Magdaléna Vitásková

Avicenna: Živý, syn Bdícího, Pták a Salamán a Absál. Iniciační příběhy

Abstract

Avicenna (980–1037) was one of the foremost thinkers of the Islamic East and a unique representative of falsafa, the medieval Islamic Hellenistic philosophy. The present paper focuses on his philosophical-mystical recitals Hayy ibn Yaqhdan (The Living, Son of the Vigilant), Risalat at-Tair (The Epistle on Bird) and Salaman wa Absal (Salaman and Absal) and presents them as a cycle of initiation stories. The protagonist of these stories is the human intellect, which undergoes the journey towards higher knowledge under the guidance of an initiator, the Active Intellect. Using the language of symbols and metaphors, Avicenna presents the central elements of his teachings – the theory of intellect, psychology, epistemology, the theory of matter and form, cosmology, emanation theory, angelology and theology – and emphasizes the angelic nature of the human soul and its capability of reaching salvation from the material world and returning to God, its spiritual point of origin.

Key words: Islamic philosophy, Avicenna, Ibn Sina, Islamic Neoplatonism, initiation, Islamic mysticism

1. Úvodem

Avicenna je latinizované jméno, pod nímž se skrývá jeden z největších učenců středověkého islámského Východu. Abú ʿAlí al-Husajn ibn ʿAbdalláh ibn ʿAlí ibn Síná se proslavil jak na poli filosofie a přírodních věd (v této souvislosti mu náleží čestný titul Třetí učitel), tak

v oblasti medicíny (kde mu bylo uděleno přízvisko Kníže lékařů). Narodil se roku 980 v středoasijské Afšaně a zemřel roku 1037 v Hamadánu. Jeho život je poměrně dobře znám, protože jako jeden z mála středověkých muslimských myslitelů sepsal svůj vlastní životopis. Ten pokrývá prvních třicet let jeho života; v psaní životopisu pak pokračoval jeho žák al-Džúzadžání.[1]

Ačkoli Avicenna přispěl svým dílem ke všem známým vědním oborům své doby, jako byla medicína, filosofie, etika, psychologie, chemie, fyzika, astronomie, matematika, filologie a teorie hudby, je znám především jako lékař a klasický představitel falsafy, tedy středověké islámské filosofie helénistického směru. Vznik tohoto myšlenkového směru lze datovat do 9. století, kdy se v Bagdádu začalo horečně pracovat na překladech antických filosofických děl do arabštiny. Ačkoli falsafa přímo navazuje na díla Aristotela a Platóna, nelze muslimské filosofy jednoduše rozdělit na aristoteliky a platoniky. Za prvé, namísto učení Platóna znali muslimové spíše díla jeho pozdně antických komentátorů.[2] Proto je korektnější mluvit o islámském novoplatonismu spíše než o platonismu.[3] Za druhé, mezi nejoblíbenější Aristotelova díla ve středověkém arabsko-islámském prostoru patřila tzv. *Aristotelova teologie* a *Kniha o čirém dobru*. Tyto spisy, oba prokazatelně novoplatónského charakteru, byly nesprávně připsány Aristotelovi. Je s podivem, že muslimští peripatetikové tento omyl nerozpoznali a zejména na Aristotelově teologii často stavěli své aristotelské spekulace.[4]

Avicenna netvoří mezi představiteli islámské filosofie výjimku, a proto ho nelze uspokojivě nazvat ani aristotelikem, ani novoplatonikem. Stejně jako u jeho kolegů-filosofů se tyto dva jinak odlišné zdroje 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 Avicenna novoplatónské představy pramenící z emanační teorie.

Vedle klasických a velmi dobře známých filosofických děl, která lze označit jako peripatetická, a samozřejmě děl lékařských, sepsal Avicenna mnoho drobnějších traktátů, zabývajících se filosoficko-náboženskými otázkami. Mezi tyto krátké spisy, které stály vždy ve stínu významných filosofických kompendií jako např. *Kniha uzdravení duše*, se řadí také tři příběhy: *Živý, syn Bdícího*[5], *Pták*[6] a *Salamán a Absál*[7]. Svým charakterem se naprosto vymykají Avicennově ostatní tvorbě; dokonce lze říci, že se vymykají i dosavadní tvorbě Avicennových předchůdců a současníků. Lze je označit za iniciační příběhy, neboť popisují jednotlivé stupně iniciace lidské duše při její duchovní cestě vzhůru směrem k Bohu.[8]

Na následujících stránkách budou Avicennovy příběhy *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* postupně představeny a interpretovány. Pozornost bude nejprve zaměřena na jejich formální stránku, zejména pak na literární žánr a specifický jazyk, který si autor pro jejich sepsání zvolil. Poté budou tyto příběhy pojednány z hlediska jejich obsahu a ústředních motivů, které sdílejí do té míry, že lze hovořit o vyprávěcím cyklu.[9] Jako první bude představen *Živý, syn Bdícího* jakožto úvod k celému cyklu a nejspíše nejklasičtější

1) Viz Gohlman (1974, 16–89). Český překlad životopisu viz Kubíčková a Petráček (1954, 59–72).

2) Arabové měli k dispozici překlady Plótína (známého jako aš-Šajch al-junání, tedy Řecký mistr), Porfýria (Furfúrijús) a Prokla (Buruklus).

3) Novoplatonismus ve falsafě viz Morewedge (1992). Novoplatonismus u Avicenny viz Morewedge (1992, 41–50 a 77–126).

4) Tzv. Aristotelova teologie byla volnou parafrází čtvrté, páté a šesté knihy Plótínových Ennead, zatímco Kniha o čirém dobru byla složena z více novoplatónských zdrojů, mezi nimiž vynikaly Proklovy Základy teologie. Druhé zmíněné dílo se dostalo více do povědomí latinského Západu jakožto Liber de causis. O těchto dvou epigrafických dílech viz De Libera (2001, 87–93) a Netton (2006, 9–13).

5) Arabský text příběhu viz Ibn Síná (1889–1899). Dále např. Amín (1959, 113–124). K dispozici je překlad do francouzštiny resp. angličtiny, viz Corbin (1960, 137–150). Ukázky jsou autorčiným překladem z arabštiny. Některé ukázky již byly publikovány, viz Vitásková (2011, 36–38).

6) Arabský text příběhu a jeho anglický překlad viz Taghi (2000, 63–74). Neúplný český překlad viz Kubíčková a Petráček (1954, 180–182). Ukázky jsou autorčiným překladem z arabštiny.

7) Arabský text příběhu se nedochoval, k dispozici je pouze stručné převyprávění Nasír-ruddína at-Túsího (zemřel 1274). Jeho anglický překlad viz Corbin (1960, 224–226). Ukázky jsou autorčiným překladem z angličtiny.

8) Iniciace jakožto uvedení či zasvěcení do tajemství je pevnou součástí ústní slovesné tradice (ve formě mýtů) a náboženských systémů (v podobě rituálů). Ve světové literatuře jsou klasické iniciační příběhy a romány většinou schematizované a nesou společné rysy: hrdinovo bloudění světem a zkoušky, symbolická smrt a následné znovuzrození, představované průnikem do esoterického světa. Cílem zasvěcení je získání esoterické znalosti (mnohdy i poznání Boha). Základní přehled tématu viz Hodrová (1989). Pokud jde o iniciační texty v islámské středověké literatuře, jedná se zatím o nepříliš prozkoumané pole bádaní. Výraz „iniciační příběhy" použil Henry Corbin v obecné souvislosti s dílem Avicenny a Suhrawardího (zemřel 1191), viz Corbin (2010, 23). Patrně tím měl na mysli právě tyto tři Avicennovy texty a některá díla Suhrawardího, např. povídku Západní exil; její arabský text viz Amín (1957, 134–138). Je nutné však podotknout, že Corbin žádný konkrétní text neoznačil explicitně jako „iniciační" a tématu se dále nevěnoval. Jakožto iniciační lze označit také román Živý, syn Bdícího od Ibn Tufajla (zemřel 1185), jeho arabský text viz Amín (1957, 56–133). Autor se v něm nechal inspirovat jménem hlavní postavy a celkovým vyzněním Avicennova stejnojmenného příběhu, viz Ibn Tufajl (2011).

9) Jakožto cyklus označil tyto tři příběhy poprvé Henry Corbin (1960).

představitel iniciačního příběhu ze všech tří. *Pták* na druhou stranu představuje ukázku uceleného alegorického vyprávění, opatřeného poutavým prologem a epilogem. Posledním pojednaným dílem bude *Salamán a Absál*, přičemž kvalita interpretace tohoto příběhu bude závislá na kvalitě dochovaného materiálu. Závěrem pak bude poukázáno na důležitý motiv Avicennova učení, který nepřímo zaznívá v celém cyklu, a to na fenomén lásky.

2. Formální stránka děl

Názvy jednotlivých titulů lze nalézt v Avicennově bibliografii, kterou sestavil jeho žák al-Džúzadžání[10]. Jak *Živý, syn Bdícího*, tak i *Pták* a *Salamán a Absál* byly napsány jako příběhy (*qissa*), což je zřetelně odlišuje od ostatních Avicennových traktátů (*risála*). *Risála* představuje klasický vzor, podle něhož se psala v Avicennově době vědecká, logická, filosofická a teologická pojednání: metodou otázky a odpovědi nebo formou dopisu. Bylo zvykem, že na začátku textu skutečná či fiktivní osoba položila učenou otázku a autor pak formuloval odpověď na ni jako hlavní část celého pojednání. Mnoho příkladů z Avicennovy tvorby vykazuje právě uvedený rys, přičemž se tato díla vyznačují jasným, vědeckým jazykem a logickou, dobře podloženou argumentací.[11]

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. Naopak se zdá, jako by texty představovaly avicennovské učení jako celek, ač v podobě krátkých několikastránkových příběhů. K realizaci tohoto záměru se *qissa* hodí jako ideální literární žánr: nabízí poměrně velkou volnost a prostor pro tvůrčí invenci autora (na rozdíl od rigorózní *risály*), zároveň na čtenáře působí lehce a tudíž i zábavně. Vyznačuje 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 jednolitý celek. Celkový dojem je ještě podtržen použitím symbolického jazyka.

Jazyková stránka výše zmíněných děl je ve srovnání s autorovými klasickými filosofickými traktáty i rozsáhlými vědeckými kompendii skutečně naprosto výjimečná. Zatímco v *Knize uzdravení duše* a jiných textech používá Avicenna věcný, srozumitelný a jednoduchý jazyk, zde se uchyluje k jazykovým a rétorickým prostředkům na první pohled nevhodným k vyjádření složitých filosofických konceptů a teorií: symbolu (*ramz*), metafoře (*madžáz*) a parabole (*mithál*). Nečiní tak však, protože by chtěl „zatemnit" smysl textu a znemožnit jeho porozumění, jak se domnívají někteří komentátoři. 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"* (Amín 1959, 35).

A. F. Mehren obdobně hodnotí Avicennův styl jako *„nejasný a nesrozumitelný"* a jeho terminologii *„natolik mystickou, že se úplně vytrácí její význam"* (Goichon 1971, 331).

Nasnadě je otázka, zda autor nepoužil tzv. alegorickou metodu, oblíbenou u některých představitelů falsafy, která spočívala ve vědomém zakrytí pravdy na první pohled jednoduchým příběhem.[12] V jejím rámci se myšlenky představovaly takovým způsobem, aby pouze zasvěcený porozuměl jejich pravému, skrytému smyslu. Sloužila jak k ochraně filosofa v případě, že by jeho učení nebylo slučitelné s obecně uznávanými dogmaty, tak společnosti, v níž žil. Tato víra se zakládala na přesvědčení, že předčasné odhalení pravdy by mohlo být pro nepřipraveného člověka škodlivé.[13] Metoda použitá v Avicennových příbězích však do této charakteristiky nezapadá, neboť podstatou alegorie je to, aby nepřipravený člověk ani náznakem nepoznal, že předložený příběh v sobě skrývá něco víc, než je na první pohled zřejmé. Naopak Avicenna se netají s tím, že vypráví cosi velice závažného a do jisté míry těžko pochopitelného.[14] Jeho příběhy nic neskrývají ani neodhalují žádné veliké tajemství; pouze opakují jeho učení, které je do určité míry známé z ostatních děl.[15]

Jazyk tohoto díla tedy není alegorický, nýbrž symbolický. Řečí alegorie je znak (*išára*); 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.[16] Ahmad Amín i A. F. Mehren vyčítali Avicennovi

10) Viz Gohlman (1974, 90–111).

11) Příklady těchto děl spolu s rozšířeným výkladem viz Taghi (2000, 113).

12) K tomuto tématu viz monografie Lea Strausse Persecution and the Art of Writing. O technice psaní mezi řádky viz zejména Strauss (1988, 24–25). Jakožto alegorické příběhy vnímá tato tři díla též Peter Heath, který k tomuto tématu sepsal monografii Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Síná). Relevantní pasáže viz Heath (1992, 145–190).

13) Srov. Strauss (1988, 17 a 36).

14) K vyvrácení teorie, že Avicennovo vyprávění je příkladem tohoto použití alegorické metody viz Stroumsa (1992, 190–193).

15) Proto je také možné je interpretovat na základě jiných Avicennových děl. Například celý epistemologický proces je popsán v šestém oddílu Knihy uzdravení duše, 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 Avicenna umně skrývat, neboť čtenář si o této teorii může přečíst v traktátu O lásce.

16) Zatímco znak zastupuje něco jiného (např. zelená barva odkazuje k islámu), tak symbol zůstává sám sebou a zároveň participuje na jiné realitě. Pramen vody, na který hrdi-

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.[17]

3. Iniciační cyklus

Ústředním tématem *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka* i *Salamána a Absála* je cesta lidské duše za sebezdokonalením a nejzazším poznáním, kterým je samozřejmě poznání Boha. Pro přiblížení hrdiny vyprávění je nejprve nutné krátce nastínit Avicennovo učení o duši.[18] Duše (*nafs*) představuje formu, která se spojuje s látkou, tedy tělem, a dohromady s ní tvoří jedinou substanci, která je buď rostlinou, živočichem či lidským tvorem. Je to tedy netělesná substance, jež se skládá z neracionální (tj. vegetativní a sensitivní či smyslové) a racionální části, přičemž racionální (tj. rozumová) duše si uvědomuje samu sebe oddělenou od těla a jako jediná je vyhrazena lidem. Rozumová duše se dělí na dvě části: praktický a teoretický intelekt. Praktický intelekt má schopnost aktivně jednat a je orientován na tělo. Díky němu člověk rozlišuje, co je dobré a co je špatné. Zdokonaluje se prostřednictvím zkušeností a zvyků. Teoretický intelekt se oproti tomu obrací k netělesnému světu a umožňuje získávat inteligibilia, tj. rozumové poznatelné věci.

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 iniciovala a předala jí potřebné vědění. Avicenna 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.[19]

V *Živém, synu Bdícího* se Avicenna věnuje především této iniciaci, popisuje první kontakt duše s jejím iniciátorem a zaznamenává předávané znalosti a instrukce. Duše se dozvídá o možnosti cesty, ale je jí řečeno, že zatím na to nemá potřebné schopnosti. *Pták* se více zaměřuje na dramatický motiv zapomnění a následného rozpomenutí se. Duši je dovoleno podniknout cestu, ale její pobyt v cíli má jen krátké trvání. Teprve v *Salamánovi a Absálovi* dosahuje duše vytouženého cíle a natrvalo se odpoutává od pozemských pout.

4. Živý, syn Bdícího

Jak již bylo řečeno, představuje *Živý, syn Bdícího* jakýsi úvod k celému cyklu a nese nejvíce rysů iniciačního příběhu (hrdinovo prvotní bloudění světem, setkání s iniciátorem, zkoušky, předpověď symbolické smrti a následného znovuzrození prostřednictvím průniku do inteligibilního světa). Hlavním hrdinou je poutník, bezejmenná rozumová duše; lze se však domnívat, že se jedná o duši samotného Avicenny, a proto je možno číst toto vyprávění jako jeho duchovní autobiografii. Začátek vyprávění ji zachycuje v okamžiku, kdy se odvrátila od okolního světa a zatoužila se vydat na intelektuální pouť. Sama si však nemůže poradit, a proto bloudí, dokud se jí nezjeví její iniciátor, Živý, syn Bdícího: *„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“* (Ibn Síná 1889–1899, 2–3).

Živý, syn Bdícího, který se zjevuje ve formě charismatického starce, začne duši poučovat o smyslovém i inteligibilním světě. Avicenna tak pomocí tohoto 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 zajisté její postavení v hierarchii forem a z toho plynoucí možnosti, které se před ní otevírají.

O formě Avicenna ústy Živého, syna Bdícího metaforicky hovoří v pasáži, kterou lze nazvat esoterickým zeměpisem. Rozděluje zde vesmír na dvě říše: východní a západní. Východ je územím formy (*súra*), zatímco Západ náleží látce (*hajúlá* či *mádda*) a je symbolicky ztvárněn jako temná zkalená vodní masa, amorfní a nekonečná. Stejně jako slunce na obzoru zapadá do moře, tak se forma spojuje s látkou: *„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*

na iniciačního příběhu narazí, je skutečný a současně symbolizuje změnu modu hrdinovy existence. Voda obsahující soubor všech potencialit se totiž vyznačuje schopností rozpouštět všechny formy a zároveň jiné přijímat, a proto se hrdina po smočení v tomto prameni rodí znovuzrozený. Vodní symbolika viz Eliade (2004b, 195–220).

17) O funkci symbolů viz Eliade (2004a, 7–25).

18) Avicenna ve své psychologii vychází z Aristotelova pojetí duše jako souboru složek a mohutností tak, jak ji filosof ze Stageiry popisuje ve svém 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. Díky editorskému úsilí slovenského arabisty Jána Bakoše (1956) je k dispozici arabský text tohoto oddílu, pojednávajícího o psychologii, i s francouzským překladem.

19) Vedle poutníka, tj. adepta zasvěcení, je tedy druhým nejvýznamnějším charakterem postava zasvětitele (iniciátora). Kdo však v Avicennových textech naprosto chybí, je ženský charakter, tolik typický pro evropské iniciační romány (např. Beatrice v Dantově Božské komedii).

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" (Ibn Síná 1889–1899, 8–9).

Pokud jde o kosmologii, Avicenna vychází z klasického konceptu emanace (*fajd*), který muslimští novoplatonikové přejali od řeckých[20] a upravili jej, aby vyhovoval aristotelské kosmologii oddělených Inteligencí. Vesmír je líčen jako soubor deseti tzv. Inteligencí či Intelektů (*ʿaql*) a devíti nebeských sfér (*falak*), propojených intelektuálním principem myšlení (*taʿaqqul*). Na úplném počátku je Prvotní příčina[21], která ze sebe emanuje První inteligenci.[22] Ta vytvoří Druhou a tak dále až po Desátou a poslední Inteligenci, která řídí sublunární (tj. podměsíční) svět. Navíc každá Inteligence vytvoří jednu nebeskou sféru (tedy látku) a duši této sféry (tedy formu), která řídí její pohyb.[23] Podle zákona emanace tedy každá Inteligence zrodí tři jsoucna: podřízenou Inteligenci, svou nebeskou sféru a svou hybatelskou duši.[24] Jak již bylo řečeno, proces pokračuje až k Desáté inteligenci, v níž se emanace natolik vyčerpala, že je schopna zrodit pouze látku a formu sublunárního světa. Touto Desátou inteligencí je Aktivní intelekt, který jakožto Dárce forem vládne sublunární sféře, tedy pozemskému světu vzniku a zániku.

Nyní je tedy patrné, jak podle Avicenny vznikl tímto sestupným procesem vesmír a všechna jsoucna v něm obsažená. Bude-li sledován směr opačný než emanace, to znamená vzestupný, ukáže se již zmíněná hierarchie forem. Filosof rozlišuje několik stupňů podle toho, jak dokonale jsou promíseny čtyři prvky v látce, ke které forma přistupuje jako její duše. Nejprve popisuje (1) nerostnou, (2) rostlinnou a (3) živočišnou formu: „*Vstoupíš na území, kde uzříš majestátně se tyčit horské masívy a téct mohutné řeky. Divoce 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*" (Ibn Síná 1889–1899, 13–14).

Člověk pak představuje nejdokonalejší bytost v rámci živočišné říše, 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 oddělenou od látky nazývá Avicenna 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 (tj. sled deseti Inteligencí, od První až po Desátou).[25] Inteligence jsou nejvyšší možnou formou a Avicenna je popisuje jako cherubíny: „*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*" (Ibn Síná 1889–1899, 19–20).

Nyní je možno vrátit se k charakteristice lidské duše v rámci hierarchie forem, tak důležité pro samotnou iniciaci. Jak vidno, 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. Proto Avicenna uvádí třístupňovou angelologii. (1) Pozemští andělé představují dvě složky rozumové duše, tedy teoretický a praktický intelekt: „*Dostane*[š] *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*

20) Zejména se jedná o systematizaci kosmologie Plótína (zemřel asi 270), jednoho z předních zakladatelů směru novoplatonismu. Avicenna tak přímo navazuje na svého předchůdce al-Fárábího (zemřel 950), který je považován za zakladatele arabského novoplatonismu. Stručný a přehledný výklad o něm viz De Libera (2001, 117–120). Jeho novolatónské kosmologické učení viz Netton (2006, 99–149).

21) Je samozřejmé, že v arabsko-islámském novoplatonismu je za tuto Prvotní příčinu považován Bůh. Proto se také emanace nazývá božská emanace (fajd iláhí).

22) Otázkou, kterou museli řešit všichni představitelé falsafy, byl samotný důvod emanace. Názor peripatetiků, že Prvotní příčina koná nutně v důsledku vnitřního vylévání, nebyl pro ně příliš přijatelný, jelikož Bohu přisuzovali svobodnou vůli. Emanační proces je tedy zároveň nezbytný i chtěný. K tomuto tématu viz De Libera (2001, 127).

23) Řečeno na příkladu: První inteligence stvoří Druhou inteligenci, duši prvních nebes a jejich těleso (tedy devátou nebeskou sféru). Přehledná tabulka ukazující vztah Inteligencí k jednotlivým sférám viz Nasr (1993, 203).

24) De Libera (2001, 125). Přehledné vysvětlení avicennovské emanace viz též Corbin (1960, 58–59) a Netton (2006, 162–172).

25) Zmíněná hierarchie formy viz Ibn Síná (1889–1899, 13–20). O formě u Avicenny viz Nasr (1993, 245–251). Výklad role nebeských duší a Inteligencí v rámci avicennovské angelologie viz Corbin (1960, 56–77). Toto schéma bylo částečně publikováno, viz Vitásková (2012, 110–111).

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" (Ibn Síná 1889–1899, 18). Další dva stupně andělů jsou již známy: (2) nebeští andělé (tj. duše nebeských sfér) a spirituální andělé (tj. Inteligence).

Ještě zbývá odhalit tajemného Živého, syna Bdícího. Tímto iniciátorem není nikdo jiný než sám Aktivní intelekt, Desátá inteligence v emanačním procesu a vládce sublunární sféry. Aktivní intelekt 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.[26]

Poutníkovy úvahy vyústí ve zcela přirozený závěr: poprosí Živého, syna Bdícího, aby mu byl průvodcem na cestě za poznáním a odhalil mu esoterické pravdy. To znamená, že uvědomělá duše pozná v Aktivním intelektu jediný možný zdroj pravého vědění, neboť pouze Aktivní intelekt vybavuje lidský rozum inteligibilními myšlenkami, čímž představuje přímého původce lidského myšlení. Rozumová duše si uvědomí, že se právě nachází ve spojení (*ittisál*) s Aktivním intelektem (čímž se dostala do stavu získaného intelektu), a přeje si, aby toto spojení nabylo trvalého rázu.

Vidina cesty, na kterou by se poutník 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 je tedy toto spojení přerušeno, vrací se lidský intelekt do stupně pouhé potenciality.

Jaké mohou být hlavní překážky na této cestě? Avicenna je personifikuje do podoby tří poutníkových společníků: „*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!*" (Ibn Síná 1889–1899, 4). Jedná se jednotlivé složky smyslové duše; konkrétně má Avicenna patrně na mysli představivost, žádostivost a vznětlivost. Představivost líčí jako proradného zvěda, který rozumové duši podává falešné informace: „*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*" (Ibn Síná 1889–1899, 4). Druhé dvě zmíněné složky smyslové duše jsou popsány vskutku výstižně a není problém je rozpoznat: „*Nyní si pořádně prohlédni svého 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*" (Ibn Síná 1889–1899, 5).

Živý, syn Bdícího varuje duši před jejími společníky, na druhou stranu jí jasně dává najevo, že je s nimi pevně svázána: smyslová (a spolu s ní i vegetativní) duše je naprosto nezbytná ke správnému fungování organismu. Ke konečnému odpoutání od těchto zlotřilých společníků dojde teprve v okamžiku smrti, kdy se teoretický intelekt konečně odtrhne od těla, a tím se osvobodí ze svého vězení. Do té doby však rozumová duše potřebuje všechny své společníky; největšího vítězství, kterého může v pozemském životě dosáhnout, jsou krátké návštěvy inteligibilního světa pod vedením Aktivního intelektu.

Rozpoznání falešného charakteru společníků tedy představuje hrdinovu první iniciační zkoušku. Pokud jde o další úskalí, která musí duše na své duchovní cestě za zasvěcením překonat, lze jmenovat například nalezení pramene, v němž se musí omýt, aby získala sílu na úspěšné složení dalších iniciačních zkoušek: „*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 široké vody oceánu, ani ho nezastaví pohoří Káf, ani ho andělská stráž nesvrhne do hlubin pekelných*" (Ibn Síná 1889–1899, 8).

Své vyprávění uzavírá Avicenna v epilogu slovy Živého, syna Bdícího, který vybízí duši k cestě za poznáním Prvotní příčiny (tj. Boha), kterou nazývá „Králem": „*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*" (Ibn Síná 1889–1899, 22). Z těchto slov vyplývá, že Aktivní intelekt, nyní ve své podřízené úloze vůči Prvotní příčině jakožto Inteligence z ní emanující, slouží svému Králi právě tím, že iniciuje lidskou duši. Vztah potřeby mezi ním a duší je tedy oboustranný; i on potřebuje lidskou rozumovou duši k tomu, aby naplnil svůj smysl.[27] Tento vztah lze nazvat také vztahem lásky, neboť láska (*'išq*) jakožto hybný princip všech duší stojí v základu vesmíru a představuje protipól emanačního procesu. Jestliže emanace představuje proces sestupný, při němž byla postupně stvořena všechna jsoucna, tak láska ukazuje cestu opačnou: každé jsoucno

26) Více viz Davidson (1992, 87).

27) Srov. Corbin (1960, 76–77).

cítí přirozenou touhu přiblížit se jsoucnu vyššímu, neboť to je podobnější Prvotní příčině, která je předmětem touhy celého univerza.[28]

Co tedy chce Avicenna 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 stejně jako hrdina vyprávění měla 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, Avicenna radí čtenáři, aby jeho rozumová duše podnikla opačnou cestu, než kterou je emanace: cestu vzhůru jednotlivými sférami až k Prvotní příčině, tedy cestu lásky.

5. Pták

Jestliže lze 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. Tento příběh, ač mnohem kratší než ten předchozí, má poměrně rozsáhlý úvod. V něm Avicenna oslovuje své „spolubratry" a chce se s nimi podělit o svou zkušenost: *„Propůjčí mi někdo z mých bratří sluch, abych mu mohl vyprávět o mém soužení? Snad mi tak svou účastí pomůže nést alespoň část mého 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"* (Taghi 2000, 63).

Jak se zdá, Avicenna adresoval tento příběh svým kolegům, žákům a všem adeptům vědění, které zde zahaluje do mystického hávu. Na rozdíl od *Živého, syna Bdícího*, který byl skutečně napsán jako symbolické vyjádření filosofických pravd, se *Pták* jeví spíše jako dílo mystické. V úvodu autor vyjmenovává jednotlivé stupně na mystikově cestě, přičemž jako symbolické vyjádření mu slouží různé zvířecí druhy: ježek, had, červ, štír, pták, pštros, zmije, salamandr a netopýr.[29] I oslovení, které Avicenna volí, vybízí k představě tajného esoterického společenství: *„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"* (Taghi 2000, 64).

Samotný příběh představuje alegorii rozumové duše, která je symbolizována postavou ptáka. Avicenna dojemně líčí uvěznění nesmrtelné duše ve smrtelném těle: *„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"* (Taghi 2000, 65).

Duše si ve svém těle zvykla a zapomněla na svůj andělský původ: *„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"* (Taghi 2000, 65). Dojde však k tomu, že duše si rozpomene na svou vlast a pocítí nezměrný zármutek. V tuto chvíli započíná iniciace; v *Ptákovi* nevystupuje klasický iniciátor, jako tomu bylo v případě předchozího příběhu, nýbrž tuto úlohu převezmou mudrci a učenci, kteří adepta začnou vzdělávat v potřebném vědění: *„Jednoho dne jsem vyhlížel ven skrze mříží 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"* (Taghi 2000, 65).

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: *„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?'"* (Taghi 2000, 66). Zde se objevuje stejný motiv jako v *Živém, synu Bdícího* – rozumová duše je pevně spjata s ostatními dvěma dušemi (tj. vegetativní a senzitivní) a s tělem.

28) Koncepci lásky rozvedl Avicenna ve svém traktátu O lásce. Arabský text tohoto traktátu vyšel v edici A. F. Mehrena (spolu s Živým, synem Bdícího); k dispozici je překlad do angličtiny, viz Fackenheim (1945, 208–228).

29) Shokoufeh Taghi porovnává těchto devět stupňů symbolizovaných jednotlivými zvířaty s devíti zastávkami (maqámát) na mystikově cestě, které Avicenna vyjmenovává v svém díle Išárát wa tanbíhát v oddíle „O zastávkách mystiků" (viz Taghi 2000, 81).

Ať již to jsou nevhodní společníci nebo řemínky na nohou, hrdina příběhu se jich nemůže zbavit a na jeho cestě mu neustále budou připomínat vlastní pozemský život.

Pták se svými druhy letí pře přes devět horských štítů, které symbolizují devět zastávek na mystikově cestě, již zmíněných v úvodu příběhu. Štváni nepřítelem, který je pronásleduje, se odváží odpočinout si až na osmém štítu, kde potkávají nebeské anděly (tj. duše nebeských sfér): *„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"* (Taghi 2000, 67). Na devátém štítu zase dlí spirituální andělé (tj. Inteligence): *„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"* (Taghi 2000, 67).

Pohoří těchto devíti štítů lze také chápat jako symbol kosmické hory Qáf, která obepíná náš pozemský svět a odděluje jej od inteligibilních světů.[30] Hora Qáf se objevuje i v *Živém, synu Bdícího*, kde její překročení představuje klasickou iniciační zkoušku.[31] Tutéž iniciační zkoušku tedy lze vidět i v *Ptákovi*, neboť za devátým horským štítem nalézají letící ptáci sídlo Krále: *„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'"* (Taghi 2000, 68).

Možná se zdá trochu překvapivé, že Král není schopen sundat řemínky z ptákových nohou. Jestliže však řemínky představují smyslové síly, které poutají rozumovou duši k tělu, mohou být rozvázány až v okamžiku tělesné smrti. Proto se duše musí vrátit ze své duchovní poutě a adept musí ukončit svůj mystický zážitek, neboť jeho povinnost vůči tělu je daná. Jak se jasně ukázalo již v *Živém, synu Bdícího*, Avicenna rozhodně nedoporučuje umrtvování těla, aby se od něj duše mohla oprostit. Jeho vzkaz je jasný: někdy bude mít navrch duše, jindy zase tělo; do okamžiku smrti však spolu musí v míru soužít.

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 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: *„Kolik mých bratří, k jejichž sluchu se donesl můj příběh, pravili: ‚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?'"* (Taghi 2000, 69).

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.[32] Avicenna se v něm ukazuje jako zdatný vypravěč; zařazení prologu a epilogu umocňuje dopad předávané zkušenosti na čtenáře. Duše se již dotkla svého cíle; přesto je nucena vrátit se do světa vzniku a zániku a čekat, až jí smrt umožní definitivně se odpoutat od těla.

6. Salamán a Absál

Jak již bylo předesláno, původní text tohoto příběhu se bohužel nedochoval. K dispozici je jeho stručné převyprávění z pera Nasíruddína at-Túsího, Avicennova komentátora. Vyprávění postrádá prolog (i epilog) a je sepsáno zkratkovitě a jaksi mdle, což vůbec nekoresponduje s jeho barvitým dějem. Je skutečně na škodu, že nelze porovnat literární styl, který zde Avicenna použil, se stylem předchozích dvou příběhů. Lze předpokládat, že byl napsán ve stejném duchu, neboť tematicky na ně navazuje a uzavírá celý cyklus.

Zatímco v *Živém, synu Bdícího* a *Ptákovi* vystupovala jako hrdina vyprávění rozumová duše jako celek (nebo to autor alespoň nerozlišoval), v *Salamánovi a Absálovi* to je pouze jedna ze dvou složek této duše, a to teoretický intelekt, personifikovaný v postavě Absála.[33] 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.[34]

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 opět jako smyslovou duši či některé její konkrétní složky, přičemž žádostivost a vznětlivost jsou nejvíce na místě. Tato postava představuje obměnu tří nevhodných společníků či řemínků svazujících nohy – symbolizuje pouta, která znemožňují rozumové duši její vzestup. Absál její city samozřejmě odmítá, a tak se žena uchyluje ke lsti: *„Zašla tedy za manželem a poprosila ho: ‚Ožeň svého bratra s mou sestrou.' A tak dal*

30) Viz Taghi (2000, 100). Srov. též Corbin (1960, 189). Pohoří Qáf je známé např. z islámské eschatologie.

31) Viz kapitola 4.

32) Shokoufeh Taghi porovnává tento Avicennův příběh s bajkou O havranovi, holubu doupňákovi, potkanovi, želvě a gazele obsažené v knize Kalíla a Dimna z 8. století, viz Taghi (2000, 120–148).

33) Srov. Corbin (1960, 227).

34) Rozdělení rozumové duše na složky a popis jejich funkcí viz kapitola 3.

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 ní, dokud si na tebe nepřivykne'" (Corbin 1960, 224).

Absál v poslední chvíli lest prohlédne a uteče z novomanželského lože, čímž úspěšně skládá první iniciační zkoušku: *„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"* (Corbin 1960, 224). Blesk, který tak šťastně zachrání Absála před osudovou chybou, symbolizuje Aktivní intelekt, který posunuje teoretický rozum z možnosti do skutečnosti.[35] 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. Po čase se vrátí, ale znovu se stává terčem ženiných milostných návrhů, neboť nižší složky duše spolu s tělem vždy vzhlíží 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: *„Nepřátelé ho porazili; poté co ho zranili, nechali ho tam krvácejícího ležet, protože ho považovali za mrtvého. Ale samice divokých zvířat, které měly zrovna mladé, přišly a kojily ho svým mlékem. Tak byl Absál vyživován, dokud se úplně neuzdravil a nevrátily se mu všechny síly"* (Corbin 1960, 225). Zde je opět vidět zásah Aktivního intelektu (nebo možná i ostatních Inteligencí), neboť ten je jediný, kdo může teoretický rozum zachránit.

Když se ženě nepodařil tento úskok, pokusí se o Absálovu vraždu podruhé a tentokrát uspěje: *„Tehdy se Salamánova žena spolčila s kuchařem a majordomem: podplatila je, aby Absálovi podstrčili otrávený nápoj, a on skutečně zemřel. Byl to věrný přítel, urozeného původu; muž velkých činů a nezměrných znalostí"* (Corbin 1960, 225). Co Avicenna naznačuje Absálovou smrtí? Dle jeho učení je teoretický intelekt nesmrtelný a jako jediný přežívá po fyzické smrti těla.[36] Rozhodně tedy nemůže mít na mysli skutečnou smrt Absála; mnohem více na místě je považovat tento dějový zvrat za smrt mystickou, po níž následuje symbolické znovuzrození. Tomu nasvědčuje i již citovaná pasáž v *Ptákovi*: *„Požřete smrtící jed, abyste mohli žít, a milujte smrt, abyste získali život"* (Taghi 2000, 64).

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.

35) Srov. Corbin (1960, 229). O Aktivním intelektu jakožto původci lidského myšlení viz kapitola 4.

36) Srov. Davidson (1992, 109–111).

Teprve bratrova smrt jej zasáhne a on s Boží pomocí prozře: *„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 majordoma vypít stejný jed, který podali Absálovi, a všichni tři zemřeli"* (Corbin 1960, 225–226). 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 účelu a navrátit se ke svému původci. Absál symbolizující teoretický intelekt je tedy nyní volný a může jako trvale osvobozený pták přeletět devatero hor pohoří Qáf a blaženě spočinout v Králově paláci.

7. Závěr

Hlavním poselstvím *Živého, syna Bdícího*, *Ptáka* a *Salamána a Absála* je andělský potenciál skrývající se v lidské rozumové duši. Jestliže rozum odolá vábení smyslových a tělesných tužeb a cele se obrátí k inteligibilním světům, bude kontaktován Aktivním intelektem. Tento kontakt či spojení vychází pouze z iniciativy Aktivního intelektu, lidský rozum v tomto vztahu vystupuje jako pasivní element.

Proč lidská duše vlastně touží po tomto spojení? Proč touží poznat Prvotní příčinu a navrátit se k Ní? K zodpovězení těchto otázek je nutné podívat se mezi řádky textů a hledat koncepci lásky, kterou Avicenna rozvedl v již zmíněném traktátu *O lásce*.[37] Láska je pro filosofa hybným principem všech duší. Stejně jako nebeská duše věčně touží po Inteligenci, z níž pochází, tak lidská duše věčně touží po Aktivním intelektu, z něhož emanuje. Avicenna tedy chápe vztah duše k rozumu jako vztah milujícího (*'ášiq*) k milovanému (*ma'šúq*). V úvahách však lze pokročit ještě dále: jestliže rozumová duše touží po Aktivním intelektu, její touha po Prvotní příčině musí zákonitě být ještě vyšší.[38] Prvotní příčina je totiž krása, dobro a láska sama: *„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"* (Ibn Síná 1889–1899, 21). I v *Ptákovi* se nachází podobný chvalozpěv na Boha: *„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*

37) Viz kapitola 4.

38) 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 Avicenna ve skutečnosti o lásce k Bohu (viz Vitásková 2012, 117).

metafora, Mu není vlastní. Je tváří, která vyzařuje Jeho krásu, i rukou, která prokazuje Jeho štědrost" (Taghi 2000, 68).

Lze tedy říci, že láska představuje opačný proces než emanace v tom smyslu, že emanace je pohyb sestupný, zatímco láska vzestupný. A právě láska k Prvotní příčině stojí na počátku i konci Avicennových iniciačních příběhů, jakožto hybný princip veškerého intelektuálního úsilí.

Použité zdroje

AMÍN, Ahmad (1957): *Hajj ibn Jaqzán li Ibn Síná wa Ibn Tufajl wa Suhrawardí*. Káhira: Dár al-ma'árif.

BAKOŠ, Ján (1956): *Ibn Síná (Avicenna) – psychologie v jeho díle aš-Šifá'*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.

CORBIN, Henry (1960): *Avicenna and the Visionary Recital*. Princetown: Princetown University Press.

CORBIN, Henry (2010): *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn 'Arabího*. Praha: Malvern.

DAVIDSON, Herbert A. (1992): *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press.

DE LIBERA, Alain (2001): *Středověká filosofie*. Praha: Oikoymenh.

ELIADE, Mircea (2004a): *Obrazy a symboly*. Brno: Computer Press.

ELIADE, Mircea (2004b): *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo.

FACKENHEIM, Emil Ludwig (1945): A Treatise on Love. *Mediaeval Studies*, roč. 7, č. 1, s. 208–228.

GOHLMAN, William E. (1974): *The Life of Ibn Sina*. New York: State University of New York Press.

GOICHON, Anne-Marie (1971): Hayy b. Yakzan. In: Lewis, B., Ménage, V. L., Pellat, Ch. a Schacht, J. (eds): *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, s. 330–334.

HEATH, Peter (1992): *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Síná)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HODROVÁ, Daniela (1989): *Hledání románu (kapitoly z historie a typologie žánru.* Praha: Československý spisovatel.

IBN SÍNÁ (1889–1899): Qissat Hajj ibn Jaqzan. In: Mehren, A. F. (ed.): *Rasá'il aš-šajch ar-ra'ís Abí 'Alí al-Husajn bin 'Abdalláh bin Síná fí asrár al-hikma al-mašriqíja*. Leiden: E. J. Brill.

IBN TUFAJL, Abú Bakr (2011): *Živý, syn Bdícího*. Praha: Academia.

KUBÍČKOVÁ, Věra a PETRÁČEK, Karel (1954): *Avicenna: Z díla*. Praha: SNKLHU.

MOREWEDGE, Parviz (ed.) (1992): *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.

NASR, Seyyed Hossein (1993): *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York.

NETTON, Ian Richard (2006): *Alláh transcendent*. London, New York: Routledge.

STRAUSS, Leo (1988): *Persecution and the Art of Writing*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

STROUMSA, Sarah (1992): Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted. *Arabica*, roč. 39, č. 2, s. 183–206.

TAGHI, Shokoufeh (2000): *The Two Wings of Wisdom*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna (2011): Ibn Síná (Avicenna): Živý, syn Bdícího. *Nový orient*, roč. 66, č. 3, s. 36–39.

VITÁSKOVÁ, Magdaléna (2012): Avicennovo učení o lásce. *Religio*, roč. 20, č. 1, s. 107–122.

Summary

The present paper focuses on the presentation and interpretation of three of Avicenna's initiation stories The Living, Son of the Vigilant (Hayy ibn Yadhan), Epistle on Bird (Risalat at-Tair) and the Story of Salaman and Absal (Qissat Salaman wa Absal). In contrast to his purely philosophical works, these recitals were never given enough attention by modern Orientalist scholarship due to the marginal character of Avicenna's literary narrative production in comparison with the fame of his innumerable philosophical writings such as The Cure.

The paper is divided into six main sections. The first introductory part offers an insight into the philosopher's work and contribution to the Islamic philosophy. Ibn Sina, also known under the Latinized name Avicenna, is considered one of the foremost thinkers of medieval Islamic East. He was born in 980 near Bukhara in Central Asia and died in 1037 in Hamadan; his life is very well known to us from his own autobiography. He is praised for his significant philosophical and medical writings. However, besides contributions to philosophy and medicine, he contributed also to the development of all the accessible sciences of his time: natural sciences, physics, mathematics, chemistry, astronomy, ethisc, politics and music.

The second part deals with the literary character of The Living, Son of the Vigilant, Epistle on Bird and Salaman and Absal. In fact, the recitals cannot be described as typical medieval treatises (risala) but rather as "stories" (qissa). They have all the main characteristics of stories: prologue and epilogue, at least two chief protagonists and a more or less adventurous plot. The language of the narratives is also unique because it is full of symbols, metaphors and allegorical figures.

The third section provides a view into the issue of Avicenna's cycle of initiation stories. All three abovementioned texts are short narratives dealing with a philosophical-mystical theme of great importance: the journey of the human soul towards its perfection. According to Avicenna, the human soul seeks salvation from the material world and the return to God, its spiritual point of origin. To reach this goal, the perfection of the soul by means of gaining knowledge is needed. This knowledge is represented by the intelligibles, which are universal abstract ideas that are produced by the Active Intellect, an entity governing our terrestrial world. Hence, to grasp these intelligibles, the human soul must seek connection with the Active Intellect. In the light of all this, it is evident that the human soul and the Active Intellect represent the leading protagonists of the narratives.

Moreover, this paper presents the three narratives as a cycle of initiation stories: the chief protagonist, a nameless human soul, is eager to undergo the journey towards her perfection, as represented in terms of spiritual heavenly ascent. However, she cannot reach this goal but under the guidance of her initiator, the Active Intellect, which contacts her and grants her the necessary knowledge. After initiation, the human soul is capable of travelling through celestial spheres in order to return to its intellectual and ontological point of origin.

The last three parts are dedicated to the interpretation of the narratives. The Living, Son of the Vigilant depicts the first encounter of the human soul and her initiator, the Active Intellect. Through this symbolic story, Avicenna presents central elements of his

teachings: the theory of intellect, psychology, epistemology, the theory of matter and form, cosmology, emanation theory, angelology and theology. Epistle on Bird narrates the story of the human soul, represented as a bird, which transiently escapes the terrestrial bounds and undergoes a spiritual journey to God. However, it is not until in Salaman and Absal, where the human soul, once separated from the body, can reach the ultimate goal.

To conclude, it is important to emphasize that it is love that enables this spiritual ascent because it represents the means of self-perfection.

Ján Ostrolucký

Autoritou od stredoveku až podnes: Myšlienkový vplyv Ibn Tajmíju na radikálny politický islam neskoršieho 20. storočia[1]

Abstract

This article is dedicated to a description and analysis of Ibn Taymiyyah's main concepts that influenced authors of radical political Islam of the 2nd half of 20th century. The main focus is on the concepts of jihad, holy struggle in Islam, hisba, the concept of an ideal Muslim rule and geopolitical ideas in Islam inspired by Ibn Taymiyyah and used in modern islamic ideologies embraced by Abdasalam Faraj, Osama bin Laden etc. This article shows the main connectiing lines between the medieval scholar and modern radical islamic fundamentalists in a historical and a political context. Special attention is given to Taymiyyah's influence on Islamic radicals who spread their ideas throughout the Muslim world and took violent actions during and after the Soviet occupation of Afghanistan.

Key words: Taymiyyah, Faraj, Laden, Marden, hisba, shariah, jihad, islamism

1. Úvod

Koniec bipolárnej konfrontácie pre Západ znamenal okrem iného i stav absencie globálnej hrozby šírenia komunizmu. Tento fenomén bol na rôznych poliach verejného života

1) Tento článok vychádza z bakalárskej práce, ktorú autor obhájil v roku 2012 na Katedre Blízkovýchodních studií FF ZČU.