Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Teorie a dějiny literatur zemí Asie a Afriky – filologie

Magdaléna Vitásková

Symbolika v díle Ibn Síny: interpretace iniciačních příběhů

Symbolism in Ibn Sina's Work: Interpretation of Initiation Stories

Disertační práce

vedoucí práce – Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Praha 2016

Poděkování

Na tomto místě chci poděkovat především prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za pečlivé vedení disertační práce, neocenitelné připomínky a nesmírnou trpělivost během let mého doktorského studia. Dále bych chtěla poděkovat doc. PhDr. Františku Ondrášovi, PhD. za laskavě poskytnuté konzultace i za to, že jsem měla příležitost vystudovat arabistiku pod jeho vedením. Svému manželovi děkuji za bezmeznou podporu a pochopení a svým rodičům za čas, který mi věnovali hlídáním dětí, a tím mi umožnili dokončení této práce.

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 5. 12. 2016

Magdaléna Vitásková

Abstrakt

Záměrem předkládané práce je interpretace příběhů *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*, jejichž autorem je jeden z největších myslitelů středověkého islámského Východu Ibn Síná (980-1037). Na rozdíl od jeho filosofických a lékařských spisů se zmíněné příběhy vyznačují odlišným charakterem a vytvářejí uzavřený vyprávěcí cyklus. Vycházím z předpokladu, že díla svou tematikou, použitými narativními postupy a obsaženou symbolikou spadají do iniciačního žánru, přičemž hlavním cílem této práce je danou hypotézu potvrdit prostřednictvím hermeneutické interpretace. Ukázalo se, že příběhy jako celek vykazují charakteristické iniciační rysy: hrdinovo bloudění, jeho zoufalství nad vlastní existenciální situací a touhu po dosažení vyššího ontologického statusu, setkání se zasvětitelem, iniciační zkoušky, překročení hranice mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem, konečné zasvěcení prostřednictvím symbolické smrti. Interpretace jednotlivých děl zase odhalila vnitřní koherenci každého příběhu: *Živý, syn Bdícího* se zaměřuje na motiv průvodce-zasvětitele a popis jednotlivých stupňů na iniciační cestě směrem vzhůru, *Pták* emotivně vypráví o stavu předcházejícímu zasvěcení a poté se věnuje průniku do zasvěceného prostoru a konečně *Salamán a Absál* spěje svou zdánlivou tragičností ke kýženému zasvěcení ve formě iniciační smrti. Analýza symbolů se zaměřuje na symboliku světla a solární hierofanii, symboliku vody, okrajově i vegetativní hierofanii a symboliku kamene, dále si všímá archetypálních motivů jako je fenomén průvodce, nebeského vzestupu a ptáka. Zvláštní pozornost je věnována tématu lásky, jež v avicennovském universu představuje touhu po dosažení ontologické plnosti a hybný princip celé iniciace. Ačkoli se prokázala původnost všech motivů v arabsko-islámské kultuře, a tudíž islámský rozměr Ibn Sínova díla, je zcela zřejmé, že se autor použitými symboly odvolává na starší vnímání symboliky, zakořeněné v archaických představách lidské imaginace. Dalším z výsledků vyplývajících z potvrzení původního předpokladu je vyvrácení zažitého pohledu západní orientalistiky na Ibn Sínu jako na skrytého mystika, který do svých příběhů vložil tajné esoterické učení; zároveň se tím také zpochybňuje opačný názor, který je považoval za pouhé alegorické vyjádření klasického aristotelského učení. Předkládaná práce představuje zmíněná díla jako hluboce symbolické příběhy, dotýkající se archetypálních obsahů lidské imaginace a vyprávějící o cestě intelektu vzhůru směrem k Bohu.

Klíčová slova: Ibn Síná, islámská filosofie (falsafa), islámská literatura, iniciace, iniciační příběh, láska v islámu

Abstract

The aim of this thesis is to interpretate the stories *The Living, son of the Vigilant*, *The Bird* and *Salaman and Absal*, written by one of the greatest scholars of medieval Islamic East, Ibn Sina (980-1037). Unlike his philosophical and medical writings these stories have a different character and create a coherent narrative cycle. Based on their themes, narrative methods and symbolism they should be in my opinion called initiation stories. The main aim of this dissertation is thus to verify this hypothesis by means of the hermeneutic interpretation. These stories, read as a coherent cycle, show typical features of initiation genre: the hero can't find his way, his existential condition makes him desperate, he is consumed by strong desire for reaching a higher ontological degree, meets an initiator, goes through initiation rites of passage, crosses the border between the uninitiated and initiated space, reaches the final initiation through symbolic death. The interpretation of each of Ibn Sina's three writings reveals an inner coherence of the stories: *The Living, son of the Vigilant* focuses on the motive of an initiator-guide and the description of the stages on the initiation way leading upwards, *The Bird* tells in an emotional way about the state preceding the initiation and then concentrates on the penetration into the initiated state and finally *Salaman and Absal* is an apparent tragedy heading towards the desired initiation in the form of symbolic death. The analysis of symbols focuses on symbolism of light and solar hierophany, symbolism of water and also on vegetative hierophany and symbolism of stones. Subsequently it deals with the archetypal themes such as phenomenon of the guide, the ascension and the bird. Special attention is paid to the motive of love which in the Avicennan universe represents a desire for reaching the ontological fullness and the dynamic principle of the very initiation. Although it has proved that all the motives are autochthonous in Arabic Islamic culture and that Ibn Sina's works belong to Islamic context, it is obvious that the author referred by the symbols to a much older perception of symbolism rooted in the archaic images of human imagination. The initiation hypothesis is thus confirmed and it disproves the traditional orientalistic view on Ibn Sina which sees him as a secret mystic who embodied a true esoteric doctrine in his stories and at the same time it challenges the opposing view which considers the stories a mere allegorical expression of classic Aristotelian conceptions. This thesis presents the texts as deeply symbolic stories touching the archetypal contents of human imagination and telling about the way of intellect towards the God.

Key words: Ibn Sina, Islamic philosophy (falsafa), Islamic literature, initiation, initiation story, love in Islam

Obsah

Úvod ... 1

Exkurz o hermeneutice ... 4

Exkurz o iniciaci ... 8

Úvodní poznámka ... 13

1. Historický a intelektuální kontext Ibn Sínova díla ... 15

1.1 Ibn Síná: život a dílo ... 17

1.2 Myšlenkové zdroje Ibn Sínova učení ... 26

1.3 Spor o charakter Ibn Sínova díla ... 29

2. Ibn Sínův iniciační cyklus: první čtení ... 34

2.1 *Živý, syn Bdícího* ... 35

2.1.1 Překlad ... 36

2.1.2 Interpretace ... 48

Řeč o duši: psychologie ... 49

Řeč o universu: hierarchie stvoření ... 54

Příběh: iniciace lidské duše ... 64

2.2 *Pták* ... 78

2.2.1 Překlad ... 79

2.2.2 Interpretace ... 84

Prolog ... 84

Příběh ... 87

Epilog ... 89

2.3 *Salamán a Absál* ... 90

2.3.1 Překlad ... 92

2.3.2 Interpretace ... 93

3. Symbolika v Ibn Sínově díle: druhé čtení ... 97

3.1 Symbolika světla ... 102

3.2 Vodní symbolika ... 107

3.3 Motiv průvodce ... 109

3.4 Motiv duchovního vzestupu ... 112
3.5 Geografický symbolismus ... 115
3.6 Motiv ptáka ... 118
4. Láska jako cesta k Bohu ... 124
4.1 Ibn Sínovo *Pojednání o lásce* ... 127
4.2 Láska jako touha po dokonalosti ... 128
4.3 Mezilidská láska ... 132
4.4 Láska k Bohu a láska Boží ... 135
5. Recepce a působení Ibn Sínova iniciačního cyklu ... 139
5.1 Ibn Tufajl: *Živý, syn Bdícího* ... 141
5.2 Suhrawardí: *Západní exil* ... 148
Závěr ... 155
Bibliografie ... 160
Příloha ... 171
Ibn Síná: *Pojednání o lásce* ... 171

Úvod

Tématem předkládané práce je analýza a interpretace iniciačních příběhů *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*, jejichž autorem je jeden z největších myslitelů středověkého islámského Východu Ibn Síná (980-1037). Přítomný výběr z tvorby se může zdát na první pohled přinejmenším neobvyklý, neboť nepředkládá jeho známá filosofická či lékařská díla; naopak nabízí nevšední a méně vžitý pohled na jeho literární odkaz, představovaný třemi zmíněnými příběhy tvořícími uzavřený vyprávěcí cyklus. Téma této disertační práce navazuje na mou diplomovou práci *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář* z roku 2010, v níž jsem se věnovala formální a obsahové analýze zmíněného krátkého Ibn Sínova díla. Při studiu pramenů se však přede mnou otevřelo mnohem větší téma: *Živý, syn Bdícího* totiž představuje pouze část většího komplexu, který zkoumán jako celek naprosto mění pohled na jednotlivé příběhy. S vědomím toho, že má diplomová práce byla jen dílčím přispěním k dané tematice, jsem se rozhodla v předkládané práci věnovat všem třem příběhům (*Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*), a to s ohledem na jedinečnost žánru a společně sdílenou symboliku.

Svým charakterem se tyto texty naprosto vymykají Ibn Sínově ostatní tvorbě; dokonce lze říci, že se vymykají i dosavadní tvorbě jeho předchůdců a současníků. O jejich povahu je veden v západní orientalistice spor již od konce 19. století, kdy A. F. Mehren *Příběh Živého, syna Bdícího* a *Pojednání o ptáku* zařadil do svého výběru filosofových textů údajně patřících do ztraceného korpusu východní moudrosti a propůjčil jim tak náznak mystičnosti.[1] Henry Corbin jako první přiřadil k těmto dvěma textům i text třetí, *Příběh Salamána a Absála*, a souhrnně je označil za vizionářský cyklus.[2] Jakožto vyjádření mystické zkušenosti je vnímá i Seyyed Hossein Nasr.[3] Naopak protichůdné stanovisko zastává Dimitri Gutas; dle něj nelze stavět tyto alegorické

---

[1] *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, 4 vols., Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

[2] Viz Henry CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Williard R. Trask, Princetown: Princetown University Press, 1960.

[3] Viz Seyyed Hossein NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York, 1993, 263-274.

příběhy do opozice k Ibn Sínovým peripatetickým dílům, neboť myslitel nikdy nevybočil z hranic aristotelské tradice.[4] Peter Heath též kritizuje tendenci označovat tyto příběhy jako součást Ibn Sínova esoterického či mystického dědictví. Podle jeho názoru pouze alegorickou formou reprezentují kosmologické, psychologické a epistemologické učení podrobně popsané v myslitelových filosofických dílech.[5]

Za účelem vyhnout se hned od začátku problematickým mystickým[6] konotacím považuji za nejvhodnější označit tyto tři texty za iniciační příběhy, neboť dle mého názoru popisují jednotlivé stupně iniciace lidské duše při její duchovní cestě vzhůru směrem k Bohu.[7] Jako první bude představen *Živý, syn Bdícího* jakožto úvod k celému cyklu a nejspíše nejklasičtější představitel iniciačního žánru ze všech tří. *Pták* na druhou stranu představuje ukázku uceleného alegorického vyprávění, opatřeného poutavým prologem a epilogem. Posledním pojednaným dílem bude *Salamán a Absál*; ztížené podmínky při analýze tohoto díla vyplývají ze skutečnosti,

---

[4] Viz Dimitri GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", in: *Oriens*, xxxiv, Leiden: E. J. Brill, 1994, 222-241: 232-233, či idem., *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Tradition*, Leiden, New York, København and Köln: E. J. Brill, 1988, 115-130.

[5] Viz Peter HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Síná)*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992, zejména 145-190.

[6] Přívlastek „mystický", který v této práci zpochybňuji co do jeho používání v souvislosti s Ibn Sínovými příběhy *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*, odkazuje konkrétně k islámské mystice (súfismu) a její literatuře.

[7] Pokud jde o iniciační texty v islámské středověké literatuře, jedná se zatím o nepříliš prozkoumané pole bádaní. Výraz „iniciační příběhy" použil H. Corbin v obecné souvislosti s dílem Ibn Síny a Suhrawardího, viz Henry CORBIN, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn 'Arabího*, Praha: Malvern, 2010, 23. Patrně tím měl na mysli právě tyto tři Ibn Sínovy texty a některá díla Suhrawardího, např. povídku *Západní exil (al-Ġurba 'l-ġarbīja)*; její arabský text viz Ahmad AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1959, 134-138. Viz též kapitolu 5. Recepce a působení Ibn Sínova iniciačního cyklu, v níž se tomuto dílu věnuji. O Suhrawardího iniciačních textech se Corbin zmiňuje též v Henry CORBIN, *Mundus imaginalis aneb Imaginární a imanigální*, Praha: Malvern, 2007, 11. Je nutné však podotknout, že Corbin žádný Ibn Sínův konkrétní text neoznačil explicitně jako iniciační a tématu se dále nevěnoval.

že se nedochovala původní Ibn Sínova verze, nýbrž pouhá parafráze z pera Nasíruddína Túsího (zemřel 1274).[8]

Jak *Živý, syn Bdícího*, tak i *Pták* a *Salamán a Absál* byly napsány jako příběhy (*qiṣṣa*), což je zřetelně odlišuje od ostatních Ibn Sínových traktátů (*risāla*). *Risāla* představuje klasickou ukázku epistolárního žánru, v kterém se v myslitelově době psala vědecká, logická, filosofická a teologická pojednání: metoda otázky a odpovědi nebo forma dopisu. Bylo zvykem, že na začátku textu osoba, většinou objednavatel, položila učenou otázku a autor pak formuloval odpověď na ni jako hlavní část celého pojednání. *Risāla* se vyznačuje jasným, vědeckým jazykem a logickou, dobře podloženou argumentací (tedy argumentativním jazykem); za ukázkový příklad může posloužit přiložený překlad Ibn Sínova *Pojednání o lásce*.

Oproti tomu ve třech výše zmíněných dílech by se marně hledalo jak úzce zaměřené filosofické téma, tak srozumitelný jazyk, kterým je třeba danou problematiku řádně objasnit. Vyznačují se příběhem, jehož děj se postupně odvíjí a je stupňován dramatickými momenty. Vyprávění je (až na pochopitelnou výjimku u příběhu *Salamán a Absál*) ohraničeno prologem a epilogem, a proto je čtenář vnímá jako koherentní celek. Celkový dojem je ještě podtržen použitím symbolického jazyka, který dle mého názoru představuje nejvýznačnější rys všech tří textů a je důvodem, proč jsou stále přitažlivé i pro moderního čtenáře: symbolika čerpající z těch nejzákladnějších archetypálních obrazů nepřestává být srozumitelná navzdory časové a kulturní vzdálenosti. K realizaci tohoto záměru se *qiṣṣa* hodí jako ideální literární žánr: na rozdíl od rigorózní *risāly* nabízí poměrně velkou volnost a prostor pro tvůrčí invenci autora.

Cílem předkládané práce je tedy představení a interpretace tří Ibn Sínových příběhů, které jsem se po zralé úvaze rozhodla zařadit do žánru iniciační literatury. Jsem si plně vědoma úskalí tohoto před-vídání, které patrně ovlivní mou interpretaci od začátku do konce. Určení žánru a základního směřování textu, jakési před-porozumění, nutně předchází jakékoli interpretaci; neustálou zpětnou vazbou s původním textem by se však mělo zabránit interpretační svévolnosti. Jako nejvhodnější metoda se mi jeví hermeneutika, která se historicky

[8] Ibn Sínovo autorství u těchto tří textů potvrdil jeho žák al-Džúzdžání v mistrově životopise. Bibliografie filosofových děl dle al-Džúzdžáního viz *The Life of Ibn Sina*, edited and translated by William E. Gohlman, New York: State University of New York Press, 1974, 91-113.

vyvinula jako metoda interpretace starých textů, u nichž postavu autora i jeho záměr dávno zastřel čas. Proto nyní nabízím krátký exkurz o hermeneutice, abych posléze mohla zhodnotit její přínos pro mou práci.

Exkurz o hermeneutice

Hermeneutika jako teorie porozumění čerpá své základy z antické, židovské a křesťanské tradice a její kořeny leží v intepretaci náboženských textů. Za zakladatele moderní hermeneutiky je považován Friedrich Schleiermacher (1768-1834), který ji jakožto liberální teolog neodmyslitelně spojil s biblickou interpretací; přesto ji jako metodu výkladu rozšířil na všechny staré nenáboženské texty. Problém velkého časového odstupu, ztráty historického kontextu a mnohdy i anonymity autora zamýšlel Schleiermacher vyřešit prostřednictvím rozumění (*Verstehen*): základním předpokladem interpretace je tedy dle něj schopnost interpreta přemístit se do vnitřního duševního života autora. V této romantické a psychologizující podobě hermeneutiky pokračoval Schleiermacherův následovník, Wilhelm Dilthey (1833-1911). Schleiermacherovsko-diltheyovský důraz na odstup od své vlastní situace, přenesení se do dobového kontextu díla a vžití se do autora byl však později silně problematizován – hermeneutiku nelze definovat jako pátrání po druhém člověku a jeho psychologických záměrech, které se skrývají za textem.[9] Jakkoli byla německá romantická hermeneutika dalšími pokračovateli kritizovaná, nelze jí upřít přínos v podobě formulování koncepce tzv. hermeneutického kruhu, jenž se stal základním prvkem interpretace: porozumění textu je možné pouze na základě porozumění jeho jednotlivým částem, porozumění jediné jednotlivé části textu však předpokládá porozumění celku.

Obrat ve směřování hermeneutické metody přineslo ontologizující pojetí Hanse-Georga Gadamera (1900-2002). Silně ovlivněn svým učitelem Martinem Heideggerem, jenž vše spojoval s problematikou bytí, odmítl klást důraz na autorův záměr a pátrat po jeho duševních pochodech

[9] Viz Paul RICOEUR, *Úkol hermeneutiky*, Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004, 38.

a cele se zaměřil na interpreta a jeho existenciální účast na významu textu. Tím, že dojde ke sjednocení perspektivy interpreta v přítomnosti s dějinnou perspektivou v textu, vznikne jedinečná nová perspektiva, která je společným dílem čtenáře i autonomního textu; Gadamer tento proces nazývá „splýváním horizontů".[10] Již tedy není nutné zachovávat si historický odstup a snažit se vcítit do autora z dávné minulosti, naopak je zapotřebí přijmout svůj vlastní historický kontext, pozitivně jej zhodnotit a namísto odstupování od textu si jej přivlastnit. Gadamer současně rehabilituje pojem předsudku, dle něj jsou vnímání a poznání vždy předsudečné a textu lze porozumět jen ve vztahu ke své vlastní existenciální situaci.[11]

V dějinách hermeneutiky tedy lze pozorovat dva protichůdné proudy: tradiční romantickou hermeneutiku snažící se vymazat svou vlastní historickou perspektivu a vcítit se do kontextu doby dávno minulé, a gadamerovskou hermeneutiku vědomou si své vlastní historičnosti a předsudečnosti a nechávající interpreta vést dialog s textem. Paul Ricoeur (1913-2005), vůdčí osobnost hermeneutiky 20. století, učinil krok od ontologizujícího přístupu opět zpátky k epistemologickému. Rozhodně to neznamená návrat k historizujícím snahám, avšak jeho koncepce „světa díla" neignoruje autora tolik jako gadamerovská „věc textu". Zároveň se navrací k schleiermacherovskému pojmu „osvojení" a rozvíjí jej v teorii sebeporozumění čtenáře: „Interpretace textu kulminuje v sebeinterpretaci subjektu, který tudíž rozumí sobě lépe, rozumí sobě odlišně, čili jednoduše řečeno začíná sám sobě rozumět."[12] V Ricoeurově díle také dochází k novému zhodnocení odstupu, který je vnímán jako konstitutivní pro fenomén textu a základní podmínka pro interpretaci, tedy nikoliv jako prvek, který má být překonán.[13] Osvojení a odstup tedy vystupují u Ricoeura jako komplementární dvojice umožňující nejen porozumět danému textu, ale též sobě samému.

Co z uvedeného exkurzu vyplývá pro potřeby předkládané práce? Literární hermeneutika, navzdory dosud nepříliš uspokojivě vyřešené otázce vlastní identity ve vztahu k fenomenologické

---

[10] Viz např. RICOEUR, *Úkol hermeneutiky*, 25, či Kenneth M. NEWTON, *Jak interpretovat text*, Olomouc: Periplum, 2008, 66.

[11] Viz NEWTON, *Jak interpretovat text*, 69.

[12] Paul RICOEUR, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 158.

[13] Viz RICOEUR, *Úkol hermeneutiky*, 36.

hermeneutice a problému svébytnosti metody, se stále jeví jako nejvhodnější interpretační přístup ke třem Ibn Sínovým příběhům. Stejně jako všechny staré texty, tak se i *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* vyznačují jistou ambivalencí pro dnešního čtenáře, která je daná velkým časovým odstupem, jinakostí a nesrozumitelností. Tento „cizí" charakter díla současně přitahuje i odrazuje, čtenář pociťuje nejasné tušení významnosti textu ve vztahu ke své vlastní existenciální situaci a zároveň stojí bezradný nad jeho nesoučasností, než si uvědomí, že se nejedná o nesoučasnost, nýbrž o nadčasovost. Svou účastí na jeho věci (podle Gadamera) či světě (podle Ricoeura) pak nachází vlastní jedinečnou orientaci, perspektivu, horizont. Hermeneutická úvaha neustálé zpětné vazby mezi celkem textu a jeho částí a mezi výkladem a samotným textem je pak snad dostatečnou zárukou hodnověrnosti interpretace.

Asi není potřeba podotýkat, že základním hermeneutickým úkonem, bez něhož nelze interpretovat žádný text psaný jiným než mateřským jazykem, je překlad.[14] Od lexikálního a gramatického rozboru a analýzy syntaxe vede dlouhá cesta k výslednému textu a mnohdy je tato nevděčná filologická práce podceňována. Přesto je nutné si uvědomit, že překladatel v onu chvíli čelí nelehkému úkolu. Nejprve musí textu porozumět prostřednictvím vhodného kombinování odstupu a osvojení, čímž ovšem do procesu chtě nechtě zapojí svou vlastní historickou a psychosociální perspektivu. Poté se musí pokusit o co nejvěrnější převedení textu do daného jazyka; nesmí překládat slovo po slovu, zároveň by však výsledný text měl být přibližně stejně dlouhý jako originál. Největším nárokem kladeným na překladatelovu práci je pak požadavek nesnažit se učinit překlad srozumitelným pro současného čtenáře: dobrý překlad nesmí odstranit nesrozumitelná místa a nahrazovat výklad[15], naopak by měl nechat enigmatické pasáže vyjít do popředí a v čtenáři vzbudit chuť na provedení vlastní interpretační úvahy.

Je samozřejmé, že působení překladu nikdy nebude totožné s působením originálu. Přesto je žádoucí, aby překlad docílil stejného uměleckého účinku na současného čtenáře, jaký měl originál na čtenáře původního.[16] V případě Ibn Sínových příběhů je situace pro překladatele jednodušší, neboť autor se pohybuje ve světě znaků, symbolů a archetypů, které zpřítomňují

[14] Petr POKORNÝ (ed.), *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2005, 149.

[15] *Ibid.*, 154.

[16] Srov. *ibid.*, 126 a 151.

obrazy zasunuté hluboko uvnitř lidské imaginace a překlenují tak časovou a kulturní vzdálenost. Estetika předkládaných textů je dle mého názoru vysoká (snad s výjimkou příběhu *Salamán a Absál*, jehož původní verze se nedochovala), nelze se však nechat jí odvést od sledování věcného záměru textu, jeho struktury a zaměření.

Ačkoli hermeneutika poněkud opomíjí záměr autora a považuje souvislost jeho života a díla za nepřímou[17], nelze se o tuto důležitou postavu nezajímat. Ibn Síná je autorem děl lékařských, filosofických, básnických, náboženských a poté těch, které lze jen velice těžko jednoznačně zařadit; přitom ke každé kategorii by měl interpret přistupovat s odlišným předporozuměním, které samozřejmě následně ovlivní úkon interpretace. První hermeneutická úvaha se tedy nutně musí týkat žánrového zařazení: do jaké žánrové kategorie spadají příběhy *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*? Jak jsem již předeslala výše, na základě vlastní úvahy jsem se rozhodla k nim přistoupit jako k iniciačním textům, a to s plným vědomím závažnosti a nezvratnosti tohoto rozhodnutí. Toto mé před-porozumění, před-pojetí či před-vídání jistě naprosto ovlivnilo perspektivu, se kterou jsem tato díla představila, o charakteru předložené interpretace nemluvě. Je to však právě hermeneutická metoda, která umožňuje interpretovi zorientovat se ve světě textu podle své vlastní existenciální zkušenosti, bez nároku na absolutní pravdu. K čemu je také v tomto případě pravda, tváří v tvář možnosti sebeporozumění?

Abych v předkládané práci mohla volně podle svých potřeb nakládat s termíny jako iniciace a iniciační příběh, předložím nyní krátký exkurz o této tematice, kterou považuji za veskrze interdisciplinární. V obecné rovině se opírám o studie rumunského religionisty Mircea Eliadeho (1907-1986), teoretická díla Daniely Hodrové (1946-) mi pak poskytují rámec literárního vnímání tohoto kulturního fenoménu.

[17] *Ibid.*, 155.

Exkurz o iniciaci

V nejobecnějším slova smyslu znamená iniciace uvedení či zasvěcení do tajemství a jako taková je pevnou součástí ústní slovesné tradice (ve formě mýtů a později pohádek) a náboženských systémů (v podobě rituálů). Jestliže mýtus a rituál tvoří základní komplementární dvojici, díky níž se archaický člověk orientoval ve světě, iniciace pak představuje jediný možný přístup ke „správnému" bytí. Nejenže zasvěcením získal adept nové náboženské a společenské postavení, ale úplně se mu změnil jeho ontologický status. Mircea Eliade charakterizuje iniciaci jako pokus transcendovat svou existenciální situaci a zdůrazňuje její ontologickou roli[18]; pro celé jeho dílo se stal naprosto typickým pojem „ontologická žízeň" odkazující na touhu (nikoliv nutně) archaického člověka po překonání sebe sama a přiblížení se posvátnému. V téže souvislosti hovoří Daniela Hodrová o tom, že duše strádá „iniciační touhou"[19] – touhou vědět, znát, stát se někým jiným.

Ústředním konceptem tvořícím jádro iniciace je myšlenka rituální smrti. Aby mohl adept přejít z jedné ontologické úrovně na druhou, musí nejprve symbolicky zemřít; pouze iniciační smrt umožňuje zrození nového člověka. Symbolický návrat do primordiálního ne-řádu, chaosu, času předcházejícímu stvoření se děje prostřednictvím dvou základních projevů tohoto předkosmického stavu: vody a temnoty. Rituální průchod vodami je tak častým symbolem iniciační smrti, že se promítl do všech větších náboženských systémů v podobě rituálního omývání; navíc se stal pravidelným výrazovým prostředkem ve středověkém i moderním románu zasvěcení. Iniciační temnota si oproti tomu podržela své místo spíše jen v rituálech primitivních kultur, kde však plní svou roli *par excellence*: pobyt v temné chýši, pohřbení zaživa či nebezpečný průchod „útrobami" mytologického zvířete odkazují k symbolickému návratu do matčina lůna (*regressus ad uterum*), z něhož dojde k novému zrození. Stejně jako novorozeně přichází na svět

[18] Viz Mircea ELIADE, *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, Brno: Computer Press, 2004, 204.

[19] Viz Daniela HODROVÁ, *Román zasvěcení*, Olomouc: Malvern, 2014, 227.

s pláčem, tak i adept zasvěcení si musí projít svým iniciačním utrpením; proto jsou součástí iniciace zkoušky, mnohdy provázené skutečnou fyzickou bolestí.[20]

V návaznosti na její primární charakter se iniciace na konci 19. století stala nejdříve středem odborného zájmu antropologů a religionistů, kteří při terénních výzkumech zaníceně zkoumali a popisovali krutá tělesná mrzačení provázející pubertální rity. Iniciace jakožto přechod z jednoho modu existence do druhého však rozhodně nezůstala doménou primitivních kultur. Nalezneme ji ve starověkých řeckých mystériích, blízkovýchodních vegetativních kultech i perském mitraismu. Ačkoli se postupem času do určité míry vyprázdnil její ontologický obsah a redukovala se ve vyspělých náboženských systémech i každodenním životě na schematizované přechodové rituály (například křest či obřízka, první školní den, promoce, svatba), udržela si své pevné místo mezi základními archetypálními koncepty sdílenými lidmi napříč časem a kontinenty. Tento nesmrtelný kulturní fenomén se zákonitě projevil v literární tradici, kde sporadicky přežívá dosud; proto se záhy dostal také do hledáčku nově vznikající vědy o literatuře, která začala zkoumat dějiny (diachronní přístup) a společné rysy (synchronní přístup) iniciačního románu.

Dle Daniely Hodrové je žánr zasvěcení silně synkretický a spojuje v sobě různé literární styly, typy a postupy. Do této kategorie lze zařadit klasický iniciační mýtus, antický román výchovný a iniciační, kouzelnou pohádku, rytířský epos, kurtoazní román, hagiografii, mystický traktát a vidění, alegorické putování, hrůzostrašný román a bildungsroman.[21] Od starověkého mýtu o Osiridovi, Dionýsovi, Théseovi, Héraklovi a Iásonovi vedla dlouhá cesta k prvnímu skutečnému iniciačnímu románu, jímž byly Apuleiovy *Proměny či zlatý osel* z 2. století. Pak už však zbývaly jen krůčky ke klasickému evropskému středověkému románu zasvěcení, jehož typickým představitelem je román o svatém grálu. Tento křesťanský epos (stojící ovšem na pohanských základech) existuje v mnoha variantách a nese všechny potřebné iniciační rysy: hrdinovo bloudění temným lesem (odkazující na katabázi v iniciačním mýtu v podobě sestupu do podsvětí), přechod přes hranici oddělující zasvěcený prostor od nezasvěceného

[20] Více o iniciační smrti s konkrétními příklady v rámci jednotlivých primitivních kultur viz ELIADE: *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, 30-32.

[21] HODROVÁ, *Román zasvěcení*, 251-252.

(znázorňovanou jako padací most vedoucí přes řeku či úzká branka) a příchod do zámku (kde dojde ke konečnému zasvěcení). Stejně jako mají tyto tři iniciační fáze pevně dané pořadí, tak jsou schematizované i postavy a figury: adept, jenž se z prosťáčka stává zasvěcencem, z jinocha mužem, z pážete rytířem; panna, která adeptovi pomáhá v průchodu nebezpečným lesem; zasvětitel, jenž jako strážce prahu stojí na rozhraní vnějšího a vnitřního prostoru; tajemná „bytost středu", jež čeká na adepta v zámku, aby dokončila jeho iniciaci.[22] Tuto typologii nalezneme v menších obměnách i v pozdějších iniciačních žánrech, v nichž však zasvěcení získává temný odstín (krvavý román) nebo vystupuje jako druhotný či dokonce falešný motiv (romaneto). Iniciační romány 20. a 21. století pak čerpají ze všech dějinných proměn, kterými žánr prošel, a více než kdy jindy archetypálními obrazy a symboly rozeznívají skryté hlubiny lidské duše.[23]

Iniciační žánr se vyznačuje specifickým vnímáním času a prostoru, respektive naprostým nezájmem a absencí snahy tyto dva rozměry konkretizovat. Iniciační čas je ten jediný pravý, posvátný, obtěžkaný vnitřním smyslem, zároveň však nezařaditelný a nezachytitelný. Nejvhodnějším pojmenováním je „bezčasí", neboť nejde o pozitivní zhodnocení času podle lidských měřítek, nýbrž o jeho ontologický status, o jeho naplněnost bytím. Na tomto místě je vhodné vést paralelu s Eliadeho koncepcí „onoho času" (*illud tempus*), který panoval na počátku stvoření a v němž se odehrávají nejvýznamnější kosmogonické mýty. Jedná se tedy o čas *par excellence*.[24] Do takovéhoto času je potřeba se „vlomit", přejít určitou hranici (ideální je již zmíněný průchod vodami); v tomto smyslu je iniciační čas totožný s iniciačním prostorem. Prostor lze dělit na nezasvěcený a zasvěcený, nebo podle Daniely Hodrové na vnější a vnitřní,[25]

---

[22] Uvedená typologie je dle D. Hodrové, viz *ibid.*, 43-44.

[23] K jednotlivým typům iniciačního žánru viz *ibid.*, či Daniela HODROVÁ, *Hledání románu (kapitoly z historie a typologie žánru)*, Praha: Československý spisovatel, 1989. O iniciačních románech 20. století viz Alena ZACHOVÁ, „Iniciace a její tematizace v umělecké próze 20. století", in *Bohemistyka* 1, 2005, 50-57, či idem., „Topos 'jiných dimenzí' v iniciační a fantazy literatuře", in *Populární literatura v české a slovenské kultuře po roce 1945*, Praha – Opava: Ústav pro českou literaturu AV ČR a Filozoficko-přírodovědecká fakulta Slezské univerzity, 1998, 25-31. Iniciační povídky viz Mordecai MARCUS, "What Is an Initiation Story?", in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 19 (2), 1960, 221-228.

[24] Viz například Mircea ELIADE, *Mýtus o věčném návratu,* Praha: Oikoymenh, 1993.

[25] Viz HODROVÁ, *Román zasvěcení*, 215-259.

přičemž toto dělení může být jak vertikální, tak horizontální. Zasvěcený, vnitřní prostor se vyznačuje přítomností smyslu, bytí, posvátného a nachází se buď nahoře (v iniciačních příbězích o nebeském výstupu) nebo na východě (království Boží, země kněze Jana); v pozdější době je nutné hledat jej uvnitř (v iniciačních románech 20. století).

Otázka zní, jak do této koncepce iniciačního žánru zapadají texty *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*. Napsal Ibn Síná skutečné iniciační příběhy, nebo se jedná pouze o didaktické texty využívající vyprávění jako alegorický rámec pro představení filosofického učení? Prochází adept všemi iniciačními fázemi (počáteční bloudění, přechod přes hranici spojený se zkouškami a symbolickou smrtí, konečné zasvěcení) a vystupuje zasvětitel ve své průvodcovské roli dostatečně přesvědčivě? Odpovídá použitá symbolika archetypálním obrazům, které iniciační žánr čerpá z původních mýtů a které jsou zakořeněné v lidské imaginaci? A poslední, neméně důležitá otázka zní, jak se Ibn Síná vyrovnal se svým islámským zázemím a do jaké míry je symbolika odhalená v jeho iniciačních příbězích v souladu s islámskou kulturou a literární tradicí. Na položené otázky odpovím na následujících stranách předkládané práce, jejíž strukturu a přehled kapitol nyní stručně nastíním.

Základní struktuře práce jsem vtiskla podobu synchronního zpracování Ibn Sínova literárně-filosofického odkazu reprezentovaného třemi krátkými příběhy, *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*, jež nazývám příběhy iniciačními. V první kapitole představím samotného autora a historicko-intelektuální kontext jeho díla, přičemž se pokusím zpochybnit mnohdy zažitý pohled na Ibn Sínu jako na skrytého mystika. Tuto problematiku je nutno nastínit a vyřešit s ohledem na to, že přímo souvisí s charakterem vybraných textů, které odmítám označit jako mystické, ale současně jim nechci upřít symbolickou hloubku tím, že bych je nazvala prostou alegorií. V druhé kapitole pak přistupuji k první úrovni interpretace: předložím překlady tří zmíněných děl opatřené výkladem, který bude svědčit o mém předporozumění textům jako iniciačním příběhům. Po zralé úvaze jsem se rozhodla překlady ponechat v rámci textu, nikoliv je odsunout do přílohy; zdůvodnění lze najít v exkurzu o hermeneutice: již překlad se považuje za hermeneutický úkon.

Ve třetí kapitole nabídnu druhou úroveň interpretace: zaměřím se na autonomní svět symbolů, který se skrývá uvnitř Ibn Sínových textů a ožívá pokaždé, když na něm čtenář

participuje. Skutečnost, jak jednotlivé symboliky transcendují dílo, dokážu jejich zasazením do širšího kulturně-historického rámce, se zvláštním zaměřením na středověkou arabsko-islámskou literární tradici. Čtvrtá kapitola je věnovaná motivu, který se dle mého názoru vine Ibn Sínovými příběhy jako rudá Ariadnina nit: láska jako hybný princip vesmíru i pohyb vedoucí adepta zasvěcení směrem vzhůru. Podkladem pro tuto kapitolu mi bude Ibn Sínovo *Pojednání o lásce*, jehož překlad je připojen až v příloze, neboť jej nepovažuji za styčný pro téma této disertační práce. Poslední, pátá kapitola se zaměřuje na působení iniciačního cyklu v dějinách a na jeho recepci Ibn Sínovými následovníky: andaluským filosofem Ibn Tufajlem (zemřel v roce 1185) a perským filosofem Suhrawardím (zemřel v roce 1191). I dějiny působení textu patří do středu zájmu hermeneutiky, neboť literární dílo má schopnost transcendovat samo sebe, osamostatnit se od svého tvůrce a žít svým vlastním, nezávislým životem.

Úvodní poznámka

České překlady byly pořízeny na základě arabských originálů, o jejichž edicích bude pojednáno vždy v úvodu k příslušnému textu. Mou snahou bylo zachovat co nejpřesněji jak Ibn Sínův literární styl, tak obsah jeho sdělení, a zároveň se vyhnout těžkopádnosti textu, která představuje obvyklou hrozbu při překládání ze středověké arabštiny. Překladatelský styl jsem přizpůsobila formě výchozích textů. V případě iniciačních příběhů jsem si dovolila překládat poněkud volněji, aby bylo vyprávění plynulé a byl zachován autonomní svět symbolů a archetypů. V *Pojednání o lásce* jsem naopak zvolila překlad téměř doslovný, těsně se držící originálu, neboť takto hutný filosofický text obtěžkaný přemírou termínů ani jinou možnost neponechává. V případě arabských filosofických pojmů jsem se držela termínů opřených o původní řecké originály. Ve snaze o zachování plynulosti textu jsem se rozhodla do překladů nezařadit arabské ekvivalenty technických termínů ani poznámky pod čarou.

Jelikož se ani v jednom případě nejedná o teologický text, nebylo nutné vyrovnávat se s přemírou eulogických přívlastků a frází následujících za jménem Božím či Prorokovým. Jediným náznakem Ibn Sínovy muslimské příslušnosti tak v předkládaných spisech (s výjimkou příběhu *Salamán a Absál*, postrádajícího prolog a epilog) zůstávají kromě sporadických koránských citací úvodní a závěrečné chvalořečné obraty, které jsem plně zachovala. Například tzv. *basmala*, tj. ustálené slovní spojení „ve jménu Boha milosrdného slitovného“ (*bi smi ’llāhi ’r-raḥmāni ’r-raḥīm*), představuje typizovanou úvodní frázi, kterou nelze postrádat v žádném středověkém, ale ani novověkém či dokonce moderním muslimském textu.

V předkládané práci využívám dvojího způsobu přepisu z arabštiny: v případě arabských pojmů a technických termínů, obvykle uváděných v závorkách po českém ekvivalentu, využívám standardně přijímanou vědeckou transkripci, zatímco v případě vlastních jmen, většinou velmi dobře známých, jsem zvolila zjednodušenou variantu, běžně užívanou v české populárně naučné literatuře. Následující přehled ukazuje způsob přepisu; jako první uvádím vědeckou transkripci, po níž následuje zjednodušená varianta, pokud ovšem není totožná s předešlým případem:

’ – *hamza*, česky ráz, glottální závěrová neznělá hláska, na začátku slov je v přepise vynechána

ṯ/th – *ṯā’*, interdentální úžinová neznělá hláska, vyslovuje se jako anglické „th“ ve slově *thing*

ǧ/dž – *ǧīm*, polozávěrová znělá hláska, vyslovuje se jako anglické „j“ ve slově *joy*

ḥ/h – *ḥā’*, faryngální úžinová neznělá hláska, vyslovuje se jako dyšné „h“

ḏ/dh – *ḏāl*, interdentální úžinová znělá hláska, vyslovuje se jako anglické „th“ ve slově *there*

ṣ/s – *ṣād*, úžinová emfatická neznělá hláska, vyslovuje se jako důrazné „s“

ḍ/d – *ḍād*, polozávěrová emfatická znělá hláska, vyslovuje se jako důrazné „d“

ṭ/t – *ṭā’*, závěrová emfatická neznělá hláska, vyslovuje se jako důrazné „t“

ẓ/z – *ẓā’*, úžinová emfatická znělá hláska, vyslovuje se jako důrazné „z“

‘ – *‘ajn*, laryngální polozávěrová znělá hláska, vyslovuje se jako krátký hrdelní zvuk

ġ/gh – *ġajn*, úžinová znělá hláska, vyslovuje se podobně jako ráčkované „r“

q – *qāf*, závěrová neznělá hláska, vyslovuje se jako zadní „k“

w – *wāw*, úžinová znělá hláska, vyslovuje se jako anglické „w“ ve slově *wind*

Způsob citace z Koránu je následující: zkratka K znamená *Korán* v překladu Ivana Hrbka, první číslice v odkazu označuje súru, druhá číslice za dvojtečkou pak příslušný verš. Obdobně cituji z knih Starého a Nového Zákona, kde přejímám zkratky uvedené v ekumenickém překladu Bible. Taktéž přejímám standardní způsob odkazů na antické filosofické texty: římská a arabská číslice označují konkrétní knihu respektive kapitolu a poté je eventuálně uveden též odkaz na konkrétní řádek v textu.

1. Historický a intelektuální kontext Ibn Sínova díla

Ibn Síná se navzdory pohnuté a nelehké době, v níž žil, stal největším filosofem středověkého islámského Východu a jednou z nejvíce uznávaných postav islámských dějin vůbec. V jeho životě, jenž vypadá jako námět pro dobrodružný film, nechyběly útěky před vojenskými konflikty i vrtkavými mecenáši, dvorské intriky, veřejné intelektuální disputace i noční dýchánky plné alkoholu a sexu; poznal výhody plynoucí z postavení vezíra i nepohodlí vězeňské cely. Od svých osmnácti let hledal mecenáše, který by mu zajistil vhodné prostředí pro vědecké bádání, a lze se jen domnívat, o kolik více knih by napsal, kdyby toho pravého našel dříve než v posledním půldruhém desetiletí svého života. I přesto byl velice plodným autorem, neboť se sepisování svých poznatků věnoval nejen v krátkých obdobích relativního klidu, ale též v době útěků, skrývání a pobytů na válečném poli. Život Ibn Síny byl typický produkt politické a společenské situace tehdejší doby: jeho hvězda stoupala a zapadala s přízní mecenáše.

Ibn Síná přišel na svět v době naprosté decentralizace islámského impéria. K počátku rozpadu abbásovské říše (750–1258) došlo již v roce 945, když šíʻitská dynastie Bújovců dobyla sídelní město Bagdád a z abbásovského chalífy učinila svou loutku. Odlehlá politická centra, Chorásán nevyjímaje[26], byla od té doby povětšinou kontrolována místními dynastiemi, ať již sunnitskými (např. Samánovci v Bucháře) či šíʻitskými (např. Bújovci v Rajji a Hamadánu), které sice nominálně uznávaly bagdádského chalífu, ve skutečnosti se však řídily svými vlastními mocenskými ambicemi. Největší hrozbu v oblasti představovaly dobyvačné výboje Mahmúda z Ghazny (997-1030) a následně jeho syna Masʻúda (1030-1040), které Ibn Sínu nutily neustále měnit místo svého pobytu. Politický chaos, destabilizace moci sunnitského chalífátu a vzestup místních šíʻitských dynastií však paradoxně vytvářely vhodné klima pro svobodu ducha a myšlení: daleko od bagdádských peripatetiků, kteří rigorózně lpěli na otrockém komentování Aristotelových děl, nabízelo šíʻitské prostředí tolerantní prostor k vědeckému bádání a umožnilo Ibn Sínovi vytvořit vlastní filosofickou tradici, která bude nadále nazývána „avicennovská“.

[26] Do historické oblasti Chorásánu, v níž se Ibn Síná narodil a pohyboval, spadá dnešní Írán, Afghánistán a částečně i Uzbekistán, Tádžikistán a Turkmenistán.

Ačkoli Ibn Síná přispěl svým dílem ke všem známým vědním oborům své doby, jako byla medicína, filosofie, etika, psychologie, přírodní vědy, chemie, fyzika, astronomie, matematika, filologie a teorie hudby, je znám především jako lékař a klasický představitel falsafy, tedy středověké islámské filosofie helénistického směru. Ta navazovala na antický odkaz a vzkvétala od 9. do 11. století na islámském Východě, odkud se filosofické dění přesunulo na islámský Západ a bylo činné po celé 12. století.[27] Vznik tohoto myšlenkového směru lze datovat nejspíše do první poloviny 9. století, kdy byla v Bagdádu, sídelním městě abbásovské dynastie, na popud chalífy al-Ma'múna (813-833) zřízena instituce *Bajt al-ḥikma* (Dům moudrosti), v níž křesťanští překladatelé jako Hunajn bin Isháq, jeho syn Isháq bin Hunajn a Jahjá bin al-Bitríq začali horečně pracovat na překladech antických filosofických děl do arabštiny.[28] Ve většině případů nebyli představitelé vznikající falsafy schopni číst řecky, a proto byli všichni odkázáni na stejnou sbírku překladů, která se v této době objevila v Bagdádu a rychle se rozšířila do celého islámského světa. V době Ibn Síny byla falsafa kritizována aša'arijskými teology, zejména al-Báqilláním (zemřel v roce 1013); na hlavního protivníka si však musela počkat ještě dalších sto let, kdy jí zasadil vážnou ránu al-Ghazálí (zemřel v roce 1111); tento úder pak vrátil až velikán islámského Západu, Ibn Rušd (zemřel v roce 1198). Jak pro al-Ghazálího, tak pro Ibn Rušda představoval Ibn Síná archetypální postavu islámské filosofie a její ztělesnění – a této charakteristice se těší dodnes.

---

[27] Prvním velkým muslimským filosofem byl al-Kindí (zemřel asi v roce 866), působící v Bagdádu a označovaný jako „filosof Arabů". Na Východě následovali al-Fárábí (zemřel v roce 950) a Ibn Síná (zemřel v roce 1037). Na Západě patřili mezi nejvýznamnější postavy Ibn Bádždža (zemřel v roce 1139), Ibn Tufajl (zemřel v roce 1185) a Ibn Rušd (zemřel v roce 1198). Obecné přehledy o islámské filosofii viz například Majid FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004; Seyyed Hossein NASR a Oliver LEAMAN (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996; či Alain DE LIBERA, *Středověká filosofie*, Praha: Oikoymenh, 2001, 66-193.

[28] Tyto překlady byly pořizovány ze syrských překladů řeckých originálů, pocházejících již ze 7. století. Seznam filosofických textů Platóna a Aristotela, které byly (byť jen částečně) přeloženy do arabštiny viz FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy* , 4-19.

1.1 Ibn Síná: život a dílo[29]

Abú ʿAlí ʾl-Husajn ibn ʿAbdalláh ibn ʿAlí ibn Síná je považován za největšího filosofa islámského Východu a náleží mu čestný titul *aš-Šajch ar-raʾīs*, „Hlavní mistr". Nazýván je také „Třetím učitelem," jakožto pokračovatel odkazu Aristotela („Prvního učitele) a al-Fárábího („Druhého učitele"), a „Knížetem lékařů" pro své zásluhy na rozvoji medicíny. Znám je také pod svým latinizovaným jménem Avicenna. Informací o jeho životě je k dispozici poměrně hodně, neboť jako jeden z mála středověkých myslitelů sepsal svůj vlastní životopis. Traktát o Ibn Sínově životě se dělí na dvě části. První je autobiografií, kterou filosof nadiktoval svému žákovi Abú ʿUbajdovi al-Džúzdžánímu (zemřel roku 1047) a která pokrývá prvních třicet let jeho života. V druhé, biografické části al-Džúzdžání již sám pokračuje v líčení událostí mistrova života až do jeho smrti.[30] Je důležité si uvědomit, že životopis spíše než do historiografické literatury spadá do té hagiografické[31]; al-Džúzdžání ani samotný Ibn Síná se nejeví jako příliš důvěryhodní vypravěči. Filosof sepsal své vyprávění pravděpodobně jako obhajobu před bagdádskými kolegy, od nichž se chtěl distancovat novou filosofickou metodou, a jeho žák jen přirozeně pokračoval ve stejném duchu, navíc s příměsí posvátné úcty směřované k postavě mistra.

---

[29] Kapitola o Ibn Sínově životě se částečně objevila již v mé diplomové práci, viz Magdaléna VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, diplomová práce obhájená na ÚBVA FFUK, 2010, 11-18; v této podobě pak byla publikována v Magdaléna VITÁSKOVÁ, „Ibn Síná: život a dílo", in *Opus arabicum*, 2012, 40-47. V této práci předkládám přepracovanou a rozšířenou verzi kapitoly.

[30] O různých redakcích a variantách Ibn Sínova životopisu viz *The Life of Ibn Sina*, 1-10, či Shokoufeh TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000, 19-21. Uvedené ukázky jsou přeloženy z arabského textu obsaženého v *The Life of Ibn Sina*, 16-89, viz též Jūsuf ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān: an-nuṣūṣ al-arbaʾa wa mubdiʿūhā*, al-Qāhira: Dār aš-šurūq, 2008, 22-44. Český překlad životopisu lze nalézt v *Avicenna. Z díla*, připravili Věra Kubíčková a Karel Petráček, Praha: SNKLHU, 1954, 59-72.

[31] Viz David C. REISMAN, „The Life and Times of Avicenna: Patronage and Learning in Medieval Islam", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 7-27:7.

Dle al-Džúzdžáního se Ibn Síná narodil v roce 375 hidžry, obecně přijímanou datací je však rok 370 hidžry, tedy 980 našeho letopočtu.[32] Jeho rodiště, vesnice Afšana, se nacházela nedaleko hlavního města samánovské říše, Bucháry, v dnešním Uzbekistánu. Otec ʿAbdalláh, původně pocházející z Balchu, se ve službách emíra Núha ibn Mansúra stal správcem blízkého městečka Charmajthan. Brzy se s rodinou odstěhoval do Bucháry, jednoho z nejvýznamnějších center islámské vzdělanosti a kultury východní poloviny islámského světa tehdejší doby. Zde se synovi bohatého úředníka dostalo vynikajícího vzdělání. V již tak útlém věku udivoval malý Abú ʻAlí svými intelektuálními schopnostmi: „Jak jsem završil desátý rok svého života, obsáhl jsem svou znalostí Korán i velké množství literatury, až se tomu lidé podivovali.“[33] Než dosáhl věku deseti let, seznámil se prostřednictvím otce s ismáʻílíjskou doktrínou a rozešel se s ní.[34]

Po studiu klasické madrasy mu otec najal soukromého učitele, Abú ʿAbdalláha an-Nátilího, aby jej vyučoval logice, geometrii a astronomii. Zanedlouho však Ibn Síná svou bystrostí učitele předčil; ten mu doporučil samostudium s tím, že ho nemůže naučit už nic nového. Před chlapcem se tak díky jeho nezměrné píli „začaly otevírat brány věd.“[35] Poté, co přečetl knihy týkající se výkladu práva a spisy zabývající se fyzikou, začal studovat teoretickou medicínu, v níž se záhy ve svých šestnácti letech stal odborníkem: „Protože medicína nepatří k vědám obtížným (*lajsa mina ʾl-ʻulūmi ʾṣ-ṣaʻba*), je bezesporné, že jsem v ní vynikl ve velice krátké době, až se jí u mne začali učit dokonce i ti nejlepší lékaři.“[36] Ačkoli se toto tvrzení zdá už opravdu přehnané, zůstává pravdou, že Ibn Síná nepřikládal medicíně příliš velkou váhu a zařadil

---

[32] Například L. E. GOODMAN, *Avicenna,* Ithaca and London: Cornell University Press, 2006, 11, či S. H. NASR, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan, 1997, 20, či DE LIBERA, *Středověká filosofie*, 121. Shokoufeh Taghi obhajuje dřívější rok narození, 367 hidžry, a to na základě údajů obsažených v samotném životopise, viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 22-23.

[33] *The Life of Ibn Sina*, 18, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 23.

[34] Upřímnost Ibn Sínova sunnitského vyznání je přesto zpochybňována, a to přímo na základě této informace uvedené v životopise. Filosof údajně zmínil rozchod s ismáʻílíjským učením záměrně, aby v duchu *taqíje* (tj. předstírání konformity) odvrátil možné spekulace o svém vyznání, jež bylo skutečně ismáʻílíjské. Jedná se však o pouhou domněnku, viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 21-22. L. E. Goodman rozhodně odmítá možnost, že by se Ibn Síná tajně klonil k ismáʻílíji, viz GOODMAN, *Avicenna*, 24.

[35] *The Life of Ibn Sina*, 24, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 25.

[36] *The Life of Ibn Sina*, 24, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 25.

ji mezi odvozené (*farʿī*) přírodní vědy po bok astrologie, fyziognomie, oneiromancie, teoretické magie a alchymie.[37]

Následně rok a půl věnoval opakování všeho, co se naučil, a spisy zabývající se logikou, filosofií a též přírodními vědami se naučil takřka zpaměti. Mladíkův intelekt ztroskotal až na studiu metafyziky: „Četl jsem knihu *Metafyziky*, ale nepochopil jsem její obsah. Záměr autorův se přede mnou zcela skryl. Přečetl jsem ji nespočetněkrát a naučil se ji nazpaměť, a přesto jsem nerozuměl jí ani tomu, co jí bylo myšleno."[38] Jeho zoufalství ukončila až šťastná náhoda – z dobročinnosti koupil na trhu knihu, která se ukázala být al-Fárábího komentářem k Aristotelově Metafyzice *O cílech Metafyziky*, díky níž filosofovu spisu konečně porozuměl.[39]

Krátce před dovršením osmnáctého roku svého života byl již ve vyšších kruzích známý jako mladý talentovaný lékař a dokonce byl přizván ke dvoru, aby se podílel na léčbě emírovy nemoci. Núh ibn Mansúr se díky Ibn Sínově lékařské péči uzdravil a za odměnu mu umožnil přístup do své soukromé knihovny. Tam nalezl mladý učenec spisy, o nichž dosud vůbec neslyšel a jejichž přečtením ukončil své vzdělání: „Uviděl jsem tam knihy, jejichž názvy většina lidí ani nemohla znát, a které jsem nespatřil nikdy dříve ani nikdy potom. Když jsem je přečetl, byly mi velice užitečné, neboť jsem poznal postavení každého učence v jeho vědecké oblasti. S osmnáctým rokem svého života jsem završil všechny vědy... Od té doby jsem se nepotřeboval učit ničemu znovu." [40] Dle svých vlastních slov tedy Ibn Síná ve věku osmnácti let nabyl takřka encyklopedických vědomostí zahrnujících všechny dosavadní myslitelné vědní oblasti. Z těchto základů, které získal právě na buchárském dvoře, pak díky své fenomenální paměti čerpal po celý zbytek života a mohl z nich při sepisování vlastního díla zpaměti citovat. Na základě nabytých vědomostí pak v jednadvaceti letech sepsal první sumu islámské filosofie, prostě nazvanou *Suma*

---

[37] Viz Dimitri GUTAS, „Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna", in David C. Reisman and Ahmed H. al-Rahim (eds.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, 2003, 145-162: 146-148.

[38] *The Life of Ibn Sina*, 32, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 26.

[39] O tomto díle v kontextu avicennovské filosofie viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 238-254.

[40] *The Life of Ibn Sina*, 36, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 27.

(Maǧmū'), nebo též *Filosofie pro 'Arūḍīho (Al-ḥikma al-'arūḍīja)* podle jména objednavatele, Abú 'l-Hasana 'Arúdího.

Toto idylické období ukončila otcova smrt a následný vpád Qarachánovců. Poté, co byl nařčen ze zapálení sámánovské knihovny[41], započal Ibn Síná svůj život plný skrývání a putování od města k městu a od dvora ke dvoru. Po tajném odchodu z Bucháry směřoval své kroky nejprve do Gurgandže, sídelního města Chwárizmu, pod ochranu Abú 'l-Husajna as-Suhalího. Tento milovník věd sloužil jako vezír chwárizmšáhovi 'Alímu ibn Ma'múnovi a zajistil svému chráněnci na dvoře vysoké postavení, právnické roucho a plat. Ibn Síná zde prožil necelé desetiletí klidu a plodné práce ve společnosti čtyř tehdy velice známých „mužů písma" – lékaře a filosofa Abú Sahla al-Masíhího[42], historika a astronoma Abú Rajhána al-Bírúního[43], matematika Abú Nasra Ibn 'Iráqa a lékaře Abú 'l-Chajra al-Chammára. Spolu s Ibn Sínou tehdy tvořili pětici učenců, kterou se nemohl pochlubit žádný dvůr islámského Východu. Proto není divu, že jejich přítomnost neušla pozornosti Mahmúda z Ghazny. Příslibem štědrého mecenáše se nechal zlákat al-Bírúní, který skutečně přijal vládcovo pozvání a od té doby působil na ghazenském dvoře, nikoliv však al-Masíhí a Ibn Síná. Jejich společný útěk dává opět vyvstat pochybnostem o Ibn Sínově skutečném vyznání. [44] Jistější je však domněnka, že se jen oba chtěli vyhnout netolerantnímu a zkostnatělému sunnitskému prostředí, které ghazenský dvůr nabízel, a raději zvolili roku 1008 nebezpečnou cestu pustinou, při níž al-Masíhí zahynul.

---

[41] Ibn Sínovi nepřátelé ho údajně obvinili z toho, že založil požár v knihovně proto, aby již nikdo jiný nemohl číst vzácné spisy. Viz *Avicenna. Z díla*, 45, či Ivan BOGDANOV, *Avicenna*, Praha: Avicenum, 1978, 50-51.

[42] 'Ísá b. Jahjá Abú Sahl al-Masíhí al-Džurdžání (zemřel 1008) byl lékař a učitel Ibn Síny, který mu věnoval některá svá díla. Jeho lékařská encyklopedie *Kitāb al-mi'a*, *Sto [traktátů]*, se pravděpodobně stala vzorem pro Ibn Sínův *Kánon medicíny*. Více viz A. DIETRICH, „Al-Masīḥī al-Ǧurǧānī,", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, vol. VI, 726.

[43] Abú Rajhán Muhammad b. Ahmad al-Bírúní byl jeden z největších učenců středověkého arabsko-islámského světa. Věnoval se matematice, astronomii, přírodním vědám, meteorologii a geografii. Ve funkci osobního astrologa Mahmúda z Ghazny absolvoval několik tažení do severozápadní Indie, kde se seznámil s indickými vědami. Více viz D. J. BOILOT, „Al-Bīrūnī", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. I, 1236.

[44] Viz *ibid.*, 30-31. Vyznání al-Masíhího jasně vyplývá z jeho jména – *masīḥī* znamená arabsky křesťan.

Ibn Síná ve svém životopise nezmiňuje důvod odchodu z Gurgandže; vypočítává však chorásánská města, v kterých se před Mahmúdem postupně ukrýval: Nasá, Báward, Tús, Šaqqán, Samanqán a Džádžarm.[45] Cílem jeho dlouhého a jistě nebezpečného putování byl Džurdžán se dvorem zijárovského emíra Qábúse, na němž vládlo ovzduší náboženské tolerance. Zanedlouho po příchodu stanul na výsluní Qábúsovy přízně, když vyléčil jednoho jeho příbuzného[46]. Kvůli vojenskému spiknutí proti emírovi se Ibn Síná načas uchýlil do nedalekého Dihistánu, kde ho však zastihla jakási těžká choroba[47] a donutila k návratu do Džurdžánu. Zde konečně potkává al-Džúzdžáního a předává mu pomyslné pero, aby pokračoval v zaznamenávání jeho životních událostí. Celkově prožil Ibn Síná v Džurdžánu dva velice rušné plodné roky. V domě, který dostal darem od jakéhosi bohatého muže, započal práci na svých velkých dílech a shromáždil kolem sebe kruh žáků.[48] Mezi nimi al-Džúzdžání překvapivě vůbec nevynikal; byl svému mistrovi spíše věrným společníkem, který jej až do konce neopustil.

V roce 1014 se učenec přestěhoval do Rajje, kde vstoupil do služeb tamější regentky na bújovském dvoře, prostě nazývané Sajjida („Paní"). Jak již bylo jeho dobrým zvykem, do regentčiny přízně se dostal svým lékařským umem, když vyléčil jejího syna Madžd ad-Dawlu z duševní choroby.[49] Než se však stačil usadit v novém prostředí, dynastické spory bújovského rodu ho v roce 1016 vyhnaly do Qazwínu. Ani tam dlouho nepobyl, protože si jej zakrátko jakožto znamenitého lékaře povolal do Hamadánu Šams ad-Dawla, nový bújovský emír. Ibn Síná ho vyléčil z koliky a emír jej za odměnu učinil svým spolustolovníkem a posléze i vezírem.[50] Nové vysoké postavení i politická moc však Ibn Sínovi nepřinesly mnoho štěstí a úspěchu: vzbouření vojáci, jimž údajně snížil plat, učenci vyplenili dům a vsadili jej do vězení. Požadovaný

[45] Viz *The Life of Ibn Sina*, 40 a 42, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 28-29.

[46] Známá historka ukazuje Ibn Sínův lékařský talent a cit pro zvolení vhodné léčby: když byl uveden k lůžku mladíka, jenž ležel v bezvědomí bez očividných příznaků nějaké choroby, rozpoznal Ibn Síná symptomy onemocnění nešťastnou láskou a jako jediný účinný lék doporučil sňatek s dotyčnou dívkou. Viz IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Qānūn fi ʾṭ-ṭibb*, Rome: Typographia Medicea, 1593, 316. Též viz kapitola 4. Láska jako cesta k Bohu.

[47] Viz *The Life of Ibn Sina*, 42, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 29.

[48] Viz *The Life of Ibn Sina*, 44, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 29-30.

[49] Podrobnosti viz BOGDANOV, *Avicenna*, 67.

[50] Viz *The Life of Ibn Sina*, 50 a 52, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 32.

trest smrti se emírovi podařilo zmírnit na pouhé sesazení z úřadu.[51] Ibn Síná se pak po dlouhou dobu skrýval u přítele, dokud jej Šams ad-Dawla nepovolal zpět kvůli novému záchvatu koliky. Učenec pak započal svůj dvojí život, charakteristický pro pobyt v Hamadánu – ve dne se věnoval povinnostem vyplývajících z úřadu vezíra a v noci vědecké práci a kruhu svých studentů, jak píše al-Džúzdžání: „Každou noc se shromáždili v jeho domě studenti vědy; já jsem předčítal z *Knihy uzdravení* a někdo jiný zase z *Kánonu medicíny*. Když jsme skončili, přišli nejrůznější zpěváci a uspořádal se pijácký dýchánek se vším všudy… A tím jsme se zabývali! Vyučování probíhalo v noci, neboť mistr neměl kvůli službě emírovi čas ve dne.“[52]

Toto období relativního klidu definitivně skončilo v roce 1021 smrtí Šams ad-Dawly. Ibn Síná odmítl setrvat v úřadu vezíra a v úkrytu před emírovým hněvem tajně započal svou korespondenci s vládcem Isfahánu ʿAlá’ ad-Dawlou. Současně téměř dokončil svou *Knihu uzdravení duše*: podle al-Džúzdžáního napsal za den neuvěřitelných padesát stran. Jeho úkryt byl však nakonec odhalen a Ibn Síná vsazen do vězení v pevnosti Fardadžán, kde strávil celkem čtyři měsíce, během nichž se neúnavně věnoval psaní; mimo jiné zde sepsal svůj příběh *Živý, syn Bdícího*.

V roce 1023 se Ibn Sínovi konečně podařilo uprchnout, údajně v převleku za súfije, do Isfahánu. Na dvoře ʿAlá’ ad-Dawly se mu dostalo vřelého přijetí a vědeckému bádání nakloněného prostředí. Strávil zde zbytek svého života, dokončil svůj slavný *Kánon medicíny* a sepsal mnoho dalších knih. Čtrnáct let poměrného klidu a pilné práce narušil pouze Masʿúd, syn Mahmúda z Ghazny, který v roce 1027 podnikl útok na Isfahán, při němž Ibn Síná již podruhé přišel o všechen svůj majetek a knihy.[53] Jinak však na isfahánském dvoře prožíval své „zlaté období“ a jako nejvýznamnější učenec se zde těšil význačnému postavení: „Když přibyl na dvůr ʿAlá’ ad-Dawly, setkal se zde s úctou a poctami, jaké si mohl zasloužit pouze člověk jako on. ʿAlá’ ad-Dawla vyhradil páteční noc učeným rozpravám, kterých se účastnili učenci nejrůznějších tříd. Mistr byl jedním z nich; nikdo se mu však nemohl vyrovnat v žádné z vědních oblastí.“[54]

---

[51] Viz *The Life of Ibn Sina*, 52, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 32.

[52] *The Life of Ibn Sina*, 54, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 32.

[53] Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 36.

[54] Viz *The Life of Ibn Sina*, 64, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 34.

Ibn Sínův vztah s emírem ʿAlá' ad-Dawlou byl velice přátelský. Podobně jako v případě jiných učenců tehdejší doby se stal společníkem svého mecenáše nejen při stolování a večerních besedách, ale též při jeho válečných výpravách, o které nebylo v této politicky neklidné situaci nouze. I přes tyto ztížené podmínky však neustával ve své vědecké činnosti a pojednání psal i na cestách. ʿAlá' ad-Dawla, který pravděpodobně neuměl arabsky,[55] pověřil Ibn Sínu sepsáním velkého encyklopedického díla v jejich společném rodném jazyce, perštině. Na tento popud napsal učenec *ʿAlá'ovu knihu vědění*, jedno ze svých mála děl napsaných persky. Na základě emírova přání se též zevrubněji zabýval astronomií a přírodními vědami. Rovněž prohloubil svou znalost arabské filologie, jejímuž studiu věnoval celé tři roky; k tomu došlo na základě téměř anekdotické příhody. Jistý filolog Abú Mansúr al-Džabbán perského filosofa obvinil z nedostatečné znalosti arabského jazyka. Ibn Síná po usilovném studiu arabské filologie a gramatiky sestavil sbírku tří básní a tří teoretických esejí plnou archaických výrazů a předal ji emírovi s tím, aby byla al-Džabbánovi představena jako starý rukopis nalezený na lovecké výpravě v poušti. Nejenže se filolog nechal nachytat Ibn Sínovým žertem, ale filosof tím zároveň získal podklady pro *Jazyk Arabů*, nikdy nedokončené desetisvazkové kompendium pojednávající o arabštině.[56]

Nejen obrovské pracovní nasazení, ale též nezdravý a nestřídmý způsob života přispěly k vyčerpání organismu a onemocnění, které se stalo Ibn Sínovi osudným. Al-Džúzdžání uvádí: „Mistr oplýval silami, avšak tou nejsilnější, která převládala mezi jeho chtíči, byla síla sexuální. Častokrát se jí zaměstnával, což zanechalo stopy na jeho zdraví."[57] Ke konci života trpěl záchvaty střevní koliky (*qūlanǧ*), které se jen zhoršovaly neustálými cestami po emírově boku a neschopností sexuální abstinence. Úplně vyčerpán nemocí, které kdysi věnoval celý jeden traktát a vyléčil z ní mnoho význačných osobností své doby, zemřel Ibn Síná během tažení v Hamadánu roku 1037 (428 hidžry) ve věku padesáti sedmi let.[58]

---

[55] Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 36.

[56] Viz *The Life of Ibn Sina*, 68-72, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 36-37.

[57] *The Life of Ibn Sina*, 80 a 82, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 37.

[58] Al-Džúzdžání popisuje podezřelé okolnosti doprovázející průběh léčby Ibn Sínovy nemoci: pomocný lékař, který filosofovi asistoval u podávání klystýru, omylem či záměrně několikanásobně zvýšil obsaženou dávku celerového

Ibn Síná byl velice plodný autor. Al-Džúzdžání v mistrově životopisu vyjmenovává bibliografický seznam jeho děl, který čítá čtyřicet šest titulů.[59] Existuje však i tzv. delší bibliografie, připojená k textu neznámým autorem, která vypočítává přes devadesát titulů; u některých se již tehdy uvádí, že jsou nekompletní či ztracené.[460] Dnes uznávanou bibliografií je sto třicet jedna autentických a sto deset pochybných prací.[61] Hlavní díla představují filosofické sumy: *Kniha uzdravení (Kitāb aš-šifā')*, rozsáhlá čtyřdílná vědecká encyklopedie zabývající se logikou, fyzikou, matematikou a metafyzikou, její zkrácená verze *Kniha o spáse (Kitāb an-nağāt)*, *Prameny moudrosti (ʿUjūn al-ḥikma)* a Ibn Sínovo nejvyzrálejší vyjádření filosofických názorů, *Kniha pokynů a poznámek (Kitāb al-išārāt wa 't-tanbīhāt)*. *ʿAlá'ova kniha vědění (Dāniš nāma-i ʿAlā'ī)* se stala vůbec prvním filosofickým dílem napsaným persky. *Kánon medicíny (al-Qānūn fi 'ṭ-ṭibb)*, který se přeložený do latiny využíval jako učebnice na všech evropských univerzitách, zůstal v oblasti medicíny nepřekonaný až do 17. století.[62] *Jazyk Arabů (Lisān al-ʿarab)*, plánovaný rozsáhlý průvodce arabštinou, stihnul Ibn Síná sepsat pouze v náčrtech; po jeho smrti rukopis už nikdo nedokázal systematicky uspořádat.[63]

---

semínka, což způsobilo zhoršení pacientova stavu. Navíc otrok zodpovědný za přípravu perorálně podávaného léku údajně záměrně přidal větší dávku opia, než měl nařízeno. Al-Džúzdžání přímo píše o vražedných úmyslech aktérů, kteří tímto činem chtěli zakrýt krádež. Ibn Síná se nicméně částečně uzdravil; další záchvaty se mu však již staly osudnými a on zcela rezignoval na léčbu. Viz *The Life of Ibn Sina*, 86-88, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 37-38.

[59] *The Life of Ibn Sina*, 46 a 48, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 30-31.

[60] *The Life of Ibn Sina*, 90-112, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 41-44. Gohlman tyto dvě verze bibliografií přehledně uspořádal v *The Life of Ibn Sina*, 143-152.

[61] Viz Anne-Marie GOICHON, „Ibn Sīnā", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 941. Nejobsáhlejší bibliografická studie o Avicennovi viz G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo: Dār al-maʿārif, 1950.

[62] Kritické vydání viz IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Qānūn fi 'ṭ-ṭibb*. O jednotlivých částech *Kánonu* viz GOODMAN, *Avicenna*, 32-36. O Ibn Sínově lékařské praxi a jím navrhované léčbě různých onemocnění viz *Abú Alí Ibn Síná*, vybral, uspořádal a přeložil Pavel Janouš, Praha: Avicenum, 1998. Diskuze k tomu, zda Ibn Síná byl či nebyl praktikující lékař viz Peter E. PORMANN, „Avicenna on Medical Practice, Epistemology and the Physiology of the Inner Senses", in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, 91-108.

[63] Viz *The Life of Ibn Sina*, 72 a 94, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 36 a 41.

Vedle těchto rozsáhlých děl věnoval Ibn Síná mnoho kratších pojednání konkrétním tématům z oblasti logiky, psychologie, kosmologie, metafyziky a medicíny. Inciační spisy nejsou tak známé jako ty filosofické, zaslouží si však mnoho pozornosti. Psané jsou formou nepříliš dlouhých příběhů a patří mezi ně *Živý, syn Bdícího (Ḥajj ibn Jaqẓān), Pojednání o ptáku (Risālat aṭ-ṭajr)* a *Příběh o Salamánovi a Absálovi (Qiṣṣat Salamān wa Absāl*). Mimo to Ibn Síná zanechal také tvorbu básnickou; jeho nejvýznamnější arabsky psané básně jsou *Báseň o duši (al-Qaṣīda 'l-'ajnīja), Báseň o lékařství (Urǧūza fi 'ṭ-ṭibb)* a *Báseň ve dvojverších (al-Qaṣīda al-muzdawiǧa)*.[64] Rovněž je autorem několika náboženských prací a komentářů koránských veršů.[65]

Ibn Sínův vztah ke kolegům-učencům mapuje jeho korespondence, která se z větší části zachovala. Jestliže respektoval své dva největší předchůdce, Aristotela a al-Fárábího, s o to menším respektem a větší dávkou kritiky se obracel na své současníky, soustředěné v Bagdádu, kteří se na poli filosofie věnovali již dávno neplodnému komentování aristotelského korpusu. Přitom Ibn Sínův záměr byl zcela jasný: modernizovat a aktualizovat soudobou filosofii, představovanou bagdádskou peripatetickou školou, vytvořením vlastního koherentního filosofického systému, který by překonal a nahradil dílo Prvního učitele.[66] Tento nový systém pak vtělil do svého *opus magnum Knihy uzdravení*, jež představuje naplnění jeho holistických ambicí, a zejména pak do *Knihy pokynů a poznámek*, v níž zvolil i novou, výrazně aluzivní metodu sdělení.

Ibn Sínův profesní i osobní život byl významně určován střety s kolegy-učenci, ať už ve veřejných debatách (*mubāḥaṯāt*), [67] jejichž výsledek mnohdy rozhodoval o filosofově společenském postavení a získání mecenáše, nebo v již zmíněné korespondenci. Mezi nejznámější rivaly patřil Abú 'l-Qásim al-Kirmání, klasický představitel bagdádské školy, s nímž se filosof

---

[64] Ukázky Ibn Sínovy básnické tvorby v českém překladu viz *Avicenna. Z díla*, 175-180, či Jiří BEČKA, *Hledání pravdy a krásy*, Praha: DharmaGaia, 2005, 43-48. *Básni o duši* se věnuji v kapitole 3.6 Motiv ptáka.

[65] O Ibn Sínových komentářích a interpretacích Koránu viz Jules JANSSENS, „Avicenna and the Qur'ān. A Survey of His Qur'ānic Commentaries", in MIDEO 25, 2004, 177-92.

[66] Více viz Dimitri GUTAS, „Avicenna's Philosophical Project", in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, 28-47.

[67] K tématu Ibn Sínových veřejných disputací viz David C. REISMAN, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubahathat (The Discussions)*, Leiden: Brill, 2002.

překvapivě nepříliš úspěšně střetnul hned několikrát a jenž byl skutečným důvodem jeho odchodu z Rajje, a poté al-Bírúní, který Ibn Sínovi položil osmnáct dotazů, z nichž se vyvinula nejslavnější učená korespondence tehdejší doby, nepostrádající ani hanlivé urážky.[68] Jakkoli bouřlivý však byl Ibn Sínův profesní vztah s al-Bírúním, nevyrovnal se despektu, který filosof směřoval k bagdádským peripatetikům a který ilustruje následující příhoda: Ibn Síná si za přemrštěnou cenu koupil knihy Abú 'l-Faradže ibn at-Tajjiba, které po přečtení poslal autorovi zpět do Bagdádu se vzkazem, že jeho spisy nestojí za vyvrácení a že peníze si může nechat.[69]

1.2 Myšlenkové zdroje Ibn Sínova učení[70]

Ačkoli falsafa přímo navazuje na díla Platóna a Aristotela, nelze muslimské filosofy jednoduše rozdělit na platoniky a aristoteliky. Platón představoval spíše jakýsi idol a pramen inspirace než autentický filosofický zdroj. Označován byl jako *Aflāṭūn al-ilāhī* (Božský Platón) a stal se archetypem starověkého mudrce a paradigmatickou postavou řecké moudrosti. Přesto byl do arabštiny přeložen pouhý zlomek jeho díla: *Zákony*, *Sofista*, *Timaios* a *Ústava* (která byla používána namísto *Politiky*, téměř jediného Aristotelova díla nepřeloženého do arabštiny).[71] Není tedy žádným překvapením, že Platónův vliv na islámskou filosofii je viditelný převážně pouze v oblasti etiky a politické teorie. Namísto filosofových autentických textů byla studována díla

[68] Překlad této korespondence viz Seyyed Hossein NASR a Mehdi MOHAGHEGH (eds.), *Al-As'ilah wa'l-Ajwibah (Questions and Answers)*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

[69] Viz GOODMAN, *Avicenna*, 41, nebo REISMAN, „The Life and Times of Avicenna: Patronage and Learning in Medieval Islam", 17.

[70] Tato a následující kapitola byly sepsány na základě konferenčního příspěvku „The Aristotelian and Neoplatonic Tradition and the ‚Eastern Philosophy' in Avicenna's Teachings", který jsem představila na konferenci „Islam and the Others", konané 28. – 29. 3. 2012 na ZČU v Plzni.

[71] Viz David BURREL, „Platonism in Islamic Philosophy", in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, vol. VII, 429.

jeho pozdně antických komentátorů, [72] a proto je korektnější mluvit o islámském novoplatonismu spíše než o platonismu.[73]

Pokud jde o Aristotela, v celé historii islámské filosofie, počínaje al-Kindím v 9. století a konče Ibn Rušdem ve 12. století, byl považován za výjimečného a jedinečného představitele filosofie. Jeho jméno znělo v arabštině *Arisṭūṭālīs* či *Arisṭū* a znám byl pod čestnými tituly „První učitel" nebo „Filosof". S výjimkou *Politiky* (a nemnoha dalších děl) se muslimští filosofové prostřednictvím překladů seznámili s celým jeho učením a aristotelská tradice se stala nejsilnějším podnětem pro vznik filosofického kvasu; každý učenec byl povinen zaujmout k peripatetickému učení určité stanovisko. Na druhou stranu je však ve falsafě patrná tendence využívat Aristotelovo jméno jakožto vnější autoritu pro prosazení vlastních myšlenek a konceptů. Nezřídka byly citovány pasáže vytržené z kontextu, jen aby vyhověly autorovu záměru. Největším omylem muslimských filosofů však byla jejich praxe uvádět aristotelskou tradici v soulad s (novo)platonismem do té míry, že se ve falsafě objevila postava tzv. Pseudoaristotela, autora dvou ve středověkém arabsko-islámském prostoru vlivných děl, tzv. *Aristotelovy teologie* a *Knihy o čirém dobru*. Tyto spisy, oba prokazatelně novoplatónského charakteru, byly nesprávně připsány Aristotelovi.[74] Je s podivem, že muslimští peripatetikové tento omyl nerozpoznali a zejména na *Aristotelově teologii* často stavěli své aristotelské spekulace.[75]

Tzv. *Aristotelova teologie (Theologia Aristotelis, Uṯūlūǧīja Arisṭū)* se objevila v Bagdádu v první polovině 9. století a navzdory svému jednoznačně novoplatónskému charakteru se stala jedním

---

[72] Arabové měli k dispozici překlady Plótína (*Flūtīnūs*, známý též jako *aš-Šajch al-jūnānī*, tedy Řecký mistr), Porfýria (*Furfūrijūs*) a Prokla (*Buruqlus*). Více viz R. WALZER, „Aflāṭūn", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. I, 234-236, či BURREL, „Platonism in Islamic Philosophy", 429-430.

[73] Novoplatonismus ve falsafě viz Parviz MOREWEDGE (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992. Novoplatonismus u Ibn Síny viz *ibid.*, 41–50 a 77–126.

[74] O těchto dvou epigrafických dílech viz FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 21-33, či Ian Richard NETTON, *Allah Transcendent*, London and New York: Routledge, 2006, 9–13, či DE LIBERA, *Středověká filosofie*, 87–93.

[75] Ibn Síná v dopise svému žáku vyjádřil pochybnosti o pravosti tzv. *Aristotelovy teologie*, viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 63-64. Byl to však až Ibn Rušd (zemřel v roce 1198), který jakožto první filosof otevřeně odmítl Aristotelovo autorství.

z nejcitovanějších Aristotelových textů v islámských zemích. Jakmile al-Kindího filosofická škola přijala toto dílo, započalo masivní pronikání novoplatonismu a jeho mísení s aristotelismem, tolik typické pro středověkou falsafu.[76] Tento synkretismus a eklekticismus se stal základem islámského filosofického myšlení: klasické aristotelské koncepty jako potencialita a aktualita se v *Aristotelově teologii* prolínají s plótínovským učením o emanaci a triádě sestávající z Jednoho, Univerzálního intelektu a Univerzální duše. Ve skutečnosti je toto epigrafické dílo volnou parafrází čtvrté, páté a šesté knihy Plótínových *Enneád*.[77] *Kniha o čirém dobru (Fi 'l-chajr al-maḥḍ)* zase představuje novoplatónskou kompilaci, v níž vynikají Proklovy *Základy teologie*, dále pak spisy Plótína a Dionysia Aeropagity a v neposlední řadě též samotná *Aristotelova teologie*. Nikdy od svého objevení v 9. století nezískala zájem muslimských filosofů srovnatelný s obdivem, kterému se těšilo předchozí dílo, avšak ve druhé polovině 12. století se dostala do povědomí Latinského Západu pod jménem *Liber de causis* (*Kniha o příčinách)* a stala se primárním zdrojem novoplatónského proudu myšlení u Tomáše Akvinského a dalších scholastiků.[78]

Stejně jako u ostatních představitelů falsafy nelze ani u Ibn Síny jednoznačně říci, zda je ve svém učení platonik či aristotelik, neboť se tyto dva jinak velmi odlišné zdroje vzájemně mísí a vytvářejí harmonický celek. Pokud jde o zásadní koncepty, lze alespoň říci, že jeho učení o látce a formě je čistě aristotelské, stejně jako jeho učení o duši. Oproti tomu v kosmologických spekulacích sleduje Ibn Síná novoplatónské představy pramenící z emanační teorie.

---

[76] Více o recepci novoplatonismu u prvního velkého muslimského filosofa, označovaného jako „Filosof Arabů" viz NASR, *Three Muslim Sages*, 9-12.

[77] Viz FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 22, či R. WALZER, „Arisṭūṭālīs,", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. I, 631. Prof. Garth Fowden se na své přednášce „A Greek Sheikh in Paris and Qom: Reflections on Philosophical Islam", konané 17. 6. 2013 v Praze, věnoval osudům tzv. *Aristotelovy teologie* a její reflexi v arabských a latinských překladech. Dle něj se objevila asi v roce 840 a skládala se nejen z korpusu plótínovského, ale též proklovského. Velice oblíbená pak byla u představitelů perské tradice *išrāqu* (viz níže), Suhrawardího (zemřel v roce 1191) a Mully Sadrá (zemřel v roce 1640).

[78] Kritická studie o *Knize o čirém dobru* viz MOREWEDGE (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, 11-33.

1.3 Spor o charakter Ibn Sínova díla

Mezi lety 1027 a 1031 sepsal Ibn Síná několik textů, které se rozhodl pojmenovat „východní". Tzv. východní filosofie či východní moudrost se stala předmětem rozsáhlé diskuze západních orientalistů a vyvolala zásadní otázku: představuje tento koncept pouhé, byť originální rozvinutí filosofie aristotelského ražení, nebo se jedná o skutečné esoterické vyjádření Ibn Sínových myšlenek vymezující se vůči jeho předešlým peripatetickým pracím? Odpověď není jednoduché nalézt, neboť tyto „východní" texty byly již roku 1034 odvezeny do Ghazny a následně v polovině 12. století spáleny.[79] Samotný pojem „východní moudrost" *(ḥikma mašriqīja)* nebo „východní filosofie" (*falsafa mašriqīja*) je poněkud sporný. Arabský kořen *š-r-q* může být totiž vokalizován dvěma způsoby – *mašriqīja* či *mušriqīja*, přičemž první varianta znamená „východní" a druhá „iluminativní".[80] Od roku 1925, kdy italský orientalista Carl Alfonzo Nallino publikoval svůj článek,[81] se obecně prosadila střízlivější varianta „východní"; nicméně lze nalézt i zastánce kontroverzní „iluminativní" varianty.[82]

Ibn Síná se zmiňuje o východní moudrosti v prologu ke *Knize uzdravení*, svému nejvýznamnějšímu filosofickému dílu, kde konstatuje: „Napsal jsem rovněž knihu, v níž jsem představil filosofii takovou, jaká je sama o sobě [...]; je to má kniha o východní filosofii. Pokud

---

[79] Viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 125.

[80] Přívlastek *mušriqīja* je odvozen od slova *išrāq*, které ve svém významu „iluminace" vešlo ve známost díky Šihábuddínovi Suhrawardímu (zemřel v roce 1191), perskému filosofovi a mystikovi, jehož přívržencům se říkalo *išrāqījūn*. Více o Suhrawardím a jeho teosofické škole viz např. Henry CORBIN, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Vol. II, Sohrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard, 1991. Kniha je k dispozici v anglickém překladu, viz Henry CORBIN, *Inside Iranian Islam: Spiritual and Philosophical Aspects. Vol. II, Suhrawardi and the Persian Platonics*, dostupné na http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_inside.pdf (5. 12. 2016). Viz též kapitolu 5.2 Suhrawardí: *Západní exil*.

[81] C. A. NALLINO, „Filosofia ‚Orientale' od ‚Illuminativa' d'Avicenna?", in *Revista degli Studi Orientali* 10, 1923-25: 433-467, citováno podle GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 222.

[82] Např. Henry Corbin či Seyyed Hossein Nasr, viz níže. Jejich hlavním oponentem je již zmíněný Dimitri Gutas, viz zejména GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 115-130, či idem., „Avicenna: Mysticism", in *Encyclopaedia Iranica*, vol. III/1, 82; http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v (29. 10. 2014).

jde však o předkládanou knihu [*Knihu uzdravení*], je propracovanější a vhodnější pro mé kolegy-peripatetiky. Kdokoli si žádá pravdy bez náznaků, nechť se podívá do té druhé knihy."[83] Jediný známý fakt týkající se konceptu východní moudrosti se tedy omezuje na tuto krátkou zmínku. Dimitri Gutas vykládá uvedenou pasáž bez jakýchkoli nepodložených spekulací: aby zdůraznil kvalitativní posun ve vývoji vlastního filosofického myšlení, rozhodl se Ibn Síná pojmenovat tyto texty jako východní, čímž naznačil svůj příklon k chorásánské škole aristotelské filosofie (neboť Chorásán představoval jedno z největších středověkých kulturních center islámského Východu). Texty o východní filosofii tedy představují pouze další úroveň filosofova myšlení v rámci aristotelské tradice; jejich originalita leží v rostoucí nezávislosti na peripatetických modelech vyjádření filosofických pravd.[84]

Další otázkou je, zda pojem východní moudrost, zmíněný Ibn Sínou pouze sedmkrát v jeho rozsáhlém díle, představuje titul knihy, nebo jen odkazuje na nový koncept aristotelské filosofie. Kratší i delší bibliografie obsažená v Ibn Sínově životopisu uvádějí *Východní moudrost (al-Ḥikma al-mašriqīja)* respektive *Knihu o východní moudrosti (Kitāb al-ḥikma al-mašriqīja)* s poznámkou, že se nedochovala celá.[85] Podle D. Gutase zněl pravděpodobný název ztraceného díla *Obyvatelé Východu (al-Mašriqījūn)*.[86] Jediný zachovaný zlomek se týká logiky; v roce 1910 byl publikován v Káhiře pod poněkud zavádějícím titulem *Logika lidí z Východu (Manṭiq al-mašriqījīn)*.[87] Jako další patřila k východním textům *Kniha o správném úsudku (Kitāb al-inṣāf)*,

---

[83] Citováno podle GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 52-53. D. Gutas však dokazuje, že tato údajná kniha o východní moudrosti byla sepsána až po dokončení *Knihy uzdravení*, mezi lety 1027 až 1029. Teprve poté Ibn Síná napsal svůj prolog ke *Knize uzdravení*. *Ibid.*, 124.

[84] Viz *ibid.*, 126-127. Tohoto názoru byl již zmíněný perský filosof a mystik Suhrawardí, jenž označil Ibn Sínovu východní moudrost za totožnou s běžnou peripatetickou filosofií, viz *ibid.*, 118 a 127.

[85] *The Life of Ibn Sina*, 46 respektive 102, či ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 33 respektive 42.

[86] Diskuze o názvu ztraceného díla viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 121-122.

[87] AVICENNA, *Manṭiq al-mašriqiyyīn*, Cairo: Matba'a al-mu'ayyid, 1910. Úvod k *Manṭiq al-mašriqījīn* citovaný v plném znění a jeho rozbor viz S. H. NASR, „Ibn Síná's Oriental Philosophy", in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy,* London and New York: Routledge, 1996, 247-251: 248-249, a idem., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 186-188.

představující podrobný komentář aristotelského korpusu včetně tzv. *Aristotelovy teologie*, a komentář Aristotelova textu *O duši (De anima)*, napsaný na okrajích arabského překladu.

Celá tato Ibn Sínova novátorská koncepce se patrně neujala, neboť od ní filosof upustil kolem roku 1031 a již nikdy se o ní nezmínil.[88] Její ohlas lze však nalézt na Západě, ve středověké Andalusii a v moderní orientalistice, kde fragmenty textů o východní filosofii probudily zájem a posléze díky nesprávnému pochopení také dlouhou debatu o Ibn Sínově údajném příklonu k mystice. Největší zásluhu na tomto nedorozumění má andaluský filosof Ibn Tufajl (zemřel v roce 1185), který usiluje o to, aby jeho dílo *Traktát o Živém, synu Bdícího (Risālat Ḥajj ibn Jaqẓān)* bylo viděno ve světle Ibn Sínova konceptu a zaštítilo se jeho autoritou, pro ně zvolil podtitul *O tajemství východní filosofie (Fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*.[89] V předmluvě se dokonce odvolává na Ibn Sínova slova převzatá z prologu ke *Knize uzdravení*.[90] Jak bylo ukázáno, citovaný výrok odkazoval na rozdíl v přístupu obou knih (*Knihy uzdravení* a *Obyvatel Východu*) k jedné a též filosofické pravdě; Ibn Tufajl jej však naprosto dezinterpretoval tím, že nepřímo poukázal na doktrinální rozdíl mezi oběma díly: podle něj *Kniha uzdravení* obsahuje peripatetické učení, zatímco *Obyvatelé Východu* Ibn Sínovu skutečnou esoterickou nauku. Není třeba zdůrazňovat, že od této dezinterpretace chyběl jen krůček ke ztotožnění východní filosofie s mysticismem.[91]

---

[88] O východní moudrosti se Ibn Síná nezmiňuje ani v *Knize pokynů a poznámek*, v které dosáhl asi nejvyššího stupně nezávislosti na aristotelském modelu. Viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 128.

[89] O pomýlené recepci Ibn Sínovy východní moudrosti v díle Ibn Tufajla viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 222-241.

[90] Viz Abú Bakr IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, nově přeložil a úvodem opatřil Luboš Kropáček, Praha: Academia, 2011, 33.

[91] Viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 230. Ibn Tufajl však nebyl jediný andaluský autor, který odkazoval na Ibn Sínův údajně mystický koncept východní moudrosti. Kastilský židovský filosof Abner z Burgosu (zemřel asi v roce 1347), který byl po své konverzi ke křesťanství znám jako Alfonso de Valladolid, ve svém díle zanechal mnoho odkazů na toto Ibn Sínovo ztracené dílo. Ryan Szpiech však dokazuje, že tyto odkazy neobsahují údajně zachované pasáže z textů o východní moudrosti, nýbrž že jsou přímo přejaty z Ibn Tufajlova díla. Szpiech se tak kloní k názoru, že tyto odkazy v Abnerově díle v žádném případě nemohou dokázat mystické tendence v Ibn Sínově myšlení. Viz Ryan SZPIECH, „In Search of Ibn Síná's ‚Oriental Philosophy' in Medieval Castile", in *Arabic Sciences and Philosophy* 20, 2010, 185-206.

Tento poslední krok podnikl na konci 19. století dánský orientalista A. F. Mehren, který publikoval sbírku Ibn Sínových kratších textů, včetně *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka, Pojednání o lásce, Pojednání o osudu* a posledních tří kapitol *Knihy pokynů a poznámek*[92], pod arabským titulem vypůjčeným od Ibn Tufajla, *Fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja*, tj. *O tajemství východní moudrosti*, čímž tyto spisy naprosto nepodloženě zařadil do korpusu ztracené východní moudrosti, a navíc je díky francouzskému názvu představil jako vyjádření Ibn Sínovy mystické filosofie.[93]

Koncepci Ibn Sínovy údajné mystické východní moudrosti poté přijalo a následně rozvinulo několik dalších orientalistů.[94] Henry Corbin, odborník na Suhrawardího íránskou školu iluminace (*išrāq*), interpretoval Ibn Sínovu koncepci ve světle učení tohoto perského mystika.[95] Toto porovnání založil na leitmotivu údajně esoterických východních spisů, *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka* a *Salamána a Absála*, kterým je dle Corbina andělská iluminace lidského intelektu za účelem osvobození se z tohoto nedokonalého světa.[96] Největším zastáncem „iluminativní" vokalizace arabského kořene *š-r-q* a dichotomie exoterického a esoterického Ibn

[92] Anglický překlad těchto posledních tří kapitol *Knihy pokynů a poznámek* lze nalézt v Shams INATI, *Ibn Sīnā and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International, 1996.

[93] Viz *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Sínā ou d'Avicenne*. Kritika Mehrena ze strany D. Gutase viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 233-234.

[94] Kritika západní orientalistiky na téma Ibn Sínovy orientální filosofie ze strany D. Gutase viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 130, pozn. 28.

[95] Téměř se zdá, že Corbin považuje Ibn Sínu za Suhrawardího předchůdce a koncepci východní moudrosti za mezikrok mezi Ibn Sínovými peripatetickými pracemi a Suhrawardího naukou o *išrāqu*. Naplno tento názor zastává orientalistka Shams Inati, viz Shams INATI, „Ibn Sīnā", in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996, 242.

[96] H. Corbin dokonce sepsal monografii zabývající se těmito třemi spisy z pohledu jejich mystičnosti, viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*. Tato interpretace je však v přímém rozporu s názorem samotného Suhrawardího, který označil Ibn Sínovu východní koncepci za součást peripatetické tradice, viz pozn. 84. Navíc se Corbin dostává do kruhu, když tvrdí, že tato božská moudrost či teosofie je iluminativní, protože je orientální, a orientální, protože je iluminativní. Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 38.

Sínova učení je však íránský filosof Seyyed Hossein Nasr.[97] Vzhledem ke ztrátě východních textů vybízí k rekonstrukci orientální moudrosti z nearistotelských děl, za která považuje (v souladu s Mehrenem a Corbinem) tři příběhy *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*, dále tři poslední kapitoly *Knihy pokynů a poznámek*, teoretický traktát *Pojednání o lásce* a různé komentáře koránských veršů.[98] Za Ibn Sínův největší přínos pak považuje jeho kosmologii a angelologii, které byly přijaty a rozpracovány glorifikovanou trojicí perských filosofů: Suhrawardím, Mír Dámadem (zemřel v roce 1631) a Mullou Sadrá (zemřel v roce 1640).

[97] O tomto tématu píše S. H. Nasr v *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 185-196, či v „Ibn Sīnā's Oriental Philosophy", 247-251.

[98] Viz *ibid.*, 249, či NASR, *Three Muslim Sages*, 23.

2. Ibn Sínův iniciační cyklus: první čtení

V této kapitole budou Ibn Sínovy příběhy *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* postupně představeny a interpretovány, přičemž nutnou součástí tohoto představení bude také vždy překlad relevantního díla, jak již bylo předesláno v úvodu. Kapitola nese podnázev „první čtení", neboť dané texty budou zkoumány a interpretovány jakožto jednotlivé oddělené části vyprávěcího cyklu bez zřetele k vzájemným souvislostem a sdíleným motivům, které se objevují napříč všemi třemi příběhy. Teprve v následující kapitole nesoucí podtitul „druhé čtení" se pozornost zaměří na jejich společný symbolický obsah, zasazený nejen do užšího kontextu Ibn Sínova iniciačního cyklu, ale též do širšího kontextu arabsko-islámské literární tradice.

Ústředním tématem *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka* i *Salamána a Absála* je cesta lidské duše za sebezdokonalením a nejzazším poznáním, kterým je poznání Boha. Duše, které je dovoleno nastoupit na tuto cestu, musí být připravená, jinými slovy iniciovaná. Z toho vyplývají dvě nutné podmínky: jednak duše sama musí pocítit touhu vydat se na průzkum do ne-smyslového světa, jednak zde musí být nějaká autorita, která by takto odhodlanou duši zasvětila a předala jí potřebné vědění. Ibn Síná považuje rozumovou duši za cizince v pozemském světě, který při svém vezdejším nuceném pobytu zapomněl, odkud pochází. Aby se rozpomenula na svou původní vlast, potřebuje duše nějaký impuls: většinou jde o významné setkání.[99]

V *Živém, synu Bdícího* se Ibn Síná věnuje především této iniciaci, popisuje první kontakt duše s jejím zasvětitelem a zaznamenává předávané znalosti a instrukce. Duše se dozvídá o možnosti cesty, ale je jí řečeno, že zatím nemá k jejímu podniknutí potřebné schopnosti. *Pták* se více zaměřuje na dramatický motiv zapomnění a následného rozpomenutí se. Duši je dovoleno

[99] Vedle poutníka, tj. adepta zasvěcení, je tedy druhým nejvýznamnějším charakterem figura zasvětitele (iniciátora). Kdo však v Ibn Sínových textech naprosto chybí, je ženský charakter ztělesněný povětšinou v postavě panny-pomocnice, tolik typický pro evropské iniciační příběhy (např. Beatrice v Dantově *Božské komedii*). O ženské postavě v iniciačním žánru viz HODROVÁ, *Román zasvěcení*, 60-61, 174-177 a 197-199.

podniknout cestu, ale její pobyt v cíli má jen krátké trvání. Teprve v příběhu *Salamán a Absál* dosahuje duše vytouženého cíle a natrvalo se vymaňuje z pozemských pout.[100]

2.1 *Živý, syn Bdícího*

Živý, syn Bdícího je nejznámějším příběhem z celého třídílného cyklu. Nejen díky skutečnosti, že je nejdelší, ale především pro svůj vliv na pozdější islámskou literárně-filosofickou tvorbu. Lze jej označit za první významný příběh svého druhu, tj. iniciační, v tomto kulturním prostoru. Ibn Sínovi následovníci, kteří se nechali textem inspirovat, k němu zaujali ambivalentní postoj: zatímco na jednu stranu ocenili filosofův originální přístup ke zpracování obtížně uchopitelného tématu, na stranu druhou se vůči němu vymezili a vytýkali mu různé chyby, například nedostatek odvahy naplno rozvinout potenciál textu k zašifrování údajně mystického tajemství.[101]

Při překladatelské práci mám k dispozici celkem tři různá vydání arabského textu. Prvním je vydání A. F. Mehrena, zahrnuté v jeho edici Ibn Sínových mystických traktátů *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja)* z let 1889 až 1899.[102] S ním

[100] Příběhy *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* jsem se jakožto iniciačními texty zabývala již ve svém článku, viz VITÁSKOVÁ, „Avicena: *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*. Iniciační příběhy", in *Acta* 3, 2013, 35-54.

[101] Mezi nejvýznamnější filosofy-literáty, kteří explicitně navazují na Ibn Sínův odkaz obsažený v *Živém, synu Bdícího*, patří Ibn Tufajl (zemřel v roce 1185) a Šihábuddín Suhrawardí (zemřel v roce 1191). Jak Ibn Tufajlův stejnojmenný román *Živý, syn Bdícího (Ḥajj ibn Jaqẓān)*, tak Suhrawardího příběh *Západní exil (al-Ġurba 'l-ġarbīja)* představují další iniciační texty *par excellence*, více viz kapitola 5. Recepce a působení Ibn Sínova cyklu. Arabské texty těchto děl viz AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 56-133 respektive 134-138, k dispozici je navíc překlad Ibn Tufajlova románu do češtiny, viz IBN TUFAJL, Abú Bakr, *Živý syn Bdícího*, přeložil a předmluvou opatřil Ivan Hrbek, Praha: SNKLHU, 1957, či v již zmíněném revidovaném vydání viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*.

[102] IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān," in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne*, vol. 1, 1-22.

pracuji nejvíce z toho důvodu, že obsahuje částečný komentář Ibn Zajly, Avicennova přímého žáka, který využiji při interpretaci textu. Text byl dále vydán ve mně dostupných knihách Ahmada Amína *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī* z roku 1959 a Júsufa Zajdána *Ḥajj ibn Jaqẓān* z roku 2008.[103] Jednotlivé edice obsahují různé chyby, a proto počet tří různých vydání usnadňuje překladatelskou práci. K dispozici je též francouzský respektive anglický překlad příběhu, a to v knize Henryho Corbina *Avicenne et le récit visionnaire* z roku 1954, respektive *Avicenna and the Visionary Recital* z roku 1960.[104]

2.1.1 Překlad[105]

Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Pouze u Něj nalézám úspěch a obracím se k Němu s kajícností.

Naléhali jste na mě, moji bratři, abych vám vyprávěl příběh Živého, který je synem Bdícího. Nakonec byla má neústupnost přemožena a já zanechal otálení a zbytečných odkladů. Nyní jsem tedy připraven být vám ku pomoci a Bůh mi k tomu dopomáhej.

V době, kdy jsem pobýval ve svém městě, rád jsem se společníky podnikal vycházky do blízkého okolí. Jednou jsme se opět takto procházeli a kroužili kolem, když tu se náhle před námi objevil stařec. Čišela z něj vznešenost a nádhera. Ačkoli zažil již mnoho zim, čas k němu byl nadmíru milosrdný, a dokonce se zdálo, že je na vrcholu svých sil. Jeho pevné držení těla ani v nejmenším nepoznamenal pokročilý věk, stejně jako nedokázal pokroutit jeho kosti. Nebyly na

---

[103] AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 40-56, respektive ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 113-124.

[104] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 186-192.

[105] Překlad příběhu *Živý, syn Bdícího* se objevil již v mé diplomové práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 21-35. Taktéž je obsažen v Magdaléna VITÁSKOVÁ, *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu. Výběr z díla: Živý, syn Bdícího; Pták; Salamán a Absál; Pojednání o lásce*, Praha: Academia, 2016, 40-54.

něm patrné známky stáří, kromě onoho zvláštního charismatu, kterým jsou obdařeni všichni ti, kteří se dožili vysokého věku.

Pocítil jsem silné nutkání oslovit ho. Z hloubi mého nitra náhle a zároveň zcela přirozeně vytryskla touha sednout si k jeho nohám a být mu nablízku. Zamířil jsem tedy se svými společníky k němu. Jakmile jsme se přiblížili, byl to on, kdo nás pozdravil jako první. Promluvil srdečně, s přívětivým úsměvem na rtech.

Zapředli jsme spolu hovor, který se zanedlouho stočil k jeho osobě. Vyptával jsem se ho na to, jakým způsobem žije a čím se zabývá. Také jsem chtěl znát jeho jméno, jméno jeho otce a město, ze kterého pochází. Odvětil: „Jmenuji se Živý, jsem synem Bdícího a narodil jsem se v Jeruzalémě. Jako poutník procházím všemi končinami světa a odejdu vždy až tehdy, když je důkladně poznám. Můj otec je Bdící a já k němu neustále obracím svou tvář. Daroval mi klíče, jimiž se otevírají dveře k veškerým vědomostem, a ukázal mi bezpečnou stezku, kterou mě zavedl až na kraj světa. Takto jsem svým putováním obsáhl obzor všech říší."

V tomto duchu jsme dále pokračovali v našem rozhovoru. Dotkli jsme se tématu různých vědních oborů a u každého jednoho z nich jsme se starce dotazovali na to, co se nám zdálo nejasné a těžko pochopitelné. Takto jsme se dostali až k vědě, kterou on nazýval fyziognomií. Zůstal jsem stát v naprostém úžasu nad tím, jak dokonale se v oné vědě vyznal. Poté, co podnítil debatu na toto téma, ke kterému jsme postupně dospěli, pravil: „Fyziognomie náleží k vědním oborům, jejichž užitek je placen v hotových. Má totiž v moci odhalit ta tajemství povahy, která všichni skrývají hluboko v sobě. Takže s její pomocí můžeš zkoumat každého, a to na základě míry, se kterou cítíš k dané osobě sympatie, či naopak rezervovanost. Principy fyziognomie v tobě mohou odhalit to nejlepší ze všeho, co bylo stvořeno z hlíny, i vhodné charakterové vlastnosti. Proto dáš-li se vést rukou kynoucí ti správným směrem a vkročíš-li na tuto cestu, máš jedinečnou možnost se zdokonalit. Necháš-li se však svést na stezku plnou chyb a poklesků, ocitneš se na scestí."

„Rozhlédni se nyní kolem sebe a spočiň na chvíli svým zrakem na těch, se kterými jsi přišel. Stojí tak těsně blízko u tebe, že i kdybys chtěl, nemůžeš se od nich odtrhnout. Věř mi,

jsou to pro tebe nedobří, ba špatní a mrzcí společníci! Ty však před nimi sotvakdy budeš v bezpečí. Ustavičně tě budou svádět a pokoušet, ledaže by nad tebou držela stráž samotná ruka Boží.

Pohlédni na toho, který na všech cestách kráčí vždy před tebou. Je to žvanil a tlachal, který neustále vede malicherné řeči. Baví se vymýšlením hloupostí, smyšlenek i vyložených lží. Pokud si neprověříš hlášení, která ti podává, pohotově zamění správný údaj za nesprávný a pošpiní pravdu lží. Navzdory tomu všemu je však stále zvědem, kterého vysíláš, aby šel napřed a podával ti zprávy o všem novém a neznámém ve tvém okolí i o tom, k čemu ty sám ze svého místa nemáš přístup. Proto musíš neustále oddělovat zrno od plev a hledat to, co je správné, mezi tím, co je falešné, a očišťovat pravdu od nánosů lží. To je tvá celoživotní zkouška, protože ty se bez svého zvěda jinak nemůžeš obejít. Buď ti samotná Boží ruka hodí záchranný kruh a vytáhne tě z oceánu bloudění, nebo zůstaneš stát na místě ochromen svým zmatením a bezmocí, či se necháš zlákat a ošálit falešným svědectvím.

Nyní si pořádně prohlédni druha kráčejícího po tvé pravici, jaký je to zuřivec. Jakmile se ho jednou zmocní záchvat vzteku, neuklidníš ho ani dobře míněnou radou, ani přívětivým chováním. Je jako olej přilévaný do ohně, jako bystřina ženoucí se z kopce dolů, jako jankovitý hřebec, jako lvice, která přišla o mláďata.

Co ti mohu říci o tom, jenž se drží po tvé levici? Věz tedy, že je to špinavý žrout a nenasytný chlípník. Jeho bezedný břich naplní pouze hlína a jeho neustálý vlčí hlad nasytí jen prach a písek. Stále se jen oblizuje, jazykem ochutnává, hltá a pak opět baží po novém soustu. Jako když necháš vyhladovět vepře a on se poté, co ho vypustíš z chlívku, s chutí nažere mrvy.

Takoví jsou tedy ve skutečnosti tví společníci, se kterými jsi tak pevně svázán, nešťastníku! Odpoutat se od nich můžeš pouze tak, že odejdeš ze své vlasti do země, kam má zapovězeno vkročit každý, kdo by byl jako oni. Jelikož však ještě nenadešel čas odchodu a ty nemáš, jak a kam bys před nimi utekl, musíš je spoutat provazem jako koně a ukázat jim svou převahu. V žádném případě pak nedopusť, aby se chopili tvých vlastních otěží nebo aby ti nasadili ohlávku. Buď jim dobrým pánem a nenakládej jim více, než unesou. Vždyť jestliže vůči jejich

nešvarům včas zakročíš svou upevněnou autoritou, podrobíš si je a oni pak odloží svou ctižádost převzít nad tebou moc. Osedláš-li je, zbavíš je příležitosti, aby učinili totéž tobě.

Radím ti, abys proti nim vymyslel lest, která by spočívala ve dvojitém úskoku. Navedeš svého vznětlivého druha, který se tak rád nechává unášet svým hněvem, aby se chopil toho věčně nenasytného a lehkomyslného slabocha, kamenováním ho donutil k ústupu a zanechal ho zlomeného jeho osudu. Současně však využiješ zručnost onoho lehkomyslníka, jíž vládne v galantním chování a skládání různých poklon a lichotek. Toto pochlebování jistě zasáhne svůj cíl a bude postupně zmírňovat záchvaty zlosti toho prvního, až je zastaví úplně.

Pokud jde o tvého společníka, který se baví překrucováním pravdy a vymýšlením lží, tak se střez toho, abys tomuto lháři uvěřil, či za ním dokonce stál. To můžeš leda v případě, že se ti přímo od Boha dostane pádného důkazu pravdivosti toho, co ti tvrdí. Neboj se však propůjčovat sluch zvěstem, které ti přináší, a nezříkej se rovnou všeho, co se od něj dozvíš. Vždyť i když ti předkládá různou směsici smyšlenek, vždy v ní můžeš najít nějakou zprávu, která si zaslouží tvou pozornost. Na tu pak zaměř své úsilí a pokus se potvrdit její platnost."

Jakmile stařec barvitě vylíčil mé společníky, odmlčel se. Ponořil jsem se do svých myšlenek a přistihl se, jak snadno a rychle jsem vzal za svá všechna slova, která pronesl. V hloubi duše jsem si potvrdil oprávněnost všech podezření, která vyřkl ohledně mých druhů. Pokračoval jsem ve svých úvahách a začal je ostřížím zrakem pozorovat a chladnokrevně prozkoumávat. Vskutku, čím důkladněji jsem je prověřoval, tím jasněji jsem viděl, že vše, co jsem se o nich dozvěděl, je čistá pravda. Věděl jsem, že od této chvíle je budu neúnavně sledovat a odolávat jim. Někdy budu mít navrch já, jindy zase oni. Obracím se k Tobě, ó Bože převeliký, s prosbou o pomoc. Kéž se s nimi dobře snáším až do okamžiku, kdy se od nich budu moci konečně odloučit!

Poprosil jsem starce, aby mi ukázal cestu, jíž bych se mohl vydat na tu samou pouť, kterou on již podstoupil. Zahrnoval jsem ho slovy proseb, jakých je schopen pouze ten, kdo je spalován touhou a zmírá žádostivostí po dosažení svého vytouženého cíle. On mi však odvětil: „Tobě ani nikomu jinému z těch, kteří by se ti podobali, není dáno vydat se na tuto pouť. Cestu, po které jsem kráčel já, ty nalezneš uzavřenou. Otevře se před tebou teprve tehdy, až se konečně rozloučíš se svými společníky a zakusíš radostný pocit samoty. Všechno však má svůj pevně daný čas a ty

nemáš moc předbíhat událostem. Prozatím se musíš spokojit s tím, že své putování budeš přerušovat přestávkami, které strávíš se svými druhy. Kdykoli se s horlivostí a veškerou svou silou oddáš cestě, připojíš se ke mně a necháš své společníky daleko za sebou. Jakmile si po nich však jen zastesknеš, vrátíš se k nim a opustíš mě i svou pouť. Takto tomu bude, dokud se od nich úplně a navždy neosvobodíš."

Následující rozhovor nás zavedl k tématu říší. Přál jsem si, aby o nich stařec vyprávěl, ať už by je znal přímo z vlastního putování, či o nich měl zevrubné zprávy. Vyhověl mi a spustil: „Věz tedy, že země se skládá ze tří velkých oblastí. První se rozkládá uprostřed a na jedné straně ji ohraničuje Východ a na druhé Západ. Tento svět je nám dokonale znám a máme o něm bezpočet zpráv, které zahrnují jak věci obyčejné, tak podivuhodné. Mimoto existují ještě dvě oblasti a ty jsou pro nás naprosto neznámé a cizí. Jedna se nachází na opačné straně Západu a druhá zase na opačné straně Východu. Mezi nimi a naším světem se v obou případech jako nepřekonatelný zátaras rozprostírá pohraniční území. Tyto hranice mohou překonat pouze vyvolení, neboť jedině těm byla udělena zvláštní moc, kterou ostatní lidé nemohou ze své přirozenosti vládnout.

Tuto moc můžeš získat tak, že se omyješ v prameni, který vyvěrá a prudce teče poblíž klidných vod života. Dovede-li totiž poutníka jeho cesta až k tomuto prameni a vykoupe-li se v něm a napije-li se jeho přesladké vody, pronikne do jeho údů síla, jakou ještě nikdy nepocítil. S její pomocí pak bude schopen zdolat překážky a překonat nesmírné vzdálenosti. Nepohltí ho širé vody oceánu, ani ho nezastaví pohoří Qāf, ani ho andělská stráž nesvrhne do hlubin pekelných."

Prosili jsme starce, aby nám blíže vysvětlil úlohu tohoto pramene. Vyhověl nám a pravil: „Možná jste již zaslechli o temnotě, která panuje v okolí pólu. Vycházející slunce ji prozáří pouze určité dny v roce. Ten, kdo se této tmě odváží postavit a vstoupí do ní, se po nějaké době ocitne v nekonečném prostoru plném světla. Ze všeho nejdříve zde narazí na šumějící pramen, jehož vody se postupně rozšiřují v řeku a překonávají velkou překážku. Ponoří-li se do nich poutník, stane se tak lehkým, že bude moci chodit po vodní hladině a neklesne ani o píď. Bez sebemenší námahy pak zdolá tyčící se vrcholky, až dospěje k jedné z hranic, které oddělují zdejší svět od těch neznámých."

Znovu jsme se na něj obrátili: „Pouč nás prosím nejdříve o zemi Západu, neboť ta je nám bližší!“ Stařec začal vykládat: „Na nejzazším bodě Západu se rozprostírá široké bouřlivé moře, které Božská kniha nazývá Pramenem vroucím. Právě tam každého dne zapadá slunce. Toky, které se do něho vlévají, pramení v tak nesmírně rozlehlé zemi, že nelze dojít od jedné její hranice k druhé. Je naprosto neobydlená, až na hrstku cizinců, kteří do ní přicházejí nečekaně jako nezvaní hosté. Ačkoli zde panuje černočerná temnota, mohou se tito nově příchozí potěšit kratičkým zábleskem světla v okamžiku, kdy slunce spěje ke konci své dráhy a schyluje se k západu.

Půda tu je slaná a neúrodná. Kdykoli se lidé pokoušejí ji obdělat, odradí je a přiměje k odchodu. Na jejich místo pak přicházejí jiní a vede se jim podobně. Začne-li na nějakém místě klíčit kultura, netrvá dlouho a skončí v úpadku. Postaví-li si osadníci domy a paláce, naleznou zakrátko jen zříceniny a hromady suti. Zdejší lid ovládá svárlivost a bratrovražedný boj. Jakmile se některá skupina cítí dost silná, přepadne sousední osadu, obsadí ji a tamější obyvatele vyžene. Tolik se touží usadit, a přitom je stejně místo rozkvětu čeká jen úpadek. Jak se mohou tyto obyčeje zdát podivnými, oni se jimi stále řídí a nikdy je neopustí.

V této říši se objevují všechny druhy fauny i flóry. Avšak jakmile se zde nějaké zvíře usadí a začne spásat trávu a napájet se z pramenů, podivuhodně se změní jeho podoba. Proto zde například můžeš spatřit člověka, jehož kůže je pokryta zvířecí srstí, a zároveň na něm raší bujná vegetace. Podobný osud tu čeká každého. Tato země, mrtvá a neúrodná, je dějištěm zkázy. Zmítají jí nepokoje, neutuchající boje, sváry a naprostý zmatek. Marně bys tu hledal krásu a radost. Nalezneš pouze jejich odlesky pocházející z velké dálky.

Mezi touto zemí a vaším světem se nalézají ještě mnohé další. Avšak sledujeme-li směr opačný, tak za ní, přibližně v místech, kde stojí nebeské pilíře, nalezneme novou říši. Ta se několika rysy podobá té sousední, kterou jsme právě popsali. Podobně jako ona je totiž prázdnou pustinou bez stálých obyvatel kromě cizinců, kteří sem zavítali odjinud. Předchozí zemi připomíná i tím, že si světlo bere rovněž odjinud, ačkoli se nachází blíže k jeho Zdroji. Obě se podobají ještě v tom ohledu, že ta první nese pilíře země, zatímco na té druhé jsou postaveny základy nebes. Tím však všechna podobnost končí. Jestliže je první říše zmítána svárlivostí a vzájemnými boji, v této druhé je soužití příchozích mírumilovné a prosté jakýchkoli sporů o

území. Každý národ si tam obsadil své vlastní království a nesnaží se je násilím rozšiřovat na úkor toho sousedního.

Nejblíže k vašemu světu se nachází kraj, ve kterém se usadil lid velice malého vzrůstu. Jak jsou však maličcí, tak jsou rychlí, hbití a činorodí. Založili zde celkem osm měst.

Za tímto krajem leží království devíti měst, jehož obyvatelé jsou ještě menší postavy. Oproti těm předchozím se ale pohybují těžkopádněji a pomaleji. Vášnivě rádi sepisují knihy a věnují se astrologii, bílé magii, výrobě talismanů a řemeslům vyžadujícím jemnou a precizní práci.

Sousednímu osmiměstí vládne královna. Její poddaní se vyznačují oslnivě krásným zevnějškem a veselou myslí. Milují radovánky a ani netuší, co je to zármutek a žal. Zalíbení nacházejí ve hře na všemožné hudební nástroje. Svou povahou se kloní k dobru do té míry, že si oškliví a hnusí vše, co se týká špatnosti.

Ve vedlejším království žijí v pěti městech obří lidé s nádhernou tváří i postavou. Drží-li se od nich ostatní v uctivé vzdálenosti, jsou k nim milí a štědří. Jestliže se však k nim někdo jen přiblíží, musí se připravit na to, že mu jistě uškodí.

V páté provincii nalezla v jejích sedmi městech útočiště sebranka, která páchala na zemi příšerné ohavnosti. Krveprolévání je pro ni příjemným rozptýlením a vraždí a mrzačí z pouhého rozmaru. V jejím čele stojí Rudý princ, kterého divoké šílenství neustále pudí k násilným činům. Jak vypráví dějepravci, zamiloval se do panovnice vládnoucí království radosti a veselí, o kterém jsme se před chvílí zmínili. Vzbudila v něm vášnivou láskou a on po ní od té doby neustále touží.

Sedmiměstím je i následující země, jejíž rozloha je obrovská. Tamější lid je znám svou cudností, přísnou morálkou, spravedlivostí, moudrostí a zbožností. Na všechny strany kolem sebe šíří dobro a jeho přízeň a soucit dostihne každého, ať už je poblíž či daleko. Nedělá rozdílu mezi tím, kdo s vděčností přijímá jejich laskavosti, a tím, kdo je z nevědomosti přehlíží. Ve své velkoleposti je překrásný.

Sousední kraj sedmi měst obývá národ s temnou myslí. Jeho příslušníci většinou milují zlo a špatnost, obrátí-li se však na stranu dobra, nenajde se nad ně nikdo dobrotivější a vlídnější.

Když se chystají zaútočit na nepřátelské vojsko, nikdy nepostupují ukvapeně. Mnohem raději se uchylují ke lsti a důvtipu. Unáhlené jednání je jim cizí a naopak se řídí rozvážností a trpělivostí.

Za právě popsanou říší, skládající se ze sedmi nezávislých království, leží další rozlehlá země sahající až do těch nejvzdálenějších končin. Ačkoli je velmi hustě osídlená, obyvatelé zde nepostavili žádná města a žijí jednotlivě na holé a pusté pláni. Říše se dělí na dvanáct krajů, v nichž je dvacet osm stanic. Mezi stanicemi cestují skupiny, žádná z nich však nepředbíhá a vždy čeká, až se uvolní stanice před ní. Jakmile tam dorazí, míjí se s předchozí skupinou. Do zmíněných dvanácti krajů pak cestují a pravidelně se navracejí národy sedmi království, o jejichž povaze jsme dříve pojednali.

S nimi sousedí království, jehož hranice jsou až za obzorem, kam dosud nikdo nedohlédl. Žádná města ani vesnice tu nejsou. Nikdo, koho bys mohl spatřit na vlastní oči, tu nemůže nalézt útočiště. Žijí zde totiž jen čistě spirituální bytosti a andělé a člověk sem nesmí vstoupit. Příkazy Boží a sudba sestupují odtud na ty, kterým jsou určeny. Za touto zemí již není žádný další obydlený svět.

Tyto dvě říše, k nimž jsou připojeny země i nebe, se tedy nalézají na levé straně universa, to znamená na Západě."

„Obrátíš-li se nyní k Východu, jako první se před tebou objeví země, ve které nežije vůbec nikdo. Nejenže tu nenarazíš na lidi, ale ani na rostliny, stromy či nerosty. O místo se tu dělí pouze vyprahlá souš, vzdouvající se oceán, spoutané větry a žhnoucí oheň. Když přejdeš tuto podivnou zem, vstoupíš na území, kde uzříš majestátně se tyčit horské masivy a téct mohutné řeky. Divoce zde dují větry a z těžkých oblak padají přívaly deště. Všude kolem sebe najdeš rozeseté ryzí zlato, stříbro a všechny druhy minerálů, od těch vzácných až po ty nejobyčejnější. Možná tě ale zarazí, že tu vůbec nic neroste. Cesta tě dále zavede do říše, která je vedle věcí již zmíněných bohatá na vegetaci. Spatříš zde rozličné byliny a stromy, ovocné i ty, které ovoce nenesou, a z ovocných pak ty, jejichž plody jsou dužnaté s jadérky, i ty, které mají semena. Není tu však živočicha, který by kladl vejce či přiváděl na svět mladé.

Projdeš-li tímto krajem, dojdeš až do země, kde nadto všechno, co jsi dosud viděl, shledáš nepřeberné množství a rozmanitost živočichů neobdařených řečí. Plavou ve vodě, plazí se po

zemi a létají ve vzduchu tak, že mávají křídly, nebo plachtí s využitím stoupavých proudů. Někteří z nich přivádějí na svět mladé, kteří pak sají jejich mléko. Chybí tu však ten, jenž by ti mohl být druhem. Když překročíš hranice, ocitneš se ve vašem světě. Za pomoci zraku a sluchu jsi zajisté již zjistil, co všechno se v něm nalézá."

„Když zamíříš směrem přímo na Východ, narazíš na slunce vycházející mezi dvěma rohy ďábla. Ďábel má totiž dva rohy, čili kmeny; jeden létající a druhý kráčející. Kmen kráčejících ďáblů se sestává ze dvou klanů. Příslušníci prvního klanu se podobají šelmám, zatímco ti druzí spíše dobytčatům. Oba dva vedou mezi sebou nesmiřitelný a neutuchající boj. Společně pak představují levou část Východu. Pravá strana Východu je vyhrazena kmenu létajících ďáblů. Ti nejsou omezeni ve své podobě a ani se jeden druhému nepodobají. Každý z nich může vypadat zcela jinak a jedinečně, například mít rysy dvou, tří či dokonce čtyř bytostí, jako okřídlený člověk nebo zmije s prasečí hlavou. Nebo jim naopak některý rys chybí a oni jsou pak nedokonalým stvořením jako člověk, jehož je jen půlka, nebo samotná lidská noha či ruka. Mohl bych vyjmenovat mnoho takových dalších částí živočichů. Zdá se, jako by se právě v tomto podivuhodném kraji nechali inspirovat umělci, kteří modelují a kreslí směsice postav.

Vládce této země nechal zřídit pět stezek pro své kurýry. Ti však, kdo je využívají, nejsou pouhými posly, nýbrž slouží také jako ozbrojená vojenská hlídka. Na svých cestách unášejí místní obyvatele a vyslýchají je. Když si prověří zprávy, které z nich vypáčili, předají zajatce svému veliteli. Tento strážce nad pěti drží stálou hlídku při samém vstupu do země. Spolu se zajatci obdrží i listinu, do níž jsou zapsané všechny ověřené informace. Strážce však nezná jejich obsah, neboť svitek je opatřen pečetí. Jeho jediným úkolem je předat jej pokladníkovi, který jej posléze ukáže králi. Tento pokladník také přebere zodpovědnost za zmíněné zajatce, zatímco to, co měli u sebe, je svěřeno jinému pokladníkovi. Pokaždé, když jsou takto zadrženi jako vězni obyvatelé vašeho světa, ať už lidé, zvířata nebo něco jiného, nabudou nových podob. Buď se to stane tak, že se do jejich původního vzhledu přimísí nové rysy, nebo naopak začnou svou podobu a tvar ztrácet.

Příslušníci dvou ďábelských kmenů mohou navštěvovat váš svět. Svým dechem člověka postupně nahlodávají, až se vkradou do nejskrytější hlubiny jeho srdce. Ti z kmenu kráčejících ďáblů, kteří se podobají šelmám, se nehnou od člověka a číhají na příležitost, až mu někdo

způsobí sebemenší újmu. Pak v něm podnítí vztek a v těch nejkrásnějších barvách mu vylíčí hanebnosti jako vraždění, mrzačení, ukrutenství a způsobování utrpení. Živí v jeho srdci nenávist a podněcují jej k tyranii a konání bezpráví. Členové druhého klanu z kráčejících ďáblů zase ustavičně člověku našeptávají, jak výborné ve skutečnosti jsou ohavné činy a mrzké jednání. Ponoukají ho a probouzejí v něm sklony k jejich konání. Jsou umínění jako mezci a nenechají se odbýt, dokud se jim ho konečně nepodaří svést k oněm špatnostem.

Kmen létajících ďáblů navádí člověka k tomu, aby jako lživé popíral vše to, co nevidí na vlastní oči. Dle těchto rad má tedy jako posvátné uctívat jen to, co je dílem přírody anebo lidských rukou. Také svádí jeho srdce, aby nevěřilo v posmrtný život, potrestání hříšníků a odměnění spravedlivých a existenci Toho, jenž věčně panuje v království nebeském.

A přeci se od těchto dvou ďábelských kmenů odtrhly některé rody, jež přicházejí až k samým hranicím říše, která se nachází za vaším světem a v které žijí pozemští andělé. Nechávají se jimi vést, čímž se nadobro rozcházejí se svými zlovolnými bratry a přibližují se tak spirituálním andělům. Vmísí-li se do společnosti lidí, nepohrávají si s nimi a ani je nesvádějí na scestí. Naopak jim pomáhají v tom, aby se očistili. Říká se jim džinové a hinové."

„Komu se podaří přejít tuto říši, dostane se do krajů obývaných anděly. Ten z nich, který je spojen se zemí, je domovem pozemských andělů. Tito andělé se dělí do dvou skupin. V pravé části kraje se zdržují ti, kteří mají široké vědomosti a znalosti, na jejichž základě vydávají příkazy. Nalevo žijí zase ti, kteří tyto příkazy poslouchají a vykonávají je. Obě skupiny pak mají sklony upadat k říším lidí a džinů i pozvedávat se směrem k nebesům. Říká se, že mezi ně patří i vznešení strážcové a zapisovatelé. Ten, který dlí vpravo a patří k těm velícím, diktuje. Zapisovatel pak sedí vlevo a pochází z těch vykonávajících.

Pokud mu někdo ukáže cestu touto oblastí, nalezne poutník vchod, kterým se dostane za samo nebe. Tam pak může letmým pohledem oka vytušit potomstvo nejstaršího stvoření, kterému vládne jediný Král hodný vší poslušnosti.

Na první hranici žijí služebníci vznešeného Krále, kteří se plně oddávají své práci a snaží se Mu být co možná nejblíže. Jsou velice zbožní a bezúhonní a nechávají bez odpovědi ponoukání žádostivosti, nenasytnosti, chtíče, násilnosti, závisti a lenivosti. Tento lid vzal na sebe poslání

bdít nad okrajovými částmi impéria a náležitě ho plní. Založil tam města a usadil se ve vysokých zámcích a okázalých palácích. Stavební hmota použitá na tyto stavby byla promíchána tak dokonale, že nepřipomíná hlínu ani jíl vašeho světa. Je tvrdší než diamant nebo rubín i jakákoli jiná látka, která dlouho odolává zubu času. Lidu tomuto byl dán dlouhověký život a nemusí se obávat, že by si pro něj smrt přišla dříve než v té nejdelší lhůtě. Jeho práce spočívá v osidlování pohraničí a on tak činí poslušen svému povolání.

V ještě užším spojení s Králem je národ, který žije o něco dále. Po veškerý svůj čas čeká před Jeho palácem a je Mu plně k službám. Chráněn před jakýmkoli zraněním a ohrožením se nikdy nezačne věnovat žádné jiné činnosti. Tento národ vyvolených si Král zvolil za své nejdůvěrnější služebníky a oni tak mohou spočinout svým zrakem na nejvyšším paláci a v zástupu jej obklopit. Nejsladší odměnou je jim však nepřetržité a ničím nepřerušené patření na Jeho tvář. Zdobí je jemná a vlídná povaha, pronikavý rozum a bystrý úsudek. Jim patří poslední slovo týkající se veškerých znalostí a vědomostí. Jsou obdařeni oslnivým vzezřením, dech beroucí krásou a dokonalou postavou. Každý z těchto vyvolených má vymezenou hranici, určené místo a přidělený stupeň, na kterém pobývá. O své pořadí, které každému předepsal sám Král, mezi sebou nesoupeří a ani se o ně nedělí. Zatímco jeden uznává vyšší postavení těch, kteří jsou v pořadí před ním, druhý se spokojí s místem pod ním."

Ten, který zaujímá místo nejblíže ke Králi, je otcem všech ostatních. Jeho prostřednictvím si mohou synové a vnuci vyslechnout Královu řeč a jeho nařízení. Čas nemá nad těmito bytostmi nadvládu. Vždyť jaký div – stáří ani sešlost věku není na nikom z nich znát. Ač je z nich jejich otec nejstarší, oplývá stále jinošskou krásou a sil má více než jeho děti. Všichni žijí na holé zemi, a přesto nepociťují žádný nedostatek ani nouzi."

„Král sídlí ve svém paláci a je ve své majestátnosti nedostupný. Prohřešku by se dopustil ten, kdo by se snažil vysledovat Jeho původ zpět k úplnému počátku. Malicherným tlachalem by byl zase ten, kdo by se opovážil tvrdit, že Jej chválí přiměřenými slovy. Žádný básník ani učenec, proslulý svým uměním přisuzovat atributy, si neporadí s Jeho popisem. Jeho povaha se totiž naprosto vymyká jakémukoli přirovnání. Připodobnit by šla pouze tak, že by se rozdělila na jednotlivé rysy. To však nelze, neboť On je sám o Sobě dokonalým celkem. Je tváří, která vyzařuje Jeho krásu, i rukou, která prokazuje Jeho štědrost. I to nejkrásnější bledne vedle Jeho

velkoleposti a ve srovnání s Jeho velkorysostí se zdají být veškeré projevy dobrodiní skrblictvím. Když na Něj někdo z těch, kteří obklopují Jeho koberec, upře pohled v touze nad Ním rozjímat, strne v naprostém úžasu a musí sklopit svůj zrak. Rychle se od Něj odvrátí a jen tak si zachrání oči před úplným oslepením. Králova krása je však pouhým závojem Jeho krásy. Zdá se, jakoby se po svém zjevení ihned zase skryl a zmizel okamžitě poté, co se ukázal. Jako slunce, které když se lehce zahalí a skryje ve svém rouchu, může ze sebe člověku odhalit mnoho. Manifestuje-li se však ve své plnosti, stane se pro něj téměř neviditelným přes všechnu tu zář a lesk. Světlo slunce se tak stává závojem svého vlastního světla.

Svou vznešenost a nádheru zjevuje Král kruhu Svých přátel. Není k nim vůbec lakomý a velkomyslně je nechává, aby se na Něj dívali. Jestliže kolem Něj i přesto někdo projde bez povšimnutí, na vině je pouze neschopnost onoho člověka Krále spatřit. Neboť On je velkomyslný a nesmírně dobrotivý. Štědrostí přetéká a dary zaplavuje celý vesmír. Jeho dvůr je neustále otevřený nemaje žádných hranic a Svou přízeň dává každému bez rozdílu. Jakmile někdo jen zahlédne stopy Jeho velkoleposti, jednou provždy na Něj upře svůj zrak a nikdy ho již neodvrátí, byť jen na okamžik. Někteří z lidí dokonce kvůli Němu vše opustili a odešli za Ním. Jim dal pocítit tolik Své milosti a zakusit toliké blaho, že je téměř nemohli unést. Taktéž jim udělil schopnost prozření a oni hned začali s opovržením hledět na požitky pozemského světa. Domů se od Něj vraceli pak jen velice neradi."

Živý, syn Bdícího, nakonec dodal: „Kdyby nebylo toho, že jsem se Králi přiblížil pouze tím, že jsem teď tady s tebou rozmlouval a pokoušel jsem se o tvé probuzení, byl bych se musel na tvůj úkor plně věnovat své službě u Něj. Nyní tedy, pokud si tak přeješ, následuj mě a spolu za Ním půjdeme. Mír s tebou."

Takto skončil příběh Živého, syna Bdícího. S chválou a milostí Boží. Požehnání Muhammadovi, nejlepšímu z Jeho stvoření, jeho rodu a druhům.

2.1.2 Interpretace

Jak již bylo řečeno, představuje *Živý, syn Bdícího* jakýsi úvod k celému vyprávěcímu cyklu a nese nejvíce rysů iniciačního příběhu (hrdinovo prvotní bloudění světem, touha po získání tajného vědění, setkání se zasvětitelem, iniciační zkoušky, předpověď symbolické smrti a následného znovuzrození prostřednictvím průniku do zasvěceného inteligibilního světa). Hlavním hrdinou je poutník, bezejmenná rozumová duše; lze se však domnívat, že se jedná o duši samotného Ibn Síny, a proto je možno číst toto vyprávění jako jeho duchovní autobiografii. Iniciace probíhá formou rozhovoru mezi zasvětitelem a adeptem zasvěcení; filosof tak pomocí symbolického příběhu vykládá ústřední prvky svého učení, kterými jsou nauka o intelektu, psychologie, epistemologický proces, nauka o látce a formě, kosmologie, emanační teorie, angelologie a teologie. Nejvýznamnějším poznatkem, který si duše z tohoto rozhovoru odnáší, je její postavení v hierarchii forem a z toho plynoucí možnosti, které se před ní otevírají.

Ibn Síná napsal tento filosofický příběh s největší pravděpodobností v době, kdy byl vězněn v pevnosti Fardadžán. Nepříliš uvěřitelný výklad nabízí názor, že by se k tomu rozhodl pouze z potřeby ukrátit si dlouhou chvíli; spíše považoval za nutné novým způsobem představit své filosofické koncepty. Použitím symbolů však nechtěl zakrýt smysl svého učení, které bylo přístupné v jeho filosoficko-vědeckých dílech, jako například *Kniha uzdravení*. Tím, že zvolil narativní formu a symbolický jazyk, spíše zamýšlel toto náročné filosofické téma přiblížit svým čtenářům, neboť symboly (*rumūz*) a podobenství (*amṯāl*) se odvolávají na archaické struktury lidské imaginace a mohou podněcovat lidský intelekt více než holé filosofické pravdy.

Podrobnému komentáři tohoto alegorického příběhu jsem se věnovala ve své diplomové práci, kde jsem jej rozebrala téměř slovo od slova. Nyní se proto mohu plně zaměřit již jen na motiv iniciace lidské duše a rozpoznání jejího andělského potenciálu. Zároveň předložím výklad základních filosofických konceptů, který poslouží jako teoretický rámec pro pochopení všech prezentovaných Ibn Sínových příběhů a který je postavený právě na četbě *Živého, syna Bdícího* a komentáři předloženém v mé diplomové práci.

Řeč o duši: psychologie[106]

Podle Ibn Síny je duše (*nafs*) forma, která se spojuje s látkou, tedy tělem (*ǧism*), a dohromady s ní tvoří jedinou substanci, která je buď rostlinou, živočichem či lidským tvorem. Tato netělesná substance se skládá z neracionální a racionální části, přičemž neracionální část se dělí na vegetativní čili nutritivní složku a smyslovou nebo také živočišnou složku. Racionální (tj. rozumová) duše si uvědomuje samu sebe oddělenou od těla a jako jediná je vyhrazena lidem. Ibn Síná ve své psychologii vychází z Aristotelova pojetí duše jako souboru složek a mohutností tak, jak je popsána v jeho spisu *Peri psýché* (*O duši*), a přidává několik nových mohutností. Tomuto tématu se pak věnuje ve svém velkolepém díle *Kniha uzdravení*, v oddíle zabývajícím se přírodními vědami.[107]

Hlavním hrdinou, který vypráví celý příběh *Živého, syna Bdícího*, je sice rozumová duše, ale Ibn Síná se ze začátku věnuje více duši smyslové, neboť s ní se musí hrdina vypořádat nejdříve.[108] Smyslová, či také živočišná duše (*nafs ḥajawānīja*), se skládá ze dvou složek, hybné a vnímavé, které jsou v příběhu symbolicky ztvárněny jako dva rohy ďábla, mezi nimiž dlí slunce (tj. rozumová duše). „Ďábel" (*šajṭān*) tedy souhrnně označuje tuto složku duše a jeho dva rohy (*qarnān*), v překladu přejmenované na „kmeny",[109] její základní rozdělení: „kráčející kmen" (*qarn sajjār*) představuje hybnou složku duše (*quwwa muḥarrika*), zatímco „létající kmen" (*qarn ṭajjār*)

---

[106] Kapitola o psychologii je založena na mé diplomové práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 48-56 a 89-96.

[107] Arabský text tohoto oddílu pojednávajícího o psychologii (*'ilm an-nafs*) viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'. Psychologie d'Ibn Sina (Avicenna) d'apres son oeuvre aš-Šifá'*, vydal Ján Bakoš, vol. 1, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956.

[108] Rostlinnou (vegetativní) složku duše (*nafs nabātīja*) Ibn Síná ve svém vyprávění úplně opomíjí, proto stačí jen vyčíst její schopnosti: vyživování (*quwwa ġāḏīja*), růst (*quwwa nāmija*) a rozmnožování (*quwwa muwallida*), viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 40, 51 a 53-59.

[109] V překladu jsem se přiklonila k termínu „kmen", a to s přihlédnutím k celkovému duchu díla a k autorovu stylu připodobňovat různé abstraktní pojmy a entity ke konkrétním fenoménům lidské společnosti.

zase její vnímavou složku (*quwwa mudrika*).[110] Jejich pojmenování a umístění není náhodné a stojí za zmínku: „kráčení" hybné schopnosti omezuje její dosah na věci blízké a umístění na levé straně zase značí nižší pozici, zatímco „létání" vnímavé schopnosti odkazuje na možnost poznání i věcí dalekých a její umístění na pravé straně ji posouvá výše na žebříčku hodnocení oproti mohutnosti sousední.

Podle Ibn Sínova učení[111] se hybná složka duše skládá ze sil, které způsobují pohyb, a z těch, které tento pohyb přímo vykonávají. Pohyb způsobuje volní síla (*quwwa nuzūʿīja* či *quwwa šawqīja*), doslova „toužebná síla", která se dále dělí na žádostivost a vznětlivost. Žádostivost (*quwwa šahwānīja*) způsobuje pohyb směrem k objektu, který je považován za nutný či užitečný ve snaze o dosažení slasti (*laḏḏa*). Oproti tomu vznětlivost (*quwwa ġaḍabīja*) zapříčiňuje odvrácení se od objektu, který je považován za škodlivý či závadný ve snaze o dosažení dominance nad ním (*ġalba*).[112] Oběma těmto schopnostem smyslové duše věnuje Ibn Síná ve svém vyprávění poměrně velký prostor, z čehož lze usoudit na jejich podstatnost a důležitost. Na prvním místě se s nimi může čtenář setkat hned v úvodu k celému příběhu, kde vystupují jakožto dva ze tří zlotřilých společníků duše bránících jí v dosažení vyššího poznání. Vznětlivost je představena jako „zuřivec", jenž kráčí po poutníkově pravici, a přirovnána je k „oleji přilévanému do ohně". Její umístění po pravici rozumové duše ukazuje na vyšší postavení oproti žádostivosti, která se nachází po levici.[113] V jejím případě přirovnání typu „špinavý žrout" a „nenasytný chlípník" svědčí o touze vedoucí k uspokojení potřeby jídla a chtíče. Na jiném místě v rámci rozdělení ďábelských klanů (tj. schopností smyslové duše) jsou vznětlivost a žádostivost přirovnávány k „šelmám" respektive „dobytčatům", což opět navozuje poměrně přesnou představu o jejich funkci. Mezi těmito dvěma schopnostmi existuje rozpor, který lze využít

---

[110] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 14. Tyto pojmy přímo odpovídají aristotelským termínům *kinesis* (tj. schopnost pohybu z místa na místo) a *aisthesis* (schopnost smyslového vnímání), viz ARISTOTELÉS, *O duši*, Praha: Rezek, 1995, II, 5.

[111] Hybná složka duše viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 189-198.

[112] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 41 a 191. Viz též Shams INATI, „Soul in Islamic Philosophy", in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, vol. IX, 40-44: 42.

[113] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 5.

k jejich usměrnění; Ibn Síná to symbolicky vyjadřuje představou vznětlivce kamenujícího lehkomyslného slabocha, který zase lichotkami a pochlebováním zmírňuje jeho zlostné záchvaty.[114] Pokud jde o sílu, která způsobuje pohyb sám (*quwwa nāqila*), využívá nervy k tomu, aby ovládala jednotlivé svaly podle podnětů, které dává buď žádostivost, či vznětlivost.[115]

Vnímavá složka duše se skládá ze dvou částí, představovaných pěti vnitřními a pěti vnějšími smysly. Vnější smysly (*ḥawāss ẓāhira*), mezi které patří hmat (*lams*), chuť (*ḏawq*), čich (*šamm*), sluch (*sam'*) a zrak (*baṣar*),[116] Ibn Síná vylíčil jako pět stezek, jimiž cestují kurýři, doslova „pošta" (*barīd*). Tvoří jakousi ozbrojenou hlídku, přičemž „zajatci", které unášejí a vyslýchají, představují smyslově uchopitelné věci (*maḥsūsāt*). Jejich velitelem, doslova „strážcem" (*qajjim*), je společný smysl (*ḥiss muštarak, sensus communis*),[117] první z pěti vnitřních smyslů (*ḥawāss bāṭina*), jehož úkolem je syntetizovat předměty všech pěti vnějších smyslů; na rozdíl od nich, které mohou uchopit pouze jeden typ vjemu, může on pojmout všechny jednotlivé smyslové vjemy najednou.[118] Ibn Síná uvádí příklad, jak jen díky společnému smyslu může člověk v jednom okamžiku rozeznat chuť medu, jeho barvu i vůni a poznat, že tyto počitky náležejí k jednomu a témuž objektu.[119]

Když Ibn Síná symbolickým jazykem popisuje jednotlivé vnitřní smysly, zabývá se vlastně epistemologií, která zkoumá možnost, povahu a zdroje poznání.[120] Představivost (*quwwa*

---

[114] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 165. Toto usměrňování jedné volní síly druhou zároveň poukazuje na jakousi touhu po zlaté střední cestě, typickou pro islámské prostředí.

[115] Podrobněji viz *ibid.*, 42.

[116] Viz *ibid.*, 68-75 o hmatu, 75-82 o chuti a čichu, 82-90 o sluchu, 90-157 o zraku. Podle Ibn Síny jsou první tři smysly, z nichž nejdůležitější je hmat, nezbytné pro přežití; poslední dva poskytují živočichovi pohodlnější život, i když je v případě potřeby či nouze schopen žít bez nich; viz INATI, „Soul in Islamic Philosophy", 41.

[117] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 157-161. Poněkud zavádějící alternativní název pro společný smysl, který Ibn Síná uvádí, je *banṭāsijā* (z řeckého *phantasia*). Viz *ibid.*, 44.

[118] *Ibid.*, 158.

[119] *Ibid.*, 160-161. Viz též INATI, „Soul in Islamic Philosophy", 41 a idem., „Ibn Sīnā", 237.

[120] O epistemologii v islámské filosofii viz INATI, „Epistemology in Islamic Philosophy", in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, vol. III, 384-388.

muṣawwira či *chajāl*),[121] která dokáže vjemy nashromážděné společným smyslem uchovat i po té, co již není k dispozici smyslově uchopitelná věc, autor výstižně nazývá „pokladníkem" (*chāzin*). Tato schopnost však nedokáže pojmout nesmyslové významy forem, které v sobě uchovává, proto Ibn Síná píše, že „pokladník nezná obsah svitku, neboť ten je opatřen pečetí". Tohoto úkolu se ujímá uvažovací schopnost (*quwwa wahmīja*),[122] třetí z vnitřních smyslů. Čtvrtému, kterým je paměť (*ḥāfiẓa* či *quwwa mutaḏakkira*),[123] je svěřeno to, co „měli zajatci u sebe", tedy významy věcí, které předtím interpretovala uvažovací schopnost. Paměť tedy představuje pokladnici významů (*chizānat al-ma'nā*) pro uvažovací schopnost, zatímco představivost je pokladnicí forem (*chizānat aṣ-ṣūra*) pro společný smysl.[124]

Posledním a nejdůležitějším z pěti vnitřních smyslů je obrazivost čili aktivní imaginace (*quwwat at-tachajjul* či *quwwa mutachajjila*)[125], která uchované formy a významy libovolně spojuje a rozpojuje, což Ibn Síná symbolicky vyjadřuje „nabýváním nových podob zajatců". Její roli v epistemologickém procesu lze považovat za nejdůležitější, neboť dokáže vytvořit ze známých

---

[121] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 163-177.

[122] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 177-189. Díky uvažovací schopnosti například ovce pozná, že má utéci před vlkem. Obraz vlka je sice smyslovým vjemem, pocit ohrožení, které vyvolává, však vnější smysly nedokážou uchopit tak, jak je tomu v případě barvy jeho srsti či pachu. Ovce uteče proto, že „uvažuje" nad významem vlka; toto uvažování zahrnuje intenci, která není obsažená v žádném jiném vnějším ani vnitřním smyslu. Viz *ibid.,* 46 a 179. Je nutno podotknout, Ibn Síná uvažovací schopnost nenechává hrát žádnou roli v dramaturgii poznávacího procesu. Zmiňuje ji však Ibn Zajlá ve svém komentáři, viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 16.

[123] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 177-189.

[124] Doslova „pokladnice významu" respektive „pokladnice formy". Viz *ibid.*, 46.

[125] Viz *ibid.*, 163-177. Pojem obrazivost je aristotelský, označuje mohutnost duše a představuje pohyb, který je vyvolán skutečným smyslovým vjemem. Na rozdíl od vjemu přinášeného vnějším smyslem však může být představa, se kterou obrazivost nakládá, klamná, viz ARISTOTELÉS, *O duši*, III, 3, 428a 15-20. Ibn Síná nazývá obrazivost též jako *quwwa mufakkira*, doslova „myslící schopnost"; děje se tomu tak v případech, kdy se jedná výslovně o lidskou duši. Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 45. Terminologická nejasnost se ještě více prohlubuje v překladech z arabštiny. Herbert Davidson například zavádí pojem „syntetická obrazivost", viz Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992, 93, a odlišuje ji tak od „zadržující obrazivosti", kterou však já překládám jako „představivost" (*quwwa muṣawwira* či *chajāl*). Příbuznost pojmů dokazuje společný kořen *ch-j-l*, který je také důvodem tak častých záměn obou pojmů. Proto budu důsledně dodržovat překlad „obrazivost" (*quwwa mutachajjila*) a „představivost" (*chajāl*).

vjemů představy předmětů, které vnější smysly nikdy nezachytily. Ibn Síná se aktivní imaginaci věnuje na více místech v textu, například ji zpodobnil v „klanu létajících ďáblů", kteří sice symbolizují vnímavou složku jako celek, v užším slova smyslu však pouze právě obrazivost. Ibn Síná píše, že „tito ďáblové", v tomto případě představující obrazivostí zpracované smyslově uchopitelné věci (*maḥsūsāt*), mohou být buď složeni z několika nesourodých obrazů (například zmije s prasečí hlavou) nebo naopak sestávat pouze z jediné části původního obrazu (například samotná lidská ruka). Nejvíce prostoru ponechal Ibn Síná aktivní imaginaci v pasáži, ve které ji vylíčil jako prvního ze tří společníků rozumové duše, který se „baví vymýšlením hloupostí, smyšlenek i vyložených lží" a jehož usměrnění hraje důležitou roli v iniciačním procesu.[126]

Rozumová duše (*nafs ʿaqlīja* či *nafs nāṭiqa*), která provází čtenáře příběhem *Živý, syn Bdícího* v podobě bezejmenného adepta zasvěcení, se dělí na dvě části: praktický a teoretický intelekt. Praktický intelekt, *intellectus practicus* (*ʿaql ʿamalī*), se zaměřuje na ovládání tělesných schopností a usiluje o jednání, které by bylo v souladu s dobrem.[127] Na druhé straně teoretický rozum, *intellectus speculativus* (*ʿaql naẓarī*), se obrací k netělesnému světu a umožňuje získávat inteligibilia (*maʿqūlāt*), tj. rozumově poznatelné věci.

Ibn Síná oba dva druhy intelektu ve svém symbolickém vyprávění pojmenovává jako „pozemské anděly" a dělí je do dvou skupin: na pravé straně sídlí andělé mající znalosti (*ʿallāma*) a přikazující (*ammāra*), symbolizující teoretický rozum, zatímco na levé straně dlí ti poslouchající (*muʾtamara*) a konající (*ʿammāla*), představující rozum praktický. Jako v podobných případech pravá strana značí vyšší pozici; teoretický intelekt je tedy považován za nejvyšší schopnost lidské duše. Ibn Síná dále přirovnává obě složky rozumové duše ke „vznešeným strážcům" (*ḥāfiẓūn kirām*) a „zapisovatelům" (*kātibūn*). Tyto termíny jsou koránské: *Nad vámi věru strážcové*

[126] Ibn Zajlá interpretuje prvního společníka jako společný smysl, neboť ho Ibn Síná nazývá „zvědem" a nechává ho „jít vepředu". Aktivní imaginace je však bezesporu zpodobněna jako „létající ďábel" po boku „kráčejícího ďábla", představujícího vznětlivost a žádostivost, proto je nutno ji hledat i v postavě prvního společníka, kde se opět vyskytuje společně se vznětlivostí a žádostivostí.

[127] Viz *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*, 48, a INATI, „Soul in Islamic Philosophy", 42.

dozírají, zapisovatelé vznešení (K 82:10-11)[128], autor si však symboliku upravuje podle svého záměru. Nejedná se tedy o dva strážné anděly, kteří by zapisovali skutky člověka, nýbrž o teoretický (tj. diktující strážce) respektive praktický rozum (tj. zapisující strážce).

Řeč o universu: hierarchie stvoření[129]

Rámec celého příběhu představuje náčrt budoucího putování duše za vyšším poznáním a poznáním vlastního andělského potenciálu, přičemž jeho podstatu tvoří metafyzická geografie světa skrývající velké téma filosofie: nauku o látce (*hajūlā*) a formě (*ṣūra*).[130] Tento popis universa lze nazvat esoterickým, neboť s ním může být člověk obeznámen pouze prostřednictvím zasvětitele. Ibn Síná se jako v jiných pasážích uchyluje k použití symbolického jazyka, přičemž si vypůjčuje geografickou terminologii; v rámci kosmologického výkladu tak hovoří o „zemích", „říších", „královstvích", „městech", a „obyvatelích".[131]

---

[128] Podle komentátora ʿAbdulláha Júsufa ʿAlího odkazují tyto verše na duchovní strážce, kteří člověku pomáhají, chrání ho a zapisují jeho skutky, viz *Vznešený Korán*, komentářem opatřil ʿAbdulláh Júsuf ʿAlí, Praha: AMS, 2007, 677. Srov. *A člověk nevyřkne slovo jediné, aniž je vedle něho připraven dohlížitel* (K 50:18).

[129] Kapitola o kosmologii je založena na mé diplomové práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 57-88 a 97-103. Také se objevila v Magdaléna VITÁSKOVÁ, „Avicennova kosmologie neboli nauka o nebeských sférách" in *Opus Arabicum*, 2011, 20-28.

[130] Vedle pojmu *hajūlā* se používá ve filosofickém úzu i termín *mādda*. Oba vystupují jako protějšek pojmu *ṣūra* a ve spojení s ním dotvářejí klasické názvosloví aristotelského hylémorfismu.

[131] Z těchto pojmů považuji za nejvýznamnější *iqlīm*, který pochází z řeckého *klima* a znamená „oblast" či „region". Uplatnila jej starověká teorie zeměpásů („klimat"), která rozdělovala obydlený svět do sedmi rovnoběžných pásů, přičemž ideální prostředí pro vznik kultury a rozvoj lidského ducha představoval ten prostřední. Podle této teorie totiž klima panující v jednotlivých zeměpásech předurčovalo fyzické i povahové vlastnosti obyvatel v nich žijících. Později začala termín *iqlīm* využívat arabsko-islámská geografie k označení „země" či „království". V souladu s kontextem celého díla jsem zvolila neutrální český překlad „říše".

Ibn Síná ve svých kosmologických teoriích vychází z konceptu emanace (*fajḍ*), který falsafa převzala od řeckých novoplatoniků[132] a upravila jej tak, aby odpovídal aristotelské představě oddělených Inteligencí; nejvíce se o rozvoj novoplatónských spekulací zasloužil slavný Ibn Sínův předchůdce al-Fárábí.[133] Podle teorie emanace se vesmír skládá z deseti tzv. Inteligencí či Intelektů a devíti nebeských sfér, propojených intelektuálním principem myšlení (*ta'aqqul*). Na samém počátku stojí První příčina (*'illat al-'ilal* či *as-sabab al-awwal*),[134] která ze sebe emanuje První inteligenci (*al-'aql al-awwal*).[135] Tvořivý emanační proud takto postupuje dále až po Desátou a poslední inteligenci, která vládne našemu pozemskému (sublunárnímu) světu.[136] Kromě podřízené Inteligence vytvoří těchto deset jsoucen ještě navíc nebeskou sféru (tj. látku) i s duší (tj. formou), jež řídí její pohyb. Podle tohoto zákona tedy každá Inteligence zrodí tři jsoucna: podřízenou Inteligenci, svou nebeskou sféru a její hybatelskou duši;[137] například První inteligence dává vzniknout Druhé inteligenci, duši prvních nebes a jejímu tělesu (tedy deváté nebeské sféře).[138] Proces pokračuje až k Desáté inteligenci, v níž se tvořivý proud natolik vyčerpá, že je schopen zrodit pouze nedokonalou látku a formu sublunárního světa (tj. světa

---

[132] Zejména se jedná o systematizaci kosmologie Plótína (zemřel asi 270), jednoho z předních zakladatelů směru novoplatonismu.

[133] Al-Fárábí (zemřel v roce 950), oslavovaný filosof přezdívaný „Druhý učitel" a zakladatel arabského novoplatonismu, nese obrovské zásluhy na harmonizaci učení Aristotela a Platóna. Stručný a přehledný výklad o něm viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, 117-120, a FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 111-132. O jeho představě emanace viz AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *Názory obyvatel vzorného města*, pracovní překlad pod revizí D. Rukriglové, kap. 7, 12-13.

[134] Někdy se též nazývá První pravda (*al-ḥaqq al-awwal*). V arabsko-islámském novoplatonismu se za tuto První příčinu považuje Bůh; emanace se proto nazývá *fajḍ ilāhī*, tedy „božská emanace".

[135] První inteligence se také nazývána *al-mubda' al-awwal*, „První stvořené", což gramaticky představuje výraz příčestí trpného, jako protiklad k činnému *al-mubdi' al-awwal*, „První stvořitel", kterým je První počátek.

[136] Příčinu emanace však muslimští filosofové nedokázali uspokojivě vysvětlit. Nemohli přijmout názor peripatetiků, podle něhož První příčina koná nutně v důsledku vnitřního vylévání, jelikož by tím Bohu upřeli svobodnou vůli. Emanační proces tedy vysvětlili jako zároveň nutný i chtěný. K tomuto tématu viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, 127, a KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2003, 68.

[137] Viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, 125, či CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 58-59.

[138] Vztah Inteligencí k jednotlivým sférám ukazuje přehledná tabulka v NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 203.

nacházejícího se pod sférou Měsíce). Touto poslední Inteligencí je Aktivní intelekt, jenž řídí pozemský svět vzniku a zániku, a jako Dárce forem, *dator formarum* (*wāhib aṣ-ṣuwar*), uděluje látce formy. Ve falsafě byl za účelem dosažení souladu s islámským učením ztotožněn s archandělem Gabrielem (*Džibrīl* či *Džibrā'īl*);[139] proto bývá někdy označován i jako Duch svatý (*rūḥ al-qudus*).[140]

Esoterický výklad o geografii světa uvádí Ibn Síná konstatováním, že se země dělí na tři území, doslova „hranice" (*ḥadd*). „Západ" (*maġrib*) představuje svět látky a „Východ" (*mašriq*) zase říši formy; mezi nimi ležící prostřední oblast je tvořena stejnou měrou z látky i formy. Podle tohoto metafyzického zeměpisu se tedy na Západě universa nachází čistá látka a tvoří jakousi říši temnoty, zatímco Východ je místem čisté formy a říší světla. Odděleny jsou prostředním územím, ve kterém se vzájemně mísí (tedy látka přijímá formu a naopak), a vytváří tak náš pozemský svět, který je podle slov Živého, syna Bdícího „znám": „věci obyčejné" značí pravděpodobně svět podměsíční sféry, zatímco „věci podivuhodné" nejspíše odkazují ke světu devíti nebeských sfér.

Zasvětitel nejprve zavádí adepta do říše látky, symbolizované temnou stranou universa a dělící se na tři části: nejzazší Západ čisté látky, který představuje čiré nebytí, pozemský Západ, v kterém látka přijímá formu, a nebeský Západ, jenž zahrnuje systém devíti nebeských sfér. Pokud jde o nejzazší Západ, popisuje ho jako „široké bouřlivé moře", jež je údajně zmíněno i v Koránu (tedy „Božské knize"): *Když [Alexandr] dospěl k slunce západu, shledal, že zapadá v prameni vroucím* (K 18:86).[141] Je to vroucí, temná, zkalená vodní masa, nekonečná a neforemná, představující hmotu *par excellence*: *materia prima*, tedy primordiální látka prostá jakékoli formy. Symbolika vody[142] se ukázala jako více než vhodná k popisu látky, neboť voda,

---

[139] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 362, a Fazlur RAHMAN, „ʿAḳl," in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. I, 341-342: 342.

[140] Pojem „Duch svatý" je znám spíše z křesťanského prostředí. Přesto se vyskytuje i v Koránu, kde patrně označuje právě Džibrā'īla, srov. K 2:87,253; 5:110 a 16:102.

[141] Arabské slovní spojení *'ajn ḥāmi'a*, v překladu znamenající „pramen vroucí", které autor uvádí, je však možno v Koránu číst i jako *'ajn ḥami'a*, tedy „pramen bahnitý", což by odkazovalo na zkalenost primordiálních vod.

[142] O vodní symbolice viz Mircea ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004, 195-221.

sama o sobě amorfní a beztvará, obsahuje soubor všech možností a je schopná přijmout jakoukoli formu; spojení formy s látkou Ibn Síná líčí jako zapadnutí slunce do tohoto vroucího moře.[143] Mezi látkou a formou panuje vztah, který autor nazývá láskou (*'išq*): látka touží po formě a naopak forma touží po látce.[144] Primordiální hmota je také přirovnána k „rozlehlé neobydlené zemi, v níž panuje temnota" a kterou obývají jen „cizinci" (*ġurabā'*), tedy formy, které sestoupily ze světla Východu do temnoty Západu a ocitly se zde v exilu.[145]

Pokud jde o druhou část Západu, tvořena je říší pozemské látky (*mādda arḍīja*), jejímiž stavebními prvky jsou čtyři prvky (*usṭuqsāt arba'a*): země, voda, vzduch a oheň; toto území je totožné s podměsíční sférou, v které se forma nachází neoddělitelně od látky. Na rozdíl od jednoduchých čistých forem, které mohou existovat bez látky, jsou bytosti podměsíční sféry vždy složené z těchto dvou komponentů. Navíc ještě podléhají neustálé změně, neboť formy se v látce sublunárního světa neudrží natrvalo. Tuto skutečnost symbolicky popisuje „slanost a neúrodnost půdy", zatímco střídání se obyvatel na jednom místě zase na sklon forem vytlačovat jedna druhou. Jakmile jedna forma zanikne, ihned ji vystřídá jiná v nikdy nekončícím procesu. Je to vinou kvality pozemské látky, která je hrubá a blízká látce nejzazšího Západu; oproti ní je látka nebeských sfér, v níž se formy udrží věčně, jemnější a kvalitnější. Pozemská látka je tudíž zbavena dokonalosti a krásy: „odlesky krásy a radosti" poukazují na to, jak daleko je pozemský Západ

---

[143] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 9, AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 20, a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 327 a 329.

[144] Tématu lásky věnoval Ibn Síná traktát *O lásce* (*Risāla fi 'l-'išq*), v němž popisuje „ontologickou žízeň" panující mezi látkou a formou, viz IBN SĪNĀ, „Risāla fi 'l-'išq", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne*, vol. 3, 1-27: 5-7, a český překlad je umístěn v příloze předkládané práce. O různých výkladech slova *'išq* viz Joseph Norment BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", in *Der Islam*, lxiii, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1986, 73-89: 78-81. Více k tématu lásky viz kapitola 4. Láska jako cesta k Bohu.

[145] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 327 a 328. Na jejich exulantskou povahu odkazuje i výraz *muhāǧirūn*, jenž označuje první muslimy, kteří pod vedením proroka Muhammada odešli roku 622 z Mekky do Medíny. Tato událost se nazývá hidžra, což doslova znamená zpřetrhání pokrevních svazků s vlastním kmenem a navázání nových.

vzdálen Východu, říši světla.[146] Proto je tato oblast nazývána světem vzniku a zániku a její obyvatelé nesou arabské označení *kā'ināt fāsida*, doslova „bytosti podléhající zkáze".[147]

Třetí oblasti západní části universa, tedy říši nebeské látky (*mādda falakīja*) tvořené devíti nebeskými sférami, věnuje Ibn Síná poměrně velký prostor. Arabský ekvivalent řeckého *sfaira* („nebeská sféra") zní *falak* a lze jej nalézt již v Koránu: *A nepřísluší slunci, aby dohonilo měsíc, a noci, aby předhonila den – a všechno pluje ve sféře nebeské* (K 36:40).[148] Nejvýznamnějším představitelem arabsko-islámské astronomie, která navazovala na klasická díla antického Řecka[149], byl Ibn al-Hajtham (zemřel v roce 1041), přezdívaný Druhý Ptolemaios. Tento přední středověký muslimský astronom definoval nebeskou sféru jako pevné kulaté těleso, ohraničené dvěma sférickými povrchy majícími stejné centrum.[150] Jde o představu osmi, později devíti pevných soustředných koulí, které mají společné centrum ve středu Země, kolem níž se otáčejí: sféra Měsíce, Merkuru, Venuše, Slunce, Marsu, Jupiteru a Saturnu, osmá sféra stálic a devátá bezhvězdná sféra. Tento systém soustředných po sobě následujících sfér se udržel jak v arabsko-islámské, tak v židovské a křesťanské astronomii až do šestnáctého století, kdy jej zpochybnil až Tycho Brahe.

Nebeskou sféru stvořenou Inteligencí a představující její látku lze považovat za jakýsi stín, který provází proces emanace od samého počátku a který se stále prohlubuje, až se projeví naplno ve „zkažené" látce sublunárního světa. Ibn Síná porovnává nebeskou látku s tou pozemskou[151] a v prvé řadě poukazuje na odlišnou kvalitu: látka sublunárního světa je tvořena čtyřmi prvky,

---

[146] Přesněji jde o jeho vzdálenost od „Zdroje světla", tedy První příčiny, která stojí na počátku emanace.

[147] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 9.

[148] Dále také viz K 21:34.

[149] S myšlenkou nebeských sfér přichází poprvé Platón, viz PLATÓN, *Timaios, Kritias*, Praha: Oikoymenh, 1996, 36c-d, a poté Aristotelés, viz ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Rezek, 2003, XII, 8, 1073b-1074a. Jedná se o systém osmi soustředných koulí se společným centrem ve středu Země, kolem níž se otáčejí rovnoměrným kruhovým pohybem. Na základě úprav Apollonia (zemřel asi v roce 200 př. n. l.) vytvořil Ptolemaios (zemřel v roce 160 n. l.) ucelený systém devíti nebeských sfér.

[150] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 96.

[151] O „zkaženosti" pozemské látky ve srovnání s jemností látky nebeské viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 25, 74, 81, 162.

zatímco látka nebeských sfér tzv. pátým prvkem, *quinta essentia (ʿunṣur chāmis*), kterým je myšlen éter nepodléhající zkáze. Proto Ibn Síná píše, že nebeská látka „nepřipomíná hlínu ani jíl vašeho světa" a „je tvrdší než diamant". Oproti látce sublunární je tedy nebeská látka jemná a čistá. Jinak se jí ale v mnohém podobá: stejně jako ona je pustinou obývanou cizinci. Svět nebeských sfér je totiž tvořen stejně jako svět sublunární z látky a formy, přičemž látku představuje zmíněná „pustina" a formu „cizinci, kteří sem zavítali odjinud", tedy z Východu. Stále platí, že formy sestupující z Východu, říše světla, aby se ponořily do Západu, říše temnoty, jsou nazývány „cizinci" a ve skutečnosti symbolizují duše; v případě nebeských sfér symbolizují duše nebeské (*nafs falakīja*).

Podle Ibn Síny se nebeská látka podobá té pozemské dále v tom, že „si světlo bere odjinud", čímž očividně odkazuje na její postavení v rámci procesu emanace a vzdálenost od Zdroje světla (*kuwat an-nūr*), doslova „Okna světla", jímž je samozřejmě myšlen První počátek. Ačkoli Mu jsou blíže než sublunární svět (tedy říše pozemské látky), stvořený a řízený Desátou inteligencí a stojící na samém konci celého emanačního proudu, stále na Něj nedosáhnou. Pokud jde o odlišnost nebeské látky od té pozemské, zásadní rozdíl tkví v trvanlivosti forem, které se v nich usazují. Jak již bylo zmíněno, formy nejsou v pozemské látce schopny udržet se trvale, a proto se neustále střídají. V nebeské látce se oproti tomu formy těší v podstatě věčnému trvání a jedna druhou nevytlačují. Proto Ibn Síná píše, že „každý národ si tam obsadil své vlastní území a nesnaží se je násilím rozšiřovat na úkor toho sousedního", přičemž „národem" myslí formy, tedy nebeské duše, a „územím" pak látku, tedy nebeskou sféru.

Ibn Síná předkládá poměrně rozsáhlý astronomický krajinopis, v němž při popisu sfér jednotlivých nebeských těles používá paralely z uspořádání lidské společnosti. „Královstvím" myslí sféru každé planety, „lidem" samotné nebeské těleso[152] a počtem „měst" epicykly, po nichž se planeta pohybuje.[153] Poté, co popíše sféry Měsíce (*qamar*), Merkuru (*ʿuṭārid*), Venuše

[152] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 10.

[153] Každému nebeskému tělesu byl určen počet epicyklů podle toho, kolik čistých kruhových pohybů bylo potřeba k vysvětlení zdánlivého pohybu planety. Rozložením jediné oběžné dráhy planety na více trajektorií tak bylo možné vysvětlit zrychlení a zpomalení pohybu planety, její přibližování se a oddalování vůči Zemi a její střídající se narůstání a ubývání. Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 95-96 a 336. Teorii epicyklů jsem se

(*zuhara*), Slunce (*šams*), Marsu (*mirrīch*), Jupiteru (*muštarī*) a Saturnu (*zuḥal*), zaměří se Ibn Síná na osmou sféru stálic (*falak al-kawākib aṭ-ṭābita*), jinak nazývanou též sféra znamení zvěrokruhu (*falak al-burūǧ*). Devátá sféra se nazývá *falak al-aflāk*, tedy „sféra sfér", či *falak mustaqīm*, což lze doslovně přeložit jako „sféra, která napřimuje", volně pak jako „sféra určující den", jelikož svůj pohyb od východu na západ vykoná přesně za dvacet čtyři hodin. Ibn Síná ji umisťuje za hranici lidského poznání, tudíž již do zasvěceného prostoru, neboť je obývaná spirituálními anděly (*rūḥānījūn min al-malā'ika*), kteří označují Inteligence emanující z Prvotního počátku.[154]

Říše Východu představuje svět formy, přičemž stejně jako v případě látky i zde Ibn Síná rozlišuje třístupňovou hierarchii: (1) pozemský Východ, kde forma existuje neoddělitelně od látky, (2) nebeský Východ, zahrnující formy nebeských sfér, a (3) Východ *par excellence*, svět oddělených forem. Jak již bylo řečeno, vše, co se nachází v podměsíční sféře, je složeno ze čtyř prvků (neboli elementů): země (*arḍ*), vody (*mijā'*), vzduchu (*hawā'*) a ohně (*nār*);[155] Živý, syn Bdícího je vyjmenovává jako „vyprahlou souš" „vzdouvající se oceán", „spoutané větry" a „žhnoucí oheň".[156] Elementy mají své přirozeně dané místo v soustředných kruzích kolem středu Země, a

---

podrobněji věnovala ve své diplomové práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 70-71.

[154] Popisu sfér sedmi nebeských těles, osmé sféry stálic a deváté bezhvězdné sféry podle Ibn Síny jsem se také věnovala ve své diplomové práci, viz *ibid.*, 65-83, proto se zde omezuji jen na tento povrchní výčet. Základní literatura viz P. KUNITZSCH, „Al-nudjūm", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1995, vol. VIII, 97-105; P. KUNITZSCH a W. HARTNER, „Minṭaḳat al-burūdj", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993, vol. VII, 81-87; M. STEINSCHNEIDER, „Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam", in *ZDMG*, xviii, 1864, 118-201; F. HOMMEL, „Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen", in: *ZDMG*, xlv, 1891, 592-619, a Ch. PELLAT, „Anwā'", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. I, 523-524.

[155] Existují dva arabské pojmy: *'unṣur* či *usṭuqus* / *ustuqus* / *ustuquṣ*, přičemž posledně jmenované tři varianty představují arabizované formy řeckého *stoicheion*. Jako základním stavebním prvkům našeho pozemského světa se jim dostalo označení *ummahāt*, „matky". Autorem teorie čtyř prvků byl Empedoklés (zemřel asi v roce 430 př. n. l.) a dopracoval ji Aristotelés, viz ARISTOTELÉS, *O nebi,* Bratislava: Pravda, 1985, II, 1-6.

[156] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 13. Charakteristika jednotlivých prvků u Ibn Síny viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 253-254, a Jon McGINNIS, „Avicenna's Natural

to ve vzestupném pořadí země, voda, vzduch, oheň; země je tedy nejtěžší a má sklon padat směrem dolů, zatímco oheň je nejlehčí a má sklon stoupat směrem vzhůru.[157] Pokud je tato přirozená rovnováha porušena, vzniknou tělesa složená z těchto čtyř základních substancí v různém poměru, která však nemají dlouhého trvání kvůli tendenci prvků vracet se na své původní místo.[158]

Poměr jednotlivých elementů při jejich smísení určuje, jaký druh jsoucna vznikne a jaká forma (tj. duše) se s ním spojí: nerostná (*nafs 'aqdīja*), rostlinná (*nafs nabātīja*) nebo živočišná (*nafs ḥajawānīja*). Čím se povaha přirozených těles (*aǧsām*) více blíží rovnováze, tím vyšší formu (tj. duši) přijímají. V sublunární sféře tedy sledujeme hierarchii bytí, počínaje nerosty, přes rostliny k živočichům, stejně jako odstupňování druhů v rámci každého z těchto tří druhů jsoucen. Člověk pak představuje nejdokonalejší bytost v rámci živočišné říše (a všech říší vůbec), v níž jsou čtyři prvky promíseny v dokonalém poměru a která přijímá nejvyšší možnou formu: lidskou duši,[159] kterou mu uděluje Aktivní intelekt a která jako jediná v podměsíční sféře patří do světa oddělených forem. Představuje proto most mezi smyslovým a inteligibilním světem:[160] svými smysly přijímá řadu vjemů, které pomocí schopností smyslové duše zpracuje v poznávacím procesu, zatímco rozumová duše jej s pomocí Aktivního intelektu může zavést až do světa oddělených Inteligencí. To znamená, že v člověku se v možnosti snoubí povaha nerostů, rostlin a živočichů s povahou vyšších andělských forem; Ibn Síná jej proto nazývá pozemským andělem. Jako čistá forma, v okamžiku fyzické smrti plně oddělitelná od látky, je lidská rozumová duše andělem v možnosti (*bi 'l-quwwa*).

Philosophy", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 71-90: 85-90. Vedle toho existují čtyři základní kvality (*kajfijāt*): teplo (*ḥarāra*), chlad (*burūda*), vlhkost (*ruṭūba*) a suchost (*jubūsa*); toto pořadí odpovídá tomu, které uvádí Ibn Síná v *Knize uzdravení*, viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 52. Tyto kvality tvoří čtyři různé páry, které se přisuzují jednotlivým živlům: oheň je teplý a suchý, vzduch je teplý a vlhký, voda je studená a vlhká a země je studená a suchá. Prvky mají tendenci přecházet jeden v druhý, a to se právě projevuje zbavením se jedné formy a přijetím druhé, viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 240-241.

[157] *Ibid.,* 223.

[158] *Ibid.,* 241.

[159] Tato myšlenka pochází již od Galéna, viz McGINNIS, „Avicenna's Natural Philosophy", 86.

[160] NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 258.

V příběhu *Živý, syn Bdícího* Ibn Síná sleduje středověkou filosofickou koncepci angelologie,[161] přičemž namísto obvyklé dvoustupňové hierarchie zavádí třístupňovou: na nejnižším stupni stojí pozemští andělé (*malā'ika arḍījūn*), tedy lidské rozumové duše představované praktickým a teoretickým intelektem, po nich následují andělé (*malā'ika*), tedy nebeské duše, a nakonec nejvyšší místo zaujímají spirituální andělé (*malā'ika rūḥānījūn*), tedy Inteligence.

Nebeská duše (*nafs falakīja*), představující jedno ze tří jsoucen, které podle emanační teorie zrodí každá Inteligence kromě té poslední (tj. podřízená Inteligence, vlastní sféra a její duše), stojí na předposledním místě pomyslného žebříčku stvoření. Od lidské se odlišuje v tom, že nemá vznětlivost ani žádostivost; proto Ibn Síná uvádí, že „nechává bez odpovědi ponoukání žádostivosti, nenasytnosti, chtíče, násilnosti, závisti a lenivosti".[162] Jejím úkolem je zajistit pohyb celé sféry (*taḥrīk al-falak*), v textu popsaný jako „osídlování pohraničí", přičemž hybným principem je láska (*'išq*) k Inteligenci, ze které emanuje.[163] Tato touha dává do pohybu celou sféru; jelikož je věčná, je věčný i tento kruhový pohyb. Vztah nebeské duše k Inteligenci se zrcadlí ve vztahu lidské rozumové duše k Aktivnímu intelektu,[164] tedy ve vztahu adepta ke svému zasvětiteli v Ibn Sínově vyprávění. Stejně jako nebeská duše věčně touží po Inteligenci, z níž pochází, tak lidská duše věčně touží po Aktivním intelektu, z něhož emanuje; jejich vztah lze tedy označit za vztah milujícího (*'āšiq*) k milovanému (*ma'šūq*). Lze tedy říci, že láska představuje

---

[161] Středověká filosofická teorie angelologie, identifikující cherubíny s oddělenými Inteligencemi a anděly s nebeskými dušemi, se přirozeně odlišuje od pojetí islámské ortodoxie. V Koránu jsou andělé popisování jako *vyslanci mající dva, tři či čtyři páry křídel* (K 35:1) a který stanovuje víru v ně jako jeden ze základních článků víry: *A kdo nevěří v Boha a Jeho anděly a Jeho Písma a Jeho posly a v den soudný, ten zbloudil zblouděním dalekým* (K 4:135). Jmenovitě se v Koránu uvádí prostředník zjevení Džibríl (K 2:97-98; 26:193; 66:4; 81:20), Míkál (K 2:98), strážce pekla Málik (43:77) a učitelé magie Hárút a Márút (2:102). Pokud jde o islámskou tradici, popisuje anděla (*malak*) jako dokonalou bytost stvořenou ze světla a naprosto oddanou Bohu. Více viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, 86-87.

[162] Dle H. Corbina jim však zůstává obrazivost, viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 363.

[163] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 18, a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 69, 73, 113 a 363-364. K avicennovskému tématu lásky viz kapitola 4. Láska jako cesta k Bohu.

[164] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 26, 45, 65, 67-8, 85, 88 a 111.

opačný proces než emanace v tom ohledu, že emanace je pohyb sestupný, zatímco láska vzestupný.

Na nejvyšší příčku v hierarchii jsoucen umístil Ibn Síná spirituální anděly, tedy Inteligence.[165] Tyto formy *par excellence* jsou zcela odděleny od látky, a nesou tudíž označení *muǧarradāt* či *mufarraqāt*, tedy „jednoduché" respektive „oddělené" substance;[166] Ibn Síná je proto nechává žít „na holé zemi". Symbolickým jazykem, který zamezí nebezpečí antropomorfismu, dále popisuje jejich charakterové i fyzické vlastnosti: „pronikavý rozum" odkazuje na volný přístup k inteligibiliím, „dech beroucí krása" (*ḥusn rā'i'*) zase k jejich epifanické povaze. Arabský pojem *rā'i'* v sobě totiž obsahuje ambivalenci: subjekt je nádherný takovým způsobem, že vzbuzuje současně obdiv i úděs. Zde lze odkrýt klasické rysy posvátného podle fenomenologa náboženství Rudolfa Otta, který je popisuje jakožto *mysterium tremendum et fascinans*, neboť v člověku zároveň vzbuzuje panický strach a posvátnou bázeň i jej nezadržitelně přitahuje a vábí.[167]

První Inteligence (*al-'aql al-awwal*)[168] je symbolicky přirovnávána k otci podřízených Inteligencí, zatímco ty jsou označovány za její syny a vnuky, jako by každý emanační stupeň

---

[165] Ibn Síná nazývá Inteligence též *karūbījūn*, tedy doslova „cherubíny", viz *ibid.*, 56-68. Vzhledem k tomu, že se tyto entity podle textu těší privilegiu „v zástupu jej [tj. palác Boží] obklopit", lze je s určitou interpretační volností ztotožnit s koránskými *muqarrabūn*, tedy „k Bohu přiblíženými" (viz K 4:172; 56:11; 83:21, 28). Al-Bajdáwí, islámský učenec a slavný vykladač Koránu (zemřel v roce 1291), *muqarrabūn* přímo označoval za *karūbījūn*, tedy cherubíny, viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, 86. Ti patří dle islámské ortodoxie k nejvyšší třídě andělů, kteří obklopují Boha a neustále Jej chválí, což plně odpovídá charakteristice Ibn Sínových cherubínů. Bůh si je vybral za Své „nejdůvěrnějšími služebníky" a dovolil jim „kontemplovat Svou tvář". Oni se za to plně věnují „službě" v Jeho „paláci". Srov. *Jemu náleží všichni, kdož na nebesích jsou a na zemi; a ti, kdož u Něho dlí, nejsou tak hrdopyšní, aby Mu nesloužili, a nikdy neumdlí a pějí slávu Jeho dnem i nocí bez přestání* (K 21:19-20).

[166] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 19, a NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 199. O tématu *muǧarradāt* hovoří Ibn Síná v *Kitāb aš-Šifā'* VIII, 6, 368; viz AVICENNA, *La Métaphysique du Shifā'*, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati, vol I., Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1985, 103.

[167] Viz Rudolf OTTO, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998, 54-84.

[168] První inteligence bývá ve filosofické literatuře nazývána různě: *al-mubda' al-awwal*, doslova „První stvořené", či *al-ma'lūl al-awwal*, doslova „První způsobené".

představoval jednu generaci. Věk či stáří však nejsou kategorie, podle kterých by se daly Inteligence klasifikovat. Správné dělení je dle mého názoru podle kategorie ontologické plnosti, tedy naplněnosti bytím ve smyslu blízkosti První příčině (tedy Bohu). V tom případě se nejvyššímu ontologickému statusu těší právě První inteligence, neboť u ní je emanační proud nejsilnější: „ač je z nich otec nejstarší, oplývá stále jinošskou krásou a sil má více než jeho děti". Jak se tento tvořivý výron postupně zeslabuje a oddaluje svému Zdroji, zmenšuje se i nasycenost bytím u jednotlivých Inteligencí, které vešly v bytí skrze První inteligenci, a ona jim proto slouží jako prostředník v kontaktu s První příčinou.

Tento vzestupný pohyb od nižší formy bytí k vyšší, počínaje formou nerostnou, rostlinnou a živočišnou, přes formu lidskou a nebeskou až k formě oddělených Inteligencí, je dle mého názoru hlavní náplní příběhu *Živý, syn Bdícího* a lze jej považovat za součást hybného principu celého vesmíru sledujícího opačný směr než emanace, a to lásky (*'išq*).[169]

Příběh: iniciace lidské duše

Atmosféru společenství zasvěcenců či přesněji adeptů zasvěcení, kterým je text určen, navodil Ibn Síná ihned v prologu prostřednictvím oslovení „shromáždění mých bratří" (*ma'šar ichwānī*).[170] Samotné symboly obtěžkané vyprávění se odehrává v bezčasí, tak typickém pro mytologický žánr.[171] Ani místo, kde se hlavnímu hrdinovi dostává zasvěcení, nelze přesně

[169] K tématu lásky viz kapitola 4. Láska jako cesta k Bohu.

[170] Stejného oslovení užívá Ibn Síná i v traktátu *O ptáku*, kde dodává ještě přívlastek: *ichwān al-ḥaqīqa*, „bratří Pravdy", které ještě více umocňuje esoterickou povahu sdělení, které bude následovat. Viz kapitola 2.2 *Pták*.

[171] V souladu s terminologií využívanou k analýze mýtů lze použít výraz *illud tempus*, „onen čas"; příběh se tedy odehrává *in illo tempore*, „onoho času". Stejně jako recitací mýtů se lze vrátit do onoho (většinou kosmogonického) momentu, tak i čtením Ibn Sínova vyprávění lze zpřítomnit odehrávané drama a participovat na něm. K tématu návratu do *illud tempus* viz ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*.

lokalizovat. Město, ve kterém duše právě pobývá, symbolizuje tělo (*ǧism*)[172] a nese v arabském textu jméno *Barza*, které jsem se rozhodla raději nepřekládat, neboť nese velice komplikovanou symboliku.[173] *Barza* není označením místa, nýbrž stavu, ve kterém se duše nachází a který lze nejlépe přeložit jako „stav probuzeného vědomí".[174] Znamená to tedy, že ačkoli duše pobývá v těle, je od něj do určité míry oproštěna – adept tedy stojí na hranici nezasvěceného a zasvěceného prostoru a jen čeká, až získá potřebné znalosti a schopnosti k jejímu překročení.

Začátek vyprávění tedy zachycuje adepta zasvěcení přesně v okamžiku, kdy se odvrací od okolního světa a zatouží se vydat na iniciační cestu. Jak lze předpokládat, tomuto kroku předcházelo období zoufalého bloudění světem a neschopnost uspokojit své ambice směřující k získání vyššího vědění: Ibn Síná je označuje jako „vycházky". Nejsou to obyčejné kratochvíle, nýbrž snaha lidského intelektu o dosažení vyššího ontologického stupně. Duše netouží po smyslově uchopitelných věcech, *sensibilia* (*maḥsūsāt*), nýbrž po věcech uchopitelných rozumově, *inteligibilia* (*maʿqūlāt*). Filosof považuje poznání za smysl lidského života, a proto je podle něj velice důležité, aby rozumová duše byla schopna tato inteligibilia přijmout a uchopit. Společníci, kteří ji doprovázejí, představují smyslovou složku duše (konkrétně obrazivost, vznětlivost a žádostivost); jejich úloha je veskrze negativní, neboť vypořádání se s nimi představuje první iniciační zkoušku, kterou bude muset adept podstoupit.

Duše by nikdy nebyla schopna sama nalézt správnou cestu, a proto je odsouzena k bloudění do okamžiku, dokud se jí nezjeví zasvětitel v podobě charismatického starce (*šajch*). Slovo *šajch* v tomto kontextu neznamená „starý muž", ale spíše „mudrc" či „duchovní mistr", neboť věk je kategorie, jíž se jeho popis naprosto zpěčuje. Zdá se, jako by oplýval protiklady: maje charisma starého moudrého muže je zároveň obdařen mladistvou krásou. Tato ambivalence

---

[172] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 1. Perský komentář, který uvádí Henry Corbin, však reprezentuje názor opačný: duše je „doma" tehdy, když se může oprostit od každodenních záležitostí smyslů a těla; viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 283. Přikláním se spíše k první variantě, která se mi zdá přijatelnější.

[173] Nutno dodat, že jméno *Barza* se nachází v edici A. F. Mehrena a J. Zajdána; v edici A. Amína je toto slovo umístěno pouze do závorek. H. Corbin jej ve svém francouzském překladu neuvádí vůbec.

[174] Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 49. Ibn Zajlá uvádí ve svém výkladu synonyma *nahḍa*, „vzestup", a *inbiʿāṯ*, „probuzení", viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 1.

je typická pro všechny hierofanie, tedy zjevení se posvátného v profánním světě:[175] působí vznešeně a majestátně a pozorovatel je jím naprosto fascinován a nezadržitelně přitahován.[176] Na první pohled lze poznat, že ona záhadná postava pochází z jiného, zasvěceného prostoru a že se zjevila adeptovi stojícímu na prahu přesně v ten nejvhodnější okamžik. Představuje odpověď universa na touhu duše po změně existenciální situace a dosažení vyššího poznání - je to Aktivní intelekt, *intellectus agens* (*al-'aql al-fa"āl*).[177]

K osvětlení role Aktivního intelektu jakožto zasvětitele a původce lidského myšlení je nutno předestřít Ibn Sínovu teorii lidského intelektu.[178] Základním termínem je *'aql*, arabský ekvivalent řeckého *nūs* či latinského *intellectus* znamenající „intelekt" či „rozum". Ibn Síná rozlišuje tři stupně teoretického intelektu, které představují pozvolný přechod z možnosti do skutečnosti (*churūğ min al-quwwa ila 'l-fi'l*). (1) Materiální či potenciální intelekt, *intellectus materialis* (*'aql hajūlī*), se nazývá materiálním nikoliv proto, že je svou povahou materiální, nýbrž protože je schopen přijímat inteligibilní formy tak, jako je látka schopna přijímat materiální formy.[179] Jedná se o nerozlišenou možnost k myšlení či prázdnou dispozici (*isti'dād*), která se nachází v lidské duši již od narození, a to u každého jedince lidského druhu.[180] (2) *Intellectus in habitu* (*'aql bi 'l-malaka*) je takovou možností, díky níž lidský rozum již přijímá inteligibilia, ale

---

[175] Základní fenomenologický výklad o posvátném a profánním a o vlamování se posvátného do profánního světa (*hierofanie*) viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 21-57.

[176] Srov. již zmíněné pojetí posvátného jako *mysterium tremendum et fascinans*, viz pozn. 167. Z momentů posvátného, které R. Otto líčí, se zde vyskytuje moment vznešenosti a moment fascinace. Moment energie posvátného tu není doslovně zastoupen, lze ho však snadno předpokládat a naplno se objeví, až tajemná postava odhalí své jméno: Živý. Naopak zcela tu chybí moment tremenda (tedy posvátná bázeň). Viz OTTO, *Posvátno*, 54-84.

[177] V češtině se též užívá možného překladu „činný rozum", ve své práci však používám překlad „Aktivní intelekt".

[178] Teorií intelektu se Ibn Síná zabývá v *Knize uzdravení* v již zmíněné kapitole o psychologii, viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 46-52 a 231-246. Následující výklad se opírá o mou diplomovou práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 40-42.

[179] Viz INATI, „Ibn Sīnā", 238-239.

[180] Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 49. Viz též DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 84.

není schopen je aktuálně myslet.[181] (3) Aktuální intelekt (*'aql bi 'l-fi'l*) je bez ohledu na své označení jen dalším stupněm možnosti lidského rozumu; je to však již plně aktualizovaná potencialita. V tomto stavu člověk opět nemá inteligibilia trvale k dispozici, ale může je myslet, kdykoli se mu zachce.[182]

Vedle těchto tří stupňů potenciality myšlení zavedl Ibn Síná ještě čtvrtou úroveň odlišného charakteru, a to (4) *intellectus adeptus* (*'aql mustafād*), tedy získaný intelekt ve smyslu „získaný z vnějšku" (*mustafād min al-chāriǧ*).[183] Ibn Síná jej nazývá „vůdcem [všech mohutností duše], kterému všechny ostatní [mohutnosti] slouží a který je tím nejzazším cílem".[184] Jeho původcem je Aktivní intelekt, který vybavuje lidský intelekt aktuálními inteligibilii, a stává se tak přímým zdrojem lidského myšlení. Zároveň je příčinou toho, že se lidský intelekt posunuje z jednoho stupně na další. Na začátku emanuje lidskou duši nadanou potencialitou k myšlení na každou příhodnou látku v sublunárním světě, a tak dá vzniknout materiálnímu intelektu. Poté jej přivede na stupeň intelektu *in habitu*, následně na stupeň aktuálního intelektu, až nastane stav získaného intelektu. Každý stupeň je tak výsledkem posunu z možnosti do skutečnosti a děje se skrze Aktivní intelekt.[185] Opět nutno dodat, že lidský intelekt v tomto stupni nemá inteligibilia aktuálně k dispozici; stav získaného intelektu však umožňuje opakované navázání spojení (*ittiṣāl*) s Aktivním intelektem, a tak získání daných myšlenek.[186] Obdržení získaného intelektu Ibn Síná

---

[181] Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 49-50, a také DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 84.

[182] Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 50, a také DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 84-85.

[183] Pojmem „získaný intelekt" se objevuje i u al-Fárábího, u něhož však má trochu posunutý význam. Značí nejvyšší stupeň lidského intelektuálního vývoje, jehož může člověk dosáhnout vlastním myšlenkovým úsilím. Naopak Ibn Sínův získaný intelekt je doslova „získaný"; člověk nenese žádné zásluhy na jeho získání. Viz *ibid.*, 85.

[184] Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 50.

[185] Viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 87.

[186] Lze tedy říci, že člověk obdrží inteligibilia ve formě jakéhosi osvícení (iluminace) od Aktivního intelektu. Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 201-202, a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 291. Z tohoto pohledu by pak v konečném slova smyslu všechno poznání bylo iluminací (*išrāq*); tato teze slouží jako podklad pro určité badatele, aby označili Ibn Sínovo učení jako iluminativní. Srov. výklad o východní (též iluminativní) moudrosti v kapitole 1.3 Spor o charakter Ibn Sínova díla.

v příběhu symbolicky znázornil „zábleskem světla“, ke kterému dojde v okamžiku, kdy „slunce spěje ke konci své dráhy a schyluje se k západu“. Slunce představuje Dárce forem, tedy samotný Aktivní intelekt, který „vyzařuje“ jednotlivé formy a zároveň jim uděluje získaný intelekt.[187]

Kromě uvedeného rozlišuje Ibn Síná ještě pátý stupeň lidského intelektu, který je naprosto výjimečný a nachází se mimo kategorie: tzv. svatý intelekt (*'aql qudsī*),[188] jenž je (akcidentálně, nikoliv esenciálně) součástí prorockých duší. Prorok díky svatému intelektu přijímá oddělená inteligibilia rovnou, bez vnějšího zásahu; v tomto smyslu je tak povýšen na roveň Aktivnímu intelektu. Zároveň vládne silnou aktivní imaginací, neboť jeho úkolem je materializace, vizualizace a akustizace intelektuálních pravd do symbolů, které by obyčejní lidé byli s to pojmout.[189] Prorok tedy musí mluvit v symbolech a dokonale ovládat rétoriku, aby z inteligibilního učinil sensibilní.[190]

Iniciační role Aktivního intelektu je znázorněna tím, že promlouvá jako první. Ačkoli tedy duše cítí nezměrnou touhu (*'išq*) jej oslovit, podobně jako látka touží po spojení s formou, není schopna ve své pasivitě tuto touhu zrealizovat, tedy proměnit ji z možnosti ve skutečnost (*mina 'l-quwwa ila 'l-fi'l*). Aktivní intelekt je tím, kdo vlastní inteligibilia, po kterých duše prahne, a tudíž je na něm, aby učinil první krok:[191] spojení (*ittiṣāl*) je navázáno pronesením pozdravu (*salām*). Mudrc se adeptu zasvěcení představí jako *Ḥajj*, „Živý“ a dodá jméno svého otce: *Jaqẓān*, „Bdící“,[192] celé jméno zní tedy *Ḥajj ibn Jaqẓān*, „Živý, syn Bdícího“.[193] Jeho životní je dána

---

[187] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 329-330.

[188] Ibn Síná se svatému intelektu věnuje v *Knize uzdravení* v oddíle zabývajícím se psychologií, *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 235-246, a rovněž v *Kitāb an-nağāt*, viz Fazlur RAHMAN (ed.), *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1981, 35-38. F. Rahman navíc zařadil Ibn Sínův prorocký intelekt do své monografie, viz F. RAHMAN, *Prophecy in Islam: Philosophy and Ortodoxy*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979. O Ibn Sínově prorockém intelektu viz též Sari NUSEIBEH, „Al-'Aql al-Qudsī: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge“, in *Studia Islamica* 69, 1989, 39-54.

[189] Viz RAHMAN, *Prophecy in Islam*, 36-38.

[190] Viz HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*, 149-152.

[191] Viz GOICHON, „Ibn Sīnā“, 331, a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 289 a 291.

[192] Jméno otce, tzv. *kunja*, je tradiční součástí vlastního jména v blízkovýchodním prostoru.

ontologicky – je nasycen bytím v tom nejpravějším slova smyslu, neboť jakožto v pořadí desátá Inteligence pochází přímo od zdroje všeho bytí, tedy První příčiny. Zároveň čerpá svůj status živého z prostředí, ze kterého vychází: ze světa čisté oddělené formy, neboť jeho andělská substance je prostá jakékoli látky. Jelikož zkáza a zánik se týkají pouze prvků složených z látky a formy, živý je zde opakem smrtelného. Označení „Bdící" zase odkazuje k První inteligenci, která emanací pochází přímo z První příčiny a jako taková představuje otce devíti podřízených Inteligencí.[194]

Poté, co Aktivní intelekt naváže spojení s rozumovou duší, obrátí její pozornost k vědě, kterou nazývá *firāsa*. *Firāsa* představuje klasickou divinační techniku v arabsko-islámském středověkém prostředí, umožňující z fyzického vzhledu usuzovat na charakterové vlastnosti, proto se běžně překládá jako „fyziognomie".[195] Podle komentátora Ibn Zajly se však pod tímto názvem skrývá logika (*'ilm al-manṭiq*).[196] Ta vždy představovala první vědní obor, který bylo nutno osvojit si předtím, než se přistoupilo k dalším vědám jako fyzika, matematika, metafyzika

---

[193] Výklad symboliky jména Živý, syn Bdícího viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 2-3, CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 292, a Anne-Marie GOICHON, „Ḥayy b. Yaḳẓán", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 330-334: 331.

[194] Tímto „otcem" samozřejmě může také být Inteligence, ze které přímo emanuje Aktivní intelekt, to znamená Inteligence sféry Měsíce, v pořadí devátá. Ibn Síná zmiňuje tohoto „otce" hned na dvou místech v textu; v druhém případě se překladatel ocitá v nezáviděníhodné situaci, když místo očekávaného slova „Bdící" nalézá „Živý". Není jasné, proč by autor měl nazývat otce „Živým", když jej před tím označil jako „Bdícího", a proto v zájmu zachování srozumitelnosti a logické návaznosti textu volím (spolu s Henry Corbinem) překlad „Bdící".

[195] Mezi obory *firāsy* patří například věda zabývající se mateřskými znaménky (*'ilm aš-šāmāt*), chiromancie (*'ilm al-kaff*), omoplatoskopie (*'ilm al-aktāf*), věda zabývající se otisky chodidel (*'ilm 'ijāfat al-aṯar*) a věda určující otcovství podle vnějšího vzhledu (*'ilm al-kijāfa*), viz T. FAHD, „Firāsa", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 916-917: 916. Své opodstatnění našla v Koránu: *Kdybychom chtěli, ukázali bychom ti je a věru bys je poznal podle známek* (sīmāt) *jejich* (K 47:30); přičemž „známkami" jsou míněny právě vnější rysy, které bystrým a vnímavým pozorovatelům odhalí pravou povahu zkoumaných.

[196] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 3. Stejný výklad přijímá A. Amín, viz AMĪN, Aḥmad, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 18. Tuto variantu plně podporuje obrat, který Ibn Síná v textu použil („náleží k vědním oborům, jejichž užitek je placen v hotových") a který se ve stejném znění nachází i v jiné ukázce z jeho díla, kde se vztahuje právě na logiku. Text je přeložen do češtiny, bohužel bez udání názvu arabského originálu, viz *Avicenna. Z díla*, 130.

a dalším; proto zaujímá čestné první místo v *Knize uzdravení* a proto její osvojení představuje první iniciační zkoušku, které musí adept zasvěcení čelit na své duchovní cestě.

Živý, syn Bdícího ovládá *firāsu* mistrně, neboť skrze svůj přímý původ od První příčiny má přístup k veškerému vědění a vlastní inteligibilia, která na omezenou dobu uděluje rozumovým duším. Proto je to on, kdo k této vědě obrací téma hovoru a jejím prostřednictvím prověřuje oslovenou duši. Tímto okamžikem započíná iniciace a cesta duše za vyšším poznáním, neboť pouze na základě toho, že prošla touto počáteční iniciační zkouškou, jí Aktivní intelekt nabídne pomocnou ruku a stane se jejím zasvětitelem a průvodcem. Před adeptem se otevírají dvě cesty – buď se nechá Živým, synem Bdícího zasvětit, a tak promění pouhou možnost svého andělského potenciálu ve skutečnost, nebo se nechá svést na scestí a nikdy nenaplní své intelektuální dispozice a nedosáhne vyššího ontologického statusu. Aktivní intelekt v této dramatické scéně opět vystupuje jako ten, jenž uděluje lidskému intelektu inteligibilia a posouvá jej z možnosti do skutečnosti.

Ačkoli adept úspěšně prošel první iniciační zkouškou, neznamená to, že by ho na jeho intelektuální pouti nečekala už žádná úskalí. Naopak, největší překážkou se zdají být jeho tři vlastní společníci, personifikované mohutnosti smyslové duše: obrazivost, žádostivost a vznětlivost. Živý, syn Bdícího podává velice chmurnou vizi jejich špatné povahy a k adeptovu zoufalství navíc dodává, že je s nimi napevno a nerozlučně svázán, čímž má Ibn Síná na mysli svázanost rozumové duše se zbývajícími částmi lidské duše (tj. vegetativní a smyslovou). Dokud totiž dlí rozumová duše v těle, potřebuje sousední mohutnosti ke správnému fungování organismu. Odpoutat se od nich by mohla v jediném ideálním případě, kterým je odchod z vlasti a trvalý exil (*ġurba*) v zemi, kam by její společníci nesměli vkročit, tedy v zasvěceném prostoru. Arabský termín *ġurba* znamená nejen „exil“, nýbrž také „odcizení“,[197] a překvapivě označuje nejen nucený pobyt lidských rozumových duší (tj. forem) v látce pozemského světa, ale též jejich odchod z tohoto exilu a návrat do původní vlasti (tj. světa forem).

[197] Stejného výrazu použil Suhrawardí v názvu již zmíněného iniciačního traktátu *Západní exil* (*al-Ġurba al-ġarbīja*), o němž bude pojednáno v kapitole 5. Recepce a působení Ibn Sínova cyklu.

Nutnou podmínkou tohoto návratu je osvobození se od špatných společníků, tedy ostatních složek duše a potažmo celého těla; k tomuto odloučení (*furqa*) dojde však až v okamžiku smrti, neboť všechny složky duše kromě té rozumové jsou smrtelné.[198] Z tohoto pohledu tedy fyzická smrt představuje tu poslední a nejobtížnější iniciační zkoušku, po jejímž absolvování se adept stává plnohodnotným zasvěcencem. Úspěšně ji lze však nahradit smrtí mystickou, s níž se Ibn Sínův čtenář setká v příběhu *Salamán a Absál*, uzavírajícím celý cyklus. Do doby konečného odloučení se tak musí adept naučit se svými společníky žít tak, aby mu co nejméně škodili: využít protikladnou povahu vznětlivosti a žádostivosti k jejich vzájemné neutralizaci a použít logiku k rozpoznání pravdivosti představ, které jí předkládá obrazivost.[199]

Tři nehodní společníci duše, obrazivost, vznětlivost a žádostivost, vystupují jako představitelé všech tělesných schopností (*quwā badanīja*), přičemž „tělesným" se myslí materiální v protikladu k rozumové duši, která představuje formu jako takovou. Jde tedy vlastně o vztah duše k tělu: tělo představuje pro duši nechtěnou, avšak potřebnou zátěž. Ibn Síná nedoporučuje umrtvování těla za účelem snazšího či rychlejšího oproštění duše. Podle něj by rozumová duše měla vždy mít nad sousedními složkami duše převahu, až do okamžiku fyzické smrti však spolu musí v míru soužít; smyslem totiž není se nižších mohutností zbavit, nýbrž je vytříbit a přiblížit se tak harmonickému stavu.

---

[198] Viz Ibn Zajlův komentář, IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", 5.

[199] Ibn Síná také hovoří o zkrocení společníků a využívá poněkud neobvyklý slovník: „spoutat provazem", „chopit se otěží", „nasadit ohlávku", „osedlat" a další. Není jisté, zda se použité výrazy netýkají spíše péče o velblouda. V každém případě jde o běžné jízdní zvíře v blízkovýchodním prostoru, a proto jsem v překladu zvolila „koně", neboť je našemu kulturnímu prostředí bližší, a přitom v rámci celého textu vyznívá naprosto přirozeně. Tuto mou volbu navíc ještě podpořilo přesvědčení o přítomnosti silného platónského motivu. Podobnost s Platónovým slavným metaforickým obrazem duše jako okřídleným koňským spřežením kočírovaným vozatajem je skutečně nápadná. Vozataj v tomto případě představuje rozum (srov. rozumovou duši symbolizovanou postavou poutníka u Ibn Síny) a dva okřídlení koně zase vyšší a nižší žádostivost (srov. žádostivost a vznětlivost ztělesněné v postavách dvou poutníkových druhů). Zdá se tedy, že Ibn Síná se v tomto případě projevil spíše jako platonik než aristotelik a vědomě čerpal z motivů obsažených v dialogu *Faidros*, v němž se tato symbolika vyskytuje, viz PLATÓN, *Faidros*, Praha: Oikoymenh, 1993, 246a-b, 247b, 253c – 254e, 255e – 256a.

Poté, co se rozumová duše setká se svým zasvětitelem a naváže s ním spojení (*ittiṣāl*), rozpozná jej jako jediný možný zdroj pravého vědění. Pouze Aktivní intelekt totiž vybavuje lidský rozum inteligibilními myšlenkami, a představuje tak přímého původce myšlení. Adept pak ve stavu získaného intelektu přirozeně pocítí touhu, aby toto spojení nabylo trvalého rázu a on mohl zůstat v zasvěceném prostoru nasyceném bytím. Vize cesty (*sijāḥa*), na kterou by se adept pod iniciátorovým vedením rád vydal, v sobě obsahuje hlubokou symboliku. Je to duchovní cesta pozvednutí lidského intelektu z možnosti do skutečnosti, neboť pouze skrze Aktivní intelekt je lidský intelekt schopen aktuálního (tj. skutečného) myšlení. Jakmile se toto spojení přeruší, navrátí se lidský intelekt zpátky na stupeň pouhé potenciality.

Ačkoli rozumová duše touží po zasvěcení, nesplňuje základní podmínku nutnou k překročení hranice mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem, kterou je samota (*tafarrud*), do okamžiku fyzické smrti nedosažitelná. Živý, syn Bdícího proto rozumové duši praví, že „všechno má svůj pevně daný čas", a ona musí trpělivě vyčkávat svého „vysvobození" (*barā'a*). Kýženou samotu však může okusit i dříve, než se jí podaří od svých společníků natrvalo oddělit, a to v krátkých okamžicích, kdy „je nechá daleko za sebou", zapomene na tělesné a smyslové podněty a nechá se svým zasvětitelem vést na iniciační cestě. Kdykoli se tedy duše oprostí od těla, naváže spojení s Aktivním intelektem a postoupí o krůček blíže k dosažení konečného zasvěcení. Jakmile si však situace bude žádat vyslyšet potřeby těla a smyslů, musí duše přerušit svou pouť „přestávkami" (*iqāmāt*)[200] a vrátit se k pozemským záležitostem.

Další iniciační zkouška čeká rozumovou duši ve chvíli, kdy se jí *Živý, syn Bdícího* chystá zasvětit do tajemství o povaze formy a látky a z ní plynoucí rozdělení světa na Východ a Západ. Je pochopitelné, že překročit hranice na jednu či na druhou stranu a vydat se na území Východu či Západu je pro neiniciovaného nemožné, neboť esoterická znalost formy a látky je určená pouze „vyvoleným" (*chawwāṣ*), tedy zasvěceným. Vyvoleným se adept stane až poté, co úspěšně absolvuje iniciační zkoušku, která na sebe bere klasickou podobu průchodu vodami a spočívá v omytí se ve

[200] Totožný kořen *q-w-m* má i pojem *maqāmāt*, jenž však právě naopak znamená „zastávky", kterých mystik dosáhnul na své duchovní cestě, viz Luboš KROPÁČEK, *Súfismus*, Praha: Vyšehrad, 2008, 332. O tomto tématu u Ibn Síny viz IBN SĪNĀ, „Al-anmāṭ aṯ-ṯalāṯ al-āchira min al-išārāt wa 't-tanbīhāt", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne*, vol. 2, 1-41.

zvláštním prameni. Teprve tehdy získá adept moc vymykající se běžné přirozenosti lidí (*fiṭra*)[201] a může proniknout do zasvěceného prostoru. Ibn Síná zde používá osvědčenou symboliku vody: voda jako očistný a regenerující element rozpouští staré a opotřebované formy, aby se mohly následně zrodit nové.[202] Tím, že se adept ponoří do „prudce tekoucího pramene" (*'ajn charrāra*), projde symbolickou smrtí a vzápětí se rodí jako jiný, nový a čistý člověk. Tento proces představuje další, v pořadí již třetí iniciační zkoušku, neboť po překonání vlastní „smrti" vchází adept znovuzrozen do nového života, obohacen o esoterické znalosti a postaven na vyšší ontologický stupeň. Tímto očistným pramen je logika, neboť představuje jakýsi klíč k filosofii i ostatním vědám.[203]

Poté, co adept úspěšně projde zkouškou a znovuzrozený se vynoří z pramene logiky, získá moc k překonání dalších zkoušek a překážek, kterými jsou širé moře, symbolizující látku *par excellence* a samo nebytí, a pohoří Qāf. Tento pojem označuje kosmické pohoří ohraničující náš pozemský svět a oddělující tak nezasvěcený prostor od zasvěceného.[204] Na horu Qāf se lze také dívat jako na překážku v samotné lidské rozumové duši, představující jakýsi stav nevědění, v němž se podle své přirozenosti nachází. Také temnota v okolí pólu (*quṭb*), jenž symbolizuje nitro samotné lidské duše, odkazuje k tomuto stavu nevědění.[205] Pokud tedy adept stane na samém prahu své duše, která představuje onu hranici mezi nezasvěceným a zasvěceným

---

[201] Arabský pojem *fiṭra* má hluboký náboženský význam a pochází z Koránu: *Obrať tvář svou k náboženství pravému jako haníf podle sklonu přirozeného lidem* (fiṭra)*, v němž Bůh lidi stvořil* (K 30:29). Jedná se o modus, v němž byli lidé stvořeni a který je jejich společným jmenovatelem, tedy jakási lidská přirozenost.

[202] O symbolice vody viz Mircea ELIADE, *Obrazy a symboly*, Brno: Computer Press, 2004, 153-162, a idem., *Pojednání o dějinách náboženství*, 195-221. Též viz kapitola 3.2 Vodní symbolika.

[203] Viz též CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 323.

[204] Zajímavostí je, že pohoří Qāf figuruje i v mystické básni Faríduddína 'Attára *Ptačí sněm* (*Manṭiq aṭ-ṭajr*), doslova však *Ptačí logika*, v němž symbolizuje hranici mezi sensibilním a inteligibilním světa. Objevuje se také v krátkém mystickém díle Suhrawardího, které se jmenuje *Traktát o ptáku* (*Safīr-i sīmurġ*). Podrobnosti k těmto dvěma dílům viz kapitola 3.6 Motiv ptáka.

[205] Podle Henryho Corbina symbolizuje pól „já", viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 325. V islámské mystice (súfismu) označuje tento pojem nejvyšší stupeň světecké hierarchie. O arabském termínu *quṭb* v jeho mystickém kontextu viz KROPÁČEK, *Súfismus*, 182-183; v jeho astronomickém kontextu viz P. KUNITZSCH, „Al-ḳuṭb", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. V, 542-546.

prostorem, a projde iniciační zkoušku spočívající v pilném studiu logiky, otevře se před ním nekonečný prostor plný světla, tedy vědění samo. Chráněn je pak před „stráží pekelnou" (*zabānīja*), jež je zmíněna v Koránu: *My přivoláme si stráž pekelnou!* (K 96:18) a jíž je míněna další iniciační zkouška, které by adept musel čelit, pokud by nebyl již předem zaštítěn svou znalostí logiky.

Lidská duše tedy musí projít několika zkouškami: zkrotit své nehodné společníky, plně se zaměřit na svou rozumovou složku a ponořit se do studia logiky. Takto začne s pomocí Aktivního intelektu stoupat po jednotlivých stupních teoretického intelektu a plně rozvine svůj andělský potenciál, čímž se stane probuzeným pozemským andělem. V rámci esoterické znalosti látky a formy a jejich hierarchie se již zasvěcená duše seznamuje s řádem vesmíru, nahlíží vyšší světy a poznává podstatu skutečných andělů. Konečným cílem iniciace je však návrat rozumové duše ke svému Počátku, tedy k Bohu, kterého Ibn Síná označuje jako „Krále" (*malik*) a na základě emanační teorie Jej ztotožňuje s První příčinou, z Níž vzniká celý vesmír.[206] Ibn Síná hovoří o Bohu ve třech na sebe navazujících částech: nejprve konstatuje Jeho naprostou transcendenci, kterou ve druhé části ještě více podtrhne modem unikání, v němž se Bůh zjevuje; k oběma těmto momentům přidává v části třetí chvalozpěv na Jeho lásku zahrnující celý vesmír.[207]

Bůh je podle Ibn Síny zcela transcendentní, nedosažitelný, nepoznatelný a nepopsatelný. Nesmyslné by bylo pátrání po Jeho počátku, neboť On je Počátkem. Stejně tak lidská slova

---

[206] Také Jej nazývá *wāǧib al-wuǧūd*, doslova „Nutným bytím", v protikladu k bytí nahodilému (*mumkin al-wuǧūd*), představovanému Inteligencemi a nebeskými dušemi na straně jedné (jakožto jednoduchými substancemi, úplně či částečně oproštěnými od látky) a bytostmi sublunárního světa na straně druhé (jakožto tělesy složenými z látky a formy). Ibn Síná je prvním autorem, který předkládá komplexní systém metafyziky; rozděluje jsoucna na nutná (*wāǧib*), možná (*mumkin*) a nemožná (*mumtani'*). Dále rozlišuje mezi bytností (*māhija*) a existencí (*wuǧūd*). Bytnost označuje zvláštní identitu věcí, jejich esenci, zatímco existence představuje společný rys všech věcí. Pouze u Boha jsou bytnost a existence neoddělitelně spjaty; u ostatních jsoucen představuje existence pouze případkovou vlastnost, akcident (*'araḍ*), přidanou k jejich podstatě. Více viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, 198-199. Viz též VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, pozn. 329.

[207] Následující výklad o teologii je založen na mé diplomové práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 104-110.

chvály selhávají při pokusu přisoudit Mu nějaké vlastnosti; v teologickém sporu o Boží atributy (*ṣifāt*)[208] se Ibn Síná jednoznačně staví proti jejich odlučování od Boží podstaty: „On je sám o Sobě dokonalým celkem: je tváří, která vyzařuje Jeho krásu, i rukou, která prokazuje Jeho štědrost". Zároveň se ukazuje jako zastánce principu Boží jedinosti (*tawḥīd*), podle něhož nelze Boha rozdělit na jednotlivé atributy a části, protože On vždy zůstává dokonalým celkem. [209]

Za významný považuji motiv oslepení oka (*ichtiṭāf al-baṣar*), doslova „uchvácení zraku": „Když na Něj někdo z těch, kteří obklopují Jeho koberec, upře pohled v touze nad Ním rozjímat, strne v naprostém úžasu a musí sklopit svůj zrak. Rychle se od Něj odvrátí a jen tak si zachrání oči před úplným oslepením." Toto svědectví, typické pro všechny druhy náboženské zkušenosti, slouží jako ukázka dialektiky hierofanie, tedy ambivalentního charakteru, v němž se posvátno zjevuje.[210] Tato dialektika se projevuje na třech úrovních: posvátno je zakoušeno jako přítomné v modu unikání, jako vzývané v modu bezejmennosti a jako požadující v modu lidsky nesplnitelného.[211] Nejvýstižněji Ibn Síná vyjádřil zakoušení posvátna jako přítomného v modu unikání: „Králova krása však zdá se být závojem Jeho krásy"[212] – ačkoli se posvátno člověku zjeví, ten není schopen toto zjevení nijak zachytit a pojmout je.[213] Ibn Síná tento nezachytitelný

---

[208] V Ibn Sínově době již dávno převládl názor Abú 'l-Hasana al-Aš'arího (zemřel v roce 935), podle něhož nelze Boží atributy vykládat ani příliš symbolicky ani antropomorfně, nýbrž přijímat je s vědomím vlastní neschopnosti je pochopit, *bilā kajfa*, doslova „bez určení jak". Zastánci alegorického výkladu atributů byli mu'tazilité, příslušníci racionalistického proudu v islámu v osmém až desátém století, zatímco tradicionalističtí dogmatikové je vykládali doslova, a tudíž antropomorfně. Více viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, 63-66.

[209] Srov. INATI, „Ibn Sīnā", 242. O *tawḥīdu* obecně viz KROPÁČEK, *Súfismus*, 149-160.

[210] Viz Richard SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, 84.

[211] Viz *ibid.,* 84.

[212] Sám autor považoval za nutné toto velké nepochopitelné tajemství vysvětlit: *wa kāna ẓuhūruhu sabab buṭūnihi* a *wa kāna taǧallīhi sabab chafā'ihi*, což doslova znamená „Jeho zjevení je příčinou Jeho skrytosti" respektive „Jeho manifestace je příčinou Jeho utajení". Za povšimnutí stojí dvojice protikladů *ẓuhūr* a *buṭūn*, které znamenají „zjevení" respektive „skrytost". Široké využití našly v oblasti esoterických nauk všeho druhu, přičemž *ẓāhir* značí „zjevný" a *bāṭin* „skrytý" smysl.

[213] Srov. motiv „odtahování se" posvátna v jeho zpřítomňování, které G. W. F. Hegel vysvětluje jako důsledek dialektiky momentu posvátného „o sobě" a „pro nás", viz G. W. F. HEGEL, *Phänomelogie des Geistes*, Stuttgart: Bad Cannstatt, 1964, 78.

charakter hierofanie ukazuje na příkladu zjevování solární symboliky posvátného: posvátno, zjeví-li se ve své plnosti, je pro člověka nezachytitelné; jestliže se však zjeví „pouze" ve formě symbolů, člověk si snáze dokáže zjevení podržet a následně je kontemplovat.

Jak je vidět, Ibn Síná se jako klasický představitel *falsafy* ve svých teologických názorech značně odklonil od koránské představy Boha i učení islámské ortodoxie. Nejenže opomenul zmínit svobodu Boží vůle a Jeho absolutní všemohoucnost, ale jeho koncepce postrádá také důležitý moment *tremenda*. Tento tajemný úděs a posvátná bázeň pociťované tváří v tvář Boží přítomnosti vzbuzují v člověku pocit stvořenosti, závislosti a naprostého „sebeodhodnocení".[214] Na druhou stranu však avicennovská teologie rozvíjí motiv oboustranné lásky (*'išq*) mezi Stvořitelem a Jeho stvořením, jež islámská teologie opomíjí.[215]

Poznání Boha představující nejvyšší možné zasvěcení a vědění, kterým disponují pouze čisté Inteligence, stojí jakožto silná motivace za touhou lidské duše po spojení s Aktivním intelektem. Ibn Síná hovoří o těch, kteří prošli celou iniciační cestu a dosáhli konečného zasvěcení: „Někteří z lidí dokonce kvůli Němu vše opustili a odešli za Ním (*hāǧara ilajhi*)."[216] Těmto vyvoleným se podařilo uvést své duševní schopnosti do harmonické rovnováhy, čímž se posunuli na stupeň pozemských andělů. Intenzivně vyvíjeli intelektuální úsilí a vyčkávali na onen hraniční moment, kdy je oslovil Aktivní intelekt a navázal s nimi spojení (*ittiṣāl*). Tímto průnikem do zasvěceného prostoru a času se jejich intelekt posunul z možnosti do skutečnosti a oni nabyli získaného intelektu (*'aql mustafād*). Podle Ibn Síny se duše, která dosáhla této dokonalé dispozice k intelektuálnímu myšlení již v tomto životě, těší nejvyšší blaženosti (*sa'āda*),

---

[214] Srov. OTTO, *Posvátno*, 23-31. Tento moment *tremenda* se skrývá pod určitými jmény Božími: „Samovládný" (*al-ǧabbār*), „Velmožný" (*al-mutakabbir*), „Ten, jenž ponižuje" (*al-muḏill*) a „Mající neomezenou moc" (*al-qāhir*).

[215] K tématu lásky v avicennovské teologii viz kapitola 4. Láska jako cesta k Bohu.

[216] Srov. užití stejného kořene *h-ǧ-r* ve slově *muhāǧirūn*, které označuje formy přicházející z Východu; v tomto případě jde o opačný proces. Tuto zmínku si Suhrawardí vybral jako začátek svého vlastního příběhu *Západní exil (al-Ġurba 'l-ġarbīja)*, viz kapitola 5.2 Suhrawardí: *Západní exil*.

a co je důležitější, tuto svou dispozici si ponechává i poté, co se definitivně oprostí od duševních i tělesných schopností v okamžiku odloučení (*furqa*), kterým je fyzická smrt.[217]

Příběh *Živý, syn Bdícího* se uzavírá krátkým epilogem, jehož ústředním tématem je výzva, jež Aktivní intelekt adresuje zasvěcené duši: „jestliže chceš, následuj mě za Ním". Až v tomto okamžiku se čtenář dozvídá, že adept teprve musí projít všemi iniciačními zkouškami, aby se pod vedením Živého, syna Bdícího vydal na cestu za nejzazším poznáním: poznáním Boha. Oslovená rozumová duše se tak smí připojit k vyvoleným, kteří se díky moci získané omytím v prameni logiky navrátí do své původní vlasti, říše Východu. Tento návrat (*ġurba* či *hiǧra*) je sice pouze dočasný, duše se však může těšit z příslibu návratu věčného, a to v životě posmrtném.

Živý, syn Bdícího sehrává v tomto dramatu více rolí: z funkce Dárce forem a původce lidského myšlení vyplývá úloha nejvýznamnější, a to zasvětitele rozumové duše. Zatímco ve své první roli Aktivní intelekt uděluje nerostnou, rostlinnou, živočišnou či lidskou formu (tj. duši) látce sublunárního světa, v druhé se zaměřuje na duši lidskou a aktivuje její teoretický rozum, čímž jej posune z možnosti do skutečnosti. Toto aktivování je v příběhu přímo ztotožněno s iniciací, protože bez této intervence by rozumová duše nikdy neuchopila inteligibilia potřebná k naplnění jejích intelektuálních tužeb a nezajistila si tak věčnou blaženost v trvalém spojení s Aktivním intelektem. Závěrečné rozloučení *salām* („Mír s tebou") tak symbolicky uzavírá jeden modus bytí lidské existence a otevírá nový, pokračující v příbězích *Pták* a *Salamán a Absál*, předznamenávající konečné zasvěcení duše.

Co chce Ibn Síná ukázat čtenáři tohoto příběhu? Nic menšího než to, že má před sebou dvě volby: buď se bude věnovat tělesným tužbám a vyslechne pokoušení svých společníků (tj. smyslové duše), nebo se svým rozumem obrátí k inteligibilním světům a pokusí se rozvinout svůj andělský potenciál. Čtenářova duše by se participací na textu příběhu měla stejně jako hrdina vyprávění rozpomenout na to, že nepatří do tohoto pozemského světa a že sem byla poslána Aktivním intelektem, aby se spojila s látkou. Tato látka, tedy lidské tělo, je vězením, z kterého by se měla duše osvobodit a vrátit se zpátky do své vlasti, kterou je říše Východu. Jinými slovy,

[217] O avicennovském pohledu na posmrtný úděl duše viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 109-111, a FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, 149-150.

Ibn Síná radí čtenáři, aby jeho rozumová duše podnikla opačnou cestu, než kterou je emanace: cestu vzhůru jednotlivými sférami až k Prvotní příčině, tedy cestu lásky.

2.2 *Pták*

Lze-li považovat *Živého, syna Bdícího* za iniciaci rozumové duše, při níž došlo k odhalení jejího andělského potenciálu a nastínění budoucí spirituální cesty, tak *Pták* vypráví o prvním úspěšném pokusu o realizaci této poutě. Text příběhu je v porovnání s *Živým, synem Bdícího* mnohem kratší a neobsahuje dlouhé filosofické výklady (byť vyjádřené symbolickým jazykem); jedná se o čistou ukázku alegorického vyprávění.

Při překladatelské práci mám k dispozici celkem dvě různá vydání arabského textu. Prvním je vydání A. F. Mehrena, zahrnuté v již zmíněné edici Ibn Sínových „mystických" traktátů *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja)* z let 1889 až 1899.[218] Text traktátu je dále k dispozici v monografii Shokoufeha Taghiho z roku 2000, nesoucí název *The Two Wings of Wisdom*, v níž je zahrnut též anglický překlad textu.[219] K dispozici je dále francouzský respektive anglický překlad příběhu, a to v knize Henryho Corbina *Avicenne et le récit visionnaire* z roku 1954, respektive *Avicenna and the Visionary Recital* z roku 1960.[220] Příběh *Pták* byl částečně přeložen do češtiny a vyšel ve sbírce překladů Ibn Sínových kratších textů poetické povahy *Ibn Síná (Avicenna). Z díla* pod editorským vedením Karla Petráčka a Věry

[218] IBN SĪNĀ, „Risālat aṭ-ṭajr", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne*, vol. 2, 42-48.

[219] TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 63-69 respektive 70-74.

[220] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 186-192.

Kubíčkové, a to v roce 1954 u příležitosti tisíciletého výročí filosofova narození (počítaného podle kalendáře hidžry).[221]

2.2.1 Překlad[222]

Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Pouze u Něj nalézám úspěch a na Něj spoléhám, vždyť On je můj opatrovník.

Propůjčí mi někdo z bratří sluch, abych mu mohl vyprávět o svém soužení? Snad mi tak svou účastí pomůže nést alespoň část břemene. Vždyť přítel nemůže očistit svého bratra od poskvrnění, pokud si sám nedokáže v dobrém i zlém uchovat svou čistotu a vyvarovat se rozmrzelosti. Ale jak by měl vypadat věrný přítel v době, kdy se s přátelstvím kupčí? Vždyť dnes se člověk na svého přítele obrací jen v případě nouze, a když ta odezní, ani si na něj nevzpomene. Navštíví jej jen tehdy, když ho samotného potká neštěstí, a přítelem jej nazve pouze ze zištných důvodů. To se však netýká bratří, které spojilo božské příbuzenství a které spříznila nebeská blízkost. Oni spatřili pravdu svým vnitřním zrakem a očistili svá srdce od poskvrny a pochyb, které nahlodávají. Přesto je může sjednotit pouze herold Boží.

Bratří pravdy! Rozšiřte se a spojte se! Otevřete před sebou svá srdce, abyste se mohli navzájem poučovat a zdokonalovat.

Bratří pravdy! Skryjte se tak, jako se skrývají ježci. Odhalte svá nitra a zahalte svůj vzhled. Při Bohu vás zapřísahám, abyste nechali vyjevit to, co je ve vašem nitru, ale skryli to, jak vypadáte navenek.

---

[221] *Avicenna. Z díla*, 180-182. Karel Petráček však ke škodě díla nezahrnul do svého překladu prolog ani významnou část samotného příběhu. Při překládání textu jsem Petráčkův překlad nebrala v potaz, aby mě neovlivnil; vycházela jsem pouze z arabského originálu.

[222] Překlad příběhu *Pták* je obsažen ve VITÁSKOVÁ, *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu*, Praha: Academia, 2016, 119-125.

Bratří pravdy! Svlékněte svou kůži jako hadi a plazte se jako červi. Buďte jako štíři, jejichž zbraní je ocas – vždyť když ďábel našeptává člověku, stojí vždy za ním. Pozřete smrtící jed, abyste mohli žít, a milujte smrt, abyste získali život. Létejte vzduchem a ani na chvíli nespočiňte ve svých hnízdech, do kterých se vracíte, neboť právě ve hnízdech bývají ptáci lapeni. Jestliže vás zabrzdí zjištění, že nemáte křídla, pokradmu si je opatřete jako zloději. Neboť nejlepší z těch, kteří stojí v čele, se musejí naučit létat. Buďte jako pštrosi, kteří polykají horké kameny, a jako zmije, které hltají tvrdé kosti. Buďte jako salamandři, kteří se bez bázně halí do plamenů, a jako netopýři, kteří se nikdy neukazují ve dne – vždyť netopýři jsou nejlepší ze všech létajících tvorů.

Bratří pravdy! Vězte, že vše získá ten, kdo statečně čelí zítřejšímu dni, a vše ztratí ten, kdo nedbá své lhůty na tomto světě.

Bratří pravdy! Není přeci kupodivu, že anděl se varuje zla, zatímco zvíře páchá ohavnosti. Zvláštní však je, že člověk, přestože propadá svým vášním a ničí tak svou lidskou formu, je obdařen rozumem, který ozařuje jeho přirozenost! U Boha věčného, vždyť člověk může převyšovat anděla, pokud neoblomně vzdoruje svým vášním a neuhne ze své cesty ani o krok. Zároveň se však může dostat na roveň zvířeti, pokud jeho síly nestačí na opanování touhy, která se mu podbízí.

Nyní vám mohu začít vyprávět svůj příběh. Jednoho dne se objevila skupina lovců. Poté, co rozhodili sítě, položili oka a připravili návnadu, se schovali do křoví. Byl jsem v hejnu ptáků, když nás spatřili a začali pískat, aby nás upoutali. Uviděli jsme tam velké množství potravy a také své druhy. Do srdcí se nám nevkradly žádné pochybnosti, ani nás od našeho záměru neodradilo žádné podezření.

Spěchali jsme na to místo a všichni do jednoho se chytili do sítí. Kroužky se nám náhle zacvakly kolem krků, smyčky se pevně stáhly kolem našich křídel a řemínky nám svázaly nohy. Vystrašeni jsme se pokoušeli hýbat, ale to jen zvyšovalo naši trýzeň. Tak jsme se odevzdali svému bídnému osudu. Každý z nás se ponořil do svého vlastního zármutku a přestal se zajímat o své druhy. Postupem času jsme začali nacházet v tomto úniku spokojenost, až jsme zcela zapomněli na to, jak chutná svoboda. Zvykli jsme si na naše pouta a v klecích jsme se cítili jako doma.

Jednoho dne jsem vyhlížel ven skrze mřížoví klece, když jsem spatřil skupinku ptáků, kterým se podařilo vymanit si hlavy a křídla ze smyček. Vyrazili ze svých klecí a chystali se odletět pryč. Na nohou měli ještě zbytky starých řemínků, ale nevadily jim, protože je k sobě poutala nově nabytá svoboda a očištěný život. Připomněli mi všechno, na co jsem již zapomněl, a ukázali mi marnost toho, na co jsem byl zvyklý. Pocítil jsem tak hluboký žal, že mě téměř zlomil, a má duše mě málem opustila.

Zavolal jsem na ně zpoza mříží, aby zalétli ke mně a pomohli mi, neboť jsem již byl na pokraji svých sil. Oni si však vzpomněli na zrádné úskoky lovců a poplašeně ustoupili. Zapřísahal jsem je ve jménu starého přátelství, dobrých vztahů a naší úmluvy, až jim v srdci vzklíčila důvěra a vypudila pochybnosti z jejich hrudí. Přistoupili ke mně a já se jich zeptal na to, jak se jim daří. Odpověděli, že procházeli stejným utrpením jako já a zoufali si tak dlouho, až si na své neštěstí úplně zvykli.

Poté mě začali léčit tím, že mi sňali kroužek z krku a sundali pouta z křídel. Když se přede mnou otevřela dvířka klece, pravili, abych dobře využil nově nabyté svobody. Ještě jsem je požádal, zda by mi nemohli rozvázat řemínky na nohou. Oni ale řekli: „Kdybychom to uměli, tak bychom si přece nejprve osvobodili své nohy. Jak by tě mohl uzdravit nemocný?“

Vyskočil jsem z klece a vzlétnul. Řekli: „Čekají nás nebezpečná místa, která musíme překonat, než budeme v bezpečí. Leť za námi, abychom tě mohli chránit a ukazovat ti správnou cestu!“ Letěli jsme údolím mezi dvěma úbočími hory Boží, které, ač se na první pohled zdálo zelené a úrodné, bylo spíše vyprahlé a neúrodné. Když jsme ho nechali daleko za sebou, dospěli jsme na vrchol hory. Tam se před námi otevřel pohled na osm horských štítů, jejichž vrcholy se před našimi zraky skrývaly. Křikli jsme jeden na druhého: „Pospěšme si a zastavme se k odpočinku teprve tehdy, až je všechny přeletíme!“ Tak jsme sebrali síly a letěli, až jsme překonali šestý štít a snesli se na ten sedmý.

Když jsme pronikli za jeho hranice, řekli jsme si: „Neodpočineme si trochu? Jsme zesláblí námahou a navíc nás od našich pronásledovatelů dělí již značná vzdálenost.“ Seznali jsme, že skutečně můžeme našim tělům dopřát odpočinek. Vždyť poklidná cesta vede k záchraně spíše než zbrklé poletování. Přistáli jsme tedy na vrcholu štítu. Hle – zelenající se zahrady plné ptáků,

stromy obsypané plody a říčky s pramenitou vodou nasytily naše smysly vjemy, jejichž nádhera nám málem zastřela rozum. K našemu sluchu doléhalo rozverné trylkování i teskné melodie a vzduchem se nesly vůně, kterým se nemohlo vyrovnat vysoce ceněné pižmo ani svěží ambra. Pojedli jsme něco z ovoce, napili se z pramenů a zůstali tak dlouho, dokud jsme se nezbavili únavy.

Potom jsme si řekli: „Pospěšme si! Vždyť není lstivější pasti než pocit bezpečí, jistější záchrany než obezřetnost a nedobytnější pevnosti než podezřívavost. Jsme na tomto místě již tak dlouho, že jsme skoro zapomněli na hrozící nebezpečí. Vždyť v patách máme nepřátele, kteří nás pronásledují. Tedy rychle! Vstaňme a opusťme toto místo, i když by bylo krásné zde zůstat, neboť není nic krásnějšího než pocit bezpečí a blahobytu."

Shodli jsme se na tom, že se musíme znovu vydat na cestu. Odletěli jsme tedy z onoho vrcholu a přistáli na osmé hoře. Její vrchol byl tak vysoko, že se dotýkal nejvyšších nebes, a její úbočí obývali ptáci. Nikdy jsem neslyšel líbeznější melodie a neviděl krásnější barvy a ztepilejší postavy, než byly ty jejich. Milejší společnost by se těžko hledala. Když jsme se usadili v jejich blízkosti, zahrnuli nás takovou dobrosrdečností, náklonností, důvěrným přátelstvím a podporou, že bychom jim to nemohli nikdy ani v nejmenším oplatit. I kdybychom se o to snažili celý život, pořád bychom těžili z jejich přátelství mnohonásobně více než oni z našeho.

Poté, co jsme se s nimi spřátelili a zavládla mezi námi uvolněná nálada, vyprávěli jsme jim o našem soužení a oni projevili účastný zájem. Prozradili nám: „Za touto horou se nachází město, v němž sídlí nejvyšší Král. Komukoliv bylo učiněno příkoří, může za Ním přijít a spolehne-li se na Něj, On svou mocí a ochranou sejme těžké břímě z jeho beder." Dali jsme na jejich slova a vyrazili jsme na cestu do Králova města, až jsme přistáli na nádvoří a čekali tam na Jeho svolení. Pak se k nám donesl příkaz, že nově příchozí mohou vstoupit. Vešli jsme tedy do Jeho paláce a ocitli se na nádvoří, jehož rozlehlost nelze ani slovy popsat. Když jsme jej přešli, zvedla se před námi opona a odhalila další nádvoří, osvětlené a tak rozlehlé, že se nám to předešlé zdálo proti tomuto malé.

Poté jsme konečně dorazili do královské komnaty. Když se před námi zvedla opona, uzřeli jsme Krále v celé Jeho kráse. Nemohouce od Něj odtrhnout oči a se srdcem k Němu

připoutaným jsme ustrnuli a nebyli jsme s to přednést Mu naši stížnost. On však poznal, čím vším jsme prošli, a Svou laskavostí nás povzbudil, až jsme našli odvahu Jej oslovit a vypovědět Mu svůj příběh. Poté nám řekl: „Uvolnit řemínky z vašich nohou mohou jen ti, kdo je tam připevnili. Vyšlu k nim posla, který je donutí, aby vám vyhověli a osvobodili vás z pout. Nyní můžete jít a buďte šťastni."

Tak pohleď nyní na nás, jak se vracíme po boku posla. Moji bratři letí těsně vedle mě a žádají mě, abych jim vyprávěl o Králově kráse. Pokusím se Jej tedy popsat co nejvýstižněji. Říkám jim: „Představte si nádheru nezhyzděnou žádnou ošklivostí a dokonalost neposkvrněnou žádným nedostatkem – to všechno se v Něm snoubí v plné míře. Skutečně je dokonalost sama a nedostatek, byť vnímaný jako pouhá metafora, Mu není vlastní. Je tváří, která vyzařuje Jeho krásu, i rukou, která prokazuje Jeho štědrost. Kdo by Mu sloužil, nalezne věčnou blaženost, a kdo by Jej odvrhl, ztratí onen i tento svět."

Kolik mých bratří, k jejichž sluchu se donesl můj příběh, pravilo: „Vidím, že tvůj rozum je jaksi zastřen, a možná tě dokonce postihlo vyšinutí mysli. Proboha, vždyť to jsi nelétal ty, ale pouze tvůj rozum, a do pasti ses nechytil ty, ale jen tvá mysl. Jak by přeci mohl člověk létat nebo pták mluvit? Zdá se, že v tvém temperamentu převládla žluč a suchost se zmocnila tvého mozku. Nejlépe se vyléčíš, když budeš pít odvar z kokotice povázky a připravíš si koupel z vlažné neslané vody. Inhaluj olej z leknínu bílého a dopřávej si dobrá výživná jídla. Vyvaruj se pohlavního styku, nezůstávej vzhůru dlouho do noci a omez přemýšlení. Předtím jsme tě znali jako rozumného člověka, chytrého a inteligentního. Bůh zná naše srdce a vidí, jakou máme o tebe starost. Vždyť z toho, jak vypadáš na duchu nemocen, jsme zase na duchu skleslí my!"

Čím více toho řekli, tím méně jsem byl ochoten jim naslouchat – vždyť není nic horšího než plýtvání slovy. Pouze u Boha hledám pomoc a vyvazuji se z odpovědnosti vůči lidem. Kdokoli by prohlašoval něco jiného, utrpí ztrátu na onom i tomto světě. Záhy se dozví ti, kdož křivdili, k jakému obratu osudu se obrátí!

Takto skončil Příběh o ptáku. Chvála Bohu v míře vrchovaté.

2.2.2 Interpretace

Jak již bylo řečeno, *Pták* představuje druhý iniciační příběh v Ibn Sínově vyprávěcím cyklu. Samotné vyprávění je ohraničeno prologem a epilogem, v němž se autor obrací ke svým čtenářům. Stejně jako v *Živém, synu Bdícího*, tak i v tomto díle si filosof zvolil jako vyprávěcí postup první osobu (tj. ich-formu). Tím mu dodal nejenom na napínavosti, ale především na věrohodnosti. Pokus o zhmotnění vize, do kterého se vypravěč pouští jen zdráhavě, tak vlastně představuje pokus o sdělení autentické náboženské zkušenosti.

Prolog

Jak se zdá, filosof adresoval tento příběh stejně jako ten předchozí svým kolegům, žákům a všem adeptům vědění (či lépe zasvěcení). V poměrně rozsáhlém prologu (ve srovnání s celkovou délkou textu) je Ibn Síná oslovuje jako své „spolubratry", což nás nutně zavádí k prologu k *Živému, synu Bdícího*. V tomto případě se však neomezuje na stručnou poznámku, ale rozvádí myšlenku bratrství v poměrně chmurném zamyšlení, které překvapuje svou nadčasovostí: „Ale jak by měl vypadat věrný přítel v době, kdy se s přátelstvím kupčí?" Poté, co udá kritéria pro rozpoznání pravých bratří, které nazývá „bratří Pravdy" (*ichwān al-haqīqa*),[223] obrací se k nim s konkrétními instrukcemi, kterých se mají držet, aby byli schopni dešifrovat skutečný charakter následujícího vyprávění.

Při udílení rad svým spolubratrům si Ibn Síná vypůjčil názvy ze zoologického slovníku, když postupně vyjmenovává celkem devět zvířecích druhů, k nimž se mají adepti připodobnit. S. Taghi ztotožňuje těchto devět přirovnání s devíti stupni či zastávkami (*maqāmāt*) na mystikově

[223] Toto oslovení může navozovat podobnost s již zmíněnou esoterickou šíʻitskou skupinou Bratří čistoty (*ichwān aṣ-ṣafāʾ*), která byla aktivní v Basře v 9. století. O možné podobnosti Ibn Sínova příběhu *Pták* a *Traktátů Bratří čistoty* viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 149-179. Pokud bychom připustili tuto šíʻitskou inspiraci, opět vyvstane otázka upřímnosti Ibn Sínova sunnitského vyznání.

cestě tak, jak je Ibn Síná popsal ve svém traktátu *O zastávkách mystiků (Fī maqāmāt al-'ārifīn)*.[224] (1) Nejprve musí adept zaujmout postavení „ježka", jinými slovy musí se jako on sbalit do klubíčka a takto schován před okolním světem mu navíc nastavit své bodliny. Pod touto izolací si můžeme lehce představit mystické praktiky spočívající v odchodu do ústraní (*chalwa*), zdržení se příjmu potravy a meditace; navíc toto vše velmi připomíná výchozí situaci rozumové duše v *Živém, synu Bdícího*, která „odešla ze svého města na procházku". Z filosofického hlediska pak jde o omezování nejnižší (tj. vegetativní či nutritivní) složky duše s jejími schopnostmi vyživování, růstu a rozmnožování.[225] (2) Svlékání kůže ve stupni „hada" opět patrně odkazuje na nutnost dostat pod kontrolu již zmíněnou složku duše. (3) Stupeň „červa" navozuje představu sebeponížení a naprostého sebeodhodnocení: adept si musí uvědomit vlastní nicotnost ve srovnání s Pravdou (*ḥaqīqa*), kterou usiluje poznat.[226]

(4) Čtvrtý stupeň představuje „štíra", jehož ocas je schopen zranit „ďábla" (*šayṭān*), který člověku našeptává zezadu přes rameno. S ďáblovým našeptáváním Ibn Síná pracoval již v předchozím příběhu, kde šlo o „létající a kráčející ďábly", symbolizující jednotlivé mohutnosti smyslové duše (např. vznětlivost, žádostivost a obrazivost). Jak je vidět, adept na tomto stupni již zvládl zkrotit svou vegetativní duši a musí své úsilí zaměřit na další složku duše, tedy smyslovou či živočišnou. Autorova poznámka o pozření smrtícího jedu bude velice důležitá pro následující příběh (*Salamán a Absál*); prozatím stačí uvést, že představuje typickou ukázku symbolické či iniciační smrti. Na své cestě k zasvěcení stane adept v určitý moment před nutností odevzdat své staré já a přijmout to nové; musí se podrobit smrti, aby se mohl znovu zrodit. Lze říci, že tato symbolická smrt představuje nejtěžší a zároveň klíčovou iniciační zkoušku.[227] (5) Po jejím úspěšném složení se adept ocitá na stupni „ptáka": opouští své „hnízdo" symbolizující pozemské tělo a volně létá za pomoci „křídel", které mu buď samy narostou, nebo si je musí sám opatřit.

---

[224] Viz *ibid.*, 81.

[225] Srov. *ibid.*, 81-82.

[226] S. Taghi v této souvislosti uvádí koránský verš: *Služebníci Milosrdného jsou ti, kdož pokorně chodí po zemi* (K 25:63), viz *ibid.*, 85. Srov. též Abrahamův výrok: *Dovoluji si k Panovníkovi mluvit, ač jsem prach a popel* (Gen 18:27).

[227] Srov. motiv omytí se v prameni logiky v *Živém, synu Bdícího*, kde je do obrazu mystické smrti zakomponována symbolika vody.

Tato „křídla“ představují schopnosti rozumové duše, konkrétně teoretického intelektu, neboť ten jediný je oddělitelný od látky a může tedy „volně létat“.

Interpretační oříšek představují následující dva stupně. (6) Prvním z nich je stupeň „pštrosa“, jenž polyká horké kameny. Je běžně známo, že semenožraví ptáci polykají kamínky a drobné oblázky, aby napomohli trávicímu procesu. Je tedy možné, že tyto „kameny“ symbolizují jednu ze schopností smyslové duše, a to vznětlivost; Ibn Síná zde pravděpodobně vede paralelu mezi pštrosem polykajícím kameny a adeptem „polykajícím“ svůj hněv. (7) V tom případě by další stupeň „zmije“ hltající kosti mohl symbolizovat vypořádání se s druhou schopností smyslové duše, kterou filosof vždy uvádí po boku vznětlivosti, a to s žádostivostí. Zde již není paralela tak očividná a interpretace je založena pouze na příbuznosti těchto dvou schopností.

(8) Předposlední stupeň na iniciační cestě označuje Ibn Síná jako „salamandra“[228] a odkazuje jím na klasickou zkoušku ohněm, kterou musí adept projít před dosažením svého cíle. Oheň je stejně jako voda znám jako očišťující element, a proto dobře poslouží jako symbol posledního očištění rozumové duše.[229] (9) Devátý stupeň nese označení „netopýr“ a představuje vrchol celého iniciačního žebříčku. Ibn Síná zvolil netopýra patrně proto, že může bez omezení létat i v nejčernější tmě, což symbolizuje plné rozvinutí andělského potenciálu lidské rozumové duše. Adept se v tuto chvíli stává „pozemským andělem“ a přibližuje se vyšším odděleným formám a První příčině: „U Boha věčného, vždyť člověk může převyšovat anděla, pokud neoblomně vzdoruje svým vášním a neuhne ze své cesty ani o krok.“

[228] Ve středověké alchymii salamandr představoval ještěrku žijící v ohni.

[229] S. Taghi při této příležitosti odkazuje na koránský příběh Ibráhíma, jenž měl být svým vlastním lidem upálen za to, že se odklonil od víry svých otců; oheň mu však neublížil a on vítězně prošel zkouškou (K 21:68 a 29:24), viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 90.

Příběh

Samotný příběh představuje alegorii rozumové duše, která je symbolizována postavou ptáka. Ibn Síná nejprve dojemně líčí uvěznění nesmrtelné duše ve smrtelném těle tím, že se pták chytne do lovcových osidel. Toto téma je v předchozím příběhu vylíčeno jakožto zapadnutí slunce do širého bouřlivého moře; v obou případech se jedná o spojení formy s látkou, přičemž forma je popsána jako „trpící": buď jako cizinec v nehostinné zemi (v *Živém, synu Bdícího*), nebo jako pták uvězněný v kleci (v *Ptákovi*). Moment samotného uvěznění tedy představuje udělení materiálního intelektu (*'aql hajūlī*) příhodné látce sublunárního světa;[230] skutečnost, že ptáci letěli v hejnu, poukazuje na pluralitu duší (tj. forem), které Aktivní intelekt emanuje. Kroužky, smyčky a řemínky, které se semkly kolem ptákova krku, křídel a nohou, symbolizují nižší složky duše (tj. vegetativní a smyslovou) s jejich všemi schopnostmi; zatímco klec, do které byl pták zavřen, představuje pozemské tělo. Významný je motiv zapomnění: nesmrtelná rozumová duše zapomněla na svůj andělský původ a přivykla pozemskému modu života.

Dojde však k tomu, že duše si rozpomene na svou vlast a pocítí nezměrný zármutek.[231] V tuto chvíli započíná iniciace; v *Ptákovi* nevystupuje klasický zasvětitel, jako tomu bylo v předchozím příběhu, nýbrž tuto úlohu převezmou mudrci a učenci, kteří adepta začnou vzdělávat v potřebném vědění. V textu se objevují v podobě ptáků, kterým se podařilo osvobodit se ze svých klecí a kteří se chystají odletět (tj. za pomoci teoretického intelektu dosáhnout inteligibilních světů). Tito učitelé vykonají svou práci, což se v příběhu symbolicky projevuje tak, že uvězněného ptáka osvobodí z jeho klece a vyzvou ho, aby s nimi letěl do bezpečí. Nedokážou však adepta zbavit jeho tělesných pout, symbolizovaných řemínky ovázanými kolem nohou. Zde se objevuje stejný motiv jako v *Živém, synu Bdícího* – rozumová duše je pevně spjata s ostatními dvěma dušemi (tj. vegetativní a sensitivní) a s tělem. Ať již to jsou nevhodní společníci nebo

---

[230] Srov. *ibid.*, 94.

[231] Srov. platónský motiv *anamnésis* (tj. rozpomenutí se) jakožto základní gnozeologický koncept. Viz například PLATÓN, *Euthydémos; Menón*, Praha: Oikoymenh, 2000, 79e – 89c a 96d – 100b, či idem., *Faidón*, Praha: Oikoymenh, 2005, 72e – 77a, či idem., *Faidros,* 247c – 253c a 274c – 278.

řemínky na nohou, hrdina příběhu se jich nemůže zbavit a na jeho cestě mu neustále budou připomínat jeho pozemský život.

V tuto chvíli lze vidět zásadní rozdíl mezi příběhy *Živý, syn Bdícího* a *Pták*: v obou případech se rozumová duše dočasně osvobodila od svých pout (tj. podnikla procházku za hranice města, respektive unikla ze své klece) a potkala svého zasvětitele a průvodce (tj. Živého, syna Bdícího, respektive své ptačí druhy); zatímco však v prvním příběhu je jí o iniciační cestě pouze vyprávěno, v druhém příběhu tuto pouť skutečně podniká. Pták se svými druhy letí přes devět horských štítů, které symbolizují devět zastávek na mystikově cestě, již zmíněných v úvodu příběhu, a zároveň představují devět nebeských sfér v kosmologickém systému symbolicky popsaném v předchozím příběhu.[232]

Štváni nepřítelem, který je pronásleduje (tj. tělesností), se ptáci odváží odpočinout si až na osmém štítu, kde potkávají nebeské anděly (tj. duše nebeských sfér). Za zmínku stojí fenomén zahrady jako symbolu hojnosti a plodnosti, který získává na ještě větším významu v rámci arabsko-islámské kultury, kde symbolizuje život v mrtvé poušti: „Zelenající se zahrady plné ptáků, stromy obsypané plody a říčky s pramenitou vodou nasytily naše smysly vjemy, jejichž nádhera nám málem zastřela rozum“. Na devátém štítu zase dlí spirituální andělé (tj. Inteligence), jejichž popis („nikdy jsem neslyšel líbeznější melodie a neviděl krásnější barvy a ztepilejší postavy, než byly ty jejich“) je srovnatelný s přirovnáními použitými v *Živém, synu Bdícího* („jsou obdařeni oslnivým vzezřením, dech beroucí krásou a dokonalou postavou“).[233] Pohoří těchto devíti štítů lze také chápat jako symbol kosmické hory Qāf, která obepíná náš pozemský svět a odděluje jej od zasvěceného prostoru.[234] Hora Qāf se objevuje i v *Živém, synu Bdícího*, kde její překročení představuje klasickou iniciační zkoušku; tutéž iniciační zkoušku tedy lze vidět i v *Ptákovi*, neboť za devátým horským štítem nalézají letící ptáci sídlo Krále.

---

[232] V textu autor explicitně zmiňuje pouze osm horských štítů; jestliže však počítáme za štít již prvně zmíněnou Horu Boží, dojdeme k celkovému počtu devíti vrcholů. Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 98.

[233] Osmý štít tedy symbolizuje osmou nebeskou sféru, sféru stálic (*falak al-kawākib aṯ-ṯābita*), zatímco devátý vrchol představuje sféru devátou (*falak al-aflāk* či *falak mustaqīm*).

[234] Viz *ibid.*, 100. Srov. též CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 189.

Scéna v Králově paláci představuje vyvrcholení příběhu, stejně jako řečí o Bohu respektive První příčině vrcholí *Živý, syn Bdícího*. Ibn Síná užívá v obou textech stejného označení „Král" (*malik*) a totožných slov ve chvalozpěvu na Něj: „Je tváří, která vyzařuje Jeho krásu, i rukou, která prokazuje Jeho štědrost." Motiv oslepení oka, přítomný v předchozím příběhu, rezonuje i v *Ptákovi*: „Nemohouce od Něj odtrhnout oči a se srdcem k Němu připoutaným jsme ustrnuli." Možná se zdá trochu překvapivé, že Král není schopen sejmout řemínky z ptákových nohou. Jestliže však řemínky představují smyslové síly, které poutají rozumovou duši k tělu, je pochopitelné, že mohou být rozvázány až v okamžiku tělesné smrti. Proto se duše musí vrátit ze své duchovní poutě a adept musí opustit zasvěcený prostor, neboť jeho povinnost vůči tělu je daná. Jak se jasně ukázalo již v *Živém, synu Bdícího*, Ibn Síná rozhodně nedoporučuje umrtvování těla za účelem oproštění duše. Jeho vzkaz je jasný: někdy bude mít navrch duše, jindy zase tělo; do okamžiku smrti však spolu musí v míru soužít. Teprve tělesná smrt, představující tu nejvyšší a zároveň nejtěžší iniciační zkoušku, umožní adeptovi přejít do jiného, zasvěceného modu existence.

Epilog

Po skončení příběhu následuje krátký epilog, v němž si autor stěžuje na nepochopení, se kterým se setkal ve svém okolí a dokonce i mezi svými přáteli. Vycházeje z toho, že jakákoli mystická či náboženská, či v tomto případě iniciační zkušenost je nesdělitelná, se rozhodl sdělit ji symbolickým jazykem a vyprávět ji jako příběh o ptákovi. Přesto mu mnozí neporozuměli a měli jej za blázna; na tomto místě jistě zaujmou lékařské termíny, neboť nesmíme zapomenout, že Ibn Síná proslul jako lékař minimálně natolik, jak se proslavil jako filosof. Převládnutí žluči (*mirra ṣafrā'*) v temperamentu (*mizāǧ*) odkazuje na starořeckou teorii čtyř šťáv (*achlāṭ*), suchost (*jubūsa*) mozku poukazuje na aplikaci teorie čtyř kvalit (*kajfijāt*) v medicíně. Epilog a s ním i celý spis uzavírá autor koránským výrokem: *Záhy se dozví ti, kdož křivdili, k jakému obratu osudu se obrátí!* (K 26:227).

Jak vidno, příběh *Pták* postupuje dále a rozvíjí náznaky, které duše obdržela v *Živém, synu Bdícího*. Celé vyprávění je dramatičtější a svou formou může připomínat bajku.[235] Ibn Síná se v něm ukazuje jako zdatný vypravěč; zařazení prologu a epilogu umocňuje dopad předávané zkušenosti na čtenáře, který svou účastí na textu participuje na hrdinově iniciaci. Duše se již dotknula svého cíle; přesto je nucena vrátit se do světa vzniku a zániku a čekat, až jí smrt umožní definitivně se odpoutat od těla a dosáhnout vrcholného zasvěcení.

2.3 *Salamán a Absál*

Jak již bylo předesláno, původní text tohoto příběhu se bohužel nedochoval. K dispozici je jeho stručné převyprávění z pera Nasíruddína Túsího (zemřel v roce 1274), v rámci komentáře ke *Knize pokynů a poznámek*. V samém úvodu její deváté kapitoly, nazvané *O zastávkách mystiků (Fī maqāmāt al-ʻārifīn)*, Ibn Síná učinil poněkud záhadnou narážku na nositele těchto dvou jmen: „Jestliže se k tvému sluchu doneslo to, co lze zaslechnout, a pokud ti v rámci toho byl vyprávěn příběh o Salamánovi a Absálovi, tak věz, že Salamán představuje tebe, zatímco Absál stupeň mystického vědění, jehož jsi dosáhl, pokud jsi ho hoden. Vyřeš tu hádanku, jsi-li toho schopen.“[236] Túsímu, který se s touto narážkou musel nějak vypořádat, se údajně podařilo po dvaceti letech nalézt mezi několika existujícími verzemi příběhu tu pravou a zanesl její zkrácenou podobu do svého komentáře.[237]

---

[235] S. Taghi porovnává tento Ibn Sínův příběh s bajkou O havranovi, holubu doupňákovi, potkanovi, želvě a gazele obsažené v knize *Kalíla a Dimna* z 8. století, viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 120–148. Samotná bajka viz Abdalláh IBN AL-MUKAFFAʻ, *Kalíla a Dimna*, Praha: Gema Art a Dar Ibn Rushd, 2005, 151-170. Více viz kapitola 3.6 Motiv ptáka.

[236] IBN SĪNĀ, *Al-išārāt wa ʾt-tanbīhāt, maʻa šarḥ Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī*, taḥqīq Sulajmān Dunjā, al-Qāhira: Dār al-maʻārif, 1960, vol. 4, 48-51, či IBN SĪNĀ, „Fī maqāmāt al-ʻārifīn“, in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne*, vol. 2, 10-22: 10.

[237] Kromě předkládané verze však Túsí uvádí ještě jednu verzi, pojednávající o mladíkovi Salamánovi, který zahoří hříšnou láskou k ženě jménem Absál. Tento příběh je dle komentátora řecké provenience a do arabštiny byl přeložen v 9. století Hunajnem ibn Isháqem. Viz IBN SĪNĀ, *Al-išārāt wa ʾt-tanbīhāt, maʻa šarḥ Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī*,

Parafráze postrádá prolog i epilog a je sepsána zkratkovitě, což vůbec nekoresponduje s barvitým dějem příběhu. Je skutečně škoda, že nelze porovnat literární styl, který zde autor použil, se stylem předchozích dvou příběhů. Lze předpokládat, že byl napsán ve stejném duchu, neboť tematicky na ně navazuje a uzavírá celý vyprávěcí cyklus.

Pro překladatelskou práci je k dispozici již zmíněné převyprávění obsažené v Túsího komentáři ke *Knize pokynů a poznámek,* který společně s originálním textem knihy editoval Sulajmán Dunjá a vydal v roce 1960 jako *Al-išārāt wa 't-tanbīhāt ma'a šarḥ Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī (Kniha pokynů a poznámek s komentářem Nasíruddína Túsího).*[238] Existuje též francouzský respektive anglický překlad příběhu, a to v knize Henryho Corbina *Avicenne et le récit visionnaire* z roku 1954, respektive *Avicenna and the Visionary Recital* z roku 1960,[239] a anglický překlad Kevena Browna „A Translation of Nasir al-Dín Túsí's Commentary upon Ibn Síná's *al-Ishárát wa 'l-Tanbíhát, al-Namat at-Tási' fí Maqámát al-'Árifín:* Namat Nine on the Stations of the Mystics" z roku 2007.[240]

---

vol. 4, 51-52. Této starší verzi příběhu, nazývaje ji hermetistickou, se věnuje H. Corbin, viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 208-223. Jakožto pozdně helénistickou označuje tuto verzi příběhu i William R. Newman, jenž se jí zabývá podrobněji a pátrá po jejím původu. Salamán podle něj představuje uměle stvořený život, tzv. homunkula; obě jména pak pocházejí ze sanskrtu: Sramana znamená „asketa", zatímco Apsara označuje ženského succuba, který je vysílán svádět askety. Více viz William R. NEWMAN, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, 177.

[238] IBN SĪNĀ, *Al-išārāt wa 't-tanbīhāt*, vol. 4, 54-55.

[239] CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 227-229.

[240] K. BROWN, „A Translation of Nasir al-Dín Túsí's Commentary upon Ibn Síná's *al-Ishárát wa 'l-Tanbíhát, al-Namat at-Tási' fí Maqámát al-'Árifín:* Namat Nine on the Stations of the Mystics", in *International Journal of Shí'í Studies* 5 (1), 185-238.

2.3.1 Překlad[241]

Salamán a Absál byli nevlastní bratři z matčiny strany. Absál byl mladší; vychovali ho po boku jeho bratra, a čím byl starší, tím jeho krása a inteligence rostla. Vzdělával se v písmu i vědách a byl ctnostný a statečný. Tak se stalo, že Salamánova žena k němu zahořela vášnivou láskou. Řekla svému muži: „Pozvi ho, ať co nejčastěji navštěvuje tvou rodinu, aby se děti mohly učit z jeho příkladu." Salamán ho o to požádal, ale Absál rozhodně odmítl stýkat se se ženami. Zkusil to tedy znovu: „Pro tebe je přeci má žena jako matka." Teprve potom zavítal Absál do bratrova domu.

Mladá žena jej zahrnovala pozornostmi a po čase mu v ústraní vyznala lásku. Absál však vypadal velice rozrušeně a ona poznala, že její city neopětuje. Zašla tedy za manželem a poprosila ho: „Ožeň svého bratra s mou sestrou." A tak dal Salamán bratrovi její sestru za ženu. Mezitím si však Salamánova žena vzala svou sestru stranou a prozradila jí: „Nesjednala jsem tvůj sňatek s Absálem proto, abys ho měla k mé vlastní újmě jen pro sebe. Budeme se o něj dělit." Nakonec šla za Absálem a varovala ho: „Má sestra je velice cudná panna. Nevcházej k ní přes den a nemluv na ni, dokud si na tebe nepřivykne."

O svatební noci Salamánova žena vklouzla do lože své sestry a tehdy k ní vešel Absál. Jak už se nemohla déle ovládat, horoucně se k němu přitiskla svou hrudí. Absál začal být podezřívavý a pomyslel si: „Cudné panny se přeci takto nechovají." V tom okamžiku hustá mračna, která se náhle objevila na obloze, rozčísl blesk a jeho jasné světlo ozářilo ženinu tvář. Absál ji hrubě odstrčil, opustil místnost a rozhodl se uprchnout.

Přišel za Salamánem a oznámil mu: „Přeji si pro tebe dobýt mnohé země, protože na to mám dost síly." Sebral armádu a rozpoutal válku proti několika národům najednou. Aniž by si utržil ostudu, dobyl pro svého bratra země na pevnině i na moři, na východě i na západě. Dávno před Alexandrem se stal pánem celého zemského povrchu. Pak se vrátil do své domoviny,

[241] Překlad příběhu *Salamán a Absál* je obsažen ve VITÁSKOVÁ, *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu*, Praha: Academia, 2016, 134-136.

protože se domníval, že na něj ta žena zapomněla. Ona však znovu upadla do své staré vášně a pokusila se jej obejmout; on se zapřel a odmítl ji.

Pak se objevil nepřítel a Salamán vyslal bratra s jeho armádou, aby se s ním utkal. Salamánova žena podplatila velitele, aby Absála zradili a zanechali ho na bitevním poli samotného. A tak se i stalo. Nepřátelé ho porazili; poté co ho zranili, nechali ho tam krvácejícího ležet, protože ho považovali za mrtvého. Ale samice divokého zvířete, která měla zrovna mladé, přišla a kojila ho svým mlékem. Tak byl Absál vyživován, dokud se úplně neuzdravil a nevrátily se mu všechny síly. Poté se vydal vyhledat Salamána a našel ho zlomeného ze ztráty bratra a v obležení nepřátel, kteří ho pokořovali. Dal se mu tedy znát, znovu sebral armádu a nepřátele napadl a rozdrtil. Jejich velitele zajal a svého bratra učinil králem.

Tehdy se Salamánova žena spolčila s kuchařem a jeho pomocníkem: podplatila je, aby Absálovi podstrčili otrávený nápoj, a on skutečně zemřel. Byl to věrný přítel, urozeného původu; muž nezměrných znalostí a velkých činů.

Salamán velice truchlil pro bratrovu smrt. Zřekl se vlády a přenechal ji jednomu ze svých spojenců. Poté se odebral do ústraní, kde hovořil se svým Pánem. Ten mu sdělil pravdu o tom, co se ve skutečnosti stalo. Salamán nechal svou ženu, kuchaře a jeho pomocníka vypít stejný jed, který podali Absálovi, a všichni tři zemřeli.

2.3.2 Interpretace

Salamán a Absál je posledním v řadě Ibn Sínových iniciačních příběhů a posunutím společného tématu směrem dopředu celý vyprávěcí cyklus uzavírá. Jeho převyprávění, které je k dispozici, čítá necelé dvě stránky; lze však předpokládat, že původní text byl delší. Příběh, který zde autor vypráví, je značně dramatický a v mnohém připomíná mýtus (černo-bílé vidění dobra a zla, zrádný ženský element jako katalyzátor děje, tragický osud hrdiny, jeho morální vítězství). Zatímco v *Živém, synu Bdícího* a *Ptákovi* vystupovala jako hrdina vyprávění rozumová duše jako celek (nebo to autor alespoň nerozlišoval), v příběhu *Salamán a Absál* to je pouze jedna ze dvou

složek této duše, a to teoretický intelekt, personifikovaný v postavě Absála.[242] Salamán a Absál (tj. praktický a teoretický intelekt) jsou nevlastní bratři. Zatímco Salamán spravuje říši a má rodinu, Absál se věnuje písmu a vědě a žije v celibátu, což výstižně symbolizuje funkce obou dvou intelektů: praktický intelekt je zaměřen na ovládání těla (které je zde symbolizováno Salamánovou říší), teoretický intelekt se obrací k inteligibilním světům.

Drama začíná ve chvíli, kdy se Salamánova manželka do Absála vášnivě zamiluje. Tato postava je sice bezejmenná, avšak vystupuje jako hlavní katalyzátor děje. Interpretovat ji lze jako smyslovou duši či některé její konkrétní složky, přičemž žádostivost a vznětlivost jsou nejspíše na místě (a z těchto dvou se popisu nejvíce blíží žádostivost). Tato postava představuje obměnu tří nevhodných společníků z *Živého, syna Bdícího* či řemínků svazujících nohy z *Ptáka*: symbolizuje pouta, která znemožňují rozumové duši její vzestup. Zároveň je možno ji přirovnat k postavě bludné či černé panny z iniciačních příběhů, neboť podobně jako ona svádí adepta zasvěcení na scestí.[243] Absál její city samozřejmě odmítá, a tak se žena uchyluje k zákeřné lsti: přesvědčí Salamána, aby svého bratra oženil s její sestrou, a o svatební noci si pak s ní vymění místo. Toto téma je velice dobře známé z biblického příběhu Jákoba, jemuž jeho budoucí tchán podstrčil do svatebního lože místo milované Ráchel její sestru Leu.[244]

Absál v poslední chvíli lest prohlédne a uteče z novomanželského lože, čímž úspěšně skládá první iniciační zkoušku. Blesk (*barq*), který ho tak šťastně zachrání před osudovou chybou, symbolizuje Aktivní intelekt, který posunuje teoretický rozum z možnosti do skutečnosti.[245] Symbolika blesku dle M. Eliadeho patří do kategorie sluneční symboliky hierofanie a značí „okamžité osvícení": pochopení a uchopení skutečnosti (v tomto případě inteligibilií) se děje náhle, jako záblesk světla.[246] Na tuto dramatickou scénu Ibn Síná odkazuje v jiném svém díle, a to v *Pojednání o osudu (Risāla fi 'l-qadar)*: „Ne každý je chráněn neposkvrněností jako Josef, který spatřil důkaz Boží, když by byla podlehla vášni své a i on by byl podlehl, nebo jako Absál,

[242] Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 227.

[243] O postavě tzv. bludné panny viz HODROVÁ, *Román zasvěcení*, 60-61.

[244] Viz Gen 29:15-30.

[245] Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 229.

[246] Viz ELIADE, *Obrazy a symboly*, 83.

když se mu zjevil blesk z kupovitého mraku a ukázal mu její tvář.“[247] Autor zde porovnává Absálovu záchranu ze svodů Salamánovy ženy s koránským (původně biblickým) příběhem Josefa, který díky Božímu zásahu na poslední chvíli vyvázl z milostných intrik velmožovy ženy: *A byla by podlehla vášni své a i on by byl podlehl, kdyby byl neviděl důkaz od Pána svého. A takto jsme od něj odvrátili špatnost a smilstvo, neboť on patřil k našim služebníkům upřímným* (K 12:24).

Hrdina se rozhodne z bratrova domu raději odejít a začne pro něj dobývat všechny země světa, což symbolizuje vědění, které získává při svém odloučení od těla; toto vědění se týká hierarchie formy a látky, neboť se vztahuje k Východu i Západu. Po čase se vrátí, ale znovu se stává terčem ženiných milostných návrhů, neboť nižší složky duše spolu s tělem vždy vzhlížejí k rozumu. V tento moment žena začíná představovat spíše vznětlivost, než žádostivost, neboť se rozhodne, že když nemůže Absála milovat, raději ho nechá zabít. Nejprve podplatí armádní velitele, aby ho zradili a opustili v boji. Absál je při této další iniciační zkoušce skutečně raněn, ale zachrání se. Ve formě divokého zvířete, které raněného napájelo svým mlékem, je zde opět vidět zásah Aktivního intelektu, neboť ten je jediný, kdo může teoretický rozum zachránit a posunout jej na další kvalitativní stupeň.

Když se ženě nepodařil ani tento úskok, pokusí se o Absálovu vraždu podruhé a tentokrát uspěje. Kuchař a jeho pomocník[248], kteří jí s vraždou pomáhají, symbolizují opět složky smyslové duše; nejspíše patrně žádostivost, přičemž společným jmenovatelem je apetit. Co Ibn Síná naznačuje Absálovou smrtí? Jak již bylo poukázáno, dle jeho učení je teoretický intelekt nesmrtelný a jako jediný přežívá po fyzické smrti těla. Filosof tedy rozhodně nemůže mít na mysli skutečnou smrt Absála; mnohem více na místě je považovat tento dějový zvrat za smrt iniciační, po níž následuje symbolické znovuzrození. Tomu nasvědčuje pasáž v *Ptákovi*: „Pozřete smrtící jed, abyste mohli žít, a milujte smrt, abyste získali život“. Tato smrt je tedy vrcholnou iniciační zkoušku, po jejímž úspěšném složení se teoretický intelekt konečně osvobozuje, a to

[247] IBN SĪNĀ, „Risāla fi 'l-qadar“, in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne,* vol. 4, 1-25: 5-6.

[248] H. Corbin ve svém překladu Ibn Sínova příběhu nazývá onoho pomocníka poněkud nepochopitelně „majordomem“, viz CORBIN, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, 225.

nejen od smyslové (a vegetativní) duše, ale též od praktického intelektu (svého bratra). Adept tak dosahuje konečného zasvěcení a vstupuje do vnitřního, zasvěceného prostoru.

Salamán představující praktický intelekt vystupuje v příběhu jako pasivní strana. Nechá se oklamat manželkou a nedokáže sám čelit nepřátelům, které vždy musí odrážet Absál. Je tak orientovaný na správu své říše (tj. těla), že mu uniká to podstatné. Teprve bratrova smrt jej zasáhne a on s Boží pomocí prozře. Konec je tragický jen zdánlivě. Salamánův odchod do ústraní a zasloužená smrt zločinců mohou znamenat jediné: fyzickou smrt těla. Tím, že vrazi umírají stejným způsobem jako Absál (tj. pozřením smrtícího jedu), umožňují symbolické znovuzrození nesmrtelné duše. Neboť pouze poté, co se (teoretický) rozum oddělí od nižších složek duše, může se plně oddat svému cíli a navrátit se ke svému původci. Absál symbolizující teoretický intelekt je tedy nyní volný a může jako trvale osvobozený pták přeletět devatero hor pohoří Qāf a blaženě spočinout v Králově paláci.

3. Symbolika v Ibn Sínově díle: druhé čtení

Júsuf Zajdán popisuje Ibn Sínův jazyk jako „alegorický" (*luġa išārīja*), „náznakový" (*dālla)*, „obtěžkaný [vnitřním smyslem]" (*kaṯīfa*) a „inspirativní" (*mūḥija*).[249] Charakter příběhů *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* je skutečně ve srovnání s autorovými filosofickými traktáty a vědeckými kompendii naprosto výjimečný, nejen po obsahové, ale i po formální stránce. Na rozdíl od věcného a srozumitelného jazyka *Knihy uzdravení* a jiných textů, včetně níže přeloženého *Pojednání o lásce*, uchyluje se zde Ibn Síná k jazykovým a rétorickým prostředkům, které se na první pohled mohou zdát nevhodné k vyjádření složitých filosofických konceptů: symbolu (*ramz*), metafoře (*maǧāz*) a podobenství (*miṯāl*). Jeho úmyslem však není „zatemnit" smysl textu a učinit jej nesrozumitelným, jak se domnívají někteří badatelé. Ahmad Amín například uvádí, že „vyjadřování Ibn Síny je mnohoznačné a obtížně pochopitelné a smysl jeho výrazů je tak hluboký a zároveň nejasný, že jej můžeme odkrýt pouze s pomocí Boží".[250] A. F. Mehren podobně hodnotí učencův styl jako „nejasný a nesrozumitelný" a jeho terminologii jako „natolik mystickou, že se úplně vytrácí její význam".[251]

Snadnou odpovědí na tuto otázku by bylo konstatování, že autor použil tzv. alegorickou metodu, jejíž tradice sahá až do antických dob a která tkví ve vědomém zakrytí pravdy na první pohled jednoduchým příběhem.[252] Jejím účelem je představení myšlenek takovým způsobem, aby jen zasvěcený porozuměl jejich skutečnému, esoterickému smyslu. Neslouží pouze k ochraně filosofa v případě, že se jeho učení neshoduje s obecně uznávanými dogmaty, ale též společnosti, v níž žije. Tato víra se zakládá na přesvědčení, že předčasné odhalení pravdy by mohlo být pro nepřipraveného člověka škodlivé.[253] Zapadají však do této charakteristiky Ibn Sínovy příběhy? [254]

---

[249] Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 49.

[250] AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 35.

[251] GOICHON, „Ḥayy b. Yakzán", 331.

[252] K tomuto tématu viz Leo STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988; o technice psaní mezi řádky viz zejména 24–25.

[253] Srov. *ibid*., 17 a 36.

Vždyť z podstaty alegorie vyplývá, že nepřipravený člověk nesmí ani náznakem poznat, že předkládaný příběh má ještě nějaký jiný, skrytý smysl. Ibn Síná však dává poměrně jasně najevo, že ve svých textech sděluje cosi závažného, nikoliv však nutně tajemného; zároveň opakuje své učení známé z ostatních děl.[255]

Jazyk *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka* i *Salamána a Absála* tedy není alegorický, nýbrž symbolický.[256] Řečí alegorie je znak (*išāra*); ten však má vyprázdněný svůj vlastní význam, přestává být sám sebou a ukazuje na něco jiného. V alegorii se tak vše může stát čímkoli jiným. Oproti tomu symbol (*ramz*) nepřestává být sám sebou a zároveň skrze tuto svou přirozenost odkazuje k něčemu jinému, obvykle normálními jazykovými prostředky nevyjádřitelnému. Symbol se tak stává zprostředkovatelem neuchopitelného.[257] A. Amín i A. F. Mehren vyčítali Ibn Sínovi mnohoznačnost; právě ta však může být považována za autorův záměr. Symbol vždy nese celou řadu významů, a ačkoli sám je jednotlivinou, manifestuje situaci v její totalitě, neboť skrze něj lze intuitivně nahlédnout celek problematiky.[258]

---

[254] K vyvrácení teorie, že Ibn Sínovo vyprávění je příkladem tohoto použití alegorické metody viz Sarah STROUMSA, „Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted", in *Arabica*, xxxix, Leiden: E. J. Brill, 1992, 183-206: 190–193.

[255] Proto je také možné je interpretovat na základě jiných autorových děl. Například celý epistemologický proces je popsán v šestém oddílu *Knihy uzdravení*, a tudíž relevantní pasáž v *Živém, synu Bdícího* nepopisuje nic esoterického, nýbrž symbolickým jazykem sděluje tatáž fakta. Obdobně narážky na koncepci lásky panující mezi stvořením a Stvořitelem, objevující se ve všech třech textech, nepotřebuje Ibn Síná umně skrývat, neboť čtenář si o této teorii může přečíst v *Pojednání o lásce*.

[256] Následující rozlišení mezi alegorií a symbolem jsem představila již ve své diplomové práci, viz VITÁSKOVÁ, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, 116-117.

[257] Zatímco znak zastupuje něco jiného (např. zelená barva odkazuje k islámu), tak symbol zůstává sám sebou a zároveň participuje na jiné realitě. Proto pramen vody, na který hrdina iniciačního příběhu narazí, je skutečný a zároveň symbolizuje změnu modu hrdinovy existence. Na tomto místě je vhodné zmínit, že zvolená terminologie je spíše religionistická než přísně literárně-vědní, snaží se však vyhnout subjektivismu definice Henryho Corbina: „Alegorie je úkonem rozumu, vyobrazením na téže úrovni vědomí něčeho, co nám již mohlo být známo i jiným způsobem. Symbol je šifrou nějakého tajemství, jediným způsobem, jak říci něco, co nemůže být vyjádřeno jinak." CORBIN, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn 'Arabího*, 25.

[258] O funkci symbolů viz ELIADE, *Obrazy a symboly*, 7–25.

Je nutné si uvědomit, že symbolický jazyk nesděluje pravdy jinak než jazyk demonstrativní čili důkazní, pouze je podává odlišným způsobem. Řada badatelů se snažila přijít na důvod, proč se filosof uchýlil k této formě komunikace. Anne-Marie Goichon zastávala nepříliš přijatelný názor, že si Ibn Síná sepsáním alegorického příběhu *Živý, syn Bdícího* pouze krátil dlouhou chvíli za svého nedobrovolného pobytu v pevnosti Fardadžán.[259] Henry Corbin zasadil symbolismus použitý ve třech příbězích do své představy Ibn Síny jako předchůdce mistra osvícení Suhrawardího, čímž provedl ve svém nadšení nepříliš korektní *„interpretatio suhrawardia"*. Dimitri Gutas, velký odpůrce mysticizujího pohledu na filosofa, představil podrobný obrázek vývoje Ibn Síny, od studenta antických autorů přes dospělého přívržence filosofické školy aristotelismu až k nezávislému mistrovi představujícímu svůj vlastní doktrinální systém, vrcholící v *Knize uzdravení*. Tento vývoj, jasně demonstrovaný na formě a obsahu spisů pocházejících z jednotlivých období, ukazuje na změnu použité metody – demonstrativní v *Knize uzdravení*, symbolické v *Živém, synu Bdícího* a indikativní v *Knize pokynů a poznámek*, přičemž ta symbolická je označena za méněcennou.[260] Jestliže se tedy Henry Corbin nechal ve svém mystickém pohledu na svět strhnout svým nadšením pro údajný iluminativní charakter Ibn Sínových textů, Dimitri Gutas na druhou stranu veškerý symbolismus v nich obsažený šmahem odinterpretoval a vyprázdnil. Na Gutasovy závěry navazuje smířlivější Peter Heath, jenž označil sepsání *Knihy uzdravení* za zlom v Ibn Sínově kariéře: téměř ihned po částečném dokončení díla, které lze bez nadsázky označit za srdce jeho myšlenkového systému, byl filosof zatčen a převezen do Fardadžánu. Tam ještě stihnul sepsat svůj filosofický testament v podobě *Knihy vedení* (*Kitāb*

[259] Viz A.-M. GOICHON, *Le récit de Ḥayy ibn Yaqẓān commenté par des textes d'Avicenne*, Paris: Desclée de Brouwer, 1959, 14-15; citováno podle HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, 154.

[260] O vývoji Ibn Sínovy reflexe vlastního díla viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 286-296; o různých metodách viz *ibid.*, 297-318. Rozdělení intelektuálního přístupu k objektu zkoumání zavedl do falsafy na základě řecké filosofie al-Fárábí, jenž rozlišoval deduktivní metodu vyhrazenou pro královnu věd filosofii, dialektickou metodu přijatou teologií a rétorickou metodu používanou náboženstvím. Stejnou klasifikaci přijal Ibn Rušd: zatímco filosofům je určen jazyk demonstrativní a teologům dialektický, obyčejný lid vyžaduje rétorické vyjádření skutečnosti. Více k Ibn Rušdově teorii tří metod viz IBN RUŠD (AVERROES), *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*, Praha: Academia, 2012, 57-60.

al-hidāja) věnované bratrovi a pak stanul před značně nejistou budoucností.[261] Není proto divu, že se tváří v tvář této situaci rozhodl sepsat svou syntézu vědění ještě jednou, a to symbolickou formou, jako svůj druhý testament.

Ibn Sínova symbolická metoda přímo vychází z jeho teorie proroka, zároveň samozřejmě navazuje na antickou tradici alegorie: prorok ani filosof nesmí sdělit masám (*ǧumhūr*) náboženské a intelektuální pravdy přímo, nýbrž prostřednictvím symbolů (*rumūz*), obrazů (*amṯila*) a narážek (*īmā'*). Obyčejný lid (*'āmma*) totiž není schopen porozumět demonstrativnímu jazyku; přímé sdělení by na něj mohlo mít dokonce škodlivý dopad.[262] Jak píše Ibn Síná v *Pojednání o podstatě osudu* (*Risāla fī sirr al-qadar*): „Tato záležitost [podstata osudu] je nanejvýš obtížně srozumitelná a patří mezi věci, které mají být zaznamenány pouze nejasně a vyučovány jen skrytě, jelikož jejich přímé sdělení by mělo škodlivý účinek na obyčejný lid.“[263] Proto je vhodné zvolit pro vyjádření těchto pravd jazyk symbolů, který umožní masám neschopným logického dokazování pojmout alespoň něco z vědění potřebného k jejich „společenskému a eschatologickému blahu“, jak píše D. Gutas.[264] Jak již bylo zmíněno, podle něj je z četby Ibn Sínových textů zřejmé, že filosof symbolickému vyjádření skutečnosti přikládal menší hodnotu než vyjádření demonstrativnímu.[265] To však nemusí být nutně pravda. Vědecké a filosofické poznatky z psychologie a kosmologie převedené na úroveň symbolů mohou naopak odhalit daleko více, než když jsou vyjádřeny demonstrativním jazykem. Sám Ibn Síná tuto myšlenku v textu obhajuje, a to na příkladu sluneční symboliky hierofanie: „Světlo [slunce] se tak stává závojem svého vlastního světla“ (*Živý, syn Bdícího*). Sluneční světlo zde reprezentuje symbol, prostřednictvím něhož lze naráz v jeden okamžik nahlédnout podstatu celé modality posvátna.

---

[261] Viz HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, 155-159.

[262] Například viz IBN SĪNĀ, *Fī iṯbāt an-nubūwāt*, 48, citováno podle HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, 151. Jak však bude ukázáno níže, Ibn Síná dle mého názoru nepoužil jazyk symbolů primárně k zakrytí intelektuálního poselství svých děl. Viz též pozn. 254.

[263] Arabský text viz George F. HOURANI, „Ibn Sīnā's ‚Essay on the Secret of Destiny'“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1), 1966, 25-48: 27; anglický překlad viz *ibid.*, 31, či idem., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985, 229.

[264] GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 306.

[265] Viz *ibid.*, 300-306.

Pokud by se posvátno zjevilo přímo, bez pomoci symbolu, lidské oko by bylo oslepeno a člověk by nebyl schopen zjevení pojmout.

K symbolickému vyjádření skutečnosti zvolil Ibn Síná archetypální obrazy a motivy, zakořeněné hluboko v lidské imaginaci. Nazíráním symbolů totiž lidský intelekt nahlédne a pochopí složité filosofické koncepty snáze, než kdyby se s nimi setkal v objektivně filosofickém pojednání. Proto je možné, že Ibn Síná použil symbolismus záměrně nikoliv proto, aby své učení zpřístupnil masám neschopným deduktivního uvažování, nýbrž jako experimentální formu vyjádření intelektuálních pravd určenou pro adepty filosofie.[266] Zároveň mu tato forma vyjádření umožnila směrovat výtku jeho kolegům-filosofům, jak ukazuje Ibn Sínovo zoufalství a sarkasmus: „Ale jak by měl vypadat věrný přítel v době, kdy se s přátelstvím kupčí? Vždyť dnes se člověk na svého přítele obrací jen v případě nouze, a když ta odezní, ani si na něj nevzpomene. Navštíví jej jen tehdy, když ho samotného potká neštěstí, a přítelem jej nazve pouze ze zištných důvodů“ (*Pták*).

Ibn Síná nebyl rozhodně prvním autorem, jenž využil tvořivou sílu metafory a symbolu v arabsko-islámském prostoru; charakteristickou ukázkou alegorie je kniha *Kalíla a Dimna* (*Kalīla wa dimna*), arabský překlad staroindické sbírky bajek *Pančatantra*, jehož autorem je Ibn al-Muqaffa‘ (zemřel 756 nebo 759), a *Traktáty Bratří čistoty* (*Rasā'il ichwān aṣ-ṣafā'*) z 9. století. Al-Fárábího *Knihu názorů obyvatel vzorného města (Kitāb ārā' ahl al-madīnati 'l-fāḍila*) lze považovat za první významné alegorické dílo arabsko-islámské filosofie. V návaznosti na svého předchůdce tedy Ibn Síná svými příběhy *Živý, syn Bdícího* a *Pták* položil solidní základy islámské alegorie, neohrožené žádnou spojitostí s herezí.[267] V jeho stopách kráčel teolog Ghazálí, autor slavného kontroverzního alegorického spisu *Výklenek světel* (*Miškāt al-anwār*), i andaluský filosof

---

[266] Tomu by napovídala i již zmíněná citace z *Knihy pokynů a poznámek* (*Al-išārāt wa 't-tanbīhāt*): „Jestliže se k tvému sluchu doneslo to, co lze zaslechnout, a pokud ti v rámci toho byl vyprávěn příběh o Salamánovi a Absálovi, tak věz, že Salamán představuje tebe, zatímco Absál stupeň mystického vědění, jehož jsi dosáhl, pokud jsi ho hoden. Vyřeš tu hádanku, jsi-li toho schopen.“ Podle těchto slov se zdá, že Ibn Síná sepsal příběh *Salamán a Absál* přímo pro cílového čtenáře, kterým je student filosofie spíše než nevzdělaný představitel „obyčejného lidu“. Viz pozn. 236.

[267] Ibn al-Muqaffa‘ byl roku 756 nebo 759 obviněn z manicheistické hereze a popraven; Bratří čistoty byl tajný ismá'ílíjský spolek činný v 9. století v Basře.

Ibn Tufajl, který se svým *Živým, synem Bdícího* (*Ḥajj ibn Jaqẓān*) přímo přihlásil k jeho odkazu. Nejširšího využití se však symbolické formě vyjádření dostalo v díle Suhrawardího, jenž je autorem mnoha krátkých mystických alegorií v arabštině i perštině, například *Západní exil* (*al-Ġurba 'l-ġarbīja*) či *Purpurový archanděl* (*'Aql-i sorkh*).[268] Na tuto tradici navázali slavní perští básníci: al-Hakím Saná'í (zemřel v roce 1131), Nizámí (zemřel v roce 1209), Faríduddín Attár (zemřel v roce 1221) a Džaláluddín Rúmí (zemřel v roce 1273).[269]

V následujících krátkých kapitolách budou představeny nejvýznamnější motivy, s kterými Ibn Síná pracoval v rámci symbolického přístupu k tématu svých tří příběhů. Hlavní zřetel přitom bude brán na symboliku společnou celému iniciačnímu cyklu, patřičně zasazenou do kontextu arabsko-islámské kultury a literární tradice se zvláštním přihlédnutím ke koránskému textu, aby bylo možné dokázat islámský kontext, v rámci něhož se Ibn Síná pohyboval.

3.1 Symbolika světla

Světlo (*nūr*) patří mezi nejstarší a nejpoužívanější symboly a jakožto „světlo Boží" se vyskytuje téměř ve všech náboženských systémech, zejména pak v orientálních kultech, gnostických naukách a jimi ovlivněných monoteistických tradicích, islám nevyjímaje.[270] V zoroastrismu, dualistickém náboženství předislámského Íránu, představuje světlo dokonce jeden ze dvou znesvářených kosmogonických principů. O rozvinutí metafyziky světla se však nejvíce zasloužila helénistická filosofie novoplatonismu, která jakožto monistický systém

[268] Henry Corbin vypočítává deset mystických spisů, jejichž autorem je Suhrawardí, viz CORBIN, *Inside Iranian Islam,* vol. II, 135, pozn. 2. Příběhy *Purpurový archanděl* a *Západní exil* a jsou přeloženy Corbinem, viz *ibid.*, 154-162, respektive 181-184.

[269] K dalším představitelům islámské alegorické tvorby viz HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, 5-6.

[270] Bůh jakožto světlo věčné se objevuje již v hebrejské Bibli (Iz 60:19), avšak nejširšího využití se této symbolice dostalo v Janově evangeliu, silně ovlivněném helénistickou gnózí (Jan 4:4-9, 3:19, 5:35, 8:12, 12:35). Symbol světla se objevuje rovněž v Koránu: Muhammad jako svítilna zářící (K 33:45), zjevení jako světlo (K 64:8) a především Bůh jako světlo (K 24:35, viz níže).

vyhovovala teologickým a filosofickým spekulacím muslimských učenců lépe než dualistický zoroastrismus.[271] Helénistické novoplatónské tendence v arabsko-islámském prostředí dále rozvíjela již zmíněná Aristotelova teologie, která přímo ztotožnila Plótínovo Jedno se světlem.[272] Tohoto motivu využil šíʿitský islám, jehož metafyzika byla silně ovlivněná právě novoplatonismem a který zakomponoval téma světla do své imámologie, když zavedl pojem *nūr muḥammadī* (Muhammadovo světlo) sestupující do jednotlivých imámů.[273]

Světlo se v Ibn Sínových iniciačních příbězích objevuje jako univerzální symbol představující nejzazší vědění *par excellence*, tedy znalost Boha a znalost Boží. Společně s temnotou (*ẓulma*) tvoří komplementární dvojici vědění – nevědění: „nekonečný prostor plný světla" stojí v protikladu k „temnotě panující v okolí pólu" a odděluje je pouze „šumějící pramen" symbolizující znalost logiky (*Živý, syn Bdícího*). Světlo tedy představuje zasvěcený prostor, zatímco temnota ten nezasvěcený. Zároveň v Ibn Sínově dualistickém rozdělení světa světlo představuje východní stranu universa, tj. formu, zatímco temnota symbolizuje západ, tj. látku. Jak již bylo řečeno, látka je stavem naprosté ne-foremnosti, beztvarosti a nebytí, a tudíž i nevědomí a nevědění, proto ji Ibn Síná nazývá „černočernou temnotou" (*Živý, syn Bdícího*). Naopak světlo jako symbol navozuje představu ontologické plnosti a dokonalosti, a tudíž se hodí k zobrazení formy, která stojí nejvýše v hierarchii jsoucen. Navíc vystupuje jako výstižný symbol emanace, kterou si lze představit právě jako výron Božského světla; proto „Zdroj světla" (*kuwat an-nūr*, tedy doslova „Okno světla", *Živý, syn Bdícího*), označuje První příčinu (tj. Boha).

Použitý termín „okno světla" nápadně připomíná symbolikou opředený, muslimskými exegety zkoumaný a súfiji (islámskými mystiky) opěvovaný výraz „výklenek světla" (*miškāt an-nūr*). Jedná se o koránský výraz vyskytující se ve třicátém pátém verši dvacáté čtvrté súry, který se podle něj nazývá „Verš světla" (*ājat an-nūr*): *A Bůh je světlem nebes i země. Světlo jeho podobá se*

---

[271] Je však otázkou, do jaké míry byl Ibn Síná jako rodilý Peršan ovlivněn právě zoroastrovskou dichotomií světla a tmy, otevřeně zaznívající celým jeho iniciačním cyklem.

[272] Viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, 131-132.

[273] O tématu světla a osvícení v islámské filosofii obecně rozsáhle pojednává studie Zory Hesové k jejímu překladu Ghazálího díla, viz Abú Hámid AL-GHAZĀLĪ, *Ghazálího Výklenek světel (Miškát al-anwár) a význam osvícení v islámské filosofii*, přeložila Zora Hesová, Praha: Academia, 2012.

výklenku (miškawāt)*, v němž hoří lampa* (miṣbāḥ)*, a lampa je v nádobě skleněné* (zuǧāǧa). *A nádoba skleněná se podobá hvězdě zářící* (kawkab)*; a je zapalována ze stromu požehnaného* (šağara mubāraka)*, stromu olivového* (zajtūna)*, jenž není ani východní, ani západní, a olej* (zajt) *jeho lehce vzplane, i když se ho nedotkne oheň žádný. A je to světlo na světle* (nūr ʻalā nūr)*! A Bůh vede ke světlu Svému, koho chce, a Bůh uvádí lidem podobenství různá. Bůh vševědoucí je o každé věci* (K 24:35).

Snad každý středověký muslimský myslitel zaujal k tomuto enigmatickému verši postoj a sepsal k němu komentář[274]; ani Ibn Síná nebyl v tomto případě výjimkou.[275] Jeho komentář se příliš neliší od běžných filosoficko-teologických výkladů: Bůh je světlem, na němž se účastní všechna možná jsoucna (*mumkināt*), čímž se jim dostává existence (*wuǧūd*); na mysli má Ibn Síná „obyvatele nebes i země", tedy celou hierarchii forem nerosty počínaje a První inteligencí konče. Jako výklenek je tradičně vykládán Muhammad, se skleněnou nádobou na místě srdce; lampa pak představuje světlo víry, jímž je naplněn a které září více než jakákoli nebeská tělesa. Strom požehnaný či olivový dle Ibn Síny opět odkazuje k proroku Muhammadovi a jeho oproštěnosti od špatnosti a nízkosti. Východ a Západ na tomto místě postrádají jakékoli dualistické konotace stojící v základu Ibn Sínových iniciačních traktátů rozlišujících říši formy a látky; odkazují pouze na obecnou platnost Muhammadova poselství, jež se rozšířilo do všech světových stran. Zároveň není potřeba dokazovat pravdivost tohoto poselství, stejně jako není potřeba zapalovat onen požehnaný olej, který vzplane sám od sebe. Jas tohoto oleje, svit skleněné nádoby a světlo lampy pak vytvářejí „světlo na světle". Je zřejmé, že Ibn Síná se v tomto komentáři nijak neodklonil od muslimských exegetů a držel na uzdě své filosofické sklony.

Mnohem zajímavější a pro předkládanou práci relevantnější je však Ibn Sínova aplikace Verše světla na výklad o stupních teoretického intelektu, kterou zařadil do *Knihy pokynů a*

---

[274] Nejslavnějším výkladem tohoto koránského verše je zajisté al-Ghazálího *Výklenek světel* (*Miškāt al-anwār*), dílo stojící na pomezí filosofie a mystiky. Vyšlo v již zmíněném českém překladu, viz pozn. 273.

[275] Arabský text komentáře viz IBN SĪNĀ, „Tafsīr ājat an-nūr", in Muhaddis, Ali (ed.), *Twenty Philosophical-mystical Texts in Persian and Arabic*, Uppsala: Uppsala University Press, 2008, 195-202. K dispozici je komentovaný překlad do češtiny, viz Bronislav OSTŘANSKÝ, „Výklad Verše světla (Avicenna: *Tafsīr ājat an-nūr*)", in *Nový Orient* (3), 2008, 26-31.

poznámek[276]; jedná se o čistou filosofickou spekulaci pohybující se v mezích aristotelských termínů. Podle jeho alegorického výkladu výklenek představuje materiální intelekt, nádoba skleněná intelekt *in habitu*; lampa jakožto dokonalost (*kamāl*) pak zpodobňuje intelekt získaný. Strom požehnaný odpovídá myšlení (*fikra*), které sice nedosahuje inteligibilního světa, ale zároveň přesahuje svět sensibilní; proto „není ani východní, ani západní". Olej symbolizuje intuici (*ḥads*), která v avicennovské teorii poznání znamená získání prostředního termínu v sylogismu a svou rychlostí dalece předčí myšlení.[277] Metafora „světlo na světle" pak značí právě tyto dvě možnosti poznání – deduktivní myšlení skrze argumenty a okamžitý náhled skrze intuici.[278] Oheň představuje Aktivní intelekt, který posouvá lidský intelekt po jednotlivých stupních až do stavu plné aktualizace.

Vrcholného využití se symbolice světla dostalo v Suhrawardího filosofické škole osvícení (*išrāq*). Henry Corbin, který zasvětil svůj život studiu této významné postavy íránské duchovní kultury, píše, že „tím, co v Íránu následovalo po Avicennově systému, nebylo zničení jeho novoplatonismu aristotelikem Averroova ražení, ale zavedení theosofie Světla (*ḥikmat al-išrāq*) coby ‚východní moudrosti' Suhrawardím".[279] Stejně jako k většině vzletným Corbinovým

---

[276] IBN SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*, edited by Jacques Forges, Leiden: E. J. Brill, 1892, 126-127. Uvedená pasáž je též přeložena do angličtiny, viz GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 164-165.

[277] Intuice je dle Ibn Síny spontánní schopnost, díky níž lidský intelekt bez předchozího přemýšlení okamžitě „nahlédne" prostřední termín v dedukci. Jde tedy o vnuknutí správného prvku, které přichází z vnějšku, a do určité míry se tak nachází mimo rámec lidského myšlení. Zmíněný výklad Verše světla z *Knihy pokynů a poznámek* pokračuje rozlišením termínů myšlení (*fikra*) a intuice (*ḥads*): „Myšlení je určitý pohyb duše mezi koncepcemi, který se většině případů spoléhá na aktivní imaginaci a pomocí něhož se lze dobrat prostředního termínu (*al-ḥadd al-awsaṭ*) nebo něčemu obdobnému, co může vést k poznání neznámého, v případě že se ho nelze dobrat, a to zpřítomňováním pokladnice [významů] uchované uvnitř, nebo něčeho obdobného. Někdy vede ke kýženému cíli a někdy selže. V intuici se prostřední termín zpřítomní najednou, buď jako výsledek hledání či touhy, avšak bez [předcházejícího] pohybu [duše], nebo bez jakékoli [předcházející] touhy či pohybu." Viz IBN SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*, 127, nebo v anglickém překladu v GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 165. Více k Ibn Sínově teorii intuice viz *ibid.*, 159-176. O Ibn Sínově zpracování tématu sylogismu viz Tony STREET, „Avicenna on the Syllogism", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 48-70.

[278] Viz AL-GHAZĀLĪ, *Ghazálího Výklenek světel*, 77.

[279] Viz CORBIN, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn 'Arabího*, 21.

vyjádřením je nutno přistupovat i k tomuto výroku obezřetně, neboť Suhrawardí našel inspiraci nejen u Ibn Síny, ale též v novoplatónských spekulacích šíʻitské ismáʻílíje a Ghazálího *Výklenku světel*. Přesto avicennovská kosmologie a epistemologie zanechaly na Suhrawardího škole nesporný vliv. V systému Suhrawardího osvícení není světlo metaforou pro Boha, ono je přímo Bohem a nejvyšším ontologickým principem; zároveň se zde rozvíjí téma intuitivního poznání skrze světlo.[280]

Se symbolem světla úzce souvisí sluneční symbolika. Slunce (*šams*) se obecně považuje za symbol rozumu[281] a přesně v tomto smyslu se v Ibn Sínových textech objevuje: „slunce vycházející mezi dvěma rohy ďábla" (*Živý, syn Bdícího*) představuje lidskou rozumovou duši, tedy jedinou oddělenou formu v podměsíční sféře. Ibn Síná též využívá symbol slunce k zobrazení Aktivního intelektu, tj. vládce tohoto světa vzniku a zániku, který jakožto Dárce forem vyzařuje jednotlivé formy a zároveň jim uděluje získaný intelekt: obrazy „slunce spějícího ke konci své dráhy", když se „schyluje se k západu" (*Živý, syn Bdícího*), a „slunce zapadajícího v Prameni vroucím" (*Živý, syn Bdícího*) značí ponoření formy do látky a jejich neoddělitelnost, stejně jako metafora „vycházejícího slunce, které prozáří [temnotu panující v okolí pólu] pouze určité dny v roce" (*Živý, syn Bdícího*) odkazuje na Aktivní intelekt udělující formu pozemské látce. Naopak osvobození formy od látky je znázorněno v již zmíněné metafoře „slunce vycházejícího mezi dvěma rohy ďábla" (*Živý, syn Bdícího*), v níž se rozumová duše odděluje od duše smyslové. Posunutí z možnosti do skutečnosti (*churūǧ mina 'l-quwwa ila 'l-fiʻl*), udělení získaného intelektu (*ʻaql mustafād*) a navázání spojení (*ittiṣāl*) s Aktivním intelektem Ibn Síná ztvárňuje zábleskem slunečního světla, tj. zásahem Aktivního intelektu: „kratičký záblesk světla v okamžiku, kdy slunce spěje ke konci své dráhy a schyluje se k západu" (*Živý, syn Bdícího*); sluneční světlo může být též nahrazeno světlem pocházejícím ze zablýsknutí: „blesk, jehož jasné světlo ozářilo ženinu tvář" (*Salamán a Absál*). Jak již bylo zmíněno v rámci interpretace příběhu *Salamán a Absál*, blesk symbolizuje náhlé uchopení vyšší pravdy a v této souvislosti je totožný s duchovním osvícením. Navíc je v symbolice blesku kladen důraz na aspekt *mysterium tremendum*, který je obsažen

[280] O vlivu Ghazálího *Výklenku světel* na školu osvícení a následnou transcendentní filosofii Mullá Sadry (zemřel v roce 1640) viz AL-GHAZĀLĪ, *Ghazálího Výklenek světel*, 54-55.

[281] O solární symbolice hierofanie viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 137-165.

v tomto „nečekaném záblesku protínajícím temnotu“. [282] V neposlední řadě využívá Ibn Síná sluneční symboliku k popisu epifanie *par excellence*, tedy manifestaci První příčiny: „Jako slunce, které když se lehce zahalí a skryje ve svém rouchu, může ze sebe člověku odhalit mnoho. Manifestuje-li se však ve své plnosti, stane se pro něj téměř neviditelným přes všechnu tu zář a lesk. Světlo slunce se tak stává závojem svého vlastního světla“ (*Živý, syn Bdícího*).

3.2 Vodní symbolika

Voda (*mā', mijāh*) představující souhrn všech možností bytí je základním kosmogonickým principem již ze své podstaty: jakožto amorfní nerozlišená *matérie* předchází všem formám a zároveň je schopná přijmout jakoukoli z nich. Prvotní oceán a počáteční vodní chaos je znám z mnoha stvořitelských mýtů; objevuje se v Bibli: *Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi. Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůní byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží* (Gen 1:1-2), i v Koránu: *A On je ten, jenž nebesa a zemi v šesti dnech stvořil, zatímco trůn Jeho se nad vodou vznášel* (K 11:7). V Ibn Sínově příběhu symbolizují prvotní vody látku jakožto protiklad formy: „širé bouřlivé moře, které Božská kniha nazývá Pramenem vroucím“ (*Živý, syn Bdícího*). Tato látka je schopna přijmout jakoukoli podobu, tj. formu, což Ibn Síná alegoricky popisuje jako již zmíněné „ponoření zapadajícího slunce“ (*Živý, syn Bdícího*).

V Koránu je kosmogonický aspekt vody potlačen, objevuje se však jeho alternativa v antropogonických verších, v nichž je líčeno namísto obvyklého stvoření člověka z hlíny (*ṭīn* nebo *turāb*) stvoření z vody: *Což ti, kdož nevěří, nevidí, že nebesa a země byly pevně spojeny a že jsme je od sebe odtrhli a že z vody jsme vše živé učinili?* (K 21:30)[283] Voda jakožto symbol plodnosti a životadárná substance získává na důležitosti zejména v arabsko-islámské kultuře, kde v poušti představuje skutečně ten nejcennější Boží dar: *Z nebes vodu v určitém množství sesíláme a na zemi ji rozmísťujeme, ačkoliv jsme věru schopni odvést ji; a pomocí vody jsme pro vás dali vyrůst zahradám s palmami a révou* (K 23:18-19). Voda se však na druhou stranu vyznačuje i svým zničujícím

[282] Více viz Mircea ELIADE, *Mefisto a androgyn,* Praha: Oikoymenh, 1997, 17-19.

[283] Dále např. K 24:45, 25:54 a 32:7-9.

charakterem, který se projevuje v aspektu potopy a souvisí již s očistnou funkcí, které je věnován následující odstavec.

Ibn Síná v předkládaných textech pracuje především s očišťujícím aspektem vody: v důsledku ponoření se do vody dochází ke znovuzrození, které je kýženým cílem každého iniciačního rituálu. Stejně jako voda dokáže přijmout jakoukoli formu, může ji i rozpustit, a proto je vhodným prostředkem rituální (iniciační) smrti starého člověka a zrozením nového.[284] Tato revitalizující a soteriologická funkce vody stojí v základu všech mýtů o potopě, křesťanského křtu i muslimské rituální očisty předcházející různým náboženským úkonům: *Vy, kteří věříte! Když se chystáte k modlitbě, umyjte si obličeje své i ruce až k loktům a otřete si hlavy své a nohy své až ke kotníkům!* (K 5:6). Voda se vyznačuje schopností smýt nejen tělesná a rituální znečištění, ale též odplavit pryč staré já nehodné dosáhnout vyšší existenciální úrovně. Proto se ve všech iniciačních příbězích objevují jezera, studánky, řeky, moře, ale též kouzelné nápoje a pohádková mrtvá a živá voda – voda symbolizuje hranici mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem a mnohdy nebezpečný průchod vodami představuje pro adepta iniciační zkoušku.[285] Ibn Síná tuto očistnou funkci přisuzuje „prudce tekoucímu prameni" (*Živý, syn Bdícího*), symbolizujícímu logiku, v němž se musí poutník vykoupat, aby nabyl vlastností potřebných k získání vyššího poznání.

Jelikož v sobě voda zahrnuje soubor všech možností, stává se také symbolem věčného mládí, nesmrtelnosti a života obecně; Ibn Síná tuto živou vodu zpodobňuje ve formě „klidných vod života" (*Živý, syn Bdícího*), které představují pravé vědění (*'ilm ḥaqīqī*),[286] a klidné či stojaté (*rākida*) jsou proto, že tohoto vědění nemůže člověk dosáhnout vlastním úsilím, ale přichází k němu samo v pravou chvíli.[287] Nejznámějším vyprávěním o hledání nesmrtelnosti je nejspíše

[284] Toto znovuzrození z vody se odehrává na úrovni biologické, soteriologické a kosmické podle toho, zda se rodí nový život, člověk či svět. Dle M. Eliadeho je cílem očišťování vodou chvilková aktualizace „onoho času" (*illud tempus*), kdy došlo ke stvoření; je tedy symbolickým opakováním zrození světa nebo nového člověka. Viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 216-217.

[285] Více viz HODROVÁ, *Román zasvěcení*, 72.

[286] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 323.

[287] Toto vědění, přesněji inteligibilia, uděluje lidskému rozumu Aktivní intelekt, viz GOICHON, „Ḥayy b. Yaḳẓán", 332.

Epos o Gilgamešovi, jehož stejnojmenný hrdina se vydává na cestu za svým bájným předkem Utnapištimem, který zná tajemství věčného života a žije u „úst“ řek. Tento mýtus se v kombinaci s různými obdobami alexandrovského cyklu promítl do koránského příběhu o služebníkovi Božím, který žije na *soutoku moří dvou* (K 18:61) a je obdařen *věděním* (K 18:65). Jestliže vědění jakožto vědění Boha je symbolicky znázorňováno jako voda živá, místo pobytu onoho služebníka Božího (tj. soutok moří dvou) může být také popsáno jako pramen života. Tato koránská pasáž (K 18:60-82) nejen dokazuje přítomnost aspektu „živé vody“ v rámci vodní symboliky, ale též bude stěžejní v následující kapitole, pojednávající o motivu průvodce.

3.3 Motiv průvodce

Průvodce (*dalīl*) je vedle hrdiny hledajícího zasvěcení nejdůležitější postavou iniciačního příběhu. Setkává se s bloudícím v okamžiku největší duchovní krize, aby mu nabídl pomocnou ruku a provedl jej všemi zkouškami. Aby v něm podnítil touhu po katarzi a očištění (v případě Ibn Sínových příběhů ve formě získání tajného vědění), musí způsobovat bolest z nevědomosti: „Pocítil jsem tak hluboký žal, že mě téměř zlomil, a má duše mě málem opustila“ (*Pták*); vedle otázek však musí nabízet i odpovědi. Živý, syn Bdícího je typickým představitelem tohoto průvodce-zasvětitele: zjevuje se bloudící duši v okamžiku, kdy se ona začne cítit cizincem ve svém vlastním těle, a odhalí jí její skutečný původ tím, že začne odkrývat jednotlivé vrstvy universa, aby jí na závěr ukázal Počátek, z Něhož vše včetně ní pochází. V průběhu svého vyprávění zpravuje duši o všech zkouškách, které ji na této iniciační cestě potkají, a zároveň jí poskytuje návod, jak jimi úspěšně projít. Jak je vidět, jedná se o charakteristickou roli Aktivního intelektu jakožto původce lidského myšlení a toho, jenž je posouvá z jednoho stupně na další.

Ve vyprávění *Pták* se průvodce-zasvětitel objevuje v hejnu ptáků, kteří osvobodí hlavního hrdinu z klece a doprovázejí ho na cestě ke Královu paláci. Nejdůležitějším momentem celé iniciace je opět rozpomenutí se na svůj původ, které se odehraje v samém začátku příběhu: „Připomněli mi všechno, na co jsem již zapomněl, a ukázali mi marnost toho, na co jsem byl zvyklý“ (*Pták*). Otázka pravého původu je naprosto klíčová ve všech gnostických mýtech, které se

promítají i do lidového vyprávění a pohádek: hrdina potkává tajemnou postavu, která mu prozradí jeho původ, nezřídka božský či královský, a on se rozhodne vrátit do své otčiny a ujmout se dědictví; v Ibn Sínových příbězích se za tímto metaforickým obrazem skrývá touha formy oddělit se od látky a vrátit se do říše Východu.

Příběh *Salamán a Absál* postrádá klasickou postavu průvodce-iniciátora. Nedostupnost originálního textu by mohla vybízet k různým dohadům, že takováto postava v příběhu původně vystupovala; je však vysoce nepravděpodobné, že by Túsí ve svém převyprávění opomenul zaznamenat tak významnou figuru. Hrdina Absál jedná obdivuhodně samostatně a jeho životní události se odvíjejí vždy v reakci na jednání jeho švagrové, přesto lze vysledovat přinejmenším dva zásahy zvenčí, které naznačují existenci pomocníka: „jasné světlo ozařující ženinu tvář" (*Salamán a Absál*), které jej zachránilo před hanebným spojením, a „samice divokého zvířete, která ho kojila svým mlékem" (*Salamán a Absál*) a umožnila mu tak vyléčit se z válečných zranění. V obou případech se jedná o zásah Aktivního intelektu, jenž posunul teoretický rozum z nižšího na vyšší stupeň a udělil mu inteligibilia; proto je v případě *Salamána a Absála* vhodnější mluvit o pomocníku-zasvětiteli namísto průvodce-zasvětitele.

Aktivní intelekt je tedy tím, kdo provází duši na její cestě za vyšším poznáním a umožňuje jí aktuálně myslet vždy, když s ní naváže spojení (*ittiṣāl*). V tomto smyslu hovoří H. Corbin o „osobním andělu" či „andělu-zasvětiteli", se kterým se čtenář může setkat v dílech Suhrawardího.[288] Problém s tímto označením však tkví v individualitě anděla, který v konečném důsledku představuje jakési druhé nebeské já, namísto „kolektivního" Aktivního intelektu společného pro všechny lidské duše emanované do sublunárního světa. Je však samozřejmé, že setkání s tímto průvodcem je vždy osobní, individuální a intimní (a tak nesdělitelné a nesdílitelné), jako v případě všech náboženských zkušeností. Pokud bychom vycházeli z předpokladu středověkých muslimských filosofů, kteří ve snaze o dosažení souladu s islámským učením ztotožnili Aktivní intelekt s archandělem Gabrielem (*Džibrīl* či *Džibrā'īl*) a nazvali jej „Duchem svatým", výjimku by netvořil ani prorok Muhammad. Ten se v roce 610 podle islámské tradice setkal právě s Džibrílem, svým osobním průvodcem-zasvětitelem, jenž jej přiměl

[288] Viz CORBIN, *Inside Iranian Islam,* vol. II, 162.

recitovat slova první súry; takto ho Džibríl navštěvoval až do jeho smrti v roce 632. Pokud vůbec lze tuto událost interpretovat z Ibn Sínova filosofického pohledu, Muhammad tehdy navázal spojení (*ittiṣāl*) s Aktivním intelektem,[289] jenž mu udělil inteligibilia ve formě koránských veršů; prošel tedy svou iniciací do prorockého stavu.

Nejznámějším průvodcem-zasvětitelem jak v Koránu, tak v celé islámské tradici je však bezesporu Chidr. Legendy a příběhy spojené s touto populární postavou vycházejí z již zmíněné koránské pasáže (K 18:60-82), v níž je líčeno putování Mojžíše a jeho sluhy k soutoku dvou moří. Když oba poutníci dorazí na místo, zjistí, že cestou zapomněli rybu, kterou si vzali s sebou a která jim uplavala. Když se ji vydají hledat, narazí na tajemnou postavu, nazývanou „služebníkem Božím", *jehož jsme milosrdenstvím Svým obdařili a jehož jsme vědění z Nás vycházejícímu naučili* (K 18:65). Mojžíš onoho muže poprosí, zda ho smí následovat, aby se od něj naučil vědění a správné vedení od Boha. Služebník Boží souhlasí pod podmínkou, že se Mojžíš nebude ptát na pohnutky jeho jednání; zároveň vyjádří pochybnosti o Mojžíšově trpělivosti a schopnosti této podmínce dostát. V následujících verších jsou vylíčeny celkem tři události, v nichž se muž zachová nečekaně a dle Mojžíšova soudu nesprávně. Pokaždé, když se Mojžíš zeptá na průvodcovy důvody, ten odvětí: *„Neřekl jsem ti, že nebudeš schopen mít se mnou trpělivost?"* (K 18:75) Když se tak stane potřetí, rozejde se služebník Boží s Mojžíšem a při rozloučení mu poskytne vysvětlení svého záhadného jednání, které bylo vždy vedeno dobrými úmysly, byť ne na první pohled patrnými.

Popsané vyprávění nese bezesporu rysy iniciačního příběhu s tím rozdílem, že Mojžíš zkouškami neprošel úspěšně a svého průvodce ztratil. Začátek je však typický: hrdina se vydává na dalekou pouť, na jejímž konci ho čeká setkání se zasvětitelem, který navíc žije na místě, kde se projevuje vodní symbolika posvátného: z výše popsaného je patrné, že je zde přítomen aspekt vody jakožto zdroje věčného života. Ryba jako typický symbol vody pak představuje ukazatel správné cesty. Většina komentátorů označuje služebníka Božího jako Chidra. Chidr je v islámské tradici, lidové religiozitě a súfijské literatuře vnímán jako náboženský (jeden z proroků, jemuž byl udělen věčný život) i historický fenomén (mystický průvodce, který se napříč stoletími zjevuje

[289] Džibríl bývá někdy ztotožňován také s První inteligencí.

jednotlivcům a nabízí jim pomoc v duchovní krizi). Spojován byl se starozákonním Melchizedekem, Eliášem, a Jeremiášem, dále s Alexandrem Velikým a nakonec s bezejmenným služebníkem Božím z osmnácté súry.[290] Etymologie jména (doslova „zelený“) naznačuje přímé spojení s rostlinnou symbolikou posvátného; vegetace jako symbol života, plodnosti a obnovy je znám z mnoha kultur.[291] Chidr v tomto smyslu tedy představuje personifikaci vegetativního života, který se obnovuje každé jaro; participací na něm (tj. následováním Chidrova vedení) dochází k duchovní obnově jednotlivce. Motivem rituální obrody se vracíme k již zmíněné tematice vodní symboliky, jež má také očistnou funkci.[292] V postavě Chidra tedy dochází ke spojení rostlinných a vodních motivů, které z něj činí epifanii posvátného *par excellence*.

3.4 Motiv duchovního vzestupu

Vize nebeského výstupu či duchovní cesty patří v islámské tradici ke známým tématům, neboť se jejím archetypem stal Prorokův vzestup na nebesa (*mi'rāǧ*), komentátory spojovaný s jeho noční cestou do Jeruzaléma (*isrā'*), která vypadala následovně: Jedné noci Muhammad spal v blízkosti Ka'by, když tu ho probudil anděl Džibríl a dovedl ho k okřídlenému zvířeti jménem Burāq. Prorok na ně nasedl a společně odletěli do Jeruzaléma, odkud podnikli nebeský výstup. Cestou vzhůru potkali různé bytosti a v cíli na ně čekali Abrahám, Mojžíš a Ježíš, v jejichž čele pak Muhammad jako *imām* vedl modlitbu. Celá cesta se odehrála tak rychle, že nestačilo vychladnout lože, na němž ležel.

---

[290] Této legendární postavě se věnuje rozsáhlá monografie Patricka Frankeho, viz P. FRANKE, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum imaginären im traditionellen Islam*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. Franke podrobně analyzuje relevantní koránskou pasáž, související hadíthy a názory komentátorů a sleduje stopy Eposu o Gilgamešovi, alexandrovského cyklu a židovské legendy o rabim Jehošuovi ben Levim, které se otiskly do tohoto vyprávění, viz *ibid.*, 60-80. Súfijské dimenzi chidrovské legendy se věnuje L. Kropáček v monografii *Súfismus*; Chidr v súfijském islámu vystupuje často jako mystický zasvětitel, viz KROPÁČEK, *Súfismus*, 120, 213, 218.

[291] O rostlinné symbolice posvátného viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 267-326.

[292] Chidr je dokonce nazýván patronem moří, viz A. O. WENSINCK, „Al-Khaḍir (al-Khiḍr)“, in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1996, vol. IV, 902.

Vyprávění o Muhammadově noční cestě čerpá své opodstatnění přímo z Koránu: *Sláva tomu, jenž za noci přenesl služebníka Svého z Posvátné mešity (*masǧid al-ḥaram*) do mešity nejvzdálenější (*masǧid al-aqṣā*), jejíž okolí jsme požehnali, abychom mu ukázali některá svá znamení. A On věru slyšící je a jasnozřivý* (K 17:1). Prorokův výstup do nebes však není odvozen z Koránu, kromě narážek na pravdivou vizi (*ru'jā*), které se mu dostalo;[293] příběh rozvíjely především hadíthy, které jej také spojily s motivem noční cesty, a Prorokův životopis od Ibn Isháqa. Existuje mnoho jeho variant s různými podrobnostmi, jak se populárního tématu později ujala lidová religiozita a súfijská literatura; společné však mají líčení sedmi nebes, kterými Muhammad s Džibrílem procházejí a s jejichž obyvateli hovoří, a závěrečný rozhovor s Bohem.[294] Nejvášnivější debatu podnítila otázka, zda Muhammad podnikl noční cestu a následný vzestup fyzicky, nebo pouze duchovně. Převládající názor se kloní k alegorickému výkladu, který pak slouží jako model popisu jakékoli spirituální cesty a který byl adoptován zejména islámskými mystiky, kteří pomocí něj líčí odpoutání duše od tělesných pout a vzestup do výšin božského poznání.

Mezi neprorocké vize *mi'rāǧe* lze zařadit Ibn Sínovy příběhy *Živý, syn Bdícího* a *Pták*, stejně jako Ibn Tufajlův *Živý, syn Bdícího* a Suhrawardího *Západní exil*.[295] Ibn Sínovi je navíc tradičně připisováno pojednání v perštině, *Mi'rāǧ Nāma (Kniha o Muhammadově vzestupu do nebes)*, které obsahuje líčení Prorokova vzestupu do nebes spolu s jeho alegorickým výkladem.[296] Text je rozdělen do dvou částí: v první si autor připravuje interpretační rámec, v němž se bude pohybovat, a věnuje se již tradičně psychologickému a epistemologickému výkladu; ve druhé

---

[293] Např. K 53:1-18

[294] O tematice *mi'rāǧe* obecně viz B. SCHRIEKE, J. HOROVITZ a J. E. BENCHEIKH, „Mi'rād̲j", in *The Encyclopaedia of Islam,* Leiden: Brill, 1993, vol. VII, 97. Jako příklad súfijského vykreslení tématu může posloužit Ibn 'Arabīho líčení vlastního vzestupu na nebesa, krátce popsaného a doplněného přeloženou ukázkou v KROPÁČEK, *Súfismus*, 88-90.

[295] O díle těchto dvou autorů, kteří přímo navazují na Ibn Sínův odkaz, bude pojednáno v kapitole 5. Recepce a působení Ibn Sínova cyklu. Další texty, které lze zahrnout pod kategorii *mi'rāǧe*, viz HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*, 109.

[296] Anglický překlad textu viz *ibid.*, 111-139. Debata o autenticitě textu je shrnuta tamtéž, 201-207.

nabízí svou racionalistickou interpretaci příběhu o nebeském vzestupu, který byl dle jeho názoru povahy inteligibilní, nikoliv sensibilní.

Samotné vyprávění sleduje klasický model, jenž byl popsán výše. Muhammad v době vize nespí, ale nachází se ve stavu mezi spánkem a bděním; tento mezistav oddělující smysly od intelektu vyřazuje z fungování vznětlivost i aktivní imaginaci.[297] Džibríl, jenž ho nalézá v tomto ideálním rozpoložení, představuje namísto obvyklého Aktivního intelektu prorocký aspekt První inteligence;[298] Aktivní intelekt je nutno hledat v postavě Burāqa, který nese Proroka na zádech cestou do Jeruzaléma. Celkem dvě osoby usilují o to, aby Muhammad zastavil a sesedl: poutník symbolizující uvažovací schopnost a žena představující aktivní imaginaci. On však ani jednoho neuposlechne a v cíli pak na Gabrielovu radu z nabízených pohárů odmítne vodu (tj. nutritivní duši) a víno (tj. sensitivní duši) a napije se mléka (tj. racionální duše); v mešitě pak vede modlitbu. *Isrā'* (noční cesta do Jeruzaléma) přechází v *mi'rāǧ* (vzestup do nebes) ve chvíli, kdy se před Muhammadem objeví žebřík a on po boku svého průvodce začne postupně procházet jednotlivými sférami, tak jak byly vylíčeny v *Živém, synu Bdícího*. V poslední sféře potkává anděla Míkála, který ho vezme do přítomnosti Boží; Bůh je zde podobně jako v *Živém, synu Bdícího* a *Ptáku* líčen jako naprosto transcendentní. V závěru příběhu se Muhammad vrací do svého domu a zjišťuje, že vlastně neopustil teplé lože a že celá cesta proběhla na duchovní úrovni.

Nikoliv náhodou je původní význam arabského pojmu *mi'rāǧ* „žebřík". Žebřík představuje symbol nebeského vzestupu *par excellence*; pevnou součástí symboliky nanebevstoupení byl již v mezopotámských a indoíránských kosmologických představách.[299] Nejznámějšího využití se motivu dostalo v Jákobově vizi andělského žebříku: *Měl sen: Hle, na zemi stojí žebřík, jehož vrchol dosahuje k nebesům, a po něm vystupují a sestupují poslové Boží* (Gen 28:12). Žebřík se stal nositelem koherentní symboliky díky své schopnosti spojit zemi s nebem; kromě toho se obvykle zvedá ve středu světa, čímž se symbolika nanebevstoupení prostupuje se symbolikou

[297] *Ibid.*, 125. Ibn Síná zde patrně naráží na společníky duše, které vylíčil v *Živém, synu Bdícího*.

[298] Debata o povaze Gabriela jako První inteligenci viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 288, pozn. 15.

[299] Například babylónský zikkurat se skládal ze sedmi pater, po nichž kněží stoupali jako po iniciačních stupních; navíc jednotlivá patra symbolizovala nebeské sféry. Více viz ELIADE, *Obrazy a symboly*, 45-50.

středu.[300] V rámci iniciační tematiky pak žebřík představuje hranici a zároveň komunikační kanál mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem, podobně jako most.

Horizontální perspektiva pozemské *isrā'* se vhodně doplňuje s vertikální perspektivou nebeského *mi'rāğe*, podobně jako Ibn Síná ve svém cyklu střídavě pracuje s „geografickou" hranicí Východ – Západ a pohybem po ose Vzestup – Sestup. Prvotní je přirozeně Sestup, při němž došlo k emanaci tvořivé síly z Nutného bytí a následného emanování forem do tělesného světa; tomuto Sestupu však odpovídá též Vzestup, v jehož rámci se formy vedené láskou k První příčině a touze po dosažení dokonalosti vydávají na cestu „domů" a skrze jednotlivé nebeské sféry stoupají až ke Zdroji všeho bytí. Pokud jde o geografický symbolismus v díle Ibn Síny, je natolik zajímavý, že je mu věnována následující kapitola.

3.5 Geografický symbolismus

Východ a Západ nejsou v díle Ibn Síny pojmy geografické, nýbrž metafyzické, a na jejich dichotomii je založena předkládaná teorie zahrnující jak kosmologické, tak psychologické postuláty vycházející ze základního rozdělení světa na formu a látku.[301] Východ je říší formy, která se projevuje na více úrovních, jež všechny pocházejí z První příčiny; nejvyššího postavení se těší oddělené formy Inteligencí, na pomyslné nižší příčce stojí formy jednotlivých sfér (tj. nebeské duše) a na nejnižší úrovni se nacházejí formy podměsíčního světa neoddělitelné od látky. Tato říše se vyznačuje všemi atributy bytí jako je světlo, pravda a vědění. Západ je naopak říší látky, a ačkoli i zde v rámci hierarchie existuje několik stupňů čistoty či jemnosti *matérie*, od nerozlišené primordiální látky přes pluralitou se vyznačující hmotu pozemskou až po téměř

[300] Ta je dle M. Eliadeho extrémně rozšířená: každé místo, na němž došlo k prolomení světů a proniknutí posvátného si nárokuje označení „střed světa" či „pupek světa" (*omphalos*). Více k symbolice středu viz *ibid.*, 25-56. Z tohoto pohledu lze za střed světa legitimně označit Jeruzalém, neboť právě z něj započal Muhammad svůj vzestup do nebes.

[301] Avicennovskou orientaci na metafyzický Východ a symboliku světla odtamtud vycházejícího rozvedl Suhrawardí ve své teosofii *išrāqu*. Kontinuita tématu bude doložena na ukázce ze Suhrawardího literární tvorby v kapitole 5.2 Suhrawardí: *Západní exil*.

dokonalou látku nebeských sfér, jedná se o oblast tmy, nevědění a nebytí. Navzdory pevně dané nepřekročitelné hranici mezi Východem a Západem existuje jsoucno, které je schopné se volně pohybovat v obou říších: iniciovaná rozumová duše, jež na sebe v případě Ibn Sínových příběhů bere podobu poutníka (*Živý, syn Bdícího*), ptáka (*Pták*) nebo ušlechtilého mladíka (*Salamán a Absál*).

Základní charakteristiku Východu a Západu Ibn Síná jednoznačně postavil na své vlastní životní situaci – jako Peršan žijící v oblasti chorásánských měst se považoval za obyvatele kultivovaného Východu, zatímco Západ pro něj ztělesňoval barbarství a tmářství.[302] Proto popsal půdu na Západě jako neúrodnou a obyvatele jako neschopné založit civilizaci: „Tato země, mrtvá a neúrodná, je dějištěm zkázy. Zmítají jí nepokoje, neutuchající boje, sváry a naprostý zmatek" (*Živý, syn Bdícího*). Oproti tomu Východ vylíčil jako místo „okázalých paláců" (*Živý, syn Bdícího*) a „zelenajících se zahrad" (*Pták*), jehož obyvatelé jsou „obdařeni oslnivým vzezřením, dech beroucí krásou a dokonalou postavou" (*Živý, syn Bdícího*) a vyznačují se „dobrosrdečností, náklonností, důvěrným přátelstvím a podporou" (*Pták*). Ibn Sínova metafyzická geografie je inspirovaná uspořádáním občanské společnosti, v čemž se filosof přihlásil k Platónovu odkazu. Látku alegoricky popsal jako území, formu jako obyvatele, vznik a zánik jako válku; v *Ptáku* se jen lehce přizpůsobil zasazení příběhu do rámce podobného bajce a formu představil jako ptáka.

Pokud jde o samotné prostředí, v kterém Ibn Síná nechává své příběhy se odehrávat, na první pohled zaujme minimalismus typický pro narativní svět mýtů.[303] V *Živém, synu Bdícího* je místo děje (tj. setkání se zasvětitelem) načrtnuto jen velice zběžně, jelikož nenese téměř žádný význam; popis intelektuální pouti je oproti tomu mnohem barvitější, ačkoli schematicky sleduje archetypální body: mytické pohoří, pól, prapůvodní oceán, mrtvá země a podobně. Pohoří Qāf se

[302] Podobnou myšlenku promítl Ibn Síná i do své již zmiňované koncepce východní moudrosti, která stála v protikladu k bagdádskému západnímu aristotelismu.

[303] Tento minimalistický přístup se netýká jen popisu místa, ale též postav; charaktery vystupujících osob jsou (snad s výjimkou Absála a Salamánovy ženy) ploché a schematické, postrádající psychologické prokreslení. P. Heath píše, že „tento minimalismus vytváří atmosféru symbolismu a nesmírně mocného tajemství. Tváří v tvář tomuto čarovnému a enigmatickému světu se uchvácený čtenář ochotně vydá tam, kam ho Avicenna zavede." HEATH, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina)*, 173.

objevuje i v *Ptáku*, jenž poskytuje čtenáři již podrobnější popis narativního prostředí (tj. osmi respektive devíti vrcholů kosmického pohoří a královského sídla), avšak v zasazení úvodní scény (tj. padnutí do léčky a následného uvěznění) je podobně skoupý jako příběh první. V případě *Salamána a Absála* lze usuzovat z podoby, která se zachovala, na obdobné minimalistické pojetí vnitřního světa příběhu. Zde dokonce chybí i motiv cesty, který nabízí příležitost k rozvinutí symbolického místopisu; děj je výhradně formován na základě antagonismu Absála a Salamánovy ženy. Jediná relevantní geografická informace je odbyta krátkou zmínkou: „dobyl pro svého bratra země na pevnině i na moři, na východě i na západě" (*Salamán a Absál*), která však jen značí úplnost Absálových znalostí a nelze ji přiřadit k motivu dramatického rozdělení světa na Východ a Západ.

Hora se jako jediný geografický symbol a kosmický fenomén opakovaně vyskytuje v příběhu *Živý, syn Bdícího* a *Pták*. Jedná se o alternativní formu symboliky kamene, která v podobě *omfalů*, betylů a hor Božích zasahuje všechny náboženské tradice. Kámen respektive hora vždy představuje epifanii síly a moci, je znamením a vyjádřením transcendentní skutečnosti.[304] V Ibn Sínových příbězích chybí motiv středu světa i domu Božího (jež by byly ztělesněny právě nějakou formou kamene); symbolika kamene v jeho případě nabývá nových rozměrů tím, že horu umisťuje na hranici sensibilního a inteligibilního světa a činí z ní překážku na intelektuální cestě za vyšším poznáním. Výstupem (samozřejmě duchovním) na pomyslný vrchol této hory tedy nedochází přímo k imanizaci transcendentního (jak je známo v případě Božích zjevení na vrcholcích posvátných hor[305]), ale spíše k překonání hranic teoretického intelektu a navázání spojení s Aktivním intelektem. Horu, která takto odděluje sublunární svět od vyšších sfér, lze nazvat kosmickou, neboť představuje pevný bod v universu, jímž lze

[304] O symbolice kamene viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 221-242. O hoře jako literárním motivu iniciačního románu viz HODROVÁ, *Román zasvěcení*, 78.

[305] Například Hospodinovo zjevení na hoře Sinaji; s motivem mystických hor, včetně Sinaje, pracuje hojně ve svých spisech Suhrawardí, ke shrnutí tématu viz Ivana PANZECA, „El simbolismo geográfico en Avicena y Suhrawardí", in *Séptimo centenario estudios orientales en Salamanca*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

procházet mezi světy. V tom případě přijímá typický znak symboliky kamene, místo spojení země s nebem, který platí pro všechny posvátné hory.[306]

3.6 Motiv ptáka[307]

Použití motivu ptáka jako symbolu pro duši je tématem společným snad všem náboženským tradicím a kulturám, počínaje již starověkým Egyptem. Svou schopností létat a pohybovat se mezi zemí a nebem byl pták přímo předurčen stát se imanentním zobrazením transcendentního. Často také představoval božského posla, anděla, který byl v ikonografii zobrazován jako okřídlená bytost. Jestliže je v hebrejské Bibli Bůh popisován jako „duch vznášející se nad vodami" (Gen 1:1), v Novém zákoně je Duch svatý explicitně vyobrazen jako holubice: *Když se všechen lid dával křtít a když byl pokřtěn i Ježíš a modlil se, otevřelo se nebe a Duch svatý sestoupil na něj v tělesné podobě jako holubice a z nebe se ozval hlas: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil"* (L 3:21).

Pták (*ṭajr*) není neznámým motivem v arabské kultuře ani v samotném Koránu, kde patří mezi znamení Boží: *Což neviděli ptáky podrobené pánu v prostoru nebeském, kde nikdo je nepodpírá kromě Boha? Věru jsou v tom znamení pro lid věřící!* (K 16:79) a mezi ty, kteří chválí Boha: *Což jsi neviděl, že Boha slaví všichni, kdož na nebesích jsou i na zemi, a rovněž ptáci, v řadách letící?* (K 24:41) V koránském příběhu Ježíše zase pták figuruje jako hlavní aktér zázraku: *Utvořím pro vás z hlíny něco podobného ptáku a vdechnu tomu život, a stane se to skutečným ptákem z dovolení Božího* (K 3:49); podobně je tomu i v případě Abraháma: *Pravil: „Vezmi čtyři ptáky a přitiskni je k sobě, potom umísti na každé hoře část z nich a posléze je zavolej – a přiletí rychle k tobě. A věz, že Bůh je*

[306] V tomto případě posvátnou horu prochází tzv. *axis mundi*, osa světa, která propojuje všechny úrovně universa, viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, 232.

[307] Ačkoli se symbolika ptáka neobjevuje napříč celým vyprávěcím cyklem, ale pouze ve stejnojmenném příběhu, zařadila jsem ji do této kapitoly pojednávající o společných motivech, a to hned ze dvou důvodů. Za prvé je tento symbol natolik hluboký a kulturně zažitý, že si zaslouží samostatné pojednání, a za druhé by jeho zasazení do širšího kontextu Ibn Sínova díla a arabské literatury obecně narušilo souvislost interpretace předložené ve druhé kapitole.

mocný, moudrý (K 2:260). Nejznámější je však příběh Šalamouna, jenž se naučil řeči ptáků (*manṭiq aṭ-ṭajr*) a využíval je jako své služebníky. Jednoho dne se král rozhodne svolat všechny ptáky a zjistí, že chybí dudek (*hudhud*); ten mu po svém příletu vypráví o královně ze Sáby a je Šalamounem pověřen donést jí dopis, čímž se rozběhnou události vedoucí až k známému setkání těchto dvou postav.[308] Na základě tohoto koránského příběhu přisoudila islámská tradice dudkovi přední místo v ptačí říši a učinila z něj posla a zvěstovatele tajného vědění, často se objevujícího v mystické literatuře.

Poněkud enigmaticky může na první pohled působit koránský verš hovořící o ptákovi osudu: *Každému člověku jsme připevnili ptáka osudu* (ṭā'irahu) *jeho na šíji* (K 17:13). Tímto se však raný islám vyhradil proti předislámskému zvyku věštění z letu ptáků, který se obecně nazýval *sāniḥ wa bāriḥ* – *sāniḥ* označuje ptáka letícího z pravé strany, což se vykládalo jako dobré znamení, na rozdíl od *bāriḥ*, jenž značí ptáka letícího z levé strany, a tudíž zlé omen.[309] Tuto divinační praktiku (tedy ornitomantii) provozovali lidé všech kontinentů odnepaměti, neboť ptáci létající v oblacích a participující na posvátnosti nebes svou povahou přímo vybízeli k tomu, aby si je archaický člověk vyložil jako znamení osudu. Ve staré arabštině dokonce slovo „pták" (*ṭā'ir*) vystupuje jako synonymum pro „osud"; proto Ivan Hrbek, autor nejuznávanějšího překladu Koránu do češtiny, v této souvislosti překládá pojem přímo v jeho přeneseném významu: *Zvolali: „Vaše věštba* (ṭā'irukum) *nechť na vás padne!"* (K 36:19)

Také v arabské poezii lze hojně nalézt motiv ptáka.[310] Již předislámští básníci popisovali havrana (*ġurāb*) jako zvěstovatele špatné zprávy, neštěstí, zkázy a především rozchodu milenců.[311]

---

[308] Viz K 27:15-44. Různé varianty příběhu Šalamouna a Bilqís, jak královnu ze Sáby označila islámská tradice, viz A. J. WENSINSCK, „Hudhud", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 541.

[309] Na arabský pojem *sāniḥ wa bāriḥ*, stejně jako na koránský verš o „ptákovi osudu", mě upozornil doc. PhDr. František Ondráš, PhD., za což mu velice děkuji.

[310] Za informace obsažené v následujícím odstavci vděčím rovněž doc. PhDr. Františku Ondrášovi, PhD., který mi laskavě poskytl konzultace na téma motivu ptáka v arabské poezii.

[311] Je nutné však poukázat na ambivalentní charakter, kterým se vyznačuje havran v arabské kultuře: vedle symbolu neštěstí, smutku a smrti se překvapivě objevuje také jako symbol štěstí a naděje. Viz František ONDRÁŠ, *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*, Praha: SETOUT, 2003. Též viz 'Abd al-Qādir AR-RUBĀ'Ī, *Aṭ-ṭajr fi 'š-ši'r al-ġāhilī*, Bajrūt: Al-mu'assasa 'l-'arabīja li-d-dirāsāt, 1998, 65. O dvojí symbolice havrana

Stačila jeho němá fyzická přítomnost na opuštěném tábořišti, aby nešťastný básník propadl zoufalství nad odchodem své milé. Proto se také tento motiv označuje jako „havran rozluky" (*ġurāb al-furāq* či *ġurāb al-bajn*); typický je například pro tvorbu 'Antary aš-Šaddáda (zemřel v roce 615). Rovněž představitelé umajjovské milostné lyriky využívali symboliku havrana, zejména al-Ahwas (zemřel v roce 615) a Džarír (zemřel v roce 732).[312] Protipólem havrana je v poezii holubice (*ḥamāma*), nositelka dobré zprávy a symbol milovaného člověka; holubičí nářek pak značí odloučení milenců. Lásku, cit a emoce symbolizuje v arabské poezii také tetřívek (*qaṭāt*), neboť v beduínské praxi se používá k nalezení zdroje vody. Sova (*būma*) představuje strážce ruiny, opuštěného ohniště a bezútěšného místa. Dravec, většinou sokol (*ṣaqr*) či orel (*nasr*), ukazuje na nezvratnost osudu a smrti: podobně jako on zatíná své paráty do kořisti, tak nemilosrdný osud stíhá básníka a předznamenává jeho konečnou záhubu. Jako zvěstovatel zpráv vystupuje již zmíněný dudek (*hudhud*) a poté kohout (*dīk*), který je jako symbol rána využíván především v pijácké poezii. Důležité je uvědomit si, že všechny tyto symboly, které čerpají ze základních archetypálních obrazů, vytvářejí pevnou strukturu vztahů: jakmile se čtenář v básni setká s havranem, nepotřebuje žádné další informace a přesně ví, co chtěl básník vyjádřit; lze dokonce říci, že v jediném okamžiku nazře celou situaci.

Vedle mnoha dalších živočišných druhů vystupují ptáci jako aktéři ve známé knize zvířecích bajek *Kalíla a Dimna* (*Kalīla wa dimna*), která má svůj původ ve staroindické sanskrtské sbírce *Pančatantra* (*Pět knih*) pocházející asi z roku 300. V 6. století vznikla její pehlevská verze, kterou v polovině 8. století přeložil do arabštiny a obsahově značně obohatil Peršan Ibn al-Muqaffa' (zemřel 756 nebo 759). Vlivem knihy *Kalíla a Dimna* na Ibn Sínovo vyprávění *Pták* se zabýval Shokoufeh Taghi[313]; nutno dodat, že například začátek bajky *O havranovi, holubu doupňákovi, potkanovi, želvě a gazele* nenechá nikoho o možném ovlivnění na pochybách: „Lovec se přiblížil, nachystal síť, rozsypal zrní a skryl se na blízkém místě. Zanedlouho se objevil holub zvaný doupňák, vůdce holubů, kteří přiletěli s ním. Doupňák uviděl

---

v egyptské kultuře, z níž hojně čerpá i arabská lidová kultura, viz Břetislav VACHALA, „Havran v egyptské kultuře", in *Anthropologia Integra* 1 (2), 2010, 55-61.

[312] Viz Jaroslav Oliverius, *Svět klasické arabské literatury*, Praha: Atlatnis, 1995.

[313] TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 120-148.

zrní, ale nikoliv tu síť, a tak do ní všichni spadli.“[314] Podobně jako v Ibn Sínově příběhu se ptáci osvobodí a vzlétnou k obloze, avšak zůstanou zamotaní do sítě a stíhaní lovcem.

Ibn Síná využil ptačí symboliku nejen ve svém příběhu *Pták*, ale též v básni *al-Qaṣīda ’l-‘ajnīja*, která je nazývána *Habaṭat ilajka (Sestoupila do tebe)* nebo *Qaṣīdat an-nafs (Báseň o duši)*.[315] Duše je v této básni, podobně jako v příběhu *Pták*, metaforicky zpodobněna jako pták, konkrétně holubice, která sestoupila z nebeských výšin do člověka a nedobrovolně se spojila s jeho tělem, což značí spojení formy s látkou. Ibn Síná popisuje tuto látku jako „smutnou pustinu“ a „trosky pozemské“, v přímém protikladu k místu, z něhož pochází forma (tj. říše Východu) a které líčí jako „zahrady nebeské“. Podobně jako v příběhu *Pták* se duše ocitne v zajetí a přivykne si na svou klec, posléze se ale rozpomene na svůj původ a pocítí nezměrný žal a touhu vrátit se zpět k První příčině: „Rozpomíná se náhle na svůj tichý domov, naříká slzami, jež nikdo ztišit nemůže, a jedinou má touhu najít stopu zpátky, vrátit se zpět k té širošíré lučině“.[316] Teprve konečné oddělení formy od látky v okamžiku fyzické smrti umožní duši vrátit se zpět do inteligibilních světů. Jak je vidět, Ibn Síná v této básni sleduje stejné téma jako v příběhu *Pták*, jen narativní formu vyměnil za poetický výraz.

Patrně nejširšího a nejznámějšího využití se ptačí symbolice dostalo v mistrovském díle perského mystického básníka Faríduddína Attára (zemřel v roce 1221), které nese název *Ptačí sněm (Manṭiq aṭ-ṭajr)*. Prominentní úlohu v alegorickém příběhu hraje nepříliš překvapivě dudek, vystupující jako vůdce ptáků, kteří se rozhodnou vydat se na dalekou pouť za bájným ptákem Símurghem, jehož si chtějí zvolit za krále. Jejich cesta je vede přes sedm údolí, symbolizujících zastávky na mystikově pouti, v nichž se z hejna odpojují jednotliví ptáci představující lidské slabosti a chyby. Mnoho jich zahyne a k cíli, který představuje hora Qāf, dorazí nakonec pouhých třicet ptáků. Když se však chtějí podívat na tvář svého Pána, pro zář

[314] IBN AL-MUKAFFA‘, *Kalíla a Dimna*, 151-152.

[315] K dispozici je překlad do češtiny, viz *Avicenna. Z díla*, 179-180.

[316] *Avicenna. Z díla*, 179.

slunce nic nevidí.[317] Objeví se herold, který je pošle zpátky; ptáci však vytrvají, dokud jim nestrhne oponu a oni ve vodní hladině nespatří svůj vlastní odraz. Pointa je založena na slovní hříčce: *sī* znamená persky třicet a *murġ* pták; v Símurghovi uzří ptáci sami sebe. Mystická pouť tedy vrcholí nalezením Krále v sobě samých a rozplynutím vlastního já (*fanā'*).

Jak je vidět, Attár ve své rozsáhlé básni použil známé symboly: ptáka představujícího adepta zasvěcení a hledající duši, dudka vystupujícího jako průvodce-zasvětitele a horu Qāf označující hranici mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem. Volba ptačího krále jako součást zápletky se vyskytuje již ve zmíněné knize *Kalíla a Dimna* v bajce *O sovách a havranech.*[318] Ani zakomponování motivu bájného ptáka Símurgha známého z íránské mytologie není Attárovým originálním přínosem, neboť jej lze nalézt opět v knize *Kalíla a Dimna*, kde v krátké vložené bajce *O Strážci moře a ptáku Títavá* vystupuje paní ptáků, orlice zvaná Anká.[319] Ibn al-Muqaffa' zde použil v arabském překladu jméno mytického ptáka *'anqā'*, obrovského okřídleného stvoření s lidskou tváří údajně žijícího na Arabském poloostrově.[320] Motiv bájného ptáka využil také al-Ghazálí (zemřel 1111) ve svém *Traktátu o ptáku* (*Risālat ṭ-ṭajr*)[321] a později Suhrawardí ve

---

[317] Farid ud-Din ATTAR, *The Conference of Birds*, translated with an Introduction by Afkham Darbandi and Dick Davis, London: Penguin Books, 1984, 215. Za povšimnutí stojí stejný motiv oslepení oka jako v Ibn Sínových příbězích *Živý, syn Bdícího* a *Pták*.

[318] Viz IBN AL-MUKAFFA', *Kalíla a Dimna*,176.

[319] Viz *ibid.*, 112.

[320] Ve středověké islámské literatuře dochází ke směšování bájných ptáků: perského Símurgha, arabského *'anqā'* a indického Garudy, posvátného ptáka majícího lidskou hlavu, na němž lítá bůh Višnu. Do tohoto výčtu lze také připojit již zmíněného Burāqa, na němž Muhammad podnikl svou noční cestu do Jeruzaléma (*isrā'*); i v tomto případě šlo o okřídlené stvoření s lidskou tváří. Více k charakterizaci bájných okřídlených stvoření viz F. C. DE BLOIS, „Sīmurgh", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997, vol. IX, 615, nebo TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, 108-110.

[321] Abú Hámid Ghazálí začíná svůj spis *Risālat aṭ-ṭajr* podobnou scénou, jakou později použije i Attár: shromáždění ptáků se rozhodne, že si za krále zvolí bájného ptáka; Ghazálí však vycházel z arabské tradice a vypůjčil si autochtonního *'anqā'*. Arabský text spisu viz AL-GHAZĀLĪ, „Risālat aṭ-ṭajr" in *al-Mashriq* 20, 1901, 918-24.

stejnojmenném spise *Şafīr-i sīmurġ*.[322] Poetická forma zpracování tématu a nový súfijský obraz Símurgha však činí z Attárovy básně dílo, které překonává všechny své předchůdce.[323]

[322] Překlad Suhrawardího *Safīr-i sīmurġ* viz Shihābuddīn SUHRAWARDĪ, *Three Treatises on Mysticism*, edited and translated by Otto Spies and S. H. Khatak, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1935, 28-44. Símurgh zde představuje mystika (*sālik*), který prošel všemi zastávkami (*maqāmāt*) na cestě (*ṭarīqa*) a dosáhl cíle (*fanā' fi 'l-ḥaqq*), viz SUHRAWARDĪ, *Three Treatises on Mysticism*, 6. Obecně se ale nejedná o alegorický příběh, nýbrž o traktát zabývající se mystickými stavy a konečným *fanā'*.

[323] Skutečnost, že symbolika ptáka je i v moderní době stále živá, dokazuje mnohovrstevnatý román Gamála al-Ghítáního (1945-2015) *Vnuknutí času zapadajícího slunce (Hātif al-maġīb)* z roku 1992. Al-Ghítání zde představuje postavu Ptačího starce, jenž žije na mýtickém ostrově Tannís, pečuje zde o jeho ptačí obyvatele a zná jejich řeč. Více k dílu viz ONDRÁŠ, *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*, 101-108.

4. Láska jako cesta k Bohu[324]

Motiv lásky se Ibn Sínovými iniciačními příběhy táhne jako rudá Ariadnina nit. Ačkoliv se toto slovo explicitně nevyskytuje ani v jednom textu, nabízená interpretace nikoho nenechá nepochybách, že právě láska je podstatou pohybu, který řídí iniciaci a vede ji k jejímu úspěšnému dokončení. Představuje jakýsi řád universa, které vzniklo emanací z Nejvyššího jsoucna, na stále nižších a nižších úrovních stvoření se mu vzdálilo, ale díky lásce má opět možnost se mu přiblížit a participovat na Něm. Z tohoto pohledu je láska touhou po bytí, dobru a absolutnu – jedná se tedy o lásku pojímanou na ontologické úrovni.

Nežli přistoupíme k filosofickému pojetí lásky tak, jak ji vnímá Ibn Síná, je vhodné představit tuto tematiku v rámci arabsko-islámského kulturního prostoru. Výsostné pole lásky představuje samozřejmě poezie, jejímž věčným tématem je již od předislámských dob. V 6. století se objevila v podobě milostného úvodu (*nasīb*), který se stal normativní součástí tradiční básnické skladby *qaṣīdy*: básník přichází k opuštěnému tábořišti, vzpomíná na svou milou a šťastné chvíle s ní prožité a následně lká nad její ztrátou; poté dál pokračuje ve své cestě pouští, přičemž *qaṣīda* přechází k dalšímu formalizovanému tématu. V předislámské době vynikl v milostné tematice především Imru'lqajs (zemřel v roce 550) a již zmíněný 'Antara aš-Šaddád (zemřel v roce 615).[325] Později na přelomu 7. a 8. století došlo k osamostatnění milostné lyriky (*ġazal*) a vzniku samostatného básnického útvaru, který se rozvíjel v Hidžázu dvěma směry: jako lyrika městská v Mekce a Medíně a jako lyrika beduínská. Milostná poezie Mekky a Medíny se vyznačuje smyslovostí, až erotičností; jejím nejvýznamnějším představitelem je bezesporu 'Umar ibn Abí ar-Rabí'a (zemřel v roce 712) a také již zmíněný al-Ahwas (zemřel v roce 615). Beduínská poezie oproti tomu opěvuje lásku platonickou, která směřuje k tragickému konci; její představitelé pocházeli z kmene Udhra, který dal tomuto druhu milostné lyriky jméno: udhrijská poezie. K těmto „mučedníkům lásky" patří 'Urwa ibn Hizám (zemřel v polovině 7. století), Džamíl ibn

[324] Výklad o Ibn Sínově nauce o lásce byl již částečně publikován, viz M. VITÁSKOVÁ, „Avicennovo učení o lásce", in *Religio* 20 (1), 2012, 107-122.

[325] K tématu předislámské *qaṣīdy* a jejího milostného úvodu viz OLIVERIUS, *Svět klasické arabské literatury*, 24-76.

Ma'mar (zemřel asi v roce 701), Qajs ibn Dharíh (zemřel asi v roce 687) a zejména pak Qajs ibn al-Mulawwah (zemřel asi v roce 700). Udhrijská lyrika byla se svým ideálem čisté nenaplněné lásky velice oblíbená v súfismu, kde byla alegoricky interpretována jako výraz touhy po spojení s Bohem.[326]

Arabsko-islámská literární tvorba zabývající se teorií lásky mezilidské (jako v protikladu k lásce pojímané z filosofického, teologického a mystického hlediska) je rovněž bohatá a spadá pod adabovou (tj. didaktickou) literaturu. Slavný al-Džáhiz (zemřel v roce 868 nebo 869) je autorem prvního významného spisu věnovanému tématu lásky, *Pojednání o lásce a ženách (Risāla fi 'l-'išq wa 'n-nisā')*, v němž klade základy pozdější terminologie. Z pohledu poezie se tématem lásky zabývá „mučedník lásky" Ibn Dáwúd (zemřel 910) v obsáhlém díle *Kniha o květině (Kitāb az-zahra)*. Snad nejslavnějším arabským pojednáním o lásce je *Holubiččin náhrdelník: vyprávění o lásce a milencích (Tawq al-ḥamāma fi 'l-ulfa wa 'l-ullāf)* andaluského literáta Ibn Hazma (zemřel v roce 1064), který v tomto svém mistrovském díle popisuje podstatu a povahu lásky a své teoretické závěry ilustruje názornými příklady ve formě poutavých příběhů.[327] Systematičtější zpracování nabízí al-Kisá'í (zemřel v roce 1237) ve svém díle *Zahrada vášnivého milovníka a potěšení něžného milence (Rawḍat al-'āšiq wa nuzhat al-wāmiq)*. Za zmínku též stojí dílo hanbalovského učence Ibn al-Qajjima al-Džawzíji (zemřel v roce 1350), *Rawḍat al-muḥibbīn wa nuzhat al-muštāqīn (Zahrada milenců a potěšení toužících)*, které se zaměřuje na eticko-právní stránku lásky.

V Ibn Sínově filosofii zaujímá učení o lásce nezastupitelné místo, ačkoli tomuto tématu věnoval jediný spis. *Pojednání o lásce (Risāla fi 'l-'išq)* je poměrně krátké dílo, které spolu s jemu podobnými vždy stálo v pozadí mistrových rozsáhlých filosofických kompendií. Představuje klasický příklad pojednání typu *risāla*. Jelikož Ibn Síná založil teorii lásky přímo na své psychologii, lze považovat určité pasáže *Pojednání o lásce* za shrnutí učení šestého dílu *Knihy uzdravení*. Ibn Síná nebyl prvním filosofem, který se věnoval tématu lásky a byl v tomto ohledu silně ovlivněn (novo)platónskými motivy. První, byť ne příliš významný traktát o lásce napsal již

[326] K tématu hidžázské milostné lyriky viz *ibid.*, 131-147.

[327] K dispozici je slovenský překlad, viz IBN HAZM, *Holubičkin náhrdelník*, preložil Ladislav Drozdík. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1984.

al-Kindí; o lásce též hovoří již zmiňovaná *Aristotelova teologie*.[328] V polovině 10. století zařadili lásku jako jedno z témat do své encyklopedie Bratři čistoty, tajné filosoficko-esoterické společenství v Basře. V neposlední řadě se pak tématu lásky okrajově věnoval i Ibn Sínův předchůdce, al-Fárábí.[329]

V problematice terminologie jsou velice nápomocné lexikografické a filologické příručky, neboť posedlost Arabů (a v některých případech zejména Peršanů) vlastním jazykem a jejich přesvědčení o jeho naprosté dokonalosti je dobře známá. Existují dva nejrozšířenější arabské výrazy pro „lásku"; první zní *ḥubb* (či od stejného kořene odvozené slovo *maḥabba*) a druhý *'išq*. Pojem *ḥubb* označuje fenomén lásky ve smyslu citové náklonnosti obecně a v tomto duchu je používán i v Koránu, například: *Rci: „Milujete-li Boha, pak mne následujte a Bůh vás za to bude milovat"* (K 3:31).[330] Oproti tomu termín *'išq* představuje krajnost v lásce a má výraznější erotické konotace. Ačkoliv se v Koránu nevyskytuje, získal na významnosti v klasické arabské literatuře, zejména pak v milostné poezii, a ve falsafě. V rámci islámské mystiky (súfismu) začal pojem používat patrně al-Halládž (zemřel v roce 922) a částečně tak nahradil termín *maḥabba*, který nadále užívali spíše opatrnější a zdrženlivější mystici.[331] Obecně však převládl názor al-

---

[328] „Skutečná láska, totiž intelektuální (*'aqlīja*), sjednocuje všechny věci, živočišné i rozumové, intelektuálním poutem a činí je nerozdělitelným jedním. Není zde totiž moci, která by přemohla tuto lásku, neboť celý tento svět je ve své podstatě (*bi-asirrihi*) čirá láska (*maḥabba*), neobsahující žádný nesoulad ani rozpor." Viz *Plotinus apud arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt. Aflūṭīn 'inda 'l-'arab*, edited by 'Abd ar-Rahman Badawi, Cairo: Maktabat an-nahḍa 'l-miṣrīja, 1955.

[329] O tématu lásky v předavicennovské filosofii viz E. L. FACKENHEIM, „A Treatise on Love", in *Medieval Studies* 7, 1945, 208-228: 208-210.

[330] Další příklady použití slova *ḥubb* či jeho odvozenin v Koránu viz K 2:165, 177, 190, 195, 205, 216, 222, 261, 276; 3:14, 22, 32, 57, 76, 112, 119 a další.

[331] Je nutno podotknout, že samotný koncept (horoucí mystické) lásky k Bohu zavedla do súfismu již Rábi'a al-'Adawíja (zemřela v roce 801), viz KROPÁČEK, *Súfismus*, 53-55. Byla to však zásluha al-Halládže, že se v kontextu lidské touhy po Bohu a Boží lásky začal více používat termín *'išq* namísto pojmu *maḥabba*, viz M. ARKOUN, „'Ishḳ", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1996, vol. IV, 119. Užití slov *maḥabba* a *'išq* viz BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 78-79, či Lois Anita GIFFEN, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre (Studies in Near Eastern Civilization 3)*, New York and London: New York University Press and University of London Press, 1979, 83-96.

Džáhize, že všechen *ʻišq* je *ḥubb*, avšak ne všechen *ḥubb* je *ʻišq*, neboť *ḥubb* je výraz pro lásku v širším slova smyslu, zatímco *ʻišq* označuje druh lásky v užším slova smyslu.[332]

Obecně se pojmem *ʻišq* popisuje neodolatelná touha zmocnit se milovaného objektu, který se v této terminologii nazývá *maʻšūq* (milovaný). To znamená, že *ʻāšiq* (milující) trpí zřetelným nedostatkem a objekt své lásky potřebuje k dosažení dokonalosti či celistvosti (*kamāl*). Přesně v tomto smyslu používá pojem *ʻišq* i Ibn Síná: veškerá jsoucna jsou puzena touhou pozvednout se na vyšší úroveň v hierarchii bytí a dosáhnout dokonalosti.

4.1 Ibn Sínovo *Pojednání o lásce*

Jak již bylo řečeno, *Pojednání o lásce* je klasickou ukázkou učeného traktátu (*risāla*). Svědčí o tom nejen velice konkrétní a srozumitelný jazyk a zatíženost textu odbornými filosofickými pojmy, ale též úvodní věnování ukazující na pisatele původního dotazu (ʻAbdalláh al-Maʻsúmí). Ibn Síná spis přehledně rozdělil do sedmi kapitol, v nichž téma lásky postupně rozvíjí na stupnici stále se zdokonalující formy, od látky jako takové až k nejdokonalejším duším schopným přímo přijímat manifestaci První příčiny, tj. Boha. V první, úvodní kapitole autor postuluje existenci vrozené lásky (*ʻišq ġarīzī*) v každém stvořeném jsoucnu. Ve druhé kapitole hovoří o touze látky po formě, bez níž jí hrozí absolutní nebytí (*ʻadam muṭlaq*). Třetí a čtvrtá kapitola jsou věnovány lásce duše vegetativní (tj. rostlinné, *nafs nabātīja*) respektive sensitivní (tj. živočišné, *nafs ḥajawānīja*) k dobru, která se projevuje ve všech jejich zmíněných schopnostech. Pátá kapitola obsahuje poměrně neobvyklé téma, neboť se zabývá láskou lidské rozumové duše ke kráse, jež ji zušlechťuje a přidává kvality nutné k přiblížení se První příčině. Šestou kapitolu Ibn Síná vyčlenil všem rozumovým duším, v *Živém, synu Bdícího* nazývaným anděly, tedy duším lidským,

[332] Viz *ibid.*, 96. Al-Kisáʼí vyjmenovává celkem jedenáct druhů lásky a Ibn Qajjim al-Džawzíja předkládá dokonce seznam padesáti různých výrazů pro lásku, mezi nimiž vévodí *maḥabba* (čistá láska), *šawq* (spalující touha), *šaġaf* (posedlost láskou), *chilāba* (mámivá láska) a *ʻišq* (vášnivá láska). Pojem *hawā'* má pak dvě různé interpretace podle kontextu, v němž se vyskytuje: pohled Koránu, který přijali za svůj teologové, je značně zatížen negativními konotacemi ve smyslu „[hříšné] vášně", zatímco druhý, sekulární pohled je neutrální. Více viz *ibid.*, 83-96.

nebeským a Inteligencím. V těchto nejušlechtilejších formách, které jsou nazývány božskými (*nufūs ilāhīja*), se láska projevuje na té nejvyšší úrovni. Poslední, závěrečná kapitola je věnována samotné První příčině, která je označena nejen za milovanou (*maʿšūq*), ale též za milující (*ʿāšiq*).

Český překlad *Pojednání o lásce* je zařazen na konec předkládané práce v rámci přílohy, aby bylo možno sledovat Ibn Sínovu koncepci lásky v pramenném textu.

4.2 Láska jako touha po dokonalosti

Podle Ibn Sínova stejnojmenného pojednání je láska (*ʿišq*) vlastní veškerému stvořenému bytí a projevuje se v jeho snaze o dosažení dokonalosti (*kamāl*).[333] Touto dokonalostí je dobro (*chajr*) proudící z Nejvyššího bytí, které filosof nazývá různými jmény: První příčina (*as-sabab al-awwal*), jakožto počátek emanačního procesu vytvářejícího postupně deset podřízených Inteligencí; aristotelské Nutné bytí (*wāǧib al-wuǧūd*), Čiré dobro (*al-chajr al-maḥḍ)*, v souladu s již zmíněným stejnojmenným pseudoepigrafickým spisem, či Svaté jsoucno (*al-mawǧūd al-muqaddas*), vyznívající poněkud neobvykle v čistě filosofickém spisu. Lásku chápe Ibn Síná vždy jako lásku k dobru; zlo jakožto opak dobra pak pochází ze spojení s látkou a představuje nedostatek, neúplnost a nebytí. Dále je láska podstatou každé stvořené entity (*mawǧūd, huwwīja*) či podstaty (*ǧawhar*) a zároveň představuje příčinu její existence (*wuǧūd*). Jestliže Ibn Síná píše o dobru jako o prostředku k dosažení dokonalosti, touto dokonalostí myslí zjemnění látky a kultivaci formy, díky čemuž daná entita postoupí v hierarchii bytí a přiblíží se nejdokonalejšímu bytí, Čirému dobru.

[333] Arabský termín *kamāl* je překladem aristotelského termínu entelechie, znamenajícího spontánní pohyb či vývoj vedený daným cílem; viz ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, IX 8, 1050b. Každé jsoucno tedy cítí vrozenou lásku a touhu naplnit svůj smysl: rostlina vyrůst a vysemenit se, člověk navázat spojení s inteligibilním světem. Ibn Síná používá svůj termín *kamāl* přesně v tomto smyslu; není na místě hledat zde spojitost s ambiciózní koncepcí dokonalého člověka (*insān kāmil*) filosofa-mystika Ibn ʿArabího (zemřel v roce 1240).

Hierarchii látky a formy, k níž se teď krátce vrátíme, popsal Ibn Síná alegoricky již v *Živém, synu Bdícího*, kde rozdělil známý svět (tj. vesmír skládající se z devíti nebeských sfér) do dvou říší: západní a východní. Západní říše představuje látku (*hajūlā*) s jejími třemi druhy: (1) hrubou primordiální látkou (*materia prima*), (2) látkou sublunárního světa tvořenou čtyřmi prvky, která je již jemnější, ale stále podléhá vzniku a zániku, a (3) jemnou látkou nebeských sfér tvořenou neměnným pátým prvkem. Východní říší nazývá Ibn Síná formu (*ṣūra*), u níž rozlišuje několik stupňů podle toho, jak dokonale jsou promíseny čtyři prvky v látce, ke které forma přistupuje jako její duše: (1) nerostná, (2) rostlinná a (3) živočišná forma. Člověk pak představuje nejdokonalejší bytost v rámci živočišné říše (a všech říší vůbec), v níž jsou čtyři prvky promíseny v dokonalém poměru a která přijímá nejvyšší možnou formu sublunárního světa: (4) lidskou (tj. rozumovou) duši. Nerostná, rostlinná a živočišná duše jsou formy neoddělitelné od těla (tj. látky). Formu plně oddělenou od látky (*sūra muǧarrada*) nazývá Ibn Síná andělskou a uvádí dva její představitele: (5) duše nebeské sféry (tj. jedno ze tří jsoucen stvořených konkrétní Inteligencí v rámci emanačního procesu, spolu s nebeským tělesem a podřízenou Inteligencí) a (6) Inteligence (*ʿaql*) (tj. sled deseti Inteligencí, od První až po Desátou, kterou filosof nazývá Aktivním intelektem či Dárcem forem). Lidská duše zaujímá ambivalentní postavení; nachází se sice ve světě vzniku a zániku, přesto představuje čistou formu, emanovanou Aktivním intelektem na látku sublunární sféry. Jakožto čistá forma, v okamžiku smrti plně oddělitelná od látky, je lidská rozumová duše andělská v možnosti (*bi 'l-quwwa*).

Na nejelementárnější úrovni se láska dle Ibn Síny projevuje ve vztahu, který panuje mezi látkou a formou. Látka touží po formě, protože bez ní znamená absolutní nebytí (*ʿadam muṭlaq*), symbolizované amorfní vodní masou: stejně jako voda obsahuje látka soubor všech potencialit a vyznačuje se svou schopností a současně touhou přijmout jakoukoli formu. Zatímco v *Živém, synu Bdícího* Ibn Síná nabízí metaforický obraz spojení látky s formou v okamžiku, kdy se do moře (tj. látky) ponoří zapadající slunce (tj. forma), v *Pojednání o lásce* předkládá působivé podobenství o ošklivé ženě (tj. látce), která musí zakrývat svůj vzhled maskou či alespoň rukávem (tj. formou): „Látka je jako nehodná ošklivá žena, která nechce, aby její odpudivý vzhled vešel ve známost. Kdykoli jí pak spadne maska, zakryje své vady na kráse rukávem“ (*Pojednání o lásce*). Touha látky po formě je nejlépe patrná v sublunárním světě, který je charakterizován neustálým

vznikáním a zanikáním forem. Čtyři prvky, které tvoří pozemskou látku, mají tendenci přecházet jeden v druhý, což se právě projevuje zbavením se jedné formy a přijetím druhé. V *Živém, synu Bdícího* Ibn Síná popisuje toto neustálé vznikání a zanikání příhodně jako „bratrovražedný boj". Zároveň i forma touží po látce; nutno poopravit, že pouze v sublunární sféře a částečně i v devíti nebeských sférách, neboť čistá forma plně oddělená od látky samozřejmě po látce toužit nemusí a nemůže.

Rostlinné duši se Ibn Síná věnuje jen okrajově a při této příležitosti pouze vyjmenovává její tři mohutnosti, o nichž již byla řeč ve výkladu o avicennovské psychologii a které jsou bez výjimky řízeny vrozenou láskou (*'išq ġarīzī*) a spějí ke své dokonalosti: vyživovací schopnost touží po přítomnosti potravy, růstová mohutnost touží po dosažení větších rozměrů a rozmnožovací schopnost touží přivést na svět obdobné jsoucno.

Živočišné (tj. smyslové) duši je v *Pojednání o lásce* vyhrazen větší prostor. Láska se v ní projevuje ve všech schopnostech vnějších a vnitřních smyslů: oko se dívá raději na pěkné věci než na ošklivé, aktivní imaginace (*quwwa mutachajjila*) vyvolává raději příjemné představy a vzpomínky než nepříjemné. Nejzřetelněji „miluje" živočišná duše prostřednictvím vznětlivosti (*quwwa ġaḍabīja*), která představuje touhu po dominanci a ovládání, a žádostivosti (*quwwa šahwānīja*), která zase podněcuje nervy a svalstvo za účelem získání toho, co považuje za dobré.[334] Konkrétně v člověku se láska týká všech složek jeho duše, tj. vegetativní, smyslové i racionální. Poslední jmenovaná je samozřejmě nejdůležitější, neboť objektem její touhy je ten, z něhož emanovala, tedy Aktivní intelekt. Láska rozumové duše k Aktivnímu intelektu, Desáté inteligenci a vládci sublunární sféry, je hlavním motivem *Živého, syna Bdícího*, který se nakonec vyvine v dramatické rozuzlení: láska k Dárci forem je pouhým odrazem lásky k První příčině, skutečnému zdroji všech forem. Aktivní intelekt se tedy rozumové duši nakonec jeví jako prostředník mezi ní a První příčinou, protože pouze díky němu může obdržet inteligibilia (*ma'qūlāt*) potřebná k Jejímu poznání. Za touhou lidské duše po spojení s Aktivním intelektem stojí tedy ještě silnější motivace: touha nabýt nejvyššího možného vědění, kterým disponují pouze čisté Inteligence, a to poznání První příčiny (tj. Boha). Navíc rozumová složka duše podle

[334] Viz též *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, 41 a 191.

Ibn Síny zušlechťuje složky nižší (tj. vegetativní a smyslovou). Autor využívá obdobné motivy jako ve vyprávění *Živého, syna Bdícího*: rozum usměrňuje žádostivost a vznětlivost, stejně jako vozka kočíruje zpupné koně, a zároveň drží na uzdě i aktivní imaginaci, která může být zdrojem různých falešných představ.

Jak známo, v hierarchii formy stojí nejvýše andělské duše, v *Pojednání o lásce* nazvané božské duše (*nufūs ilāhīja*), mezi něž patří již zmíněná lidská rozumová duše, devět duší vládnoucích nebeským sférám a deset Inteligencí. Podstatou jejich lásky je napodobování (*tašabbuh*) První příčiny a přiblížení se Čirému dobru. Proto je také Ibn Síná na některých místech nazývá doslova „duše, které se připodobňují Bohu" (*nufūs muta'alliha*). Je nutné však dodat, že připodobňování představuje prostředek k vyjádření lásky u všech jsoucen bez výjimek; u neživých těles se projevuje v jejich přirozených pohybech (kámen padající dolů), u rostlin a živočichů ve snaze o zachování jedince a druhu. U lidské bytosti se láska projevuje konáním dobrých skutků, neboť ty ji připodobňují První příčině, zdroji veškerého dobra. Nebeská duše zase zajišťuje pohyb celé své sféry, přičemž hybným principem je její láska k Inteligenci, ze které emanuje. Tato touha dává do pohybu celou sféru; jelikož je věčná, je věčný i tento kruhový pohyb. Navíc dokonalostí kruhového pohybu napodobuje nebeská duše dokonalost První příčiny.[335] Vztah nebeské duše k Inteligenci nachází svůj odraz ve vztahu lidské rozumové duše k Aktivnímu intelektu, který je hlavním tématem všech tří iniciačních příběhů. Stejně jako lidská duše věčně touží po Aktivním intelektu, z něhož emanuje, tak nebeská duše věčně touží po Inteligenci, z níž pochází.[336] Jak již bylo řečeno, pro Ibn Sínu je vztah duše (*nafs*) k rozumu (*'aql*) vždy vztahem milujícího (*'āšiq*) k milovanému (*ma'šūq*).

Oddělené Inteligence představují nejvyšší formu bytí, neboť jejich původ se odvozuje přímo od První příčiny. Dle Ibn Síny je jejich smyslem Její věčná kontemplace, stejně jako alegoricky píše, že „nejsladší odměnou je jim však nepřetržité a ničím nepřerušené patření na Jeho tvář" (*Živý, syn Bdícího*). Jejich láska k Ní a touha Ji napodobit se projevuje v emanačním

[335] Za povšimnutí stojí, že Ibn Tufajl použil motiv napodobování krouživého pohybu nebeských těles za účelem přiblížení se Nejvyšší bytosti ve svém již zmíněném alegorickém románu, viz IBN TUFAJL, Abú Bakr, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 90. Více k tomuto dílu viz kapitola 5.1 Ibn Tufajl: *Živý, syn Bdícího*.

[336] Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 26, 45, 65, 67-8, 85, 88 a 111.

procesu (*fajḍ*), který postupuje od První inteligence k Desáté a vytváří vždy tři jsoucna: nebeskou duši, látku sféry (tedy nebeské těleso) a podřízenou Inteligenci. Záměrem Ibn Síny v *Pojednání o lásce*, a ještě zřetelněji v *Živém, synu Bdícího*, je ukázat postup směrem opačným než emanace: počínaje duší nerostnou, rostlinnou a živočišnou, v jejichž sledu se projevuje postupné zdokonalování formy, přes lidskou rozumovou duši, která se svým andělským potenciálem představuje most mezi pozemským a nebeským světem, k nebeským duším a Inteligencím. Čím blíže se jsoucna nacházejí První příčině, tím jsou krásnější, ušlechtilejší a skutečnější ve smyslu naplněnosti bytím; zároveň jsou hodnější lásky ze strany podřízených jsoucen. Tuto Ibn Sínovu cestu lze směle nazvat vzestupnou cestou lásky, jako protikladem k sestupné cestě emanace.

4.3 Mezilidská láska

Pátou kapitolu svého *Pojednání o lásce* nazval Ibn Síná „O tom, jak lidé vybraného vkusu (*ẓurafā'*) a ušlechtilého ducha (*fitjān*) milují krásné rysy" a překvapivě v ní odbíhá od tématu filosofické lásky k lásce mezi lidmi, ať již je duševní či tělesná. Nejlépe by se dal arabský pojem *ẓurafā'* přeložit jako „lidé vybraného vkusu, ušlechtilých mravů a vytříbeného chování", kteří v islámském středověku tvořili dokonce zvláštní společenskou skupinu, jež se považovala za hodnou zkoumat a praktikovat lásku jako zušlechťující fenomén a do níž se často počítali tzv. mučedníci lásky, například již zmíněný Ibn Dáwúd, autor *Kitāb az-zahra (Kniha o květině)*.[337] Mezi ideály *ẓarfu* se řadí též galantní, počestné chování, rytířskost (*futūwa*) a mužská čest (*murūwa*); nejobsáhleji se tématu věnuje al-Waššá' (zemřel v roce 936) v *Kitāb al-muwaššā' (Kniha vyšívání)*.[338]Obecně lze říci, že adabová literatura zabývající se tématem lásky spadá do kategorie *ẓarfu*, a proto je možné pátou kapitolu Ibn Sínova *Pojednání o lásce* považovat za filosofický příspěvek do této nefilosofické diskuze.

---

[337] K pojmu *ẓarīf* viz GIFFEN, *Theory of Profane Love among the Arabs*, 71, pozn. 8; Bell, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 86-87; a M. F. GHAZI, „Un groupe social: 'Les Raffinés' (Ẓurafā')", *Studia Islamica* XI, 1959, 39-71.

[338] O *Kitāb al-muwaššā'* viz GIFFEN, *Theory of Profane Love among the Arabs*, 13-15.

Láska ke krásné lidské formě je dle Ibn Síny výsledkem součinnosti živočišné a rozumové duše v člověku. Obě složky duše milují to, co je krásné, příjemné a dobré, avšak s rozdílnou motivací. Zatímco živočišná duše inklinuje ke kráse instinktivně a neovladatelně, rozumová duše po ní touží s vědomím, že ji to přibližuje k První příčině. Čím je totiž lidská forma krásnější, tím je stabilnější; vzdaluje se pluralitě vládnoucí ve světě vzniku a zániku a blíží se jednotě světa čistých forem, a tudíž i První příčině. Prostřednictvím lásky ke krásnému člověku, která plyne jak z živočišné touhy, tak z intelektuálního úsilí, je možno milovat Nejvyšší bytí, a tím se k Němu přiblížit.

Ibn Síná za nejvíce povznášející a zušlechťující činnost považuje patření na krásnou tvář a jako důkaz uvádí výrok Proroka Muhammada: *Hledejte uspokojení svých potřeb u lidí krásné tváře*. Člověk, který je obdařený krásnou formou a který tak nese otisk krásy Čirého dobra (tj. Boha), je hoden obdivu a lásky lidí: „Pokud člověk, běžně vybavený vyšší mírou lidských ctností, získá navíc další ctnost, a to harmonii formy, která vyplývá se správného uspořádání a rovnovážného stavu přírody a stopy Boží přítomnosti v ní, zaslouží si mít nárok na plod uschovaný v srdci a na nejčistší skrytou formu lásky“ (*Pojednání o lásce*).[339] Mimo to se tento druh lásky projevuje na třech dalších úrovních: v touze ji obejmout, políbit a tělesně (tj. sexuálně) se s ní spojit. Třetí z těchto způsobů již nesplňuje podmínky lásky jako zušlechťujícího elementu, neboť vychází pouze z živočišné duše. Pohlavní styk je tedy přípustný pouze z pohnutek rozumové duše, tj. za účelem rozmnožování druhu v rámci napodobování (*tašabbuh*) První příčiny.[340] První dva

[339] Zde je na místě otázka, zda neměl autor na mysli rozšířený súfijský zvyk hledět do krásné tváře, většinou mladého chlapce, jakožto svědka Boží krásy. K této otázce viz J. N. BELL, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1979, 127-139, a idem., „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition“, 87-89. V souvislosti s patřením na krásnou tvář je též na místě připomenout spíše opačnou tradici *naẓar mubāḥ* (tzv. povolený pohled) a *ġaḍḍ an-naẓar* (tzv. odvrácení pohledu), podle níž náhodný pohled (*naẓar al-faǧ'a*) vržený na krásnou tvář není hříchem, avšak již při druhé příležitosti je nutno tvář odvrátit. Tento zvyk se zakládá na Muhammadově výroku: *'Alī, nechť druhý pohled nikdy nenásleduje ten první, neboť ten první ti je dovolen, druhý však nikoliv*. Citováno podle GIFFEN, *Theory of Profane Love among the Arabs*, 124; k teorii odvrácení zraku viz *ibid.*, 117-132.

[340] Ibn Síná ještě dodává, že pro muže je přípustné spojit se pouze se svou manželkou či zákonnou konkubínou. Tím se *de facto* vylučuje možnost, že by mohl mít na mysli súfijský zvyk hledění na tvář krásného mladíka, neboť to by již mohlo navozovat představu zakázaného spojení.

způsoby vyjádření lásky jsou však přípustné a v autorových očích naprosto bezúhonné, pokud nejsou doprovázeny živočišnou touhou po tělesném spojení. Zde se objevuje silný motiv čisté nenaplněné lásky, který je typický pro arabskou poezii, tak pro evropskou dvorskou lyriku. Tento kulturní fenomén lze nalézt nejen v básních zmíněných beduínů z kmene Udhra z 9. století, ale též v mystické poezii celého islámského středověku.[341] Ačkoli arabská milostná lyrika měla nesporný vliv na vývoj dvorské poezie ve 12. na latinském Západě, její inspiraci u Ibn Sínova traktátu nelze dokázat.[342]

Záměrem Ibn Sínovy kapitoly o lásce člověka ke krásné formě jiného člověka tedy není opěvování nenaplněné či nešťastné lásky, nýbrž čistě filosofický koncept: nižší složky duše se spolu s těmi vyššími zapojují do snahy o sebezdokonalení (*kamāl*). Slovy Ibn Síny: „láska vychází z partnerství obou duší [tj. živočišné a rozumové]“ (*Pojednání o lásce*). Filosof zde tedy pozitivně zhodnocuje živočišnou (smyslovou) duši, která jinak bývá považována za překážku v intelektuálním růstu; například v *Živém, synu Bdícího* označuje za největší překážky vznětlivost, žádostivost a aktivní imaginaci (obrazivost), tj. schopnosti smyslové duše. Rovněž i ve zbylých dvou příbězích je patrné negativní zhodnocení této duševní mohutnosti, ztělesněné v ptákových řemínčích či Salamánově ženě.

Zmíněný pohled na mezilidskou lásku náleží Ibn Sínovi-filosofovi. Pokud jde o Ibn Sínu-lékaře, jeho pohled je poněkud odlišný: lásku (především tu nenaplněnou) diagnostikuje jako nemoc a věnuje jí dokonce i kapitolu ve svém *Kánonu medicíny*. Tam líčí známý a již zmíněný příběh o mladém příslušníku rodiny emíra Qábúse v Džurdžánu, k jehož lůžku byl přiveden. Mladík byl bez zjevných příčin v bezvědomí; Ibn Síná pomocí vhodně volených otázek a současného sledování pulzu určil diagnózu: pacient trpí nešťastnou láskou.[343]

---

[341] K tématu milostné lyriky 9. století viz OLIVERIUS, *Svět klasické arabské literatury*, 131-147, mystická poezie viz *ibid*., 307-311. Též KROPÁČEK, *Súfismus*, 102-114.

[342] O vztahu *Pojednání o lásce* a evropské dvorské lyriky viz G. E. VON GRUNEBAUM, „Avicenna's *Risála fi 'l-'išq* and Courtly Love“, in *Journal of Near Eastern Studies* 11(4), 1952, 233-238.

[343] O možném galénovském původu tohoto příběhu viz PORMANN, „Avicenna on Medical Practice, Epistemology and Physiology of the Inner Senses“, 96-97. Viz též příběh o nemocném láskou v kapitole 1. Historický a intelektuální kontext Ibn Sínova díla, pozn. 46.

4.4 Láska k Bohu a láska Boží

Jak již bylo řečeno, podle Ibn Síny každé stvořené jsoucno, od nejhrubší formy minerálů až k odděleným formám Inteligencí, miluje Čiré dobro a skrze tuto svou lásku k Němu samo sebe zdokonaluje. Jelikož Čiré dobro je filosofickým pojmenováním Boha, hovoří zde Ibn Síná ve skutečnosti o lásce k Bohu. V závěrečné kapitole *Pojednání o lásce* používá autor pro Boha symbolické označení „Král" (*malik*), přičemž stejného pojmenování užívá i v příbězích *Živý, syn Bdícího* a *Pták*.

Nejprve se soustředíme na téma lásky k Bohu. V tomto vztahu Bůh vystupuje jako *ma'šūq* (milovaný), konkrétně jako *al-ma'šūq al-awwal*, tedy „první objekt lásky". Otázka, zda je možné Boha milovat, byla probírána filosofy, mystiky i teology a nikdy na ni nebyla nalezena uspokojivá jednomyslná odpověď. Lásku jako vztah mezi lidmi a Stvořitelem odsuzovali jako nepřípustný antropomorfismus zejména mu'tazilité, racionalistický proud v islámské teologii 9. století. I al-Aš'arí (zemřel v roce 935), jeden z nejvýznamnějších muslimských teologů, který sjednocoval lásku s vůlí, popírá, že by bylo možno Boha milovat: On se totiž nikdy nemůže stát objektem něčí vůle.[344] Hlavním odpůrcem myšlenky lásky k Bohu byl však Ibn Tajmíja (zemřel v roce 1328), hanbalovský teolog volající po návratu k původnímu duchu islámu. Podle jeho učení nelze Boha milovat, neboť láska předpokládá rovnocennost obou stran ve vztahu.[345] Obecně láskyplným vztahem k Bohu se naopak vyznačuje mystická tradice v islámu, pro kterou je láska prostředkem i cílem mystikova snažení. I v rámci súfismu ale existovaly protichůdné názory: například mystik al-Qušajrí (zemřel v roce 1074) neuznával lásku k Bohu jako silnou a

[344] Viz BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 84.

[345] Viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, 165. Na druhou stranu však přiznává, že Bůh miluje Sebe sama. Tato Boží sebeláska je dle něj jedinou vhodnou formou lásky vůči Bohu. Viz BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 81, či idem., *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, 70-73. O Boží sebelásce viz níže.

dynamickou touhou po Něm, tento názor však zastával teolog a mystik v jedné osobě, al-Ghazálí (zemřel v roce 1111).[346]

Zdá se, že se Ibn Síná ve svém *Pojednání o lásce* zjevně nepřipojil ani k jednomu z výše zmíněných protichůdných názorů. Ačkoli je láska k První příčině ústředním tématem spisu, z arabského slovesa *ja'šaqu* nelze rozeznat, zda duše Čiré dobro (staticky) miluje, nebo po Něm (dynamicky) touží. Navíc jak bylo ukázáno, láska jakožto proces jdoucí opačným směrem než emanace je duši (pouhým) prostředkem k dosažení dokonalosti. Vrcholným projevem této lásky (která je vlastně uznáním Dobra jakožto dobra) je již zmíněné napodobování (*tašabbuh*) První příčiny. Tohoto připodobňování se účastní všechna jsoucna: přírodní tělesa tak činí svými přirozenými pohyby, rostlinná a živočišná mohutnost zase svými specifickými schopnostmi, lidské rozumové duše dobrými skutky a nebeská tělesa svým kruhovitým pohybem. Nejdokonaleji napodobují První příčinu oddělené Inteligence: „Připodobňují se Jí ve formách svých podstat, tedy trvale, věčně a bez náznaku možnosti. Věčně ji kontemplují, při této kontemplaci Ji věčně milují a při této lásce se Jí také věčně připodobňují" (*Pojednání o lásce*).[347]

Pokud jde o Boží lásku, tedy lásku Boha ke stvoření, je problém komplikovanější. U jediného relevantního koránského verše: *A Bůh přivede lidi, které bude milovat a kteří budou milovat Jeho* (K 5:54) jsou interpreti velice opatrní. Islámská ortodoxie nepřipouští možnost, že by Bůh mohl být popsán jako milující. Láska předpokládá potřebu či touhu po něčem, čeho se

[346] Viz BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 79 a 84, či idem., *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, 204-208.

[347] V rámci doktríny *taššabuh* se súfijové snaží napodobit Boha skrze jeho atributy, více viz BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 84-85. Za napodobování pohybů nebeských těles a potažmo tedy i Boha se považuje též vířivý tanec súfijské *tarīqy* mawlawíje (mevlevíje), více viz KROPÁČEK, *Súfismus*, 231-236. Princip napodobování je znám i z judaismu (*imitatio Dei*) a křesťanství (*imitatio Christi*). Dle M. Eliadeho je však ještě mnohem starší a jeho podstata leží v jádru kosmogonického mýtu, který slouží jako exemplární model pro veškeré druhy činností, které jsou tímto stvořitelským činem založeny. *Imitatio dei* archaického člověka tedy znamenalo napodobování kosmogonie. Viz ELIADE, *Iniciace, rituály, tajné společnosti*, 7.

nedostává, což by bylo v rozporu s Jeho všemohoucností a soběstačností. Dokonce i mystikové popřeli, že by Bůh miloval ve smyslu podobajícím se lidské lásce.[348]

Přesto lze Boha dle Ibn Síny nazvat *'āšiqem*, tedy milujícím, vždyť v závěru *Pojednání o lásce* je dokonce citován poněkud kontroverzní výrok mystika Hasana al-Basríhо (zemřel v roce 728): „Bůh řekl: ‚Služebník, těší-li se těmto a těmto vlastnostem, mě miluje a já miluji jeho.'" Láska První příčiny se manifestuje všem podřízeným jsoucnům; jestliže se zjevuje skrytě, je to proto, že příjemci nejsou na tuto manifestaci (*tadžallī*) připraveni: „Podstata [Prvního dobra] se tedy zjevuje sama ze sebe a je-li skryta, pak pouze kvůli neschopnosti některých jsoucen přijmout její manifestaci. Ve skutečnosti se tento závoj nachází právě v těch, kteří jsou jím zakryti, a skládá se z neschopnosti, slabosti a nedostatku" (*Pojednání o lásce*). Zde zřetelně vidíme koncepci zjevování posvátna v modu unikání tak, jak byla symbolicky popsána v *Živém, synu Bdícího* – duše není schopná manifestaci zachytit a podržet si ji: „Jestliže kolem Něj i přesto někdo projde bez povšimnutí, na vině je pouze neschopnost onoho člověka Krále spatřit" (*Živý, syn Bdícího*).

Nejpřipravenější jsou samozřejmě nejdokonalejší formy, tedy Inteligence; jim se tudíž První příčina zjevuje téměř bez omezení. Proto se tyto stávají bezprostředním objektem Boží lásky, i když k nim lze v menší míře počítat všechny andělské či božské duše, tedy i ty nebeské a lidské rozumové. Podle Ibn Síny Bůh v této situaci skutečně vystupuje jako Čiré dobro, které rozdává Své dary (tedy manifestaci Sebe sama) a zároveň je potěšeno, když Ho podřízená jsoucna napodobují: „Absolutní dobro ve Své moudrosti touží, aby byly Jeho dary přijaty, i když by tím příjemce nedosáhnul takového stupně dokonalosti. Tak si Nejvyšší král přeje, aby ho ostatní napodobovali, zatímco pomíjiví králové to nesou velice neradi, neboť Nejvyšší král si nepřeje odrazovat od cílů ty, kdo se ho rozhodli napodobit, zatímco pomíjiví králové činí přesně to" (*Pojednání o lásce*). Ibn Síná zdůrazňuje aspekt štědrosti: „Díky Své štědrosti Absolutní dobro touží po tom, aby byla Jeho manifestace přijata" (*Pojednání o lásce*), stejně jako v příběhu *Živý, syn Bdícího*, kde Bůh „štědrostí přetéká a dary zaplavuje celý vesmír; jeho dvůr je neustále otevřený nemaje žádných hranic a Svou přízeň dává každému bez rozdílu" (*Živý, syn Bdícího*).

[348] Podle nich není v lásce Boží obsažena náklonnost (*majl*), viz BELL, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", 81.

Říká-li Ibn Síná, že Bůh miluje to, když ostatní přijímají Jeho manifestaci, myslí tím ve skutečnosti, že Bůh miluje Sám sebe, neboť vše je součástí Jeho podstaty: „První Dobro pojímá samo Sebe ve věčné aktuálnosti, a proto je Jeho láska k Sobě samému ta nedokonalejší a nejnaplněnější“ (*Pojednání o lásce*). Boží sebeláska nebyla ve filosofově době žádným novým pojmem; používali jej mystikové al-Halládž, al-Ghazálí, Ibn ‘Arabí a dokonce i hanbalovský teolog Ibn Tajmíja.[349] Ačkoli tento termín nepochází z Koránu, podporují ho některé Muhammadovy výroky o Boží sebechvále, zároveň lze jeho původ nejspíše hledat v novoplatonismu.[350]

Tvrzení, že k emanaci došlo podle Ibn Síny proto, že První příčina chtěla být milována, by bylo přehnané a neopodstatněné, neboť by hrozilo zabřednutí do již zmíněného problému Ibn Sínova mysticismu.[351] Přesto se zdá, že se v předložených dílech odklonil od názoru, že První příčina koná nutně a více se přiblížil koránské představě Boha-Stvořitele. V takovém případě by bylo možno chápat akt emanace jako dílo lásky Boží a lásku stvoření ke svému Stvořiteli jako pouhou odpověď na lásku Stvořitele ke Svému stvoření.

[349] O Boží sebelásce u Ibn ‘Arabího viz CORBIN, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn ‘Arabího*, 139.

[350] Více viz BELL, „Avicenna’s *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition“, 80-81.

[351] Názor, že Bůh stvořil svět proto, aby mohl být poznán a milován, je typický pro súfismus. Odvolává se na *hadíth qudsī* (výrok Boží pronesený ústy Proroka), který praví: „Byl jsem skrytým pokladem a toužil jsem být poznán. Proto jsem stvořil Stvoření, abych byl poznán.“ Viz např. Bronislav OSTŘANSKÝ, *Hledání skrytého pokladu,* Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008, 7, či CORBIN, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn ‘Arabího*, 109-110.

5. Recepce a působení Ibn Sínova iniciačního cyklu

O recepci Ibn Sínova díla obecně toho již bylo napsáno mnoho. Pokud jde o jeho přijetí v arabsko-islámském prostoru, Robert Wisnovsky rozlišuje mezi Avicennovou filosofií, obsaženou ve velkých dílech jako *Kniha uzdravení* nebo *Kniha pokynů a poznámek* a plnou nesrovnalostí, a avicennovskou filosofií, relativně koherentním systémem, který je společným dílem pozdějších komentátorů.[352] Je zajímavé, že *Kniha pokynů a poznámek* byla komentována několikanásobně více než Ibn Sínův *opus magnum*; důvod leží v samotné povaze *Išārāt*, které představují nejvyzrálejší formulaci filosofova učení, nejsou napsané klasickým demonstrativním jazykem a ponechávají na rozdíl od *Šifā'* větší interpretační volnost.[353] Mezi nejvýznamnější filosofy-komentátory Ibn Sínova díla patří Fachruddín ar-Rází (zemřel v roce 1210) a Nasíruddín Túsí (zemřel v roce 1273); ovšem i myslitelé stavějící se kriticky k Ibn Sínovu učení jako al-Ghazálí (zemřel v roce 1111), Šahrastání (zemřel v roce 1153) a Ibn 'Arabí (zemřel v roce 1240) formulovali své vlastní názory v reakci na svého předchůdce.[354] Ibn Síná otevřel „zlatý věk" arabsko-islámské vědy a filosofie, který trval od roku 1000 asi do roku 1350, a každý představitel této tradice musel k jeho učení zaujmout nějaký postoj.[355] V tomto ohledu tedy lze postavení Ibn Síny v dílech pozdějších autorů přirovnat k postavení Aristotela – oba byli čteni, komentováni, opravováni a dezinterpretováni.

V rámci středověké židovské vzdělanosti došlo také k recepci Ibn Sínova učení, avšak v mnohem menší míře; mezi nejvýznamnější postavy reagující na jeho díla patří konvertita k islámu Abú 'l-Barakát al-Bagdádí (zemřel po roce 1165), Jehuda ha-Levi (zemřel v roce 1141)

---

[352] Viz Robert WISNOVSKY, „Avicenna's Islamic Reception", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 190-213: 199-204.

[353] Tabulka komentátorů viz *ibid.*, 194.

[354] Více o recepci Ibn Sínova učení u muslimských autorů, včetně moderní doby, viz R. Wisnovsky, „Avicenna's Islamic Reception", 190-213.

[355] Viz Dimitri GUTAS, „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350", in J. L. Janssens and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, 2002, 81-98.

a velikán židovské filosofie, Moše ben Majmon čili Maimonides (zemřel v roce 1204).[356] Naopak ve středověké latinské kultuře proběhla tak masivní recepce Ibn Sínova díla, filosofického i lékařského, že se hovoří například o „latinském avicennismu", který nekriticky přijímá avicennovskou metafyziku (teorii emanace) a noetiku (Aktivní intelekt) dokonce i navzdory křesťanskému dogmatu, a „avicenizujícím augustinismu", jenž naopak přizpůsobuje Ibn Sínovo učení křesťanské víře a teologii a ztotožňuje Aktivní intelekt s Bohem. [357] Jestliže poavicennovská falsafa dala přednost *Knize pokynů a poznámek*, scholastická filosofie se zase zaměřila na *Knihu uzdravení*, jejíž částečné překlady do latiny, zejména *Liber de Anima* jako překlad *Knihy o duši (Kitāb an-nafs)* a *Liber de Philosophia Prima* jako překlad *Metafyziky (Ilāhījāt)*, ovlivnily všechny velké mistry jako Alberta Velikého (zemřel v roce 1280), Tomáše Akvinského (zemřel v roce 1274), Jindřicha z Gentu (zemřel v roce 1293) a Jana Dunse Scota (zemřel v roce 1308).[358]

Jak je patrné, tato famózní postava započala novou éru filosofie ve všech dostupných kulturách. Od té doby se již nestudoval výhradně Aristotelés a Galén, nýbrž i Ibn Síná, a jeho filosofické sumy se staly vzorem pro pozdější autory.[359] Ať už se filosofové, muslimští, židovští či latinští, pouštěli do polemik s jeho dílem, nebo ho naopak obhajovali, využívali jeho argumentativní styl a metodický přístup.

Pokud jde o působení Ibn Sínových iniciačních příběhů, nedá se ani zdaleka srovnat s dopadem jeho filosofických či medicínských sum. Mezi filosofy-literáty, kteří explicitně navazují na jejich odkaz, patří Ibn Tufajl a Šihábuddín Suhrawardí. Jak se ukáže v následujících kapitolách, první představitel s tímto odkazem nakládal značně libovolně, zatímco ten druhý k němu přistoupil natolik kriticky, že své dílo pojal jako opravu původní verze.

---

[356] Podrobně viz Gad FREUDENTHAL and Mauro ZONTA, „Reception of Avicenna in Jewish Cultures, East and West", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 214-241.

[357] Více o těchto tendencích, před nimiž je však dle autora nutno se mít na pozoru jako před zjednodušujícími nálepkami, viz Amos BERTOLACCI, „The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna*, 242-269: 243-244.

[358] Více o latinské recepci Ibn Síny viz *ibid.*, 242-269, nebo DE LIBERA, *Středověká filosofie*, 346 a dále.

[359] Viz GUTAS, „Avicenna's Philosophical Project", 44.

5.1 Ibn Tufajl: *Živý, syn Bdícího*

Prvním filosofem, jenž přijímá Ibn Sínův odkaz zanechaný v iniciačních příbězích a rozpracovává jej v souladu se svými záměry, je Abú Bakr Muhammad ibn ʻAbdalmalik ibn Muhammad ibn Tufajl al-Qajsí, známý též pod svým latinizovaným jménem Abubacer. Narodil se pravděpodobně v roce 1105 v andaluském městečku Wádí Áš (Guadix) a zemřel v roce 1185 v Marrákéši. Působil jako lékař a filosof na almohadském dvoře a svým celoživotním přínosem na poli arabsko-islámské vzdělanosti představuje prostředního ze tří pokračovatelů falsafy poté, co se její centrum přesunulo z Východu na Západ islámského impéria. Po boku Ibn Bádždži (zemřel v roce 1138) a Ibn Rušda (zemřel v roce 1198) se tak Ibn Tufajl nesmazatelně zapsal jak do dějin muslimské Andalusie, tak do historie islámské filosofie.

Největší zásluhu na Ibn Tufajlově věhlasu má bezesporu jeho spis *Traktát o Živém, synu Bdícího (Risālat Ḥajj ibn Jaqẓān)*, jenž byl již zmíněn v souvislosti se zavádějícím podtitulem *O tajemství východní filosofie (Fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*.[360] Stejnou měrou jako samotné vyprávění je cenná i autorova předmluva, jež má za cíl shrnout dosavadní filosofické poznatky od al-Fárábího přes Ibn Sínu k al-Ghazálímu a ukázat, že všichni tito učenci vedle klasického komentování Aristotelova díla sepsali esoterické spisy obsahující skutečnou pravdu, kterou se nyní chystá představit i sám Ibn Tufajl.[361] Autor se v předmluvě přímo hlásí k Ibn Sínovu údajnému odkazu východní moudrosti: „Žádal jsi, vážený, upřímný a ryzí bratře, [...] abych ti

[360] Kniha vyšla v českém překladu Ivana Hrbka, viz IBN TUFAJL, *Živý syn Bdícího*, Praha: SNKLHU, 1957. K dispozici je též revidované vydání opatřené komentářem Luboše Kropáčka a jeho překladem autorovy předmluvy, viz Abú Bakr IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, Praha: Academia, 2011. Pro účely této práce využívám český překlad a respektuji jeho zvláštnosti, například ponechání arabského jména hlavní postavy, Hajj.

[361] Ibn Tufajlově předmluvě se věnuje ve svém článku Sami S. Hawi, v němž se snaží dokázat, že Ibn Tufajl se více než Ibn Sínovým učením inspiroval díly al-Ghazálího (a al-Fárábího). Viz Sami S. HAWI, „Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on his Thought", in *International Journal of Middle East Studies* 7 (1), 1976, 89-121, zejména pak 97-101. Je nutné však podotknout, že Hawi zastává názor, že „obě [možná čtení arabského *ḥikma mašriqīja* (či *mušriqīja*)] odkazují k tomu samému, totiž iluminativní filosofii. Toto učení zavedl do islámského myšlení al-Fárábí a později je přijal Avicenna a Suhrawardi", *ibid*., 90, pozn. 3. Toto tvrzení zpochybňuje serióznost celého článku.

sdělil, co jen dokážu, z tajemství orientální moudrosti (*asrār al-ḥikma al-mašriqīja*), kterou uvedl šejch, kníže [filosofů] Abú 'Alí Ibn Síná. Tedy věz: Kdo si přeje pravdu, v níž není nejasností (*al-ḥaqq allaḏī lā ǧamǧama*[362] *fihi*), musí o ni usilovat a horlivě se snažit, aby jí dosáhl."[363] Jak ukázal Dimitri Gutas, tato věta nedokazuje Ibn Tufajlovu znalost v té době již ztracené *Knihy o východní moudrosti*, ale spíše jen obeznámenost s *Knihou uzdravení*, v níž Ibn Síná poukazuje na svou posléze neúspěšnou koncepci: „Kdokoli si žádá pravdy bez náznaků, nechť se podívá do té druhé knihy [o východní moudrosti]."[364] Na jiném místě Ibn Tufajl dokonce explicitně postuluje údajnou existenci dvojí pravdy v Ibn Sínově učení: „Co se týče spisů Aristotelových, o jejich obsahu se vyslovoval Šejch Abú 'Alí (Ibn Síná), jenž sledoval jeho učení ve svém díle *Kitāb aš-Šifā' (Kniha uzdravení)*. V úvodu k této knize vysvětluje, že podle jeho mínění je pravda jiná. On svou knihu sepsal podle učení peripatetiků, avšak kdo si přeje poznat pravdu čistou (*al-ḥaqq allaḏī lā ǧamǧama fihi*), ten si musí přečíst jeho knihu *Orientální moudrost*."[365]

Podobných citací povětšinou z *Knihy uzdravení*, případně z *Knihy pokynů a poznámek* lze v předmluvě nalézt více; mnohdy jsou vytržené z kontextu a upravené tak, aby vyhovovaly Ibn Tufajlovu záměru. K Ibn Sínovu dílu se andaluský filosof hlásí ještě v samém závěru předmluvy, kde přiznává převzetí jmen hlavních postav svého románu: „Budu ti tedy vyprávět příběh o Hajj ibn Jaqzánovi, Salamánovi a Absálovi, jejichž jména uvedl již Ibn Síná."[366] Ibn Tufajl tedy evidentně znal *Živého, syna Bdícího*; jelikož je však krajně nepravděpodobné, že by měl přístup k původnímu textu *Salamána a Absála*, a Túsího převyprávění mělo spatřit světlo světa až v následujícím století, je zřejmé, že znal jména těchto dvou postav z již uvedené zmínky v *Knize pokynů a poznámek*: „Salamán představuje tebe, zatímco Absál stupeň mystického vědění, jehož

---

[362] D. Gutas čte *maǧmaǧa* ve stejném významu, viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 225, pozn. 9.

[363] Viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 33, nebo AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 57.

[364] Viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 225, 226 a 228.

[365] Viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 40, nebo AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 63.

[366] Viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 43, nebo AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 66.

jsi dosáhl, pokud jsi ho hoden. Vyřeš tu hádanku, jsi-li toho schopen."[367] Pouze neznalostí originálního příběhu lze vysvětlit libovůli, s níž Ibn Tufajl nakládá s postavami, jejichž původ však tak hrdě odvozuje od Ibn Síny.

Pokud jde o samotný příběh *Traktátu o Živém, synu Bdícího*, sdílí s Ibn Sínovým stejnojmenným vyprávěním řadu shodných motivů, z nichž nejnápadnější je láska k Bohu jako hybná síla intelektuálního vzestupu do inteligibilního světa. Na rozdíl od svého předchůdce, jenž se spokojil s krátkým příběhem postaveným na kreativní moci symbolů, však Ibn Tufajl pojal velice ambiciózní plán a napsal (lze-li to tak říci) první novelu v arabské literatuře. Jeho spis je ódou na lidský rozum, který se bez cizí pomoci či zásahu zvenčí dobere filosofických pravd; proto také v prvním překladu do latiny z roku 1671 dostává dílo název *Philosophus Autodidactus (Filosof samouk)*. V postavě hlavního hrdiny se ztělesňuje Ibn Sínova koncepce tzv. svatého intelektu (*'aql qudsī*), který je díky své schopnosti odhalit prostřední termín v sylogismu (*ḥads*) schopen přijímat inteligibilia rovnou, bez nutnosti vstupovat do kontaktu (*ittiṣāl*) s Aktivním intelektem; tato schopnost jej *de facto* staví na roveň Aktivnímu intelektu.[368] Tím také lze uspokojivě vysvětlit nesrovnalost ve jménech postav: zatímco v Ibn Sínově příběhu představuje Živý, syn Bdícího samotný Aktivní intelekt, Ibn Tufajlův Hajj je člověkem z masa a kostí; ocitaje se na stupni svatého intelektu se však svému protějšku vyrovnává.

Hlavním hrdinou novely je Hajj ibn Jaqzán, zkráceně Hajj, který se jako novorozeně ocitá na opuštěném ostrově a vyrůstá zde v péči gazely bez lidské přítomnosti. Příběh o jeho původu postrádá známé téma uvěznění v látce pozemského světa a věčného stesku po Východu, přesto však není bez zajímavostí. Vedle klasického motivu dítěte-plaváčka[369] nabízí autor i druhou teorii, podle níž se dítě narodilo samozplozením v teplé vlhké prohlubni na ostrově, jenž se těšil příhodnému klimatu; jinými slovy došlo k promísení čtyř prvků v tom nejdokonalejším

---

[367] IBN SĪNĀ, *Al-išārāt wa 't-tanbīhāt,* vol. 4, 48-51, či IBN SĪNĀ, „Fī maqāmāt al-'ārifīn", 10. Viz též porovnání textu v GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", 228.

[368] Tato myšlenka již byla vyslovena v *ibid.*, 236-237. O svatém intelektu viz kapitola 2. Ibn Sínův iniciační cyklus: první čtení, též pozn. 188. O teorii intuice (*ḥads*) viz kapitola 3. Symbolika v Ibn Sínově díle: druhé čtení, pozn. 277.

[369] Srov. příběh Mojžíše v Ex 2:1-10.

možném poměru a vzniku lidského jedince Hajje. Následné líčení událostí je rozděleno do kapitol vždy po sedmi letech Hajjova života, které značí milníky na jeho cestě za intelektuálním poznáním Boha pouhým pozorováním okolního světa. Období raného dětství je ukončeno zjištěním odlišnosti od zvířat, druhé sedmiletí se odehraje ve znamení rozvoje smyslových schopností a dosažení jedenadvaceti let je korunováno zjištěním o existenci duše.[370]

Čtvrté sedmiletí je pro Hajjův intelektuální život velice plodné, neboť na základě zkoumání neživé i živé přírody získává znalost látky a formy vyskytující se ve světě vzniku a zániku. Analogicky k výkladu obsaženému v Ibn Sínově *Živém, synu Bdícího* rozlišuje duši (tj. formu) nerostnou, rostlinnou a živočišnou i s jejich základními schopnostmi a dochází k závěru, že nutně musí existovat nějaký Tvůrce (*fā'il*),[371] i když zatím pouze ve smyslově poznatelném světě. Ve dvaceti osmi letech začne svým stále se rozvíjejícím intelektem zkoumat nebeská tělesa a odhalí existenci sfér. Na základě podobnosti s tělesy ve světě zrodu a zániku přichází na myšlenku jednoty všeho bytí[372] a naprosto ohromen dokonalým fungováním celého vesmíru se na konci pátého sedmiletí obrací k inteligibilnímu světu a své intelektuální síly namíří již jediným směrem, jímž je poznání netělesného Tvůrce. Vědom si své vlastní podstaty (*dāt*), jíž je nesmrtelná racionální duše, jasně chápe, „že je druhem odlišným od ostatních druhů živočichů a že byl stvořen pro jiný účel a určen pro nějakou velkou věc, pro niž není určen žádný jiný živočišný druh."[373] Rozhodne se napodobovat nebeská tělesa v jejich vztahu k Nutnému bytí,

---

[370] V arabském originále stojí *rūḥ*, doslova „duch". Jedná se o koránský výraz; je zřejmé, že Ibn Tufajl měl na mysli spíše filosofický pojem *nafs*, doslova „duše", ve významu, v jakém jej používal Ibn Síná a další aristotelici. Viz též IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 58, pozn. 5. O rozdílu mezi termíny *rūḥ* a *nafs* viz Luboš KROPÁČEK, „Duch a duše v islámu", in Radek Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia, 2007, 213-222.

[371] Ivan Hrbek ve svém překladu používá termín „Tvůrčí příčina", který Luboš Kropáček považuje za „dobré propojení aristotelismu s islámským kreacionismem", viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 69, pozn. 9.

[372] „To vše je podobné nějakému živému tvoru: zářící hvězdy jsou obdobou smyslů zvířat a konečně to, co zde je ze světa zrodu a zániku, je podobno různým potravinám a tekutinám v útrobách zvířat, z nichž se opět tvoří živočich, tak jako se tvoří v makrokosmu (*al-'ālam al-akbar*),viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 72.

[373] Viz *ibid.*, 84.

jenž Ibn Síná nazývá vztahem milujícího (*'āšiq*) k milovanému (*ma'šūq*).[374] Kromě napodobování (*tašabbuh*) krouživého pohybu, jež si našlo cestu i do pozdějších mystických praktik, se Hajj snaží potlačovat tělesné síly (*quwā ǧusmānīja*), podobně jako se hrdinové Ibn Sínových iniciačních příběhů musí vypořádat s těmi svými (ve formě nechtěných společníků, pout a řemínků či intrikánské ženy); je nutné však dodat, že Ibn Tufajl sdílí umírněný názor svého předchůdce na umrtvování těla a doporučuje jen střídmou askezi.

Jelikož je připodobňování součástí podstaty nebeských duší,[375] Hajj začne napodobovat samotné Nutné bytí a zaměří se cele na Ně. V tomto momentu se Ibn Tufajl coby filosof-spisovatel začne pohybovat na velice tenkém ledě, neboť se čtenáři pokusí zpřístupnit Hajjovu náboženskou zkušenost (*fanā'*),[376] při níž hrdina postupuje na jednotlivých zastávkách (*maqāmāt*) na mystikově cestě pomocí intuitivního zření (*mušāhada*); je nutné dodat, že se jedná o jednu z nejnádhernějších pasáží v celém vyprávění. Objevuje se zde mystická stránka díla, naprosto explicitně v kontrastu k náznakům, které se snažil Ibn Tufajl přisoudit Ibn Sínovým spisům.[377]

V těchto extatických zastávkových stavech ponechává autor svého hrdinu až do završení sedmého sedmiletí, tedy čtyřicátého devátého roku jeho života, kdy dochází ke zvratu událostí – konfrontaci Hajjova svatého intelektu s lidským světem a vystoupení dvou nových postav na scénu: Salamána a Absála. Oba mladíci pocházejí ze sousedního ostrova, jehož obyvatelé vyznávají zjevené monoteistické náboženství; Ibn Tufajl se sice vyvaroval pojmenování, ale bezesporu měl na mysli islám. Zatímco Absál je nakloněn alegorickému výkladu náboženských pravd a samotářskému hloubání, Salamán upřednostňuje doslovný výklad zjeveného Písma a klade důraz na plnění náboženských předpisů. Když se Absál rozhodne žít na Hajjově ostrově v odloučení od

---

[374] Ibn Tufajl namísto obvyklého termínu *'išq* používá pojem *šawq* ve významu „touha [po Nutném bytí]".

[375] Ibn Síná je proto v *Pojednání o lásce* nazývá „dušemi, které se připodobňují Bohu" (*nufūs muta'alliha*), viz IBN SĪNĀ, „Risāla fi 'l-'išq", 21, nebo FACKENHEIM, „A Treatise on Love", 224.

[376] Pojem *fanā'* v súfijské terminologii značí „vyvanutí", tedy naprosté oproštění od vlastní podstaty. Ivan Hrbek pojem překládá jako „sebevyloučení" nebo „sebevyřazení", viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 92, respektive 96.

[377] O mystice v Ibn Tufajlově díle viz úvod Luboše Kropáčka k *ibid.*, 16-18. Je nutné dodat, že Ibn Tufajl jako mystik stál vždy v pozadí významnější postavy andaluské arabsko-islámské kultury, a to Ibn 'Arabího (zemřel v roce 1240).

společnosti, aby se mohl nerušeně věnovat uctívání Boha, nutně se s ním po nějaké době setkává. Toto setkání vyústí v oboustranné přijetí role učitele a žáka – Absál naučí svého „divošského" společníka řeči a způsobům lidí, zatímco Hajj se mu stane duchovním mistrem a vyloží mu své mystické zážitky, v nichž Absál s jistotou pozná pravdu, kterou jeho náboženství vyslovuje v podobenstvích a symbolech.[378] Hajj, odhodlaný takto bezprostředně odkrýt náboženské pravdy všem lidem, se s Absálem vypraví na rodný ostrov, jehož vládcem se mezitím stal Salamán. Setkává se však s nepochopením, neboť obyčejný lid není připraven na přijetí skrytého smyslu (*bāṭin*). Zanechá jej tedy v dodržování předpisů náboženského zákona a spolu s Absálem se vrátí na svůj ostrov žít v trvalém odloučení od lidí a ničím nerušené kontemplaci Boha.

Jak je patrné, poslední kapitola se naprosto odlišuje od těch předcházejících jak dějovým spádem, tak silným (v autorově době) aktuálním poselstvím. Ačkoliv je tato dramatická zápletka Ibn Tufajlovým originálním přínosem, o neúspěšných pokusech sdělit masám filosofické pravdy přímo, bez použití symbolů a alegorické metody, a doporučovaném odchodu do ústraní psali filosofové již od antických dob. Samostatné dílo věnoval tomuto věčnému tématu i Ibn Tufajlův předchůdce, Ibn Bádždža, a nazval jej *Životní uspořádání osamělého (Tadbīr al-mutawaḥḥid)*.[379] Podobný motiv lze nalézt i v Ibn Sínově příběhu *Pták*, v němž si vypravěč stěžuje na nepochopení, s jakým se setkal u svých přátel, když se jim pokusil sdělit svou náboženskou zkušenost. Ibn Tufajl však v postavách Salamána a Absála přichází s novou myšlenkou smíření rozumového (filosofického) a náboženského přístupu k pravdě, kterou dovedl k dokonalosti jeho následovník Ibn Rušd.

Ibn Tufajlův *Traktát o Živém, synu Bdícího* zcela zastínil Ibn Sínův stejnojmenný krátký spis a dočkal se pozitivních ohlasů jak ve středověku, tak v moderní orientalistice. Luboš Kropáček v úvodu k novému revidovanému překladu díla zasvěceně shrnuje historii příběhu. Na základě arabského rukopisu nalezeného v Madridu v roce 1922 popisujícího příběh mladíka

[378] Zde se uplatňuje Ibn Sínova teorie proroka, který má za úkol převádět náboženské pravdy na úroveň symbolů, aby byly pochopitelné pro obyčejný lid, viz kapitola 3. Symbolika v Ibn Sínově díle: druhé čtení.

[379] Tento překlad názvu Ibn Bádždžova díla navrhuje Luboš Kropáček v IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 15.

vyrůstajícího na neobydleném ostrově lze usoudit na existenci lidového motivu, který Ibn Tufajl využil a svým zpracováním zpopularizoval.[380] Tématu se dále chopil Ibn an-Nafís (zemřel v roce 1288), který ve spise *Kámilův traktát o Prorokově životopise (Ar-risāla al-kāmilīja fi 's-sīra 'n-nabawīja)* líčí příběh chlapce zrozeného spontánním rozplozením na neobydleném ostrově, kde rozjímá o životě proroků, zejména pak Muhammada.[381] Motiv se již ve 12. století přenesl mezi židovské filosofy a v 17. století dorazil do evropského křesťanského prostoru v podobě alegorického románu *El Criticón* od Baltazara Graciána. Pokud jde o Ibn Tufajlův spis, dočkal se prvního překladu do latiny v roce 1671, který posléze následovaly překlady do evropských jazyků. Dodnes se vedou spory o možném vlivu díla na slavný román Daniela Defoea *Robinson Crusoe* a *Traktát o Živém, synu Bdícího* bývá na základě těchto domněnek nazýván „arabskou filosofickou robinsonádou".[382] V moderní arabsko-islámské kultuře zaujímá nezastupitelné místo, a to nejen proto, že z důvodu své originality hraje na notu arabskému nacionalismu.

V závěru lze říci, že Ibn Tufajl si sice od Ibn Síny vypůjčil jména hlavních postav a velice se snažil, aby se na jeho výtvor snesla gloriola slavného předchůdce, až na hlavní téma intelektuální cesty za Bohem však vytvořil dílo zcela originální a na Ibn Sínově *Živém, synu Bdícího* naprosto nezávislé. Na rozdíl od Suhrawardího, dalšího „pokračovatele" avicennovského odkazu, nepřijal novoplatónské kosmologické spekulace ani angelologii, na nichž je Ibn Sínův příběh založen. *Traktát* také nelze považovat za klasický iniciační text; v celém vyprávění dojde k jediné iniciaci v pravém slova smyslu, a to Absálově. Je paradoxní, že jeho dílo nakonec zastínilo původní verzi, jíž se Ibn Tufajl tolik dovolával; o tomto paradoxu mohou svědčit slova překladatele Ivana Hrbka, jimiž popsal původního *Živého, syna Bdícího* jako „nenáročnou

---

[380] Viz IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 21.

[381] Spis má souběžný titul *Risālat Fāḍil ibn an-Nāṭiq (Traktát o Znamenitém, synu Rozumného)*, který bezesporu odkazuje na Ibn Tufajlova Živého, syna Bdícího. Arabský text viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqẓān*, 215-226. Anglický překlad viz Joseph SCHACHT a Max MEYERHOF, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis, edited with an introduction, translation and notes*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

[382] Více o ohlasu Ibn Tufajlova spisu v evropské kultuře viz úvod L. Kropáčka v IBN TUFAJL, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, 24-26.

mystickou alegorii, nelišící se příliš ani obsahem, ani formou od podobných výplodů islámských mystiků a na hony vzdálené od románu Ibn Tufajla“.[383]

5.2 Suhrawardí: *Západní exil*

Šihábuddín Suhrawardí je druhým pokračovatelem Ibn Sínovy tradice symbolických traktátů, který se však na rozdíl od Ibn Tufajla ke svému předchůdci staví značně kriticky. Tento peripatetický filosof a mystik perského původu se narodil roku 1154, a jakožto zakladatel filosofického směru osvícení (či iluminace) (*ḥikmat al-išrāq*) si vysloužil přízvisko Mistr osvícení (*šajch al-išrāq*); přídomek *al-maqtūl* (Mučedník) mu byl posmrtně přisouzen kvůli tomu, že byl roku 1191 ve věku pouhých třiceti šesti let krutě popraven za údajnou herezi. Zanechal po sobě obsáhlé dílo psané persky i arabsky, které z velké míry přeložil a okomentoval orientalista Henry Corbin. Suhrawardího *opus magnum* je *Kitāb ḥikmat al-išrāq (Kniha o moudrosti iluminace)*[384]; kromě čistě filosofických děl napsal však podobně jako Ibn Síná také kratší narativní a filosofické prózy, přičemž svého předchůdce v jejich počtu několikanásobně předčil: *Příběh o ptáku (Safīr-i Sīmurġ), Řeč mravenců (Luġat-i mūrān), Přítel milenců (Mu'nis al-'uššāq), Purpurový archanděl ('Aql-i sorkh), Zvuk Gabrielových křídel (Awāz-i parr-i Ǧibrā'īl), al-Ġurba 'l-ġarbīja (Západní exil)* a další.

Právě v úvodu ke svému příběhu *Západní exil*[385] Suhrawardí explicitně odkazuje na Ibn Sínova *Živého, syna Bdícího*: „Když jsem spatřil *Příběh Živého, syna Bdícího*, navzdory pozoruhodným duchovním slovům a hlubokomyslným narážkám jsem jej shledal prostým odkazů na ten nejvyšší stupeň, totiž *převrat nesmírný* (K 79:34), uložený ve svatých knihách,

---

[383] IBN TUFAJL, *Živý syn Bdícího*, 38.

[384] O základním díle filosofie *išrāqu* viz NASR, *Three Muslim Sages*, 66-77.

[385] Arabský text viz Šihāb ad-Dīn SUHRAWARDĪ, *Maǧmū'at-i muṣannafāt-i šajch-i išrāq,* vol. II, edited by Henry Corbin, Teherán: Anǧuman šahanšahaj falsafa Iran, 1953, 273-297. Též AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, 134-138, jedná se však o neúplnou verzi, proti ji nebudu v této práci používat. Anglický překlad viz CORBIN, *Inside Iranian Islam,* vol. II, 181-184.

uchovaný v symbolech mudrců a skrytý v *Příběhu Salamána a Absála*, který také napsal autor *Příběhu Živého, syna Bdícího*. Je to ono tajemství, podle něhož byly uspořádány zastávky mystiků a těch, kteří vládnou intuitivním vhledem. *Příběh Živého, syna Bdícího* na ně však odkazuje až v samém závěru: ‚Někteří z lidí dokonce kvůli Němu vše opustili a odešli za Ním'. I zatoužil jsem k tomu dodat pár svých slov ve formě příběhu, který jsem nazval *Příběh o západním exilu*".[386] Jak již bylo řečeno, Suhrawardí považoval Ibn Sínu za klasického představitele aristotelské tradice, a nikoliv za mystika, proto se lze domnívat, že chtěl svým vlastním způsobem rozvinout téma, které podle něj Ibn Síná pouze naznačil.

Příběh *Západní exil* je podobně jako *Živý, syn Bdícího* či *Pták* vyprávěn v první osobě, přičemž tímto vypravěčem je opět lidská duše, uvězněná v látce pozemského světa a toužící po návratu do světa oddělených forem. Namísto postavy Živého, syna Bdícího (*Ḥajj ibn Jaqẓān*), se čtenář setkává s Vedoucím, synem Dobra (*al-Hādī ibn al-Chajr*), který představuje Aktivní intelekt a jehož jméno je obdobně symbolické jako jeho avicennovského protějšku: pojem *al-Hādī* doslova znamená „vedoucí správnou cestou" a kromě toho, že potvrzuje charakter Aktivního intelektu jakožto původce lidského myšlení a jeho iniciátora, obsahuje též silný koránský patos; termín *al-Chajr* je zase novoplatónský a odkazuje na filosofické pojmenování Boha, Čiré dobro (*al-chajr al-maḥḍ*). Suhrawardí rovněž uvádí *nisbu* této postavy: *al-Jamanī*; personifikace Aktivního intelektu dle něj tedy pochází z Jemenu, stejně jako domovem Živého, syna Bdícího je Jeruzalém – v obou případech jde o zpřítomnění říše Východu. Jemen je v příběhu navíc nazván *pravou stranou údolí* (K 28:30), posvátným místem, z něhož Bůh poprvé oslovil Mojžíše. Novoplatónská nauka zaznívající celým vyprávěním je dostatečně a jistě záměrně vyvážená právě citacemi koránského textu a odkazy na jednotlivé koránské příběhy; nejčastěji autor odkazuje na 11. súru (Húd) a příběh Noemův, 18. súru (Jeskyně) a příběh Mojžíše, Chidra a posléze Alexanda Velikého, a 27. súru (Mravenci) a příběh Šalamounův. Na první pohled je Suhrawardího příběh důkladně propracovaný a svým širokým záběrem zpracovává témata všech tří Ibn Sínových děl, tedy nejen *Živého, syna Bdícího*, jak se často udává. Kromě zmíněného úvodu se dělí do tří částí: v první popisuje pád duše do temnoty látky, rozpomenutí se

[386] SUHRAWARDĪ, *Maǧmū'at-i muṣannafāt-i šajch-i išrāq,* vol. II, 275.

prostřednictvím iniciace a osvobození; ve druhé cestu za vyšším poznáním a ve třetí setkání s Aktivním intelektem a nucený dočasný návrat do světa pozemské látky.

Odchod do exilu se v případě Suhrawardího příběhu odehraje naprosto dobrovolně: hrdina se se svým bratrem Ásimem rozhodne navštívit západní země, aby se na březích Zeleného moře (*luǧǧa chaḍrā'*) setkal se skupinou ptáků. Tito ptáci představují duše podobné těm, které alespoň načas uniknou z klecí pozemského života v Ibn Sínově příběhu *Pták* a mohou doletět až na hranici sensibilního a inteligibilního světa. Postava bratra je poněkud enigmatická: dle perského komentátora se jedná o rozumovou schopnost (*quwwa naẓarīja*)[387], zatímco Henry Corbin ji se svým obvyklým patosem nazývá „nebeským dvojníkem".[388] Kořen *'-ṣ-m* znamená „chránit", v určitých tvarech však také „bezchybný, neomylný, chráněný [před omylem či hříchem]". Na základě etymologie jména a také s přihlédnutím k Suhrawardího znalosti příběhu *Salamán a Absál* je tedy možné ztotožnit postavu bratra s praktickým intelektem, což by z hlavního hrdiny logicky činilo intelekt teoretický.

Oba cestovatelé, jejichž otcem je sám Vedoucí, syn Dobra, upadnou do zajetí ve městě Qajruwán (v dnešním Tunisku), symbolizujícím západní, temnou stranu universa (a současně se skutečně nacházejícím v západní části islámského impéria), v protikladu k Jemenu, který zde zastupuje Východ a říši oddělených forem. Hozeni do hluboké studny, v níž je pohltí *temnota, nad níž je další temnota* (K 24:40), se oba bratři ocitají v zoufalé situaci. V noci, která představuje stav, v němž jsou vyřazeny vnější smysly a naopak se rozvíjí aktivní imaginace, však mohou šplhat studnou nahoru až do pevnosti postavené nad ní a vystoupat po jejích jednotlivých věžích (*abrāǧ*), symbolizujících nebeské sféry obecně a sféru znamení zvěrokruhu konkrétně.[389] Tehdy se uvězněné duši dostává záblesků „jemenského" světla (*burūq jamanīja*), které v ní vyvolávají vzpomínky na domov a stesk.[390] V tomto momentě je duše připravená k iniciaci, která proběhne

[387] SUHRAWARDĪ, *Maǧmū'at-i muṣannafāt-i šajch-i išrāq*, 276.

[388] Viz CORBIN, *Inside Iranian Islam,* vol. II, 169.

[389] Viz CORBIN, *Inside Iranian Islam,* vol. II, 170.

[390] Srov. blesk (*barq*), jenž osvítil Absála, a hluboký žal, který cítila uvězněná duše-pták v Ibn Sínově příběhu. Stejně jako v příběhu *Salamán a Absál*, i v *Západním exilu* symbolizuje záblesk náhlé pochopení a osvícení a odkazuje na

prostřednictvím typického zasvětitele, dudka (*hudhud*), jenž přinese vzkaz od jejího otce, Vedoucího, syna Dobra, Desáté inteligence a Dárce forem. Dudek jakožto doručovatel vzkazu je znám již z koránského příběhu o Šalamounovi a královně ze Sáby a Suhrawardí sám se netají touto výpůjčkou, když jej nechává přiletět *ze Sáby se zvěstí jistou* (K 27:22).

První dějství dramatu končí útěkem vězení, který se oběma zajatcům podaří na základě instrukcí obsažených v dopise a za pomoci jejich ptačího průvodce. Tento přelomový okamžik lze přirovnat k závěru *Živého, syna Bdícího* či ke scéně z *Ptáka*, v níž se duše osvobozuje z klece pozemského života a vydává se na duchovní pouť. Podobně jako za sebou ve zmíněných textech duše zanechává své tři společníky nebo řemínky poutající nohy, tak je Suhrawardího hrdina vyzván k odvrhnutí manželky, která bude jako Lotova žena *mezi opozdilými* (K 15:60 a 29:31) a která symbolizuje schopnosti smyslové duše.[391] Zatímco však v Ibn Sínových příbězích je cílem následného duchovního výstupu (*mi'rāǧ*) přímo setkání s Králem (*malik*), tedy První příčinou, hrdinu *Západního exilu* čeká delší cesta, neboť jej autor nechává hledat nejprve otce, tedy Aktivní intelekt. Jinými slovy duše, jež se dočasně odpoutala od smyslových vjemů a pohroužila se do světa stojícího na hranici mezi sensibilních a inteligibilním, usilovně touží po zasvěcení: navázání spojení (*ittiṣāl*) s Aktivním intelektem a získání přístupu k intelektuálním pravdám. V tomto světle lze tedy konec první části příběhu přirovnat nejen k závěru *Živého, syna Bdícího*, v němž je duše pobídnuta, aby se vydala na (zpáteční) cestu k První příčině, ale též k jeho počáteční scéně, v níž hrdina opouští město (tj. své tělo) a vydává se na procházku (tj. intelektuální úsilí), aby zanedlouho potkal svého zasvětitele (tj. Živého, syna Bdícího). Suhrawardí tak věnuje nesrovnatelně více prostoru stavu předcházejícímu navázání spojení s Aktivním intelektem a zaměřuje se na dramatický moment amnézie a anamnézy. Je nutné však dodat, že ani Ibn Síná tento motiv nepustil ze zřetele, když mu věnoval svou slavnou *Báseň o duši (al-Qaṣīda 'l-'ajnīja)*.

---

sluneční symboliku hierofanie, srov. zmínku o symbolice blesku v kapitole 2.3 *Salamán a Absál* a pozn. 246, viz též kapitolu 3.1 Symbolika světla a pozn. 282.

[391] Srov. postavu Salamánovy manželky nebo ženy, kterou Muhammad musí nechat za sebou při svém vzestupu na nebesa (*mi'rāǧ*) a která představuje aktivní imaginaci.

Druhá část příběhu představuje sled iniciačních zkoušek, které mají putující duši dovést až ke kýženému cíli, jímž je hora Sinaj a sídlo Vedoucího, syna Dobra. Při této cestě hrdina přichází o několik členů rodiny symbolizujících síly, které je nutné při intelektuálním výstupu odvrhnout: jeho syn je jako ten Noemův *mezi utopenými* (K 11:45), zatímco svou kojnou shodí do mořských vln sám hrdina. Perský komentátor interpretuje tyto dva charaktery jako živočišného (*rūḥ ḥajawānīja*) respektive přírodního ducha (*rūḥ ṭabīʿīja*)[392], lze v nich tudíž vidět živočišnou respektive nutritivní duši. Po bok odvržených postav řadí Suhrawardí i sestru, kterou v noci (tj. v době vyřazení smyslů) *postihne úder trestu Božího* (K 12:107); dle perského komentátora se jedná o fyzické tělo (*ḥajūlā al-ǧism*).[393] V rámci své duchovní cesty hrdina prožívá koránské příběhů proroků (Nūḥ, Mūsā, Iskandar, Hūd, Ṣāliḥ), přičemž tato pasáž je naprosto originální a nemá žádnou předlohu v Ibn Sínově díle.

Třetí dějství otevírá hrdinův příchod k úpatí hory Sinaj, kde se nalézá Pramen života (*ʿajn al-ḥajawān*) obývaný rybami (*ḥītān*, sg. *ḥūt*) – jak je zřejmé, Suhrawardí zde použil osvědčenou symboliku kamene a vody. Posvátná hora Sinaj (*Ṭūr Sīnā*) zde zastupuje kosmickou horu Qāf a stejně jako ona značí inteligibilní svět a sídlo hledané osoby, podobně jako v ʿAttárově básni *Ptačí sněm*; na jejím vrcholu se v Suhrawardího příběhu nachází „Velká skála" (*ṣachra ʿaẓīma*), místo svatyně Vedoucího, syna Dobra. Pramen života s plavajícími rybami zase čerpá inspiraci z alexandrovského cyklu, promítnutého i do zmíněné legendy o Chidrovi; ryby jakožto symbol vodní epifanie *par excellence* pak představují iniciované rozumové duše, které úspěšně prošly všemi zkouškami a nalezly svého otce dříve než hrdinova duše: „Co jsou zač tyto ryby?" „Jsou to tobě podobní, protože máte stejného otce. Přihodilo se jim to samé, co tobě. Jsou to tví bratři."[394]

Setkání s Vedoucím, synem Dobra nápadně připomíná setkání s Živým, synem Bdícího: „Uzřel jsem našeho otce jako velkolepého starce a nebesa i země se málem rozestoupily z manifestace jeho světla."[395] Aktivní intelekt duši sdělí, že bude nucena vrátit se do pozemského

[392] Viz SUHRAWARDĪ, *Maǧmūʿat-i muṣannafāt-i šajch-i išrāq*, 283 respektive 284.

[393] Viz *ibid.*, 288.

[394] Viz *ibid.*, 293.

[395] Viz *ibid.*, 293.

„západního“ vězení (*siğn ġarbī*), čímž ji uvrhne do hlubokého zoufalství; podobného zklamání se dočká duše i v Ibn Sínově příběhu *Pták*. Návrat to však bude jen dočasný, neboť se může kdykoli vypravit na podobný duchovní výstup, tedy opětovně navázat spojení (*ittiṣāl*) a přijímat inteligibilia; úplného vysvobození se v souladu s Ibn Sínovými příběhy duše dočká až v okamžiku smrti.

Teprve v závěru rozhovoru s Vedoucím, synem Dobra se duše dozvídá nejdůležitější informaci: „Věz, že toto je hora Sinaj (*Ṭūr Sīnā'*, 23:20); nad touto horou je však další Sinaj (*Ṭūr Sīnīna*, 95:2), sídlo mého otce a tvého děda, k němuž chovám takový vztah, jaký ty chováš ke mně.“ [396] V tomto momentě Suhrawardí odhalí čtenáři existenci nebeských Inteligencí propojených vzájemným vztahem milovaného (*ma'šūq*) a milujícího (*'āšiq*), který vrcholí v lásce k První příčině, tradičně nazývané Králem (*malik*). Poslední dějství dramatu tak vrcholí chvalozpěvem na Boha: „On je Velkým praotcem, který Sám již nemá žádného předka ani otce. My všichni jsme jeho služebníky; Jej o světlo prosíme a od Něj si oheň půjčujeme. Je neskonale nádherný, vznešeně majestátný a vládne podrobujícím světlem. Nad vše povznesený je Světlem světla a nad vším světlem bude navěky věků. Je manifestací každé věci a *zahyne všechno kromě tváře Jeho* (28:88).“[397] Jak je vidět, Suhrawardí zde použil stereotypní závěr podle Ibn Sínova vzoru.

Odkaz Ibn Sínova iniciačního cyklu je v *Západním exilu* naprosto očividný a sám autor v úvodu explicitně zmiňuje inspirační vliv *Živého, syna Bdícího*. Zdá se, jako by Suhrawardí nebyl spokojen s obsahem tohoto příběhu, který se (po právu) jeví spíše jako filosofické než mystické dílo. Při srovnání obou textů lze *Živého, syna Bdícího* zjednodušeně označit za symbolické zpracování avicennovského filosofického systému, zatímco *Západní exil* jednoznačně spadá do kategorie *mi'rāğe*, tedy literárního žánru nebeského vzestupu, s prvky klasické súfijské literatury.[398] Není však zřejmé, proč Suhrawardí kritizoval svého předchůdce za to, že v *Živém, synu Bdícího* nedostatečně zpracoval motiv výstupu duše k Bohu, když se tomuto tématu více než

[396] Viz *ibid.*, 295.

[397] Viz *ibid.*, 295-296.

[398] Jakožto mystický lze Suhrawardího spis označit díky silnému náboženskému patosu; H. Corbin hovoří též o „alchymickém symbolismu“ přítomném v *Západním exilu*, viz CORBIN, *Inside Iranian Islam,* vol. II, 177-178.

uspokojivě věnoval v příběhu *Pták*. Navíc je nutné si uvědomit, že Suhrawardí Ibn Sínova *Ptáka* znal a dokonce jej přeložil do perštiny. Nikoliv tedy *Živý, syn Bdícího*, nýbrž právě *Pták* jakožto ukázka *mi'rāğe par excellence* představuje vhodný protějšek *Západního exilu*. Přesto je Suhrawardího spis vytrvale řazen po bok Ibn Sínova *Živého, syna Bdícího*, přinejmenším ze strany arabských autorů.[399]

[399] Například Ahmad Amín, který je autorem publikace *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Tufajl wa 's-Suhrawardī (Živý, syn Bdícího od Ibn Síny, Ibn Tufajla a Suhrawardího)*, nebo Júsuf Zajdán, který napsal knihu *Ḥajj ibn Jaqẓān: an-nuṣūṣ al-arba'a wa mubdi'ūhā (Živý, syn Bdícího: čtyři texty a jejich autoři)*, do níž zařadil vedle Ibn Sínova a Ibn Tufajlova *Živého, syna Bdícího* také Suhrawardího *Západní exil*, a Ibn an-Nafisův spis *Ar-risāla al-kāmilīja fi 's-sīra an-nabawīja (Kámilův traktát o Prorokově životopise)*, viz Bibliografie.

Závěr

Cílem předkládané práce bylo nabídnout interpretaci tří Ibn Sínových příběhů, *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*, dále potvrdit počáteční předpoklad jejich zařazení do iniciačního žánru a vytvořit koherentní přehled používané symboliky, odkazující na přítomnost archetypálních motivů čerpaných z původních mýtů a stojících v základech slovesné kultury. O struktuře práce a rozdělení kapitol jsem se zmínila již v úvodu, proto již nepovažuji za nutné tyto údaje zde opakovat. V závěru se soustředím na body, které považuji za klíčové k pochopení Ibn Sínova odkazu zanechaného ve zmíněných textech a ke zdůraznění přesahu, který je v nich potenciálně přítomen a který může i současnému čtenáři otevřít nové perspektivy vnímání vlastní existenciální situace.

Při interpretování textů jsem vycházela ze zásad hermeneutické metody: při četbě příběhů se přede mnou otevřel prostor, na němž jsem mohla participovat a vytvořit si v něm svou vlastní perspektivu vnímání a porozumění, zároveň se však stále pohybovat v mezích vytyčených „světem textu" a nevystoupit z hermeneutického kruhu neustálého ověřování koherence a vnitřní integrity interpretace. Aby mé vnímání textu a obsažené symboliky nebylo svévolné a příliš subjektivní, průběžně jsem ho konzultovala s Ibn Sínovým filosofickým dílem (*Kniha uzdravení*, *Kniha pokynů a poznámek*, *Pojednání o lásce*), soudobými komentátory (Ibn Zajlá, Nasíruddín Túsí), pokračovateli odkazu (Ibn Tufajl, Suhrawardí), odbornou sekundární literaturou (Dimitri Gutas, Henry Corbin, Fazlur Rahman a mnoho dalších) a religionistickou koncepcí zjevování posvátného a teorií symbolů (Rudolf Otto, Mircea Eliade).

Pokud jde o problematiku žánrového zařazení zmíněných textů, myslím, že se můj předpoklad potvrdil. Příběhy vykazují dostatečně iniciačních rysů na to, aby je bylo možné legitimně označit za žánr zasvěcení tak, jak jej popisuje Daniela Hodrová. Hrdina, ve všech třech případech lidská rozumová duše, představuje typického adepta zasvěcení: s nejasným pocitem vlastní nedokonalosti a nedostatečnosti, který je důsledkem neschopnosti orientovat se správným směrem (tj. na Východ, rozhodneme-li se pro horizontální perspektivu, či vzhůru, upřednostníme-li perspektivu vertikální), bloudí a nevědomky čeká na pomoc. V tomto

momentu se mu konečně zjevuje jeho zasvětitel, vládce sublunární sféry a původce lidského myšlení: Aktivní intelekt. Ve filosofickém podání Ibn Síny probíhá iniciace formou posunutí lidského intelektu z možnosti do skutečnosti na jeho jednotlivých stupních (materiální intelekt, intelekt *in habitu*, aktuální a získaný intelekt, výjimečně též svatý intelekt). Nutnou součástí zasvěcení jsou samozřejmě iniciační zkoušky, z nichž nejtypičtější je průchod očistnými vodami, odvrhnutí tělesnosti (tři společníci duše, řemínky na nohou, svůdkyně) a konečně rituální smrt. Samotná hranice oddělující nezasvěcený (sensibilní) prostor od zasvěceného (inteligibilního) prochází kosmickým pohořím Qāf, nesoucím charakteristické rysy posvátné hory; za ním se již nachází pouze rozumově vnímatelný svět vyšších Inteligencí a První příčiny.

Ukázalo se, že nikoliv každý ze tří předkládaných textů vykazuje kompletní iniciační charakteristiku, například v *Živém, synu Bdícího* chybí vyvrcholení konečného zasvěcení a *Salamán a Absál* zase postrádá regulérní postavu zasvětitele. Avšak tyto nedostatky lze jednoduše vysvětlit tím, pokud se na příběhy podíváme jako na cyklus, pevně svázaný vnitřní koherencí: *Živý, syn Bdícího* se silně zaměřuje na motiv průvodce-zasvětitele a popis jednotlivých stupňů na iniciační cestě směrem vzhůru, *Pták* velmi emotivně vypráví o stavu předcházejícím zasvěcení a poté se věnuje překonání hranice mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem a konečně *Salamán a Absál* spěje svou zdánlivou tragičností ke kýženému zasvěcení ve formě symbolické smrti. Rozložení iniciačních motivů v jednotlivých příbězích není náhodné. *Živý, syn Bdícího* svou didaktickou povahou představuje ideální úvod k iniciačnímu cyklu, symbolickým jazykem nabízí filosofický výklad, v jehož rámci se autor rozhodl pohybovat (nauka o látce a formě, psychologie, epistemologie, angelologie a teologie), a představuje ústřední postavu iniciačního procesu – Aktivní intelekt. *Pták* je dle mého názoru Ibn Sínovo mistrovské dílo, v němž dovedl do dokonalosti použití symbolického jazyka i narativních postupů. Lze na něj nahlížet jako na čisté alegorické vyprávění o pádu a opětovném vzestupu duše, nebo jako na iniciační příběh obsahující všechny potřebné charakteristiky: hrdinovo zoufalství nad jeho existenciálním statusem, setkání se zasvětitelem a cesta skrze jednotlivé zkoušky až k hranici symbolizované posvátnou horou, kde dojde k zasvěcení. Nabytá ontologická plnost je však záhy opět ztracena nuceným návratem do nezasvěceného prostoru (tj. sensibilního světa). *Salamán a Absál* pak uzavírá celý cyklus a nakolik můžeme posoudit z dochované parafráze, navzdory nepřítomnosti

klasických motivů zasvěcení (postava iniciátora, průchod vodami či překonání posvátné hory) představuje iniciační drama *par excellence*. Hrdina prochází mnoha zkouškami, které vždy znamenají překonání tělesných tužeb, aby na závěr svůj boj prohrál. Stejně jako v mytologickém žánru však tato porážka předznamenává hrdinovo vítězství a spásu – právě smrt jakožto přechod z jednoho modu existence do jiného umožňuje Absálovi úspěšně projít poslední iniciační zkouškou, trvale se vymanit z tělesných pout a vrcholným zasvěcením vstoupit do inteligibilního světa.

Pokud jde o třetí vytyčený cíl, tedy vytvoření přehledu symboliky, kterou Ibn Síná použil ve svých iniciačních příbězích, předpokládala jsem religiózní původ symbolů, a vycházela proto z osvědčené typologie symboliky posvátného podle Mircey Eliadeho. Nejprve jsem se zaměřila na základní projevy posvátného, které archaický člověk pozoroval v profánním světě, a věnovala se symbolice světla respektive solární hierofanii, akvatické symbolice a okrajově také vegetativní hierofanii a symbolice kamene. V příbězích jsem dále hledala archetypální motivy známé též z posvátných textů a mýtů, objevující se ve slovesné tvorbě téměř celého světa až do dnešní doby; jako nejvýznamnější jsem pak vybrala motiv průvodce, nebeského vzestupu a ptáka. Vykládanou symboliku jsem sice zařadila do kontextu arabsko-islámské kultury a zvláštní zřetel jsem brala na koránský text, v každém jednotlivém případě jsem se však snažila dokázat její archaický původ. Nyní tedy mohu odpovědět na poslední otázku položenou v úvodu práce: Ibn Síná byl pravděpodobně upřímně věřící muslim a svá díla, pomineme-li jeho příklon k aristotelské tradici a novoplatónským spekulacím, tvořil v islámském rozměru. Použitými motivy a symboly se však odvolával na mnohem starší vnímání symboliky, zakořeněné v archetypálních představách lidské imaginace. To však neznamená, že by iniciační žánr nebyl v daném kulturním prostoru autochtonní a Ibn Síná neměl kde čerpat inspiraci; pravý opak dokazuje příběh Muhammadova vzestupu do nebes (*miʿrāǧ*), jenž představuje klasickou iniciační vizi, a postava Chidra, kterého lze bezpochyby považovat za zasvětitele *par excellence*.

V závěru považuji za nutné zmínit, že na základě zatím ještě nekompletních podkladů k této disertační práci jsem sestavila publikaci, kterou vydalo v roce 2016 nakladatelství Academia pod názvem *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu* s podtitulem *Výběr z díla: Živý, syn Bdícího; Pták; Salamán a Absál; Pojednání o lásce*. Jedná se o překladovou publikaci

doplněnou o studie k jednotlivým textům; oproti předkládané práci pak postrádá kapitolu o symbolice v Ibn Sínových příbězích a kapitolu o recepci a působení jeho díla. Tuto informaci zmiňuji proto, abych poukázala na název titulu, který jsem po dlouhém rozvažování vybrala. Když jsem přemýšlela o tom, jaký pojem by nejlépe vystihl odkaz, kterým Ibn Sínovy iniciační příběhy transcendovaly samy sebe, napadl mě právě motiv lásky. V této práci jsem mu věnovala samostatnou kapitolu, jako přílohu připojila překlad *Pojednání o lásce*, přesto bych se na něj ráda zaměřila ještě i v samém závěru. Ve zmíněném pojednání Ibn Síná rozebírá lásku z filosofického hlediska jako vrozenou dispozici každého jsoucna, od toho nejnižšího (minerály, rostliny, živočichové) až k těm nejvyšším (lidské rozumové duše, nebeské duše a Inteligence), a hybný princip celého vesmíru, který díky němu nezadržitelně směřuje k První příčině, tj. Bohu. Láska je tedy v první řadě touhou po dosažení ontologické plnosti, kterou lze dosáhnout jen tím nejzazším poznáním: poznáním Boha. V tomto ohledu téma lásky úzce souvisí s problematikou iniciace, neboť zasvěcení znamená též pohyb, pohyb po vertikále směrem vzhůru, přechod z jednoho existenciálního modu do druhého, změnu ontologického statusu. Tyto dva neoddělitelné dynamické jevy, láska jako princip a zasvěcení jako proces, stojí v základech avicennovského universa: jsoucno nadané láskou vyčkává příchodu zasvětitele (tj. Aktivního intelektu), aby mu umožnil posunout se na vyšší ontologický stupeň, přičemž tento vnější zásah je přímo vyvolán mírou pociťované touhy. *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* tedy vyprávějí příběh o lásce k Bohu.

Co zbývá dodat úplným závěrem? Snad jen mé přání, aby Ibn Sínovy příběhy oslovily českého čtenáře, ať už ve formě zpracování v předkládané práci, nebo ve zmíněné publikaci *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu*. Nepovažuji *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka* a *Salamána a Absála* za prosté alegorické zpracování Ibn Sínova filosofického učení, ani za mystické vyjádření jeho tajné esoterické nauky, nýbrž za hluboce symbolické příběhy, dotýkající se archetypálních obsahů lidské imaginace. Jestliže vezmeme v potaz jednu ze základních avicennovských úvah obsažených v práci, a to že lidská rozumová duše se svým andělským potenciálem představuje most mezi pozemským a nebeským světem, dojdeme k jedinému možnému závěru – sama lidská duše je hranicí mezi zasvěceným a nezasvěceným prostorem a záleží jen na ni, zda se ji rozhodne překročit. Stejně jako archaický člověk svou účastí na recitaci kosmogonického mýtu participoval

na tomto stvořitelském momentu naplněném bytí a sám sebe tak posouval na vyšší ontologický status, tak i současný čtenář svou účastí na Ibn Sínových iniciačních příbězích může pocítit nutkání změnit svou existenciální situaci, vstoupit do zasvěceného prostoru a času, a tím transcendovat sám sebe.

Bibliografie

Prameny, slovníky, encyklopedie

Avicenna. Z díla, připravili Věra Kubíčková a Karel Petráček, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.

Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'. Psychologie d'Ibn Sina (Avicenna) d'apres son oeuvre aš-Šifá', vydal Ján Bakoš, vol. 1, arabský text, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956.

The Life of Ibn Sina, edited and translated by William E. Gohlman, New York: State University of New York Press, 1974.

Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja), publ. par A. F. Mehren, 4 vols., Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Rezek, 2003.

ARISTOTELÉS, *O duši*, Praha: Rezek, 1995.

ARISTOTELÉS, *O nebi,* Bratislava: Pravda, 1985.

ATTAR, Farid ud-Din, *The Conference of Birds*, translated with an Introduction by Afkham Darbandi and Dick Davis, London: Penguin Books, 1984.

AVICENNA, *La Métaphysique du Shifā'*, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati, vol I.-II., Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1985.

AVICENNA, *Manṭiq al-mašriqiyyīn*, Cairo: Matbaʿa al-muʿayyid, 1910.

AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *Názory obyvatel vzorného města*, pracovní překlad pod revizí D. Rukriglové.

AL-GHAZĀLĪ, Abú Hámid, *Ghazálího Výklenek světel (Miškát al-anwár) a význam osvícení v islámské filosofii*, přeložila Zora Hesová, Praha: Academia, 2012.

AL-GHAZĀLĪ, Abú Hámid, „Risālat aṭ-ṭajr" in *al-Mashriq*, 20, 1901, 918-24.

IBN HAZM, *Holubičkin náhrdelník*, preložil Ladislav Drozdík. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1984.

IBN AL-MUKAFFA', Abdalláh, *Kalíla a Dimna*, přeložil Jaroslav Oliverius, Praha: Gema Art a Dar Ibn Rushd, 2005.

IBN RUŠD (AVERROES), *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*, Praha: Academia, 2012.

IBN SĪNĀ, „Al-anmāṭ aṯ-ṯalāṯ al-āchira min al-išārāt wa 't-tanbīhāt", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Sínà ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1891, vol. 2, 1-41.

IBN SĪNĀ, *Al-išārāt wa 't-tanbīhāt, ma'a šarḥ Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī*, taḥqīq Sulajmān Dunjā, 4 vols., al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1960.

IBN SĪNĀ, „Fī maqāmāt al-'ārifīn", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Sínà ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1891, vol. 2, 10-22.

IBN SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbīhāt*, edited by Jacques Forges, Leiden: E. J. Brill, 1892.

IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Qānūn fi 'ṭ-ṭibb*, Rome: Typographia Medicea, 1593.

IBN SĪNĀ, „Risālat aṭ-ṭajr", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Sínà ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1891, vol. 2, 42-48.

IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqẓān", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Sínà ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889, vol. 1, 1-22. Opatřeno částečným komentářem Ibn Zajly.

IBN SĪNĀ, „Risāla fi 'l-'išq", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Sínà ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, vol. 3, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1894, vol. 3, 1-27.

IBN SĪNĀ, „Risāla fi fi 'l-qadar," in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī ʿAlī al-Ḥusajn bin ʿAbdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, vol. 4, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1899, vol. 4, 1-25.

IBN SĪNĀ, „Tafsīr ājat an-nūr", in Muhaddis, Ali (ed.), *Twenty Philosophical-mystical Texts in Persian and Arabic*, Uppsala: Uppsala University Press, 2008, 195-202.

IBN TUFAJL, Abú Bakr, *Živý syn Bdícího*, přeložil a předmluvou opatřil Ivan Hrbek, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957.

IBN TUFAJL, Abú Bakr, *Živý, syn Bdícího. Příběh filosofa samouka*, nově přeložil a úvodem opatřil Luboš Kropáček, Praha: Academia, 2011.

PLATÓN, *Euthydémos; Menón*, Praha: Oikoymenh, 2000.

PLATÓN, *Faidón*, Praha: Oikoymenh, 2005.

PLATÓN, *Faidros*, Praha: Oikoymenh, 1993.

PLATÓN, *Timaios, Kritias*, Praha: Oikoymenh, 1996.

Plotinus apud arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt. Aflūṭīn 'inda 'l-'arab, edited by 'Abd ar-Rahman Badawi, Cairo: Maktabat an-nahḍa 'l-miṣrīja, 1955.

SUHRAWARDĪ, Šihāb ad-Dīn, *Mağmūʿat-i muṣannafāt-i šajch-i išrāq,* vol. II, edited by Henry Corbin, Teherán: Anğuman šahanšahaj falsafa Iran, 1953.

SUHRAWERDĪ, Shihābuddīn, *Three Treatises on Mysticism*, edited and translated by Otto Spies and S. H. Khatak, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1935.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového Zákona, ekumenický překlad, Praha: Česká katolická charita, 1987.

al-Qur'ān al-karīm, Damašek: Dār al-minhāğ, rok vydání neuveden.

Korán, přeložil, předmluvou, komentářem a rejstříkem opatřil Ivan Hrbek, Praha: Odeon, 1991.

Vznešený Korán, komentářem opatřil ʿAbdulláh Jūsuf ʿAlí, Praha: AMS, 2007.

FLÜGEL, Gustav, *Concordatie Corani Arabicae*, Lipsiae: Sumbtibus et Typis Caroli Tauchniti, 1842.

IBN MANẒŪR, *Lisān al-ʿarab*, 17 vols., Bajrūt: Dār ṣādir, 2005.

LANE, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, 8. vols., Beirut: Libraire du Liban, 1968.

WEHR, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut: Libraire du Liban, 1980 (třetí vydání).
ZEMÁNEK, Petr; ONDRÁŠ, František; MOUSTAFA, Andrea; OBADALOVÁ, Naděžda, *Arabsko-český slovník*, Praha: Set out, 2006.

The Encyclopaedia of Islam, Leiden: Brill, 1954-2003.
Routledge Encyclopaedia of Philosophy, London and New York: Routledge, 1998.

Literatura

Abú Alí Ibn Síná, vybral, uspořádal a přeložil Pavel Janouš, Praha: Avicenum, 1998.
Ibn Sīnā: Risāla fi 'l-'išq, šarḥ wa tahqīq Ḥusajn as-Ṣadīq wa Rāwija Džāmūs, Dimašq: Dār al-fikr, 2005.

ADAMSON, Peter (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013.
AMĪN, Aḥmad, *Ḥajj ibn Jaqẓān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Suhrawardī*, al-Qāhira: Dār al-maʿārif, 1959.
ANAWATI, G. C., *Essai de bibliographie avicennienne*, Cairo: Dār al-maʿārif, 1950.
ARKOUN M., „Ishḳ", in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1996, vol. IV, 119.
BEČKA, Jiří, *Hledání pravdy a krásy*, Praha: DharmaGaia, 2005.
BELL, Joseph Norment, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition", in *Der Islam*, lxiii, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1986, 73-89.
BELL, Joseph Norment, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1979.
BERTOLACCI, Amos, „The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 242-269.
BOGDANOV, Ivan, *Avicenna*, Praha: Avicenum, 1978.

BOILOT, D. J., „Al-Bīrūnī“, in H. A. R. Gibb, J. H. van Kramers, E. Lévi-Provencal and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, 1236.

BROWN, K., „A Translation of Nasir al-Dín Túsí's Commentary upon Ibn Síná's *al-Ishárát wa 'l-Tanbíhát, al-Namat at-Tási' fi Maqámát al-'Árifín:* Namat Nine on the Stations of the Mystics“, in *International Journal of Shí'í Studies* 5 (1), 185-238.

BURREL, David, „Platonism in Islamic Philosophy,“ in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, vol. VII, 429-430.

CORBIN, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Williard R. Trask, Princetown: Princetown University Press, 1960.

CORBIN, Henry, *Inside Iranian Islam: Spiritual and Philosophical Aspects. Vol. II, Suhrawardi and the Persian Platonics*, http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_inside.pdf (5. 12. 2016).

CORBIN, Henry, *Mundus imaginalis aneb Imaginární a imanigální*, Praha: Malvern, 2007.

CORBIN, Henry, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn 'Arabího*, Praha: Malvern, 2010.

DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oford University Press, 1992.

DE BLOIS, F. C., „Sīmurgh“, in C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and G. Lecomte (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997, vol. IX, 615.

DE LIBERA, Alain, *Středověká filosofie*, Praha: Oikoymenh, 2001.

DIETRICH, A., „Al-Masīḥī al-Ǧurǧānī“, in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1991, vol. VI, 726.

ELIADE, Mircea, *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, Brno: Computer Press, 2004.

ELIADE, Mircea, *Mefisto a androgyn,* Praha: Oikoymenh, 1997.

ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu,* Praha: Oikoymenh, 1993.

ELIADE, Mircea, *Obrazy a symboly*, Brno: Computer Press, 2004.

ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004.

FACKENHEIM, E. L., „A Treatise on Love“, in *Medieval Studies* 7, 1945, 208-210.

FAHD, T., „Firāsa“, in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 916-917.

FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004.

FRANKE, Patrick, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum imaginären im traditionellen Islam*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

FREUDENTHAL, Gad and ZONTA, Mauro, „Reception of Avicenna in Jewish Cultures, East and West“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 214-241.

GHAZI, M. F., „Un groupe social: 'Les Raffinés' (Ẓurafā')“, *Studia Islamica* XI, 1959, 39-71.

GIFFEN, Lois Anita, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre (Studies in Near Eastern Civilization 3)*, New York and London: New York University Press and University of London Press, 1979.

GOICHON, A.-M., „Ḥayy b. Yaḳẓán“, in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 330-334.

GOICHON, A.-M., „Ibn Sīnā“, in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 941-947.

GOODMAN, L. E., *Avicenna,* Ithaca and London: Cornell University Press, 2006.

GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Tradition*, Leiden, New York, København and Köln: E. J. Brill, 1988.

GUTAS, Dimitri, „Avicenna: Mysticism“, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. III/1, 82; http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v (29. 10. 2014).

GUTAS, Dimitri, „Avicenna's Philosophical Project“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 28-47.

GUTAS, Dimitri, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy“, in *Oriens*, xxxiv, Leiden: E. J. Brill, 1994, 222-241.

GUTAS, Dimitri, „Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna“, in David C. Reisman and Ahmed H. al-Rahim (eds.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, 2003, 145-162.

GUTAS, Dimitri, „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350“, in J. L. Janssens and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, 2002, 81-98.

HAWI, Sami S., „Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on his Thought“, in *International Journal of Middle East Studies* 7 (1), 1976, 89-121.

HEATH, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Síná)*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

HEGEL, G. W. F., *Phänomelogie des Geistes*, Stuttgart: Bad Cannstatt, 1964.

HODROVÁ, Daniela, *Hledání románu (kapitoly z historie a typologie žánru)*, Praha: Československý spisovatel, 1989.

HODROVÁ, Daniela, *Román zasvěcení*, Olomouc: Malvern, 2014.

HOMMEL, F., „Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen“, in *ZDMG*, xlv, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1891, 592-619.

HOURANI, George F., „Ibn Sīnā's ‚Essay on the Secret of Destiny'“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29 (1), 1966, 25-48.

HOURANI, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985.

INATI, Shams, „Epistemology in Islamic Philosophy“, in Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, vol. III, 384-388.

INATI, Shams, „Ibn Sīnā“, in S. H. Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996, 231-246.

INATI, Shams, *Ibn Síná and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International, 1996.

INATI, Shams, „Soul in Islamic Philosophy“, in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998, vol. IX, 40-44.

JANSSENS, Jules, „Avicenna and the Qur'ān. A Survey of His Qur'ānic Commentaries“, in MIDEO 25, 2004, 177-92.

KROPÁČEK, Luboš, „Duch a duše v islámu,“ in: Radek Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha, DharmaGaia, 2007.

KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2003.

KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus*, Praha: Vyšehrad, 2008.

KUNITZSCH, P., „Al-ḳuṭb“, in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986, vol. V, 542-546.

KUNITZSCH, P.; HARTNER, W., „Minṭaḳat al-burūd̲j“, in C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and Ch. Pellat. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993, vol. VII, 81-87.

KUNITZSCH, P., „Al-nud̲jūm“, in Bosworth, C. E.; Donzel, E. van; Heinrichs, W. P.; Lecomte, G. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1995, vol. VIII, 97-105.

MARCUS, Mordecai, "What Is an Initiation Story?", in *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 19, 2, 1960, 221-228.

McGINNIS, Jon, „Avicenna's Natural Philosophy“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 71-90.

MOREWEDGE, Parviz (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992.

NASR, Seyyed Hossein; MOHAGHEGH, Mehdi (eds.), *Al-As'ilah wa'l-Ajwibah (Questions and Answers)*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.

NASR, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York, 1993.

NASR, Seyyed Hossein, „Ibn Sīnā's Oriental Philosophy“, in S. H. Nasr, and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996, 247-251.

NASR, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996.

NASR, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan, 1997.

NETTON, Ian Richard, *Allāh Transcendent*, Richmond: Curzon Press, 1994.

NEWMAN, William R., *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

NEWTON, Kenneth M., *Jak interpretovat text*, Olomouc: Periplum, 2008.

NUSEIBEH, Sari, „Al-'Aql al-Qudsī: Avicenna's Subjective Theory of Knowledge", in *Studia Islamica*, 69, 1989, 39-54.

OLIVERIUS, Jaroslav, *Svět klasické arabské literatury*, Praha: Atlantis, 1995.

ONDRÁŠ, František, *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*, Praha: Set out, 2003.

OSTŘANSKÝ, Bronislav, *Hledání skrytého pokladu,* Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008.

OSTŘANSKÝ, Bronislav, „Výklad Verše světla (Avicenna: *Tafsīr ājat an-nūr*)", in *Nový Orient* 3, 2008, 26-31.

OTTO, Rudolf, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998.

PANZECA, Ivana, „El simbolismo geográfico en Avicena y Suhrawardí", in *Séptimo centenario estudios orientales en Salamanca*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

PELLAT, Ch., „Anwā'", in H. A. R. Gibb, J. H. van Kramers, E. Lévi-Provencal and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, 523-524.

POKORNÝ, Petr (ed.), *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2005.

PORMANN, E., „Avicenna on Medical Practice, Epistemology and the Physiology of the Inner Senses", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 91-108.

RAHMAN, Fazlur (ed.), *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1981.

RAHMAN, Fazlur, „ʿAḳl," in H. A. R. Gibb, J. H. van Kramers, E. Lévi-Provencal and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, 341-342.

RAHMAN, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Ortodoxy*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.

REISMAN, David C. and AL-RAHIM, Ahmed H. (eds.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, 2003.

REISMAN, David C., „The Life and Times of Avicenna: Patronage and Learning in Medieval Islam", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 7-27:7.

REISMAN, David C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubahathat (The Discussions)*, Leiden: Brill, 2002.

RICOEUR, Paul, *Úkol hermeneutiky*, Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004.

RICOEUR, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

AR-RUBĀ'Ī, 'Abd al-Qādir, *Aṭ-ṭajr fi 'š-šī'r al-ǧāhilī*, Bajrūt: Al-mu'assasa 'l-'arabīja li-d-dirāsāt, 1998.

SCHAEFFLER, Richard, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003.

SCHACHT, Joseph; MEYERHOF, Max, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis, edited with an introduction, translation and notes*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

SCHRIEKE, B.; HOROVITZ, J.; BENCHEIKH, J. E., „Mi'rāḏj", in C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and Ch. Pellat. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1993, vol. VII, 97.

SORETH, Marion, „Text- und Quellenkritische Bemerkungen zu Ibn Sīnā's *Risāla fi 'l-'išq*" in *Oriens* 17, 1964, 118-131.

STEINSCHNEIDER, M., „Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam", in *ZDMG*, xviii, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1864, 118-201.

STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.

STREET, Tony, „Avicenna on the Syllogism", in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 48-70.

STROUMSA, Sarah, „Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted", in *Arabica*, xxxix, Leiden: E. J. Brill, 1992, 183-206.

SZPIECH, Ryan, „In Search of Ibn Síná's ‚Oriental Philosophy' in Medieval Castile", in *Arabic Sciences and Philosophy* 20, 2010, 185-206.

TAGHI, Shokoufeh, *The Two Wings of Wisdom*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000.

VACHALA, Břetislav, „Havran v egyptské kultuře", in *Anthropologia Integra* 1 (2), 2010, 55-61.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna, „Avicena: *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál*. Iniciační příběhy", in *Acta* (3), 2013, 35-54.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna, „Avicennova kosmologie neboli nauka o nebeských sférách" in *Opus Arabicum*, 2011, 20-28.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna, „Avicennovo učení o lásce“, in *Religio* 20 (1), 2012, 107-122.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna, *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu. Výběr z díla: Živý, syn Bdícího; Pták; Salamán a Absál; Pojednání o lásce*, Praha: Academia, 2016.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna, „Ibn Síná: život a dílo“, in *Opus arabicum*, 2012, 40-47.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna, *Ibn Sínův Živý, syn Bdícího: překlad a komentář*, diplomová práce obhájená na ÚBVA FFUK, 2010.

VON GRUNEBAUM, G. E., „Avicenna's *Risála fi 'l-'išq* and Courtly Love“, in *Journal of Near Eastern Studies* 11(4), 1952, 233-238.

WALZER, R., „Arisṭūṭālīs“, in H. A. R. Gibb, J. H. van Kramers, E. Lévi-Provencal and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, 630-633.

WALZER, R., „Aflāṭūn“, in H. A. R. Gibb, J. H. van Kramers, E. Lévi-Provencal and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, 234-236.

WENSINSCK, A. J., „Hudhud“, in B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat and J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, 541.

WENSINCK, A. J., „Al-Khaḍir (al-Khiḍr)“, in C. E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1996, vol. VI, 902.

WISNOVSKY, Robert, „Avicenna's Islamic Reception“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 190-213.

ZACHOVÁ, Alena, „Iniciace a její tematizace v umělecké próze 20. století“, in *Bohemistyka* 1, 2005, 50-57.

ZACHOVÁ, Alena, „Topos 'jiných dimenzí' v iniciační a fantazy literatuře”, in *Populární literatura v české a slovenské kultuře po roce 1945*, Praha – Opava: Ústav pro českou literaturu AV ČR a Filozoficko-přírodovědecká fakulta Slezské univerzity, 1998, 25-31.

ZAJDĀN, Jūsuf, *Ḥajj ibn Jaqẓān: an-nuṣūṣ al-arba'a wa mubdi'ūhā*, al-Qāhira: Dār aš-šurūq, 2008.

Příloha

Do přílohového materiálu jsem umístila překlad Ibn Sínova *Pojednání o lásce (Risāla fi'l-'išq)*, jenž má sloužit k dokumentování poznatků získaných v rámci výkladu o motivu lásky v iniciačních příbězích.[400] Arabský text traktátu je dispozici v Mehrenově edici *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne* z let 1889-1899.[401] Nověji bylo pojednání publikováno v roce 2005 Husajnem as-Sadíqem a Ráwijou Džámús.[402] Existuje též anglický překlad E. L. Fackenheima.[403] Hodná pozornosti je studie Marion Soreth o jednotlivých rukopisech obsahujících text *Pojednání o lásce*.[404]

Ibn Síná: *Pojednání o lásce*

Ve jménu Boha milosrdného, slitovného. Ó, právníku 'Abdalláhu al-Ma'súmí, nechť tě Bůh učiní šťastným. Požádal jsi mě, abych ti sepsal pojednání, které by stručně objasnilo téma lásky. V odpověď mi dovol napsat, že jsem se velice snažil dosáhnout tohoto cíle k tvé plné spokojenosti. Spis jsem rozdělil do sedmi následujících kapitol:

1. O tom, jak síla lásky proniká do všech jsoucen
2. O tom, jak se láska nachází v jednoduchých neživých podstatách
3. O tom, jak se láska nachází v jsoucnech schopných vyživování
4. O tom, jak se láska nachází v podstatách majících živočišnou duši

---

[400] Překlad *Pojednání o lásce* je obsažen ve VITÁSKOVÁ, *Ibn Síná (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu*, Praha: Academia, 2016, 143-163.

[401] IBN SĪNĀ, „Risála fi 'l -'išq", in *Traités mystiques d'Aboú Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne*, vol. 3, 1-27.

[402] *Ibn Sīnā: Risāla fi 'l-'išq*, šarḥ wa tahqīq Ḥusajn as-Ṣadīq wa Rāwija Džāmūs, Dimašq: Dār al-fikr, 2005, 47-88.

[403] Viz FACKENHEIM, „A Treatise on Love", 211-228.

[404] Viz Marion SORETH, „Text- und Quellenkritische Bemerkungen zu Ibn Sīnā's *Risāla fi 'l-'išq*" in *Oriens* 17, 1964, 118-131.

5. O tom, jak lidé vznešených mravů a ušlechtilého ducha milují krásné rysy
6. O tom, jak milují božské duše
7. Závěrečná kapitola

1. O tom, jak síla lásky proniká do všech jsoucen

Každé uspořádané jsoucno svou přirozeností usiluje o dosažení dokonalosti, tj. dobrosti, která jakožto podstata pochází z Čirého dobra, a straní se jakéhokoli vlastního nedostatku, tj. zla představovaného materiálností a nebytím, neboť zlo pramení právě ze spojení s látkou a nebytím. Je zřejmé, že každé uspořádané jsoucno cítí přirozenou touhu a vrozenou lásku, a proto je nutné lásku považovat za příčinu jeho existence. Protože všechno, co má existenci, je uspořádáno podle tří následujících vzorů: buď již dosáhlo určitého stupně dokonalosti, nebo naopak trpí naprostým nedostatkem, nebo se pohybuje mezi těmito dvěma stavy s tím, že se usadí na prostřední pozici mezi nimi. To, co trpí naprostým nedostatkem, dosáhlo stupně úplného nebytí a naplnilo všechna svá spojení, takže je možné nazvat to úplným nebytím. Je pravda, že ačkoli jsme to nazvali nebytím, stále si to zaslouží být při klasifikování či v úvahách počítáno mezi jsoucna, byť nesmíme jeho existenci považovat za skutečnou. Jakožto existující to smíme nazvat pouze metaforicky; k celku jsoucen to náleží pouze případkovitě. Skutečná jsoucna jsou buď ta, která jsou připravena dosáhnout konečné dokonalosti, nebo ta, která lze popsat jejich oscilováním mezi určitým nedostatkem a přirozeně existující dokonalostí. A tak žádné jsoucno není prosto nějakého spojení s dokonalostí, přičemž toto spojení je navázáno pomocí lásky, a svou přirozeností tíhne k tomu, aby bylo s touto svou dokonalostí sjednoceno.

Je to zřejmé také z pohledu příčiny a tázání se „proč“: žádné uspořádané jsoucno není prosté své vlastní dokonalosti, zároveň však nestačí na to, aby bylo podstatou této své dokonalosti, neboť dokonalost uspořádaných jsoucen emanuje z Dokonalosti samotné. Není možné si představovat, že tento Počátek, z něhož dokonalost pochází, by měl v úmyslu způsobovat újmu kterémukoli z jednotlivých jsoucen, jak již vysvětlili filosofové; nutně totiž ze Své moudrosti a dobrého plánu do všeho vkládá princip lásky. Tím zachovává všechny

dokonalosti, které nechal vzejít emanací, a usiluje o to, aby vešly do existence v případě, že zůstaly skryté. To proto, aby se řízení všehomíra dělo podle moudrého řádu. Tudíž je nutné, aby se tento nekončící princip lásky nacházel ve všech uspořádaných jsoucnech. Jinak by totiž bylo zapotřebí dalšího principu lásky, který by zachovával existenci původního celkového principu lásky před hrozbou nebytí a ze strachu z jeho ztráty by ho obnovil v případě, kdyby začal mizet. Pak by ovšem byl jeden z principů lásky přebytečný a přebytečnost je v přírodě podle Božího řádu nemožná. To znamená, že neexistuje žádný další princip lásky kromě samotné univerzální Lásky. A proto každé uspořádané jsoucno v sobě obsahuje vrozenou lásku.

A nyní se v našem snažení posuneme o stupeň výše oproti tomu, co jsme nabídli dosud, a prozkoumáme Nejvyšší jsoucno a způsob, jak se vše chová pod nadvládou Toho, jenž uspořádává, k velikosti Jeho věci. Říkáme, že dobro je samo o sobě milováno. Kdyby tomu tak nebylo, tak by přeci nikdo nedělal to, že by si před sebou vytyčil objekt, po kterém touží či o který usiluje, nebo skutek, který chce vykonat, a představil si jeho dobrost. Kdyby dobrost samotná nebyla milována, tak by se přeci nikdo nestaral o to, aby svým jednáním sledoval dobro. A proto dobro miluje dobro, neboť láska není ve skutečnosti nic jiného než upřímné přitakání dobrému a vhodnému. Jestliže tato láska není přítomna, pokud vůbec může být nepřítomna, tak sama zapříčiní touhu po sobě samé, stejně jako je příčinou touhy po sjednocení se sebou, jestliže je přítomna. Každé jsoucno tedy přitakává tomu, co je pro ně vhodné, a touží po tom, jestliže se mu toho nedostává. Specifické dobro představuje přirozený pravdivý sklon věci k tomu, co je obecně považováno za vhodné. Toto přitakání dobrému a touha, stejně jako ošklivení si nebo odpor, vyplývají ze vztahů k vlastní dobrosti. Schválit něco lze pouze na základě dobrosti té věci, neboť pokud shledáme nějakou věc náležitou, je to právě kvůli její správnosti a dobrosti. Tak vyjde jasně najevo, že dobro je milováno pro to, že je dobré, ať už jde o dobro konkrétní věci, nebo dobro společné více věcem. Každý druh lásky má za svůj objekt něco, co již bylo získáno, nebo co lze teprve získat. Kdykoli se zvýší dobrost nějaké věci, zaslouží si více lásky, a tím pádem se také zvýší láska k jejímu dobru.

Jestliže jsme stanovili toto, můžeme nyní říci, že je-li Svaté jsoucno, které nepodléhá žádné nadvládě, nejzazším dobrem, pak také musí být nejvíce milováno. V tomto případě je subjekt a objekt nejzazší lásky totožný, tj. Jeho nejvyšší svatá podstata. Neboť dobro miluje dobro tím, jak

k němu dospívá prostřednictvím toho, že ho získá a pojme. První dobro pojímá samo Sebe ve věčné aktuálnosti, a proto je Jeho láska k Sobě samému ta nejdokonalejší a nejnaplněnější. A protože se Boží atributy neliší od Jeho podstaty, láska je zde, tedy v Čirém dobru, čistou podstatou. Proto láska je buď příčinou každého jsoucna, nebo je totožná s jeho podstatou. Takto bylo ukázáno, přesně jak jsme chtěli, že neexistuje jsoucno, které by bylo prosté lásky.

2. O tom, jak se láska nachází v jednoduchých neživých podstatách

Jednoduché neživé podstaty se dělí do tří skupin: (1) látka *par excellence*, (2) formy, které nemohou existovat samy o sobě, a (3) případky. Rozdíl mezi případky a zmíněnými formami spočívá v tom, že z těchto forem vznikají podstaty. První metafyzikové je proto zařadili mezi podstaty, neboť tvoří součást podstat, které existují samy o sobě. Nesebrali jim právo nazývat se podstatami jen proto, že nemohou existovat samy o sobě, neboť takový je právě stav materiální podstaty. I přesto je nelze nepočítat mezi podstaty, neboť jsou nedílnou součástí podstat, které existují samy o sobě. Ba dokonce formě udělili privilegium substanciality a povýšili ji nad látku, neboť substancialita v ní ustavuje skutečnou podstatu a cokoli by existovalo, musí mít skutečnou podstatu. Proto se říká, že forma je podstatou ve skutečnosti.

Pokud jde o látku, patří k tomu, co přijímá substancialitu v možnosti, neboť každá látka nemusí mít podstatu, která by byla aktuální. Proto se říká, že látka je podstatou v možnosti. Tímto tedy byla stanovena pravda týkající se formy, kterou ovšem nelze aplikovat na případek, neboť ten není součástí podstaty a nesmí se v žádném případě mezi podstaty počítat.

Jestliže bylo stanoveno toto, můžeme říci, že každé z těchto jednoduchých neživých jsoucen je doprovázeno vrozenou láskou, od které se nemůže oprostit a která je příčinou jeho existence. Pokud jde o látku, tak nemá existenci, pokud si pouze přeje formu; existuje teprve tehdy, kdy po ní usilovně touží. Proto ji shledáš, že jakmile o formu přijde, snaží se získat jinou z obav před absolutním nebytím. Je totiž pravidlem, že každé jsoucno se svou přirozeností straní absolutnímu nebytí. Látka je však útočištěm nebytí, takže pokud v ní nepřebývá forma jako podstata, představuje druhotné nebytí, a pokud není vůbec spojená s formou, stává se nebytím

absolutním. Když hledíme na nádobu s vodou, není nutné vysvětlovat, že se jedná o vodu. To proto, že látka je jako nehodná ošklivá žena, která nechce, aby její odpudivý vzhled vešel ve známost. Kdykoli jí pak spadne maska, zakryje své vady na kráse rukávem. Takto tedy bylo stanoveno, že látka má vrozenou lásku.

Pokud jde o formu, vrozená láska se v ní projevuje ve dvou ohledech: (1) její sklon držet se svého předmětu a vyhýbat se všemu, co by ji mohlo od něj odloučit, a (2) její sklon držet se své dokonalosti a míst, v nichž se přirozeně vyskytuje, a touha dostat se do nich, kdykoli se z nich vzdálí, jako je tomu v případě forem pěti jednoduchých těles a těles složených ze čtyř prvků. S žádnými jinými druhy se forma nemůže spojit.

Pokud jde o případky, vrozená láska je také naprosto patrná v jejich sklonu držet se předmětu. To se projevuje tehdy, když namísto svého předmětu přijmou jeho protiklady.

Takto tedy žádné z jednoduchých jsoucen není ve své přirozenosti prosté vrozené lásky.

3. O tom, jak se láska nachází v rostlinných formách, tj. duších

Abychom tuto část zkrátili, řekneme, že rostlinná duše se dělí na tři části: mohutnost vyživovací, růstovou a rozmnožovací. Stejně tak se láska vlastní rostlinné mohutnosti dělí na tři typy. První se pojí s vyživovací schopností a je zdrojem její touhy po přítomnosti potravy, jestliže ji látka potřebuje, a jejím uchováním v těle vyživovaného poté, co byla proměněna podle jeho přirozenosti. Druhý typ lásky je spjat s růstovou mohutností a způsobuje, že vyživovaný touží dosáhnout větších rozměrů. Třetí typ se týká mohutnosti rozmnožovací a stojí na počátku touhy přivést na svět bytí podobnému tomu, z kterého samo vzešlo.

Je zřejmé, že kdykoli se vyskytnou tyto mohutnosti, nutně se s nimi pojí uvedené typy lásky. Proto jsou i ony ve své přirozenosti obdařeny láskou.

4. O tom, jak se láska nachází v živočišných duších

Není pochyb o tom, že se každá živočišná mohutnost a duše vyznačuje chováním, které je podníceno vrozenou láskou. Pokud by se tato nevyskytovala v živočišném těle, tj. pokud by nemělo přirozenou nechuť pramenící z vrozeného odporu a přirozenou touhu pramenící z vrozené lásky, bylo by k ničemu.

Je to patrné ve všech částech živočišné duše: Pokud jde o vnější smysly, projevuje se to tím, že některé vjemy jsou vyhledávány, nebo naopak shledány odpudivými více než jiné. Kdyby tomu bylo jinak, tak by se zvířatům zdály všechny vjemy stejné a neměla by se na pozoru před stykem s tím, co by je mohlo ohrozit. U vnitřních smyslů jde zase o nalezení potěšení v libých a dalších podobných představách, pokud jsou přítomny, nebo o touhu jich dosáhnout, pokud přítomny nejsou. Vznětlivost touží po pomstě a ovládání druhých, zatímco utíká před ponížením, nízkostí a podobnými stavy. Nežli přikročíme k řeči o žádostivosti, sepíšeme k ní úvod, který bude užitečný jak sám o sobě, tak i pro potřeby našich závěrů.

Existují dva druhy lásky, z nichž první je láska přirozená. Její nositel se ve své podstatě nespokojí s ničím jiným než se svým cílem, pokud mu v něm nebrání nějaká vnější překážka. Například kámen nemůže nikdy než dosáhnout svého cíle, tj. dospět na své přirozené místo a spočinout v něm, ledaže by mu v tom zabránila vnější překážka. Vyživovací schopnost a další rostlinné mohutnosti se zase neustále snaží přitáhnout si potravu a uchovat ji v těle, pokud jim v tom nebrání cizí zábrana. Druhým typem lásky je láska volní, jejíž nositel je ze své podstaty schopen odvrátit se od vytouženého objektu, pokud vycítí vnější ohrožení. Újma, kterou by mohl utrpět, by totiž převážila nad prospěchem, který by mu vytoužený cíl přinesl. Například pokud osel uzří vlka, kterak se k němu přibližuje, přestane okusovat ječmen a začne utíkat, neboť si uvědomí, že újma, kterou by mohl utrpět touto překážkou, je větší než prospěch. Může se stát, že oba dva druhy lásky, tj. přirozená a volní, sdílejí jeden objekt; například rozmnožování má za cíl jak síla rozmnožovací u rostlin, tak síla žádostivá u živočichů.

Jestliže je toto potvrzeno, můžeme říci, že nejviditelněji se dopad tohoto u většiny lidí projevuje v žádostivosti; to není nutné vysvětlovat. Objekt lásky u řečí neobdařených živočichů je

totožný s objektem lásky rostlinné mohutnosti s jedním rozdílem. Z lásky rostlinné mohutnosti vycházejí činy přirozeně a jsou nižšího a podřadnějšího druhu, zatímco z lásky mohutnosti živočišné vycházejí volně, patří k těm vyšším a vznešenějším a jejich zdroj je subtilnější a lepší takovým způsobem, že některá zvířata v tomto případě využívají dokonce smyslovou schopnost. Proto si většina lidí myslí, že tato láska je s ní spjatá, ona je však spjatá s žádostivostí, ačkoli smyslová schopnost může hrát roli prostředníka. Živočišná žádostivá schopnost může odpovídat té rostlinné v tom ohledu, že nedosahuje svého cíle svobodnou vůlí, a naopak rostlinná žádostivost se může podobat živočišné tím, že jej svobodnou vůlí dosahuje. Přesto existuje rozdíl mezi činy, které z nich vycházejí, podle toho, zda jsou řízeny svobodnou vůlí či nikoli, například plození nového jedince. I živočich neobdařený řečí, který se veden přirozenou vrozenou láskou rozmnožuje, má díky Boží prozřetelnosti také nějakou svobodnou vůli. Cíl tohoto konání není míněn sám o sobě, neboť tento druh lásky má cíle dva. Boží prozřetelnost zařídila trvání principu rozmnožování, nikoliv však prodloužením života jedince, neboť je nutné, aby po životě následoval rozklad. Proto Jeho moudrost nutně vynaložila prozřetelnost, aby zachovala tyto dva v druzích a rodech, vtiskla každému jedinci povědomí o svém druhu a touhu jej rozmnožovat a vybavila jej příslušnými nástroji.

Jelikož živočichové neobdařeni řečí nedosahují stupně myšlení, díky němuž by mohli pojímat univerzália, nemohou mít užitek z pochopení konkrétního cíle v rámci univerzálií. Proto se žádostivost podobá rostlinné mohutnosti, jestliže mají tento společný cíl.

To, co bylo předestřeno v této a předchozí kapitole, nám bude velice nápomocné v tom, co bude v pojednání s pomocí Boží a Jeho dobrým vládnutím následovat.

5. O tom, jak lidé vznešených mravů a ušlechtilého ducha milují krásné rysy

Před tím, nežli se dostaneme k tématu této kapitoly, musíme předložit čtyři úvodní myšlenky:

(1) Kdykoli se některá z duševních schopností spojí s jinou vyšší, tímto spojením a průnikem s její krásou se sama stane uhlazenější a zdobnější do té míry, že činnosti z ní

vycházející překonají ty, kterými by vládla, kdyby byla samostatná; ať už co do jejich počtu, kvality provedení, vznešenosti zdroje, nebo odhodlání dokončit svůj cíl. Neboť každá vyšší schopnost podporuje tu nižší, posiluje ji a chrání před újmou. Díky této podpoře a ochraně, pokud je nižší schopnost přijme, jí nabízí více nádhery a dokonalosti; z jejího nápomocného chování, které se projevuje v mnoha ohledech, tak může nižší schopnost těžit krásu a vyšší postavení. Tak například žádostivost, která náleží živočišné duši, podporuje duši rostlinnou, zatímco vznětlivost ji chrání před poškozením látky, pokud již nenastal čas jejího přirozeného zániku. Rozumová schopnost zase pomáhá živočišné duši v dosažení jejích cílů; například jí přispívá k získání větší vytříbenosti a velkoleposti právě tím, že jí dopomáhá k jejím cílům. Proto také smyslová ani toužebná schopnost v člověku nepřekračují v konání své hranice. Tak se může stát, že si vytyčí takové cíle, kterých může úspěšně dosáhnout právě jen rozumová schopnost.

To samé se děje v případě aktivní imaginace, která se v některých případech snahy o dosažení cíle obrací s prosbou o pomoc na rozumovou schopnost a díky tomu, že je jí tato příznivě nakloněna, získává navíc moc a sílu. Tak se může stát, že začne usilovat o dosažení cíle bez pomoci rozumu, odmítne ho poslouchat a zálibně se zahledí do své vlastní povahy a charakterových rysů. Sama vynáší výroky a představuje si, že se jí daří uchopit inteligibilia, ke kterým má však přístup pouze [rozumová] duše a svůj klid v nich nachází mysl. Aktivní imaginace tak připomíná špatného služebníka, kterého jeho pán pověřil, aby mu pro jeho vlastní dobro pomohl ve vykonání veliké věci, z níž kyne mnohý prospěch; on si však myslí, že kýženého cíle dosáhl bez svého pána, že jeho pán by to sám ani nedokázal a že vlastně ve skutečnosti je pánem on. Přitom pouze docílil toho, čím ho jeho pán pověřil; to si však neuvědomuje. Podobně je tomu i v případě toužebné síly u lidí. Ačkoli představuje jednu z příčin zkaženosti, je nutnou součástí žádoucího stavu věcí, který je dobrý, a díky moudrosti není nevyřazena z velikého dobra, neboť vzdoruje zlu, které je horší než ona sama.

(2) Lidské činy vycházejí pouze z živočišné duše a pouze jí jsou ovlivněny a vyvolány reakce jako smyslové vnímání, představivost, pohlavní styk, agresivita a touha bojovat. Jelikož však živočišná duše svou blízkostí k duši rozumové získává na kráse, vykonává tyto činnosti vznešenějším a vybranějším způsobem a ze smyslově vnímaných objektů si vybírá ty, které se vyznačují lepším charakterem a správnější skladbou a poměrem, čemuž ostatní živočichové

nejenže nevěnují svou pozornost, ale ani to nedokážou vnímat. Obdobně člověk nakládá se svou představivostí ve vztahu k subtilním a neobyčejným věcem do té míry, že tento akt připomíná akt čistého intelektu. Pokud jde o různé činy vyvolané vznětlivostí, rozhoduje se v souladu s názory lidí, kteří se vyznačují krásou, dokonalostí, umírněností a fantazií, aby tak snadněji dosáhl vítězství.

Je také naprosto jasné, že lidské činy vycházejí ze spolupráce rozumové a živočišné duše. Například rozumová schopnost pomáhá schopnosti smyslové, aby dokázala z jednotlivostí odvodit univerzália. Při přemýšlení se člověk zase obrací k aktivní imaginaci, aby takto dospěl k dosažení svého cíle v rámci rozumově uchopitelných věcí. Sexuální žádostivá síla má za úkol, kromě svého primárního cíle dosažení slasti, připodobnit se První příčině ve snaze zachování druhu, obzvláště toho nejušlechtilejšího, tj. lidského druhu. Co se týče jídla a pití, rozum nakazuje žádostivosti, aby o ně neusilovala jen tak náhodně a pouze za účelem dosažení slasti, nýbrž tím nejsprávnějším způsobem, tedy aby pomáhala vládnoucí přírodě v zachování jedince náležejícího k tomu nejlepšímu druhu, tj. lidského jedince. Vznětlivost je zase usměrňována k tomu, aby toužila bojovat s hrdiny nebo vedla válku za účelem obrany ctnostného města nebo zbožného lidu. Tak tedy některé lidské činy vycházejí čistě z rozumové schopnosti, jako pojímání inteligibílií, úsilí o vyšší cíle, láska k posmrtnému životu a důvěrný vztah k Milosrdnému.

(3) V každé části Božího řádu se nachází dobro a každé toto jednotlivé dobro je vyhledáváno; avšak získání tohoto pozemského dobra může být nakonec v rozporu s hledáním dobra, které je svou hodnotou dalece převyšuje. Je obecně uznáváno, že člověk by se měl vyhýbat přílišnému a náhodnému hledání slasti, i když by bylo žádoucí, neboť by mohlo být na překážku získání něčeho hodnotnějšího, například moci a hojnosti majetku. Jako další příklad poslouží tělesné záležitosti: užívání unce opia je sice vhodné k zastavení krvácení z nosu, avšak i přesto by mělo být odloženo stranou, protože by mohlo poškodit vyšší cíl, kterým je celkové zdraví a život samotný. Jestliže u živočichů neobdařených řečí dosáhnou některé vlastnosti živočišné duše extrému, nepovažuje se to za naprosté zlo, nýbrž naopak za dosažení přednosti ve schopnostech. U člověka však v tomto případě dochází k poškozování rozumové duše a vzniku četných nedostatků, na což jsme již poukázali v našem pojednání nazvaném *Dar*, a proto je lepší se od těchto schopností živočišné duše odvrátit a vyvarovat se jich.

(4) Jak rozumová, tak i živočišná duše, díky svému blízkému postavení vůči té první, milují všechno, co se vyznačuje krásou uspořádání, kompozice a rovnováhy, jako například harmonické zvuky, chutě rozličných vhodně připravených pokrmů a podobně. Pokud jde o živočišnou duši, dochází k tomu přirozeným způsobem; rozumová duše však k tomuto podněcuje na základě představ majících vyšší význam než pouhá přirozenost. Je známo, že čím blíže se věc nachází Prvnímu milovanému, tím pevnějšímu řádu a dokonalejší harmonii se těší, a jestliže následuje ihned po Něm, dostává se jí větší míry jednoty a vlastností, které se s ní pojí: harmonie a souladu. Naopak čím je vzdálenější, tím více se vyznačuje pluralitou a s ní souvisejícím nesouladem a rozporem, jak již dříve vysvětlili metafyzikové. Kdykoli pak může uchopit něco, co se těší krásné kompozici, dychtivě to pozoruje.

Poté, co jsme předložili tyto úvodní myšlenky, můžeme říci, že patří k přirozenosti bytostí nadaných rozumem, aby mezi lidmi svým zrakem vyhledávali krásu; v některých případech se to označuje za vznešenost mravů a ušlechtilost. To se může týkat buď živočišné duše samotné, nebo v jejím partnerství [s rozumovou duší]; pokud se to však týká živočišné duše samotné, moudří to nepovažují za známku vytříbeného vkusu a ušlechtilosti. Je totiž pravdou, že pokud člověk nakládá se svými živočišnými touhami jako zvíře, je vystaven špatnostem a škodí vlastní rozumové duši. Zároveň se to však nemůže týkat ani samotné rozumové duše, neboť ta se zabývá výhradně věčnými inteligibilními univerzálii, nikoli pomíjivými smyslovými jednotlivostmi. A proto tato láska vychází z partnerství obou duší.

Je to zřejmé i z jiného úhlu pohledu: pokud člověk miluje krásnou formu z popudu živočišné touhy, zaslouží si pokárání, ba dokonce ostrou výtku a obvinění z hříchu, jako například ti, kdo páchají sodomii, a obecně všichni zkažení. Kdokoli však miluje líbeznou formu na základě svého rozumového uvažování, tak jak jsme vysvětlili, považuje se to za prostředek k získání vyššího postavení a větší míry dobrosti. A to proto, že touží po něčem, co je více ovlivňováno Tím, jenž je prvním zdrojem ovlivňování a Čirým milovaným, a je podobnější vznešeným vysokým entitám. To ho uzpůsobuje k tomu, aby byl duchaplný, ušlechtilý a uhlazený. A proto inteligentní lidé z řad kultivovaných a moudrých a těch, kteří nekráčejí po stezce dotíravců a chamtivců, nebrání svým srdcím v obdivování krásné lidské formy. Tudíž pokud člověk, běžně vybavený vyšší mírou lidských ctností, získá navíc další ctnost, a to

harmonii formy, která vyplývá ze správného uspořádání a rovnovážného stavu přírody a stopy Boží přítomnosti v ní, zaslouží si mít nárok na plod uschovaný v srdci a na nejčistší skrytou formu lásky. Proto Prorok, ať mu Bůh žehná a dá mu mír, řekl: *Hledejte uspokojení svých potřeb u lidí krásné tváře*. Z těchto slov přímo vyplývá, že krásná forma se vyskytuje pouze společně s dobrým přirozeným uspořádáním a že tato dobrá kvalita rovnováhy a uspořádání zlepšuje vlastnosti a zjemňuje charakter. Může ovšem existovat nevzhledný člověk těšící se dobrým vlastnostem, a to ze dvou důvodů: buď k vnější ošklivosti nedošlo tím, že by byla na počátku uspořádání narušena vnitřní rovnováha, nýbrž nějakým vnějším rušícím vlivem, nebo se dobré vlastnosti neobjevily na základě přirozenosti, ale zvyku. Rovněž můžeme nalézt člověka s krásným vzhledem, ale špatným charakterem. Zde opět platí ona dvě vysvětlení: buď ke vzniku nežádoucích vlastností došlo vnějším působením na jeho charakter až poté, co bylo dokončeno jeho uspořádání, nebo k tomu došlo na základě silného zvyku.

Tři důsledky plynou z lásky ke krásné formě: za prvé touha ji obejmout, za druhé touha ji políbit a za třetí touha se s ní pohlavně spojit. Pokud jde o sexuální lásku, je zřejmé, že se týká pouze živočišné duše, která se na ní podílí natolik silně, že [tento druh lásky] zaujímá místo jejího společníka, ba dokonce pána, nikoliv pouhého nástroje. To je velice špatné. Rozumová láska tedy nikdy nemůže být úplně ryzí, dokud nebude živočišná duše zcela potlačena. Proto by měl být podezříván každý, kdo se o svůj objekt lásky pokouší z této potřeby, ledaže by tato potřeba byla podložena rozumovým důvodem, tj. rozmnožováním druhu. Toto [spojení] je nemyslitelné s mužem a odporné, leč v posledku přijatelné, se ženou zakázanou náboženským právem. Vhodné je pouze pro muže s jeho manželkou nebo otrokyní.

Smyslem objímání a líbání je vzájemné přiblížení se a sjednocení. Duše touží dosáhnout objektu své lásky pomocí hmatu a zraku, tudíž ji těší objímat ho, a usiluje o promísení samotného svého principu, srdce, s jeho duševním principem, tudíž pociťuje touhu jej políbit. Samy o sobě nejsou tyto dvě činnosti odsouzeníhodné. Pokud by je však náhodou doprovázely nepřiměřené žádostivé touhy, je nutné se mít před nimi na pozoru, ledaže by obě byly naprosto zbaveny tělesné touhy a očištěny od jakéhokoli podezření. Proto se neodsuzuje líbání dětí, i když i v tomto případě mohou vzniknout pochybnosti; proto jeho smyslem musí být touha po přiblížení se a sjednocení, bez postranních myšlenek na něco nechutného a zkaženého.

Kdo miluje tímto způsobem, je ušlechtilý a kultivovaný, neboť tento druh lásky je zdrojem ušlechtilosti a cti.

6. O tom, jak milují božské duše

Kdykoli skutečně existující jsoucno uchopí či získá nějaké dobro, miluje je svou přirozeností tak, jak živočišné duše milují krásné formy. Taktéž kdykoli uchopí smyslově či rozumově nějakou věc, z níž má užitek jeho vlastní existence, a je k ní přirozeně vedeno, miluje ji svou přirozeností, zejména pokud prospívá jeho existenci, jako například zvíře miluje potravu a děti svého rodiče. Rovněž kdykoli nějaké jsoucno zjistí, že by mu bylo prospěšné jiné jsoucno napodobovat, přiblížit se mu a navázat s ním úzké spojení s cílem dosáhnout ctnosti a vyššího postavení, miluje ho svou přirozeností, jako učedník miluje svého mistra.

Proto božské duše, lidské stejně jako andělské, jsou hodny tohoto pojmenování pouze tehdy, když získají znalost Absolutního dobra. Je tedy zřejmé, že tyto duše lze popsat jakožto dokonalé teprve poté, co plně poznají zapříčiněné Inteligence. Jediným způsobem, jak si představit zapříčiněné Inteligence, je nejprve získat znalost skutečných příčin, obzvláště pak První příčiny, neboť tyto Inteligence by neexistovaly, pokud by jim v existenci nepředcházely příčiny a zejména První příčina. To jsme vysvětlili v našem komentáři k začátku první kapitoly *Fyziky*.

První příčina je totožná s Čirým dobrem, které je ve své podstatě absolutní, neboť se nazývá skutečným bytím, a nic, co existuje skutečně, není prosté dobrosti. Dobrost je buď absolutní a součástí podstaty, nebo odvozená. První příčina je dobro a Její dobrost je buď esenciální a absolutní, nebo odvozená. Pokud by byla odvozená, mohlo by to být jen ze dvou příčin: buď je existence dobrosti nutná pro existenci První příčiny, což by ale znamenalo, že to, z čeho je tato dobrost odvozena, je příčinou existence První příčiny, přičemž ale První příčina musí být tohoto příčinou – a to je absurdní, nebo existence dobrosti není nutná pro Její existenci, což je ale také nemožné, jak jsme vysvětlili výše. Jestliže však odmítneme nesmyslnost této [druhé] možnosti, otázka je stále otevřená. Pokud totiž odtrhneme dobrost od Její podstaty,

je zřejmé, že tato podstata zůstává stále přítomná a nadále je obdařena onou dobrostí. Ta je buď nutná a esenciální, nebo odvozená; jestliže je odvozená, pak by tato záležitost spěla k nekonečnosti, což je nemožné. Jestliže by byla dobrost esenciální, pak jsme se dostali tam, kam jsme chtěli.

Taktéž pravím, že je nemožné, aby První příčina odvozovala Svou dobrost od něčeho, co není součástí Její podstaty a nutně k Ní nenáleží, neboť nutně získává dokonalost dobra ze Své vlastní podstaty. Pokud by totiž První příčina nezískávala ze Své vlastní podstaty vše, co si vpravdě zasluhuje v Její souvislosti nést označení „dobrost" a má možnost existovat, odvozovala by tuto dobrost odjinud. Jelikož však mimo Ni existují pouze jsoucna, jichž je příčinou, to, z čeho by odvozovala Svou dobrost, by bylo zapříčiněno Jí. A toto zapříčiněné nemá v sobě ani ze sebe žádnou dobrost kromě té, která je odvozena od První příčiny. Pokud by Jí tedy toto zapříčiněné mělo udělit dobrost, byla by to pouze dobrost odvozená z Ní samé. Avšak dobrost odvozená z První příčiny by pak sama musela být odvozená z jiného zdroje. Tím pádem by tato dobrost nenáležela První příčině, ale onomu jinému zdroji; bylo však řečeno, že musí patřit První příčině – a to je absurdní.

První příčina nemá nedostatek v žádném ohledu. Dokonalost, která je protikladem nedostatku, totiž může být buď nemožná, čímž by nemohla být protikladem dokonalosti, neboť nedostatek je nepřítomnost možné dokonalosti, nebo možná. Pokud bychom si chtěli představit možnost nějaké věci, jejíž existence nespočívá v žádné jiné věci, museli bychom si společně s tím představit i příčinu, která vede k tomu, že se v této věci vyskytuje, i když by to pro ni byla pouhá možnost. My jsme však již konstatovali, že neexistuje vnější zdroj dokonalosti První příčiny, a to v žádném ohledu. A tak tato možná dokonalost v Ní není ve skutečnosti možná, stejně jako nedostatek jakožto její protiklad. První příčina totiž vše, co lze ve vztahu k Ní označit jako dobrost, získává sama ze Sebe. Toto vyšší dobro, které je dobrem v každém směru, existuje bez ohledu na jakékoli souvztažnosti a plně náleží První příčině.

Je tedy zřejmé, že První příčina získává sama ze Sebe vše, co lze ve vztahu k Ní označit jako dobrost, a že se v tomto případě nejedná ani o náznak možnosti. Stejně tak je jasné, že První příčina je dobrem nejen sama o Sobě, ale také ve vztahu ke všem ostatním jsoucnům, neboť je

první příčinou jejich existence, trvání a zejména pak bytí a touhy po dosažení dokonalosti. První příčina je tudíž absolutním dobrem v každém ohledu.

Ukázalo se, že kdo pojme dobro, začne ho svou přirozeností milovat. Rovněž se vyjasnilo, že První příčina je objektem lásky božských duší. Dokonalost lidských a andělských duší spočívá v tom, že dokážou podle svých schopností nazírat Inteligence, s nimiž mohou být ve spojení, za účelem připodobnit se podstatě Absolutního dobra; a také v tom, že z nich pramení takové skutky, které jsou v souladu s Ním, jako například ušlechtilé lidské činy a pohyb, který vtiskly andělské duše vyšším substancím, aby se zachovalo trvání bytí a zániku, taktéž za účelem připodobnění se podstatě Absolutního dobra. Toto připodobňování se děje za jediným účelem, a to aby bylo možno se přiblížit Absolutnímu dobru a tímto přiblížením dosáhnout ctnosti a dokonalosti. K tomu může dojít pouze za Jeho přispění, přičemž duše to přesně tak vnímají. A my jsme již konstatovali, že v takovémto případě jsoucno miluje to, k čemu se přibližuje. Na základě toho, co jsme zde již objasnili, je tedy nutné, aby bylo Absolutní dobro milováno všemi božskými dušemi.

Není tedy pochyb, že Absolutní dobro je příčinou existence podstat a dokonalostí těchto vznešených jsoucen, neboť jejich dokonalosti představují racionální formy existující v jejich podstatách. Takto však existují pouze za vědomí Absolutního dobra, přičemž tato jsoucna vnímají, že jejich smysl pochází z Něj. Již jsme konstatovali, že přesně takové jsoucno miluje přesně takovou příčinu, a tím se vysvětlilo, co jsme probírali dříve, tedy že Absolutní dobro je milováno všemi božskými dušemi.

Tato láska je nekončící a nekonečná, neboť jsoucna se nacházejí vždy buď ve stavu dokonalosti, nebo připravenosti. Již jsme objasnili, že tato láska se nutně vyskytuje u těch, která dosáhla dokonalosti; pokud jde o jsoucna nacházející se ve stavu připravenosti, jsou pouze lidská, nikoli andělská, neboť andělské duše se nacházejí po celou dobu své existence ve stavu dokonalosti. Lidské duše ve stavu připravenosti jsou naplněny přirozenou touhu poznat Inteligence, které představují jejich dokonalost, zejména pak ty, jejichž kontemplace bude nejužitečnější k dosažení dokonalosti a nejsnáze povede k pojmutí těch ostatních. Tímto První objekt intelektu zapříčiňuje to, že každý další objekt intelektu se stane předmětem intelekce duší a uchová se v těch vybraných.

Není nesmyslné říci, že tyto duše jsou naplněny vrozenou přirozenou láskou k Absolutní pravdě v první řadě a k ostatním Inteligencím v řadě druhé. Pokud by tomu tak nebylo, jejich stav připravenosti k dosažení dokonalosti by přišel vniveč. Tudíž skutečným objektem lásky lidských i andělských duší je Čiré dobro.

7. Závěrečná kapitola

V této kapitole chceme objasnit, že každé jednotlivé jsoucno miluje Absolutní dobro vrozenou láskou a že Absolutní dobro se manifestuje každému, kdo Je miluje. Nicméně schopnost jsoucen přijímat tuto manifestaci a navázat spojení s Ním se liší. Ta z nich, která se Mu nacházejí nejblíže, přijímají Jeho manifestaci v její pravé podobě, tedy v nejdokonalejší možné formě; a to je to, co súfijové nazývají sjednocení. Díky Své štědrosti Absolutní dobro touží po tom, aby byla Jeho manifestace přijata, čímž jsoucna vcházejí do existence.

Tudíž konstatujeme, že jelikož každé jednotlivé jsoucno je naplněno vrozenou láskou ke své vlastní dokonalosti, přičemž dokonalostí myslíme získání dobrosti, je zřejmé, že zdroj, z něhož jsoucno získává dobrost, bez ohledu na to kde a jak, musí být milován jakožto zdroj dobrosti. Avšak v tomto ohledu neexistuje nic dokonalejšího než První příčina, stejně jako Jí nic nepředchází. Je objektem lásky všech jsoucen; skutečnost, že většina z nich Ji nezná, nepopírá existenci vrozené lásky, kterou směřují ke svým dokonalostem. První dobro se ve Své podstatě zjevuje a manifestuje všem jsoucnům. Kdyby byla Jeho podstata skryta před všemi jsoucny a nemanifestovala se jim, nebylo by vůbec známo a nic by nebylo možno od Něj získat. Kdyby se naopak manifestovala pod cizím vlivem, musela by mu Jeho podstata, která je povznesena nad jakýkoli cizí vliv, být podřízena – a to je absurdní. Jeho podstata se tedy zjevuje sama ze sebe a je-li skryta, pak pouze kvůli neschopnosti některých jsoucen přijmout její manifestaci. Ve skutečnosti se tento závoj nachází právě v těch, kteří jsou jím zakryti, a skládá se z neschopnosti, slabosti a nedostatku. Manifestace Absolutního dobra není nic jiného než zjevení Jeho skutečné podstaty, neboť samo o Sobě manifestuje právě jen Svou čirou podstatu, jak již dříve objasnili

metafyzikové. Jeho vznešená podstata se manifestuje, a proto ji možná filosofové nazvali „forma intelektu“.

Prvním příjemcem Jeho manifestace je božský anděl, nazývaný Univerzální intelekt. Jeho podstata dostává manifestaci takovým způsobem, jakým zrcadlo odráží formu, takže ji uzří jako svůj vlastní obraz. Proto se říká, že Aktivní intelekt je Jeho obrazem; musíme však být opatrní a neříkat, že je jako On, tedy Nutně existující a Pravdivý. Všechno, co vstupuje do existence nějakou bezprostřední příčinou, činí tak prostřednictvím Jeho obrazu, který se v něm odráží. To je dokázáno odvozováním. Například žár ohně působí na tělo prostřednictvím svého obrazu, kterým je teplo. To samé platí i pro zbylé kvality. Rozumová duše zase působí na jinou rozumovou duši tak, že do ní vloží svůj obraz, tj. inteligibilní formu. Když meč seká, působí na předmět svým obrazem, tedy tvarem. Když brousek brousí nůž, vkládá do jeho ostrých hran obraz, kterým se ho dotýká, tedy rovnoměrnost a hladkost.

Pokud by někdo namítl, že slunce zahřívá a spaluje do černa, bez toho aniž by teplo či černota byly jeho obrazem, odpověděli bychom mu takto: my tím přeci netvrdíme, že dopad vlivu na předmět se děje vždy tak, že původce na předmět působí svým obrazem; chceme říci, že bezprostřední dopad vlivu se děje prostřednictvím obrazu, který původce vkládá do ovlivňovaného předmětu. To je i případ slunce, které bezprostředně působí na předmět svým obrazem, tedy jasem. Působením jasu však v předmětu vzniká teplo, které mu umožňuje ohřívat další předměty tak, že do nich vloží svůj obraz, tedy teplo. Přijetím tepla tedy ohřívá a následně i spaluje do černa. To lze vyvodit odvozováním, na celistvý důkaz tady však není prostor.

Nyní se vrátíme k našemu původnímu tématu a konstatujeme, že Aktivní intelekt přijímá manifestaci bez jakéhokoli prostředníka tak, že sám ze sebe nahlédne jeho podstatu i podstatu ostatních Inteligencí, aktuálně a trvale. A to proto, že jsoucna, která mohou nahlížet Inteligence bez použití zraku, ostatních smyslů či imaginace, myslí to, co následuje, jako součást toho, co předcházelo, následek jako součást příčiny a nízkost jako součást vznešenosti. Poté také božské duše přijímají manifestaci bez prostředníka, byť s pomocí Aktivního intelektu, který je vede a posouvá z možnosti do skutečnosti a uděluje jim schopnost vytvářet a uchovávat myšlenky.

Poté následuje v přijímání manifestace živočišná mohutnost, rostlinná a nakonec přírodní. Každé jsoucno, které přijímá manifestaci, tak činí s touhou připodobnit se Mu podle svých schopností. Přírodní tělesa se Mu tedy připodobňují svými přirozenými pohyby, které činí s cílem setrvat ve stavu, který je jim vlastní, jakmile dosáhnou svého přirozeného místa, i když se nepřipodobňovala ve svém původním záměru, tedy pohybu. Rovněž rostlinné a živočišné podstaty se mu ve svých cílech připodobňují, když vykonávají činy jim vlastní, tj. zachování druhu nebo jedince či rozvíjení síly a schopnosti a podobně, i když se nepřipodobňovala ve svém původním záměru, tedy sexuálním spojení či přijímání potravy. Podobně lidské duše konají dobré skutky, ať už rozumové či praktické, za účelem připodobnit se Mu ve svých cílech, tj. vykonávání spravedlnosti a rozumu, i když se nepřipodobňovaly ve svém původním záměru, tedy vzdělávání apod. Stejně tak se Mu připodobňují božské andělské duše ve vykonávání pohybů a dalších činností, čímž zajišťují trvání vzniku a zániku a principu rozmnožování.

Důvod, proč se Mu živočišná, rostlinná, přírodní a lidská síla připodobňují ve svých cílech, ale nikoliv ve svých záměrech, tkví ve skutečnosti, že záměr představuje pouze přípravný a možný stav, zatímco Absolutní dobro je zbaveno jakéhokoli stavu připravenosti a možnosti a Jeho cíli jsou skutečné dokonalosti – První příčině musí být připsána absolutní skutečná dokonalost. Je tedy možné říci, že se Jí připodobňují v dokonalostech obsažených v cílech, nikoliv však v počátečních stavech připravenosti.

Pokud jde o andělské duše, připodobňují se Jí ve formách svých podstat, tedy trvale, věčně a bez náznaku možnosti. Věčně Ji kontemplují, při této kontemplaci Ji věčně milují a při této lásce se Jí také věčně připodobňují. Jejich touha tkví v tom, jak Ji nazírají a kontemplují, což představuje nejvznešenější formu nazírání a kontemplace, která by se jen stěží věnovala jiným Inteligencím než právě Jí. Pravdivé poznání První příčiny však vede k poznání ostatních jsoucen; Jí tedy nazírají záměrně a s touhou, čímž doprovodně nazírají i všechno ostatní.

Kdyby se Absolutní dobro nemanifestovalo, nic by z Něj nešlo získat, a kdyby z Něj nešlo nic získat, nic by neexistovalo. Kdyby se tedy nemanifestovalo, nic by neexistovalo, neboť Jeho manifestace je příčinou veškeré existence. Ono totiž ze Své vlastní existence miluje to, co zapříčinilo, a touží po tom, aby Jeho manifestace byla přijata. Jelikož láska toho Nejvznešenějšího ke Své vlastní vznešenosti je tou nejvznešenější láskou, skutečným objektem Jeho lásky je to, aby

byla Jeho manifestace přijata, konkrétně těmi božskými dušemi, které se Mu připodobňují. Proto je možné říci, že jsou objektem Jeho lásky – tím se vysvětluje výrok, který se traduje: *Bůh, On je vznešený, řekl: „Pokud je můj služebník takový a takový, miluje mě a já miluji jeho.“* Stejně jako moudrost nedovolí, aby bylo něco v jakémkoli smyslu cenného opomenuto, i když by to nedosahovalo úplné vznešenosti, tak i Absolutní dobro ve Své moudrosti touží, aby byly Jeho dary přijaty, i když by tím příjemce nedosáhnul takového stupně dokonalosti. Tak si Nejvyšší král přeje, aby Ho ostatní napodobovali, zatímco pomíjiví králové to nesou velice neradi, neboť Nejvyšší král si nepřeje odrazovat od cílů ty, kdo se rozhodli Ho napodobit, zatímco pomíjiví králové činí přesně to.

Tímto jsme dospěli k závěru, kterým ukončíme naše pojednání. Bůh je pán veškerenstva a pouze s Jeho pomocí, On je vznešený, skončilo toto pojednání.