu, se potvrdilo i během islámské revoluce v roce 1979, kdy došlo k posunu od využívání tištěných médií k šíření informací skrze audiomédia. Popularita ájatolláha Chomejního by pravděpodobně nedosáhla takového věhlasu bez audiokazet, na které byly jeho proslovy v exilu zaznamenávány a pašovány do Íránu, kde byly následně reprodukovány potencionálnímu obecenstvu (Sreberny, Khiabany 2010: ix-x).

Morální étos islámského státu založený na eliminaci západního modu bytí a na podpoře autentických ší'itských hodnot se tak postupně promítl i do íránského mediálního a virtuálního světa. Program kontroly modernizace a podpory náboženské hegemonie poznamenal oblast přístupu k prostředkům mediální a virtuální komunikace. Dohledu nad informačním obsahem tisku, rozhlasu a televizního vysílání se ujalo Ministerstvo kultury a islámského vedení a od roku 1989 se této funkce zhostila přímo kancelář *rahbara*. Konec devadesátých let se v Íránu nesl ve znamení uvolnění a změny státní rétoriky. Prezident Mohammad Chátamí sice nadále představoval opozici v rámci režimu a jeho snahy o otevření prostoru pro veřejnou debatu a mezinárodní dialog blokovalo konzervativní křídlo

¹⁹⁵ Tento fakt podporuje tezi o selektivní vzpouře proti modernizaci. Viz více kapitola 6.

¹⁹⁶ Viz více kapitola 7.

iránského vládního režimu, zejména pak představitelé Rady dohlížitelů. Jistých pozitivních výsledku se mu v oblasti uvolnění cenzury podařilo dosáhnout.¹⁹⁷ Asi největším úspěchem reformní vlády byla revize článku 44 íránské ústavy, který omezoval soukromé vlastnictví a implicitně tak uvaloval na televizní a rozhlasové vysílání a internet státní dohled. V roce 2004 se íránský *madžles* usnesl ke zrušení zákona o státním vlastnictví sektoru služeb a rozjel tak rozsáhlou privatizaci komunikačních a informačních služeb. Na to však reagovalo konzervativní křídlo a hlava íránského soudnictví ájatolláh Šahrúdí uvedl v platnost nový zákon týkající se "kybernetické kriminality". Tento zákon odsuzuje každého, kdo by se prostřednictvím internetu či telekomunikačních služeb "vyjadřoval negativně o vládě, ohrožoval národní bezpečnost, podněcoval veřejné mínění k rozruchu a urážel nedotknutelnost náboženství" (Alavi 2005: 3). Pod hrozbou trestu kamenování, ale i z důvodů "čištění" internetu ze strany vlády, začalo mnoho bloggerů začalo psát pod pseudonymem či se rozhodlo pro zveřejňování blogů v jiném jazyce, než je *fársí*. Nejedním íránský blogger tak píše v tomto duchu: *"Svůj první blog jsem uveřejnil v roce 2004 na stránkách Persianblog a později na Blogfa, což jsou servery pro psaní blogů v perštině. Íránské vládní autority však oba mé blogy zablokovaly a později smazaly. Nebyl jsem tím zaskočen, neboť svoji kritikou duchovenstva, politiky, porušování lidských práv a náboženství jsem překročil "červenou linii". Na čas jsem přerušil psaní blogů, avšak později jsem se rozhodl umístit svůj blog tam, kde kvůli jeho obsahu nehrozí jeho vymazání, a psát v angličtině. ... Zvolil jsem Rotten Gods pro svůj blog, neboť bohové jsou zkažení (rotten) a jsou výsledky imaginární fantazie. Mnoho Íránců tento názor sdílí, avšak Íránská islámská republika nikoliv, tudíž můj blog opět zablokovala."*¹⁹⁸

¹⁹⁷ V roce 2003 byl však odsouzen novinář Sina Motallebi za názory uveřejněné ve svém blogu. Za vlády Chátamiho, která je považována za reformní, byl tedy uvězněn vůbec první blogger v historii a v následujících letech nebyl v Íránu rozhodně poslední (Alavi 2005: 2). Jak píše ve svém blogu pod pseudonymem *dentist* jeden Íránec: *"Pamatuji si počátek reformního hnutí. ... Stály jsme za Chátamím, i když jsme byli bití, a věřili, že naděje umírá poslední. Není spravedlivé tvrdit, že (Chátamí) neudělal nic. ... Objevily se koncerty, literární setkání, uvolněné debaty v kavárnách a těsnější kabátky. Ale je toto vše, co má generace žádat? V tom samém období bylo uvězněno mnoho studentských aktivistů, zavřeno mnoho novin - a Chátamí mlčel. ... V ten samý okamžik byli studenti mé generace označeni za chuligány a lokaje Západu - a Chátamí opět mlčel, takže nejspíš souhlasil"* (Alavi 2005: 9).

¹⁹⁸ <http://www.blogger.com/profile/00320083758532084868> (15. 5. 2013).

S rozvojem IT technologií ve světě a s jejich rostoucí popularitou v Íránu však vypluly na povrch nové možnosti a prostředky vyjádření se "skrytě" na veřejnosti, které se začaly šířit i mimo vládní establišment. Tentýž blog, jehož slova jsou citována výše, na závěr uvádí: *"Íránské publikum (myšleno čtenáři blogů) tak užívá různé proxy servery a jiné nástroje, aby si mohlo přečíst jak můj blog, tak blogy jiné."*¹⁹⁹ Virtuální realita konstruovaná skrze internet, kde identita jedince zůstává skryta, umožnila pozvednout hlas dříve umlčených, kteří se najednou mohli začít vyjadřovat k různým problémům, politickým nevyjímaje. S koncem reformního období v roce 2005 přišel i konec pokusu o uvolnění cenzury. Vláda prezidenta Mahmúda Ahmadínežáda mařila i drobné kroky, které byly učiněny k omezení cenzury a média se opět dostala pod absolutní kontrolu státu.²⁰⁰ Státem vlastněné, a tedy i státem kontrolované Vysílání Íránské islámské republiky (IRIB)²⁰¹ usiluje o dohled nad veškerým děním, které probíhá na internetu. IRIB má v současné době pod kontrolou nejen rozhlasové a televizní vysílání v perštině, arabštině a angličtině, ale jeho chapadla sahají i do filmového průmyslu, výzkumů, knižních vydavatelství či organizace festivalů. Můžeme konstatovat, že IRIB, nenáviděn reformně smýšlející populací, hraje klíčovou roli v politickém prostoru a stát se jeho kontrolu snaží uvalit i na internet, což se do jisté míry i děje. Na druhou stranu, čím více tištěných reformních periodik podléhá zákazu vydávání, tím více se novináři obracejí na internet, neboť absolutní kontrola státu nad internetem je v současné době prakticky nemožná. V blogu, jehož autor se podepisuje jako *Borderline*, je uvedena jedna velice klíčová myšlenka. *"Náš takzvaný proreformní prezident (myšleno Chátamí) není shopen zajistit nám tolerantnější společnost. ... To samotné společnosti se vyvíjí a mění se, neboť strůjci těchto změn jsou obyčejní lidé"* (Alavi 2005: 14).

Čím dál větší část íránské proreformní veřejnosti se tak obrací k internetu

¹⁹⁹ <http://www.blogger.com/profile/00320083758532084868> (15. 5. 2013).

²⁰⁰ V roce 2006 vyšel nový zákon, který nařídil registraci každého blogu nejpozději do jednoho roku, včetně jména autora a průkazu totožnosti (Sreberny, Khiabany 2007: 276).

²⁰¹ Islamic Republic of Iran Broadcasting; per. *Sázemán-e sedá-o-símá-je džomhúrí-je eslámí-je írán*.

jako k médiu vyjádření názorů, získávání informací a prostoru pro debatu.²⁰² Blogy jsou v tomto ohledu nejjednodušším prostředkem, jak nové zdroje informací o různých aspektech veřejného života v íránské společnosti získat a dále šířit, neboť umožňují spojení mezi různými vrstvami společnosti jak v Íránu, tak v mezinárodním měřítku v rámci íránské komunity žijící v zahraničí (Sreberny, Khiabany 2010: 24-32; Sreberny, Khiabany 2007: 276).

Jak je však možné, že Írán je jednou ze zemí s nejpočetnější komunitou bloggerů?²⁰³ Tento fakt je často vysvětlován represivní povahou íránského vládnoucího režimu. V prostředí, kde jsou tištěná média a veřejný projev vyjadřující kritiku stávající situace cenzurována se virtuální svět nabízí jako alternativní řešení problému. Íránští bloggeři nediskutují výhradně nad politickými tématy, tématy vzdoru proti vládě či její adorace. Íránská společnost řeší stejné problémy jako každá jiná společnost na světě, takže vedle čistě politických a lidskoprávních debat se objevují témata kulturní, společenská či umělecká. Na tomto místě se objevuje paradox možnosti svobody vyjádření prostřednictvím využití virtuálního světa internetu na jedné straně a existence silně represivního státu využívajícího často i násilné prostředky kontroly nad společenskou realitou na straně druhé. Jak výstižně píše íránská socioložka Masserat Amir-Ebrahimi, v demokratických společnostech bývá virtuální svět vnímán jako prostor, který je pouze dalším prostorem pro vyjádření vedle skutečného veřejného prostoru. V Íránu je však situace jiná. Veřejná společenská a kulturní sféra je monitorována a regulována státem a jeho ideologií a virtuální svět se tak stává mnohem více reálným než prostor skutečný. "V Íránu se internet stal zásadním prostorem pro znovuzrození *self*, svobodný dialog a pro vytváření sociálního prostředí, který z různých kulturních a politických důvodů ve veřejném prostoru neexistuje. ... Prostřednictvím psaní a projektováním osobních historií do blogů si jedinci postupně vytvářejí nový narativ vlastního *self*. Virtuální svět tak skrze proces zrození nového narativu umožňuje jednotlivcům procházet

²⁰² Rozvoj komunikačních a informačních technologií je jedním z nejrychleji se vyvíjejícím odvětvím íránského průmyslového a ekonomického sektoru (Sreberny, Khiabany 2010: 2).

²⁰³ Blogování se v posledních letech stalo jakýmsi kolektivním fenoménem. Odhaduje se, že v roce 2009 bylo registrováno až 700 000 blogů (Sreberny, Khiabany 2010: 32).

jakýmsi procesem vytváření identity (*identity-formation*)."²⁰⁴

Dalším vysvětlujícím faktorem, proč je blogování v Íránu tak rozšířené, je minimální kapitál nutný ke spuštění blogu. "Blogy jsou oproti psaní protestsongů, jejichž produkce vyžaduje kapelu, studio a další finančně nákladné prostředky, jako osobní básně, které mohou být vytvářeny a přetvářeny pomocí nízkých finančních nákladů" (Sreberny, Khiabany 2010: 38). Je však nutno podotknout, že důvody pro blogování jsou v různých vrstvách íránské společnosti různé, neboť blogy se liší co do obsahu, tak i kontextu, takže počáteční impulz pro využívání virtuálního prostoru pro vyjádření vlastního *self* je souhrn více faktorů. K oblíbenosti psaní blogů jakožto způsobu vyjádření vlastních názorů a myšlenek přispívá i jejich neformálnost. Oproti tištěným médiím blogy nevyžadují žádnou míru profesionality a bloggerům tak odpadá nutnost profesního ukotvení v oblasti například žurnalistiky. Jednoduše řečeno, vzrůstající oblíbenost psaní blogů v Íránu je dána širokou škálou možností, které tištěná média jen stěží mohou nabídnout. Pro většinu Íránců z různých koutů Íránu a různých sociálních vrstev, jejichž hlas je často umlčen, a to jak ve světě skutečném, tak ve světě virtuálním, jsou blogy médiem, skrze které můžou promluvit a zpětně být vyslyšeni (Alavi 2005: 1; Sreberny, Khiabany 2010: 38-41).

13.2 Témata blogů

Často se setkávám s názorem, že témata blogů z "per" Íránců jsou politicky motivována. Do jisté míry by se s tímto argumentem dalo souhlasit, nicméně je třeba hlubšího vhledu pro skutečné porozumění toho, co je v Íránu považováno za politické téma.

Nejpopulárnější íránský blogger Hosejn Derachšán v jednom ze svých blogů popírá fakt, že íránská blogosféra je silně poznamenaná politickými tématy. "*S ohledem na statistické informace návštěvnosti webu Jeegar.com nepochybují, že to*

²⁰⁴ Amir-Ebrahimi, Masserat: *Performance in Everyday Life and Rediscovery of the "Self" in Iranian Weblogs*. Září 2004, *Bad Jens*. Dostupný online z: <http://www.badjens.com/rediscovery> (30. 7. 2013).

co mladí Íránci chtějí, je nutně a pouze otevřená a transparentní vláda. Chtějí se pouze bavit stejně jako jejich vrstevníci po celém světě."²⁰⁵ Jak Derachšán uvádí, návštěvnost webu *Jeegar.com* je se svými 100 tisíci návštěvníky denně na vrcholu žebříčku návštěvnosti internetových stránek. V obsahu *Jeegar.com* bychom jen stěží hledali politická témata. Jak píše Derachšán, *Jeegar.com* je zásobárnou mnoha odkazů na stránky s lehce pornografickou tematikou. Druhou nejnavštěvovanější stránkou je pak *Gooya.com*, kde se opět s politickými tématy setkáme jen zřídka a její tematika je zaměřena na zábavu, počítačové hry a různé zábavné aplikace. Až na třetím místě se v tomto žebříčku "internetových hodnot" pohybuje zpravodajský a politický server *Baztab.com*.²⁰⁶ Z těchto statistických údajů je pak zřejmé, že hlavními tématy na internetu a konkrétně pak íránských blogů nejsou veřejné záležitosti týkající se pouze politiky, ale zejména témata kulturní, "zábava" a volný čas.

Je však třeba připomenout, že vládní program udržování společenských hodnot v souladu s islámskými principy je prosazován skrze všudypřítomné kontrolní mechanismy, které zasahují do téměř všech sfér společenských aktivit a do velké míry osobního života. V kontextu takového programu jsou pak témata, která jsou běžně považována za formu zábavy, silně politickou záležitostí, ať už se jedná o "morálně zkažené" filmy, hudbu či vztahy nebo o explicitní vyjádření témat se sexuálním podtextem. "Zjednodušené škatulkování těchto témat do kategorie 'nepolitická' je příliš jednostranou definicí toho, co tvoří kategorie 'politická', píše ve své zevrubné studii o světě blogování v Íránu Annabelle Sreberny a Gholam Khiabany. Podle nich se v nesvobodném prostředí islámského státu mnoho zdánlivě kulturních záležitostí stalo záležitostmi politickými, takže například debaty o módě²⁰⁷, komunikace s opačným pohlavím či pouhé sledování programů, které jsou v íránském vládnoucím režimem zakázány, ale je možné je skrze satelity získat, se

²⁰⁵ <http://tehranpacer.blogdrive.com/> (1. 8. 2013).

²⁰⁶ <http://tehranpacer.blogdrive.com/> (1. 8. 2013).

²⁰⁷ Jak výstižně píše Sreberny a Khiabany, žena blogující o módě na Západě bloguje pouze o módě bez politického podtextu, kdežto žena diskutující o příkazu nošení pokrývky hlavy (*maqna'e*), které je v Íránu ženám nařizováno zákonem, se pohybuje na tenkém ledě politiky, která zasahuje do privátní sféry (Sreberny, Khiabany 2010: 59).

stává horkým tématem s politickým podtextem, neboť do všech těchto oblastí, které jsou v jiných společnostech považovány za osobní doménu, iránský stát zasahuje (Sreberny, Khiabany 2010: 44-47).

Je mylné se tedy domnívat, že blogy jsou výhradně mobilizujícím prostředkem odboje vůči iránskému režimu. Faktem totiž zůstává, že mnoho bloggerů pochází z řad nejvyššího duchovenstva, tedy platformy islámského zřízení. Právě duchovní, ať už reformní či konzervativní, byli mezi prvními, kteří se na virtuální realitu adaptovali, a v současné době tvoří velkou skupinu v rámci iránské *blogistánu*.²⁰⁸ Rovněž i vládní představitelé se do blogující skupiny začlenili, neboť již nadále nemohli ignorovat vzrůstající vliv internetu a možností, které přinášel.²⁰⁹ Boom v blogování mezi vládními představiteli nastal v období kampaně prezidentských voleb v roce 2005, kdy si svojí webovou stránku založil i sám nejvyšší vůdce ájatolláh Chámene'í. Vítězný kandidát voleb Mahmúd Ahmadínežád se později stal jak nejslavnějším iránským bloggerem, tak nejslavnějším vězňem mnohých z bloggerů. Z toho vyplývá, že iránský *blogistán* je mnohem více různorodý, než by se dalo předpokládat (Sreberny, Khiabany 2010: 48-50).

13.2.1 Dobrý ájatolláh je mrtvý ájatolláh

Fakt, že téměř devadesát procent Iránců se hlásí k ší'itskému islámu, by mohl svědčit o tom, že iránská společnost je společností silně nábožensky zaměřenou. Sociální struktura Íránské islámské republiky vychází ze striktních islámských

²⁰⁸ Nejkonzervativnější náboženský seminář v Qommu zřídil Kancelář pro rozvoj náboženských blogů s cílem šířit a financovat blogy s náboženskou tematikou. Dalším uskupením je Asociace muslimských bloggerů, jejíž motto zní: "V době, kdy nás velký satan neustále bombarduje svými informacemi, je nutné mobilizovat muslimské bloggery, aby chránili a šířili čisté zjevení islámu" (Sreberny, Khiabany 2010: 142).

²⁰⁹ Jedním z prvních vládních činitelů, který v roce 2003 rozjel svůj blog, byl tehdejší viceprezident a stoupenec reformního křídla Mohammad Alí Abtáhi (www.webnevesht.com). Jeho virtuální deník se věnoval různým tématům pohybujícím se na škále od kultury po politiku a svým satirickým zaměřením si získal popularitu mezi širokou veřejností. V roce 2004 Abtáhi dokonce uspořádal třídenní festival věnující se problematice blogování, kde vyzýval vládu k uvolnění cenzury a poskytnutí svobodného prostoru pro vyjádření názorů. Jeho satirické výpady vůči pozdější konzervativní vládě se mu staly osudnými a po kontroverzních prezidentských volbách v roce 2009 byl spolu s dalšími opozičními aktivisty uvězněn (Sreberny, Khiabany 2010: 49).

hodnot, které se snaží denně vštěpovat do myslí Íránců ší'itské duchovenstvo. Skutečnost, tedy dynamický aspekt sociální struktury, který se odvíjí od reálné sociální organizace, je však jiná. Kdo by očekával, že íránské mešity a náboženské semináře budou prskat ve švech, je na velkém omylu. Samotní klerici si stěžují, že před revolucí bývaly mešity plné, nicméně dnes je tomu naopak. Mnoho reformních duchovních kriticky hodnotí situaci v islámské republice jako její selhání a spíše než ustavení systému vycházejícího z duchovních a morálních hodnot islámu je ve společnosti patrný spíše jejich úpadek. Tato skepse je dána zejména tím, že mnoho lidí si náboženství, které pro ně kdysi bylo jakousi morální a osobní hodnotou, spojuje s íránských vládnoucím režimem. Vlivný islámský učenec Hádí Eqbál si troufl tuto situaci výstižně popsat na svém blogu. *"Dvacet pět let vlády kleriků v Íránu neposílilo vliv islámu, ale spíše způsobilo oslabení pozice duchovních a náboženství v celé společnosti"* (Alavi 2005: 116). V mnohem radikálnějším duchu vyjadřující skepsi ohledně náboženských hodnot, které jsou íránské společnosti diktovány shora, píše bloggerka Fariborz Shamshiri. *"Staré íránské přísloví praví 'dobrý ájatolláh je mrtvý ájatolláh'. Starší verze přísloví praví 'dobrý molla je mrtvý molla'. Tyto dvě fráze však ve své podstatě znamenají totéž, tedy že mollové, ájatolláhové či jiní duchovní jsou dobří, jen když jsou mrtví. Tato rčení vyplývají z historie a pramení ze vzájemné interakce lidí s duchovními."*²¹⁰ Radikální vládní rétorika diktující nutnost sepětí člověka s islámem a zneužívání náboženství jakožto politického nástroje tak mělo opačný efekt a řada Íránců začala být z náboženství znechucena. V Íránu tedy překvapivě dochází k opačnému trendu než v jiných muslimských zemích, kde se mládež k islámu hrdě hlásí. Je to pravděpodobně dáno onou represivitou, se kterou si íránská společnost náboženství v současnosti spojuje. Tuto tezi o znechucení náboženstvím díky jeho represivní povaze potvrdilo několik informátorů. *"Náboženství je osobní záležitostí, která pramení z hloubi duše každého člověka. Náboženství, které je spojeno s ideologií je však katastrofou, proto dnes v Íránu lidé proti náboženství tolik protestují, neboť pro nás je to spíše protest proti vládě, nikoliv proti náboženství, které máme každý v sobě."*²¹¹ Nasrín Aláví ze

²¹⁰ <http://www.rottengods.com/2010/07/good-ayatollah-dead-ayatollah.html#comment-form> (2. 8. 2013).

²¹¹ Informátor č. IV. - učitelka, 30 let, Teherán.

studie z roku 2000 uvádí, že v tomto období ze šedesáti miliónů obyvatel Íránské islámské republiky 75 procent přiznalo, že se denně nemodlí. "Ironií ideologicky islámského státu Írán je, že v současné době je obyvatelstvo méně zbožné, než v minulosti" (Alavi 2005: 119). Mohammad Alí Abtáhi vysvětluje tuto krizi náboženství v Íránu dominancí duchovenstva. Tvrdí, že averze vůči náboženství je ve skutečnosti averzí vůči těm, kdo toto náboženství hlásají, tedy vůči ší'itským kazatelům. Íránský novinář a blogger Ebrahim Nabavi si tak klade otázku s poměrně snadnou odpovědí: "Není zvláštní, že po několika desetiletích institucionalizované náboženské výchovy je íránská mládež totálně apatická vůči takovým záležitostem a že v islámském světě v sociálních a kulturních otázkách nejnápadněji inklinuje k Západu?" (Alavi 2005: 118, 123). To, že náboženská indoktrinace skrze edukační proces má naprosto opačný efekt, než její strůjci zamýšleli, potvrzuje ve svém virtuálním denníku blogger s přezdívkou *lbahram*: "... *Náboženské vzdělání (amúzaš-e mazhabí) je nejlepším způsobem, jak se stát v moderním světě nevěřícím (bí dín kardan). Stačí se jen podívat kolem sebe na lidi, kteří prošli tradičním islámským seminářem. ... Dokonce i ti nejzarytější náboženští fanoušci se jednou předávají. Problém však není s islámem (eslám hič ejní nadáre), ale s radikálními muslimy.*"²¹²

Směs historicko-kulturních narativů, které utvářely a utvářejí íránskou identitu, je patrná i v mnoha ohledech. Mnozí Íránci se vyjadřují negativně na adresu náboženství, které je jim diktováno shora. Odpor vůči ší'ismu je však spíše projevem nesouhlasu s vládnoucím režimem. Většina informátorů se shodla na tom, že náboženství je osobní záležitostí každého člověka a všudypřítomné vnucování ší'itského dogmatu je spíše faktorem, který Íránce od islámu zrazuje. Z pozorování a rozhovorů vyplývá, že i když nemalá část íránské společnosti stojí proti oficiální náboženské rétorice ší'ismu, ve skutečnosti se velká část Íránců za religiózní považuje. Jejich pojetí náboženství je však pojetím svobodné víry, kterou mohou vyjadřovat bez politických nánosů. Toto pojetí je chápáním víry ve smyslu připomínání si íránské tradice, která utvářela íránskou identitu po tisíciletí.

²¹² http://www.lbahram.blogspot.cz/2002_08_01_archive.html (1. 8. 3013).

13.3 Paradox islámské republiky

Nové poznatky a myšlenky proudící do íránské společnosti skrze technologické výdobytky západní modernizace se staly jak rozvratnou hrozbou, tak naléhavou výzvou nejen pro Írán, ale i pro celý muslimský svět. Touha po překonání Západu a zároveň po zachování kulturní identity Orientu uvedla íránskou společnost na rozcestník dvou světů. Vládnoucí vrstva ší'itského kléru vytváří jakousi hyperrealitu, v rámci níž je na jedné straně pohrdáno materialismem a společnost je svázána agonizující tradicí, na druhé straně však se bez tohoto materialismu a nových technologií nemůže obejít a tradice pro ni představuje pouze kulturní anachronismus. Dárjuš Šájegán si klade otázku, "Jak může být model starý patnáct století aplikován na současnou dobu?" (Shayegan 1997: 24). Jeho názor, že islám by měl zůstat pouze v osobní sféře za zdmi domů, neboť slepé následování islámských dogmatických vede v moderní době pouze k chaosu, se ozývá z mnoha íránských úst či virtuálního světa. Pokud náboženství přechází z osobní úrovně do úrovně veřejné a zákonodárné, stává se mocenskou represivní ideologií zavrhnoucí náznak jakékoliv progresivní změny ochylující se od jejích dogmat. Lpění na starobylých islámských zásadách pokládá Šájegán za fundamentalismus, jehož cílem není oživení ducha islámu, avšak "zařazení se do pohřebního procesí zkamenělých snů zabloudivších do hlubokých násypů písečných dun" (Shayegan 1997: 29). Pokud někdy existovala nějaká tradice, nelze se podle Šájegána navrátit k její předmoderní podobě, neboť každá společnost byla již nějakým způsobem zasažena modernizací a modernitou. Tradice se dostala pod stresující nátlak modernity a jediným řešením, jak se dostat z tohoto tlejícího močálu kolektivní paměti, je odsunout islám do sféry kultury. Tento fakt nesouvisí s otázkou, zda je islám špatný či dobrý, ale s tím, že skvoucí doba socio-politické funkce islámu již minula a je na čase jej považovat pouze za důležitou součást íránského kulturního dědictví a kolektivní identity. "Problém islámského světa spočívá v jeho atavismu a ukotvení v iluzorních představách, že v rámci islámské tradice lze najít odpovědi na vše, včetně nově vznikajících otázek" (Shayegan 1997: 22-29).

Toto jiskřivé setkání mezi tradicí a modernitou v Íránu a všeobecně ve většině zemí třetího světa způsobuje zdrcující oslabení identity. Náhlá transformace způsobu myšlení při setkávání se se Západem způsobila zmatení mysli a kolaps porozumění svému prostředí. Jednoduše řečeno íránská společnost žije stále "v zakouzleném světě svých historických projekcí" (Shayegan 1997: 71). Atavismus postojů smíšený s požadavkem nástupu moderních idejí dneška způsobuje podle Šájegána schizofrenii, kterou přirovnává k transplantaci či roubování. Transplantace je operací snažící se dát dohromady či "naroubovat" k sobě dvě neslučitelné části světa tak, aby se z nich stal jeden koherentní myšlenkový celek. V tomto smyslu tak může být moderní diskurz naroubován na diskurz tradice či tradice může být naroubována na myšlenkovou bázi současné doby. Výsledkem transplantace prvního případu je westernizace a v druhém případě bude nově vzniklá forma islamizována. Ačkoliv mají výsledky obou operací na první pohled odlišné podoby, podle Šájegána jsou westernizace a islamizace dvě strany jedné a téže mince. Tvrdí, že oba fenomény vedou k deformaci základů určité společnosti, neboť jde o hybridy či smíšeniny obou, nikoliv o čistý jev založený buď na tradici či modernitě. "Revoluce nebyla islamizována a eschatologizována. To pouze islám byl ideologizován, vstoupivše do historie, aby bojoval proti nevěřícím a dalším ideologiím. Ší'ismus se chytil do pasti nastavené rozumem: snažíce se stavět proti Západu, stává se postupně westernizovaným, snažíce se spiritualizovat svět, stává se sekularizovaným, a snažíce se vymanit z historie, zcela do ní zabředává" (Shayegan 1997: 78). Podle Šájegána tak tradiční íránské hodnoty podléhají nevědomé westernizaci, neboť na bojovém poli využívají metod západní vědy, čímž spadávají do nově vzniklého hybridního tradicionalisticko-modernistického paradigmatu (Shayegan 1997:76-78).

Na základě infiltrace nevědomé westernizace do procesu islamizace dochází k vytváření bizarních konceptů, které odvolávající se na islámský původ představují pouze silný kontrolní mechanismus a nástroj udržování potenciální rebelie v jedné islámské linii. Typickým znakem je pohrdání vším, co by člověka mohlo přivést

k pocitu štěstí a estetickému vnímání krásy. Posvěceným se tak stává lpění na morbidních barvách v oblékání, zahalování žen a na všem, co s islámem často nemá žádnou tradiční spojitost.²¹³ Odmítání všech prostředků zábavy jakožto díla západního satana není podle Šájegána ničím jiným, než výrazem represe totalitního režimu spíše než návratem k tradičním hodnotám islámu. Tyto neurotické projevy radikální islamizace Íránu redukuje člověka na anonymní bytost, jejíž existenci mění v monotónní nudu deprimujícího kýče (Shayegan 1997: 86-96).

Nepřirozená snaha o udržení islámského režimu a potlačení jakéhokoliv projevu individuality plodí logicky vzdor. Velmi mladá íránská společnost si však uvědomuje absurdní situaci, do které zemi dostalo konzervativní duchovenstvo se svou násilnou a nespontánní islamizací. Mladí Íránci vědí, že současný stav věcí je uměle navozený a že rozhodně nemůže vyhovovat požadavkům a výzvám doby. Společnost tak podléhá dvojímu standardu. Privátní sféra mládeže je ovlivněna hrdiny ze západních videoklipů. Za dveřmi jejich pokojů visí plakáty hollywoodských hvězd, jejichž "tvorba" je mladým Íráncům bližší než šířší mučedníci. Pod povrchem islámských forem se tak skrývá undergroundový svět otevřený modernizačnímu vlivu přicházejícímu ze Západu. Deprivovaní Íránci se tak uzavírají do prostoru svých domů a virtuálních světů, kde se snaží uniknout před šedí islámského strašáka a dělají vše pro to, aby mohli volně dýchat a žít (Shayegan 1997: 96-98).

²¹³ V souvislosti s postavením žen v islámském režimu Šájegán hovoří o „transformaci tradičního archetypu ženy“ (Shayegan 1997:94) a na příkladu Prorokovy dcery Fátimy, která byla v období středověkého islámu považována za ztělesnění vnitřní pravdy a spirituální individuality, dokazuje, že negativní pohled na ženu v pojetí *Velájat-e faqih* není podepřen o Korán, ale o tradici transformovanou v politickou ideologii (Shayegan 1997: 94-95).

14 ZÁVĚR

Cílem této disertační práce bylo poskytnout na základě analýzy popis a interpretaci fenoménů týkajících se problematiky hledání identity íránské společnosti na pozadí historického a kulturního setkání symbolického světa tradice s modernitou ve dvacátém a dvacátém prvním století. Mým úsilím bylo popsat rozhodující historicko-kulturní narativy, na jejichž pozadí byla prosazována vůdčí symbolická povaha íránské kolektivní identity a jak tato kolektivní identita byla přijímána íránskou společností. Neméně významnou snahou této disertační práce bylo poukázat na fakt, že ty narativy, které sloužily jako tvůrci identity íránské společnosti, vychází ze sdílené historie, kulturního dědictví Íránu a zkušenosti s "těmi druhými" a jejich hodnotovým systémem a fungují jako prostředek prosazování mocenských a politických cílů. Úvahu nad vymezením íránské kolektivní identity, jež se utvářela na pozadí charakteru těchto narativů, a nad reakcí íránské společnosti na jejich prosazování jsem poskytla na základě analýzy již existujících zdrojů v součinnosti s vlastním výzkumem.

Při bližším zkoumání toho, jaké kulturní dědictví do sebe v průběhu moderních dějin íránské společnosti zakomponovala íránská kolektivní identita a jaký výsledek z takového komponování vznikl, jsem došla k závěru, že kulturní schizofrenií, o které mluví Dárjuš Šájegán, netrpí celá íránská společnost, ale pouze strůjci prosazování buď předislámského dědictví Íránu či pouze dědictví islámského. Tento fakt je patrný při zevrubnějším pohledu na chování a názory lidí například na dodržování konkrétních tradic a svátků, které vychází z islámu či z předislámských dob. Řada Íránců se hojně účastní jak rituálů svátku 'ašúrú', který byl v průběhu dějin pojímán nejen jako kulturně-sociální a religiózní událost ší'itů, ale často využíván jako prostředek dosahování politických cílů nejen muslimů, ale celé íránské společnosti. Z opačného pólu je to oslava Nového roku, tedy svátek *Nourúz*, který Íránci slaví již od předislámských dob bez ohledu na to, zda potírají islám či jsou pravověrnými ší'ity.

Tato směs historicko-kulturních narativů, které utvářely a utvářejí íránskou identitu, je patrná i v jiných ohledech. Mnozí Íránci se vyjadřují negativně na adresu náboženství, které je jim diktováno shora. Odpor vůči ší'ismu je však spíše projevem nesouhlasu s vládnoucím režimem. Většina informátorů se shodla na tom, že náboženství je osobní záležitostí každého člověka a všudypřítomné vnucování ší'itského dogmatu je spíše faktorem, který Íránce od islámu zrazuje. Z pozorování a rozhovorů vyplývá, že i když nemalá část íránské společnosti stojí proti oficiální náboženské rétorice ší'ismu, velká část Íránců se ve skutečnosti za religiózní považuje. Jejich pojetí náboženství je však pojetím svobodné víry, kterou mohou vyjadřovat bez politických nánosů. Toto pojetí je chápáním víry ve smyslu připomínání si íránské tradice, která utvářela íránskou identitu po tisíciletí.

Konstatování, že každá identita je velmi dynamický fenomén a reaguje na společensko-politický vývoj daného prostředí, ve kterém se formuje, a změny, kterým podléhá, není žádným průlomovým tvrzením. Mojí snahou bylo zachytit ty proměnné, které byly příčinou preferování těch narativů, které stály za podobou kolektivní identity v určitém období. Dovoluji si konstatovat, že hlavní proměnnou, která formovala íránskou identitu v posledních dvou stoletích byla modernita šířící se od počátku dvacátého století do Íránu. Můžeme však dodat, že kolektivní identita íránské společnosti a narativ, jenž stál za její podobou, byly faktory, které zpětně ovlivňovaly míru přijetí modernity do kulturního, společenského a politického rámce Íránu.

Dalo by se říci, že s nástupem tvrdého islámského režimu v roce 1979 byla ukončena éra pokusu o začlenění Íránu do "klubu modernity", neboť "revoluce ve jménu Boha zrodila islámskou teokracii. ... (Íránská) islámská republika se stala prvním teokratickým státem v moderním světě, který institucionalizoval ideu *Velájat-e faqih*, neboli vládu islámských právníků" (Jahanbegloo 2004: ix). Veškeré normy, hodnoty a postoje začaly být definovány náboženstvím, a to jak na nejprivátnější úrovni, tak na úrovni politické. Ustavení islámského režimu v Íránu bylo mnohými západními mysliteli nahlíženo (a často chváleno) jako revolta proti

modernitě. Michel Foucault patřil mezi tu skupinu vnějších pozorovatelů situace, kteří islámskou revoluci ve jménu ustavení vlády Boží vítali jakožto "triumf duchovních hodnot nad bezbožným světem kapitalistického materialismu" (Jahanbegloo 2004: ix). Foucault psal o vítězství islámského režimu jako o vzpouře proti upadlým západním hodnotám a vnímal jej jako "protest proti ostré politické racionalitě moderní doby"²¹⁴ (Jahanbegloo 2004: ix). Přes veškeré násilí, které tento historický předěl provázelo, byl Foucault přesvědčen, že islámská revoluce se nesla ve znamení emancipace od starých pořádků a svobody člověka, tedy ve znamení základních aspektů modernity. Realita však byla trochu jiná. Ač se revoluce prezentovala ve znamení svobody, po vítězství revolučního režimu došlo k politické institucionalizaci duchovenstva jakožto strůjců osudu země a na ohlášenou svobodu jen ztěží došla řada.

Proces transformace duchovenstva z promotérů revoluce v jediné představitele vládnoucího režimu je často považován za další z historických střetů modernity a tradice. Toto napětí je však v Íránu patrné více jako 150 let a spíše než střet mezi zpátečnickými tmářskými silami tradicionalismu a osvícenskými hodnotami modernity jde o neustálé setkávání se mezi oběma. Ramin Jahanbegloo tuto situaci popisuje ve světle Eisenstadtových mnohočetných modernit. "Naše modernita je modernita semikolonizovaných. Možná právě ten samý historický proces, který nás učil chválit a přijmout pozitivní hodnoty modernity, nás učinil jejími oběťmi. ... Náš postoj k modernitě tak nemůže být jiný než mnohoznačný. ... Tato mnohoznačnost nepramení z nerozhodnosti, zda máme být pro či proti modernitě. Tato nejistota spíše pramení z uvědomění si faktu, že pro dialog mezi modernitou a tradicí musíme mobilizovat dostatek sil k přehodnocení našich starobylých konceptů a hodnot" (Jahanbegloo 2004: xi). Jahanbegloo přirovnává historickou zkušenost Íránu s modernitou a identitu, která se utvářela v tomto procesu, k "rozpolceným já" (*fragmented selves*) (Jahanbegloo 2004: xi), tedy k podobné situaci, kterou popisuje Dárjuš Šájegán jako kulturní schizofrenie. "V

²¹⁴ Edward Said Foucaultovo nadšení z vítězství íránské svobody nad západním moderním kapitalismem nesdílel a označil je za "velmi zvláštní a bláznivé" (Jahanbegloo 2004: x).

Íránu neexistují antimodernisté či modernisté, natož pak postmodernisté. Existují pouze *simulakra* našich rozpolcených já" (Jahanbegloo 2004: xi). Podobně jako Eisenstadt je toho názoru, že všichni antimodernisté v Íránu jsou ve své podstatě moderní, neboť jejich revolta vůči modernitě se děje jejími nástroji. "Čas neodděluje íránskou modernitu od tradice. Spíše modernitu i tradici spojuje" (Jahanbegloo 2004: xi).

Ač se zde opět dostávám ke kořenům problému zápasu mezi tradicí a modernitou či mezi identitou založenou na předislámském dědictví a identitou ší'itskou, na základě dlouhodobé reflexe o každodenním životě Íránců mohou konstatovat, že íránská společnost je součástí jedné z mnoha modernit. I když se její kolektivní identita na první pohled projevuje jako potomek islámského kulturního dědictví, hlubší vhled odhalí, že identita ší'ismu existuje vedle stále živé předislámské tradice zoroastrismu a perských kultů, která byla v určitých úsecích moderních dějin Íránu zadupána, aby však mohla být znovu vyzdvižena jako nepostradatelný element identity moderní íránské společnosti. Moderní íránská společnost se tak sice nachází mezi světy, nicméně jejich historické setkávání, ač na první pohled nepřátelské, má dnes blíže k vzájemnému kulturnímu obohacení než nenávistnému střetu dvou odlišných civilizací.

15 BIBLIOGRAFIE

15.1 Literatura

Abdel-Malek, Anouar (2000): *Orientalism in Crisis*. In: Macfie, A. L., *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Abrahamian, Ervand (1982): *Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution*. In: *MERIP Reports*, No. 102, Islam and Politics (Jan., 1982), pp. 24-28.

Abrahamian, Ervand (1389/2010): *Írán bejn-e do enqeláb*. Tehrán: Našr-e Nej.

Abrahamian, Ervand (1979): *Iran in Revolution: The Opposition Forces*. In: *MERIP Reports*, No. 75/76, Iran in Revolution (Mar. - Apr., 1979), pp. 3-8.

Abrahamian, Ervand (1980): *Structural Causes of the Iranian Revolution*. In: *MERIP Reports*, No. 87, Iran's Revolution: The Rural Dimension. (May, 1980), pp. 21-26.

Abrahamian, Ervand (1980): *The Guerrilla Movement in Iran, 1963 – 1977*. In: *MERIP Reports*, No. 86, The Left Forces in Iran (Mar. – Apr., 1980), pp. 3-15.

Abrahamian, Ervand (2008): *The History of Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.

Abrahamian, Ervand (1989): *The Iranian Mojahedin*. New York: Yale University Press.

Afary, Janet (1991): *Peasant Rebellions of the Caspian Region during the Iranian Constitutional Revolution, 1906-1909*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, No. 2 (May, 1991), pp. 137-161.

Aghaie, Kamran Scot (2009): *Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran*. In: Atabaki, Touraj, ed.: *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*. London: I.B.Tauris.

Ahmadi, Hamid (2008): *The Dilemma of National Interest in the Islamic Republic of Iran*. In: Katouzian, Homa, Shahidi, Hossein, eds.: *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London: Routledge.

Alavi, Nasrin (2005): *We Are Iran: The Persian Blogs*. Brooklyn: Soft Skull Press, Inc.

Al-^cAzm, Sadik Jalal (2000): *Orientalism and Orientalism in Reverse*. In:

Macfie, A. L., *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Al-i Ahmad, Jalal (1984): *Occidentosis: A Plague From the West*. New Jersey: Mizan Press.

Alexander, Yonah, Hoenig, Milton (2008): *The New Iranian Leadership: Ahmadinejad, Terrorism, Nuclear Ambition, and the Middle East*. Westport: Praeger Security International.

Algar, Hamid (1983): *The Roots of the Islamic Revolution*. London: Islamic Foundation Press.

Amanat, Abbas (2009): *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I. B. Tauris.

Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Ansari, Ali M. (2012): *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ansari, Ali M. (2007): *Modern Iran*. Essex: Longman.

Atabaki, Touraj (2008): *From Multilingual Empire to Contested Modern State*. In: Katouzian, Homa, Shahidi, Hossein, eds.: *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London: Routledge.

Atabaki, Touraj, ed. (2009): *Iran in the 20th Century: Historiography and Political Culture*. London: I.B.Tauris.

Axworthy, Michael (2009): *Dějiny Íránu: Říše ducha - od Zarathuštry po současnost*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris.

Barša, Pavel (2004): *Orientálcova vzpoura: Edward Said a vznik postkoloniálních studií*. *Dějiny a současnost*, 3/2004, s. 23-25.

Behnam, Jamshid (2004): *Iranian Society, Modernity, and Globalization*. In: Jahanbegloo, Ramin, ed.: *Iran: Between Tradition and Modernity*. Lanham: Lexington Books.

Boroujerdi, Mehrzad (1996): *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press.

Budil, Ivo T. (2003): *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.

- Budil, Ivo (2002): *Od prvotního jazyka k rase*. Praha: Academia.
- Cohen, Abner (1976): *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Cohen, Anthony P. (1993): *Culture as Identity: An Anthropologist's View*. *New Literary History*, Vol. 24, No. 1, Culture and Everyday Life (Winter, 1993), pp.195-209.
- Čech, Libor (2010): *Muharramské rituální performance a koncept mučednictví v Íránu*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- Disman, Miroslav (2002): *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2005): *Multiple Modernities*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Englund, Harri, Leach, James (2000): *Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity*. In: *Current Anthropology*, Vol. 41, No. 2 (April 2000), pp. 225-248.
- Eriksen, Thomas Hylland (2008): *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál.
- Fanon, Frantz (2004): *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Farhi, Farideh (2008): *Crafting a national identity amidst contentious politics in contemporary Iran*. In: Katouzian, Homa, Shahidi, Hossein, eds.: *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London: Routledge.
- Farsoun, Samih K., Mashayekhi, Mehrdad (1992): *Political Culture in the Islamic Republic*. London: Routledge.
- Filiu, Jean-Pierre (2009): *Apokalypsa v islámu*. Praha: Volvox Globator.
- Foucault, Michel (2003): *Myšlení vnějšku*. Praha: Herman a Synové.
- Gheissari, Ali (1997): *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. Texas: University of Texas Press.
- Giddens, Anthony (2003): *Důsledky modernity*. Praha: SLON.
- Gombár, Eduard (1994): *Úvod do dějin islámských zemí*. Praha: Najáda.
- Hanson, Brad (1983): *The „Westoxication“ of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, Ál-e Ahmad, and Shari'ati*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 15, No. 1 (Feb., 1983), pp. 1-23.

- Harrington, Austin a kol. (2006): *Moderní sociální teorie*. Praha: Portál.
- Harrison, Lawrence E., Huntington, Samuel (2000): *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.
- Hendl, Jan (2005): *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*. Praha: Portál.
- Hrbek, Ivan (1972): *Korán*. Praha: Academia.
- Imam Khomeini (1970): *Islamic Government: Governance of the Jurist*.
- Jahanbegloo, Ramin (2004): *Introduction*. In: *Iran: Between Tradition and Modernity*. Lanham: Lexington Books.
- Jahanbegloo, Ramin, ed. (2004): *Iran: Between Tradition and Modernity*. Lanham: Lexington Books.
- Jenkins, Richard (2008): *Social Identity*. New York: Routledge.
- Johnson, Paul (1991): *Dějiny 20. století*. Praha: Rozmluvy.
- Kashani, Manoochehr Aryanpur (1388): *Farhang-e bozorg jek dželdí: Fársí - Englíší*. Tehrán: Džahán rájáne.
- Katouzian, Homa (2006): *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis*. London: I. B. Tauris.
- Katouzian, Homa, Shahidi, Hossein (2008): *Introduction: Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. In: Katouzian, Homa, Shahidi, Hossein, eds.: *Iran in the 21st Century: Politics, Economics and Conflict*. London: Routledge.
- Keddie, Nikki R. (1980): *Iran: Religion, Politics and Society. Collected essays*. New York: Routledge.
- Keller, Jan (2004): *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Rozmluvy.
- Keshavarzian, Arang (2009): *Bazaar and State in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khumayní, Rúhulláh (1982): *Islamic Government*. In: Donohue, J. J., Esposito, J. L.: *Islam in transition: Muslim Perspectives*. New York: New York University Press.
- Kinnvall, Catarina (2004): *Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*. In: *Political Psychology*, Vol. 25, No. 5 (Oct., 2004), pp. 741-767.

- Klíma, Otakar (1964): *Zarathuštra*. Praha: Orbis.
- Kropáček, Luboš (2003): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, Luboš (1996): *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Landes, David S. (2004): *Bohatství a bída národů*. Praha: BB/art.
- Le Petit Larousse* (2003): Paris: Larousse/Vuef.
- Lužný, Dušan (1999): *Náboženství a moderní společnost*. Brno: Masarykova univerzita.
- Macfie, Alec L. (2000): *Orientalism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Martin, Richard C., (ed.) (2004): *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*. New York: Macmillan Reference USA.
- Martin, Vanessa (1994): *Mudarris, Republicanism and the Rise to Power of Riza Khan, Sardar-i Sipah*. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 21, No. 2 (1994), pp. 199-210.
- Menashri, David (2001): *Post-Revolutionary Politics in Iran: Religion, Society and Power*. London: Routledge.
- Milani, Abbas (2004): *Lost Wisdom: Rethinking Modernity in Iran*. Washington: Mage Publishers.
- Milani, Abbas (2008): *Eminent Persians. The Men and Women Who Made Modern Iran, 1941-1979*. New York: Syracuse University Press.
- Mirsepassi, Ali (1994): Reviewed Work(s): John Foran (1993): *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 2 (May, 1994), pp. 319-320.
- Moens, Alexander (1991): *President Carter's Advisers and the Fall of the Shah*. In: *Political Science Quarterly*, Vol. 106, No. 2 (Summer, 1991), pp. 211-237.
- Momen, Moojan (1985): *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New York: Yale University Press.
- Molavi, Afshin (2004): *Toulky Persií: Putování po Íránu*. Praha: BB/art.
- Mouzelis, Nicos (1999): *Modernity: A non-European Conceptualization*. In: *British Journal of Sociology*, Vol. 50, Issue 1 (March, 1999), pp. 141-159.
- Nasr, Seyyed Hossein (2006): *Islamic Philosophy from its Origin to the*

Present. New York: State University of New York Press.

Paul, Ludwig (1999): *"Iranian Nation" and Iranian-Islamic Revolutionary Ideology*. In: *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 39, Issue 2 (Jul., 1999), pp. 183-217.

Rajaei, Farhang (2007): *Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran*. Austin: University of Texas Press.

Rahnema, Ali (1994): *Studies in Islamic Society. Pioneers of Islamic Revival*. London: Zed Books Ltd.

Rahnema, Ali (2011): *Superstition as Ideology in Iranian Politics: From Majlesi to Ahmadinejad*. New York: Cambridge University Press.

Rosůlek, Přemysl (2009): *Islámská revoluce, klerikální oligarchie a opoziční hnutí v Íránu (1979-1989)*. In: Budil, Ivo T. - Ziková, Tereza, eds.: *Totalitarismus*. Fakulta filozofická ZČU v Plzni: Plzeň, s. 56-77.

Sachedina, Abdulaziz (1983): *‘Ali Shari‘ati: Ideologue of the Iranian Revolution*. In: *Voices of Resurgent Islam*. New York: Oxford University Press.

Said, Edward W. (1994): *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Shari‘ati, ‘Ali (1982): *Intizar: The Religion of Protest and the Return to Self*. In: Donohue, J. J., Esposito, J. L., *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Shayegan, Daryush (1997): *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. New York: Syracuse University Press.

Smith, Anthony D. (2003): *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. New York: Oxford University Press.

Smith, Anthony D. (1991): *National Identity*. London: Penguin.

Smith, Anthony D. (1998): *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nation and Nationalism*. London: Routledge.

Smith, Tony (1985): *Requiem or New Agenda for Third World Studies?* In: *World Politics*, Vol. 37, No. 4. (Jul., 1985), pp. 532-561.

Suleiman, Yasir (2004): *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sreberny, Annabelle, Khiabany, Gholam (2010): *Blogistan: The Internet and Politics in Iran*. New York: I. B. Tauris.

Sreberny, Annabelle, Khiabany, Gholam (2007): *Becoming Intellectual: The Blogestan and Public Political Space in the Islamic Republic*. In: *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 34, No. 3, Iranian Intellectuals (1997-2007) (Dec., 2007), pp. 267-286.

Taheri, Amir (2009): *The Persian Night: Iran under the Khomeinist Revolution*. New York: Encounter Books.

Talattof, Kamran (2000): *The Politics of Writing in Iran: A History of Modern Persian Literature*. New York: Syracuse University Press.

Tavakoli-Targhi, Mohamad (2000): Reviewed Work(s): *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* by Mehrzad Boroujerdi. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 4. (Nov., 2000), pp. 565-571.

Tomková, Alena (2011): *Írán*. In: Ježová, Michaela, Burgrová, Helena, eds.: *Současný Blízký východ: Politický, ekonomický a společenský vývoj od druhé světové války do současnosti*. Brno: Barrister & Principal.

Tomková, Alena (2008): *Hledání "Self": Íránský nativismus jakožto ideologická opozice orientalismu*. Diplomová práce. Západočeská universita v Plzni.

Tomková, Alena (2006): *Ideologické kořeny íránské islámské revoluce*. Bakalářská práce. Západočeská universita v Plzni.

Tomková, Alena (2005): *Kultura a nerovnoměrnost ekonomického vývoje*. Bakalářská práce. Západočeská universita v Plzni.

Vido, Roman (2008): *Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství*. Sociální studia 3-4/2008. Masarykova universita v Brně.

Waardenburg, Jacques (2003): *Muslim and Others: Relations in Context*. Berlin-NY: Walter de Gruyter.

15.2 Internetové zdroje

Amir-Ebrahimi, Masserat: *Performance in Everyday Life and Rediscovery of the "Self" in Iranian Weblogs*. Září 2004, *Bad Jens*. Dostupný online z: <http://www.badjens.com/rediscovery>.

Beranová, Lucie: *Malý Mesiáš*. 15. 6. 2009, IHned. Dostupný online z: <http://hn.ihned.cz/c1-37446790-maly-mesias>.

De Luce, Dan: *Stumbling in the Dark*. 24. 5. 2004, Guardian. Dostupný online z: <http://www.theguardian.com/world/2004/may/24/iran.pressandpublishing>.

Discrimination against Religious Minorities in Iran. Srpen 2003. <http://www.fidh.org/IMG/pdf/ir0108a.pdf>.

Esfandiari, Golnaz: *Iran: President Says Light Surrounded Him During UN Speech*. 29. 11. 2005, Rferl. Dostupný online z: <http://www.rferl.org/content/article/1063353.html>.

Iran Government Urging the Hidden Imam to Help. 21. 10. 2005, Iran Press Service. Dostupný online z: http://www.iran-press-service.com/ips/articles-2005/october-2005/jamkaran_211005.shtml.

Iran's 1906 Constitution. Dostupný online: <http://fis-iran.org/en/resources/legaldoc/iranconstitution>.

Full text of President Ahmadinejad's speech at General Assembly. 17. 9. 2005, IRNA. Dostupný online z: <http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/iran/2005/iran-050918-irna02.htm>.

Harrison, Frances: *Row over Ahmadinejad Imam Beliefs*. 20. 2. 2008, BBC. Dostupný online z: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7255602.stm.

Hassan, Hussein D.: *Iran: Ethnic and Religious Minorities*. 25. 11. 2008. Dostupný online z: <http://www.fas.org/sgp/crs/mideast/RL34021.pdf>

<http://www.al-islam.org>.

<http://tehranpacer.blogdrive.com/>

<http://www.blogger.com/profile/00320083758532084868>.

<http://www.cfr.org/iran/syria-iran-mideast-conflict/p11122>

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ir.html>

<http://countrystudies.us/iran/48.htm>

<http://www.globalsecurity.org/intell/world/iran/vevak.htm>.

<http://www.islamonline.net/i3/ContentServer?pagename=IslamOnline/i3Layout&c=OldArticle&cid=1175008641586>.

[http://www.jamkaran.info/Page_View.aspx?id=2.](http://www.jamkaran.info/Page_View.aspx?id=2)

http://www.lbahram.blogspot.cz/2002_08_01_archive.html

[http://www.mojahedin.org/pages/index.aspx.](http://www.mojahedin.org/pages/index.aspx)

[http://parliran.ir/uploads/1_78_lowres.pdf.](http://parliran.ir/uploads/1_78_lowres.pdf)

[http://www.persianacademy.ir/fa/History.aspx.](http://www.persianacademy.ir/fa/History.aspx)

<http://www.rotengods.com/2010/07/good-ayatollah-dead-ayatollah.html#comment-form>

مصاحبه خبرنگار هفته نامه گاردين با آيت الله العظمي منتظري

Dostupný online z: <http://www.amontazeri.com/farsi/payamha/90.htm>.

سلب آزادی های مشروع و قانونی سبب گرایش مردم به خرافات و موهومات می گردد- دیدار اعضای تحریریه سایت روز با معظم له

Dostupný online z: <http://saanei.org/old/page.php?pg=showmeeting&id=74&lang=fa>.

16 PŘÍLOHY

Seznam vyobrazení:

Obrázek 1. Etnolingvistická mapa Íránu.

Obrázek 2. Schéma fungování iránského politického systému.

Obrázek 3. Fath Alí Šáh, zakladatel qádžárovské dynastie. Palác Golestán.

Obrázek 4 a 5. *Kách-e golestán* (Golestánský palác). Nejstarší historický monument v Teheránu připomíná zašlou slávu perských šáhů.

Obrázek 6 a 7. Reliéfy z *Tacht-e Džamšíd* (Persepolis). Připomínka předislámského kulturního dědictví Íránu.

Obrázek 8 a 9. *Naqš-e Rostam*. Chlouba dynastie Sásánovců vytesaná do skály nedaleko Šírázu.

Obrázek 10. Předrevoluční výjev z iránského kadeřnictví.

Obrázek 11. Žena účastní se demonstrace proti šáhovi Mohammadu Rezovi Pahlavímu.

Obrázek 12. Žena v prošáhovské demonstraci.

Obrázek 13. Předrevoluční plakát hlásající slogan "Ve jménu jednotné beztřídní společnosti".

Obrázek 14. Plakát zobrazující prchajícího šáha a ájatolláha Chomejního třímajícího v ruce Korán.

Obrázek 15. Revoluční plakát se sloganem "Z krve mládeže vyrostly tulipány".

Obrázek 16. Návrat ájatolláha Chomejního z francouzského vyhnanství 1. dubna 1979.

Obrázek 17 a 18. Všudypřítomné pouliční billboardy, z nichž mává iránskému lidu ájatolláh Chomejní či kouká veterán iránsko-irácké války.

Obrázek 19 a 20. *Behešt-e zahrá*. Hřbitov mučedníků padlých při revoluci či během iránsko-irácké války.

Obrázek 21 a 22. Ájatolláh Chomejní pod černým praporem imáma Hosejna.

Obrázek 23, 24 a 25. Zpodobnění mučednické smrti imáma Hosejna u Karbalá v náruči své sestry Zainab.

Obrázek 26. *Rúz-e quds* (Den Jeruzaléma).

Obrázek 27 a 28. Ulice severního Teheránu.

Obrázek 29 a 30. Mešita v Tabrízu a její "zaměstnanec".

Obrázek 31. *Emámzáde-je Hosejn*. Svatyně imáma Hosejna v Qazvínu.

Obrázek 32. Budova bývalé americké ambasády v Teheránu.

Obrázek 33. *Chijábán-e enqeláb* (Ulice revoluce).

Obrázek 34. Imámová mešita v Esfahánu.

Obrázek 35. Páteční mešita v Esfahánu.

Obrázek 36 a 37. Moderní iránská společnost.

Příloha č. 1

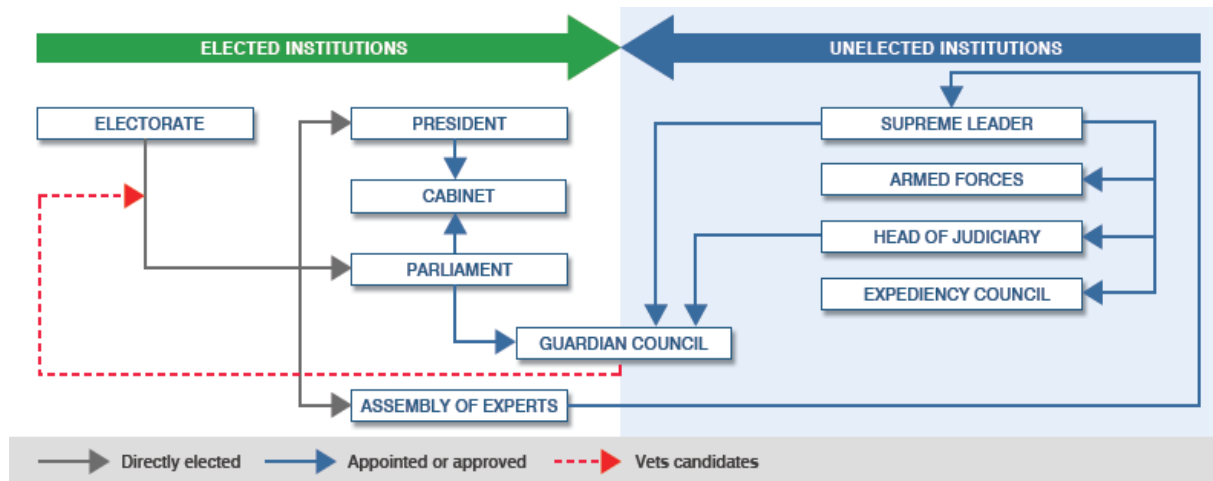


Obrázek 1. Etnolingvistická mapa Íránu.

Zdroj:

http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/iran_ethnoreligious_distribution_2004.jpg

Příloha č. 2



Obrázek 2. Schéma fungování íránského politického systému.
Zdroj: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/8051750.stm

Příloha č. 3



Obrázek 3. Fath Alí Šáh, zakladatel qádžárovské dynastie. Palác Golestán.
Foto: Alena Tomková, Teherán 2010.

Příloha č. 4



Obrázek 4 a 5. *Kách-e golestán* (Golestánský palác). Nejstarší historický monument v Teheránu připomíná zašlou slávu perských šáhů.
Foto: Alena Tomková, Teherán 2010.



Příloha č. 5



Obrázek 6 a 7. Reliéfy z *Tacht-e Džamšid* (Persepolis). Připomínka předislámského kulturního dědictví Íránu. Foto: Alena Tomková. Teheránské národní muzeum, 2010.



Příloha č. 6



Obrázek 8 a 9. *Naqš-e Rostam*. Chlouba dynastie Sásánovců vytesaná do skály nedaleko Šírázu. Na obr. 9 je vidět *Ahura Mazda*, bůh, jehož zoroastriáni považují za archetyp dobra.

Foto: Petr Louženský, Šíráz 2004.



Příloha č. 7



Obrázek 10. Předrevoluční výjev z íránského kadeřnictví.

Foto: Abbas. Teherán, 1977.

Zdroj: Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris. str. 105.

Příloha č. 8



Obrázek 11. Žena účastní se demonstrace proti šáhovi Mohammadu Rezovi Pahlavímu.

Foto: Abbas. Teherán, 1978.

Zdroj: Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris. str. 108.

Příloha č. 9

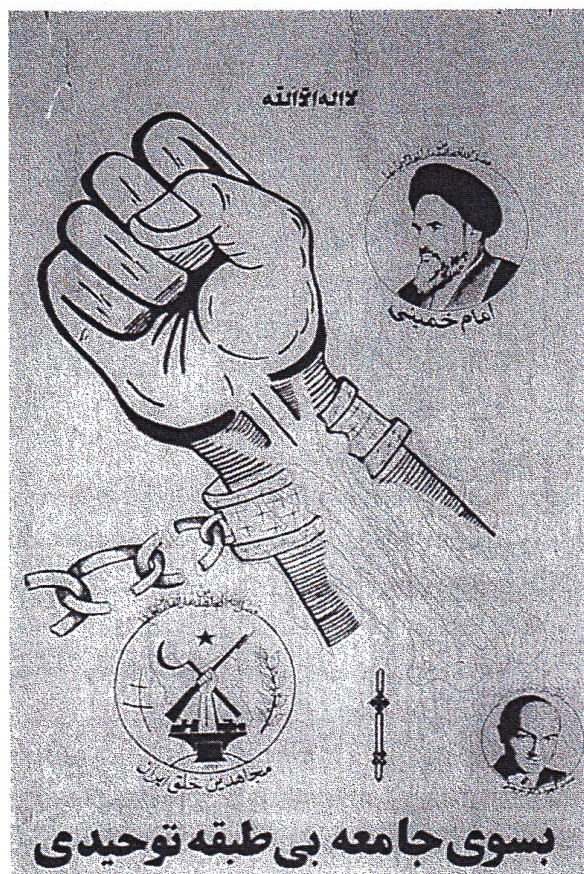


Obrázek 12. Žena v prošáhovské demonstraci.

Foto: Abbas. Teherán, 1979.

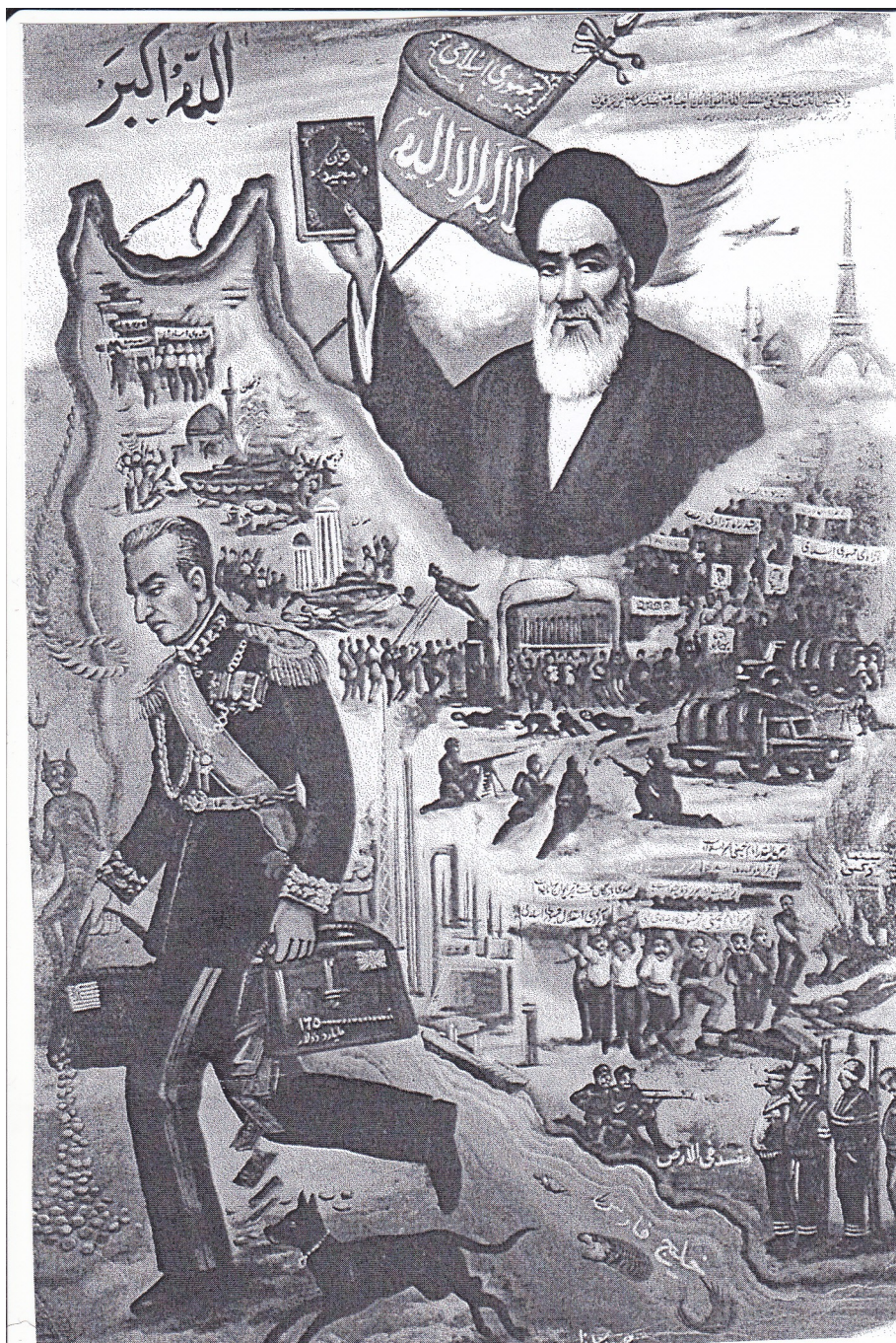
Zdroj: Zdroj: Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris. str. 109.

Příloha č. 10



Obrázek 13. Předrevoluční plakát hlásající slogan "Ve jménu jednotné beztřídní společnosti".
Vpravo dole zpodobněn Alí Šarí'atí. Vlevo nahoře ájatolláh Chomejní.

Zdroj: Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris. str. 93.



Obrázek 14. Plakát zobrazující prchajícího šáha (vlevo) a ájatolláha Chomejního třímajícího v ruce Korán (vpravo nahoře).

Autor: Hassan Ismailzadeh. 1979.

Zdroj: Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris. str. 130.



Obrázek 15. Revoluční plakát se sloganem "Z krve mládeže vyrostly tulipány".

Autor: Morteza Momayez. 1978-79.

Zdroj: Balaghi, Shiva, Gumpert, Lynn (2002): *Picturing Iran: Art, Society and Revolution*. London: I.B.Tauris. str. 32

Příloha č. 13



Obrázek 16. Návrat ájatolláha Chomejního z francouzského vyhnanství 1. února 1979.
Zdroj: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7861357.stm>

Příloha č. 14



Obrázek 17 a 18. Všudypřítomné pouliční billboardy, z nichž mává íránskému lidu ájatolláh Chomejní či kouká veterán íránsko-írské války.
Foto: Alena Tomková, Teherán 2010.



Příloha č. 15

Obrázek 19 a
20. *Behešt-e
zahrá*.
Hřbitov
mučedníků
padlých při
revoluci či
během
iránsko
irácké války.
Foto: Alena
Tomková,
předměstí
jižního
Teheránu
2010.



Příloha č. 16



Obrázek 21 a 22. Ájatolláh Chomejní pod černým praporem imáma Hosejna.
Foto: Alena Tomková, Behešt-e zahrá, Teherán 2010.

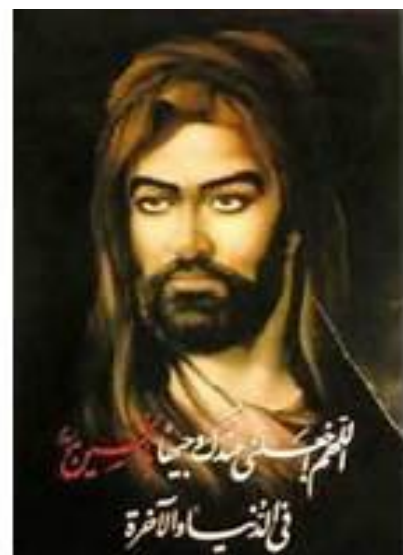
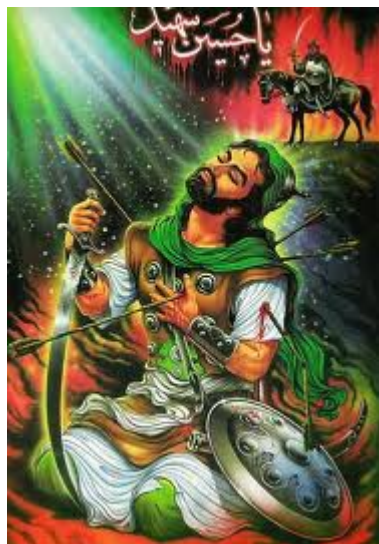


Příloha č. 17



Obrázek 23, 24 a 25. Zpodobnění mučednické smrti imáma Hosejna u Karbalá v náruči své sestry Zainab.

Zdroj: <http://al-hussain-lovers.deviantart.com/art/The-king-of-Karbala-348669781>





Obrázek 26. *Rúz-e quds* (Den Jeruzaléma). V ulicích Teheránu se připomíná *Rúz-e quds* každý poslední pátek měsíce Ramadánu od roku 1979 jakožto vyjádření sounáležitosti s lidem Palestiny. Foto: Alena Tomková, Teherán 2010.

Příloha č. 19



Obrázek 27 a 28.
Ulice severního Teheránu.
Foto: Alena Tomková, Teherán 2010.



Příloha č. 20



Obrázek 29 a 30. Mešita v Tabrízu a její "zaměstnanec".

Foto: Petr Louženský. Tabríz, 2004.



Obrázek 31. *Emámzáde-je Hosejn*. Svatyně imáma Hosejna v Qazvínu.

Foto: Petr Louženský. Qazvín, 2004.

Příloha č. 21



Obrázek 32. Budova bývalé americké ambasády v Teheránu. Foto: Petr Louženský. Teherán, 2004.



Obrázek 33. *Chijábán-e enqeláb* (Ulice revoluce). Na obrázku člen *Basídz* s ájatolláhem Chomejním (vpravo) a ájatolláhem Chámene'ím (vlevo).

Foto: Petr Louženský. Teherán, 2004.

Příloha č. 22



Obrázek 34. Imámová mešita v Esfahánu, chloubka architektury Safijovců. Foto: Petr Louženský. Esfahán, 2004.



Obrázek 35. Páteční mešita v Esfahánu. Seldžucká část. Foto: Petr Louženský. Esfahán, 2004.

Příloha č. 23



Obrázek 36 a 37. Moderní íránská společnost. Nahore: Čájchúne pod Sí-o-se pol v Esfahánu. Dole: Kandovan.

Foto: Petr Louženský. Esfahán, Kandovan, 2004.



17 RÉSUMÉ

Modern Iranian society: Between the worlds

The aim of my thesis is to describe, analyse and interpret those phenomena relating to the issue of so called cultural schizophrenia of Iranian society caused not only due to the external contacts with Western values, beliefs and ideas but also due to the internal political and social development in the twentieth and twenty-first century Iran. Discussion takes place around themes related to the searching for new Iranian identity reshaped by an encounter with modernity and also for authenticity that was threatened by cultural changes occurred during this encounter. The crucial point of this study is to understand the historical and cultural narratives in terms of their use and misuse for ideological and political purposes. These narratives provide Iranian identity with a rich vein of myths and legends from which to draw on and along with other symbolic discourses had formed the basis for idea of *iranianness*.

The intent of this study is to define these narratives and consequently to highlight the fact that the crucial narratives that shaped the character of Iranian collective identity and dominated the political, social and cultural public discourse at given period were derived both from pre-Islamic legacy (*Persianism* or *Iranism*) and Islamic past (*Shi'ism*) as well as from the experience with the encounter with the value system of *others/Others*.

My effort is to prove on the basis of an analysis of existing sources and my field work that crucial narratives act as a possible symbolic instrument for the popular mass mobilization and for the gaining control over means of political power further used for reshaping special collective identity on the ground of the symbolic representation. This study has sought to address major variables that shaped the character of the narratives of given period. I argue that the major variable in the process of grafting new Iranian identity was modernity that has spread in Iran at the beginning of the twentieth century. However both the collective identity of Iranian

society and as well as its forming narrative were factors that in turn influenced the way modernity was accepted by cultural, social and political nature of Iran.

With regard to the long-term reflection on everyday life of Iranians, I can say that the Iranian society is one of the members of multiple modernities. Moreover although at first glance its collective identity appears to be a descendant of Islamist discourse, a deeper insight reveals that the Shi'i identity exists along with the pre-Islamic Zoroastrian tradition and Persian cults that are indispensable elements of collective identity of modern Iranian society. Even though the modern Iranian society still stands between the worlds their historical encounter is now hardly hateful clash of two different civilizations. Rather this encounter seems to be transformed to mutual cultural enrichment.

La société iranienne moderne: Entre les mondes

L'objectif de ma thèse est de décrire, analyser et interpréter les phénomènes liés à la question de ce qu'on appelle schizophrénia culturelle de la société iranienne causé non seulement de par les contacts extérieurs avec les valeurs et les idées occidentales, mais aussi de par la politique et développement social intérieure au cours du vingtième et vingt et unième siècle en Iran. La discussion a lieu autour des thèmes attachées à la recherche de nouvelle identité iranienne remodelée par la rencontre avec la modernité et également à la recherche d'authenticité qui a été menacée par les changements culturels survenus au cours de cette rencontre. Le point crucial de cette étude est de comprendre les narrations historiques et culturelles en fonction de leur usage et le mésusage à des objectifs idéologiques et politiques. Ces narrations constituent l'identité iranienne avec un riche filon de mythes et de légendes et avec d'autres discours symboliques a constitué la base de l'idée *d'iranité*.

Le but de cette étude est de définir ces narrations et par conséquent de rehausser le fait que les narrations cruciales qui ont façonné le caractère de l'identité collective iranienne et dominé le discours public politique, sociale et

culturelle à période donnée ont été tirées à la fois de l'héritage préislamique (*persianism* ou *iranism*) et islamique passé (*chiisme*), ainsi que de l'expérience de la rencontre avec le système de valeurs des *autres/Autres* .

Mon effort est de prouver, sur la base d'une analyse des sources existantes et mon recherche sur le terrain que les narratives cruciales agissent comme un instrument symbolique et puissant pour la mobilisation de masse populaire et pour le contrôle gagner sur les moyens de pouvoir politique plus utilisés pour remodeler l'identité collective particulière sur le terrain de la représentation symbolique. Cette étude a cherché à résoudre les principales variables qui ont façonné le caractère des narratives de période donnée. Je soutiens que la variable majeure dans le processus de greffage nouvelle identité iranienne était la modernité qui s'est propagé en Iran au commence du XXe siècle. Toutefois la fois l'identité collective de la société iranienne et ainsi que sa narrative de formation sont des facteurs qui a influencé la façon dont la modernité a été acceptée par nature culturelle, sociale et politique de l'Iran.

Sur la base de la réflexion à long terme sur la vie quotidienne des Iraniens, je peux dire que la société iranienne est l'un des membres de modernités multiples. En surcroit bien qu'à première vue son identité collective semble être un descendant du discours islamiste, une connaissance plus approfondie révèle que l'identité chiite existe avec la tradition zoroastrienne pré-islamique et les cultes perses qui sont des éléments indispensables de l'identité collective de la société iranienne moderne. Bien que la pensée de la société iranienne moderne se trouve encore entre les mondes leur rencontre historique était à peine clash odieux de deux civilisations différentes. Plutôt cette rencontre se transforme à l'enrichissement culturel mutuel.

