

Posudek dizertační práce Mgr. Aleny Tomkové „Moderní íránská společnost: mezi světy“

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Předkládanou práci považuji za poměrně zdařilou ukázkou průniku skutečně poučené orientalistiky s antropologií. Autorka prokazuje solidní znalost íránských dějin, v rámci kterých dokáže přesvědčivě analyzovat stěžejní transformační trendy s ohledem na antropologickou perspektivu spojenou s pojmy jako jsou identita, nativita, narativ a podobně. Hlavním cílem práce je analýza povahy vůdčích společenských diskurzů Íránu dvacátého století, které podstatně ovlivňovaly a ovlivňují místní politické programy a ideologie, jakož i smýšlení, postoje a způsoby zakoušení identity Íránců. Tomuto rozboru jako analytický rámec slouží obecný konflikt tradice či určitých předmoderních módů myšlení a sociálních struktur s modernitou v různých jejích projevech. Takto stanovený cíl byl nepochybně naplněn, výsledný text čtenáři skutečně umožňuje hluboký kontextuální vhled do podhoubí, artikulací, různých argumentací i efektů diskurzů, mezi něž patří v různých verzích – všechny v podstatě rámované obecným étosem nacionalismu - zejména ten persianistický, anti-imperialistický či nativistický a islámský.

Autorka se po samotném úvodu práce stručně věnuje stavu dosavadního bádání v dané oblasti spolu s teoretickým ukotvením zkoumané problematiky. Ona stručnost je zde poněkud na škodu, osobně bych – především pro vlastní poučení a orientaci - uvítal širší soubor relevantních zdrojů. Následuje pro pozdější výklady nezbytný úvod do dějin Íránu dvacátého a jednadvacátého století a kvůli výše zmíněnému analytickému rámci teoretické vymezení pojmu modernita a nastínění hlavních rysů konfliktu daného importem atributů modernity do íránského prostředí. Těžištěm práce jsou pak kapitoly 7 až 13. Autorka zde představuje myšlenky a práce stěžejních vlivných íránských autorů, kteří byli hybateli příslušných diskurzů a jejich prolínání, představuje procesy adaptace těchto diskurzů státní mocí i efekty, kterými byla následně zasažena společnost. Sem patří přirozeně také identifikace prvků podstatných pro postupné transformace osobních či kolektivních identit. Za zvláště zdařilé pasáže práce považuji ty, kde autorka odkrývá a interpretuje stěžejní intelektuální zdroje určitých společenských postojů, nálad a od nich odvozených programů (Ahmad Fardíd, Fachroddín Šádmán, Ál-e Ahmad, Alí Šarí'atí, Mohammad Báker Madžlesí, Chomejní, Mohammed Mezbáh-Jazdí). Nakonec, aby autorka ilustrovala jeden aspekt toho, co nazývá kulturní schizofrenií, podniká ve třinácté kapitole exkurz do sféry íránských blogerů. Jde spolu s kapitolou dvanáctou o oddíly, kde autorka sestupuje z čistě teoretických, zobecňujících pozic (ovšem dobře podložených), aby na hlasech svých nebo sdílených informátorů (blogy), ilustrovala či potvrdzovala poznatky ze sekundární literatury. A to zejména ten fakt, že navzdory mocensky dominantnímu islámskému diskurzu a souvisejícímu tlaku skrze státní vzdělávací systém je z vícera důvodů religiozita mladých generací spíše na ústupu, nebo alespoň neodpovídá představám režimních autorit. Autorka využila poměrně široký soubor relevantních titulů. Figurují zde přirozeně také íránští autoři publikací v angličtině. Vzhledem k tomu, že v seznamu literatury figurují dva tituly knih v perštině, zeptal bych se, zda nebyla v tomto jazyce k dispozici další relevantní odborná literatura?

Poněkud rušivě působí práce v několika aspektech. Chápu, že cílem práce bylo především vystihnout hlavní diskurzy, které měly a mají potenciál formovat lidskou identitu, a že autorka nedeklarovala, že bude nějak komplexně analyzovat identitu jako takovou, například současných Íránců. Vzhledem k tomu, jak často se pojem identita v práci objevuje (vymezený přitom nanejvýš obecně), chybí mi zde nějaká systematictější kapitola, která by se pokusila vyložit její možné podoby a detailněji charakterizovat onu častokrát zmiňovanou identitu

kolektivní, případně národní. Pojmu identita se týká také druhá výtká. Naprosto respektuji, že autorce prostě vyhovuje jeho vymezení tím způsobem, jakým je představeno v kapitole 7.1.1. Jde jistě o subjektivní postoj, nicméně bych považoval vzhledem k problematičnosti tohoto pojmu za žádoucí hlubší teoretický výklad. Za třetí, vůbec nepochybuji, že autorka dobře zná prostředí, i že disponuje daty z terénního výzkumu, s jehož realizací seznamuje v kapitole 3.1. Práci by však prospělo, kdyby hlasy informátorů zaznívaly v textu častěji. A nakonec, podobně jako tomu bylo v kapitole 7.1.1, pro analýzu takzvaného „paradoxu islámské republiky“ (kapitola 13.3) si autorka bere na pomoc jediného autora (Shayegan). Jistě, jeho teze a postřehy jsou přesvědčivé, taková pasáž však může působit jednostranně či nekriticky.

Otázky

- 1) Mohla by autorka vysvětlit, jaký je v případě Íránu rozdíl mezi perspektivami reverzního orientalismu a nativismu?
- 2) Je třeba souhlasit s Ál-e Ahmadovou tezí, že za úpadek Íránu může *gharbzadegí*, nebo je ji třeba odmítnout? Proč?
- 3) Proč jsou podle autorky, jak uvádí na straně 153, pro současné Íránce stále přitažlivé mahdistické či apokalyptické představy?

Kromě toho, že **práci** považuji za zdařilou a **doporučuji ji k obhajobě**, navrhol bych také rozhodně její pozdější publikování. České odborné prostředí by jí bylo nepochybně obohaceno. V takovém případě by však text měl projít důkladnou revizí. Níže dávám autorce – kromě výtek již uvedených - ke zvážení řadu námětů či připomínek pro tyto případné úpravy či doplnění. Stranou samozřejmě ponechávám detaily v podobě překlepů či nemnohých pravopisných chyb.

s. 2

Nedomnívám se, že by bylo možné jakkoli využít kategorii Gemeinschaft či Durkheimovu mechanickou solidaritu v souvislosti s reálnou obecnou íránskou společností konce 20. století

s. 2

v „tradičním světě“ jistě nebyly „téměř všechny aspekty sociálního a politického života řízeny Boží vůlí“

s. 10

„fenomén íránské společnosti“?

s. 13

je namístě klasifikovat daný jev jako „mesianistické šílenství“?

s. 15

z informací o zaměření na blogy nevyplývá zcela jasně, zda blogy v angličtině vedou Íránci žijící v Íránu nebo v emigraci, také by neškodilo uvést, kolik blogů bylo předmětem analýzy

s. 25

„na sklonku vlády Rezy Šáha byla moc duchovních absolutně omezena“ – absolutně? Snad na úrovni státní politiky a správy

s. 33

„pravý Korán“ – nemyslí se spíše pravý význam Koránu?

s. 44

„mobilizace lidí do centra národního státu...do centra národa“ – stát a národ není totéž

s. 48

(kap. 6.2) – pouze Eisenstadt?

s. 53

„...antimoderní a fundamentalistická hnutí...jejich silně protizápadní a antiimperialistická rétorika“ – jistě to tak nebylo myšleno, ale implikuje se, že fundamentalismus je fenoménem pouze islámským

s. 56

„...kolektivní identita, která dominovala...diskurzu...“ – není to spíš narativ, který dominuje onomu diskurzu, než kolektivní identita?

s. 56

„...říše Saffjovců...podlehla dobytvačným aspiracím afghánské dynastie Afšárovců“ – je to spíše nepodstatný detail, avšak příčinou pádu nebyli jistě jen Afšárovcí

s. 57

„...docházelo k deziluzi tradičního chápání identity...“ – jaksi nicneříkající sdělení, co je „chápání identity“?, „tradiční chápání“?

s. 58

„identita je tedy všudypřítomný, obecný aspekt lidského života“ – to jistě, stejně jako např. srdeční činnost ☺, o podstatě identity či o procesu jejího formování nebo transformace to mnoho nevyovídá

s. 68

bylo by osvěžující dozvědět se z textu vícero příkladů zmiňovaného úsilí nahradit jazykové výpůjčky novými ekvivalenty. Měli Íránci svého času své klapkobřinkostroje a nosočistopleny?

s. 69

„...více jak tisíciletý kulturní odkaz šíitského islámu byl odsunut hluboko do privátní sféry“ – to se mi opravdu nezdá odpovídající, náboženství nebylo vidět ve veřejné sféře, role duchovních byla zcela eliminována, neprobíhaly veřejně náboženské rituály na den ‘ášúrá’...?

s. 70-71

„...jediné, co jim [Íráncům] zbývalo, bylo novou identitu pouze přijmout.“ – skutečně to tak bylo? Přijali ji? Všichni? Jaký mohl být charakter identity (identit), když šlo skrze šáhův diktát o národ bez národa, nacionalismus bez Íránců?

s. 75

předpokládá se existence íránského Self – lze jej nějak blíže charakterizovat? (sebevysvětlující pojem?)

s. 77

nedomnívám se, že by Said tvrdil, že „zájem o Orient byl čistě mocenskou záležitostí“

s. 102

Alí Šarí‘atí jako „Voltaire“? Proč?

s. 112

„Těsně po islámské revoluci tak perština ztratila své výsadní postavení význačného *identity-signifier*. Jazyk si udržel svoji důležitou roli nikoliv jako tvůrce íránství...“ – to se mi zdá krajně nepravděpodobné, v každém případě by takové tvrzení bylo dobré něčím podložit → nadto na následující straně (s. 113, kapitola 10.1.1) je jazyk najednou podstatný pro „hledání íránské identity po vzniku islámského zřízení“, protože samozřejmě „určuje hranice mezi námi...a těmi druhými“!!!

s. 114

rok 680 odpovídá zhruba roku 61 hidžry, nikoli roku 68

s. 114

k flagelacím dochází nejen během *tazijí*

s. 118

„Islám tak Motahharí považuje za jakousi zastřešující identitu...“?

s. 122

skutečně došlo z příčin, které autorka uvádí, k přetavení společnosti „v hutný islámský celek“? Nejde o jediné místo, kde to zavání nežádoucím, i když jistě nechtěným, esencialismem.

s. 123

„...národ a stát se přihlásily o slovo jakožto dominující ideologie...“?

s. 127

je očekávání skrytého imáma (ať už z toho či onoho důvodu) skutečně iracionálním aktem?

s. 129

fitna začala dříve než v roce 657

s. 129

„*achbár* či *hadíthy*“ – neškodilo by podobné pojmy vysvětlit například v poznámce pod čarou, ne všem čtenářům je význam jasný

s. 129-130

vymezit činnost *hašášíjún* pouze rituálními sebevraždami je matoucí

s. 131

pět pilířů není totéž co krédo, je rozdíl mezi fundamentem náboženství a fundamenty víry

s. 131

sunnité nevěří v Boží spravedlnost?

s. 135

„kodifikovaného v době chalífátu“ – jakého? Islamologovi je to jasné...

s. 152

„Odkazy na šíitskou mahdistickou tradici a apokalyptické vize, tedy prvky iracionálního chování...“ – proč by mělo jít o iracionální chování či případně představy?

s. 154

„...iránská společnost je *de iure* společností teokratickou“ – nemyslí se spíše stát? Ne všechny sociální instituce přece vycházejí z náboženských principů, nebo ano?

s. 160

„virtuální svět se tak stává mnohem více reálným než prostor skutečný.“ – Myslí se zřejmě fyzický.

s. 164

„V Íránu tedy překvapivě dochází k opačnému trendu než v jiných muslimských zemích, kde se mládež k islámu hrdě hlásí.“ – Sice rozumím tomu, co autorku vedlo k této formulaci, jde však o přílišné zjednodušení, nepatřičnou generalizaci. V kterých zemích? Kolik mládeže? Které skupiny? V Íránu platí pro všechnu mládež tento trend? Zkrátka by bylo žádoucí taková tvrzení nějak podložit, nebo se jim vyhnout.

s. 165

„náboženská indoktrinace... má naprosto opačný efekt“ – to je jistě příliš kategorické, zjednodušující tvrzení (nechce se mi věřit, že do Džamkaránu vyrazí pouze starší generace, nebo ano?)

V Plzni 24. 11. 2013

