



Autor: Jason Reza Jorjani

Jestliže se má Nová pravice stát intelektuálním a duchovním předvojem indoevropského světa, musíme si my, archeofuturisté, přiznat, že samotná idea *sophia perennis* (věčné moudrosti) – jejíž kořeny lze vysledovat do středověkého Íránu – je ze své podstaty protifilozofická a že muži jako Evola nebo Guénon se ve své legitimizaci islámu zásadně mýlili.

Nedávno jsem byl požádán think-tankem organizace Íránská renesance, k níž patřím, abych promluvil o tom, zda a do jaké míry se v Íránu během tzv. „islámského zlatého věku“ odehrálo něco, co by bylo hodno označení „filozofie.“ Přestože bývají prezentace tohoto typu zpravidla neveřejné a přes obzvlášť kontroverzní obsah této řeči, původně nazvané „Kde je íránský Hegel?“, ji moderátor akce podle všeho považoval za natolik poučnou, že se ji rozhodl zveřejnit. Jelikož je tak jako tak celá věc venku, nevidím větší problém v tom podělit se s vámi o výrazně zredigovanou část této prezentace, jež má zásadní význam pro ideologickou strukturu hnutí Nové pravice.

Při přípravě této prezentace se mi konečně zřetelně vyjevilo něco, co jsem už delší dobu tušil: „perenialistická filozofie“ vlastně vůbec není filozofií v pravém slova smyslu a ve skutečnosti je bytostně antifilozofická. Na mysli mám především snahy tradicionalistických myslitelů jako Julius Evola a René Guénon prokázat, že existuje jakási islámská filozofie, která je jedním z projevů *sophia perennis* – což ovšem není podložené historicky ani konceptuálně (pojmově). Pokud se v islámském kontextu něco blížícího se filozofii vůbec objevilo, muselo se středisko těchto iniciativ nacházet na Velkém Íránu. Přestože byly základní texty pod nadvládou chalífátu z donucení napsány v arabštině, takřka všichni myslitelé tohoto tzv. „zlatého věku“ byli Peršané – tedy etničtí Árijci. Při bližším zkoumání tohoto období pak zvlášť jasně a bolestně vynikne, jak islámské výboje svázaly kdysi tak nadějný indoevropského génia

Íránu.

Jakkoliv bylo v souhrnu křesťanství pro evropskou civilizaci škodlivé a zásadním způsobem zpomalilo rozvoj evropské vědy a kultury, dva základní strukturální činitele jej odlišují od islámu natolik, že v něm mohlo dojít k takové *reformaci*, která vytvořila ovzduší, kde mohli tvořit Hegel a Nietzsche; k reformaci, k níž v islámu nikdy nedošlo a dojít nemůže.

Zaprvé tu máme vnitřní nesourodost evangelií a jejich neslučitelnost s klíčovými částmi Starého zákona. Tyto knihy byly napsány v průběhu několika staletí desítkami různých autorů a výsledné rozpory musela následně ještě větší skupina učenců neustále různě vykládat, aby Písmo vůbec dávalo nějaký smysl. Díky tomu je křesťanství mnohem pružnější než islám, jehož svatou knihu sestavil jediný muž, je vnitřně mnohem soudržnější a označuje se za naprosto nepřístupný jakékoliv změně.

Zadruhé tento muž, tedy **Mohamed**, byl také zakladatelem politického státu a **Korán** je tím pádem v jádru právním dokumentem. Oproti tomu v evangeliích vidíme důraz na oddělení církve a státu i odmítnutí užití síly při šíření Kristova poselství. V pozdější historii samozřejmě mnozí křesťané svou víru násilím šířili, ale reformátoři, kteří trvali na významu osobního svědomí, se přinejmenším mohli ve svém odporu proti politice katolické církve opřít o Kristův pacifismus a sekularismus.

Kvůli relativní vnitřní soudržnosti islámské posvátné knihy – alespoň co se zákona týče; kvůli opakovaným a výslovným záповědím cokoliv v Koránu měnit; kvůli tomu, že Korán zakládá formu vlády a činí oddělení náboženství od státu nemožným; kvůli ospravedlnění džihádu v Koránu i tomu, že i sám Mohamed náboženství šířil silou – kvůli všem těmto činitelům se reformace v podobě, v jaké se odehrála v Evropě, v muslimských zemích jeví jako nemožná.

Dovolte mi dva příklady svěřací kazajky, již islám nasadil íránským myslitelům během období tzv. „islámského zlatého věku.“ Zaprvé jde o obojaký vztah **Abú ar Rajhána** (také al-Birúní či Aliboron) k indické kultuře a zadruhé o způsob, jakým islám svým pokrytectvím přinutil **Avicennu** (Ibn Síná) plýtvat jeho výjimečným intelektem.

Al-Birúního nejslavnějším dílem, podstatně známějším než kterýkoliv z jeho vědeckých spisů, je kniha *Táríh al-Hind* (Indické kroniky). V ní předkládá mistrovský výklad indického myšlení o povaze kosmu a lidské duše, například odlišení **Pataňdžaliho** učení od hrubých lidových podob hinduismu věnuje al-Birúní zvláště pečlivé úsilí. Podrobně a s přístupem objektivního učenice se zabývá tématy, která by z pohledu islámu byla herezí, jako například teorií převtělování. Dokonce otevřeně napadá zaslepené muslimské mylné představy o sanskrtské duchovní a intelektuální tradici. Z jeho srovnání hindského a antického řeckého vnímání je pak jasně patrné, že tento muž – jehož mateřštinou byla perština a který psal arabsky – dokázal pečlivě číst texty ve starověké řečtině i sanskrtu. Máme tedy co do činění s indoevropským vědcem, který se potenciálně mohl – čerpaje při tom ze západního i východního myšlení – znovu chopit historické perské úlohy a pomocí nových poznatků rozšířit intelektuální obzory celého lidstva. Kdyby k renesanci a osvícenství došlo v Íránu, byla by namísto dominance moderní západní civilizace nad celou planetou výsledkem skutečná

univerzální civilizace. 1]

Birúnímu se to však nepodařilo. Proč? Protože jeho práce o Indii i velká část zbytku jeho díla vznikla pod patronátem turko-mongolského sultána **Mahmúda z Ghazny**, genocidního islámského fundamentalisty, který vpadl do Indie s cílem srovnat se zemí hinduistické chrámy a násilím vnutit islám obyvatelstvu na území, jež dnes známe jako Pákistán. Birúnímu se tak sice v průběhu Mahmúdova dobovačného tažení takřka pokoutně podařilo shromáždit cenné poznatky o Indii, sultánova výprava však měla naprosto opačné cíle, než jaké můžeme vyčíst mezi řádky *Tárich al-Hind*.

Abú ibn Síná (narozen 370 **hidžry**, 980 po Kristu) byl vynikající a energický **polyhistor**, který do své smrti ve věku 57 let stihl vytvořit přes dvě stě děl. Většina z nich vznikla během patnáctiletého období vzácného klidu a míru v **Isfahánu**, světlé výjimce v jeho pohnuté životní dráze neustálého pronásledování a vyhnanství. Zajímavé také je, s ohledem na to co jsem zmínil o odstavec výše, že Ibn Sínovo plodné isfahánské období ukončilo napadení města synem Mahmúda z Ghazny, **Masúdem**. Je velmi dobře možné, že kdyby mu bylo dovoleno volně přemýšlet, množství jeho spisů by se kvalitou a hodnotou myšlení vyrovnalo i těm největším evropským filozofům.

Místo toho jej však naneštěstí islámská represe proměnila v mistrného pokrytce. Ke konci života Síná napsal knihu *Mantiq al-mašriqijín* (Logika lidí z Východu), v níž se zřídá všech svých ranějších filozofických děl (tedy veškerého myšlení, které přesahuje rámec prakticky orientované vědy a technologie). Označuje peripatetický (neboli aristotelský) náhled svých filozofických spisků za exoterickou zástěrku, jíž musel využít, aby se ochránil před „lidmi postrádajícími pochopení, kteří považovali hlubší myšlení za (nežádoucí) novotářství (*bid'a*) a nesouhlas s obecnými názory za hřích...“ Mezi těmito lidmi byli patrně také muslimští vládci, kteří ukončili svou podporu, jakmile objevili jeho skutečné názory, a tak ho přinutili strávit velkou část života na útěku.

Co hůř, jeho poslední kniha, určená pouze duchovní elitě, v níž Síná odhaluje svou skutečnou filozofii, byla takřka úplně zničena. Nedochoval se jediný kompletní exemplář díla. Mezi několika lákavými zachovanými fragmenty z úvodu k *Mantiq al-mašriqijín* je i Sínovo tvrzení, že názory v tomto díle vycházejí z jeho studia starověké perské filozofie. Jinými slovy ho tedy můžeme směle označit za přímého předchůdce **Sohravardího** pokusu vzkřísit předislámskou íránskou moudrost ve formě *Hikmat al-išráq* (Moudrost osvětlení). Nikomu samozřejmě nemusím připomínat, že Sohravardího nechaly muslimské orgány coby kacíře popravit. 2]

Jelikož nám z *Mantiq al-mašriqijín* nezbylo takřka nic, je Sínovo doznání, že to, co napsal třeba v *Kitáb aš-Šifá* (Kniha uzdravení), je složeno z aristotelovských či novoplatónských frází určených pro „plebejce,“ skutečnou tragédií. Nelze tak ani odhadovat sílu Sínova myšlení v porovnání s duchem jako byl Hegel. V *Kitáb aš-Šifá* Síná označuje přítomnost zla vždy jen za nedostatek dobra, neexistuje podle něj žádná svébytná síla zla a nevyhnutelná zla jsou podružnou součástí celkového racionálního záměru všemocného stvořitele člověka i kosmu. Tento argument, příliš spleťitý, než abych se jím na tomto místě podrobně zabýval, stojí v přímém protikladu k samotnému jádru starověkého íránského myšlení a smysl nedává ani

sám o sobě.

Sínovi jeho přiznání učiněné na sklonku života, že se jednalo o jednu z mnoha lží, z nichž vytvořil svou filozofii, nijak nepomáhá, protože bez *Mantiq al-mašriqijín* nevíme, co si o těchto záležitostech skutečně myslel. V *Išárát ilá ilm al mantik* (Úvod do vědy logiky), v kapitole „Fí maqámát al-árifín“ (O zastávkách mystiků), pojednávající o stanovisku gnostiků, pak Sína ničí poslední naděje, že bychom mu snad mohli připsat vážně míněnou politickou filozofii, protože tvrdí, že legitimita zákonodárce, jehož práva a řádu je pro stabilní společnost třeba, vychází z božských znamení, která Bůh dává, aby tak projevil svou moc a vynutil si naši poslušnost svému prorokovi a místodržiteli. Tak Sína legitimizuje právě tu islámskou vládu, která ho – jak nakonec sám přiznává – utlačovala a stíhala.

Z výraznějších myslitelů období vrcholu íránské vědy a poznání po podmanění chalífátem, islám odmítli **Zakaríja ar-Rází** a **Omar Chajjám**. 3] Někdo by je tedy snad mohl považovat za pravé „filozofy“ této éry. Ani Rází, ani Chajjám však nepřišli s žádnými novými filozofickými pojmy ani převratnými náhledy na povahu reality nebo strukturu společnosti. Jejich filozofické myšlení lze tak formou i obsahem přirovnat k vyznavačům stoické nebo epikurejské školy v římské říši. Pravda, oba dva výrazně přispěli k prohloubení vědeckého poznání, to ovšem není totéž co být filozofem.

Většina tvorby dnešních profesionálních tzv. „filozofů“ z akademického prostředí vlastně vůbec filozofií není. Filozofie je totiž takovým druhem myšlení, který vyznává jednotu vědy – včetně politické – a estetiky. Vědecké teorie a objevy mohou být plodem filozofického myšlení, pokud přicházejí s novými zásadními paradigmaty pro nacházení a pořádání poznání; filozof však musí zpochybňovat všechna základní východiska způsobem, jakým to vědci a vynálezci činit nemusejí. Filozofie tedy je nejhlubším myšlením o povaze pravdy, krásy a spravedlnosti.

Nejvíce se obsahu pojmu pravého filozofa v Íránu během dotčeného období blíží **Abú Nasr al-Farábí** (nar. 257 hidžry, 870 po Kristu) Podobně jako u Platóna, Aristotela a také Hegela se rovněž al-Farábího myšlení klene od ontologie a epistemologie až k etice, politické teorii a estetice. Jeho dílo však také jasně demonstruje, jak daleko měl Írán ke zrození myslitele jako Hegel a proč tomu tak bylo. Z jeho *Kitáb al-burhání* (komentáře Aristotelových *Druhých analytik*) jasně vidíme Farábího prvotřídní logiku a schopnost cítelérské analýzy a přepečlivého zdůvodňování. Přesto se však ve svém *Kitáb al-džam bajna rá jaj al-hakímajn Aflátúnal-ilahí wa Aristú* (Sjednocení názorů mudrců božského Platóna a Aristotela) pokouší tvrdit, že mezi Platónem a Aristotelem není zásadních odlišností a že zdánlivé rozdíly v jejich myšlení lze přičíst na vrub jejich odlišnému stylu života a psaní. Všimněte si, že to neoznačuji za argument, protože něco tak absurdního skutečnou argumentací podpořit nelze. Následně pak v knize *Mabádi árá ahl al-madína al-fádila* (Dokonalá vláda), tuším, že nejoblíbenějším díle **ajatolláha Chomejního**, Farábí přejímá politickou teorii ideálního státu z Platónovy *Ústavy*, přičemž má tu smělost označit Mohameda a imámy v zásadě za naplnění platonského ideálu filozofa-krále. 4]

V pozadí obou těchto ostudných odhalení nacházíme totožný problém: Al-Farábí nedokáže

tolerovat intelektuální napětí v zásadních otázkách – pokud by se podle něj Platón neshodoval s Aristotelem v otázce nejzazší důležitosti, jednalo by se o obžalobu lidského rozumu jako takového. Ve skutečnosti se Aristoteles nejenže opakovaně rozchází s Platónem v metafyzických i politických otázkách, ale Platón dokonce využívá své dialektické metody k neustálé při se sebou samotným. Za mluvčího si volí Sókrata, protože ten si velice jasně uvědomuje, že filozofický život je cestou neustálých principiálních otázek a pochybností, a jedině takto vedený může vést k pravému poznání. Nejslavnější Sókratovou průpovědí je „Moudrost začíná tázáním,“ zatímco al-Fárábí k nabývání poznání říká: „Kdo na tento smysl konečně narazí, hýčká si jej, pociťuje klid a radost, že byl oprostěn od škodlivých pochybností a nevědomostí.“

Kdo považuje pochybnosti za škodlivé, vůbec nerozumí filozofii. Poznání je pro al-Fárábího kumulativní. Platón s Aristotelem je společně nabyli, takže nemohou být v zásadnější neshodě. V opačném případě by to znamenalo, že nevědomost i pochybování přežívají i v těch nejmocnějších myslích právě proto, že poznání není kumulativní a poznávání je nikdy neuzavřeným procesem. Jelikož si je al-Fárábí dobře vědom zásadního spojení ontologie či epistemologie s politickou teorií, tato neukončenost a proměnlivost poznání by znamenala nejen intelektuální neklid, ale také hrozbu dlouhodobému míru a stabilitě ve společnosti. Někdo by totiž mohl přijít s odlišným chápáním přirozenosti, včetně té lidské, což by klidně mohlo dát vzniknout nové politické teorii a ta by třeba obratem vyústila v něco jako Francouzská revoluce.

Tato možnost al-Fárábího podvědomě děsí, zatímco Platónovi (kterého podle svých slov tolik ctí) byla jasně zřejmá. Sókrates se jako revolucionářský politický disident stal mučedníkem a i Platón za své pokusy s vytvářením ideálního státu v Syrakusách málem zaplatil životem. Dokonce i výrazně konzervativnější Aristoteles raději zvolil odchod do exilu, protože jak sám řekl, „nechtěl učinit Athénany zodpovědnými za vraždu dvou filozofů.“ Aristoteles řídil „think-tank“, který experimentoval s odlišnými ústavami pro různé městské státy, jejichž předáci si k němu soukromě přicházeli pro rady. Naproti tomu má al-Fárábí ducha čínského konfuciána a s Platónem a Aristotelem nakládá, jako by i oni byli Konfuciem. Proto také dokáže tak zvráceně ztotožňovat filozofa-krále s imámem.

Poznání je pro al-Fárábího pevně dané a předávané v úhledné podobě, jako boží zjevení. Za sebe říkám, že neexistuje žádná původní čínská filozofie. Možná by se našla nějaká buddhistická filozofie, která zde vznikla poté, co po Hedvábné stezce do Číny přibývají indiští misionáři jako **Bódhidharma** přinesli do země **mahájánový** buddhismus. Ale konfuciány a dokonce ani taoistické mudrce nelze považovat za filozofy. Jak jistě víte, čínské rčení „Ať žiješ v zajímavých časech“ se užívá jako kletba. Proto se obávám, že pokud Číňané zůstanou jako poslední záštita proti islámu, chalífát si může podmanit celý svět, protože mentalita Asiatických – kterou sdílejí i Turci a Mongolové – se ve skutečnosti s islámem velmi dobře shoduje. Měl ji i al-Fárábí a něco podobného vidíme i v Indii v uctívání guruů. Analogii s konfuciánstvím však považuji za případnější, protože hindští guruové se zpravidla nevyjadřují k politice.

Předpokladem zrození Hegela či Nietzscheho jsou staletí dialektické tenze a střetávání fundamentálně odlišných pozic. Z nich vzešly vědecké i politické revoluce – produktivní i

ničivé. Podmínky nejbližší tomuto stavu nastaly v iránských dějinách v sásánovském období, kdy můžeme sledovat střet přinejmenším čtyř odlišných světonázorů: manicheismu, ortodoxního zoroastrismu, mazdakismu a platonismu sásánovského dvora (s prvky zurvanismu). Povšiml jsem si tendencí uvnitř hnutí Íránské renesance směřovat dvorní platonismus Husrava Anóšarvána s ortodoxním zoroastrismem a následně odbýt Máního a Mazdakovy revoluční doktríny coby zcela úpadkové. Hádám, že kdyby evropští myslitelé Nové pravice chtěli prosazovat svůj vlastní výklad sásánovského Íránu, dospěli by k podobnému závěru, zejména ti z nich, kteří se spíše než k archeofuturismu kloní k tradicionalismu. Neměli bychom ale zapomínat, že Máního zprvu podporoval Šáhpur I. Veliký a že Mazdak se těšil podpoře Kaváda I.

Víme, že každé z těchto hnutí za sebou zanechalo rozsáhlé spisy vytvořené v průběhu dlouhého časového období. Mazdakismus přežil islámské dobytí země v hnutí churamitů, kteří vyznávali jistou formu zoroastrismu, a v sektě karmatů. Manicheismus se rozšířil od severozápadní Číny až po Bulharsko a jižní Francii. V Evropě se ve své bogomilské a katarské podobě stal tak mocnou společenskou silou, že vyvolal reakci v podobě zřízení svaté inkvizice katolické církve. Kdybychom shovívavě předpokládali, že zbytky těchto hnutí, které přežily jak pronásledování sásánovským státem, tak islámské a mongolské invaze, jsou jen stínem toho, čeho svou sofistikovaností a hloubkou reflexe dosahovaly na svém vrcholu, pak můžeme směle říci, že kdyby kultura sásánovského Íránu pokračovala další století nebo dvě, mohla zrodit i myslitele jako Hegel.

Takovýto muž pak mohl zpětně analyzovat dynamiku evoluce vědomí, vyložit mazdakovskou revoluci jako fázi v samoopravném procesu rozvoje rozumu a přemítat nad metafyzickým posunem od zoroastrovské kosmologie k té manichejské nebo novoplatónské. Pokud vím, žádná nezápádní kultura s výjimkou Íránu nikdy nezažila takto otevřený střet mezi zásadními intelektuálními a duchovními východisky, jaký pozorujeme v pozdním sásánovském období. Byly to porodní bolesti osvícenství.

Jestliže někdo odbude Máního a Mazdaka jako odchylky od jakési falešně zidealizované Chosrauovy (= Husrav I.) moudrosti a ctnosti, a následně přičte Šáhpurův a Husravův eklektický zájem o novoplatonismus ortodoxním zarathuštrovským móbadům (velekněžům), kteří kvůli tomu byli nejspíš nervózní, upravuje tak intelektuální, duchovní i sociální podmínky sásánovského období způsobem, který popírá samotnou možnost „íránského Hegela“. Příkladem tohoto druhu historické retuše budiž rekonstrukce sásánovské tzv. filozofie ve dvou knihách Ibn Miskavajha, myslitele z města Rajj, narozeného roku 932 do rodiny, která tehdy teprve nedávno konvertovala od zoroastrismu k islámu. Jeho dílo *Džavídan kirád*, neboli „Věčná filozofie“ tvrdí, že zachovává sásánovskou knihu moudrých rčení a soudních výroků krále Húšanga, Kavi Kaváta (Kejjobáda), list velkovezíra Burzín Mihra králi Husravovi I. a „mudrosloví“ Anóšarvána (= Husrav I.).

Skutečně se v ní najde mnoho vynikajících (*nikou*) moudrých slov – ve smyslu rčení mudrců, která Číňané tak umně balí do štěstíček. Některá jsou chytřejší, jiná nezbyvá než označit za podobné floskule, jaké najdeme v typické evropské příručce mravů a etikety z 19. století. Ale dokonce ani nejpronikavější z těchto rčení nejsou spojena do nějakého systematického

myšlenkového procesu, jenž by se mohl pomocí svých principů a logické struktury pustit do konfliktu se soupeřícím systémem. Člověk by zde jen velmi těžko hledal něco, za co by mohl umřít nebo pro co by mohl někoho zabít. Srovnejme to se zápalen manichejců a mučednictvím asi stovky tisíc mazdakovců z rukou Husrava I. Ať už byl tento Husrav kýmkoliv, nebo vlastně i Kavád, který měl odvahu postavit se za tak radikálního revolucionáře, jakým byl Mazdak, intelektuální síla těchto osobností sásánovské éry na stránkách *Džavidan kirád* zachycena není.

Problémem ale ve skutečnosti není nějaká konkrétní Ibn Miskavajhova chyba, ale samotná myšlenka *Džavidan kirádu* čili „věčné filozofie,“ již Réza Šáh Páhlaví vzkřísil a ustavil v íránské filozofické akademii. 5] Na této instituci z Íránu Páhlavího období spolupracoval Henry Corbin s lidmi jako Seyyed Hossein Nasr. Jejím páriou pak byl Peter Lamborn Wilson (také známý jako Hakim Bey). Věří-li společnost ve věčnou, neměnnou Moudrost, jíž může rozhodně dosáhnout i člověk žijící v současnosti, a v to, že jinému inteligentnímu člověku jen stačí pod takovýmto mudrcem studovat, aby na něj toto poznání přešlo, pak tato společnost nikdy nepozná onen typ vědeckých a politických revolucí, jaké vyvolává činnost skutečných filozofů. Jsou nezbytným předpokladem i pro Hegela, který se pokouší pochopit, jaké síly v těchto revolucích vlastně působí. Kdybych uvěřil, že *Džavidan kirád* Ibn Miskavajha podává patřičný obraz intelektuálního života sásánovského Íránu, pak by íránský Hegel nebyl nikdy možný. A dokonce bych začal pochybovat, jestli Hérakleitovým důvodem pro odmítnutí Dáreiova pozvání stát se jeho dvorním filozofem skutečně bylo to, co jsem opakovaně naznačil při rozhovorech s předáky Íránské renesance – anebo spíš poznání, že na íránském dvoře by se musel stát Konfuciem.

To je však to poslední, čím se mohl stát, protože dialektická opozice a tvůrčí konflikt je samotným srdcem a duší Hérakleitova myšlení. Nietzsche s Heideggerem ho za to zbožňovali, a kdyby nebylo tohoto rysu jeho myšlení, nebylo by ani Platóna. Podle Aristotela byl totiž Platón v mládí žákem Hérakleitovy školy a to, co se tam naučil, se stalo základem veškeré jeho budoucí tvorby. Neosvojil si tam jen nějaké kusé informace, nejednalo se o kumulativní navýšení jeho poznání. Naučil se tam přemýšlet mimo a za všechny předem dané předpoklady, ať už kosmologické nebo sociopolitické. Něco takového je nesmírně nebezpečné, protože vás za vyjádření plodů tohoto myšlení mohou zabít, ale také tímto způsobem dospíváte na okraj propast jak uvnitř, tak kolem vás. Revoluční přechod od jednoho paradigmatu poznání k dalšímu a přehodnocení zásadních principů si žádá intelektuální ekvivalent íránského „rytířství“, válečnického kodexu (džavanmardí), který začíná Zarathuštou a jaký mimo indoevropský svět nenajdete.

Všiml jsem si, že dokonce i uvnitř hnutí Íránská renesance se najdou tací, kteří se pokoušejí číst Zarathuštovy „Hymny“ (gáthy), jako by to byly Konfuciovy „Hovory“. Tím ale naprosto přehlízejí, čím se Zarathušta od Konfucia liší takřka k nerozeznání. Nietzsche mu dělá mnohem lepší službu než ti, kdo se snaží čtením gáth jakoby po kouscích navýšit své poznání. Nietzsche oproti tomu chápe jádro ducha tohoto muže a tvrdí, že kdyby byl dnes naživu, učil by takřka naprostý opak všeho, co přednášel ve své době a místě. Tady sice Nietzsche přehání, ale základní postřeh zůstává naprosto správný. Nietzsche rozumí formě Zarathuštrova myšlení a étosu jeho osobnosti, zosobnění „prométheovského“ či

„faustovského“ ducha typického pro árijského génia dlouho před Aischylovým Prométheem nebo Goethovým Faustem.

Tím však nechci v žádném případě naznačovat, že íránská sláva leží navždy pouze v minulosti. Islám je podle svých vlastních přívrženců třetím a posledním z abrahámovských zjevení. Nereformovatelnost islámu tedy znamená, že jakmile ho budou mít Íránci dost a odmítnou kompletně celé náboženství, bude mít Írán v jistém ohledu potenciál náhle přeskóčit Evropu. Abrahámovská náboženství jsou „třífázový projekt“ a Evropa je teprve nyní připravována na přechod z druhé do třetí fáze. Možnost podmanění Evropy islámem v příštích dvaceti letech se jeví velice reálné; znamenalo by to zničení toho, co ze Západu zbývá. Írán se naproti tomu stal vůči islámu takřka naprosto odolným. Skutečně – na rozdíl od poreformačního evropského myslitele jako Hegel – by takovýto člověk musel islám jednoznačně odmítnout, a to ideálně nikoliv jeho ignorováním, ale intelektuální likvidací. Jinak bychom jej stěží mohli vůbec označit za „filozofa.“

Íránská renesance může – ku prospěchu Íránu i Evropě – uspět jedině tehdy, jestliže dokáže zplodit myslitele schopné revolučních vědeckých a sociopolitických průlomů. A k těm nedojde, budeme-li konfuciánsky číst Zarathuštrovy Hymny nebo Firdousího *Šáhnáme* (Kniha králů). Musíme vyjít z myšlení Zarathuštrova hrdinského árijského ducha a vytvořit budoucí historii mytičtější než cokoliv, co si uměl Firdousí představit. Naším úhlavním nepřítelem v tomto snažení není islám, ale tradicionalistické myšlení *Džavídan kirád* či „věčné filosofie,“ jež nesnese elementární nejistotu a upřímný intelektuální konflikt. Tato *Džavídan kirád* již Leibnitz přinesl na Západ a Guénon později rozvinul a využil k legitimizaci islámu, má kořeny ve falešné rekonstrukci sásánovské kultury na základě islámsko-mongolského smýšlení, které nás skutečně zahubí, pokud nenajdeme odvahu vyprostit se z jeho spárů. Má-li přijít íránský Hegel, potřebujeme nejprve dalšího Máního, dalšího Mazdaka – i kdyby k tomu bylo potřeba dalšího Husrava – a během několika málo let také nutně potřebujeme prodělat onen divoce plodný intelektuální střet. Jak je to možné? Najde-li se muž s odvahou být zároveň všemi třemi, rozdělit se a myslet sám proti sobě, jako to udělal Platón, vycházejí z užaslého uznání neukončenosti našeho poznání.

Poznámky a vysvětlivky – Karel V.

1] Dobu evropského osvícenství hodnotí protikladně i samotní tradicionalisté, např. J. Evola a Sávitří Déví, která jinak italského „mága“ velice ctí. Zatímco pro prvního je nástupem otevřené subverze podkopávající každý zbytek tradičního Řádu, pro „Hitlerovu kněžku“ znamená „vítězství Euklida nad Mojžíšem“. Názor obdobný jejímu zastával i Houston Stewart Chamberlain a po něm Alfred Rosenberg.

2]Sohravardí či Suhrawardí byl ve 12. století po Kristu „obroditelem staroperské teozofie“ (Corbin) v poislámštěném Íránu.

3] Básník Omar Chajjám je opakovaně citován ve *Smrti a nesmrtelnosti* (Tod und Unsterblichkeit) indologa Walthera Wüsta, který byl v letech 1937 až 1945 předsedou organizace Ahnenerbe (Dědictví předků).

4] Autorovo poznání Platóna je zjevně hrubě neukončené, jinak by si při svém hodnocení Farábího názoru musel uvědomit, že řeč je o naplnění Formy, nikoli obsahu.

5] Šáh (=král) Réza Páhlaví sice propagoval staroperské árijství a v tom smyslu si také nechal ke svému jménu připojovat epiteton *árjámehr* (slunce Árijců), zároveň však nasadil ostře posvětštěný, západní kurs. Amerikanizace způsobu života městských elit íránský lid pobuřovala stejně jako králova spolupráce s USraelem nebo „liberální“ policejní útlak věřících.

„Zlatý věk“ – zde období vlády velkých perských králů sásánovské dynastie, éra (vládla přes 400 let) obnovené samostatnosti Íránu, vrcholící za vlády Chosroa (Husrava I.) v letech 531–579.

Husrava Anóšarván – nepřítel Mazdakův nechal tisíce mazdakitů pobít či popravit; mazdakismus se udržel v horských oblastech Íránu a sehrál politickou úlohu ještě v dobách arabské nadvlády kolem roku 750. Husrav odškodňoval lidi nějak postižené mazdakovskými bouřemi. Zakládal města, obnovoval válkou zničené či poškozené vsi, dal stavět dřevěné i kamenné mosty, zavodňovací i odvodňovací stavby, hráze, nechal odstraňovat močály, budovat dobré silnice a na nich tvrze a hrady proti lapkům i útočníkům. Zajatcům z římské říše dal stavět nová sídliště, nelišící se od jejich původních bydlíšť. Pečoval o zemědělství a armádu, dva pilíře státní moci, ale i o kulturu v užším smyslu (založení lékařské školy, pořizování četných překladů ze sanskrtu do perštiny, rozvoj literární tvorby, po uzavření aténské akademie křesťanským císařem přijal jejich sedm posledních učitelů). Stal se tak vzorem spravedlivého vládce.

Chosroés je jiný (řecký) přepis jména krále Husrava .

Anóšarván – přídomek Husrava I. znamenající „ten, jehož sláva je nepomíjející“, „nehynoucí paměti“ apod.

Kavád I. (vládl 488 až 531), otec Husrava I.

Mazdak – „konzervativní revolucionář“, jemuž byly vzorem původní poměry ve venkovských občinách; měl vliv na krále Kaváda (vládl v letech 488 až 531), otce Husrava I.; podle moderního výkladu chtěl Kavád s pomocí mazdakitů posílit královskou moc oproti šlechtě duchovních a válečníků.

Sásánovci – ve východní tradici vzory panovníků a vrcholy státnické moudrosti. Zakladatel dynastie, Artaxerxes (Ardašír – Veliký válečník) vládl od roku 226. Poslední z nich, Jazdkart III. nastoupil na trůn v roce 633. Jeho smrtí dějepisci definitivně ukončují první díl íránských dějin, totiž dobu, kdy nad Íránem vládly indoevropské (= árijské) živly a v jejich myslích indoevropské představy. Poté nastala doba arabské vlády a šíření islámu, který po několika stoletích docela zvítězil. Dnes se k zoroastrismu hlásí jen zcela nepatrný počet Íránců.

Zarathuštřismus versus zoroastrismus – íránisté takto rozlišují mezi Zarathuštřovým učením,

kteří nabylo svrchovanosti za dynastie Achaimenovců (vládli 550 až 330 před Kristem) a jeho obrodou za Sásánovců (vládli 226 až 651 po Kristu).

Šáhpur I. Veliký – syn a nástupce Ardašíra (Artaxerxa), „král králů“, první z velkých panovníků z rodu Sásánovců, vládl v letech 241 až 272. Po řadu let byl v úzkých stycích s Máním, posledním velkým gnostikem.

Mezi gnosticizmem („Máního“) a zoroastrismem („Zarathuštry“) je zásadní rozdíl: hmota, kterou gnostikové pokládají za špatnou (coby výtvar zlého tvůrce-demiurga), je v zoroastrismu hodna péče (coby výtvar Ahury Mazdy – Pána Moudrosti). Musí však sloužit dobrému (tj. zářícímu, krásnému, silnému, zdatnému, celistvému-zdravému), nikoli zlému (tj. temnému, ošklivému, slabému, nedostatečnému, neúplnému-nemocnému).

Húšang či Húšeng „v čelo postavený“ – podle kosmologické tradice první král a zakladatel první íránské dynastie Pešdádovců (Paradháta) – tj. „těch, kteří dali první zákony“.

Kava Kavát neboli Kejkobád, sedmý íránský předhistorický král. Slovo *kava* či *káve* souvisí etymologicky se sanskrtským *kavi* – jasnozřivý; z označení árijských knížat se nakonec stal dynastický titul.

Burzurgmihr či Burzén Mihr, Husravův vezír, jehož jméno je odvozeno od jednoho ze tří nejsvětějších „ohňů“, patronů selského stavu; Burzín Mihr, oheň sedláků, plál na hoře Révandu v kraji Tús při Sóvarském jezeře. Bojovníká vatra krále Husrava z rodu kajů hořela na hoře Asnavandu nad jezerem Čěčast, v severozápadním Íráně. A nejslavnější oheň staré doby, „oheň“ duchovenstva Farnbagh („božská záře“), založený prý již v době krále Jimy (Džamšíd, Džem), postavy vyložené árijské (=Zimy), byl udržován v Chórazmu.

Ibn Miskavajha (zemřel r. 1030), bagdádský knihovník, polyhistor, důvěrník vládce Adududaula z čistě íránské dynastie bújovců a správce jeho pokladnice, autor vrcholného díla islámské středověké etiky *Tahdíb al-achlág* (Výchova mravů), směřujícího islám s řeckou etikou. Mladí si mají napřed dokonale osvojit moudrost a příkazy šaríji a na tomto základě pak mohou své vychování prohloubit a obohatit.

Churramité – šíitští radikálové, uctívači ohně a boje, „národní revolucionáři“ vedoucí osvobozenecký boj proti arabským utlačovatelům pod rudými prapory a v oblečení stejné barvy.

Karmaté – jiní šíitští radikálové, „teroristé“, kteří na přelomu 9. a 10. století tvořili ozbrojené, „operativní“ skupiny, přepadali karavany, znepokojovali okolí hlavního města, v Sýrii a Jemenu, a působili tak chalífům vážné těžkosti. Jejich ukázkovou akcí bylo přepadení Mekky, odkud odnesli posvátný černý kámen z Ka'by. Až po jejich pacifikaci byla mecká svatyně opravena.

Rajj, „matka íránských měst“, trosky poblíž Teheránu; dnes moderní Ragá.

Henry Corbin (1903–1978), profesor islámského náboženství na Sorbonně a ředitel Francouzsko-íránského institutu v Teheránu. Pro svůj zasvěcený přístup a výklad islámu bývá počítán ke guénonovským tradicionalistům.

Sayyed Hossein Nasr (nar. 1933) je rodilý Íránec, žák tradicionalisty Frithjofa Schuona a profesor islámského náboženství na univerzitě ve Washingtonu. Na jeho dílo často odkazuje Claudio Mutti.

Hakim Bey (nar. 1945) je pseudonym „ontologického anarchisty“ Petera Lamborna Wilsona. V sedmdesátých letech žil několik let v Íránu, kde spolupracoval s Corbinem i Nasrem. Stejně jako oni se před Chomejního „islámskou revolucí“ uchýlil zpět na Západ. Inspirován mj. D’Annunziovým uskutečněním „svobodného státu Fiume“, formuloval koncept „dočasné autonomní zóny“ (česky knižně 2004, časopisecký výběr *Vokno* 29/1994).

Článek Jasona R. Jorjaniho **Against Perennial Philosophy** vyšel na stránkách AltRight.com 2. října 2017.