

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Diplomová práce

Magdaléna Vitásková

Ibn Sīnūv *Živý, syn Bdícího*: překlad a komentář

Ibn Sīnā's Hayy ibn Yaqdhān: translation and commentary

2010

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.“

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla poděkovat především vedoucímu své diplomové práce Prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za odborné vedení a cenné rady, které mi poskytl během četných konzultací. Svůj vřelý dík bych chtěla dále vyjádřit své konzultantce Dítě Válové, PhD. nejen za její užitečné rady a připomínky, ale též za více než tříletou odbornou pomoc a přátelské podněty, které mě přivedly až k napsání této práce. Dále bych chtěla upřímně poděkovat Doc. PhDr. Františku Ondrášovi, PhD., neboť jen díky jeho pedagogickému úsilí jsem dosáhla úrovně znalosti arabského jazyka nutné k práci se středověkým arabským textem. V neposlední řadě bych chtěla poděkovat svému manželovi a rodičům za to, že při mně během mého studia stáli a všemožně mě podporovali.

Obsah:

1. ÚVOD.....	6
2. ÚVODNÍ POZNÁMKA.....	10
3. IBN SĪNĀ: ŽIVOT A DÍLO	11
4. ŽIVÝ, SYN BDÍCÍHO: PŘEKLAD.....	21
5. ŽIVÝ, SYN BDÍCÍHO: KOMENTÁŘ.....	36
5.1. PROLOG.....	36
5.2. SETKÁNÍ S AKTIVNÍM INTEKTEM.....	38
5.3. FYZIOGNOMIE	45
5.4. TŘI SPOLEČNÍCI DUŠE.....	48
5.5. GEOGRAFIE SVĚTA	57
5.6. ŘÍŠE ZÁPADU	62
5.7. ŘÍŠE POZEMSKÉ LÁTKY	64
5.8. ŘÍŠE NEBESKÉ LÁTKY	65
5.8.1. <i>Sféry sedmi nebeských těles.....</i>	<i>69</i>
5.8.2. <i>Sféra stálic.....</i>	<i>74</i>
5.8.3. <i>Devátá sféra.....</i>	<i>81</i>
5.9. ŘÍŠE VÝCHODU.....	84
5.10. KRÁLOVSTVÍ DUŠE.....	89
5.11. ANGELOLOGIE	97
5.12. TEOLOGIE.....	104
5.13. EPILOG	111

6. <i>ḤAJJ IBN JAQZĀN</i> JAKO LITERÁRNÍ DÍLO	113
6.1. FORMÁLNÍ STRÁNKA DÍLA	113
6.2. SYMBOLICKÝ JAZYK	115
6.3. POETICKÝ DUCH DÍLA	120
6.4. VLIV DÍLA NA POZDĚJŠÍ AUTORY	121
7. ZÁVĚR	126
8. BIBLIOGRAFIE	129
RESUMÉ	137
ENGLISH SUMMARY	138

1. Úvod

Tématem této práce je překlad a následný komentář arabského spisu nesoucího název *Risālat Ḥajj ibn Jaqzān*, který se doslova překládá jako *Traktát o Živém, synu Bdícího*. Jeho autorem je jeden z největších filosofů islámského Východu Abū ‘Alī Ibn Sīnā, známý pod svým latinizovaným jménem Avicenna, který žil na přelomu desátého a jedenáctého století. V rámci jeho vědeckého díla se tento spis řadí k méně známému okruhu filosoficko-mystické tvorby, která do značné míry vždy stála v pozadí autorových gigantických filosofických sum a vědeckých encyklopedií. Myslím si však, že si tato zatím příliš neprozkoumaná oblast avicennovského odkazu zaslouží větší pozornost. Cílem této práce je tedy představení Avicennova *Traktátu o Živém, synu Bdícího* v jeho českém překladu a následná interpretace jeho symbolického obsahu.

Z několika možných děl jsem si vybrala právě *Živého, syna Bdícího* z následujících důvodů: Málokdo ví, že Ibn Ṭufajl, andaluský filosof žijící ve dvanáctém století, který je autorem známého stejnojmenného alegorického románu, se nechal inspirovat právě Ibn Sīnovým spisem. Ivan Hrbek v úvodu k českému překladu Ibn Ṭufajlova díla popsal původní *Traktát o Živém, synu Bdícího* jako „nenáročnou mystickou alegorii, nelišící se příliš ani obsahem, ani formou od podobných výplodů islámských mystiků a na hony vzdálené od románu Ibn Ṭufajla“.¹ Nechci zpochybňovat tvrzení, že se Ibn Sīnův krátký spis v mnohém liší od Ibn Ṭufajlova nepoměrně delšího díla, ale přesto se mi zdá, že je nutno uvést na pravou míru jeho charakter a hloubku jeho symboliky, která se zdá být nedoceněná. Symboličnost jazyka představuje totiž další významný rys traktátu, kvůli kterému jsem si jej zvolila za téma své práce, neboť komentátorovi ponechává opravdu široký prostor k přemýšlení nad interpretací jednotlivých symbolů. Jazyková, obsahová i formální stránka díla společně s jeho inspirujícím vlivem na další autory na mě zapůsobily a podnítily mě k tomu, abych odhalila autorův záměr, který do spisu vložil.

¹ Viz předmluva k IBN ṬUFAJL, *Živý syn Bdícího*. s. 38.

Při překladatelské práci mám k dispozici celkem tři různá vydání arabského textu. Prvním je vydání A. F. Mehrena, zahrnuté v jeho edici Ibn Sīnových mystických traktátů *Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja* z let 1889 až 1899. S ním pracuji nejvíce z toho důvodu, že obsahuje částečný komentář Ibn Zajly, Avicennova přímého žáka, který využiji při interpretaci textu. Text traktátu byl dále vydán ve mně dostupných knihách Aḥmada Amīna *Ḥajj ibn Jaqzān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa as-Subrawardī* z roku 1959 a Jūsufa Zajdāna *Ḥajj ibn Jaqzān* z roku 2008. Jednotlivé edice obsahují různé chyby, a proto počet tří různých vydání usnadňuje překladatelskou práci. Jelikož se jedná o středověký text, v překladu se snažím zachovat jeho charakter a volit poněkud archaičtější jazykovou skladbu a formu češtiny, nikoliv však na úkor srozumitelnosti a čtivosti. Velice nápomocný mi je slovník Ibn Manzūra *Lisān al-'arab*, který byl sepsán již ve třináctém století, a proto je vhodný pro překládání středověkého textu. Na překladatelsky obtížná místa upozorňuji jak v poznámkovém aparátu k samotnému překladu, tak především v komentáři k jednotlivým pasážím. Jednotlivý arabský text pro přehlednost člením do kapitol a odstavců, neboť si jej tak vhodně připravuji k následnému komentáři a zároveň čtenáři usnadňuji orientaci v něm. Toto rozdělení je však pouze mým návrhem a nelze je považovat za směrodatné.

Komentář, který představuje ústřední část celé práce, rozdělují do kapitol tak, aby přesně odpovídaly názvům jednotlivých úseků v překladu. Při interpretaci textu vycházím z několika hlavních zdrojů, z nichž nejvíce přínosný je komentář Ibn Zajly, zahrnutý A. F. Mehrenem do jeho edice textu *Ḥajj ibn Jaqzān*, který mi umožnil vůbec první uchopení jeho smyslu. Za další významný zdroj považuji filosofické práce samotného Ibn Sīny a poté samozřejmě sekundární literaturu zabývající se avicennovským odkazem, již následně hodnotím. Při interpretaci jednotlivých symbolů, kterými je celý text bohatě prosycen, v neposlední řadě čerpám z vlastního vnímání filosoficko-náboženské symboliky založeného na dílech významných fenomenologů náboženství. Nezastupitelné místo v komentáři budou také zaujímat odkazy na koránské verše, jimiž ilustruji silné náboženské pozadí použitých motivů.

Základními články Ibn Sīnova filosofického učení, které se mu podařilo vměstnat do poměrně krátkého příběhu, jsou psychologie a epistemologický proces, nauka o látce a formě, kosmologie, emanační teorie, angelologie a teologie. Tato témata představují jádro komentáře; vedle filosofické stránky díla se však také zaměřuji na stránku lingvistickou. Kromě toho, že upozorňuji na různé jazykové obraty, u všech zásadních termínů uvádím jejich arabské znění, a to jak ve vědecké transkripci, tak v arabském písmu. Jedním z cílů této práce je tak ustálení české avicennovské filosofické a psychologické terminologie obsažené v mém komentáři k dílu *Hajj ibn Jaqzān*, neboť pro některé arabské pojmy dosud nebyl zaveden vhodný český ekvivalent. Řada českých termínů, které uvádím po boku jejich arabských protějšků, jsou tedy mými návrhy. Samotnému komentáři předchází biografická kapitola, v níž postavu Ibn Sīny zasazuji do jejího historického kontextu a popisuji jeho celoživotní vědecko-filosofickou tvorbu. Za komentář zařazuji ještě jednu samostatnou kapitolu zabývající se traktátem jakožto literárním dílem. V ní poukazuji na literární formu, kterou Ibn Sīnā pro svého *Živého, synu Bdíciho* zvolil, i na jím použitý symbolický jazyk. Následuje výčet muslimských autorů, kteří se nechali Avicennovým spisem inspirovat a v jejichž dílech jeho duch přežíval dál.

Primární literatura, kterou používám při komentování textu, je zastoupena především Ibn Sīnovými spisy. V první řadě sem samozřejmě patří text *Traktátu o Živém, synu Bdíciho*, o jehož edicích již bylo pojednáno. Výklad o jeho psychologii čerpám z šesté knihy *Kitāb aš-Šifā'* (*Knihy uzdravení*), jejíž arabský text vydal J. Bakoš v roce 1956 pod názvem *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*. Za pramennou literaturu též považuji spisy antických filosofů Aristotela a Platóna, z nichž Avicenna mnohdy čerpal.

V rámci sekundární literatury považuji za klíčovou monografii Henryho Corbina *Avicenna and the Visionary Recital* (v anglickém překladu W. R. Traska z roku 1960), která jako jediná pojednává o *Živém, synu Bdíciho* a obsahuje i překlad díla. Bohužel se Henry Corbin ve svém výkladu zjevně nechal ovlivnit svým hlavním předmětem studia, kterým je iránská teosofická tradice a filosofie iluminace, a podle mého názoru příliš násilně interpretoval Ibn Sīnu právě ve světle tohoto učení. Přínosné jsou též studie arabských

autorů Aḥmada Amīna a Jūsufa Zajdāna k jejich již zmíněnému vydání Avicennova textu v knihách *Ḥajj ibn Jaqzān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa as-Subrawardī* respektive *Ḥajj ibn Jaqzān*. K obecnému nastínění autorovy osobnosti dobře poslouží monografie *Avicenna – Z díla* editorů V. Kubíčkové a K. Petráčka z roku 1954, Bogdanovova kniha *Avicenna* z roku 1978 a novější studie S. Taghiho *The Two Wings of Wisdom* z roku 2000. Teorie intelektu je přehledně vyložena ve znamenitém díle *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect* autora H. A. Davidsona z roku 1992. Kniha *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* S. H. Naṣra z roku 1993 nabízí vyčerpávající výklad avicennovské kosmologie, zatímco shrnutí jeho představ o Bohu lze nalézt v monografii *Allāh Transcendent* autora I. R. Nettona z roku 1994. Steinschneiderův článek „Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam“ z roku 1864 společně s Hommelovou studií „Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen“ z roku 1891 částečně pokrývají astronomická témata, jimž se Ibn Sīnā věnuje. Nepřeberné množství témat pak zpracovávají články obsažené v *The Encyclopaedia of Islam* a *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. Plné bibliografické údaje společně s ostatní použitou literaturou jsou uvedeny v kapitole Bibliografie.

2. Úvodní poznámka

Při přepisu slov z arabštiny užívám standardně přijímanou vědeckou transkripci, jejíž tabulku pro přehlednost uvádím i s přibližnou českou výslovností. Výslovnost hlásek, u nichž chybí poznámka, odpovídá zhruba české výslovnosti. Jednoslovné termíny budu skloňovat, v případě složených vlastních jmen skloňuji pouze první a poslední část jména.

/	’	hláska rozrážející hlasivky	ض	ḍ	vyslovuje se jako důrazné „d“
ب	b		ط	ṭ	vyslovuje se jako důrazné „t“
ت	t		ظ	ẓ	vyslovuje se jako důrazné „z“
ث	ṯ	odpovídá anglickému „th“ (<i>thing</i>)	ع	‘	na poslech krátký hrdelní zvuk
ج	ǧ	vyslovuje se jako „dž“	غ	ǧ	na poslech ráčkované „r“
ح	ḥ	vyslovuje se jako dyšné „h“	ف	f	
خ	ch	vyslovuje se jako chrčivé „ch“	ق	q	vyslovuje se jako zadopatrové „k“
د	d		ك	k	
ذ	ḏ	odpovídá anglickému „th“ (<i>there</i>)	ل	l	
ر	r		م	m	
ز	z		ن	n	
س	s		ه	h	
ش	š		و	w	odpovídá anglickému „w“ (<i>wind</i>)
ص	ṣ	vyslovuje se jako důrazné „s“	ي	j	

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. Taktéž přejímám standardní způsob odkazů na antické filosofické texty: po zkratce příslušného díla následuje římská a arabská číslice označující konkrétní knihu respektive kapitolu a poté je eventuálně uveden též odkaz na konkrétní řádek v textu. Všechny zkratky, které se v práci vyskytují, jsou vysvětleny v kapitole Bibliografie.

3. Ibn Sīnā: život a dílo

Abū 'Alī 'l-Ḥusajn ibn 'Abd Allāh ibn 'Alī ibn Sīnā je pokládán za největšího filosofa islámského Východu a náleží mu čestný titul *aš-Šajch ar-ra'īs*, „Hlavní mistr“. Mimoto je také nazýván „Třetím učitelem,“ přičemž prvním je myšlen Aristotelés a druhým al-Fārābī, a „Knížetem lékařů“ pro své obrovské zásluhy v rozvoji medicíny. Znáám je také pod svým latinizovaným jménem Avicenna. Jako jeden z mála středověkých myslitelů sepsal svůj vlastní životopis, a proto je jeho život poměrně dobře znám. Traktát o Ibn Sīnově životě se dělí na dvě části. První je autobiografií, kterou filosof pravděpodobně nadiktoval svému žákovi Abū 'Ubajdovi Allāh 'Abd al-Waḥíd Ibn Muḥammad al-Ġūzġānīmu (zemřel roku 1047) a která pokrývá prvních třicet let jeho života. V druhé, biografické části al-Ġūzġānī již sám pokračuje v líčení událostí mistrova života až do jeho smrti.²

Otec 'Abd Allāh se přestěhoval z Balchu do Buchāry, kde se ve službách sāmānovského emíra Nūḥa ibn Manšūra stal správcem nedalekého městečka Charmajtan. Rodištěm Ibn Sīny i jeho mladšího bratra se stala Afšana, vesnice, v níž si 'Abd Allāh našel nevěstu. Dle al-Ġūzġānīho se Ibn Sīnā narodil v roce 375 hiġry. Shokoufeh Taghi obhajuje dřívější rok narození, 367 hiġry, a to na základě údajů obsažených v samotném životopise.³ Obecně přijímanou datací, kterou zde budu používat, je však rok 370 hiġry, tedy 980 našeho letopočtu.⁴

'Abd Allāh se s rodinou brzy odstěhoval do Buchāry, která byla v tehdejší době jedním z nejvýznamnějších středisek islámské vzdělanosti a kultury východní poloviny islámského světa. Zde se malému Ibn Sīnovi dostalo jakožto synovi bohatého úředníka

² O různých redakcích a variantách traktátu o Ibn Sīnově životě, *Risála-ji sargudašt*, viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 19-21 a *Abú Alí Ibn Síná*, s. 29-30. Já pracuji s vydáním obsaženém v ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 22-44. Český překlad životopisu lze nalézt v *Avicenna - Z díla*, s. 59-72.

³ TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 22-23.

⁴ Viz například GOICHON, „Ibn Sīnā,“ s. 941; INATI, „Ibn Sīnā,“ s. 231; KEMAL, „Ibn Sina,“ s. 647; DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 121, *Abú Alí Ibn Síná*, s. 30; IBN SÍNÁ, *Knihy definic*, s. 28.

vynikajícího vzdělání. Nejprve pravděpodobně navštěvoval klasickou madrasu, kde se učil Koránu. V již tak útlém věku udivoval svými intelektuálními schopnostmi: „Jak jsem završil desátý rok svého života, obsáhl jsem svou znalostí Korán i velké množství literatury, až se tomu lidé podívovali.“⁵ Do svých deseti let se také seznámil s ismá‘ilíjskou doktrínou, kterou vyznával jeho otec, a rozešel se s ní.⁶

Otec poté synovi najal soukromého učitele, Abū ‘Abd Allāha an-Nātilīho, který jej vyučoval logice, geometrii a astronomii.⁷ Ibn Sīnā brzy předčil v bystrosti úsudku svého učitele; ten mu doporučil samostudium, protože jej nemohl již nic nového naučit. Před chlapcem se tak jeho vlastní pílí a úsilím „začaly otevírat brány věd.“⁸ Vedle studia práv a četby knih pojednávajících o fyzice a metafyzice našel zálibu v teoretické medicíně a záhy se ve svých šestnácti letech stal v této oblasti odborníkem: „Protože medicína nepatří k vědám obtížným, je bezesporné, že jsem v ní vynikl ve velice krátké době, až se jí u mne začali učit dokonce i ti nejlepší lékaři.“⁹ Poté rok a půl věnoval opakování všeho, co se naučil z logiky a filosofie. Knihy četl nejen ve dne, ale i v noci; pokud ho snad na chvíli zmohl spánek, odpovědi na nevyjasněné otázky k němu prý přicházely ve snu. Když se takto velice snadno a vlastně z paměti naučil spisy zabývající se logikou, filosofií a též přírodními vědami, přikročil k metafyzice. Na ní však do té doby nepřekonatelný mladíkův intelekt ztroskotal: „Četl jsem knihu *Metafyziky*, ale nepochopil jsem její obsah. Záměr autorův se přede mnou zcela skryl. Přečetl jsem ji celkem čtyřicetkrát a naučil se jí nazpaměť, a přesto jsem nerozuměl jí ani tomu, co jí bylo myšleno.“¹⁰ Ibn Sīnā nad sebou

⁵ Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 23.

⁶ Není však jasné, zda tento rozchod s ismá‘ilíjským učením nezmínil Ibn Sīnā ve svém životopise záměrně, aby v duchu *taqīje* (tj. předstírání konformity) odvrátil spekulace o svém vyznání, které ve skutečnosti bylo opravdu ismá‘ilíjské. Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 21-22.

⁷ Výuka probíhala formou četby knihy *Isāghūṣī* (*Eisagogé* od Porfýria z Tyru), Euklidových *Elementů* a Ptolamaiova *Almagestu*. Viz BOGDANOV, s. 43.

⁸ Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 25.

⁹ *Ibid.*, s. 25.

¹⁰ *Ibid.*, s. 26.

zoufal, dokud se mu šťastnou koupí nedostal do ruky al-Fārābīho komentář k Aristotelově *Metafyzice O cílech Metafyziky*, díky němuž konečně knize porozuměl.

Krátce před tím, než dovršil osmnáctý rok svého života, byl Ibn Sīnā, známý ve vyšších kruzích jako mladý talentovaný lékař, přizván ke dvoru, aby se podílel na léčbě emírovy těžké nemoci. Nūḥ ibn Maṣṣūr, který se díky Ibn Sīnově lékařské péči uzdravil, mu pak umožnil přístup do své soukromé knihovny. Tam našel mladý učenec vzácné knihy, o jejichž existenci neměl dosud ponětí. Jejich přečtením uzavřel své studium: „Uviděl jsem tam knihy, jejichž názvy většina lidí ani nemohla znát, a které jsem nespatriil nikdy dříve ani nikdy potom. Když jsem je přečetl, byly mi velice užitečné, neboť jsem poznal postavení každého učenice v jeho vědecké oblasti. S osmnáctým rokem svého života jsem završil všechny vědy... Od té doby jsem se nepotřeboval učit ničemu znovu.“¹¹ Systematickým studiem, kterému se na buchárském dvoře věnoval především, získal tedy Ibn Sīnā ve věku osmnácti let takřka encyklopedické znalosti zahrnující všechny myslitelné oblasti vědy a kultury tehdejší doby. Díky své fenomenální paměti pak z těchto základů čerpal po celý zbytek svého života a mohl z nich při sepisování vlastního díla z paměti citovat.

Po idylickém období však nastal obrat. Otcova smrt a chaotické poměry u buchárského dvora vinou vpádu Qarachánovců, stejně tak jako nařčení ze zapálení sāmānovské knihovny¹² přinutily Ibn Sīnu uprchnout z Buchāry. Tím začala jeho celoživotní cesta od města k městu a od dvora ke dvoru; skrýval se a utíkal nejen před dobyvateli, ale též před intrikujícími nepřáteli ze svého vlastního lidu. Po spěšném a utajeném odchodu z Buchāry směřoval Ibn Sīnā své kroky do Gurganže, sídelního města Chwārizmu, k Abū 'l-Ḥusajnovi as-Suhalímu, muži proslulému svou láskou k vědě. As-Suhalí sloužil jako vezír chwārizmšáhovi 'Alímu ibn Ma'mūnovi a díky němu získal Ibn Sīnā na dvoře vysoké postavení; oblékal se do právníckého roucha a dostával nemalý plat.

¹¹ *Ibid.*, s. 27.

¹² Ibn Sīnovi nepřátelé ho údajně obvinili z toho, že založil požár v knihovně proto, aby již nikdo jiný nemohl číst vzácné spisy. Viz *Avicenna - Z díla*, s. 45 a BOGDANOV, s. 50-51.

Na chwārizmském dvoře se téměř po celé desetiletí těšil společnosti čtyř tehdy velice známých „mužů písma“ – lékaře a filosofa Abū Sahla al-Masīhīho¹³, historika a astronoma Abū Rajhāna al-Bīrūnīho¹⁴, matematika Abū Našra Ibn ‘Irāqa¹⁵ a lékaře Abū ‘l-Chajra al-Chammāra.¹⁶ Spolu s Ibn Sīnou tedy tvořili pětici učenců, kterou se nemohl pochlubit takřka žádný dvůr islámského Východu. Proto není divu, že si Mahmūd z Ġazny autoritativně vyžádal jejich přítomnost, a to z pozice nejsilnějšího vládce oblasti.¹⁷ Přislíb štedrého mecenáše zlákal například al-Bīrūnīho, který od té doby opravdu působil na ġazenském dvoře, nikoliv však al-Masīhīho a Ibn Sīnu. Zde opět přichází na řadu otázka Ibn Sīnova možného ismā‘ilíjského vyznání, neboť právě víra byla údajnou příčinou útěku obou učenců.¹⁸ Ti, vědomi si toho, jak Mahmūd jakožto nesnášenlivý sunnita potírá jinověrce, raději zvolili roku 1008 nebezpečnou cestu pustinou, při níž al-Masīhī zahynul.

Ibn Sīnā, aniž by ve svém životopise zmínil důvod, pro jaký Gurgangh opustil, či nešťastný osud svého druha, vypočítává chorāsānská města, přes která cestoval a ve kterých se před Mahmūdem ukrýval: Nasā, Bāward, Ṭūs, Šaqqān, Samanqān a Ġāġarm.¹⁹ Cílem jeho předlouhého a nebezpečného putování byl Ġurgān a dvůr zijárovskeho emíra Qābūse, na němž vládlo ovzduší náboženské tolerance. Poté, co vyléčil jednoho emírova

¹³ ‘Īsā b. Jahjā Abū Sahl al-Masīhī al-Ġurgānī (zemřel 1008) byl lékař a učitel Ibn Sīny, který mu věnoval některá svá díla. Jeho lékařská encyklopedie *Kitāb al-mi‘a, Sto [traktátů]*, se pravděpodobně stala vzorem pro Ibn Sīnův *Kánon medicíny*. Více viz DIETRICH, „Al-Masīhī al-Ġurgānī,“ s. 726.

¹⁴ Abū Rajhān Muḥammad b. Aḥmad al-Bīrūnī byl jeden z největších učenců středověkého arabsko-islámského světa. Věnoval se matematice, astronomii, přírodním vědám, meteorologii a geografii. Ve funkci osobního astrologa Maḥmūda z Ġazny absolvoval několik tažení do severo-západní Indie, kde se seznámil s indickými vědami. Více viz BOILOT, „Al-Bīrūnī,“ s. 1236.

¹⁵ Matematik Abū Našr Maṣṣūr b. ‘Alī b. ‘Irāq Ġilānī (zemřel 1036) byl jedním z učitelů al-Bīrūnīho. Patří mu veliké zásluhy na poli trigonometrie, viz BOILOT, „Al-Bīrūnī,“ s. 1236.

¹⁶ Srov. TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 29.

¹⁷ Viz *Avicenna - Z díla*, s. 46-47.

¹⁸ Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 30-31. Vyznání al-Masīhīho jasně vyplývá z jeho jména – *masīhī* znamená arabsky křesťan.

¹⁹ Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 28-29.

příbuzného,²⁰ stanul na výsluní Qābūsovi přízně. Za pohnutých událostí vojenského spiknutí proti emírovi se Ibn Sīnā načas uchýlil do nedalekého Dihistānu, kde ho však zastihla jakási těžká choroba²¹ a donutila ho k návratu do Ğurgānu. Tato událost je poslední, kterou Ibn Sīnā ve svém životopise zaznamenal; v zaznamenávání jeho života pokračuje al-Ğuzġānī, se kterým se setkal při svém druhém pobytu v Ğurgānu.

Necelé dva roky, které Ibn Sīnā v Ğurgānu prožil, pro něj musely být velice rušné a zároveň plodné. Al-Ğuzġānī zmiňuje, že jakýsi bohatý muž zakoupil Ibn Sīnovi dům, který se záhy stal jak místem, kde učenec započal práci na svých velkých dílech, tak prostorem, v němž se kolem učitele začal vytvářet kruh žáků.²² Zajímavostí je, že mezi Ibn Sīnovými studenty al-Ğuzġānī ani v nejmenším nevynikal; byl svému mistrovi spíše společníkem a věrným přítelem, který jej až do konce jeho života neopustil. Nejznámějším žákem se stal Abū 'Abd Allāh Mas'ūmī al-Ĥakīm (zemřel roku 1029), jehož měl Ibn Sīnā ze všech nejraději a věnoval mu svůj traktát *O lásce*. Dokonce o něm řekl, že je pro něj to, čím byl Aristotelés pro Platóna.²³

Z Ğurgānu se učenec přestěhoval roku 1014 do Rajje, kde vstoupil do služeb regentky Sajjidy na būjovském dvoře, kde vyléčil jejího syna Maġd ad-Dawlu z duševní choroby.²⁴ Než se však stačil usadit v novém prostředí, dynastické spory būjovského rodu ho v roce 1016 vypudily do Qazwīnu. Zakrátko si jej jakožto znamenitého lékaře povolal do Hamadánu Šams ad-Dawla, nový būjovský emír, jehož trápila kolika. Ibn Sīnā ho po čtyřiceti dnech intenzivní léčby vyléčil a emír se mu bohatě odměnil – učinil jej svým

²⁰ K této události se váže známá historika, ukazující Ibn Sīnův lékařský talent a cit pro zvolení vhodné léčby: jakmile byl uveden k lůžku v bezvědomí ležícího mladíka, rozpoznal symptomy onemocnění nešťastnou láskou a jako jediný účinný lék doporučil povolení k sňatku s dotyčnou dívkou. Viz BOGDANOV, *Avicenna*, s. 65.

²¹ Viz ZAJDĀN, *Ĥajj ibn Jaqzān*, s. 29.

²² *Ibid.*, s. 29-30.

²³ Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 33.

²⁴ Podrobnosti viz BOGDANOV, *Avicenna*, s. 67.

spolustolovníkem a zanedlouho mu svěřil i úřad vezíra.²⁵ Nové vysoké postavení i politická moc však Ibn Sīnovi nepřinesly mnoho štěstí a úspěchu. Al-Ĝuzġānī uvádí, že se proti učenci spikli vojáci (pravděpodobně z důvodu snížení platů), vyplnili mu dům a vsadili ho do vězení. Požadovali pro něj dokonce trest smrti, ale emírovi se podařilo jej zmírnit na pouhé sesazení z úřadu.²⁶ Ibn Sīnā se pak skrýval po dobu čtyřiceti dní v domě jakéhosi milovníka věd, dokud Šams ad-Dawlu znovu nepřepadl záchvat koliky a nepovolal jej zpět. Učenec překvapivě po předchozích neúspěších podruhé přijal úřad vezíra a započal svůj dvojitý život, charakteristický pro jeho pobyt v Hamadánu – ve dne se věnoval úředním povinnostem a v noci vědecké práci a kruhu svých studentů, jak píše al-Ĝuzġānī: „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.“²⁷

V roce 1021 skončilo smrtí Šams ad-Dawly období poměrného klidu. Jeho nástupce chtěl zachovat Ibn Sīnu v úřadu vezíra, tentokrát však učenec již odmítl. Aby se vyhnul emírovi hněvu, uchýlil se opět do úkrytu a tajně započal svou korespondenci s ‘Alā’ ad-Dawlou, vládcem Iṣfahānu. V tomto období také téměř dokončil svou *Knihu uzdravení duše*; podle al-Ĝuzġānīho napsal denně padesát stran. Naneštěstí byl však jeho úkryt odhalen a Ibn Sīnā vsazen do vězení v pevnosti Fardaġān. Za čtyři měsíce, které zde celkem strávil, sepsal své nejvýznamější mystické traktáty *Živý syn Bdíciho*, *Pták* a *Knihy vedení v moudrosti*.

V roce 1023 Ibn Sīnā tajně v převleku uprchl do Iṣfahānu, kde na dvoře ‘Alā’ ad-Dawly strávil zbytek svého života a kde dokončil svůj slavný *Kánon medicíny* a sepsal obrovské množství dalších knih. Čtrnáct let pilné práce a relativního klidu narušil pouze v roce 1027 útok na Iṣfahān, který podnikl Mas‘ūd, syn Mahmūda z Ĝazny, a při němž Ibn

²⁵ Viz ZAJDĀN, *Ĥajj ibn Jaqzān*, s. 32.

²⁶ *Ibid.*, s. 32.

²⁷ *Ibid.*, s. 32.

Sīnā již podruhé přišel o všechnen svůj majetek a knihy.²⁸ Jeho vztah s emírem 'Alā' ad-Dawlou byl velice přátelský a jako nejvýznamnější učenec se na jeho dvoře těšil význačnému postavení: „Když přibyl na dvůr 'Alā' ad-Dawly, setkal se zde s úctou a poctami, jaké si mohl zaloužit pouze člověk jako on. 'Alā' ad-Dawla vyhradil páteční noc učeným rozpravám, kterých se účastnili učenci nejrůzných tříd. Mistr byl jedním z nich; nikdo se mu však nemohl vyrovnat v žádné z vědních oblastí.“²⁹

Charakteristickým rysem života učence tehdejší neklidné doby bylo, že se stal společníkem svého mecenáše nejen při stolování a večerních besedách, ale též při jeho válečných výpravách. Tak Ibn Sīnā sdílel s 'Alā' ad-Dawlou útrapy cestování a nepohodlí vojenských táborů;³⁰ ve své vědecké činnosti však i přes tyto ztížené podmínky neustával a svá pojednání psal i na cestách. 'Alā' ad-Dawla patrně neuměl arabsky,³¹ a proto požádal Ibn Sīnu, aby pro něj sepsal encyklopedické dílo v jejich společném rodném jazyce, tedy perštině. Tak vznikla *'Alā'ova kniha vědění*, jedno z Ibn Sīnových nemnoha děl napsaných persky. Na emírovův popud také věnoval zvýšenou pozornost atronomii a přírodním vědám.³² Rovněž prohloubil svou znalost arabské filologie, jejímuž studiu věnoval celé tři roky svého života. Výsledkem jeho práce byl *Jazyk Arabů*, desetisvazkové kompendium pojednávající o arabštině.³³

Nejen neúnavná práce, ale též nestřídmý způsob života přispěly k jeho naprostému vyčerpání a onemocnění, které se stalo Ibn Sīnovi osudným. Al-Ĝuzġānī uvádí: „Mistr oplýval silami, avšak tou nejsilnější, která převládala mezi jeho chťiči, byla síla sexuální. Častokrát se jí zaměstnával, což zanechalo stopy na jeho zdraví.“³⁴ Ke konci života trpěl záchvaty koliky, které se jen zhoršovaly neustálými cestami po emírově boku a

²⁸ Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 36.

²⁹ Viz ZAJDĀN, *Ĥajj ibn Jaqzān*, s. 34.

³⁰ *Avicenna - Z díla*, s. 55.

³¹ Viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 36.

³² Viz ZAJDĀN, *Ĥajj ibn Jaqzān*, s. 34-35.

³³ *Ibid.*, s. 35.

³⁴ *Ibid.*, s. 36.

neschopností sexuální abstinence. Nemocí úplně vyčerpán zemřel Ibn Sīnā během tažení v Hamadānu roku 1037 (428 hiğry).³⁵

Ibn Sīnā byl znám především jako filosof a lékař, věnoval se však nespočetné řadě vědních oborů: přírodním vědám, fyzice, mechanice, chemii, astronomii, matematice, politice, etice, psychologii, arabské filologii a teorii hudby. Al-Ğuzġānī připojuje k Ibn Sīnovu životopisu bibliografický seznam jeho děl, který čítá 74 titulů; u některých již tehdy uvádí, že jsou nekompletní či ztracené.³⁶ Dnes uznávanou bibliografií je 131 autentických a 110 pochybných prací.³⁷ Hlavní díla představují filosofické sumy: *Knihá uzdravení (Kitāb aš-šifā')*, rozsáhlá čtyřdílná vědecká encyklopedie zabývající se logikou, fyzikou, matematikou a metafyzikou; její zkrácená verze *Knihá o spáse (Kitāb an-naġāt)* a *Knihá pokynů a poznámek (Kitāb al-'išārāt wa 't-tanbīhāt)*. Význam 'Alā'ovy knihy vědění (*Dāniš-nāma-ji 'Alā'i*) spočívá ve skutečnosti, že se stala vůbec prvním filosofickým dílem napsaným persky. V oblasti medicíny byl až do 17. století nepřekonaný *Kánon medicíny (Al-qānūn fi 't-tibb)*, který se přeložený do latiny využíval jako učebnice na všech evropských univerzitách.³⁸ *Jazyk Arabů (Lisān al-'arab)*, rozsáhlý průvodce arabštinou, sepsal Ibn Sīnā pouze v náčrtech a po jeho smrti se nenašel nikdo, kdo by dokázal rukopis systematicky uspořádat.³⁹ Mysticky laděné spisy nejsou tak známé jako ty filosofické, zaslouží si však mnoho pozornosti. Psané jsou formou nepřiliš dlouhých traktátů a patří mezi ně *Živý syn Bdícího (Ĥajj ibn Jaqzān)*, *Traktát o ptáku (Risālat aṭ-ṭajr)*, *Příběh o Salamánovi a Absálovi (Qiṣṣat Salamān wa Absāl)*, *Traktát o lásce (Risālat fi 'l-'išq)* a *Traktát o osudu (Risālat fi 'l-qadr)*.⁴⁰ Mimo to Ibn Sīnā zanechal také svou tvorbu básnickou; jeho

³⁵ *Ibid.*, s. 37.

³⁶ *Ibid.*, s. 41-44.

³⁷ Viz GOICHON, „Ibn Sīnā,“ s. 941.

³⁸ O Ibn Sīnově lékařské praxi a jím navrhované léčbě různých onemocnění viz sborník s názvem *Abú Alí Ibn Sīnā*.

³⁹ Viz ZAJDĀN, *Ĥajj ibn Jaqzān*, s. 36 a 41.

⁴⁰ Všechny tyto texty kromě *Příběhu o Salamánovi a Absálovi* viz *Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs* v edici A. F. Mehrena. *Traktát o ptáku* v českém, byť neúplném překladu viz *Avicenna – Z díla*, s. 180-182.

nejvýznamnější arabsky psané básně jsou *Báseň o duši* (*al-Qaṣīda al-‘ajniya*), *Báseň o lékařství* (*Urğūza fi ‘ṭ-ṭibb*) a *Báseň ve dvojverších* (*al-Qaṣīda al-muzdawīḡa*).⁴¹

Mnoho otázek vyvolává bohužel ztracené dílo *Východní moudrost* (*al-Ḥikma al-mašriqīya*). Arabský přívlastek *mašriqīya* (), tedy „východní“, lze v nevokalizovaném textu číst také jako *mušriqīya* (مشرقية). Druhá varianta znamená „iluminativní“ a je odvozena od slova *išrāq* (), které ve svém významu „iluminace“ vešlo ve známost díky Šihāb ad-Dīnovi Suhrawardīmu (zemřel 1191), perskému filosofovi a mystikovi, jehož přívržencům se říkalo *išrāqīyūn* ().⁴² Ač se výklad názvu jakožto „iluminativní moudrost“ zdá příliš odvážný,⁴³ ani střízlivější čtení „východní moudrost“ nenechává žádné pochyby, že se zde Ibn Sīnā značně odklonil od peripatetické filosofie, arabsky *al-falsafa al-maššā‘īya* (). Přívlastek „východní“ či „orientální“ naznačuje, že autor se vědomě distancuje od antického odkazu a vydává se na úplně jinou cestu.⁴⁴ Již volba pojmu *ḥikma* () může být zářející; tato „moudrost“ jde dále než *falsafa* (), která označuje helénistickou filosofii, a zároveň přesahuje *‘ilm* (), tedy vědu.⁴⁵ Obsah tohoto díla i celkové koncepce Ibn Sīnovy orientální moudrosti je neznámý; lehký náznak však

⁴¹ Ukázky Ibn Sīnovy básnické tvorby v českém překladu viz *Avicenna – Z díla*, s. 175-180 a BEČKA, *Hledání pravdy a krásy*, s. 43-48.

⁴² Více o škole *išrāqu* viz ARNALDEZ, „Ishrāk“, s. 119-120 a tentýž, „Ishrākiyyūn“, s. 120-121.

⁴³ Velikým příznivcem interpretace Ibn Sīnovy „moudrosti“ jako iluminativní je Henry Corbin: podle něj je tato božská moudrost či teosofie iluminativní, protože je orientální, a orientální, protože je iluminativní, viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 38.

⁴⁴ Toto nové, i když naprosto neznámé Ibn Sīnovo směřování dalo podnět některým filosofům následujících generací, například Suhrawardīmu a Ibn Ṭufajlovi (zemřel 1185), aby se na ně odvolávali ve svém vlastním učení. Suhrawardī v tomto avicennovském aspektu viděl předchůdce iluminativní filosofie, viz ARNALDEZ, „Ishrākiyyūn“, s. 121; Ibn Ṭufajl zase usiloval o to, aby jeho dílo *Risālat Ḥajj ibn Jaqzān fi asrār al-ḥikma al-mušriqīya*, tedy *Traktát o Živém, synu Bdcíbo* s podtitulem *O tajemství iluminativní filosofie*, bylo viděno ve světle Ibn Sīnovy východní moudrosti, viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā’s Eastern Philosophy“, s. 222-241. K tomuto tématu viz kapitola 6.4. Vliv díla na pozdější autory.

⁴⁵ Více viz GOICHON, „Ḥikma“, s. 378.

poskytuje úvod k drobnému spisu *Moudrost lidí z Východu* (*Manṭiq al-mašriqījīn*), který měl pravděpodobně sloužit jako první kapitola *Východní moudrosti*.⁴⁶

Nutno poznamenat, že přes rozsáhlou diskusi, kterou Ibn Sīnova východní filosofie vyvolává, představuje pouze zlomek z jeho celkového filosofického díla. Avicenna je klasickým představitelem *falsafy*, arabsko-islámské středověké filosofie helénistického směru, která navazuje, ač ne příliš věrně, na antický odkaz Platóna (Aflāṭūn) a Aristotela (Aristūṭālīs či Aristū).⁴⁷ Učení Platóna bylo v islámském světě totiž viděné spíše očima novoplatónských vykladačů, kterými byli Plótínus (Flutīnus či aš-Šajch al-jūnānī), Porfýrius (Furfūrijūs) a Proclus (Buruḵlus).⁴⁸ Nejoblíbenějším Aristotelovým dílem byla zase tzv. *Aristotelova teologie*, v níž je líčeno, jak se tento filosof stal v pozdním věku platonikem. Ve skutečnosti se však vůbec nejednalo o Aristotelův spis, nýbrž o volnou parafrázi čtvrté, páté a šesté knihy Plótínových *Ennead*, a tudíž o základní novoplatónský pramen pro učení o emanaci.⁴⁹ Druhou nejvýznamnější novoplatónskou kompilací byla *Knihla o příčinách* (*Liber de causis*), do arabštiny přeložená jako *Fi 'l-ḥajr al-maḥḍ*.⁵⁰

Nelze rozhodně rozsoudit, zda je Ibn Sīnā (ani žádný jiný představitel *falsafy*) ve svém učení platonik či aristotelik, neboť se tyto dva jinak velmi odlišné zdroje vzájemně mísí a vytváří harmonický celek. Pokud však jde o zásadní koncepty, lze říci, že je aristotelikem ve svém učení o látce a formě (tj. nauce o hylémorfismu) a v psychologii a platonikem (respektive novoplatonikem) v kosmologických představách, jejichž nedílnou součástí je emanační teorie.

⁴⁶ Citovaný úvod k *Manṭiq al-mašriqījīn* v plném znění a jeho rozbor viz NASR, „Ibn Sīnā's Oriental Philosophy,“ s. 248-249 a tentýž *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 186-188.

⁴⁷ Seznam filosofických textů těchto dvou antických autorů, které byly přeloženy (byť jen částečně) do arabštiny viz FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, s. 4-19.

⁴⁸ Více viz WALZER, „Aflāṭūn,“ s. 234-236 a BURREL, „Platonism in Islamic Philosophy,“ s. 429-430.

⁴⁹ Viz FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, s. 22 a WALZER, „Aristūṭālīs,“ s. 631.

⁵⁰ Podrobný výklad o *Aristotelově teologii* a *Liber de causis* viz FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, s. 21-33.

4. Živý, syn Bdíciho: překlad

Prolog

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

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

Setkání s Aktivním intelektem

V době, kdy jsem pobýval ve svém městě, rád jsem se svými 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 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 v jeho blízkosti. 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. Vypτάval 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 Bdíciho a narodil jsem se v Jeruzalémě. Jako poutník procházím všemi končinami světa a odejdu

vždy až tehdy, když je důkladně poznám. Můj otec je Bdící⁵¹ 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.“

Fyziognomie

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.⁵² 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.“

Tři společníci duše

„Rozhlédni se nyní kolem sebe a spočín 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.

⁵¹ V originálu stojí Živý, arabsky *ḥajj* (حَيِّ), což plně neodpovídá logice předchozího výroku: „Jmenuji se Živý a jsem synem Bdícího“. Proto volím překlad „Bdící“, viz můj komentář v kapitole 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

⁵² Arabský termín *‘ilm al-firāsa* (علم الفراسة) znamená opravdu fyziognomie; výklady o jeho významu v tomto textu se však liší. Viz můj komentář v kapitole 5.3. Fyziognomie.

Věř mi, jsou to pro tebe nedobří, ba špatní a mrzí společníci! Ty však před nimi sotva kdy 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 vymyšlením 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 tvým 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 svého druha krácejícího 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 přiléváný do ohně, jako bystrina 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 nenasytý chlípík. 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 chlívků, 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 nedopust', 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 druhu, který se tak rád nechává unášet svým hněvem, aby se chopil toho věčně nenasytného a lehkomyšlného slabocha, kamenováním ho donutil k ústupu a zanechal ho zlomeného svému osudu. Současně však využiješ zručnost onoho lehkomyšlníka, již 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 střež 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 vyličil 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 krácel 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 zasteskneš, vrátíš se k nim a opustíš mě i svou pouť. Takto tomu bude, dokud se od nich úplně a navždy neosvobodíš.“

Geografie světa

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 přeslaské vody, pronikne do jeho údů síla, jakou ještě nikdy nepocítil. S její pomocí pak bude schopen zdolat překážky a překonat nesmírné

vzdálenosti. Nepohlí 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.“

Říše Západu

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 širé 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.“

Říše pozemské látky

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 svárliвість 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 obyčejce 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.

Říše nebeské látky

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 svárností a vzájemnými boji, v této druhé je soužití přichozích 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.

Nejbliže k vašemu světu⁵³ 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.

⁵³ V arabském originálu stojí *aqrab minnā* (), doslova „nejbliže k nám“. Živý, syn Bďícího je však vypravěčem z jiného světa, proto překládám „nejbliže k vašemu světu“, tj. ke světu lidí.

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 vyžadujících 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.⁵⁴ 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 štědrí. Jestliže se však k nim někdo jen přiblíží, musí se připravit na to, že mu jistě uškodí.

V páté provincii našla v jejích sedmi městech útočiště sebranka, která páchala na zemi příšerné ohavnosti. Krveprolévání je pro ní příjemným rozptýlením a vraždí a mrzačí z pouhého rozmaru. V jejím čele stojí Rudý princ, kterého divoké šílenství neustále puďí k násilným činům. Jak vypráví dějepavci, 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 rozdíl 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

⁵⁴ Arabské slovní spojení *ta'āṭī al-mazābir* () lze přeložit dvěma způsoby: jako „pěstování hry na loutnu“ či „pěstování květin“. Proto se zde nabízí druhý možný překlad: „Zalíbení nacházejí v pěstování květin všemožných barev.“ Viz též můj komentář v kapitole 5.8. Říše nebeské látky.

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 univerza, to znamená na Západě.“

Říše Východu

„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 tyčící horské masívy a téct mohutné řeky. Divoce zde dují větry a z těžkých oblak padají přivaly deště. Všude kolem sebe najdeš rozseté 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 jadrky, i ty, které mají semena. Není tu však živočicha, který by kladl vejce či přiváděl na svět mladé.⁵⁵

Projdeš-li tímto krajem, dojdeš až do země, kde nadto všechno, co jsi dosud viděl, shledáš nepřehledné 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.“

Království duše

„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.⁵⁶ 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

⁵⁵ V poznámkách ke svému vydání textu „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“ označuje A. F. Mehren arabské slovní spojení *man juđī'u wa juđfizu* () jako velice nejasné. Pravděpodobně zde došlo při přepisování rukopisu k chybě a s časovým odstupem několika staletí je těžké rekonstruovat původní znění. Ibn Zajlā spojení vykládá jako *man jatabajjadu wa jusfiru* (), tedy „který by kladl vejce či přiváděl na svět mladé“. Mehrenův kolega M. De Goeje navrhuje čtení *man jaṣ'ā wa jafīru* (), což by znamenalo „který by kvokal či pípal“; viz *Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs*, s. 22-23. Vzhledem k tomu, že Ibn Zajlā byl Avicennův přímý komentátor, uchyluji se k jeho variantě překladu.

⁵⁶ V arabském originále stojí *Fa'inna li š-šajtān qarnajni qarn jaṭīru wa qarn jaṣīru* (فَإِنَّ لِلشَّيْطَانِ قَرْنَيْنِ قَرْنٌ بِطَيْرٍ وَ قَرْنٌ بِسَيْرٍ), což doslova znamená „Ďábel má dva rohy: roh létající a roh kráčející.“ Vzhledem ke zvýšení přístupnosti textu jsem rozhodla nahradit výraz „roh“ výrazem „kmen“. Tato volba mi pak poskytla značnou výhodu v pojmenování skupin, do nichž se „rohy“ dělí. Namísto arabského *ṭabaqa* (), tedy „skupina“ či „vrstva“ proto užívám „klan“ a v další fázi dělení pak „rod“. Viz též můj komentář v kapitole 5.10. Království duše.

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 vyslychají 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 pečeti. 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 vyličí hanebnosti jako vraždění, mrzačení, ukrutenství a způsobování utrpení. Živí v jeho srdci nenávisť 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, které přicházejí až k samým hranicím říše, která se nachází za vašim 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.⁵⁷

Angelologie

„Komu se podaří přejít tuto říši, dostane se do krajů obývaných anděly. Ten z nich, který je spojen se zemí, je domovem pozemským 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.

⁵⁷ Arabské pojmy znějí *ġinn* () a *ħinn* (). Bytosti označované jako džinové jsou v českém prostředí známé z arabských pohádek, a proto volím jejich běžný přepis do češtiny. Problém činí výraz *ħinn*, který zahrnuje nižší třídy džinů. Rozhodla jsem se pro jeho nevědecký přepis do češtiny, aby se vytvořila dvojice podobně znějících pojmů.

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

Na první hranici žijí služebníci vznešeného Krále, kteří se plně oddávají své práci a snaží se Mu být co možná nejbližší. 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 nejdělsí 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 nepřerušované 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 nejbližší 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 nepocít'ují žádný nedostatek ani nouzi.“

Teologie

„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 na ně 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.“

Epilog

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.

5. Živý, syn Bdíciho: komentář

Jak již bylo řečeno v úvodu, dílo *Hajj ibn Jaqzān* je v této práci komentováno na základě několika hlavních zdrojů. V první řadě čerpám z úryvků Ibn Zajlova komentáře k tomuto textu, které zahrnul do svého vydání A. F. Mehren. Ibn Zajlā (zemřel roku 1048) byl Ibn Sīnovým přímým žákem, a proto je jeho komentář velice cenný pro pochopení autorova záměru a jím používané symboliky.⁵⁸ Druhým pramenným okruhem jsou práce samotného Ibn Sīny, v nichž vyložil svou filosofii, a třetím sekundární literatura zabývající se avicennovským odkazem. Poslední, čtvrtý zdroj představuje můj vlastní přínos v podobě interpretace užitých symbolů pomocí metod fenomenologie náboženství.

5.1. Prolog

V prologu se Ibn Sīnā jakožto vypravěč (a současně hlavní hrdina) obrací ke svým čtenářům, nazývá je svými bratry, arabsky *māšar ichwānī* (), doslova tedy „shromáždění mých bratří“. Volba tohoto oslovení může být čistě formální; je však i možné, že je autor zvolil, aby navodil atmosféru jakéhosi společenství zasvěcenců, kterým je text určen.⁵⁹ Myšlenku esoterické povahy následujícího příběhu, arabsky *qiṣṣa* (), podporuje též vylíčení situace, v níž se autor rozhodl pro jeho sepsání: „naléhání“ přítel, arabsky *isrār* (), nejprve muselo „přemoci mou neústupnost v odmítavém postoji“, arabsky *hazama luğāḡī fi 'l-imtinā'* (), a „rozvázat pevnost mého

⁵⁸ Abū Manšūr al-Ḥusajn b. Muḥammad b. 'Umar b. Zajlā se proslavil v oblasti hudební teorie svým dílem *Knihla podávající vyčerpávající znalosti o hudbě (al-Kitāb al-kāfi fi 'l-mūsīqā)*. Více o Ibn Zajlovi viz GOICHON, „Ibn Zajlā,“ s. 974.

⁵⁹ Stejného oslovení užívá Ibn Sīnā i v traktátu *O ptáku*, kde dodává ještě přívlastek: *ichwān al-ḥaqīqa* (), „bratři Pravdy“, které ještě více umocňuje esoterickou povahu sdělení, které bude následovat. Viz IBN SĪNĀ, „Risālat at-ṭajr,“ s.1.

rozhodnutí ohledně otálení a odkladů“, arabsky *ḥalla ‘aqd ‘azmī fi ’l-mumātala wa ’d-difā* (), než se vůbec k němu odhodlal.

Jak již bylo uvedeno, Ibn Sīnā napsal tento filosofický příběh v době, kdy byl vězněn v pevnosti Fardaḡān.⁶⁰ Málo pravděpodobná je možnost, že by se k tomu rozhodl pouze z potřeby ukrátit si dlouhou chvíli. Spíše považoval za nutné novým způsobem představit své filosofické učení, a tak v úvodu ospravedlnil „symbolický háv“, do něhož je zahalil. Použitím symbolů však rozhodně nechtěl zatemnit jasný smysl svého učení, které přeci bylo známo z jeho jiných, čistě filosoficko-vědeckých děl jako *Knihy uzdravení* či *Knihy o spáse*. Pravděpodobnější je, že s pomocí představení tématu v podobě dramatického příběhu zamýšlel přiblížit tuto náročnou filosofickou látku svým čtenářům. Symboly, arabsky *rumūz* (), a podobenství, arabsky *amṭāl* (), mohou být lidskému intelektu mnohdy bližší a podněcovat jej více než „suché“ filosofické pravdy.⁶¹

⁶⁰ Viz kapitola 3. Ibn Sīnā: život a dílo.

⁶¹ Srov. STROUMSA, „Avicenna’s Philosophical Stories: Aristotle’s Poetics Reinterpreted“ (dále jen „Avicenna’s Philosophical Stories“) s. 183–206. K tomuto tématu více viz kapitola 6.2. Symbolický jazyk.

5.2. Setkání s Aktivním intelektem

Ibn Sīnā otevírá své vyprávění obtěžkané symboly nastíněním místa a času, v nichž se hlavnímu hrdinovi dostává vize. S přihlédnutím ke skutečnosti, že vypravěčem je sice sám autor, ale hrdinou „pouze“ jeho duše, arabsky *naḥs* (),⁶² je nutno přehodnotit pohled na celé vyprávění. „Město“, ve kterém duše právě pobývá, symbolizuje tělo, arabsky *ḡism* ().⁶³ V arabském textu následuje jméno tohoto města: *Barza* (). V českém překladu jej neuvádím, neboť nese natolik hlubokou symboliku, že je překladateli velmi zatěžko se s ním vypořádat.⁶⁴ *Barza* není označením místa, nýbrž stavu, ve kterém se duše nachází a který lze nejlépe přeložit jako „stav probuzeného vědomí“.⁶⁵ Znamená to tedy, že ačkoli duše pobývá v těle, je od něj do určité míry oproštěna a může se oddat duchovním cvičením, například meditaci.

Ibn Sīnā přímo uvádí, čemu se v tu chvíli duše věnuje: „vycházkám“. Nejsou to obyčejné kratochvíle, jak by bylo možno si představit, nýbrž snaha lidského intelektu o dosažení vyššího stupně intelektuálního vývoje. Duše nepátrá po smyslově uchopitelných věcech (*sensibilia*), arabsky *maḥsūsāt* (), nýbrž po věcech uchopitelných rozumově (*inteligibilia*), arabsky *ma‘qūlāt* (معقولات). Ibn Sīnā považuje poznání za smysl lidského života, a proto je podle něj velice důležité, aby rozumová duše byla schopna přijmout a

⁶² Přesněji rozumová duše, arabsky *naḥs ‘aqlīja* (), jak bude ukázáno v kapitole 5.4. Tři společníci duše. Druhou variantou, prakticky totožnou, je lidský intelekt, arabsky *al-‘aql al-insānī* (), jakožto hrdina vyprávění. Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 44.

⁶³ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 1. Perský komentář, který uvádí Henry Corbin, však reprezentuje názor opačný: duše je „doma“ tehdy, když se může oprostít od každodenních záležitostí smyslů a těla; viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 283. Přikláním se spíše k první variantě, která se mi zdá přijatelnější.

⁶⁴ Nutno dodat, že jméno *Barza* se nachází v edici A. F. Mehrena a J. Zajdāna; v edici A. Amīna je toto slovo umístěno pouze do závorek. H. Corbin jej ve svém francouzském překladu neuvádí vůbec.

⁶⁵ Viz ZAJDĀN *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 49. Ibn Zajla uvádí ve svém výkladu synonyma *nabḍa* (), „vzestup“, a *inbi‘āt* (), „probuzení“. Viz jeho komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 1.

uchopit tato inteligibilia.⁶⁶ Společníci, kteří ji doprovázejí, představují mohutnosti duše, arabsky *al-quwā* ();⁶⁷ Ibn Sīnā se jim bude podrobně věnovat v kapitole nesoucí název Tři společníci duše. Již nyní však lze předeslat, že jejich úloha je spíše negativní a na obtíž rozumové duši, která jako jediná je iniciátorem těchto vycházek za vyšším poznáním.

Hledání, kterému se duše se vším úsilím oddává, dochází svého cíle, když se před ní náhle zjeví postava starce. Ibn Sīnā ji popisuje s velikou péčí a do takových podrobností, až mu čtenář opravdu věří, že ji uzřel. Nazývá ji sice „starcem“, arabsky *šajch* (), jedním dechem však dodává, že na ní nejsou známky stáří patrné. Slovo *šajch* v tomto kontextu tedy neznamená „starý muž“, ale spíše „mudrc“ či „duchovní mistr“, neboť věk je kategorie, již se popis oné záhadné postavy naprosto zpěčuje.⁶⁸ Zdá se, jako by oplývala protiklady: majíc charisma starého moudrého muže je zároveň obdařena mladistvou krásou.

Tato ambivalence je typická pro všechny hierofanie. Vizi této postavy opravdu lze označit za hierofanii, tedy zjevení se posvátného v profánním světě,⁶⁹ pokud je vzato v potaz, co představuje. Na hrdinu působí vznešeně a majestátně; je jí zároveň fascinován a k ní nezadržitelně přitahován.⁷⁰ Na první pohled lze poznat, že pochází z jiného světa,

⁶⁶ Viz KEMAL, „Ibn Sina,“ s. 649.

⁶⁷ Ibn Zajlā je nazývá „tělesné síly“, arabsky *al-quwā al-badanīja* (), viz jeho komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 1.

⁶⁸ Jak se ukáže v kapitole 5.11. Angelologie, Intelektu (či Intelligence) včetně Aktivního intelektu, který je zde symbolicky zpodobněn jako onen záhadný mudrc, nazývá Ibn Sīnā „cherubíny“, arabsky *al-karūbijūn* (), a prohlašuje je za věčné, arabsky *qudamā'* ().

⁶⁹ Základní fenomenologický výklad o posvátném a profánním a o vlamování se posvátného do profánního světa (*hierofanie*) viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 21-57.

⁷⁰ Srov. pojetí posvátného jako *mysteria tremendum et fascinans* u fenomenologa Rudolfa Otta. Z momentů posvátného, které 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*, s. 54-84.

neboť se zjevila duši právě v okamžiku, kdy se dotkla hranice svých intelektuálních schopností a možnosti poznání. Je odpovědí na všechny její otázky a tužby – je to Aktivní intelekt (*intellectus agens*) arabsky *al-‘aql al-fā‘āl* ().⁷¹

V tuto chvíli je nutno předeštit Ibn Sīnovu teorii o lidském intelektu, aby se posléze osvětlila role Aktivního intelektu jakožto původce lidského myšlení.⁷² Základním termínem je *‘aql* (), arabský ekvivalent řeckého *nūs* znamenajícího „intelekt“ či „rozum“. Ibn Sīnā rozlišuje tři stupně tzv. teoretického intelektu,⁷³ které představují pozvolný přechod z možnosti do skutečnosti, arabsky *al-churūğ min al-quwwa ila ‘l-fī‘l* (). (1) Materiální či potenciální intelekt, *intellectus materialis*, arabsky *al-‘aql al-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.⁷⁴ Jedná se o nerozlišenou možnost k myšlení či prázdňovou dispozici, arabsky *isti‘dād* (استعداد), která se nachází v lidské duši již od narození, a to u každého jedince lidského druhu.⁷⁵ (2) *Intellectus in habitu*, arabsky *al-‘aql bi ‘l-malaka* (العقل

⁷¹ V češtině se též užívá možného překladu „činný rozum“, ve své práci však používám překlad „Aktivní intelekt“.

⁷² Teorii intelektu se Ibn Sīnā zabývá například ve svém díle *Kitāb aš-šifā‘* (كتاب الشفاء), „Kniha uzdravení“, v kapitole o psychologii, arabsky *‘ilm an-nafs* (). Díky editorskému úsilí Jana Bakoše je k dispozici arabský text začátku šesté knihy nesoucí název „Přírodní vědy“, arabsky *aṭ-ṭabī‘iyyāt* (الطبيعيات), i s francouzským překladem. O intelektu tedy viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā‘*, s. 46-52 a 231-246.

⁷³ Rozumová duše se dělí na dvě části: (1) Praktický intelekt, arabsky *al-‘aql al-‘amalī* (), 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. (2) Teoretický intelekt, arabsky *al-‘aql an-nazarī* (

), se obrací k netělesnému světu a umožňuje získávat inteligibilia. Viz INATI, „Ibn Sīnā,“ s. 238. O rozdělení praktického a teoretického intelektu viz kapitola 5.11. Angelologie.

⁷⁴ Viz INATI, „Ibn Sīnā,“ s. 238-239.

⁷⁵ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā‘*, s. 49. Viz též DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 84 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 327.

(بالمملكة), je takovou možností, díky níž lidský rozum již přijímá první inteligibilia, arabsky *al-ma'qūlāt al-awwalīja* (), ale není schopen je aktuálně myslet. První inteligibilia si lze představit jako teoretická tvrzení, která člověk postuluje bez toho, aniž by si byl schopen představit, že by nemohla být tvrzena, například „celek je větší než část“. ⁷⁶ (3) Aktuální intelekt, arabsky *al-'aql bi 'l-fi'l* (العقل بالفعل) je bez ohledu na své označení jen dalším stupněm možnosti lidského rozumu; je to však již plně aktualizovaná potencialita. K její aktualizaci dochází poté, co se „inteligibilní formy“, arabsky *suwar ma'qūla* (), tedy odvozené předpoklady a koncepty, připojí k prvním inteligibiliím. Ve stavu aktuálního intelektu člověk opět nemá inteligibilia trvale k dispozici, ale může je myslet, kdykoli se mu zachce. ⁷⁷

Vedle těchto tří stupňů potenciality myšlení zavedl Ibn Sīnā ještě čtvrtou úroveň odlišného charakteru, a to (4) *intellectus adeptus*, arabsky *al-'aql al-mustafād* (العقل المستفاد), tedy získaný intelekt ve smyslu „získaný z vnějšku“, arabsky *mustafād min al-chāriġ* (مستفاد من الخارج). ⁷⁸ Ibn Sīnā jej nazývá „vůdcem [všech mohutností duše], kterému všechny ostatní [mohutnosti] slouží a který je tím nejzazším cílem“. ⁷⁹ Jeho původcem je Aktivní intelekt, který vybavuje lidský intelekt aktuálními inteligibilií, a stává se tak přímým zdrojem lidského myšlení. ⁸⁰ Opět nutno dodat, že lidský intelekt v tomto stupni nemá

⁷⁶ Viz Ibn Sīnā (*Avicenna*) - *psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 49-50 a také DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 84.

⁷⁷ Viz Ibn Sīnā (*Avicenna*) - *psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 50 a také DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 84-85.

⁷⁸ Pojmem „získaný intelekt“ se objevuje i u al-Fārābīho, u něhož však má trochu posunutý význam. Značí nejvyšší stupeň lidského intelektuálního vývoje, jehož může člověk dosáhnout vlastním myšlenkovým úsilím. Naopak Ibn Sīnův získaný intelekt je doslova „získaný“; člověk nenesé žádné zásluhy na jeho získání. Viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 85.

⁷⁹ Viz Ibn Sīnā (*Avicenna*) - *psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 50.

⁸⁰ Aktivní intelekt je příčinou toho, že se lidský intelekt posunuje z jednoho stupně na druhý. Na začátku emanuje lidskou duší 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

inteligibilia aktuálně k dispozici; neexistuje nějaký soubor myšlenek uložených v duši. Spíše je možno si to představit tak, že stav získaného intelektu umožňuje opakované navázání spojení, arabsky *ittiṣāl* (), s Aktivním intelektem, a tak získání daných myšlenek.⁸¹

Tuto roli Aktivního intelektu znázornil Ibn Sīnā tím, že nechává záhadného mudrce promluvit jako prvního. Ačkoli tedy duše cítí silné nutkání a touhu ho oslovit,⁸² není schopna tyto tužby zrealizovat, neboť v tuto chvíli představuje pasivní stranu. Je to Aktivní intelekt, který pronese jako první pozdrav, arabsky *salām* (), jenž symbolizuje navázání zmíněného spojení. On totiž vlastní inteligibilia, po kterých duše prahne, a tudíž je na něm, aby učinil první krok.⁸³

Poté, co je vysvětlena role Aktivního intelektu a důvod jeho zjevení, podává postava mnoho informací přímo o sobě. Představí se jako *Hajj* (), „Živý“ a dodává jméno svého otce: *Jaḡzān* (), „Bdící“.⁸⁴ Celé jméno zní tedy *Hajj ibn Jaḡzān* (حيّ ابن يقظان), „Živý,

do skutečnosti a děje se skrze Aktivní intelekt. Viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 87.

⁸¹ Lze tedy říci, že člověk obdrží inteligibilia ve formě jakéhosi osvětlení (iluminace) od Aktivního intelektu. Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 201-202 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 291. Z tohoto pohledu je pak v konečném slova smyslu všechno poznání iluminací, arabsky *išrāq* (); tato teze slouží jako podklad pro myslitele iluminativní školy, zejména pak Suhrawardiho, pro označení Ibn Sīnova učení jakožto iluminativního. Srov. výklad o východní moudrosti v kapitole 3. Ibn Sīnā: život a dílo a též v kapitole 6.4. Vliv díla na pozdější autory.

⁸² Zde se poprvé objevuje motiv touhy či lásky, arabsky *‘išq* (), která se projevuje na třech úrovních. (1) Touha látky po formě, což je součástí tradice jak aristotelské, tak novoplatónské, viz kapitola 5.7. Říše Západu, v níž se bude pojednávat o tom, jak látka přijímá formu. (2) O vztahu panujícím mezi lidskou rozumovou duší a Aktivním intelektem, který se též nazývá *‘išq*, tedy „láska“, viz kapitola 5.11. Angelologie. (3) O lásce mezi Stvořitelem a stvořením viz kapitola 5.12. Teologie. O různých výkladech slova *‘išq* viz BELL, „Avicenna’s *Treatise on Love*,” s. 78-81.

⁸³ Viz GOICHON, „Hayy b. Yaḡzān,” s. 331; CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 289 a 291.

⁸⁴ Jméno otce, tzv. *kunja* (), je tradiční součástí vlastního jména v blízkovýchodním prostoru.

syn Bďícího“.⁸⁵ Pojmenování je velice důležité, neboť duše potřebuje neznámého umět oslovit a zároveň se o něm co nejvíce dozvědět. Jeho jméno prozrazuje vskutku hodně. „Živý“ odkazuje na skutečnost, že Aktivní intelekt je v pořadí desátou Inteligencí či Intellektem a představuje poslední stupeň v procesu emanace, arabsky *fajd* (), o které bude pojednáno v kapitole Říše nebeské látky.⁸⁶ Jeho „živost“ je tedy dána ontologicky – je naplněn bytím v tom nejryzejším slova smyslu, neboť pochází přímo od jeho Zdroje, tedy První příčiny.⁸⁷ Zároveň čerpá svůj status „živého“ z prostředí, z kterého vychází, kterým je svět čisté oddělené formy. Zkáza a zánik se totiž týkají pouze prvků složených z látky a formy, a proto „živý“ je zde opakem „smrtného“.⁸⁸

Označení „Bďící“ zase symbolizuje v pořadí První inteligenci, která emanuje přímo z První příčiny a jako taková představuje „otce“ ostatních devíti Inteligencí.⁸⁹ Ibn Sīnā zmiňuje tohoto „otce“ hned na dvou místech v textu; v druhém případě se překladatel ocitá v nezáviděníhodné situaci, když namísto očekávaného slova „Bďící“ nalézá „Živý“. Není jasné, proč by Ibn Sīnā měl nazývat otce „Živým“, když jej před tím označil jako „Bďícího“, a proto v zájmu zachování srozumitelnosti a logické návaznosti textu volím překlad „Bďící“.⁹⁰

⁸⁵ Výklad symboliky jména Živý, syn Bďícího viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 2-3; CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 292; GOICHON, „Ḥayy b. Yaḳzān,“ s. 331.

⁸⁶ Aktivní intelekt je tak vládcem sublunární sféry (tedy pozemského světa) a jeho emanační úloha spočívá v udílení forem pozemské látce; proto je také označován *wāhib aṣ-ṣuwar* (), tedy „Dárce forem“. Více viz kapitola 5.7. Říše Západu.

⁸⁷ Prvotní příčina, arabsky *‘illat al-‘ilal* (), představuje počátek, z něhož vzešel proces emanace. Viz teorie emanace v kapitole 5.8. Říše nebeské látky.

⁸⁸ Aktivní intelekt je jakožto jedna z deseti Inteligencí nazýván cherubínem, arabsky *al-karūbī* (), a jeho andělská substance je prostá jakékoli látky, viz kapitola 5.11. Angelologie.

⁸⁹ Tímto „otcem“ samozřejmě může také být Inteligence, ze které přímo emanuje Aktivní intelekt, to znamená Inteligence sféry Měsíce, v pořadí devátá. Ke schématu emanujících Inteligencí a uspořádání nebeských sfér viz kapitola 5.8. Říše nebeské látky.

⁹⁰ Nutno dodat, že Henry Corbin ve svém francouzském překladu též volí variantu „Bďící“.

Místem, ve kterém Živý, syn Bdíciho obvykle pobývá, je „Jeruzalém“. V arabském textu opravdu stojí *bajt al-maqaddas* (البيت المقدس) či *bajt al-maqdis* (), bylo by však nerozumné představovat si skutečné město Jeruzalém. Slovní spojení doslova znamená „posvátný dům“ a jako takové je nutno ho chápat; symbolizuje totiž archandělské pleroma, které je prosté jakéhokoli smísení s látkou a představuje svět čistých oddělených forem. Henry Corbin dokonce toto místo nazývá „Nebeským Jeruzalémem“.⁹¹

Poslední informací, kterou Aktivní intelekt v podobě mudrce o sobě podá, je činnost, které se věnuje. Tou je cestování, arabsky *sijāha* (). Opět nelze tento pojem chápat doslova, nýbrž jako duchovní cestu za poznáním pravého stavu věcí, arabsky *ḥaqīqa* (). Jak již bylo řečeno, Aktivní intelekt vlastní inteligibilia a je v něm obsaženo veškeré možné poznání, které z něj může emanovat dál do rozumové duše; proto Ibn Sīnā přisoudil mudrci tuto zálibu v cestování a poznávání. „Klíče otevírající všechny vědy“ znamenají „klíče k nepoznanému“, arabsky *mafātīḥu al-ġajb* (), které lze nalézt v Koránu: *On klíče má k nepoznanému a zná je toliko On* (K 6:59). Aktivní intelekt zde tedy poprvé duši nastínil své putování, a tím v ní vzbudil touhu je podniknout. Jedná se o cestu lidského intelektu za vyšším poznáním, která je jako taková možná pouze s průvodcem. Tím nebude nikdo jiný než Živý, syn Bdíciho.

⁹¹ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 292. Jak se ukáže později (poté co Aktivní intelekt odhalí duši alegorickou geografii světa), je toto archandělské pleroma totožné s nejzazším Východem, světem oddělených forem a toužebným cílem lidského poznání. Viz kapitola 5.8. Angelologie.

5.3. Fyziognomie

Aktivní intelekt rozprávi s duší a vysvětluje jí nejasnosti různých věd, z nichž Ibn Sīnā zmiňuje pouze tu, kterou nazývá *firāsa* (). *Firāsa* představuje klasickou divinační techniku v arabsko-islámském středověkém prostředí, pomocí níž se z fyzického vzhladu usuzuje na charakterové vlastnosti,⁹² proto lze překládat jako „fyziognomie“.⁹³ Své opodstatnění našla v Koránu: *Kdybychom chtěli, ukázali bychom ti je a věru bys je poznal podle známek jejich* (K 47:30); přičemž „známkami“, arabsky *sīmāt* (), jsou míněny právě vnější rysy, které bystrým a vnímavým pozorovatelům odhalí pravou povahu zkoumaných.

Jiný, zajisté zajímavý výklad nabízí možnost přistoupit k této divinační technice jakožto k pouhému symbolu, vyjadřujícímu odhalení věcí skrytých. Ibn Zajlā shledává pod názvem *firāsa* logiku, arabsky *‘ilm al-manṭiq* ().⁹⁴ Tuto variantu do jisté míry podporuje obrat, který Ibn Sīnā v textu použil a který se ve stejném znění nachází i v jeho *Knize definic: firāsa* „náleží k vědním oborům, jejichž užitek je placen v hotových“, arabsky *min al-‘ulūm allatī tunqadu ‘ā’idatubā naqdan* (), kde se vztahuje právě na logiku.⁹⁵

⁹² Viz FAHD, „*Firāsa*“, s. 916.

⁹³ Mezi obory *firāsy* patří například *‘ilm aš-šāmāt* (), věda zabývající se mateřskými znaménky; (2) *‘ilm al-asārīr* () čili *‘ilm al-kaff* () čili *‘ilm chuṭūṭ al-jad* (علم), tedy chiromancie neboli čtení z ruky; *‘ilm al-aktāf* (), tedy omoplatoskopie neboli věda zabývající se postavením ramen; *‘ilm ‘ijāfat al-aṭar* (), tedy věda zabývající se otisky chodidel; a konečně *‘ilm al-kijāfa* (), tedy věda určující otcovství podle vnějšího vzhladu. Viz FAHD, „*Firāsa*“, s. 916.

⁹⁴ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“, s. 3. Stejný výklad přijímá A. Amīn, viz AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqzān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa as-Subrawardī* (dále jen *Ḥajj ibn Jaqzān*), s. 18.

⁹⁵ Srov. IBN SĪNĀ, *Avicenna – Z dila*, s. 130. O logice jakožto klíči k ostatním vědám a její důležité úloze v probuzení duše k vyšším světům viz motiv pramene v kapitole 5.5. Geografie světa.

At' již tedy *firāsa* znamená cokoli, Ibn Sīnā zdůrazňuje skutečnost, jak mistrně ji Živý, syn Bdíciho ovládá ve srovnání s lidskou duší, která o ní pravděpodobně nemá ani tušení. Nikoli ona, v jiných případech tak zvidává a chtivá vědomostí, nýbrž mudrc obrátil k této vědě hovor. Autor tedy naznačuje, že *firāsa* je doménou bytostí nepocházejících z tohoto světa, tedy nebeských Inteligencí.⁹⁶ Je to pochopitelné, neboť právě ony skrze svůj přímý původ od První příčiny mají přístup k veškerému vědění.⁹⁷

Firāsa je dále líčena jako jakási intuitivní věda, jejíž aplikací je možno odhalit skryté hlubiny lidské duše, arabsky *bāṭin* (). V tuto chvíli se konečně vyjeví její pravý účel v Ibn Sīnově vyprávění: Aktivní intelekt s její pomocí prozkoumal nitro duše, kterou předtím oslovil, a shledal ji přijatelnou: '*afw min al-chalā'iq wa muntaqaš min aṭ-ṭīn wa muwāt min aṭ-ṭabā'i'* (), doslova „nejlepší ze všeho, co bylo stvořeno z hlíny, i [mající] vhodné charakterové vlastnosti“.⁹⁸ Tímto okamžikem započíná cesta duše za vyšším poznáním, neboť pouze na základě toho, že prošla touto počáteční zkouškou, jí Aktivní intelekt nabídne pomocnou ruku a stane se jejím průvodcem. Předestírá jí dvě možné varianty jejího budoucího vývoje – buď využije šance, kterou jí poskytuje jeho společnost, začne zdokonalovat své předpoklady, které s pomocí intuitivního vhledu odhalil, a tak promění tuto pouhou možnost ve skutečnost, nebo podlehe pokušení svůdce a sejde na scestí, čímž nikdy nenaplní své intelektuální dispozice. Aktivní intelekt tak v této dramatické scéně opět vystupuje jako ten, jenž uděluje lidskému intelektu inteligibilia a posouvá jej z potence do aktu.⁹⁹

Tato pasáž představuje predehru a zároveň nutnou podmínku k samotnému intelektuálnímu dobrodružství, na které se duše po boku svého průvodce vydává v následujících kapitolách. Nebýt totiž toho, že duše prošla úspěšně zkouškou, již ji

⁹⁶ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 155 a 295-296.

⁹⁷ Srov. kapitolu 5.8. Angelologie.

⁹⁸ Za povšimnutí stojí použití koránského výrazu „stvořený z hlíny“: *On je ten, Jenž z hlíny vás stvořil* (K 6:2).

⁹⁹ Srov. výklad o stupních teoretického intelektu a posunu z jednoho na další díky Aktivnímu intelektu, viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

podrobil Aktivní intelekt, nedostala by tuto jedinečnou možnost prozřít a cele se obrátit k inteligibilním světům. V nadcházející kapitole pak průvodce dá duši poznat pravou povahu jejích společníků, kteří ji na každém kroku doprovázejí, a ona s překvapením shledá, že to právě oni představují největší překážku v jejím intelektuálním růstu a že jich se týkalo mudrcovo varování z konce této pasáže.

5.4. Tři společníci duše

V této kapitole Ibn Sīnā otevírá veliké téma psychologie, arabsky *‘ilm an-naḥs* ().¹⁰⁰ Vychází z Aristotelova pojetí duše jako souboru složek a mohutností tak, jak ji filosof ze Stageiry popisuje ve svém spisu *Peri psyché (O duši)*, a přidává nové mohutnosti, arabsky *al-quwā* (القوى), doslova „síly“. Tématu psychologie se pak věnuje ve svém velkolepém díle *Kitāb aš-šifā’* (كتاب الشفاء), „Kniha uzdravení“, v oddíle zabývajícím se přírodními vědami, arabsky *aṭ-ṭabī‘ijāt* (الطبيعيات). Lidská duše, arabsky *naḥs insānīja* (), je podle Ibn Sīny netělesná substance, arabsky *taḡarrud an-naḥs* (), která se skládá z neracionální (tj. vegetativní a sensitivní) a racionální části, přičemž racionální duše si uvědomuje samu sebe oddělenou od těla.¹⁰¹ Všechny tyto tři části lidské duše se nazývají *naḥs* (), „duše“, *quwwa* (), „mohutnost“ či *ḡuz’* (), „složka“. Pouze z kontextu lze tedy u arabsky píšících autorů poznat, zda pojem *naḥs* používají v širším slova smyslu pro označení lidské duše (jako celku všech částí duše) či v užším slova smyslu pro její specifickou část. Toto není jediný příklad nejasnosti psychologické terminologie, na který bude v komentáři poukázáno.¹⁰²

Duše představuje formu, která se spojuje s látkou, tedy tělem, a dohromady s ní tvoří jedinou substanci, která je buď rostlinou, živočichem či lidským tvorem. Co muslimské filosofy, Ibn Sīnu nevyjímaje, zajímalo nejvíce, byla racionální či rozumová duše, arabsky *naḥs nāṭiqā* (نفس ناطقة), kterou se vyznačuje jedině člověk. Jejich názory se

¹⁰⁰ Vskutku jen otevírá, neboť teprve kapitola 5.10. Království duše, pojednávající o lidské formě, představuje ucelený výklad avicennovské psychologie.

¹⁰¹ Viz INATI, „Soul in Islamic Philosophy“, s. 40. K jednotlivým složkám duše viz kapitola 5.10. Království duše. Zde jsou vyjmenovány pouze k zasazení tohoto úvodu do širšího kontextu avicennovské psychologie, která bude podrobněji rozebrána ve zmíněné kapitole.

¹⁰² Tato práce si mimo jiné klade za cíl právě ustálení arabsko-české terminologie avicennovské psychologie. K pojmu *naḥs* a jeho chápání v náboženském slova smyslu viz KROPÁČEK, „Duch a duše v islámu“, s. 213-222.

lišily ohledně otázky její nesmrtnosti. Ibn Sīnā zastával názor, že rozumová duše je jakožto jednoduchá substance nesmrtná. Zkáze a zániku totiž podléhají jen komposita, tedy objekty složené z látky a formy.¹⁰³

Rozumová duše, symbolizovaná postavou poutníka, je hrdinou vyprávění. Poté, co je oslovena Aktivním intelektem, rozvine s ním debatu, v níž získává cenné poznatky. Teprve když ji Aktivní intelekt, symbolicky vyobrazen jako impozantní stařec, upozorní na její tři společníky, poprvé na ně pohlédne a zaposlouchá se do slov, jimiž je stařec vylicí. Nelze přehlédnout varovný tón tohoto výkladu, kterým se Aktivní intelekt snaží rozumovou duši vyburcovat k tomu, aby se před svými nehodnými druhy měla na pozoru.

Prvním společníkem rozumové duše je jedna z mohutností sensitivní duše, a to *quwwat at-tachajjul* () či *al-quwwa al-mutachajjila* (). Existuje více možných překladů, z nichž nejlepší je „aktivní imaginace“ či „obrazivost“.¹⁰⁴ Představuje jeden z pěti vnitřních smyslů spolu se společným smyslem, arabsky *al-hiss al-muštarak* (), představivostí, arabsky *al-quwwa al-muṣawwira* (القوة المصوّرة) či *al-chaḡāl* (الخيال), uvažovací schopností, arabsky *al-quwwa al-wahmīja* (القوة الوهمية), a pamětí, arabsky *al-ḡāfiẓa* (الحافظة).¹⁰⁵

Pojem obrazivost se objevuje i u Aristotela, kde představuje jednu z mohutností duše a je pohybem, který je vyvolán skutečným smyslovým vjemem. Na rozdíl od vjemu, který je přinášén smyslem a který je vždy pravdivý, představa, se kterou pracuje obrazivost,

¹⁰³ Viz INATI, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 42–43. K logickým důvodům, proč je rozumová duše nesmrtná viz KEMAL, „Ibn Sina,“ s. 651–652.

¹⁰⁴ Herbert Davidson zavádí též překlad „syntetická obrazivost“ a odlišuje ji tak od „zadržující obrazivosti“, kterou však já budu překládat jako „představivost“, arabsky *al-quwwa al-muṣawwira* (القوة المصوّرة) či *al-chaḡāl* (الخيال). To, že jde o příbuznost pojmů, dokazuje z jazykového hlediska jejich společný kořen *ch-j-l*. Ten také vysvětluje, proč v literatuře docházelo a dochází k tak častým záměnám obou pojmů. Proto budu důsledně dodržovat překlad „obrazivost“ a „představivost“.

¹⁰⁵ Výčet všech pěti vnitřních smyslů je zde uveden kvůli přehlednosti; k jednotlivým smyslům viz kapitola 5.10. Království duše. Přehled a výklad o rozdělení duše na jednotlivé části včetně vnitřních smyslů viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 40–53. Přímo o vnitřních smyslech viz *Ibid.*, s. 157–163.

může být i klamná.¹⁰⁶ Proto Ibn Sīnā píše, že se „baví vymyšlením hloupostí, smyšlenek i vyložených lží“. Tyto představy přijímá od představivosti a kombinuje je mezi sebou či je naopak od sebe odděluje, i když již zmizel objekt smyslového vnímání.¹⁰⁷

Řada otázek vyvstává v okamžiku, kdy Ibn Sīnā popíše tohoto prvního společníka jako „zvěda“, neboť Abú Zajlā ho ve svém komentáři k textu náhle a překvapivě označí za *al-biss al-muštarak* (), tedy „společný smysl“ (*sensus communis*).¹⁰⁸ Nesymbolizuje tedy obrazivost, nýbrž společný smysl? Či zamýšlel snad Ibn Sīnā postavou prvního druhu hned dvě mohutnosti sensitivní duše? O oprávněnosti domněnky Ibn Zajly svědčí za prvé to, že je nazván „zvědem“, neboť společný smysl pomocí pěti vnějších smyslů (tj. hmatu, chuti, čichu, sluchu a zraku) shromažďuje všechny vjemy najednou, a za druhé to, že „jde napřed“. Podle Ibn Sīnova učení se totiž společný smysl nachází úplně vepředu první dutiny mozkové, arabsky *tağwīf ad-dimāğ* (تجويف الدماغ).¹⁰⁹

Jak již bylo naznačeno, ve společném smyslu se syntetizují předměty všech pěti vnějších smyslů; na rozdíl od nich, které mohou uchopit pouze jeden typ vjemu, může on pojmout všechny jednotlivé smyslové vjemy najednou.¹¹⁰ Ibn Sīnā uvádí příklad, jak jen díky společnému smyslu může člověk v jednom okamžiku rozeznat chuť medu, jeho barvu i vůni a poznat, že tyto počitky náleží k jednomu a témuž objektu.¹¹¹

Kromě zvěda, krácejícího vždy před ní, má rozumová duše dle autorova textu ještě dva další druhy, z nichž jeden se drží po její pravici a druhý zase po její levici. Jak bude ukázáno v kapitole Království duše, kterou Ibn Sīnā sepsal jakožto výklad k tomuto

¹⁰⁶ ARISTOTELÉS, *De an.* III, 3, 428a 15-20.

¹⁰⁷ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 45 a také INATI, „Soul in Islamic Philosophy“, s. 41. Více o obrazivosti viz souvislý výklad o vnitřních smyslech v kapitole 5.10. Království duše.

¹⁰⁸ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“, s. 4. Nutno však dodat, že pro Aristotela je společný smysl naprosto neutrální a nedává žádný podnět k tomu, aby mohl být ztotožňován s přinejmenším ambivalentním „zvědem“; viz ARISTOTELÉS, *De an.* III, 2.

¹⁰⁹ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 44.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 158.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 160-161. Viz též INATI, „Soul in Islamic Philosophy“, s. 41 a tentýž, „Ibn Sīnā“, s. 237.

pojednání o třech společnících, náležejí tyto dvě entity k hybné složce duše, arabsky *al-quwā al-muḥarrika* (), tedy doslova k „hybným silám“.

Podle Ibn Sīnova učení¹¹² se hybná složka duše skládá ze sil, které způsobují pohyb, a z těch, které tento pohyb přímo vykonávají. Pohyb způsobuje volní síla, arabsky *al-quwwa an-nuzūʿija* () či *al-quwwa aš-šawqīja* (), doslova „toužebná síla“, která se dále dělí na žádostivost a vznětlivost.¹¹³ Žádostivost, arabsky *al-quwwa aš-šahwānīja* (), zapříčiňuje pohyb směrem k objektu, který je považován za nutný či užitečný ve snaze o dosažení slasti, arabsky *ladḍa* (). Oproti tomu vznětlivost, arabsky *al-quwwa al-ġaḍabīja* (), způsobuje odvrácení se od objektu, který je považován za škodlivý či závadný ve snaze o dosažení nadřazenosti nad ním, arabsky *ġalba* (غلبة).¹¹⁴ Pokud jde o sílu, která způsobuje pohyb sám, arabsky *al-quwwa an-nāqila* (), využívá nervy k tomu, aby ovládala jednotlivé svaly podle podnětů, které dává buď žádostivost či vznětlivost.¹¹⁵

Ibn Sīnā ztvárnil vznětlivost jako druha, který se drží po poutníkově pravici. Její charakteristika „zuřivce“ je opravdu výstižná; navíc obsahuje nádherná poetická přirovnání: „jako olej přiléváný do ohně“ a další. Umístění vznětlivosti po pravici rozumové duše není náhodné a svědčí o jejím vyšším postavení vůči žádostivosti, která se nachází na levici.¹¹⁶ Také ta je popsána opravdu barvitě za pomoci expresivních pojmenování jako „špinavý žrout“ a „nenasytný chlípník“, což jasně ukazuje na touhu vedoucí k uspokojení potřeby jídla, arabsky *maṭʿūm* (مطعوم), a chťiče, arabsky *mankūḥ* (منكوح).¹¹⁷ Stojí za zmínku, že se

¹¹² Tématu hybné složky duše je věnována celá jedna kapitola v *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifāʿ*, s. 189-198.

¹¹³ Vedle volní síly představuje další podnět k pohybu obrazivost, viz INATI, „Ibn Sīnā“, s. 238. Totéž uvádí i Aristotelés, z něhož Ibn Sīnā samozřejmě vycházel, viz ARISTOTELÉS, *De an.* III, 10.

¹¹⁴ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifāʿ*, s. 41 a 191. Viz též INATI, „Soul in Islamic Philosophy“, s. 42.

¹¹⁵ Podrobněji viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifāʿ*, s. 42.

¹¹⁶ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“, s. 5.

¹¹⁷ *Ibid.*, s. 5.

v této pasáži projevil autor jako talentovaný spisovatel oplývající bohatou slovní zásobou a opravdu zajímavými, a lze-li to tak říci, zábavnými přirovnáními a metaforami.

Aktivní intelekt v podobě Živého, syna Bdíciho, podal poutníkovi chmurnou vizi jeho druhů a odhalil jejich pravou zlotřilou povahu. K poutníkovi zoufalství nyní dodává, že je s nimi pevně svázán, čímž Ibn Sīnā myslí svázanost rozumové duše s dalšími částmi lidské duše. Pokud totiž sídlí rozumová duše v těle, potřebuje sousední mohutnosti, aby mohl organismus plně fungovat. Samozřejmě by jí bylo lépe (jak lze odvodit ze slov Živého, syna Bdíciho) bez svých společníků, tedy ostatních částí duše, neboť je nutno si ji představit jako formu, která je uvězněna v látce těla.¹¹⁸ Tohoto kýženého odpoutání by však mohla dosáhnout v jediném ideálním případě, kterým je odchod z vlasti a trvalý exil v zemi, kam by její společníci nesměli vkročit. Arabský pojem *ġurba* () znamená nejen „exil“, nýbrž také „odcizení“.¹¹⁹ Trochu překvapivě označuje jak pobyt lidských rozumových duší (tj. forem) v látce pozemského světa, tedy jakési „odcizení se“ svému původnímu domovu ve světě čistých forem,¹²⁰ tak právě jejich odchod z tohoto exilu a návrat do původní vlasti (tj. světa forem).

Aktivní intelekt tedy ukazuje jedinou možnost, jak by se rozumová duše mohla osvobodit od svých společníků, tedy ostatních složek duše a potažmo celého těla, a to navrátit se zpět do svého původního domova, do světa forem. To znamená, že k tomuto odloučení, arabsky *furqa* (), dojde teprve v okamžiku smrti, neboť všechny složky duše

¹¹⁸ Jakožto forma totiž pochází z říše Východu a je nucena spojit se s látkou, a tím vstoupit do říše Západu. Viz kapitola 5.6. Říše Západu.

¹¹⁹ Stejného výrazu použil Suhrawardí v názvu svého mystického traktátu „Západní exil“, arabsky *al-Ġurba al-ġarbīja* (), který se řadí do série příběhů o Živém, synu Bdíciho. Více viz kapitola 6.4. Vliv díla na pozdější autory.

¹²⁰ Přesně v této souvislosti bude Ibn Sīnā v kapitole 5.6. Říše Západu hovořit o formách pobývajících v pozemském světě i nebeských sférách (tedy v říši pozemské i nebeské látky) jako o „cizincích“, arabsky *ġurabā'* (). Po jazykové stránce je vidět stejný kořen *ġ-r-b*.

kromě té rozumové jsou smrtelné.¹²¹ Do té doby se musí poutník naučit se svými společníky žít tak, aby mu co nejméně škodili. Jejich „zkrocení“ líčí Ibn Sīnā vskutku poutavě a využívá k tomu neobvyklý slovník, a to výrazy vypůjčené z oblasti chovu koní:¹²² „spoutat provazem“, „chopit se otěží“, „nasadit ohlávku“, „osedlat“ a další. Tato přirovnání jsou opět velice výstižná a srozumitelná i dnešnímu čtenáři, za což si Ibn Sīnūv vypravěčský a básnický um zaslouží ocenění.

Ibn Sīnā však těmito příměry zajisté sledoval hlubší záměr a tyto dvě duševní síly přirovnal ke koním nikoli náhodně, neboť se chtěl odvolat na Platóna. Podobnost s Platónovým slavným metaforickým obrazem duše jako okřídleným spřežením kočírovaným vozatajem je opravdu nápadná. Vozataj v tomto případě představuje rozum (srov. rozumovou duši symbolizovanou postavou poutníka u Ibn Sīny) a dva okřídlení koně zase vyšší a nižší žádostivost (srov. žádostivost a vznětlivost ztělesněné v postavách dvou poutníkových druhů). Zdá se tedy, že Ibn Sīnā 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.¹²³

Rozumová duše tedy musí mít nad ostatními složkami duše vždy převahu. Aktivní intelekt dává poutníkovi nejprve trochu podivný návod na to, jak přelstít dva společníky krácející po jeho boku, tedy vznětlivost a žádostivost: ať využije zhoubný charakter jednoho k usměrnění toho druhého a naopak. Opět je nutno připomenout krásná přirovnání, která Ibn Sīnā používá: vznětlivý druh kamenuje lehkomyšlného slabocha, který zase lichotkami a pochlebováním zmírňuje jeho záchvaty zlostného hněvu. To jasně poukazuje na fakt, že žádostivost a vznětlivost jsou jakožto síly duše protikladné – buď

¹²¹ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 5. Tato myšlenka je pak jasným důkazem Ibn Sīnova přesvědčení o nesmrtelnosti (rozumové) duše, které bylo zmíněno výše.

¹²² Není jisté, zda se použité výrazy netýkají spíše péče o velblouda. V každém případě jde o běžné jízdni 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. Tato má volba byla ještě podpořena přesvědčením o přítomnosti silného platónského vlivu, viz níže.

¹²³ Viz PLATÓN, *Phdr.* 246a-b, 247b, 253c – 254e, 255e – 256a.

usiluje ta první o uchopení objektu či se ta druhá snaží objektu vyvarovat. Jde tedy o symbolické vyjádření autorovy myšlenky, že pokud se duše podvolí záměrům žádostivosti, automaticky bude zmařeno úsilí vznětlivosti a naopak.¹²⁴ Toto usměrňování jedné volní síly druhou zároveň poukazuje na jakousi touhu po zlaté střední cestě. Účelem totiž není jejich zničení, nýbrž vzájemné vytríbení a přiblížení harmonickému stavu.

Věřit nesmí rozumová duše ani obrazivosti, neboť ta je zdrojem představ jak správných, tak i klamných. Vylíčena je jako služebník, který svému pánu (tj. rozumové duši) předkládá zprávy o věcech a událostech odehrávajících se mimo jeho dosah. To znamená, že obrazivost začne hrát důležitou roli v okamžiku, kdy z jakéhokoli důvodu nefunguje pět vnějších smyslů, například ve spánku. Dokáže spojovat a rozpojovat představy, i když smyslový objekt již zmizel – proto se jí také říká aktivní imaginace, jak bylo vyloženo výše.

Tento služebník však nerozlišuje mezi pravdou a lží a zahrnuje svého pána nepřeborným množstvím informací; mnohé z nich si ještě přikrášluje a různě upravuje. Toho si musí být pán vědom a nesmí mu důvěřovat. Chybou by však bylo, kdyby mu přestal úplně naslouchat, neboť by se pak ocitl odříznutý od okolního světa. Proto musí ověřovat každou zprávu, kterou mu služebník přinese, a pátrat po její pravdivosti, arabsky *ḥaqīqa* (حقيقة). To znamená, že rozumová duše musí používat logiku, aby poznala, zda jsou představy, které jí obrazivost předkládá, pravdivé či klamné.

Rozumová duše pozorně naslouchala Aktivnímu intelektu a teď se před ní začíná otevírat nové uvědomění. Prohlédla pravou povahu svých společníků a od tohoto okamžiku se bude snažit usměrňovat je, aby se z nich stali pokorní služebníci. Připouští, že není možné mít je stále pod kontrolou a že dozajista nastanou doby, kdy to oni budou ovládat jí. Ale s jistotou, že jednoho dne se od nich přeci jen odloučí, prosí Boha, aby jí do té doby pomohl s nimi žít v dobrém.

¹²⁴ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 165.

V tuto chvíli si lze představit, že obrazivost, vznětlivost a žádostivost vystupují jako reprezentanti všech tělesných sil, arabsky *al-quwā al-badanīja* (), přičemž „tělesné“ je myšleno jako materiální v protikladu k rozumové duši, která představuje formu jako takovou. Jde tedy vlastně o vztah duše k tělu: tělo je pro duši zátěží, ale ta ho zároveň v tomto pozemském životě potřebuje. Jak se ukáže následně, Ibn Sīnā rozhodně nedoporučuje žádné umrtvování těla, aby se od něj duše mohla oprostít. Jeho vzkaz je jasný: někdy bude mít navrch duše, jindy zase tělo; do okamžiku smrti však spolu musí v míru soužít.

Poutníkovy úvahy vyústí ve zcela přirozený závěr: poprosí Živého, syna Bdíciho, aby mu byl průvodcem na cestě za poznáním. To znamená, že uvědomělá duše pozná v Aktivním intelektu jediný možný zdroj pravého vědění, neboť jak bylo řečeno kapitole Setkání s Aktivním intelektem, Aktivní intelekt vybavuje lidský rozum inteligibilními myšlenkami, a tak představuje přímého původce lidského myšlení. Rozumová duše si uvědomí, že se právě nachází ve spojení s Aktivním intelektem, arabsky *ittišāl* (), a přeje si, aby toto spojení nabylo trvalého rázu. Toto spojení si nelze představovat jako sjednocení; získání myšlení se děje skrze dopad, arabsky *atar* (), na lidský intelekt.¹²⁵ Ten pak díky tomuto spojení nabývá získaného intelektu, arabsky *al-‘aql al-mustafād* (العقل المستفاد).

Vidina cesty, arabsky *sijāha* (), na kterou by se poutník pod mistrovým 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 myšlení.¹²⁶ Jakmile je tedy toto spojení přerušeno, vrací se lidský intelekt do stupně pouhé potenciality. Získaný intelekt, jehož lze dosáhnout pouze ve spojení s Aktivním intelektem, totiž nemá žádný zřetel k intelektuálnímu pokroku, který člověk udělal.¹²⁷ Pokud tedy chce lidský intelekt myslet skutečně aktuálně, musí se spojit

¹²⁵ DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 89.

¹²⁶ *Ibid.*, s. 85-86.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 85.

s Aktivním intelektem, tedy zapříst hovor s Živým, synem Bdíciho, a nechat se jím vést. Jak se ukáže následně, stařec tuto cestu poutníkovi vylicí; nejprve jej provede Západní a poté Východní říši univerza.¹²⁸ Cílem poutě je však pouze Říše Východu, tedy území oddělených forem, a proto je dovoleno tuto cestu nazvat „cestou na Východ“.

Ačkoli rozumová duše velice touží vydat se na cestu a získat pravé poznání, nesplňuje podmínky, na jejichž základě by ji mohla vykonat. Základní podmínkou, kterou Aktivní intelekt klade, je totiž samota, arabsky *tafarrud* (). Avšak jak Ibn Sīnā již vylicil, doprovází ji tři společníci, se kterými je pevně svázaná a od kterých se nemůže odpoutat dříve, než přijde okamžik smrti. Proto Aktivní intelekt říká, že „všechno má svůj pevně daný čas“, a rozumová duše tudíž musí trpělivě vyčkávat svého „vysvobození“, arabsky *barā'a* (). Samotu však může duše alespoň okusit i dříve, než se úplně od svých společníků oddělí, a to v okamžicích, kdy „je nechá daleko za sebou“.

Duše se nemůže plně oddat cestě, neboť v tom případě by musela zcela zavrhnout své společníky (tedy obrazivost, vznětlivost a žádostivost konkrétně a všechny tělesné síly obecně). To by ovšem znamenalo jistou smrt, neboť bez všech těchto sil nemůže organismus fungovat. Neustálé umrtvování těla tedy není doporučeníhodné, neboť duše „nesmí předbíhat událostem“. Smí však své společníky občas „nechat daleko za sebou“, zapomenout na tělesné záležitosti a smyslové podněty a nechat se Živým, synem Bdíciho, vést na cestě za pravým věděním. Kdykoli se tedy duše oprostí od těla, naváže spojení s Aktivním intelektem a postoupí o krůček blíže k dosažení gnóze.¹²⁹ Jakmile však nastane situace, která si vyžádá zaobírat se potřebami těla a smyslů, duše opustí svou pouť a vrátí se k pozemským záležitostem. Proto Ibn Sīnā píše, že duše bude muset své putování přerušovat „přestávkami“, arabsky *iqāmāt* ().¹³⁰

¹²⁸ Viz kapitola 5.5. Geografie světa, v níž Ibn Sīnā předeště rozdělí světa na říše.

¹²⁹ Toto slovo používám v jeho obecném významu „Božské poznání“ bez jakéhokoli přihlídnutí k jeho konotacím s různými historickými gnostickými náboženstvími a systémy.

¹³⁰ Za povšimnutí stojí stejný kořen *q-w-m*, který se vyskytuje i u pojmu *maqāmāt* (), který ale právě naopak označuje „zastávky“ dosažené mystikovým úsilím na duchovní cestě, viz KROPÁČEK, *Súfismus*, s.

5.5. Geografie světa

V této kapitole autor předesílá metafyzickou geografii světa a uvádí problematiku velkého tématu filosofie, kterým je látka a forma. Tento popis universa lze nazývat esoterickým, jelikož s ním může být člověk obeznámen pouze prostřednictvím takového průvodce, jakým je Živý, syn Bdícího. Pozornost může upoutat zvláštnost terminologie, kterou Ibn Sīnā v této a následujících kapitolách bude používat a kterou si vypůjčil z geografie. Ačkoli má tedy na mysli čistě abstraktní pojmy, jako je látka a forma, či naopak velice konkrétní objekty, jako jsou nebeská tělesa, skrývá tyto skutečnosti pod roušku pojmosloví zeměpisné příručky a píše o „zemích“, „říších“, „královstvích“, „městech“, a „obyvatelích“.

Na začátek je nutno osvětlit jeden pojem, který se od této chvíle bude v textu často vyskytovat, a tím je *iqḷīm* (). Pochází z řeckého *klima* a znamená „oblast“ či „region“. Nejvíce se uplatnil ve starověké teorii zeměpásů („klimat“), podle které byl obydlený svět rozdělen do sedmi rovnoběžných pásů, přičemž ten prostřední představoval ideální prostředí pro vznik kultury a rozvoj lidského ducha. Podle této teorie totiž klima panující v jednotlivých zeměpásech předurčovalo fyzické i povahové vlastnosti obyvatel v nich žijících.¹³¹ Později se začal pojem *iqḷīm* využívat v arabsko-islámské geografii pro „zemi“ či „království“. V souladu s kontextem celého díla jsem zvolila český překlad „říše“, neboť se mi zdá dostatečně neutrální a zároveň vypovídající.

Ihned v úvodu Ibn Sīnā konstatuje, že země se dělí na tři velká území; v arabském originálu *ḥadd* (), doslova „hranice“. Ačkoli používá slovo *arḍ* (), tedy „země“, vztahuje se v tomto kontextu slovo zajisté na celý vesmír. Odhalí-li se „Západ“, arabsky *al-maḡrib* (), jako svět látky, a „Východ“, arabsky *aš-mašriq* (), jako svět formy,

332. O tomto tématu u Ibn Sīny viz „Al-anmāṭ at-ṭāliṭ al-āchira min al-išārāt wa ’t-tanbihāt,“ druhá kapitola nesoucí název „O zastávkách mystiků,“ s. 10-22.

¹³¹ Viz MIGUEL, „Iḳlīm,“ s. 1076-1078.

vyplyne, že území mezi nimi ležící je prostřední nejen polohou, ale také poměrem mezi látkou a formou. Podle tohoto metafyzického zeměpisu se tedy na Západě universa nachází čistá látka, zatímco Východ je místem čisté formy. Tyto dvě entity jsou oddělené prostředním územím, ve kterém se vzájemně mísí. Touto střední částí vesmíru, kde látka přijímá formu a naopak, je pozemský svět. Proto o něm také Živý, syn Bdíciho říká, že „je znám“. Právě zde je totiž možno vidět v látce jednotlivé formy a zkoumat věci tak, jak se jeví člověku. „Věcmi obyčejnými“, které se zde nacházejí, myslí autor podle mého názoru svět podměsíční sféry, oproti tomu „věcmi podivuhodnými“ míní svět devíti nebeských sfér, jelikož jejich známost není již tak všeobecná.¹³²

Překročit hranice na jednu či na druhou stranou je pro normálního člověka nemožné. Cesta na Východ či Západ univerza symbolizuje znalost formy a látky a ta jako taková je určena pouze „vyvoleným“, arabsky *al-chawwāš* (). Tito vyvolení se vyznačují určitým rysem, který není běžný pro přirozenost lidí. Nežli se ukáže, jakou zvláštní schopností disponují vyvolení, je nutné zastavit se u termínu „lidská přirozenost“. V arabském originále stojí pojem *fiṭra* (), mající hluboký náboženský význam. Jeho vysvětlení se nejlépe nalezne v Koránu: *Obrat' tvář svou k náboženství pravému jako haníř podle sklonu přirozeného lidem, v němž Bůh lidi stvořil* (K 30:29). Jedná se tedy o způsob, v jakém Bůh stvořil lidi a jaký je jim všem společný.¹³³

Moc, kterou musí oplývat ten, jenž chce proniknout do tajů vědění o látce a formě, lze získat omytím ve zvláštním prameni. Z hlediska fenomenologie náboženství je symbolika vody tak rozšířená a bohatě používaná, že nepřekvapuje, když se objevuje i v tomto Ibn Sīnově textu. Voda především očišťuje a regeneruje, a to tak, že rozpouští vše staré a opotřebované, aby se mohlo zrodit nové. Ponoření se do pramene pak představuje symbolickou smrt, aby se vzápětí mohl vynořit úplně jiný, nový a čistý člověk. Tento

¹³² Svět podměsíční sféry bude Ibn Sīnā v následujících kapitolách nazývat „světem pozemské látky“, zatímco souhrn devíti nebeských sfér „světem nebeské látky“. Oba tyto světy tedy patří na Západ universa, na území látky, ačkoli zde jsou líčeny jakou prostřední svět.

¹³³ O pojmu *fiṭra* více viz MACDONALD, „Fiṭra,“ s. 931-932.

proces lze nazvat iniciační zkouškou, neboť po překonání vlastní „smrti“ vchází člověk na jejím konci podruhé zrozen do nového života, očištěn a obohacen o různé zkušenosti a vědomosti. V mnoha případech totiž bývá iniciační zkouška spojována s nabytím esoterického vědění, za normálních okolností nedosažitelného.¹³⁴

Poutník tedy musí projít zkouškou: umýt se v „prudce tekoucím prameni“, arabsky *‘ajn charrāra* (). Jedině tak totiž může proniknout do říše Východu a Západu, a tak získat tajné vědění o formě a látce. Tento pramen se nachází vedle „Živé vody“, arabsky *‘ajn al-ḥajawān* (), doslova „Pramen života“. Oba tyto prameny jsou samozřejmě jen symboly. Vychází-li se z toho, že se neofyt musí umýt v prvním prameni, aby získal vědění čehosi jinak lidskou přirozeností nedosažitelného, lze snadno dojít k tomu, že tento pramen symbolizuje logiku.¹³⁵ Podle Ibn Sīny totiž logika představuje klíč k filosofii¹³⁶ a vůbec první vědu, kterou je záhodno studovat a s jejíž pomocí pak lze proniknout do tajů těch dalších. „Živá voda“ pak představuje pravé vědění, arabsky *‘ilm ḥaqīqī* (),¹³⁷ a klidná či stojatá, arabsky *rākida* (), je proto, že tohoto vědění nemůže člověk dosáhnout vlastním úsilím, ale přichází k němu samo v pravou chvíli.¹³⁸

Poté, co poutník (tedy lidská rozumová duše) projde zkouškou a znovuzrozený se vynoří z pramene logiky, je více než posílen na další cestu. Lehce překoná překážky, kterými jsou širé moře (jak se ukáže v kapitole Říše Západu, symbolizuje látku *par excellence* a pohoří Qāf (). Tento pojem je znám z muslimské kosmologie a označuje kosmické pohoří, které ohraničuje pozemský svět.¹³⁹ S vědomím, že tato cesta se vlastně

¹³⁴ O symbolice vody viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 195-221 a tentýž, *Obrazy a symboly*, s. 153-162.

¹³⁵ Viz perský komentář k „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“ v CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 323.

¹³⁶ Viz INATI, „Ibn Sīnā“, s. 234 a dále.

¹³⁷ Viz perský komentář k „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“ v CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 323.

¹³⁸ Toto vědění, přesněji inteligibilia, uděluje lidskému rozumu Aktivní intelekt, viz GOICHON, „Ḥayy b. Yaḳzān“, s. 332.

¹³⁹ Zajímavostí je, že pohoří Qāf figuruje i v mystické básni Farīd ad-Dīna ‘Aṭṭāra *Mantiq at-ṭajr* (منطق الطير), tedy „Ptačí sněm“ (doslova však „Ptačí logika“), v němž taktéž symbolizuje překážku na cestě za

nepodniká ve světě, jenž by bylo možno popsat v zeměpisných termínech, je nutno považovat Qāf za překážku v samotné lidské rozumové duši – za jakýsi stav nevěděni jako opak věděni. Poutník je také díky svému omytí v prameni logiky chráněn před „stráží pekelnou“, arabsky *az-zabānija* (), která je zmíněna i v Koránu: *My přivoláme si stráž pekelnou!* (K 96:18). Ta symbolizuje opět další nástrahu, které by duše musela čelit, pokud by nebyla zaštitěna svou znalostí logiky.

Temnota v okolí pólu symbolizuje stav nevěděni, v kterém se duše nachází podle své přirozenosti. Opět je nutno mít na paměti, že pól, arabsky *quṭb* (), zde nepředstavuje zeměpisný či astronomický termín, nýbrž nitro samotné lidské duše.¹⁴⁰ Pokud se tedy člověk toužící po věděni odváží sestoupit až na dno své duše a s ohromnou pílí se věnuje studiu, otevře se před ním nekonečný prostor plný světla. Tímto světlem je věděni samo, neboť člověka „osvětčuje“. Jak již bylo řečeno, první vědou, kterou je nutno se učit na cestě za věděním, je logika. Proto poutník v zemi světla nejprve narazí její pramen, do něhož se musí ponořit, aby mohl ve svém putování dále pokračovat.

Zde Ibn Sīnā tento pramen blíže specifikuje: rozšiřuje se v mohutnou řeku a překonává „velkou překážku“. Arabský pojem *barzach* () má hluboký význam. V nejobecnější rovině znamená zábranu, která odděluje dvě věci. V Koránu se tento pojem vyskytuje ve dvou případech: v prvním znamená prostě překážku: *A volně dal téci oběma mořím, jež se setkají, však mezi nimi překážka stojí, již nezdolají* (K 55:20), ve druhém pak znamená interval mezi smrtí člověka a jeho vzkříšením: *Avšak za nimi stojí přebrada až do*

mystickým poznáním. Objevuje se také v krátkém mystickém díle Suhrawardiho, které se jmenuje *Risālat at-tajr* (رسالة الطير), tedy „Traktát o ptáku“, a v kterém nese tutéž symboliku. Podrobnosti o tomto mýtickém pohoří u různých muslimských autorů viz MIGUEL, „Kāf“, s. 400.

¹⁴⁰ Podle Henryho Corbina pól symbolizuje ve všech hermetistických tradicích „já“. Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 325. Rozsáhlé téma pak představuje jeho použití na poli súfismu, islámské mystiky, kde označuje nejvyšší stupeň světecké hierarchie. O arabském termínu *quṭb* v jeho mystickém kontextu viz KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 182-183; v jeho astronomickém kontextu viz KUNITZSCH, „Al-kuṭb“, s. 542-546.

dne, kdy budou vzkříšeni (K 23:102).¹⁴¹ Je možno jej tedy přeložit jako „překážka“; na místě je i možnost pojem nepřekládat a ponechat jej v arabském znění, jak učinil ve svém francouzském překladu Henry Corbin. Touto překážkou, kterou logika překonává, je *intellectus materialis*, materiální či potenciální intelekt, který je lidské duši dán od narození, a který se postupně vyvíjí ve vyšší stupně.¹⁴²

Lze však nastínit ještě jednu možnost, co by mohl pojem *barzach* v daném kontextu znamenat. Jde o tak zvaný svět symbolů či archetypů, arabsky *‘ālam al-miṭāl* (عالم المثال), který Suhrawardí nazývá „prostředním Východem“, arabsky *al-mašriq al-awsaṭ* (المشرق الأوسط) a který na poutníkově cestě předchází ryzímu Východu.¹⁴³ Je *barzachem* v tom smyslu, že představuje mez oddělující smyslový a inteligibilní svět. Duše znovuzrozena v prameni logiky se tak náhle ocitá v bodě, ve kterém se dokonale sjednocuje forma s látkou, Východ se Západem.¹⁴⁴ Henry Corbin popisuje tento svět tak, že se v něm „ztělesňuje duchovní a oduševňuje tělesné“.¹⁴⁵ Jak smyslové, tak rozumové věci duše vnímá jako symboly a jedině za jejich pomoci může postupovat dále; také Ibn Sīnův text je bohatě obtěžkán symbolickými významy.

V symbolech tedy Ibn Sīnā opětovně líčí dovednosti, kterými poutníka obdaří jeho očistná koupel v prameni logiky: bude moci přejít po hladině širého moře, které symbolizuje čistou látku, a zdolá vrcholy pohoří Qāf, které leží na konci pozemského světa. Poté bude moci překročit hranici jednoho ze dvou světů, které byly vyjmenovány na začátku této kapitoly. Je zřejmé, že tímto světem je myšlen Východ, neboť tam především se poutník chce dostat.

¹⁴¹ V Suhrawardího učení znamená *barzach* cokoli materiálního (zejména lidské tělo), co zadržuje a vězní duši (a tím tlumí Božské světlo). Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 324.

¹⁴² O materiálním intelektu a dalších stupních viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

¹⁴³ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 35, 75, 107 a 116.

¹⁴⁴ *Ibid.*, s. 161-162.

¹⁴⁵ *Ibid.*, s. 35.

5.6. Říše Západu

Ibn Sīnā ústy Živého, syna Bdícího uvádí duši do říše látky, představované zde západní „temnou“ stranou universa. Postupně ji v této a následujících kapitolách provede třemi částmi Západu, kterými jsou (1) nejzazší Západ čisté látky, (2) pozemský Západ, v němž látka již přijímá formu a (3) nebeský Západ, zahrnující devět nebeských sfér. Ve svém výkladu se nejdříve zabývá tzv. nejzazším Západem, který je symbolizován „širým bouřlivým mořem“. Ihned dodává, že zmínku o něm lze najít i v Koránu (tedy „Božské knize“): *Když [Alexandr] dospěl k slunce západu, sbledal, že zapadá v prameni vroucím* (K 18:86). Arabské slovní spojení ‘*ajn ḥami’a*’ (), v překladu znamenající „pramen vroucí“, které autor uvádí, je však možno v Koránu číst i jako ‘*ajn ḥami’a*’ (), tedy „pramen bahnitý“.¹⁴⁶ V každém případě jde o vroucí, temnou a zkalenou vodní masu, nekonečnou a neforemnou, představující hmotu *par excellence*. Je to *materia prima*, primordiální látka prostá jakékoli formy, arabsky *hajūlā* ().¹⁴⁷ Voda symbolizující látku,¹⁴⁸ amorfni a beztvářá, však zároveň obsahuje soubor všech potencialit a vyznačuje se svou schopností přijmout jakoukoli formu, arabsky *ṣūra* (). Právě metafora slunce zapadajícího v tomto moři zobrazuje formu, která se „ponořuje“ do látky a spojuje se s ní, arabsky *mulābasatuhā ijāhā* ().¹⁴⁹ Mezi látkou a formou panuje vztah, který Ibn

¹⁴⁶ Viz výklad v IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, vol. 4, s. 215.

¹⁴⁷ Vedle pojmu *hajūlā* se používá ve filosofickém úzu i termín *mādda* (). Oba vystupují jako protějšek pojmu *ṣūra* () znamenající „forma“ a ve spojení s ním dotvářejí klasické názvosloví aristotelského hýlémorfismu. Více viz GARDET, „Hayūlā“, s. 328-330.

¹⁴⁸ O vodní symbolice viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 195-221.

¹⁴⁹ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“, s. 9; AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 20 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 327 a 329. Srov. obraz vycházející slunce v kapitole 5.10. Království duše.

Sīnā nazývá láskou, arabsky *‘išq* (); látka touží po formě a naopak forma touží po látce.¹⁵⁰

Materia je v textu přirovnána ještě k „rozlehlé neobydlené zemi, v níž panuje temnota“. „Cizinci“, arabsky *‘gurabā’* (), kteří v ní žijí, mají představovat právě formy, které sestupují z Východu, říše světla, do temnoty Západu a ocitají se zde v jakémisi exilu.¹⁵¹ Jejich povahu exulantů podtrhuje i použitý arabský výraz *al-muhāğirūn* (), který v historickém kontextu označuje druhy proroka Muḥammada, s nímž podnikli tzv. *hiğru* (), tedy odchod z Mekky do Medíny.¹⁵²

Tito „cizinci“ představují duši, která se nachází ve stavu již zmíněného materiálního intelektu, arabsky *al-‘aql al-hajūlī* (). Aby došlo k posunu tohoto intelektu z možnosti do skutečnosti, a tudíž k rozumovému uchopení inteligibilití, je nutné, aby se „cizincům“ dostalo získaného intelektu, arabsky *al-‘aql al-mustafād* ().¹⁵³ Tento získaný intelekt je symbolizován v textu „zábleskem světla“, ke kterému dojde v okamžiku, kdy „slunce spěje ke konci své dráhy a schyluje se k západu“. Slunce zde představuje Dárce forem (*dator formarum*), arabsky *wābīb aṣ-ṣuwar* (), tedy samotný Aktivní intelekt,¹⁵⁴ který „vyzařuje“ jednotlivé formy a zároveň jim uděluje získaný intelekt.¹⁵⁵ Formy jsou pak představovány „cizinci“ vyhoštěnými ze světa světla (tj. Východu) do světa hmoty a temnoty (tj. Západu).¹⁵⁶

¹⁵⁰ Viz BELL, „Avicenna’s *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition“ (dále jen „Avicenna’s *Treatise on Love*“), s. 77. Ve svém traktátu *O lásce*, arabsky *Risālat fi ‘l-‘išq* (), popisuje Ibn Sīnā „ontologickou žízeň“ panující mezi látkou a formou. Viz IBN SĪNĀ, „Risālat fi ‘l-‘išq,“ s. 5-7.

¹⁵¹ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 327a-328.

¹⁵² Přesněji zpřetrhání pokrevních svazků s vlastním kmenem a navázání nových.

¹⁵³ K rozdělení teoretického intelektu na jednotlivé stupně viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

¹⁵⁴ O Aktivním intelektu jakožto Dárce forem viz kapitola 5.8. Říše nebeské látky.

¹⁵⁵ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 329-330.

¹⁵⁶ Tyto formy, pokud představují lidské duše, Ibn Sīnā nazývá „pozemskými anděly“, neboť ačkoli žijí v temné zemi, pocházejí z říše Východu. Zatímco forma zapadá na Západě, vychází na Východě díky

5.7. Říše pozemské látky

Říše pozemské látky, arabsky *al-mādda al-ardīja* (), představuje v pořadí druhé území západní části universa. Tvořena je čtyřmi prvky, arabsky *al-uṣtuqṣāt al-'arba'a* (), kterými jsou země, voda, vzduch a oheň.¹⁵⁷ Totožná je s tzv. sublunární či podměsíční sférou, tedy světem nacházejícím se pod sférou Měsíce.¹⁵⁸ Jedná se o oblast podléhající vzniku a zániku, a proto jsou její obyvatelé arabsky nazýváni *al-kā'ināt al-fāsida* (), doslova „bytosti podléhající zkáze“.¹⁵⁹

Pozemská látka se stala principem individuace, neboť umožnila mnohost forem. Sama o sobě však má pouze negativní existenci, která spočívá právě v její schopnosti přijmout různé formy:¹⁶⁰ jak bude ukázáno v kapitole říše Východu, přijímá formu nerostnou, rostlinnou, živočišnou a lidskou. „Slanost a neúrodnost půdy“ však poukazuje na skutečnost, že se formám v této říši nedaří udržet trvale; střídání se obyvatel na jednom místě zase na sklon forem vytlačovat jedna druhou. Formy, ačkoli inklinují k trvalosti, se v sublunární sféře totiž nikdy neudrží nadlouho a přecházejí jedna v druhou. Je to vinou kvality pozemské látky, která je hrubá a blízká látce nejzazšího Západu. Následující kapitola ukáže, o kolik jemnější a „méně materiální“ je látka nebeských sfér, v níž se formy udrží věčně. Pozemská látka je tudíž zbavena dokonalosti a krásy: „odlesky krásy a radosti“ poukazují na to, jak daleko je pozemský Západ vzdálen Východu, říši světla.¹⁶¹

Aktivnímu intelektu, který jí posouvá z možnosti do skutečnosti, a ona se tak opět může přiblížit říši Světla. Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 330. O pozemských andělech viz kapitola 5.11. Angelologie.

¹⁵⁷ Více o čtyřech prvcích viz kapitola 5.9. Říše Východu.

¹⁵⁸ K jednotlivým nebeským sférám viz kapitola 5.8. Říše nebeské látky.

¹⁵⁹ Viz Ibn Zajlův komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 9.

¹⁶⁰ Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 220.

¹⁶¹ Přesněji jde o jeho vzdálenost od „Zdroje světla“, tedy První příčiny, která stojí na počátku emanace. O teorii emanace viz kapitola 5.8. Říše nebeské látky.

5.8. Říše nebeské látky

Jestliže „vaším světem“ myslí Ibn Sīnā říši lidského druhu (přesněji lidské formy), arabsky *naw‘ insānī* (), pak ostatní země ležící mezi ní a nejzazším Západem symbolizují jednotlivé druhy forem, a to nerostnou, *naw‘ ma‘danī* (), rostlinnou, *naw‘ nabātī* (نوع) a živočišnou, *naw‘ ḥajawānī* ().¹⁶² Za světem lidí se pak nachází říše, na jejímž území stojí pilíře nebes, arabsky *arkān as-samā‘* (), což znamená, že zahrnuje všechny nebeské sféry.

Pojem „nebeská sféra“ se nachází již v Koránu: *A nepřísluší slunci, aby dohonilo měsíc, a noci, aby předhoniла den – a všechno pluje ve sféře nebeské* (K 36:40).¹⁶³ Arabský ekvivalent řeckého *sfaira* zní *falak* ()¹⁶⁴ a v arabsko-islámské astronomii se ujal na základě její návaznosti na klasická díla antického Řecka.¹⁶⁵ Ibn al-Hajtam (zemřel 1041), přední muslimský astronom přezdívaný Druhý Ptolemaios, definuje nebeskou sféru jako pevné kulaté těleso, ohraničené dvěma sférickými povrchy majícími stejné centrum.¹⁶⁶ Jde o představu osmi, později devíti pevných soustředných koulí majících své společné centrum ve středu Země, kolem níž se otáčejí: jsou to sféra Měsíce, Merkuru, Venuše, Slunce, Marsu, Jupiteru a Saturnu, dále sféra stálic a devátá bezhvězdná sféra.¹⁶⁷ Tento systém

¹⁶² Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 10. O jednotlivých formách nacházejících se v sublunární sféře viz kapitola 5.9. Říše Východu.

¹⁶³ Dále také viz K 21:34.

¹⁶⁴ K etymologii slova viz rozsáhlý výklad v HARTNER, „Falak,“ s. 761-762.

¹⁶⁵ Poprvé se myšlenka nebeských sfér objevuje u Platóna (*Tim.* 36c-d), rozpracovaněji poté u Aristotela (*Met.* XII, 8, 1073b-1074a), jakožto systém osmi soustředných koulí majících jediné společné centrum ve středu Země, kolem níž se otáčejí rovnoměrným kruhovým pohybem. Na základě úprav Apollonia (zemřel asi 200 př. n. l.) vytvořil Ptolemaios (zemřel 160 n.l.) ucelený systém devíti nebeských sfér – viz níže.

¹⁶⁶ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 96.

¹⁶⁷ Nutno zmínit, že někteří židovští autoři uvádějí i desátou nebeskou sférou, „sféru inteligence“, v níž přebývá Bůh. Například viz IBN GABIROL, *Keter Malchut*, s. 76-78. K počtu deseti sfér lze také dojít

soustředných po sobě následujících sfér se udržel jak v arabsko-islámské, tak v židovské a křesťanské astronomii až do šestnáctého století, kdy Tycho Brahe ukázal na základě nových pozorování jeho neudržitelnost.¹⁶⁸

Jak píše Ibn Sīnā, nebeská látka, arabsky *al-mādda al-falakīja* (), se podobá té pozemské: je pustinou obývanou cizinci. Zde je nutno si uvědomit, že svět nebeských sfér je složen naprosto stejně jako svět sublunární, a to z látky a formy. Látkou je zmíněná „pustina“ a formou „cizinci, kteří sem zavítali odjinud“, tedy z Východu, neboť jak již bylo řečeno, formy sestupují z Východu, říše světla, aby se ponořily do Západu, říše temnoty. V podměsíční sféře cizinci symbolizovali duše, ať již lidské nebo jiného druhu – obdobně v nebeských sférách symbolizují duše, a to nebeské. K vysvětlení tématu je nutno stručně předesítnit avicennovskou kosmogonii a kosmologii, tedy vznik, složení a fungování vesmíru tak, jak je chápe Ibn Sīnā.

Ibn Sīnā vychází z klasického konceptu emanace, arabsky *fajd* (), který muslimští novoplatonikové přejali od řeckých¹⁶⁹ a upravili jej, aby vyhovoval aristoteléské kosmologii oddělených Inteligencí. Přímo tak navazuje na svého předchůdce al-Fārābīho, který je považován za zakladatele arabského novoplatonismu.¹⁷⁰ Vesmír je líčen jako soubor deseti

v případě, že za první je počítána sublunární sféra; ta je však tvořena z pozemské látky a nemůže být proto přiřazována k ostatním devíti nebeským sférám.

¹⁶⁸ Viz LERNER, *Le monde des sphères*; v prvním dílu této monografie autor probírá historický přehled kosmologických představ týkajících se nebeských sfér, ve druhém dílu se věnuje novověké astronomii v podání T. Brahe a jeho následovníků. K otřesům aristoteléské planetární astronomie došlo již v muslimském Španělsku. Ibn Rušd (zemřel roku 1198) natolik kriticky uznával mezery a omyly myslitele ze Stageiry, že vysvětloval pohyby naší planetární soustavy jinak než on. Jedním z nástrojů útoku proti aristotelismu se staly také v Andalusii pečlivě studované spisy o konjunkcích astronoma Abū Mašara (zemřel 886), v Evropě známého pod svým latinizovaným jménem Albumasar. Viz VERNET, *Arabské Španělsko a evropská vzdělanost*, s. 51-52 a 67-69.

¹⁶⁹ Zejména se jedná o systematizaci kosmologie Plótína (zemřel asi 270), jednoho z předních zakladatelů směru novoplatonismu.

¹⁷⁰ Al-Fārābī (zemřel 950), oslavovaný filosof přezdívaný „Druhý učitel“, nese obrovské zásluhy na harmonizaci učení Aristotela a Platóna. Stručný a přehledný výklad o něm viz DE LIBERA, *Středověká*

tzv. Inteligencí či Intelektů a devíti nebeských sfér, propojených intelektuálním principem myšlení, arabsky *ta'āqqul* ().

Na úplném počátku je Prvotní příčina, arabsky *'illat al-'ilal* () či *as-sabab al-awwal* (); jiný arabský název zní také *al-ḥaqq al-awwal* (), tedy „První pravda“. ¹⁷¹ Tento První počátek ze sebe emanuje První inteligenci, ¹⁷² arabsky *al-'aql al-awwal* (), ¹⁷³ která vytvoří další a tak dále až po Desátou a poslední inteligenci, která řídí sublunární svět. Navíc každá Intelligence vytvoří jednu nebeskou sféru (tedy látku) a duši této sféry (tedy formu), arabsky *an-nafs al-falakīja* (), která řídí její pohyb. ¹⁷⁴ Podle zákona emanace tedy každá Intelligence zrodí tři jsoucna: podřízenou inteligenci, svou nebeskou sféru a svou hybatelskou duši. ¹⁷⁵ Řečeno na příkladu: První inteligence stvoří Druhou inteligenci, duši prvních nebes a jejich těleso (tedy devátou nebeskou sféru). ¹⁷⁶

filosofie, s. 117-120 a FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, s. 111-132. O jeho představě emanace viz AL-FĀRĀBĪ, *Názory obyvatel vzorného města*, kap. 7, s. 12-13.

¹⁷¹ Je samozřejmé, že v arabsko-islámském novoplatonismu je za tuto První příčinu považován Bůh. Proto se také emanace nazývá *al-fajd al-ilāhī* (), tedy „božská emanace“. O avicennovské představě Boha viz kapitola 5.12. Teologie.

¹⁷² Otázkou, kterou museli řešit všichni představitelé falsafy, byl samotný důvod emanace. Názor peripatetiků, že První příčina koná nutně v důsledku vnitřního vylévání, nebyl pro ně příliš přijatelný, jelikož Bohu přisuzovali svobodnou vůli. Emanací proces je tedy zároveň nezbytný i chtěný. K tomuto tématu viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 127, KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 68 a AMÍNRAZAVI, „Avicenna“, s. 524.

¹⁷³ První inteligence je také nazývána *al-mubda' al-awwal* (), „První stvořené“, což gramaticky představuje výraz přičestí trpného, jako protiklad k činnému *al-mubdi' al-awwal* (), „První stvořitel“, kterým je První počátek.

¹⁷⁴ O tom, jak nebeská duše řídí pohyb celé sféry, viz kapitola 5.11. Angelologii.

¹⁷⁵ Viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 125. Přehledné vysvětlení avicennovské emanace viz též CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 58-59.

¹⁷⁶ Přehledná tabulka ukazující vztah Inteligencí k jednotlivým sférám viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 203.

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 podměsíční sféře, tedy pozemskému světu vzniku a zániku. Muslimští filosofové jej ve snaze o dosažení souladu s islámským učením ztotožnili s archandělem Gabrielem, arabsky *Ĝibrīl* () či *Ĝibrāʿil* ();¹⁷⁷ proto je možné nazývat jej také Duchem svatým, arabsky *rūḥ al-quḍus* (), jak je vykládáno v islámském prostředí poněkud zavádějící označení tohoto anděla.¹⁷⁸

Jak se ukáže v kapitole Angelologie, Ibn Sīnā nazývá Inteligenci „cherubínem“, arabsky *karūbī* (), a nebeskou duši „andělem“, arabsky *malak* ().¹⁷⁹ Nebeská sféra, kterou každá Intelligence stvoří a která pak představuje její látku (stejně jako nebeská duše, kterou stvoří, představuje její formu), je pak jakýmsi stínem, který provází proces emanace od jeho úplného počátku a který se stále prohlubuje, až se projeví naplno ve „zkažené“ látce sublunárního světa.¹⁸⁰ Oproti ní je tedy nebeská látka jemná, čistá a pokud to tak lze říci, „nemateriální“. Navíc je látka sublunárního světa tvořena tzv. čtyřmi prvky, arabsky *al-uṣṭuqṣāt al-ʿarbaʿa* (), kterými jsou země, voda, vzduch a oheň, zatímco látka nebeských sfér éterem, tzv. pátým prvkem (*quinta essentia*), arabsky *al-ʿunṣur al-chāmis* (), který je naprosto kvalitativně odlišný a nepodléhá zkáze.

Ibn Sīnā uvádí, že další podobnost nebeské a pozemské látky spočívá v tom, že „si světlo bere odjinud“. Tato metafora opět ukazuje na proces emanace. Jestliže za Zdroj světla, arabsky *kuwat an-nūr* (كوة النور), tedy doslova „Okno světla“, je považován První počátek, z něhož postupně emanují jednotlivé Intelligence, pak jsou od něj nebeské sféry

¹⁷⁷ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 362 a RAHMAN, „ʿAql“, s. 342.

¹⁷⁸ Pojem „Duch svatý“ je znám spíše z křesťanského prostředí. Přesto se vyskytuje i v Koránu, kde patrně označuje právě Ĝibrāʿila, srov. K 2:87,253; 5:110 a 16:102.

¹⁷⁹ Lidská duše je pak „pozemským andělem“, arabsky *al-malak al-arḍī* (), neboť je pozemským ekvivalentem nebeské duše. Viz kapitola 5.11. Angelologie.

¹⁸⁰ O „zkaženosti“ pozemské látky ve srovnání s jemností látky nebeské viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 25, 74, 81, 162

vzdáleny podle toho, na jakém stupni emanace se nacházejí. Samozřejmě autor ihned dodává, že jsou k tomuto Zdroji blíže než sublunární svět (tedy říše pozemské látky), jelikož ten je stvořen až Desátou inteligencí a proto se nalézá na samém konci celého emanačního procesu.

Zásadní rozdíl mezi pozemskou a nebeskou látkou pak tkví v trvání forem, které se v nich usazují. Jak bylo zmíněno v kapitole Říše pozemské látky, formy nejsou schopny se v ní udržet trvale a neustále se střídají. Oproti tomu formy nebeských sfér (tj. nebeské duše) jsou ve své podstatě věčné a nevytlačují jedna druhou. Proto může Ibn Sīnā napsat, 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.

V následujících třech podkapitolách se bude Ibn Sīnā zabývat jednotlivými nebeskými sférami, kterými jsou sedm sfér nebeských těles, osmá sféra stálic a devátá bezhvězdná sféra.

5.8.1. Sféry sedmi nebeských těles

V předislámské Arábii znali staří Arabové Slunce, Měsíc a dále pět planet, které bylo možno spatřit pouhým okem, a to Merkur, Venuši, Mars, Jupiter a Saturn. Jejich arabská jména jsou původní a nebyla přejata z řečtiny. Zdá se však, že neexistoval speciální pojem označující planety jakožto odlišené od hvězd. Jak slovo *nağm* (نجم), tak *kawkab* (كواكب)¹⁸¹ se používaly velice široce a znamenaly obecně „hvězda“, přičemž *kawkab* mohlo (avšak nikoliv nutně) v určitém kontextu znamenat „planeta“.¹⁸² Jakožto „planety“ se také překládá

¹⁸¹ V množném čísle *nuğūm* (نجوم) a *kawākib* (كواكب); ve významu „hvězda“, „asterismus“ (tj. skupina hvězd) a „suhvězdí“.

¹⁸² Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 97.

v Koránu uvedené slovo *al-kunnas* () nebo *al-chunnas* (): *Hle, přísabám při planetách zpět se vracejících* (K 81:15).¹⁸³ Ve vědeckém období arabsko-islámské astronomie, která byla založena na překladech klasických řeckých astronomických děl, se nejčastěji pro pět planet používalo výrazu *al-kawākib al-mutaḥajjira* (), zatímco pojem *al-kawākib as-sajjāra* () souhrnně označoval pět planet společně se Sluncem a Měsícem.¹⁸⁴

Planetární teorie arabsko-islámské astronomie¹⁸⁵ byla založena na učení řeckého astronoma Ptolemaia (zemřel 160 n.l.), obsaženém v jeho knize *Mathematikē Sýntaxis*, známém pod latinizovanou formou arabského názvu *al-kitāb al-miğisṭī* (): *Almagest*. Podle něj planety rotovaly v sedmi po sobě následujících sférách okolo Země, z nichž první byla sféra Měsíce a poslední sféra Saturnu. Měsíc, Merkur a Venuše, které byly v tomto schématu umístěny pod Sluncem, se nazývaly *al-kawākib as-suflija* (), zatímco Mars, Jupiter a Saturn nesly označení *al-kawākib al-‘ulwīja* ().¹⁸⁶

Autor v této kapitole podává jakýsi astronomický krajinopis, v němž při popisu sfér jednotlivých nebeských těles používá paralely z uspořádání lidské společnosti. „Královstvím“ je myšlena sféra každé planety, „lidem“ pak samotné nebeské těleso.¹⁸⁷ Počet „měst“ zase odkazuje na počet epicyklů, po nichž se planeta pohybuje. Oproti Aristotelovi,

¹⁸³ Sloveso *kanasa* (kořen *k-n-s*) znamená skrýt se do skrýše, zejména pokud se jedná o antilopu. V tom případě se ta nazývá „skrývající se,“ arabsky *kānis* (), v množném čísle *kunnas* (). Toto označení se však používá i pro hvězdy, v užším slova smyslu pro planety, neboť ty se v době slunečního běhu po obloze „skrývají“. Viz LANE, *Arabic-English Lexicon*, vol. 7, s. 2634.

¹⁸⁴ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 101. Ib Zajlā používá výrazu *al-ağrām as-samāwīja* () jakožto „nebeská tělesa“, viz jeho komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 10.

¹⁸⁵ Mezi nejvýznamnější astronomy arabsko-islámského světa patřil Ibn al-Ḥajṭam (zemřel roku 1041), známý pod svým latinizovaným jménem Alhazen; Ġābir bin al-Aflaḥ (zemřel v první polovině dvanáctého století) a al-Bitrūğī (zemřel v druhé polovině dvanáctého století). Další viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 102.

¹⁸⁶ *Ibid.*, s. 101.

¹⁸⁷ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 10.

který tento problém neřešil, měli pozdější astronomové za to, že se pohyb planet, vyznačující se značnou nepravidelností, musí skládat z několika různorodých pohybů, které jsou samy o sobě dokonale rovnoměrné a kruhové. Planeta se tedy nepohybuje jednoduše po kružnici, jejímž středem je Země, ale po tzv. epicyklu. Ten představuje menší kružnici, jejíž střed se nachází na větší kružnici, tzv. deferentu.¹⁸⁸ Proto přiřkli každému nebeskému tělesu určitý počet epicyklů podle toho, kolik čistých kruhových pohybů bylo potřeba k vysvětlení zdánlivého pohybu planety.¹⁸⁹ Rozložením jediné oběžné dráhy planety na více trajektorií tak dosáhli toho, že byli schopni vysvětlit zrychlení a zpomalení pohybu planety, její přibližování se a oddalování vůči Zemi a její střídající se narůstání a ubývání.

V popisu jednotlivých sfér, tedy „království“, je nutno rozlišovat astronomické poznatky od názorů astrologických. Astronomie se arabsky nazývá *‘ilm al-falak* (), zatímco astrologie *aḥkām an-nuǧūm* ().¹⁹⁰ Všechny informace, které Ibn Sīnā v této kapitole uvádí v souvislosti s fyziologií a charakterem obyvatel toho kterého království, jsou v souladu s předpoklady tehdejší astrologické charakterologie. Oproti tomu geografické údaje týkající se království (jeho rozloha a počet měst) a popis fyzického vzhledu obyvatel (postava a pohybové schopnosti) vychází z učení astronomů. Následuje postupný výklad o jednotlivých sférách tak, jak je popisuje Ibn Sīnā:

První nebeskou sférou je sféra Měsíce, arabsky *al-qamar* (). V textu není nazvána královstvím, avšak lze to předpokládat, neboť Ibn Sīnā tak označuje všechny ostatní planetární sféry. Pohybuje se po osmi epicyklech (to se vyvozuje z počtu jeho měst), a to

¹⁸⁸ Další propracování tématu vedlo k zavedení tzv. excentrického středu, okolo něhož planeta po epicyklech obíhala. Střed otáčení planet již neležel ve středu Země, ale mimo její povrch. Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 96.

¹⁸⁹ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 95 a 336.

¹⁹⁰ Ibn Sīnův vztah k astrologii nebyl příliš dobrý; jestliže astronomii pojednávanou v *Almagestu* přirovnal k anatomii v medicíně a astronomické tabulky k medikamentům, astrologii označil za „praxi šarlatánů“. Nutno dodat, že jeho útoky byly zaměřeny konkrétně proti astrologii, s jejíž pomocí se předpovídala budoucnost. Více viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 239 a též CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 162-164.

velice rychle. Ibn Qutajba uvádí, že Měsíc cestuje jedním znamením zvěrokruhu dva celé a jednu třetinu dne, to znamená, že všemi dvanácti projde za dvacet osm dní.¹⁹¹

Druhé sfěře vládne Merkur, arabsky *al-‘uṭārid* (). Ačkoli zde autor uvádí, že je menší než Měsíc, moderní věda potvrzuje opak. Počet jeho epicyklů dosahuje devíti a dle Ibn Qutajby procestuje celý zodiak za osmdesát dní, to přirozeně znamená za delší dobu než Měsíc.¹⁹² Charakteristika obyvatel druhé sféry, tedy Merkuru samotného, pravděpodobně odpovídá představám středověké astrologie.¹⁹³ Záliba v sepisování knih by mohla souviset s druhým, méně častým pojmenováním Merkuru, které zní *al-kātib* (), tedy „Ten, který píše“.¹⁹⁴

Planetou třetí nebeské sféry je Venuše, arabsky *az-zuhara* (الزهرة). Vedle udání počtu epicyklů, kterých má planeta osm, poskytuje Avicenna pouze její astrologickou charakteristiku. Zmínka o královně odpovídá obecné představě Venuše jako symbolu ženství. Zajímavé je, že slovní spojení *ta‘āṭī al-mazābir* () lze přeložit dvěma způsoby: jako „pěstování hry na loutnu“ či „pěstování květin“. Oba překlady jsou v kontextu věrohodné, přikláním se však k prvnímu, a to hned ze dvou důvodů. Za prvé, pro „radovánky“ bylo užito arabského slova *ṭarab* (), které zužuje doslovný význam na „zábavu s hudbou“. Za druhé, Avicennův současník Ibn Gabirol (zemřel 1058) v charakteristice jednotlivých planet naráží na podobnou zábavu se zpěvem a tancem: *[Venuše] ve světě obnovuje klid a mír, radost a potěšení, písně a radovánky a výskot vycházející ze svatebních komnat.*¹⁹⁵ Podle Ibn Qutajby trvá Venuši dvacet sedm dní, než uběhne

¹⁹¹ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 102.

¹⁹² *Ibid.*, s. 102.

¹⁹³ Astrologie, teurgie, arabsky *najranġāt* (), která za pomoci čistě pozemských sil dochází ke zdánlivě nadpřirozeným výsledkům, a přírodní magie, arabsky *ṭalismāt* (), v níž se s pomocí nebeských sil působí na ty pozemské, patří dle dělení Ibn Sīny do přírodní filosofie, arabsky *ṭabī‘ijāt* (). Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 215.

¹⁹⁴ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 101.

¹⁹⁵ Viz IBN GABIROL, *Keter Malchut*, s. 62.

jedním znamením zvěrokruhu; na zdolání všech dvanácti potřebuje planeta celkem tři sta dvacet čtyři dní.¹⁹⁶

Čtvrtá nebeská sféra patří Slunci, které se arabsky nazývá *aš-šams* (). Toto nebeské těleso se pohybuje po pěti epicyklech a je líčeno jako veliké a krásné, což je naprosto pochopitelné a dané jeho životadárnou funkcí. Zmínka o tom, jak je nebezpečné být mu nablízku, odkazuje na astrologický termín „spálení [planety]“, arabsky *ih̄tirāq* (). Spálenou se planeta nazývá tehdy, když zůstává kvůli přílišné blízkosti Slunci neviditelná.¹⁹⁷ V období svého spálení pak planeta navíc ztrácí své astrologické vlivy.

Pátá sféra představuje sféru planety Mars, arabsky *al-mirrič* (). Vše, co o něm Ibn Sīnā uvádí, vychází z učení astrologů. Nepřekvapuje zejména jeho personifikace v postavě „Rudého“ – ve svém překladu dodávám „Rudého prince“ – v arabském originále *al-ašqar* (). Je známo, že Mars je červené barvy; jeho druhé, méně časté označení zní dokonce *al-aḥmar* (), tedy „Červený“.¹⁹⁸ Též zmínky o jeho násilnické povaze jsou obecně známé; velice podobně charakterizuje Mars i Ibn Gabirol: *Je jako strašlivý válečník a štítý jeho zdatných bojovníků jsou zbarveny rudě.*¹⁹⁹ Dle učení tehdejších astronomů planeta obíhá po pěti epicyklech a jak uvádí Ibn Qutajba, jedním zvířetníkovým znamením projde za čtyřicet pět dní (tj. všemi projde asi za rok a půl).²⁰⁰

Šesté nebeské sféře vládne Jupiter, arabsky *al-muštari* (), největší z planet, které byly ve středověku známy. Podle muslimských astronomů se vyznačuje pěti epicykly

¹⁹⁶ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 102.

¹⁹⁷ K tomu dochází v období mezi jejím heliaktickým západem (tj. jejím zmizením z noční oblohy na západě) a heliaktickým východem (tj. jejím znovuobjevením se na ranní obloze na východě), srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 340.

¹⁹⁸ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 101. Prorok Muḥammad označil v jednom ḥadītu, když byl požádán o vyjmenování pěti planet, Merkur také jako *babrām* (). Viz IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, vol. 2, s. 51 a 127.

¹⁹⁹ Viz IBN GABIROL, *Keter Malbut*, s. 68.

²⁰⁰ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 102.

a celým zodiakem projde přesně za jeden rok.²⁰¹ V souladu se soudobými astrologickými charakteristikami je líčen jako planeta moudrosti a ušlechtilosti. Vyskytuje se i druhý arabský název pro planetu, a to *al-birğīs* (), jehož původ je nejasný.²⁰²

Sedmá sféra je sférou Saturnu, poslední známé planety. Arabsky se nazývá *az-zuḥal* (), neboť se nachází nejdále od Země.²⁰³ Se svými sedmi epicykly procestuje jedno znamení zvěrokruhu za třicet dva měsíců, tudíž mu trvá třicet dva let, než projde celým zvěrokruhem.²⁰⁴ Astrologické charakteristiky připisují této planetě především zádumčivost, zlomyslnost a sklony k válčení – na to by mohlo poukazovat druhé arabské jméno Saturnu, které zní *al-muqátīl* (), tedy „válečník“.²⁰⁵ Nikoliv náhodou píše o této planetě Ibn Gabirol, že *dává povstat válkám, drancování, zotročování a hladovění*.²⁰⁶

5.8.2. Sféra stálic

Tato v pořadí osmá nebeská říše, kterou zde Ibn Sīnā vypočítává, je sféra stálic, arabsky *falak al-kawākib at-tābita* (), jinak nazývaná i sféra znamení zvěrokruhu, arabsky *falak al-burūğ* (). Znalost stálic, arabsky *al-kawākib at-tābita* () či prostě *at-tawābit* (), převzala arabsko-islámská kultura od řecké a

²⁰¹ Viz *Ibid.*, s. 102.

²⁰² Výrazu *al-birğīs* užil Prorok Muḥammad v *ḥadiṯu*, na který bylo poukázáno výše. Viz IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, vol. 2, s. 51.

²⁰³ Sloveso *zaḥala* (kořen *z-ḥ-l*) znamená „odejít do ústraní“; podstatné jméno *zuḥal* potom „muž, který odchází do ústraní do veliké dálky“. V nejužším slova smyslu se výraz používá pro planetu Saturn, neboť ta se ve středověké astronomii nacházela nejdále od Země. Viz LANE, *Arabic-English Lexicon*, vol. 3, s. 1220.

²⁰⁴ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 102.

²⁰⁵ *Ibid.*, s. 101.

²⁰⁶ Viz IBN GABIROL, *Keter Malchut*, s. 78.

helénistické astronomie krátce po vzniku islámu, kdy se dostala do kontaktu s jinými civilizacemi.²⁰⁷

V popisu topografie této sféry je obsaženo, že (1) její rozloha je nezměrná, že (2) má vysoký počet obyvatel, kteří (3) nezakládají města, nýbrž (4) žijí osaměle na holé zemi. V úryvku dále stojí zmínka o dvojnásobném dělení říše, a to do (5) dvanácti krajů a (6) dvaceti osmi stanic. V poslední řadě Ibn Sīnā uvádí, jak (7) těmito kraji a stanicemi cestují jak místní, tak obyvatelé sedmi předchozích království.

(1) Rozlehlost a nezměřitelnost území této říše jasně poukazuje na nepředstavitelnou vzdálenost, která ji dělí od Země a také na neschopnost lidské vědy spočítat její „povrch“, tedy oblast vesmíru, ve které se nachází. (2) Zajímavé však je, že ačkoli se islámští astronomové smířili s neschopností změřit rozlohu osmé sféry, přijali za svůj Ptolamaiův katalog hvězd *Almagest*, který obsahoval seznam tisíce dvaceti pěti jednotlivých hvězd a čtyřiceti osmi souhvězdí.²⁰⁸

(3) Jestliže u předchozích sedmi říší uváděl Ibn Sīnā počet jejich měst, tedy epicyklů na oběžné dráze planety, v případě říše osmé v textu stojí, že zde nejsou města žádná. V tomto případě totiž nebylo potřeba rozdělit dráhu planety na epicykly (tj. města), aby se vysvětlil její výsledný pohyb, neboť tato (a vše, co je její součástí) vykonává rovnoměrný kruhový pohyb od západu k východu, tzv. precesi, arabsky *ḥarakat* nebo *sajr al-kawākib at-tābita* (/).²⁰⁹ Proto jsou mezi hvězdami konstantní vzdálenosti a jedna druhé se nemůže přiblížit ani se od ní vzdálit.

²⁰⁷ Přijetí helénistického vědeckého modelu samozřejmě předcházelo období staré arabské lidové astronomie, která znalost některých stálic používala k věštebným účelům, zejména k předpovídání deště. K výčtu stálic známých v předislámské Arábii viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 97.

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 98. Na Ptolemaiův seznam hvězd jistě odkazuje i Ibn Zajlův komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 12, který uvádí počet tisíce dvaceti dvou hvězd, tedy jen o tři méně než je uvedeno v *Almagestu*.

²⁰⁹ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm,“ s. 98. V moderní astronomii znamená precese jeden z pěti pohybů Země, a to dlouhodobý pohyb rotující zemské osy po plášti dvojkužele; viz ČAPEK, *Planetární geografie*, s.

(4) To, že obyvatelé osmého nebe žijí osaměle, navíc na „holé a pusté zemi“, by mohlo navodit představu poustevníků žijících jednotlivě na poušti. Perský překlad traktátu Živý, syn Bdícího skutečně na tomto místě používá výrazu *bijābānī* () ve významu „obyvatelé pouště“. ²¹⁰ Pod vlivem perštiny se pro stálice dokonce zavedl termín *al-kawākib al-bijābānija* (), tedy „pouštní hvězdy“. ²¹¹ Znamená to tedy, že stálice mají své pevně dané místo v prostoru své sféry a nemohou je vůči sobě měnit. Zmínkou o „holé a pusté zemi“ mohl také autor mínit skutečnost, že v této sféře není žádný růst: na rozdíl od planet, které (z pohledu tehdejší astronomie) procházejí periodami ubývání a dorůstání, stálice jsou naprosto neměnné. ²¹² Oproti rozmanitosti a pestrosti planet se navíc všechny vyznačují stejnou velikostí i barvou. ²¹³

(5) „Dvanáct krajů“ znamená dvanáct znamení zvěrokruhu, arabsky *minṭaqat al-burūğ* (), podle nichž se také tato osmá sféra nazývá. Arabský termín *minṭaqat al-burūğ* nebo také *minṭaqat falak al-burūğ*, označoval jak zvěrokruh, tak ekliptiku; znalost obou těchto astronomických pojmů převzala arabsko-islámská kultura prostřednictvím překladů antických vědeckých děl. Jejich původ lze pravděpodobně hledat v Babylónii. ²¹⁴

31. Středověcí muslimští astronomové precesi znali, pod vlivem geocentrické teorie ji však považovali za otáčivý pohyb nebes kolem pólu ekliptiky jednou za 36 tisíc let. Viz KUNITZSCH; HARTNER, „Mintaqat al-burūğ“, s. 85. Další označení precese zní *mubādarat nuqṭat al-ʿitidāl* (), doslova „precese bodu jarní rovnodennosti“, jelikož tento jarní bod (průsečík světového rovníku s ekliptikou, do kterého se promítá Slunce při jarní rovnodennosti) se vlivem precese posunuje proti směru oběhu Země kolem Slunce, viz ČAPEK, *Planetární geografie*, s. 24 a 32.

²¹⁰ Viz poznámky k perskému překladu v CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 342.

²¹¹ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm“, s. 100.

²¹² Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 341.

²¹³ Viz KUNITZSCH, „Al-nudjūm“, s. 98.

²¹⁴ Ve středověké geocentrické astronomii představovala ekliptika kružnici, která vznikla promítnutím dráhy pohybu Slunce na nebeskou sféru. V moderní astronomii je ekliptika průsečnice roviny oběžné dráhy Země kolem Slunce s nebeskou sférou. ČAPEK, *Planetární geografie*, s. 24. Zvěrokruh je myšlený pás na nebeské sféře táhnoucí se podél ekliptiky s odklonem sedmi stupňů. Aby se vyhnuli dvojznačnosti pojmu, používali

K astronomickým a astrologickým účelům byl zvěrokruh (a s ním i ekliptika) rozdělen na dvanáct stejných výsečí po třiceti stupních, které se nazývají znamení zvěrokruhu a nesou jméno nejbližšího souhvězdí. Vedle dvanácti znamení zvěrokruhu, která jsou stejně velká a nehybná, existují tedy také souhvězdí zvěrokruhu, která se liší velikostí a podléhají precesi.²¹⁵

Arabský termín označující jak znamení, tak souhvězdí zvěrokruhu, je *burğ* (), v množném čísle *burūğ* (),²¹⁶ a nachází se i v Koránu: *Požebnán budiž ten, jenž na nebi znamení zvěrokruhu stvořil a svítlnu tam umístil i měsíc osvětlený* (K 25:61).²¹⁷ Než se staří Arabové seznámili s řeckou astronomií, neznali zvěrokruh jako ucelený systém; znalost některých ze dvanácti zvířetníkových souhvězdí k nim však přišla pravděpodobně z Mezopotámie. Když byly později přeloženy do arabštiny řecké astronomické a astrologické texty, většině z těchto „starých“ souhvězdí byla dána nová jména podle řeckých protějšků (z Ptolemaiova katalogu hvězd *Almagest*) a některá byla dokonce na hvězdné obloze posunuta, aby odpovídala řeckému modelu.²¹⁸

muslimští astronomové také výraz *ad-dā'ira allatī tamurru bi-wasaṭ al-burūğ* (), tedy „kruh protínající zvěrokruh.“ Viz KUNITZSCH; HARTNER, „Mintaḳat al-burūdīj,“ s. 81-82.

²¹⁵ Jak již bylo řečeno, precese způsobuje pohyb bodu jarní rovnodennosti, od kterého se začíná dvanáct znamení počítat po ekliptice západním směrem. Zvířetníková souhvědí se tedy vlivem precese posunují vůči znamení zvěrokruhu o jedno souhvězdí za 2140 let. Viz KUNITZSCH; HARTNER, „Mintaḳat al-burūdīj,“ s. 82.

²¹⁶ Původní význam slova je „věž“ a označoval obranné věže, které stavěli Římané na hranicích své provincie proti beduínským nájezdníkům. Jedná se o slovo přejaté z řečtiny, srov. řecké *purgos*. Viz HOMMEL, „Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen,“ s. 597 (dále jen „Über den Ursprung der arabischen Sternnamen“).

²¹⁷ Dále také viz K 15:16 a 85:1.

²¹⁸ Zdá se tedy, že je zde možno sledovat dva proudy vlivu: severní směřující z Mezopotámie do Řecka (a odtud do moderní astronomie) a jižní směřující na Arabský poloostrov, který byl však spíše fragmentární a pokroucený. Viz KUNITZSCH; HARTNER, „Mintaḳat al-burūdīj,“ s. 82-83.

Prvním znamením zvěrokruhu je Beran (*Aries*), arabsky *al-ḥamal* (). Toto jméno pochází z původní arabské tradice, neboť první, druhý a třetí lunární dům²¹⁹ bývají označovány jako rohy, břicho a ohánka berana. Oproti tomu *at-tawr* (), Býk (*Taurus*), je čistým překladem z řečtiny. Znamení Blíženců (*Gemini*) odpovídalo souhvězdí *al-ḡawzā'* (), proto se dodnes tento název používá vedle překladu *at-taw'amān* () znamenajícím doslova „Dvojčata“. *As-saraṭān* () je překladem znamení Raka (*Cancer*) a neodpovídá mu žádné souhvězdí v původní arabské tradici, na rozdíl od Lva (*Leo*), arabsky *al-asad* (), se kterým byly spjato celkem osm lunárních domů. Znamení Panny (*Virgo*) našlo svůj arabský protějšek v „Obilném klasu“, arabsky *as-sunbula* (), který pochází z Mezopotámie. Teprve při překládání *Almagestu* bylo souhvězdí nazváno *al-'adrā'* (), tedy „Pannou“. *Al-mīzān* () představuje překlad znamení Váhy (*Libra*), ačkoli staří Arabové měli na jeho místě souhvězdí „Klepeta (štíra)“, arabsky *az-zubānā* (). Naproti tomu v případě Štíra (*Scorpius*) se jeho pojmenování ani umístění nezměnilo, přestože podniklo dlouhou cestu z Babylónie přes Řecko až na Arabský poloostrov. Arabský název *al-'aqrab* () byl znám již v předvědeckém období a byly s ním spjaty celkem čtyři lunární domy. Znamení Střelce (*Sagittarius*) odpovídal asterismus (čili skupinka hvězd) s názvem „Luk“ *al-qaws* (). Teprve později ho překladatelé uvedli jako „Střelce“, arabsky *ar-rāmī* (). *Al-Ġadj* () znamenající „Kůzle“ byl arabský název pro souhvězdí, které bylo později ztotožněno se znamením Kozoroha (*Capricornus*), přičemž toto jméno mu zůstalo. Znamení Vodnáře (*Aquarius*) našlo svůj protějšek v souhvězdí s arabským názvem *ad-dalw* (), znamenajícím doslova „Vědro“. Ač by svým významem tento asterismus Vodnáři odpovídal, původně se nacházel v souhvězdí Pegasa. Arabští překladatelé *Almagestu* tedy ponechali tradiční arabský název s tím, že souhvězdí se posunulo, aby odpovídalo umístění Vodnáře. Podobný případ, tedy znalost zvířetníkového souhvězdí, avšak jeho chybné umístění mimo samotný zvěrokruh, nastává i u znamení Ryb (*Pisces*). V původní arabské tradici se vyskytovala hvězda nazvaná

²¹⁹ Viz níže.

„Ryba“, arabsky *al-ḥūt* (), související s dvacátým osmým lunárním domem, a proto překladatelé dali toto jméno i dvanáctému znamení.²²⁰

(6) Název „dvacet osm stanic“ odkazuje na systém dvaceti osmi tzv. měsíčních příbytků či domů, arabsky *manāzil al-qamar* (), do kterých se podle měsíční fáze Měsíce dělila ekliptika. Jedná se tedy o dvacet osm hvězd či asterismů, v jejichž blízkosti se nachází Měsíc každou jednotlivou noc svého cyklu.²²¹ Tento systém je indického původu²²² a Arabové jej přijali krátce před vznikem islámu, neboť v Koránu nacházíme narážky na existenci lunárních domů: *A pro měsíc jsme příbytky stanovili, pokud se nevrátí podobou staré větvi palmové* (K 36:39)²²³

Staří Arabové v předislámské době měli vlastní systém orientace na hvězdné obloze, a to tzv. *anwā'* (). V jednotném čísle *naw'* () slovo označovalo západ hvězdy (či asterismu) při ranním úsvitu na západě a současný východ jiné hvězdy (či asterismu) na východě.²²⁴ Tato druhá hvězda pak vystupovala jako protějšek první a arabsky se nazývala *raqīb* ().²²⁵ Termín *naw'* se používal jak pro východ respektive západ konkrétní hvězdy, tak pro tuto hvězdu samotnou. Arabové pozorovali celkem dvacet osm *anwā'*, z nichž každý vévodil obloze po třináct dní, kromě desátého *naw'*, který zářil na obloze čtrnáct dní. Této třináctidenní (či v jednom případě čtrnáctidenní) přítomnosti hvězdy na obloze se

²²⁰ Viz KUNITZSCH, HARTNER, „Mintaḡat al-burūdġ,“ s. 83-84. Kunitzsch dále uvádí alternativní názvy souhvězdí zvěrokruhu, z nichž většina jsou poetického či čistě filologického charakteru a vyskytují se jen velmi zřídka. Viz také jednotlivá hesla v LANE, *Arabic-English Lexicon* a IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab*.

²²¹ KUNITZSCH, „Al-manāzil,“ 374.

²²² Indický systém lunárních domů se nazýval *naxatra*. Viz STEINSCHNEIDER, „Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam“ (dále jen „Über die Mondstationen“).

²²³ Dále také viz K 5:10 a 25:62.

²²⁴ Viz LANE, *Arabic-English Lexicon*, vol. 8, s. 2861. Odbornou definici termínu *naw'* viz PELLAT, „Anwā',“ s. 523: *naw'* je akronický západ hvězdy či souhvězdí a heliaktický východ jejího protějšku.

²²⁵ *Raqīb* je hvězda či asterismus, která jsou na východě sleduje (*jurāqibu*), jak na západě zapadá jiná hvězda či asterismus, viz LANE, *Arabic-English Lexicon*, vol. 3, s. 1134. Vedle termínu *raqīb* se používal i *qarīn* (), viz HOMMEL, „Über den Ursprung der arabischen Sternnamen“.

také říkalo *naw'*. Systém *anwā'* sloužil nejen k počítání času, ale také k předpovídání deště. V tomto případě pojem *naw'* označoval předpokládaný vliv hvězdy na příchod deště.²²⁶ Přestože kvůli jejich spojení s věštěním proti *anwā'* velice brojil Prorok Muḥammad, přežily v divinačních příručkách *Kitāb al-anwā'* až do desátého století.²²⁷

Jak již bylo uvedeno, nedlouho před příchodem islámu Arabové přijali od Indů systém lunárních domů. Jelikož se příliš nelišil od jejich starého seznamu *anwā'*, zkombinovali oba systémy tak, že rozdělili ekliptiku respektive sluneční zvířetník na dvacet osm stejných výsečí, z nichž každá čítala dvanáct stupňů padesát minut, a k jednotlivých lunárním domům přiřadili odpovídající *naw'*.²²⁸ Tak vzniklo dvacet osm *manāzil al-qamar*, z nichž každý zahrnuje určitý počet hvězd: *aš-šaraṭān* (), *al-buṭajn* (), *aṭ-turajjā* (), *ad-dabarān* (), *al-haq'a* (), *al-han'a* (), *ad-dirā'* (), *an-naṭra* (), *aṭ-ṭarf* (), *al-ḡabha* (), *az-zubra* (), *aš-šarfa* (), *al-'awwā'* (), *as-simāk* (), *al-ḡafr* (), *az-zubānā* (), *al-iklīl* (), *al-qalb* (), *aš-šawla* (), *an-na'ā'im* (), *al-balda* (), *sa'd ad-dābiḥ* (), *sa'd bula'* (), *sa'd as-su'ūd* (), *sa'd al-acbbija* (), *al-farḡ al-muqaddam* (), *al-farḡ al-mu'acchbar* () a *baṭn al-ḥūt* ().²²⁹

²²⁶ V této souvislosti se hvězdy systému *anwā'* nazývaly *nuḡūm al-maṭar* (), tedy „hvězdy přinášející déšť“. Více o vlivu jednotlivých *anwā'* na příchod deště viz LANE, *Arabic-English Lexicon*, vol. 8, s. 2861. Lane tamtéž zaznamenal některé z celkového počtu dvaceti osmi pranostik týkajících se východu konkrétních *nuḡūm al-maṭar*.

²²⁷ Bibliografie týkající se *Kitāb al-anwā'* viz PELLAT, „Anwā'“, s. 523.

²²⁸ *Ibid.*, s. 523. O indickém vlivu na podobu *anwā'* viz HOMMEL, „Über den Ursprung der arabischen Sternnamen“, s. 609. Existuje však i teorie, že původní počet domů byl pouze dvacet sedm (*al-iklīl* byl přidán později), a to ještě tři z nich nebyly původní (*aš-šarfa*, *al-balda* a *al-farḡ al-mu'acchbar*). V tom případě zbývajících dvacet čtyři původních domů by mohlo mít předobraz v babylónské astrologii a teprve později se počet pod indickým vlivem zvedl na konečných dvacet osm.. Viz STEINSCHNEIDER, „Über die Mondstationen“ a HOMMEL, „Über den Ursprung der arabischen Sternnamen“, s. 610 a 618.

²²⁹ Klasický seznam *manāzil al-qamar* s výpisem přináležejících hvězd viz KUNITZSCH, „Al-manāzil“, 374-375 a HOMMEL, „Über den Ursprung der arabischen Sternnamen“, s. 602-607. Tabulky měsíčních domů

Samotné arabské slovo *manzil* () znamená „místo k přechodnému pobývání“ a již jeho význam tedy naznačuje přechodnost doby, po kterou v něm Měsíc přebývá. Další označení pro lunární dům je *nağm al-'achd* (), v množném čísle *nuğūm al-'achd* (), které lze přeložit jako „hvězda uchopení,“ neboť si Měsíc každou noc jednu z nich bere jako svůj příbytek.²³⁰ Drtivá většina názvů lunárních domů je arabská a vychází z původních *anwā'*. Jejich stáří a původnost potvrzuje i výskyt v klasické arabské poezii.²³¹ Od desátého století byla jejich arabská jména známa i v Evropě a využívána k divinačním účelům.²³²

(7) Mezi jednotlivými lunárními domy cestují stále hvězdy a souhvězdí (*al-kawākib at-tābita*), v Ibn Sīnově textu „skupiny“. Zmínka o tom, že jedna druhou střídá v přísně daném pořadí, odkazuje na již uvedenou skutečnost, že celá osmá sféra se pohybuje rovnoměrným konstantním pohybem. Proto není možné, aby se jednotlivé stálice ve „stanicích“, tedy lunárních domech, předbíhaly. V jednotlivých znameních zvěrokruhu se zase střídají planety (*al-kawākib al-mutaḥajjira*), které jimi postupně procházejí.

5.8.3. Devátá sféra

Aristotelés a spolu s ním i o více než čtyři sta let později řecký astronom Ptolemaios přijali počet osmi nebeských sfér, z nichž sedm přináleželo jednotlivým nebeským tělesům

podle jejich „kvality,“ tzn. podle vlivu na příchod deště, viz STEINSCHNEIDER, „Über die Mondstationen.“

²³⁰ K etymologii jednotlivých pojmů a jejich pravděpodobném babylónském původu viz HOMMEL, „Über den Ursprung der arabischen Sternnamen,“ s. 608.

²³¹ Viz úryvky u jednotlivých hesel ve slovníku IBN MANZŪR, *Lisān al-'arab* a LANE, *Arabic-English Lexicon*.

²³² KUNITZSCH, „Al-manāzil,“ 374-375. O vlivu arabských lunárních domů na středověkou evropskou kosmografii viz STEINSCHNEIDER, „Über die Mondstationen,“ s. 165.

a osmá byla určena stálým hvězdám.²³³ Aristotelés však neznal pohyb zvaný precese jarního bodu (vysvětlený výše), a proto považoval stálice za nehybné. Zdánlivý pohyb nebeské klenby od východu na západ, který tato vykoná za dobu jednoho dne, byl podle něj způsoben právě osmou sférou, která tento pohyb udělovala sférám ostatním.²³⁴ Jakmile však Ptolemaios přijal teorii precese, byl nucen přisoudit osmé sféře dva různé pohyby: jeden (každodenní) od východu na západ, druhý (daný precesí) od západu k východu. Kvůli vyřešení této kontradikce tak Ptolemaios přistoupil ve svém díle *Hypotheseis ton planomenon*, které Arabové nazývali *Kitāb al-manšūrāt* (),²³⁵ k předpokladu existence deváté sféry.²³⁶ Středověcí muslimští astronomové pak přijali devátou sféru jako nedílnou součást celkového schématu vesmíru.²³⁷

Tato devátá sféra je prostá všech hvězd a vykonává dvaceti čtyř hodinový pohyb od východu na západ, který uděluje všem osmi sférám, které leží pod ní. Nazývá se *falak al-aflāk* (), tedy „sféra sfér“, či *al-falak al-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. Podle Ibn Sīny se nachází za hranicí lidského poznání. Stejně jako v osmé říši, představované sférou stálic, se ani v této nenacházejí žádná „města“. Není totiž zapotřebí zavedení žádných epicyklů, které by vysvětlovaly zvláštnost pohybu sféry. Není zde ani žádných „obyvatel“ ve smyslu, v jakém bylo toto označení použito dříve; jestliže „obyvateli“ myslel autor planety a hvězdy, je

²³³ Viz ARISTOTELÉS, *Met.* XII, 8, 1073a 25-30. Celkový počet sfér podle Aristotela byl však padesát pět, vysvětlení viz *Met.* XII, 8, 1073b-1074a.

²³⁴ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 97.

²³⁵ O významu tohoto díla pro arabsko-islámskou astronomii viz VERNET, *Arabské Španělsko a evropská vzdělanost*, s. 186.

²³⁶ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 97.

²³⁷ Zatímco astronom al-Farġānī (zemřel okolo roku 861) devátou sféru kupodivu neuznával, Ichwān aṣ-Ṣafā („Bratři čistoty“, tajné nábožensko-filosofické uskupení v druhé polovině devátého století v Basře), a známý astronom Ibn al-Hajtam (zemřel 1041) ji zapojili do své představy universa. Ibn Sīnā tedy přijal ve své době obecně uznávanou a naprosto samozřejmou teorii. Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 97.

nutno konstatovat, že tato sféra je prázdná. Přeci jen ji však někdo obývá, a to spirituální andělé, arabsky *ar-rūḥānījūn min al-malāʾika* (), Ti jsou totožní s cherubíny, arabsky *al-karūbījūn* (), kteří již byli zmíněni při výkladu o emanaci a kteří jsou symbolickým označením inteligencí emanujících z Prvotního počátku.²³⁸ Představují prostředníky mezi světem, který Ibn Sīnā nazývá *ʿālam al-amr* (), doslova „svět příkazu“, a který lze chápat jako svět tvořící, a světem stvoření, *ʿālam al-ḥalq* ().²³⁹ První inteligence bývá identifikována s „příkazem“, arabsky *amr* (); to znamená, že je ustavena být (v ontologickém slova smyslu) přímo Božským řádem a skrze ní jsou postupně ustanoveny další Inteligence.²⁴⁰ Arabské slovo *amr* () se objevilo v Ibn Sīnově textu v českém překladu „příkaz“: „příkaz Boží a sudba“.

Devátá sféra je poslední; za ní již není žádný „obydlený svět“, arabsky *arḍ maʾmūr* (). To znamená, že zde končí hmotný svět, tedy Západ světa. Ibn Sīnā ještě na závěr kapitoly krátce shrnuje geografii Západu: skládá se ze dvou velkých území, a to říše pozemské látky (tj. země) a říše nebeské látky (tj. nebesa). Západ světa se nachází na jeho levé straně; v následující kapitole autor představí pravou stranu světa, Východ, tedy říši formy.

²³⁸ K tématu Inteligencí-cherubínů viz kapitola Angelologie.

²³⁹ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 106–107. Jiné označení pro *ʿālam al-amr* je *ʿālam al-ibdāʿ* (), „svět věčně existujících“, *ʿālam al-arwāḥ* (), „svět duchů“ a *ʿālam al-ḡajb* (), „svět tajemství“. Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 339.

²⁴⁰ Srov. CALVERLEY, „Nafs,“ s. 882.

5.9. Říše Východu

Tato kapitola představuje úvod k výkladu o světě čistých forem, neboť se zabývá formou nacházející se v sublunárním světě. Tomuto tématu se Ibn Sīnā věnoval již v kapitole Říše pozemské látky; nyní se k němu vrací z jiného pohledu: z pohledu formy. V sublunárním světě, jinak též nazývaným svět vzniku a zániku, se forma nachází neoddělitelně od látky. Na rozdíl od jednoduchých čistých forem, které mohou existovat bez látky,²⁴¹ jsou bytosti podměsíční sféry vždy složeny z těchto dvou komponentů. Navíc ještě podléhají neustálé změně (tj. vznikání a zánikání), neboť formy se v látce sublunárního světa neudrží natrvalo. Jakmile jedna forma zanikne, ihned ji vystřídá jiná v nikdy nekončícím procesu. Vše, co se odehrává v podměsíční sféře, je řízeno Aktivním intelektem, který je jejím přímým původcem. Jak již bylo řečeno v kapitole Říše Západu, jakožto *dator formarum* uděluje „tělesné“ formy, arabsky *suwar ġusmānīja* (), látce pozemského světa.²⁴²

Vše, co se nachází v sublunárním světě, se skládá ze čtyř prvků (neboli elementů). Arabský termín pro element je buď *ʿunṣur* () či *uṣṭuqus* (), což představuje arabizovanou podobu řeckého *stoicheion*.²⁴³ Jelikož představují základy našeho pozemského světa, dostalo se jim také označení *ummabāt* (), tedy doslova „matky“. Ibn Sīnā je vyjmenovává při popisu první země, která se před putující rozumovou duší objeví na její cestě na Východ: „vyprahlá souš“ představuje zemi, arabsky *arḍ* (), „vzdouvající se

²⁴¹ Tyto oddělené formy, arabsky *al-muğarradāt* (), jsou nebeské Inteligence, viz kapitola 5.11. Angelologie.

²⁴² Jeho druhým úkolem ve funkci Dárce forem je udílení intelektuálních forem rozumové duši, tedy inteligibiliti. Zároveň posunuje lidský intelekt z možnosti do skutečnosti, viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

²⁴³ Existují minimálně tři varianty přepisu řeckého *stoicheion*: *uṣṭuqus* (), *ustuqus* () a *ustuqus* (). Autorem teorie čtyř prvků byl Empedoklés (zemřel asi 430 př. n. l.) a dopracoval ji Aristotelés, viz *GC II*, 1-6.

oceán“ vodu, arabsky *mijā'* (مياء), „spoutané větry“ vzduch, arabsky *hawā'* (هواء), a konečně „žhnoucí oheň“ oheň, arabsky *nār* (نار).²⁴⁴ Vedle toho existují čtyři základní kvality, arabsky *kaffijāt* (): teplo, arabsky *ḥarāra* (), chlad, arabsky *burūda* (برودة), vlhkost, arabsky *ruṭūba* (رطوبة), a suchost, arabsky *jubūsa* (يبوسة).²⁴⁵ 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, což se právě projevuje zbavením se jedné formy a přijetím druhé.²⁴⁶

Každý prvek má své přirozeně dané místo, a proto je veškerý pohyb v sublunární sféře dán jejich tendencí vracet se na své původní místo. Čtyři elementy tvoří soustředné kruhy kolem středu Země, a to ve vzestupném pořadí země, voda, vzduch, oheň.²⁴⁷ Znamená to tedy, že země je nejtěžší a má sklon padat směrem dolů, zatímco oheň je nejlehčí a má sklon stoupat směrem vzhůru. Porušení této přirozené rovnováhy vede ke vzniku rozličných těles složených z těchto čtyř základních substancí, které však nemají dlouhého trvání právě kvůli tendenci prvků vracet se na své původní místo.²⁴⁸

V okamžiku, kdy se čtyři elementy setkají, dojde k jejich smísení. Podle poměru jednotlivých složek pak mohou vzniknout tři druhy života reprezentované třemi říšemi: (1) nerostná, (2) rostlinná a (3) živočišná říše. Těla či tělesa všech tří říší, arabsky *ağšām* (), se tedy skládají ze stejných čtyř prvků, přičemž se odlišují stupněm dosažené „čistoty“ či rovnováhy. Znamená to tedy, že čím je povaha přirozených těles bližší rovnováze, tím vyšší je forma, kterou přijímají; formou je samozřejmě myšlena duše. Proto je zde možno sledovat hierarchii bytí, počínaje od nerostů, přes rostliny k živočichům,

²⁴⁴ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 13. Charakteristika jednotlivých prvků u Ibn Siny viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 253-254.

²⁴⁵ Toto pořadí odpovídá tomu, které uvádí Ibn Sīnā v *Kitāb aš-Šifā'*, viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 52.

²⁴⁶ Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 240-241.

²⁴⁷ *Ibid.*, s. 223.

²⁴⁸ *Ibid.*, s. 241.

stejně jako odstupňování druhů v rámci každého z těchto tří typů bytí. 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.²⁴⁹ Tento vzestupný pohyb od nižší formy bytí k vyšší lze podle mého názoru považovat za součást hybného principu celého vesmíru sledujícího opačný směr než emanace, a to lásky, arabsky *‘išq* ().²⁵⁰ Nyní budou postupně probrány jednotlivé říše tak, jak je Ibn Sīnā popisuje.

(1) Smísí-li se čtyři prvky na té nejnižší úrovni, přichází k této hrubé substanci nerostná duše, arabsky *nafs ‘aqdī* (), jejíž jediná schopnost spočívá v uchování forem.²⁵¹ Spojením takto „namíchané“ látky a nerostné duše vzniká nerostná říše, arabsky *iqḷīm al-ma’ādin* (). Autor do ní zahrnuje i horniny, jak naznačuje umístění hor do této oblasti.²⁵² Naopak vyjmenování různých meteorologických jevů lze vykládat jako popis ideálního prostředí, v němž by se nerosty měly nacházet, a zároveň poukazuje na Ibn Sīnovu teorii o vzniku minerálů, podle níž jsou jejich příčinou výpary vycházející z hloubi země.²⁵³ Minerály pak klasifikuje do čtyř skupin: kameny, arabsky *aḥḡār* (), tavitelné substance, arabsky *dā’ibāt* ()²⁵⁴, sírany neboli sloučeniny síry, arabsky *kabārīt* () a soli, arabsky *amlāḥ* ().²⁵⁵

²⁴⁹ Viz INATI, „Ibn Sīnā,“ s. 236.

²⁵⁰ Více viz kapitola 5.11. Angelologie a 5.12. Teologie.

²⁵¹ Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 245. Dle mého názoru je též možné označení *nafs al-ma’ādin* (), doslova „duše nerostů“.

²⁵² O geologii v Ibn Sīnově učení viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 244–245 a HASCHMI, „Die geologischen und mineralogischen Kenntnisse bei Ibn Sina,“ s. 44–59.

²⁵³ Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 245–246. K Ibn Sīnově teorii výparů a související meteorologii viz *Ibid.*, s. 241–244.

²⁵⁴ Co se týče kovů, arabsky *ma’ādin* (), přijímá Ibn Sīnā teorii jejich vzniku sloučením síry a rtuti od známého alchymisty Ġābira bin Ḥajjāna. Ten je pod svým latinizovaným jménem Geber považován za otce středověké lučby. Mimo ni se však věnoval též astronomii, astrologii, geologii, filosofii a lékařství. Pocházel z dnešního Íránu, kde také roku 815 zemřel. Více o něm viz BEČKA; MENDEL, *Islám a české země*, s. 82–

(2) Spolu s méně hrubým smísením čtyř prvků se objevuje rostlinná čili vegetativní duše, arabsky *nafs nabātija* (), aby vytvořila rostlinnou říši, arabsky *iqlīm an-nabāt* (). Tato duše se nachází na vyšším stupni čistoty než duše nerostná a disponuje třemi schopnostmi: vyživováním, arabsky *al-quwwa al-ġādīja* (), růstem, arabsky *al-quwwa an-nāmīja* (), a rozmnožováním, arabsky *al-quwwa al-muwallida* (),²⁵⁶ přičemž vyživování a růst zabezpečují přežití rostliny jak individua, zatímco rozmnožování zajišťuje přežití druhu.²⁵⁷ Život rostlin závisí, podobně jako u ostatních druhů jsoucna podměsíční sféry, na spojení formy a látky. Tato látka se navíc musí podle Ibn Sīny vyznačovat dvěma kvalitami, vlhkem a teplem, které představují nutnou podmínku ke vzniku a přežití rostlin.²⁵⁸

(3) Jestliže se elementy smísí na úrovni nejvíce se blížící harmonického stavu, připojí se k nim živočišná duše, arabsky *nafs ḥajawānīja* (), a dohromady vytvoří živočišnou říši, arabsky *iqlīm al-ḥajawān* (إقليم الحيوان). Podle Ibn Sīny je to země „živočichů neobdařených řečí“ či „němých tváří“, arabsky *al-ḥajawānāt al-‘aġam* (الحيوانات العجم); tento výraz má však svůj ekvivalent v termínu *al-ḥajawānāt ġajr an-nāṭīqa* (الحيوانات غير الناطقة), což může znamenat také „živočichové neobdaření rozumem“.²⁵⁹ Tuto interpretaci

83. Na druhou stranu však Ibn Sīnā naprosto odmítá možnost transmutace (tj. transformace jednoho kovu do druhého), jak to právě navrhovala středověká alchymie, viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 247. Srov. Ibn Sīnův nepřátelský postoj k věštbé astrologii, viz kapitola 5.8. Říše nebeské látky. Zdá se, že vskutku odmítal obskurní názory určitých soudobých věd, čímž se stavěl do světla pravého vědce.

²⁵⁵ Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 246. K jednotlivým nerostům s přihlédnutím k jejich léčivým účinkům viz HASCHMI, „Die geologischen und mineralogischen Kenntnisse bei Ibn Sina,“ s. 44-59.

²⁵⁶ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 40, 51 a 53-59. Též viz INATI, „Ibn Sīnā,“ s. 237; tentýž, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 41 a NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 248.

²⁵⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *De an.* II, 4.

²⁵⁸ Totéž platí pro všechny živočichy, viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 249.

²⁵⁹ Viz Ibn Zajlův komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 14.

potvrzuje sám autor, když dodává, že v této zemi poutník nenalezne „sobě blízkého“, arabsky *anīs* (), tedy člověka. Ten totiž sice patří do živočišné říše, od ostatních živočichů se však odlišuje jedním důležitým aspektem, a tím je rozum. Schopnosti živočišné duše se skládají ze síly pohybové, arabsky *al-quwwa al-muḥarrika* (), a vnímavé, arabsky *al-quwwa al-mudrika* ().²⁶⁰ Pohybová schopnost se dále dělí na sílu volní, arabsky *al-quwwa an-nuzū'ija* () či *al-quwwa aš-šawqija* (), v níž jsou zahrnuty již zmíněné síly vznětlivosti a žádostivosti, a na sílu, která pohybuje přímo svaly, arabsky *al-quwwa an-nāqila* (). Schopnost vnímání má celkem dvě mohutnosti, které představuje pět vnějších a pět vnitřních smyslů.²⁶¹ Tyto schopnosti jsou vyvinuty u různých živočichů na odlišných stupních a ve svém úhrnu se nevyskytují u každého představitele živočišné říše.

Promísení základních elementů dosáhlo dokonalosti a rovnováhy v jediném tvoru žijícím v sublunárním světě, a to v člověku. Ten je kromě vegetativní (nutritivní) a živočišné (smyslové) duše obdařen duší rozumovou, arabsky *nafs 'aqlija* () či *nafs nāṭiqia* (). Ta je mu dána Aktivním intelektem a jako jediná pod Měsícem náleží k světu čistých forem. Proto člověk představuje most mezi smyslovým a inteligibilním světem:²⁶² svými smysly přijímá řadu vjemů, které pomocí schopností smyslové duše zpracuje v poznávacím procesu,²⁶³ zatímco rozumová duše jej s pomocí Aktivního intelektu může zavést až do andělského světa oddělených Inteligencí. To znamená, že v lidské bytosti se v možnosti snoubí povaha nerostů, rostlin a živočichů s povahou andělů a cherubínů.²⁶⁴

²⁶⁰ Tyto pojmy přímo odpovídají aristotelským termínům *kinesis* (tj. schopnost pohybu z místa na místo) a *aisthesis* (schopnost smyslového vnímání), viz ARISTOTELÉS, *De an.* II, 5.

²⁶¹ Přehledné schéma schopností živočišné duše viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 250.

²⁶² *Ibid.*, s. 258.

²⁶³ K epistemologickému procesu viz kapitola 5.10. Království duše.

²⁶⁴ Srov. Ibn Sīnūv výklad o pozemských andělech v kapitole 5.11. Angelologie.

5.10. Království duše

V této kapitole se Ibn Sīnā ve svém vyprávění již přiblížil pravému Východu, ještě jej však zcela nedosáhl. Hlavním tématem je lidská rozumová duše, tedy nejvyšší forma, jakou může Aktivní intelekt udělit látce pozemského světa. Symbolicky je zobrazena jako vycházející slunce, neboť je naprosto oprostěna od látky²⁶⁵ a svou nemateriální povahou se tedy podobá vyšším formám andělů. Zajímavé poznatky nabízí srovnání s obrazem zapadajícího slunce v kapitole Říše Západu, určujícím okamžik, v němž forma přijala látku. Zatímco je tedy slunce při svém západu pohlceno amorfni vodní masou představující látku, při svém východu se z jejích vln opět vynořuje, a tak se oprostuje od látky.²⁶⁶

Duše přirovnávaná ke slunci se nalézá mezi „dvěma rohy ďábla“, které neznamení nic jiného než schopnosti smyslové duše, o nichž již bylo pojednáno. „Ďábel“, arabsky *šajtān* (), tedy souhrně označuje tuto složku duše a jeho dva rohy, arabsky *qarnān* (قرنان), v překladu přejmenované na „kmeny“²⁶⁷ její základní rozdělení: „kráčející kmen“, arabsky *al-qarn as-sajjār* (القرن السيار), představuje pohybovou složku duše, arabsky *al-quwwa al-muḥarrrika* (), zatímco „létající kmen“, arabsky *al-qarn at-ṭajjār* (القرن الطيار) zase její vnímavou složku, arabsky *al-quwwa al-mudrika* ().²⁶⁸ Rozmístění kmenů není náhodné; nalevo, tudíž na nižší pozici, dlí pohybová schopnost, zatímco napravo se nalézá vnímavá schopnost, hodnocená pozitivněji. Též pojmenování obou

²⁶⁵ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 14 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 346.

²⁶⁶ Srov. výklad o vodní symbolice v ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 153-154: ponoření se do vody symbolizuje regresi do preformálního stavu a rozpuštění všech forem; vynoření se naopak opakuje kosmogonické gesto projevu formy.

²⁶⁷ V překladu jsem se přiklonila k termínu „kmen“, a to s přihlédnutím k celkovému duchu díla a k autorově stylu připodobňovat různé abstraktní pojmy a entity ke konkrétním fenoménům ze života lidské společnosti.

²⁶⁸ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 14.

kmenů stojí za pozornost; pohybová schopnost pouze „kráčí“, zatímco ta vnímavá „létá“. Rychlost vnímavé složky duše poukazuje na její možnosti poznání věcí vzdálených, kdežto pomalost složky hybné na omezenost dosahu její moci na věci blízké.

Pohybovou složku duše dělí Ibn Sīnā dále na dvě části. O této klasifikaci již bylo pojednáno;²⁶⁹ nutno však podotknout, že „šelmý“ a „dobytčata“ symbolizují vznětlivost, arabsky *al-quwwa al-ġadabīja* (), respektive žádostivost, arabsky *al-quwwa aš-šahwānīja* ().²⁷⁰ Autor se tedy vrací ke svému psychologickému výkladu o společnících duše, kteří jí brání ve vyšším poznání. Opětovně zmiňuje, že existuje rozpor mezi těmito dvěma silami, které jsou vzájemně protikladné.²⁷¹

„Létající ďáblové“ symbolizují vnímavou složku duše; v užším slova smyslu však pouze jednu její část, a to obrazivost (či aktivní imaginaci), arabsky *quwwat at-tachajjul* () či *al-quwwa al-mutachajjila* ().²⁷² Lze to předpokládat, neboť ji Ibn Sīnā dříve označil za jednoho ze společníků duše (společně se vznětlivostí a žádostivostí), a je tedy zcela přirozené zařadit ji opět po jejich bok.²⁷³ Jak bylo vyloženo, hraje důležitou roli v procesu poznávání. Jejím úkolem je pracovat s obrazy a významy, které jí předávají jiné duševní schopnosti, a volně je spojovat či naopak rozpojovat. Proto Ibn Sīnā píše, že „tito ďáblové“, v tomto případě představující obrazivost zpracované *maḥsūsāt* (), tedy smyslově uchopitelné věci, mohou být buď složeni z několika nesourodých obrazů (například zmije s prasečí hlavou) nebo naopak sestávat pouze z jediného aspektu

²⁶⁹ Viz kapitola 5.4. Tři společníci duše.

²⁷⁰ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 14. Jak bylo vyloženo výše, pohybová schopnost se dělí nejprve na sílu volní („toužebnou“), arabsky *al-quwwa aš-šawqīja* () či *al-quwwa an-nuzūʿīja* (), a pohybuující, arabsky *al-quwwa an-nāqila* (). Teprve síla volní se dělí na vznětlivost a žádostivost. Ibn Sīnā zde tedy přeskočil jednu úroveň dělení.

²⁷¹ Srov. radu, kterou Aktivní intelekt dává duši, aby „ukočírovala“ své dva neposlušné služebníky-koně: využít jednoho k usměrnění druhého a naopak. Viz kapitola 5.4. Tři společníci duše.

²⁷² Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 15 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 351.

²⁷³ Srov. postavení obrazivosti jako druha krácejícího vpředu, viz kapitola 5.4. Tři společníci duše.

původního obrazu (například samotná lidská ruka). Tyto případy vždy záleží na tom, zda aktivní imaginace spojí dohromady několik představ nebo naopak vydělí jednu dílčí představu z jejího kontextu. Podle Avicenny takto pracují malíři: ve své obrazivosti nechají vyvstat jeden komponent, aniž by si představovali celek, do něhož náleží, a namalují jej. Poté si představí další část a namalují ji k té první; tak postupují do té doby, než namalují celý obraz.

Psychologie jakožto věda o duši a jejích schopnostech úzce souvisí s epistemologií, která zkoumá možnost, povahu a zdroje poznání.²⁷⁴ Proto není divu, že se Ibn Sīnā věnuje teorii poznání právě v této kapitole. Tak jako v jiných případech, i zde se uchyluje k použití symbolů, personifikací a alegorických přirovnání, kterými popisuje „topografií“ duševního světa a „dramaturgii“ poznávacího procesu:

Pět stezek, jimiž cestují kurýři, arabsky *al-barīd* (), doslova tedy „pošta“, představují pět vnějších smyslů, arabsky *al-ḥawāss az-ẓābira* (). Jsou to hmat, arabsky *lams* (لمس); chuť, arabsky *dawq* (ذوق); čich, arabsky *šamm* (); sluch, arabsky *samʿ* (), a zrak, arabsky *baṣar* ().²⁷⁵ Podle Ibn Sīny 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.²⁷⁶ Vylíčení smyslů jako ozbrojené hlídky je pochopitelné, když se vezme v potaz skutečnost, že „zajatci“, které unášejí a vyslychají, jsou ve skutečnosti *maḥsūsāt* (), tedy smyslově uchopitelné věci.

²⁷⁴ Muslimští filosofové, Ibn Sīnu nevyjímaje, vykládali proces poznání jako uchopení nemateriálních forem, tedy věcí existujících samy o sobě, nikoliv v látce. Více viz INATI, „Epistemology in Islamic Philosophy,“ s. 384-388.

²⁷⁵ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifāʾ*, s. 68-75 (o hmatu); s. 75-82 (o chuti a čichu); s. 82-90 (o sluchu); s. 90-157 (o zraku).

²⁷⁶ Viz INATI, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 41.

Jejich velitelem, arabsky *qajjim* (), tedy doslova „strážcem“, je společný smysl, arabsky *al-ḥiss al-muštarak* (الحسّ المشترك).²⁷⁷ Ten je prvním z pěti vnitřních smyslů, arabsky *al-hawāss al-bāṭina* (). „Drží nad nimi hlídku při vstupu do země“, což odpovídá umístění společného smyslu v přední dutině mozkové, arabsky *taḡwīf ad-dimāğ* (تجويف الدماغ). Jak již bylo vyloženo výše, jeho úkolem je uchopení všech smyslových vjemů najednou a vytvoření jakési syntézy.²⁷⁸

Zajatce, tedy zadržené vjemy a obrazy, které společný smysl přijal od pěti smyslů, předává dále představivosti, arabsky *al-quwwa al-muṣawwira* (القوة المصورة) či *al-ḥajāl* (الخيال).²⁷⁹ Ta dlí uprostřed mozku a je výstižně nazvána „pokladníkem“, arabsky *ḥāzin* (), neboť uchovává vjemy nashromážděné společným smyslem i poté, co smyslově uchopitelná věc již zmizela.²⁸⁰ Představivost však není schopna pojmout významy forem, které v sobě zadržuje, proto Ibn Sīnā píše, že „pokladník nezná obsah svitku, neboť ten je opatřen pečeti“. To znamená, že je zapotřebí nějakého prostředníka, který by pojmul nesmyslové významy smyslově uchopitelných věcí, než je „svitek“ předán druhému pokladníkovi. Tímto prostředníkem je uvažovací schopnost, arabsky *al-quwwa al-wahmīja* (القوة الوهمية),²⁸¹ díky které například ovce pozná, že má utéci před vlkem. Obraz vlka je sice smyslovým vjemem, pocit ohrožení, které vyvolává, však vnější smysly nedokáží uchopit tak, jak je tomu v případě barvy jeho srsti či pachu. Ovce uteče proto, že „uvažuje“ nad

²⁷⁷ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 157-161. Poněkud zavádějící alternativní název pro společný smysl, který Ibn Sīnā uvádí, je *banṭāsijā* (), tedy přepis řeckého *phantasia*. Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 44.

²⁷⁸ Srov. výklad o společném smyslu v kapitole 5.4. Tři společníci duše.

²⁷⁹ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 163-177.

²⁸⁰ Viz INATI, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 41. Srov. poznámku týkající se možného označení představivosti jako zadržující obrazivosti ve smyslu „zadržující představy“, arabsky *taṣawwūrāt* (); viz kapitola 5.4. Tři společníci duše.

²⁸¹ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 177-189.

významem vlka; toto uvažování zahrnuje intenci, která není obsažená v žádném jiném vnějším ani vnitřním smyslu.²⁸²

V textu se objevují pokladníci dva: jedním je zmíněná představivost, která uchová obraz i v nepřítomnosti smyslového vjemu, druhým paměť, arabsky *al-ḥāfiẓa* () či *al-quwwa al-mutaḍakkira* (),²⁸³ sídlící v zadní dutině mozkové. Jí je svěřeno to, co „měli zajatci u sebe,“ tedy významy věcí, které před tím dešifrovala uvažovací schopnost. Paměť je tedy pro uvažovací schopnost pokladnicí významů, arabsky *chizānat al-ma'nā* (), stejně jako je představivost pokladnicí forem, arabsky *chizānat aṣ-ṣūra* (), pro společný smysl.²⁸⁴

Z obou pokladnic pak čerpá obrazivost čili aktivní imaginace, arabsky *quwwat at-tachajjul* () či *al-quwwa al-mutachajjila* ().²⁸⁵ Terminologická nejasnost je vyvolána skutečností, že Ibn Sīnā obrazivost pojmenovává též jako *al-quwwa al-mufakkira* (), doslova „myslící schopnost“; děje se tomu tak v případech, kdy se jedná výslovně o lidskou duši.²⁸⁶ Jak již bylo řečeno v kapitole Tři společníci duše, tato schopnost libovolně spojuje některé představy a významy, zatímco jiné od sebe odděluje. To má Ibn Sīnā na mysli, když píše, že „zajatci nabudou nových podob“. Obrazivost tak vytváří představy předmětů, které vnější smysly nikdy nezachytily, z vjemů smyslům známých. Nejvhodnější doba pro její práci je právě v době, kdy jsou vnější smysly neaktivní, tudíž během spánku.²⁸⁷ Podle Ibn Sīny hraje právě aktivní imaginace nejdůležitější roli v epistemologickém procesu; tomu odpovídá i její umístění v prostřední

²⁸² Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 46 a 179. Též viz INATI, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 41 a KEMAL, „Ibn Sina,“ s. 650. Nutno podotknout, že mezi „postavami“ účinkujícími v dramatu poznávání není uvažovací schopnost explicitně uvedena. Zmiňuje ji však Ibn Zajlā ve svém komentáři k textu, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 16.

²⁸³ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 177-189.

²⁸⁴ Doslova „pokladnice významu“ respektive „pokladnice formy“. *Ibid.*, s. 46.

²⁸⁵ *Ibid.*, s. 163-177.

²⁸⁶ *Ibid.*, s. 45.

²⁸⁷ Viz KEMAL, „Ibn Sina,“ s. 649 a INATI, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 41.

dutině mozkové.²⁸⁸ Představuje pojítka mezi dvěma zbývajícími dutinami a smyslovými schopnostmi, které v nich sídlí.

Text na dvou místech zmiňuje „krále“ či „vládce“, arabsky *al-malik* (). V prvním případě bezpochyby symbolizuje duši samotnou, neboť ta skutečně je „vládcem této země“, přičemž „zemí“ je myšlen psychický svět.²⁸⁹ V případě druhém to však tak jednoznačné není. „Králem“, jemuž je určen „svitek opatřený pečeti“, tedy souhrn forem a jejich významů, který prošel celým epistemologickým procesem, může být jak duše samotná, tak obrazivost jako jedna z jejích schopností. Pro druhou variantu svědčí skutečnost, že duše jako taková nemůže zkoumat obsah obou „pokladnic“ (tj. představivosti a paměti), neboť toto je úkolem obrazivosti.²⁹⁰

Poté, co Ibn Sīnā symbolicky popsal proces poznávání, vrací se ještě jednou k původnímu výkladu o dvou ďábelských kmenech, kterými jsou v užším slova smyslu na jedné straně vznětlivost a žádostivost („kráčející klan“) a na straně druhé obrazivost („létající klan“). Jedná se tedy o tři společníky duše známé ze stejnojmenné kapitoly. Autor načrtává dva možné modely chování těchto duševních schopností, které odpovídají dvěma možnostem lidské duše nabýt buď démonického nebo andělského charakteru.

Duše se bude ubírat démonickou cestou, pokud se jí nepodaří usměrnit své tři společníky a podlehne jejich „našeptávání“, arabsky *tašwīš* (). Za povšimnutí stojí zjevné narážky na koránský text, pokud jde o činnost ďábelských klanů, na které lze v tomto kontextu nyní nahlížet jako na různé aspekty satana, arabsky *šajṭān* (), tak, jak je pojímán v islámu.²⁹¹ Samotné našeptávání je ryze náboženský pojem a sloveso

²⁸⁸ Tato prostřední část mozku připomíná svým tvarem červa, a proto se nazývá *dūda* (), tedy „červ“. Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 350.

²⁸⁹ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 14.

²⁹⁰ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 352.

²⁹¹ Postava satana je v islámu nazývána buď *šajṭān* () nebo *Iblīs* (إبليس), což představuje arabizovanou formu řeckého *diabolos*. Frekventované označení je též *aš-šajṭān ar-raḡīm* (), což odkazuje na počínání proroka Ibrāhīma, který po satanovi házel kamení, aby jej odehnal. Více viz KROPÁČEK, *Duchovní*

wašwaša (وشوش) či *waswasa* (وسوس) se tak používá v případech, kdy se jedná o satanovo pokoušení: „Rci: *Utíkám se v ochranu Pána lidí, vládce lidí, Boba lidí, před zlem našeptavače kradmého, jenž našeptává do hrudi lidí* (K 114:1-5).²⁹² Sloveso *zajjana* (زَيْن) znamenající „zkrášlovat“ či „líčit v nejkrásnějších barvách“ se zase nachází v Koránu ve stejné souvislosti jako v Ibn Sīnově textu: *Však srdce jejich se zatvrdila a satan jim zkrášlil skutky jejich* (6:43).²⁹³ K náboženské terminologii se Ibn Sīnā uchýlil též v případě popisu obrazivosti, která svádí duši, aby věřila jen tomu, co lze uchopit pomocí smyslů. Z pojmů jako „[špatnost] uctívání toho, co je dílem přírody anebo lidských rukou“, arabsky *‘ibādat al-maṭbū‘ wa ‘l-maṣnū‘* (), „posmrtný život“, arabsky *an-naš‘a al-uḥbrā* (), doslova „další stvoření“,²⁹⁴ a „potrestání hříšníků a odměnění spravedlivých“, arabsky *al-‘iqāba li ‘s-suwā wa ‘l-ḥusnā* (), vyznívá silný náboženský patos. Překlad „ten, jenž věčně panuje“ skrývá dokonce jedno z devadesáti devíti krásných jmen Božích, arabsky *al-asmā‘ al-ḥusnā* (),²⁹⁵ a to *al-qajjūm* (), doslova „Trvalý“.

Duše však má možnost zvolit i druhou variantou a rozvinout svůj andělský potenciál. Tak se stane v případě, kdy se jí podaří podrobit si všechny smyslové síly a učinit z nich

cesty islámu, s. 87-88 a RIPPIN, „Shayṭān“, s. 406-409. K dramatickému příběhu Iblise v Koránu viz K 7:11-23; 15:30-42; 17:60-63 a 38:73-83.

²⁹² Viz též K 7:20 a 20:120.

²⁹³ Viz též K 8:48; 15:39; 16:63; 29:38. Srov. „Ti z klanu kráčejících ďáblů, kteří se podobají šelmám, ... v těch nejkrásnějších barvách vyličí [člověku] hanebnosti jako vraždění, mrzačení, ukrutenství a způsobování utrpení.“

²⁹⁴ Koránský verš *J sme to my, kdo smrt mezi vámi ustanovili; a nikdo nás nemůže předejít, abychom vás nevystřídali vám podobným a nestvořili vás něčím, o čem potuchy mít nemůžete* (K 56:61) podle komentátora ‘Abdulláha Jūsufa ‘Alího odkazuje na podobu posmrtného života, která se bude lišit od tohoto pozemského života, viz *Vznešený Korán*, s. 609. Převeden do Ibn Sīnova jazyka to znamená, že v „dalším stvoření“ bude lidská rozumová duše oprostěna od látky, neboť jako jediná ze všech složek duše je nesmrtelná. Srov. Ibn Sīnův názor na nesmrtelnost duše v kapitole 5.4. Tři společníci duše.

²⁹⁵ Přehled všech devadesáti devíti krásných jmen Božích viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 63 nebo *Vznešený Korán*, s. 717-719.

poslušné služebníky. Ti se pak rozejdou se svými „zlovolnými bratry“, arabsky *al-marada* (), tedy doslova „démony“, a nově se usídlí v blízkosti „pozemských andělů“, arabsky *al-malā'ika al-arḍijūn* (). Ti představují lidské rozumové duše, arabsky *an-nufūs an-nāṭiqa* (), které povedou ostatní duševní schopnosti tak, jako vozataj řídí své koně.²⁹⁶ Za pozornost stojí použití pojmu *al-budā* (), který znamená „správné vedení“ a má své nezastupitelné místo v Koránu: *Toto Písmo, o němž pochyby není, je vedením pro bobabojné* (K 2:2).²⁹⁷ Tím, že se smyslové duševní schopnosti nechají vést rozumovou duší, přiblíží se spirituálním andělům, arabsky *aṭ-ṭajjībūn min ar-rūḥānījīn* (), doslova „dobrým mezi spirituálními bytostmi“. Těmito spirituálními anděly myslí autor nebeské Inteligence, o kterých bude pojednáno v následující kapitole. Pokud se tedy rozumová duše povznese nad smyslově poznatelné věci, může se nechat vést Aktivním intelektem a dalšími Inteligencemi na cestě za vyšším rozumovým poznáním.

V tomto případě pak Ibn Sīnā nenazývá tyto „napravené“ duševní síly „d'ábly“, nýbrž „džiny“, arabsky *ǧinn* (), a „ḥinny“, arabsky *ḥinn* (). Tyto výrazy pocházejí z arabské démonologie a širokého využití se jim dostalo v arabském folklóru. Džinové, jejichž podskupinou jsou ḥinnové, jsou průhledné vzdušné bytosti a představují řád stvoření paralelní k lidskému pokolení; koránský text se dokonce v určitých verších obrací k oběma druhům stvoření najednou: *Ó shromáždění lidí a džinů!* (K 55:33).²⁹⁸ Džinové nejsou explicitně zlými bytostmi, i když lidové příběhy je značně demonizovaly. V Ibn Sīnově textu je jejich charakter ryze kladný; Henry Corbin pro ně proto navrhuje překlad „géniové“.²⁹⁹

²⁹⁶ Srov. odraz Platónovy alegorie okřídleného spřežení řízeného vozatajem v Ibn Sīnově díle, viz kapitola 5.4. Tři společníci duše.

²⁹⁷ Toto slovo je v Koránu velice frekventované, viz K 2:5,16,38,97,120,143,159,175,185,213 a mnohé další.

²⁹⁸ Viz též K 6:130. Sedmdesátá druhá *sūra* nese v názvu dokonce jejich jméno a vypráví o tom, jak Prorok Muḥammad těmito bytostem zvěstoval Korán. Více o džinech viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 88-90 a MACDONALD, MASSÉ, H., *Djinn*,“ s. 546-548.

²⁹⁹ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 355-356.

5.11. Angelologie

Tématem této kapitoly je svět andělů, oblast universa představující formu plně oddělenou od látky; Ibn Sīnā se tedy ve svém vyprávění dostává již k tomu skutečnému Východu. Za zmínku stojí jeho poznámka, že do krajů obývaných anděly může poutník vstoupit teprve až tehdy, když se mu podaří přejít předchozí říši, kterou bylo království duše. To znamená, že lidská duše musí nejprve zkrotit své zpupné společníky, získat vědomí sama sebe, plně rozvinout svůj andělský potenciál a cele se zaměřit na svou rozumovou složku, aby mohla nahlédnout vyšší světy.³⁰⁰

Středověká filosofická koncepce angelologie, identifikující cherubíny s oddělenými Inteligencemi a anděly s nebeskými dušemi, se zřetelně odlišuje od pojetí islámské ortodoxie. Ta přirozeně vychází z Koránu, v němž jsou andělé popisováni 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 zde uvádí prostředník zjevení Ğibrīl (), Mīkāl (), strážce pekla Mālik () a učitelé magie Hārūt () a Mārūt ().³⁰¹ Islámská tradice zase líčí anděla, arabsky *malak* (ملك),³⁰² jako dokonalou bytost stvořenou ze světla a naprosto oddanou Bohu.³⁰³

Avicennovská angelologie přirozeně sleduje filosofickou koncepci, avšak jak již bylo několikrát naznačeno, zahrnuje třístupňovou, nikoliv obvyklou dvoustupňovou hierarchii: nejnižší stojí pozemští andělé, arabsky *al-malā'ika al-arḏijūn* (), nad nimi

³⁰⁰ Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 367.

³⁰¹ Viz K 2:97-98; 26:193; 66:4; 81:20 respektive K 2:98 respektive K 43:77 respektive 2:102.

³⁰² Plurál zní *malā'ika* (). Etymologie slova viz MADELUNG, „Malā'ika“, s. 216-217.

³⁰³ Více viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 86-87 a MADELUNG, „Malā'ika“, s. 216-219.

jsou andělé, arabsky *a-malā'ika* (), a nejvyšší místo zaujímají spirituální andělé, arabsky *al-malā'ika ar-rūḥānījūn* ().³⁰⁴

Nejprve se Ibn Sīnā věnuje andělům pozemským, které klasifikuje do dvou skupin: napravo dlí andělé mající znalosti, arabsky *'allāma* (), a příkazující, arabsky *ammāra* (), zatímco nalevo ti poslouchající, arabsky *mu'tamara* (), a konající, arabsky *'ammāla* (). Vyhrazením pravé a levé strany se opět jako v jiných případech dává najevo postavení jedné skupiny vůči druhé, přičemž pravá strana vždy značí vyšší pozici. Tyto dva „tábory andělů“ symbolizují dvě složky rozumové duše, a to teoretický respektive praktický rozum.³⁰⁵ Praktický rozum (*intellectus practicus*), arabsky *al-'aql al-'amalī* (), se orientuje na tělo a ovládání tělesných schopností a usiluje o dosažení znalostí, aby mohl jednat v souladu s dobrem.³⁰⁶ Na druhé straně teoretický rozum (*intellectus speculativus*), arabsky *al-'aql an-nazarī* (), je zcela zaměřen na získání inteligibiliti; o jeho čtyřech stupních vzhledem k posunu z možnosti do skutečnosti již bylo pojednáno.³⁰⁷

Ibn Sīnā používá ještě další symboliku, a to přirovnání obou složek rozumové duše k „vznešeným strážcům“, arabsky *al-ḥāfizūn al-kirām* (), a „zapisovatelům“, arabsky *al-kātibūn* (). Tyto termíny jsou koranické: *Nad vámi věru strážcové doztrají, zapisovatelé vznešení* (K 82:10-11); jejich význam však neodpovídá autorovu záměru, který se patrně soustředil pouze na použití daných jmen, nikoliv jejich obsahů.³⁰⁸ Namísto dvou strážných andělů zapisujících skutky člověka mají tyto postavy představovat teoretický (tj.

³⁰⁴ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 46-77.

³⁰⁵ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 18 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 358-359.

³⁰⁶ Viz *Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā'*, s. 48 a INATI, „Soul in Islamic Philosophy,“ s. 42..

³⁰⁷ Viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

³⁰⁸ Podle komentátora 'Abdulláha Jūsufa 'Alího odkazují tyto verše na duchovní strážce, kteří člověku pomáhají, chrání ho a zapisují jeho skutky, viz *Vznešený Korán*, s. 677. Srov. *A člověk nevyřkne slovo jediné, aniž je vedle něho připraven dohlážitel* (K 50:18).

diktující strážce) respektive praktický rozum (tj. zapisující strážce), což plně odpovídá předchozímu rozdělení.

Tyto entity nejsou anděly v pravém slova smyslu, neboť se stále nacházejí ve světě vzniku a zániku; přesto mají právo se tak nazývat, neboť představují čisté formy, emanované Aktivním intelektem na látku sublunární sféry. Tento jejich ambivalentní charakter Ibn Sīnā výstižně vyjádřil označením „pozemští andělé“. Jakožto čisté formy, v okamžiku smrti plně oddělitelné od látky, jsou lidské rozumové duše anděly v možnosti, arabsky *bi 'l-quwwa* ().

Pokud se rozumová duše stane probuzeným pozemským andělem, tedy pokud si bude uvědomovat svůj andělský charakter a s pomocí Aktivního intelektu bude stoupat po jednotlivých stupních teoretického intelektu, pozná podstatu skutečných andělů. Těmi jsou andělé spirituální, které Ibn Sīnā poeticky označuje za „potomstvo nejstaršího stvoření“, arabsky *durrijat al-chalq al-aqdam* (), z toho důvodu, že jakožto entity emanující z První příčiny jsou vůbec prvním stvořením ve vesmíru. Poněkud zavádějící pojmenování představuje „jediný král hodný poslušnosti“, arabsky *malik wāḥid muṭā'* (). V tomto případě se nejedná o Boha (tedy První příčinu),³⁰⁹ nýbrž o První inteligenci, která se nachází na prvním stupni v procesu emanace a jako taková může být považována za krále zbývajících devíti Inteligencí.³¹⁰ Označení *muṭā'* (), tedy „hodný poslušnosti“, je převzato z Koránu, kde se v rámci kontextu vztahuje na Ğibrila: *Toto věru jsou slova posla vznešeného, ... poslušnost nalézajícího a spolehlivého* (K 81:19-21). Zde právě dochází k nejasnosti, neboť jak již bylo vysvětleno, Ğibril byl ztotožňován s Aktivním intelektem, vládcem podměsíční sféry, tedy s Desátou, nikoliv První inteligencí. Je možné, že Ibn Sīnā opět použil koranický termín, aniž by dbal na jeho kontextuální význam, jak se tomu stalo i v případě vznešených zapisovatelů.

³⁰⁹ Pojem „král“, arabsky *al-malik* (), může a nemusí označovat Boha, neboť arabština nerozlišuje velká a malá písmena. Pro označení Boha používám v překladu vždy velké písmeno, tj. Král. V ostatních případech je použito písmeno malé.

³¹⁰ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 362.

Než však může lidská rozumová duše nahlédnout podstatu Inteligencí, musí se nejprve seznámit s povahou andělů, kteří se nacházejí na nižším stupni andělské hierarchie. Těmi jsou nebeské duše, arabsky *nufūs falakīja* (), které představují jedno ze tří jsoucen, které podle emanační teorie zrodí každá Intelligence (kromě té poslední): podřízená Intelligence, vlastní sféra a její duše.³¹¹ Duše zajišťuje pohyb celé sféry, což se v textu zrcadlí v jejím úkolu „osídlování pohraničí“, tedy pohybování sférou, arabsky *taḥrīk al-falak* (). Hybným principem je její láska, arabsky *‘išq* (), k Inteligenci, ze které emanuje.³¹² Tato touha dává do pohybu celou sféru; jelikož je věčná, je věčný i tento kruhový pohyb. Vztah nebeské duše k Inteligenci nachází svůj odraz ve vztahu lidské rozumové duše k Aktivnímu intelektu;³¹³ v konkrétním případě ve vztahu poutníka k Živému, synu Bdíciho 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. Autor zde tedy symbolicky líčí vztah duše, arabsky *nafs* (), k rozumu, arabsky *‘aql* (), jako vztah milujícího, arabsky *‘āšiq* (), k milovanému, arabsky *ma‘šūq* (). Lze tedy říci, že láska představuje opačný proces než emanace, arabsky *fajd* () v tom smyslu, že emanace je pohyb sestupný, zatímco láska vzestupný.

Nebeské duše se od těch lidských odlišují v tom, že nemají vznětlivost ani žádostivost; proto autor píše, že „nechávají bez odpovědi ponoukání žádostivosti, nenasytlosti, chtíče, násilnosti, závisti a lenivosti“.³¹⁴ Nejsou ještě plně odděleny od látky, arabsky *muḡarrada ‘an al-mādda* (), neboť jak bylo řečeno, jsou stvořeny spolu se sférou, kterou pohybují. Ta je v textu výstižně reprezentována „vysokými zámky“, arabsky *quṣūr mušajjada* (); „města“ opětovně odkazují na sférické epicykly, po

³¹¹ Srov. výklad emanační teorie v kapitole 5.8. Říše nebeské látky.

³¹² Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 18 a CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 69, 73, 113 a 363-364.

³¹³ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 26, 45, 65, 67-8, 85, 88 a 111.

³¹⁴ Dle H. Corbina jim však zůstává obrazivost, viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 363.

nichž se pohybují nebeská tělesa.³¹⁵ Charakteristika nebeské látky, arabsky *al-mádda al-falakīja* (), z níž jsou sféry stvořeny, odpovídá předchozímu výkladu. Ibn Sīnā v ní zdůrazňuje její vyšší kvalitu oproti látce pozemské stvořené ze čtyř prvků, arabsky *al-mádda al-arḍīja al-uṣtuqusīja* ():³¹⁶ „nepřipomíná hlínu ani jíl vašeho světa“ a „je tvrdší než diamant“. Zároveň však autor naznačuje smrtelnost nebeských duší, což potvrzuje i Korán: *A bude zatroubeno na pozoun poprvé a budou zasaženi všichni, kdož na nebesích a na zemi jsou, kromě těch, které Bůh bude chtít ušetřit* (K 39:68).

Blíže než nebeské duše jsou Králi, kterým je zde míněna První příčina (tj. Bůh), spirituální andělé, arabsky *al-malā'ika ar-rūḥānījūn* (), tedy Inteligence, arabsky *al-'uqūl* (). Ty jsou zcela odděleny od látky a představují formy *par excellence*; proto se také označují termíny *al-muḡarradāt* (المجر) či *al-mufarraqāt* (المفر), které znamenají „jednoduché“ respektive „oddělené“ substance.³¹⁷ K oddělenosti jejich podstat od látky, arabsky *taḡarrud māhijātihim 'ani 'l-hajūlā* (), patrně směřuje Ibn Sīnova konečná poznámka vztahující se k tomu, že Inteligence „žijí na holé zemi“. Zároveň s její pomocí autor odlišil Inteligence od nebeských duší, které žijí ve zmíněných „vysokých palácích“.

Ibn Sīnā nazývá Inteligence též *al-karūbījūn* (), tedy doslova „cherubíny“.³¹⁸ Vzhledem k tomu, že se tyto entity podle textu těší privilegii „v zástupu jej [tj. palác Boží] obklopit“, arabsky *al-ḥufūf ḥawlahu* (), lze je s určitou interpretační volností

³¹⁵ Srov. kapitolu 5.8. Říše nebeské látky.

³¹⁶ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 19. Srov. kapitolu 5.8. Říše nebeské látky a 5.9. Říše Východu.

³¹⁷ Viz Ibn Zajlūv komentář k textu IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 19 a NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 199. O tématu *al-muḡarradāt* hovoří Ibn Sīnā v *Kitāb aš-Šifā'* VIII, 6, 368; viz *La Métaphysique du Šifā'*, s. 103.

³¹⁸ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 56-68.

ztotožnit s koránskými *al-muqarrabūn* (), tedy „k Bohu přiblíženými“.³¹⁹ Ti patří dle islámské ortodoxie k nejvyšší třídě andělů, kteří obklopují Boha a neustále Jej chválí,³²⁰ což plně odpovídá charakteristice Ibn Sínových cherubínů. Je si Bůh vybral za své „nejdůvěrnějšími služebníky“, arabsky *al-qurbā* ()³²¹ a dovolil jim „kontempletovat svou tvář“, arabsky *an-naẓar ilā waǧhi ’l-malik* (). Oni se za to plně věnují „službě“, arabsky *chidma* (خدمة), v Jeho „paláci“, arabsky *al-maǧlis al-a’lā* ().³²²

Ibn Sīnā vyjmenovává charakterové i fyzické vlastnosti Inteligencí; bez využití symbolického jazyka by mu mohlo hrozit sklouznutí k antropomorfismu, toto nebezpečí je však zažehnáno právě díky využití symbolů. Narážky na jejich pronikavou inteligenci a nezměrné vědění jasně poukazují na již zmíněnou skutečnost, že lidský rozum může získat inteligibilita, arabsky *ma’qūlāt* (), pouze prostřednictvím Aktivního intelektu, který je samozřejmě emanací propojen s ostatními Inteligencemi.³²³ Velice zajímavá je jedna položka z popisu jejich fyzického vzhledu, a to „dech beroucí krása“, arabsky *al-ḥusn ar-rā’i’* (). Arabské slovo *rā’i’* v sobě obsahuje ambivalenci: objekt je nádherný takovým způsobem, že vzbuzuje obdiv i úděs.³²⁴ Zde lze odkrýt klasické rysy posvátného jakožto *mystéria tremendum et fascinans*, které v člověku zároveň vzbuzuje panický strach a posvátnou bázeň i jej nezadržitelně přitahuje a vábí.³²⁵

³¹⁹ Viz K 4:172; 56:11; 83:21,28. Al-Bajdāwī, islámský učenec a slavný vykladač Koránu (zemřel 1291), přímo *al-muqarrabūn* označoval za *al-karūbijūn*, tedy cherubíny. Viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 86.

³²⁰ *Ibid.*, s. 86.

³²¹ Za povšimnutí stojí stejný kořen *q-r-b* ve slovech *al-qurbā* () a *al-muqarrabūn* ().

³²² Srov. *Jemu náleží všichni, kdož na nebesích jsou a na zemi; a ti, kdož u Něho dlí, nejsou tak hrdopysní, aby Mu nesloužili, a nikdy neumdlí a pěji slávu Jeho dnem i nocí bez přestání* (K 21:19-20).

³²³ Lidský intelekt tedy může aktuálně myslet pouze tehdy, když se nachází ve spojení, arabsky *ittišāl* (), s Aktivním intelektem. Viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

³²⁴ Viz LANE, *Arabic-English Lexicon*, vol. III., s. 1188-1189.

³²⁵ Viz OTTO, *Posvátno*, s. 54-84. Srov. poznámku v kapitole 5.2. Setkání s Aktivním intelektem. O ambivalenci v islámu viz BERQUE; CHARNAY (edts.), *L’Ambivalence dans la culture Arabe*.

Autor považuje za nutné uvést, že pořadí jednotlivých Inteligencí je naprosto neměnné; každá má své „místo určené“, arabsky *maqām ma'lūm* ().³²⁶ Představa pevně daného pořadí vychází přímo z emanační teorie, podle níž se Inteligence vylévají postupně jedna za druhou, počínaje První a konče Desátou. Každá z nich pak má jednu Inteligenci nadřazenou (kromě První) a jednu podřazenou (kromě Desáté). Není tedy možné, aby své pořadí vůči První příčině nějak měnily.

Zvláštní pozornost věnuje Ibn Sīnā První Inteligenci, arabsky *al-'aql al-awwal* (), jež nese ve filosofické literatuře různá jména: *al-mubda' al-awwal* (المبدع الأول), doslova „První stvořen“; či *al-ma'lūl al-awwal* (المعلول الأول), doslova „První způsobené“.³²⁷ Symbolicky ji přirovnává k otci ostatních Inteligencí a tyto k jejím synům a vnukům, jakoby každý emanační stupeň představoval jednu generaci. Ač však První Inteligence vzniká emanací z Prvotní příčiny jako první v pořadí, není starší než ty následující. Věk či stáří totiž nejsou kategorie, podle kterých by se daly Inteligence klasifikovat.³²⁸ Správné dělení je dle mého názoru podle kategorie ontologické plnosti, tedy jakéhosi naplnění bytím ve smyslu blízkosti Zdroji veškerého bytí, kterým je právě První příčina (čili Bůh). Na tomto žebříčku by nahoře byla právě První inteligence, neboť u ní je emanační proud nejsilnější. Jak se tento tvořivý výron postupně zeslabuje a oddaluje svému Zdroji, zmenšuje se i nasycenost bytím u jednotlivých Inteligencí. Proto Ibn Sīnā píše, že „ač je z nich otec nejstarší, oplývá stále jinošskou krásou a sil má více než jeho děti“. První Inteligence zároveň představuje prostředníka mezi Prvotní příčinou a ostatními Inteligencemi, neboť ty vešly v bytí právě skrze ni.

³²⁶ Autor se na tomto místě opět uchyluje k fragmentární citaci z Koránu, srov. koranický verš: *Není mezi námi nikoho, kdo by neměl místo určené* (K 37:164).

³²⁷ Srov. výklad emanační teorie v kapitole 5.8. Říše nebeské látky.

³²⁸ Srov. výklad u slova *šajch* () v kapitole 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

5.12. Teologie

Poté, co provedl Aktivní intelekt duši andělským světem sleduje vzestupnou cestu lásky, dospěl ve svém vyprávění k jejímu konečnému cíli, jímž je Bůh, označovaný jako *al-malik* (), „Král“. Ibn Sīnā Jej v rámci emanační teorie ztotožňuje s První příčinou, arabsky *as-sabab al-awwal* (), z níž vzniká celý vesmír. Také Jej nazývá *wāğib al-wuğūd* (), doslova „Nutným bytím“, v protikladu k bytí nahodilému, arabsky *mumkin al-wuğūd* (), 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).³²⁹ Ibn Sīnova řeč o Bohu se dělí do tří částí: Jeho naprostá transcendence, konstatovaná v první části, je ve druhé ještě více podtržena modem unikání, v němž se zjevuje; oba tyto momenty však překonává v části třetí Jeho láska zahrnující celý vesmír.

Bůh je pro Ibn Sīnu naprosto transcendentní, nedosažitelný, nepoznatelný a nepopsatelný. Nelze pátrat po jeho počátku, neboť on je Počátek; není možné jej popsat slovy chvály, neboť lidský jazyk selhává v jakýchkoli pokusech přisoudit Bohu vlastnosti. Zde se autor dotýká závažného problému středověké islámské teologie, a to sporu o Boží atributy, arabsky *šifāt* (). V jeho době již dávno převládl názor Abū 'l-Ḥasana al-Aš'arīho (zemřel roku 935), podle něhož je nelze vykládat ani příliš symbolicky ani antropomorfně, nýbrž přijímat je s vědomím vlastní neschopnosti je pochopit, *bilā kajfā*

³²⁹ Ibn Sīnā je prvním autorem, který předkládá komplexní systém metafyziky. V *Kitāb aš-Šifā'* (VIII, 6) rozděluje jsoucna na nutná, arabsky *wāğib* (), možná, arabsky *mumkin* (), a nemožná, arabsky *mumtani'* (). Dále rozlišuje mezi bytností, arabsky *māhija* (), a existencí, arabsky *wuğūd* (). 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 jsoucnen představuje existence pouze případkovou vlastnost, akcident, arabsky *'araḍ* (), přidanou k jejich podstatě. Více viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 198–199 a AMÍNRAZAVI, „Avicenna,“ s. 524.

(), doslova „bez určení jak“.³³⁰ Ibn Sīnā dává zřetelně najevo, že podle něj jsou atributy neodlučitelné od Boží podstaty a že je nelze vykládat doslova, když píše, že „On je sám o Sobě dokonalým celkem: je tváří, která vyznačuje Jeho krásu, i rukou, která prokazuje Jeho štědrost“, arabsky *kulluhu liḥsunibi waḡb wa liḡūdibi jad* (). Z uvedené ukázky zaznívá ještě jedno veliké téma islámské dogmatiky, a to otázka Boží jednosti, arabsky *tawḥīd* ().³³¹ Podle principu jednosti nelze Boha rozdělit na jednotlivé atributy a části, nýbrž vždy zůstává dokonalým celkem.³³²

Motiv oslepení oka, arabsky *ichtitāf al-baṣar* (), doslova „uchvácení zraku“, je typický pro svědectví náboženské zkušenosti,³³³ a proto nepřekvapí, že jej Ibn Sīnā použil v souvislosti s kontemplací Boží přítomnosti, arabsky *ta'ammul* (). Celá pasáž týkající se tohoto tématu může sloužit jako nádherná ukázka dialektiky hierofanie, tedy ambivalentního charakteru posvátného v jeho zjevování. Ta se projevuje na třech rovinách: posvátno je zakoušeno jako přítomné v modu unikání, jako vyzývané v modu bezejmennosti a jako požadující v modu lidsky nesplnitelného.³³⁴ Nejzřetelněji se zde projevuje zakoušení posvátna jako přítomného v modu unikání, jak výstižně vyjádřil autor hluboce symbolickou větou: „Králova krása však zdá se být závojem Jeho krásy“, arabsky *wa kāna ḥsunuhu ḡiḡāb ḥsunibi* (). Sám považoval za nutné toto velké nepochopitelné tajemství vysvětlit: *wa kāna ḡubūruhu sabab buṭūnibi* () a *wa kāna taḡallībi sabab chaḡā'ibi* (), což doslova znamená „Jeho zjevení je příčinou Jeho skrytosti“ respektive „Jeho manifestace je příčinou Jeho

³³⁰ 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*, s. 63-66.

³³¹ O *tawḥīdu* viz KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 149-160.

³³² Srov. INATI, „Ibn Sīnā,“ s. 242.

³³³ Viz SCHAEFFLER, *Filosofie náboženství*, s. 84.

³³⁴ *Ibid.* s. 84.

utajení“.³³⁵ Znamená to tedy, že posvátno se člověku zjeví, aniž by ten byl schopen toto zjevení nějak zachytit a podržet si jej.³³⁶ Ibn Sīnā ukazuje toto zjevování se v modu unikání na názorném příkladu solární hierofanie: jestliže se posvátno v této formě zjeví ve své plnosti, okamžitě se zase skryje, arabsky *īḥṭāḡabat* (); zjeví-li se však jen v symbolech, je člověk schopen lépe je kontemplovat.

Jak bylo vyloženo výše, příčina veškeré existence tkví v myšlení Boha, kterým myslí sama Sebe, arabsky *ta'āqqul* ();³³⁷ toto myšlení je podnětem veškerého stvoření prostřednictvím emanace, arabsky *fajd* (), tedy „vylévání se“. Tímto myšlením sama sebe vzniká První Inteligence, která emanuje tři již známá jsoucna: Druhou inteligenci, vlastní sféru a její hybatelskou duši. Když tento tvořivý proud dospěje k Desáté inteligenci, je již natolik slabý, že namísto další nebeské sféry stvoří nedokonalou látku sublunárního světa a namísto nebeské duše pluralitu duší v něm žijících.³³⁸ Jak bylo dosud ukázáno, Ibn Sīnā ve svém vyprávění postupuje 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 andělům a cherubínům, symbolizujícím čisté formy. Čím blíže se jsoucna nacházejí svému Zdroji, tedy Bohu, tím jsou krásnější, ušlechtlejší a skutečnější ve smyslu naplněnosti bytím.

³³⁵ Za povšimnutí stojí dvojice protikladů *zūbūr* () a *butūn* (), které znamenají „zjevení“ respektive „skrytost“. Široké využití našly v oblasti esoterických nauk všeho druhu, přičemž *zābir* () značí „zjevný“ a *bāṭin* () „skrytý“ smysl.

³³⁶ Srov. motiv „odtahování se“ posvátna v jeho zpřítomňování, které G. W. F. Hegel vysvětluje jakožto důsledek dialektiky momentu posvátného „o sobě“ a „pro nás“, viz HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, s. 78.

³³⁷ Viz NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 213; NETTON, *Allāh Transcendent*, s. 163 a DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 127.

³³⁸ Srov. výklad emanační teorie v kapitole 5.8. Říše nebeské látky.

Zatímco hybnou silou emanačního sestupu je myšlení, v případě vzestupného procesu je jím již několikrát zmíněná láska, arabsky *‘išq* ().³³⁹ Nejde však jen o vztah duše (lidské respektive nebeské) k jejímu Intelktu, nýbrž obecně o touhu jsoucnen přiblížit se svému Zdroji a vrátit se do Něj.³⁴⁰ Bůh je tedy pro Ibn Sīnu především *ma‘šūq* (), tedy „milovaný“. Zároveň je však i *‘āšiq* (), „milující“, neboť si Jej autor dovoluje popisovat v nádherném chvalozpěvu jako velkomyslného, arabsky *samb* (), nesmírně dobrotivého, arabsky *wāsi‘ al-barr* ()³⁴¹, a štědrostí přetékajícího, arabsky *fajjād* ()³⁴². Z toho dle mého názoru vyplývá, že Ibn Sīnā vnímá akt emanace jako dílo lásky Boží a že láska stvoření ke svému Stvořiteli je pouhou odpovědí na lásku Stvořitele ke svému stvoření.³⁴³

Za touhou lidské duše po spojení s Aktivním intelektem stojí ještě silnější motivace: touha nabýt nejvyššího možného vědění, kterým disponují pouze čisté Inteligence, a to poznání Boha.³⁴⁴ Ibn Sīnā zmiňuje příklady jednotlivců, arabsky *afrād min an-nās* (أفراد الناس), kteří k Němu odešli, arabsky *hāğara ilajhi* ();³⁴⁵ jinými slovy se vrátili do své původní otčiny, kterou je říše Východu, a ke svému Zdroji, kterým je První příčina (čili Bůh). Z dočasnosti pobytu těchto jednotlivců v Jeho paláci lze usuzovat na to, že k němu

³³⁹ O lásce mezi formou a látkou viz kapitola 5.6. Říše Západu. O vzestupu forem díky lásce k První příčině viz zmínky v kapitole 5.9. Říše Východu a 5.11. Angelologie.

³⁴⁰ Srov. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 206 a NETTON, *Allāh Transcendent*, s. 164. Tato tendence se projevuje zejména v doktríně napodobování (roz. Boha), arabsky *tašabbub* (); více viz BELL, „Avicenna’s *Treatise on Love*“, s. 77 a 84-85.

³⁴¹ Srov. užití pojmu *barr* () v Koránu: *On věru dobrotitelem je slitovným!* (K 52:28).

³⁴² Za povšimnutí stojí stejný kořen *f-j-d* ve slovech *fajd* () a *fajjād* ().

³⁴³ Láska stvoření stoupající k Bohu najednou zjišťuje, že je sama milována. Srov. teorii modlitby fenomenologa náboženství Friedricha Heilera, podle níž je slovo mířící k Bohu jen odezvou, viz HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, s. 306.

³⁴⁴ Viz GOICHON, „Hayy b. Yağzán“, s. 332.

³⁴⁵ Srov. užití stejného kořene *b-ğ-r* ve slově *muhāğirūn* (), které v kapitole 5.6. Říše Západu označovalo formy přicházející z Východu; jde tedy o přesně opačné užití.

došlo ještě za jejich pozemského života.³⁴⁶ To znamená, že museli splnit všechny podmínky, které Ibn Sīnā zmínil v předcházejících kapitolách: (1) usměrnit své duševní schopnosti, aby poslouchaly svého vozataje, kterým je rozumová duše; (2) a tak ji transformovat v pozemského anděla; (3) který se v pravý čas musí vydat „na procházku“, tedy věnovat se intelektuální činnosti, dokud nebude osloven Aktivním intelektem; (4) čímž s ním naváže spojení, arabsky *ittiṣāl* (); (5) a on posune jeho intelekt z možnosti do skutečnosti a udělí mu získaný intelekt, arabsky *al-‘aql al-mustafād* (). Ve stavu získaného intelektu může lidský rozum myslet aktuálně, a tudíž získávat vědění jinou cestou nedosažitelné. Podle Ibn Sīny se duše, která dosáhla této dokonalé dispozice k intelektuálnímu myšlení již v tomto životě, těší nejvyšší blaženosti, arabsky *sa‘āda* (), a co je důležitější, tuto svou dispozici si ponechává i poté, co se definitivně oprostí od duševních i tělesných schopností v okamžiku odloučení, arabsky *furqa* (), kterým je smrt.³⁴⁷

V této pasáži se tedy Ibn Sīnā nepřímou dotýká posmrtného údělu duše, přesněji řečeno duše rozumové, neboť tu jedinou považuje za nesmrtelnou.³⁴⁸ Rozlišuje celkem čtyři možné úděly, které ji mohou potkat v posmrtném životě a které jsou určeny na základě jejího rozumového pokroku. (1) Věčné intelektuální blaženosti a trvalého spojení s Aktivním intelektem se budou těšit ty duše, které dosáhly nejvyššího možného stupně intelektuálního vývoje v pozemském životě. Tyto privilegované duše plně nabudou andělské podstaty a vstoupí do společnosti netělesných bytostí.³⁴⁹ (2) Menšího stupně blaženosti dosáhnou duše, které nedokázaly uskutečnit takový intelektuální pokrok jako ty předchozí. (3) Duše, které sice měly předpoklady k rozumové činnosti, ale nedosáhly ani té minimální hranice vědění, jsou po smrti odsouzeny k věčnému utrpení. Poté, co se

³⁴⁶ Tuto pasáž interpretoval Suhrawardī jako odkaz na mystické stavy přiblížení se Bohu a zvolil si ji jako začátek svého vlastního příběhu *Al-ġurba al-ġarbīja*, viz kapitola 6.4. Vliv díla na pozdější autory.

³⁴⁷ Viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 109-110.

³⁴⁸ Viz kapitola 5.4. Tři společníci duše.

³⁴⁹ Tuto myšlenku lze nalézt již u al-Fārābīho, viz WALZER, „Al-Fārābī,“ s. 519-522 a u andalusických filosofů Ibn Bāġġy a Ibn Ṭufajla, viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 163.

odpoutaly od záležitostí těla a smyslů, se totiž rozpomenou na svou přirozenou touhu po intelektuálním zdokonalování. Je však již pozdě, neboť toho lze dosáhnout pouze v součinnosti s ostatními duševními schopnostmi, a tedy za pozemského života. (4) Duše neznající intelektuální radost a postrádající jakékoli předpoklady k rozumovému úsilí jsou na jedné straně ochuzeny o možnost spojení s Aktivním intelektem v příštím životě, na straně druhé však po smrti nepoznají bolest a utrpení pramenící z nenaplněné intelektuální touhy. Ztratí svou formu a propadnou se do věčného klidného nebytí symbolizovaného širým kalným mořem, tedy látkou samotnou.³⁵⁰

Ibn Sīnā se stejně jako ostatní představitelé *falsafy* ve své teologii poměrně značně odklonil od učení islámské ortodoxie. Nejvýraznějším rysem je nepřítomnost absolutní a ničím neomezené všemohoucnosti Boží, která je u něj do určité míry svázána racionalistickým systémem emanace a následného intelektuálního přibližování stvoření svému Stvořiteli.³⁵¹ Avicennovská koncepce Boha dle mého názoru postrádá moment *tremenda*, tedy pocit tajemného úděsu a posvátné bázně, který vzbuzuje v člověku pocit stvořenosti, závislosti a naprostého „sebeodhodnocení“³⁵² a který se skrývá pod určitými krásnými jmény Božími, jako například *al-ḡabbār* (), „Samovládny“, *al-mutakabbir* (), „Velmožný“, *al-mudīll* (), „Ten, jenž ponižuje“, a *al-qābir* (), „Mající neomezenou moc“.

Na druhou stranu však rozvíjí motiv oboustranné lásky mezi Stvořitelem a stvořením, kterou klasická islámská teologie opomíjí. Lásku jako vztah mezi lidmi a Stvořitelem odsuzovali zejména mu‘tazilité jako nepřípustný antropomorfismus. Popíral ji také Ibn Tajmīja (zemřel 1328), hanbalovský teolog volající po návratu k původnímu duchu islámu. Podle jeho učení nelze Boha milovat, neboť láska předpokládá

³⁵⁰ Viz DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, s. 109-111 a FAKHRY, *A History of Islamic Philosophy*, s. 149-150. O symbolu širého moře viz kapitola 5.6. Říše Západu.

³⁵¹ Srov. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 214.

³⁵² Srov. OTTO, *Posvátno*, s. 23-31.

rovnocennost obou stran ve vztahu.³⁵³ Láskyplným vztahem k Bohu se naopak vyznačuje mystická tradice v islámu nazývaná súfismus, pro níž je láska prostředkem i cílem mystikova snažení.³⁵⁴

Princip lásky skutečně hraje velice důležitou roli v avicennovské teologii; jelikož se blíží více súfijské představě Boha než filosofické, je možno tuto teologii v konečném zúctování nazvat mystickou.

³⁵³ Viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 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*," s. 81.

³⁵⁴ Více viz KROPÁČEK, *Súfismus a tentýž*, *Duchovní cesty islámu*, s. 165-166.

5.13. Epilog

Příběh uzavírá Ibn Sīnā pouhými pár řádky, o to více jsou však obtěžkané vnitřním smyslem. Jejich ústředním tématem je výzva, kterou Aktivní intelekt adresuje duši poté, co jí svým vyprávěním dal nahlédnout do skrytého řádu věcí, reprezentovaného esoterickým zeměpisem vesmíru. Až po přečtení epilogu se čtenář dozvídá, že duše teprve musí podstoupit všechny zkoušky a úkoly, o kterých se Živý, syn Bdícího zmínil, a s jeho pomocí vyrazit na nyní již skutečnou intelektuální pout' do říše Východu, jejímž cílem je to nejzazší poznání: poznání Boha. Oslovená duše se tak má připojit k té hrstce vyvolených, arabsky *al-chawwās* (الخواص), kteří oplývají zvláštní mocí, jež se jim dostalo omytím v prameni logiky, se smí vrátit do své původní vlasti.³⁵⁵ Ač tento návrat, v Ibn Sīnově terminologii zvaný *gūrba* () či *hiğra* ()³⁵⁶, bude prozatím jen dočasný, duše se může těšit z příslibu návratu věčného, a to v životě posmrtném.³⁵⁷

V tomto momentu se odkrývá další aspekt postavy Živého, syna Bdícího; kromě své funkce Dárce forem³⁵⁸ a původce lidského myšlení³⁵⁹ sehrává v tomto dramatu ještě jednu roli, přímo vyplývající ze dvou předchozích, a to spasitelskou. Zatímco ve své první roli uděluje Aktivní intelekt formu (tj. duši) látce sublunárního světa, a to buď nerostnou, rostlinnou, živočišnou či lidskou, v druhé se zaměřuje již konkrétně na duši lidskou a „aktivuje“ její teoretický rozum, čímž jej posune z možnosti do skutečnosti. Ibn Sīnā toto „aktivování“, které v textu popisuje jako *muchāṭabatuka munabbihan ijāka* (

), doslova „rozmlouvání s tebou snaže se o tvé probuzení“, přímo ztotožňuje se

³⁵⁵ O prameni prudce tekoucím jako symbolu logiky viz kapitola 5.5. Geografie světa.

³⁵⁶ K termínu *gūrba* () viz kapitola 5.4. Tři společníci duše; k termínu *hiğra* () či přesněji odvozeného slovesa *bāğara ilajbi* () viz kapitola 5.12. Teologie.

³⁵⁷ Viz výklad o posmrtném údělu duše v kapitole 5.12. Teologie.

³⁵⁸ O Aktivním intelektu jakožto Dárci forem viz kapitola 5.6. Říše západu.

³⁵⁹ O Aktivním intelektu jakožto původci lidského myšlení viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

spasitelským činem.³⁶⁰ Neboť nebyť této asistence, lidská duše by nikdy nebyla s to uchopit a udržet si inteligibilia, což však představuje nutnou podmínku naplnění její intelektuální touhy a zajištění si věčné blaženosti v trvalém spojení s Aktivním intelektem. Jeho výzva *in ši'ta ittaba'tanī ilajhi* (), doslova „jestliže chceš, následuj mě za Ním“, tedy již předznamenává mystickou spásu duše.

Velice zajímavá jsou slova, která pronáší Živý, syn Bdíciho: „Kdyby nebylo toho, že jsem se Králi přiblížil pouze tím, že jsem teď tady s tebou rozmlouval...“, arabsky *lau lā ta'azzubī ilajhi bimuchātabatika...* (). Z nich totiž vyplývá, že Aktivní intelekt, nyní ve své podřízené úloze vůči První příčině jakožto Inteligence z ní emanující, slouží svému Králi právě tím, že iniciuje lidskou duši. Vztah potřeby mezi ní a Aktivním intelektem je tedy oboustranný; i on potřebuje lidskou rozumovou duši k tomu, aby naplnil svůj smysl.³⁶¹

Ibn Sīnā nechává Živého, syna Bdíciho uzavřít celé vyprávění pozdravem *as-salām* (), tedy „Mír s tebou“. Na samém počátku příběhu symbolizoval pozdrav spojení, arabsky *ittiṣāl* (), které Aktivní intelekt navázal s duší.³⁶² Zde představuje jakési formální ukončení jednoho modu bytí lidské rozumové duše a zároveň počátek nového, v němž započíná své veliké intelektuální dobrodružství.

³⁶⁰ Viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 27, 67, 73, 76, 77, 109 a 114. Henry Corbin v této souvislosti píše o tzv. andělské pedagogice.

³⁶¹ Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 76-77.

³⁶² Viz kapitola 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

6. *Ḥajj ibn Jaqzān* jako literární dílo

Komentář, v kterém jsem se v přecházejících kapitolách pokusila interpretovat poselství Ibn Sīnova spisu *Živý, syn Bdíciho*, a to na základě jeho filosofického učení a dochovaného komentáře Ibn Zajly, by mohl naznačovat, že se jedná čistě o filosofický traktát. Ten, kdo by podlehl pokušení tohoto jednostranného pohledu, by však učinil chybu a ochudil se o druhou stránku díla, která je literární. Jistě ne nadarmo napsal Jūsuf Zajdān, egyptský odborník na středověké arabské písemnictví, že „Ibn Sīnā napsal *Příběh Živého, syna Bdíciho*, aby se stal jedním z nejkrásnějších textů staré arabské literatury, pokud jde o jeho rétorický styl, obtížkanost vnitřním smyslem, využívání symbolů a lehkost vyjadřování.“³⁶³

6.1. Formální stránka díla

Živý, syn Bdíciho je nazýván jak traktátem, arabsky *risāla* (), tak příběhem či povídkou, arabsky *qiṣṣa* ().³⁶⁴ *Risāla* představuje klasický vzor, podle něhož se psala v Ibn Sīnově době vědecká, logická, filosofická a teologická pojednání: metoda otázky a odpovědi nebo forma 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 Ibn Sīnovy tvorby vykazuje právě tento rys, přičemž se tato díla vyznačují jasným, vědeckým jazykem a logickou, dobře podloženou argumentací.³⁶⁵ Ač není formulován jako odpověď na otázku ani není napsán jako dopis příteli či mecenášovi,

³⁶³ Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 44.

³⁶⁴ Označení *risāla* je preferováno v TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 102–105, zatímco pojem *qiṣṣa* v STROUMSA, „Avicenna’s Philosophical Stories,“ s. 183–186.

³⁶⁵ Příklady těchto děl spolu s rozšířeným výkladem viz TAGHI, *The Two Wings of Wisdom*, s. 113.

z hlediska formálního uspořádání odpovídá *Živý, syn Bdícího* pravidlům tohoto klasického traktátu či pojednání. Ibn Sīnā sleduje logickou nit vyprávění, a pokud je čtenář obeznámen s jeho učením z jiných děl, dokonale se v textu orientuje a bod po bodu postupuje po jednotlivých tématech, až se dostává ke konečnému cíli.

Rovněž formální začátek a ukončení pojednání plně odpovídá klasickému vzoru středověkého arabsko-islámského traktátu, který se vyznačuje častým dovoláváním se Boží pomoci a používáním eulogických rčení. Celý text otevírá tzv. *basmala*, standardizovaná zahajovací chvalořečná formule: *Bismi'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi* (), znamenající „Ve jménu Boha milosrdného, slitovného“. Doprovázena je dvojitým výskytem pojmu *taufīq* (), označujícím „úspěch dosažený s Boží pomocí“.³⁶⁶ Zakončení traktátu je rovněž formální, vedle chvály Boha zde navíc zaznívá i chvála Proroka: *aṣ-ṣalāt 'alā Muḥammad* (), „požehnání Muḥammadovi“.³⁶⁷ Taktéž narážky na koránské verše, které prostupují celý text, jsou zcela na místě a jen potvrzují příslušnost autora k arabsko-islámskému světu.

Na druhou stranu označení *qiṣṣa* má také své opodstatnění, vždyť sám autor je používá: „Naléhali jste na mě, moji bratři, abych vám vyprávěl příběh Živého, který je synem Bdícího.“³⁶⁸ Ve slovním spojení *iqtiṣās qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzān* (

), tedy „vyprávění příběhu Živého, syna Bdícího,“ se objevuje kořen *q-ṣ-ṣ* dokonce dvakrát, a tím jen podtrhuje význam použití. *Živý, syn Bdícího*, ač nese výše zmíněné rysy *risāly*, se odlišuje od ostatních autorových děl svou obsahovou stránkou. Všechny traktáty

³⁶⁶ *Wa mā tawfiqī illā bi'llāh* (), v mém překladu: „Pouze u Něj nalézám úspěch“; *wa bi'llāhi at-tawfiq* (), v mém překladu: „Bůh mi k tomu dopomáhej“. Viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 1.

³⁶⁷ *Biḥamdi 'llāhi wa mannihi wa aṣ-ṣalāt 'alā Muḥammad ḥajr ḥalqibi wa 'alā ālibi wa aṣḥābibi* (), v mém překladu: „S chválou a milostí Boží. Požehnání Muhammadovi, nejlepšímu z Jeho stvoření, jeho rodu a druhům.“ Viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 22.

³⁶⁸ *Wa ba'da iṣrārikum ma'sar icḥwānī 'alā iqtīṣās ṣarḥ qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzān* (), viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 1.

a pojednání jsou zaměřeny na jedno téma, zatímco toto dílo představuje avicennovskou filosofii jako celek, ač v miniaturní verzi krátkého, několika stránkového příběhu.³⁶⁹ Proto je *qiṣṣa* ideální literární žánr k realizaci autorova záměru; nabízí poměrně velkou volnost a prostor pro tvůrčí invenci autora (na rozdíl od rigorózní *risāly*), zároveň na čtenáře působí lehce a tudíž i zábavně. Vyznačuje se příběhem, jehož děj se postupně odvíjí a je stupňován dramatickými momenty: setkání s *Hajjem*, odhalení pravé povahy společníků duše, smrt starého člověka a zrození nového ponořením se do pramene logiky, zjištění vlastního andělského potenciálu, cesta andělským světem k Bohu, závěrečná výzva. Vyprávění má prolog a epilog, a proto na čtenáře působí jako jednolitý celek. To je ještě podtrženo použitím symbolického jazyka.

6.2. Symbolický jazyk

Jazyková stránka díla je ve srovnání s autorovými klasickými filosofickými traktáty i rozsáhlými vědeckými kompendii naprosto výjimečná. Zatímco v *Kitāb aš-šifā'* a jiných textech používá Ibn Sīnā 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, arabsky *ramz* (رمز), metafoře, arabsky *mağāz* (مغاز), a parable, arabsky *mitāl* (مثال). Nečiní tak však, protože chce „zatemnit“ smysl textu a učinit jej nesrozumitelným, jak se domnívají někteří komentátoři. Aḥmad Amīn například uvádí, že „vyjadřování Ibn Sīny je mnohoznačné a obtížně pochopitelné a smysl jeho výrazů je tak hluboký a zároveň nejasný, že jej můžeme odkrýt pouze s pomocí Boží“.³⁷⁰ A. F. Mehren obdobně hodnotí Ibn Sīnův styl jako „nejasný a nesrozumitelný“ a jeho terminologii „natolik mystickou, že se úplně vytrácí její význam“.³⁷¹

³⁶⁹ Srov. STROUMSA, „Avicenna's Philosophical Stories,“ s. 183.

³⁷⁰ Viz AMĪN, *Hajj ibn Jaqzān*, s. 35.

³⁷¹ Viz citace v GOICHON, „Hayy b. Yağzān,“ s. 331.

Nasadě je otázka, zda autor nepoužil tzv. alegorickou metodu, oblíbenou u některých představitelů falsafy, která spočívala ve vědomém zakrytí pravdy na první pohled jednoduchým příběhem.³⁷² 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.³⁷³ Metoda použitá v *Příběhu Živého, syna Bdíciho* 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 Ibn Sīnā se netají s tím, že vypráví cosi velice závažného a do jisté míry těžko pochopitelného.³⁷⁴ Jeho příběh nic neskrývá ani neodhaluje žádné veliké tajemství; pouze opakuje jeho učení, které je do určité míry známé z ostatních děl.³⁷⁵ Proto je také možné ho na jejich základě interpretovat; například celý epistemologický proces je popsán v šesté knize *Kitāb aš-šifā'*, a tudíž relevantní pasáž v kapitole Království duše nepopisuje nic esoterického, nýbrž symbolickým jazykem sděluje tataž fakta. Obdobně narážky na koncepci lásky panující mezi stvořením a Stvořitelem, objevující se zejména v kapitole Angelologie a Teologie, nepotřeboval Ibn Sīnā umně skrývat, neboť čtenář si o této teorii mohl přečíst v traktátu *O lásce*.

Jazyk tohoto díla tedy není alegorický, nýbrž symbolický. Řečí alegorie je znak, arabsky *išāra* (); ten však má vyprázděný svůj vlastní význam, přestává být sám sebou a ukazuje na něco jiného. V alegorii se tak vše může stát čímkoli jiným. Oproti tomu symbol, arabsky *ramz* (), nepřestává být sám sebou a zároveň skrze tuto svou přirozenost odkazuje k něčemu jinému, obvykle normálními jazykovými prostředky

³⁷² K tomuto tématu viz monografie L. Strausse *Persecution and the Art of Writing*. O technice psaní mezi řádky viz zejména s. 24-25.

³⁷³ Srov. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, s. 17 a 36.

³⁷⁴ K vyvrácení teorie, že Ibn Sīnovo vyprávění je příkladem tohoto použití alegorické metody viz STROUMSA, „Avicenna's Philosophical Stories,“ s. 190-193.

³⁷⁵ *Ibid.*, s. 193.

nevyjádřitelnému. Symbol se tak stává zprostředkovatelem neuchopitelného. Aḥmad Amīn i A. F. Mehren vyčítali Ibn Sīnovi mnohoznačnost; právě to však byl dle mého názoru jeho 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.³⁷⁶

V tomto okamžiku se již začíná osvětlovat, proč se Ibn Sīnā uchýlil k symbolickému jazyku. Vědecké a filosofické poznatky z psychologie, kosmologie i přírodních věd převedl na úroveň symbolů, neboť právě tak mohou odhalit daleko více, než když jsou vyjádřeny analytickým jazykem.³⁷⁷ Sám autor tuto myšlenku v textu obhajuje, a to na příkladu sluneční symboliky hierofanie: *wa kāna nūruhā ḥiğāba nūribā* (), „Světlo [slunce] se tak stává závojem svého vlastního světla“.³⁷⁸ Sluneční svit či slunce samotné zde vystupuje jako symbol solární modality posvátna, ať již vnímané jako aspekt Božství, nebo jako projev Božské emanace, skrze něhož může člověk naráz nahlédnout podstatu celé hierofanie. Pokud by se posvátno zjevilo přímo, bez prostřednictví symbolu, člověk by byl „jeho vlastním světlem“ zcela oslepen a nebyl s to je pojmout.

K symbolickému vyjádření zvolil Ibn Sīnā takové pojmy a koncepty, které jsou podle jeho názoru zakořeněny v lidské duši, aniž si je člověk uvědomuje; toto jeho přesvědčení se patrně zakládá na teorii vztahu rozumové duše k Aktivnímu intelektu a její touze po intelektuálním naplnění.³⁷⁹ Každý člověk má teoretický rozum a aniž by záleželo na tom, na jakém stupni se nachází, intuitivně touží po tom, aby se z možnosti jeho intelektu stala

³⁷⁶ O funkci symbolů viz ELIADE, *Obrazy a symboly*, s. 7-25 a 153-179; tentýž, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 425-444.

³⁷⁷ Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 42.

³⁷⁸ Celý úryvek zní: „Jako slunce, které když se lehce zahálí 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.“ Viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 21.

³⁷⁹ Viz kapitola 5.11. Angelologie a výklad o koncepci lásky, arabsky *‘išq* (), v kapitole 5.12. Teologie.

skutečnost.³⁸⁰ Následující výčet představuje ukázky nejvýznamnějších symbolů, které Ibn Sīnā začlenil do svého díla:

(1) *'Ajn* () jakožto pramen reprezentuje klasický příklad vodní symboliky a v textu nese dva významy; zatímco v podobě prudce tekoucího pramene, arabsky *'ajn charrāra* (), zobrazuje logiku a jeho funkcí je symbolická smrt a následné znovuzrození do nového modu bytí,³⁸¹ v koránském výrazu pramen vroucí, arabsky *'ajn ḥāmi'a* (عين حامية), symbolizuje na základě svého amorfního charakteru látku.³⁸² (2) Světlo, arabsky *nūr* (), stojí v protikladu k temnotě, arabsky *zulma* (), a dohromady tvoří komplementární dvojici vědění – nevědění.³⁸³ Světlo navíc vystupuje jako výstižný symbol emanace, kterou si lze představit právě jako výron Božského světla; proto *kuwat an-nūr* (كوة النور), tedy doslova „Okno světla“, označuje První příčinu (tj. Boha).³⁸⁴ Temnota zase kromě nevědění symbolizuje látku; oba významy jsou příbuzné, neboť látka představuje stav naprosté

³⁸⁰ O stupních teoretického intelektu viz výklad v kapitole 5.2. Setkání s Aktivním intelektem.

³⁸¹ *'Ajn charrāra fi ḡiwār 'ajn al-ḥajawān ar-rākida* (), v mém překladu „pramen, který vyvěrá a prudce teče poblíž klidných vod života“, viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 8. Příslušný komentář viz kapitola 5.5. Geografie světa. Jak je vidět z úryvku, spolu s tímto pramenem se objevuje ještě druhý, a to *'ajn al-ḥajawān* (عين الحيوان), doslova „Pramen života“, symbolizující Božské vědění. S tímto třetím významem symbolu pramene však Ibn Sīnā nepracuje; zdá se, že jej uvádí jen proto, aby zdůraznil význam pramene prudce tekoucího, s jehož očištnou a životadárnou funkcí se do určité míry kryje.

³⁸² *Inna bi-aqṣā 'l-maḡrib baḥr kabīr ḥāmi' qad summija fi 'l-kitāb al-ilābī 'ajnan ḥāmi'an* (), v mém překladu: „Na nejzazším bodě Západu se rozprostírá širé bouřlivé moře, které Božská kniha nazývá Pramenem vroucím,“ viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 9. Příslušný komentář viz kapitola kapitola 5.6. Říše Západu.

³⁸³ *Az-zulmāt al-muqīma bi-nāḥijāt al-quṭb* (), v mém překladu „temnota, která panuje v okolí pólu,“ a *faḍā' ḡajr maḥdūd šuḥīna nūran* (), v mém překladu „nekonečný prostor plný světla,“ viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 8. Příslušný komentář viz kapitola 5.5. Geografie světa.

³⁸⁴ *Jastariqu 'n-nūra min ša'b ḡarīb wa in kāna aqrab ilā kuwat an-nūr* (), v mém překladu: „Světlo si bere rovněž odjinud, ačkoli se nachází blíže k jeho Zdroji,“ viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 10. Příslušný komentář viz kapitola 5.8. Říše nebeské látky.

beztvarosti, a tudíž nebytí a nevědomí.³⁸⁵ (3) Slunce, arabsky *šams* (), se obecně považuje za symbol rozumu³⁸⁶ a přesně v tomto smyslu se v textu objevuje, a to jako lidská rozumová duše.³⁸⁷ Pokud se jedná o obraz zapadajícího slunce, tak symbolizuje ponoření formy do látky a jejich neoddělitelnost;³⁸⁸ v případě slunce vycházejícího představuje naopak osvobození formy od látky. (4) *Malik* () nese dvojí symboliku: v první řadě představuje Boha a v tom případě se překládá jako „Král“;³⁸⁹ když však označuje lidskou duši obecně, zůstává pouze „králem“.³⁹⁰

Nazíráním těchto symbolů lidská mysl složité koncepty nahlédne a pochopí snáze, než kdyby se s nimi setkala v objektivně filosofickém pojednání. V této souvislosti je nutno ještě podotknout, že symboly odhalují lidské mysli oblast fenoménů o nic méně objektivnější, než jaký je smyslový svět.³⁹¹

³⁸⁵ *Az-žulma mu'takifa 'alā adīmībi* (), doslova „temnota setrvávající na povrchu [té země],“ v mém překladu „Zde panuje černočerná temnota...“, viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 9. Příslušný komentář viz kapitola 5.5. Geografie světa.

³⁸⁶ O solární symbolice hierofanie viz ELIADE, *Pojednání o dějinách náboženství*, s. 137-165.

³⁸⁷ *Aš-šams taṭla'u bajna qarnaj aš-šajtān* (), v mém překladu „slunce vycházející mezi dvěma rohy ďábla,“ viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 14. Příslušný komentář viz kapitola 5.10. Království duše.

³⁸⁸ *Wa inna 'š-šams tağrubu min tilqā'ibā* (), v mém překladu „Právě tam [v Prameni vroucím] každého dne zapadá slunce,“ viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 9. Příslušný komentář viz kapitola 5.6. Říše Západu.

³⁸⁹ *Al-malik ab'adubum* (), doslova „Král je jim [tj. spirituálním andělům] nejvzdálenější“, v mém překladu: „Král ... je ve své majestátnosti nedostupný“, viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 20. Příslušný komentář viz kapitola 5.12. Teologie.

³⁹⁰ *Ja'riḍubu 'ala 'l-malik* (), v mém překladu: „[pokladník] ukáže jej [tj. svitek] králi“, viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 15. Příslušný komentář viz kapitola 5.10. Království duše.

³⁹¹ Srov. CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, s. 259.

6.3. Poetický duch díla

Jūsuf Zajdān popisuje Ibn Sīnūv jazyk jako „symbolický,“ arabsky *luġa išārīja* (لغة), „náznakový,“ arabsky *dālla* (), „obtěžkaný [vnitřním smyslem],“ arabsky *katīfa* (), a „inspirativní,“ arabsky *mūḥija* ().³⁹² Dále si všímá poetičnosti textu, arabsky *šā‘irījat an-naṣṣ* (). Ačkoli připouští, že se nejedná o klasický básnický žánr, arabsky *šī‘r* (), ani o rýmovanou prózu, arabsky *saġ‘* ()³⁹³, přiznává mu „básnický duch“, arabsky *rūḥ šī‘rīja* (), který se projevuje v „muzikálním jazyku obtěžkaném smyslem“.³⁹⁴ Několik ukázek poskytne představu, jak si Ibn Sīnā při psaní zaveršoval. Tyto úryvky představují jeden z obávaných problémů překladatele. Já jsem se rozhodla přeložit opisem:

*Mā ‘alajhi min al-mašīb
illā ruwā’ man jašīb.*³⁹⁵

*Qadīr šarīb qarīm šabīq,
lā jamla’u baṭnabu illā ‘t-turāb,
wa lā jasuddu ġarṭabu illā ‘r-ruġām,
la‘qubu laḥusnubu,
tu‘mubu ḥirsubu.*³⁹⁶

³⁹² Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 49.

³⁹³ Rýmovaná próza *saġ‘* () byla charakteristickým rysem staroarabské rétoriky. Je jí napsán například Korán. Viz OLIVERIUS, *Svět klasické arabské literatury*, s. 87.

³⁹⁴ Viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 48.

³⁹⁵ Viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 2. Můj překlad: „Nebyly na něm patrné známky stáří, kromě onoho zvláštního charismatu, kterým jsou obdařeni všichni ti, kteří se dožili vysokého věku.“

³⁹⁶ Viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 5. Můj překlad: „Je to špinavý žrout a nenasytý chlípák. 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.“

*Innaka wa man huwa bisabīlaka
min miṭla sijāḥatī lamasdūd,
wa sabīluhu ‘alajka wa ‘alajhi lamasdūd.*³⁹⁷

6.4. Vliv díla na pozdější autory

Ohlas textu *Ḥajj ibn Jaqzān* se projevil zejména v oblíbenosti nového žánru filosofické tvroby, vyprávění či povídky, arabsky *qiṣṣa* (), který Ibn Sīnā prosadil, a také v přejímání motivů pozdějšími autory. Nejznámější překlad do hebrejštiny pořídil Abraham ibn Ezra (zemřel roku 1167) žijící v muslimském Španělsku; nejedná se však o věrný překlad textu, nýbrž o jeho volnou adaptaci, nazvanou *Ḥajj ben Meqīš*.³⁹⁸ Nejvýznamnějšími pokračovateli v avicennovském odkazu *Živého, syna Bdícího*, či spíše jeho „napravovateli“, byli však Ibn Ṭufajl a Suhrawardī.³⁹⁹

Abū Bakr Ibn Ṭufajl (zemřel 1185), známý též pod svým latinizovaným jménem Abubacer, působil jako filosof a dvorní lékař almohádského panovníka Abū Ja‘qūba Jūsufa.⁴⁰⁰ Společně se svým učitelem Ibn Bāḡḡou a svým žákem Ibn Rušdem se řadí mezi

³⁹⁷ Viz IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ s. 7. Můj překlad: „Tobě ani nikomu jinému z těch, kteří by se ti podobali, není dáno vydat se na tuto pout’.“

³⁹⁸ Viz GOICHON, „Hayy b. Yaḡzān,“ s. 331 a STROUMSA, „Avicenna’s Philosophical Stories,“ s. 186. O hebrejských překladech *Živého, syna Bdícího* viz úvod L. Kropáčka k novému vydání IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bdícího*, s. 12-13 (zatím nevydáno – duben 2010).

³⁹⁹ Komparaci děl *Ḥajj ibn Jaqzān* u tří autorů (Ibn Sīnā, Ibn Ṭufajl a Suhrawardī) se věnují dvě monografie: AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqzān* a ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*. V případě druhé knihy autor zahrnul i čtvrtého autora (Ibn an-Nafīs).

⁴⁰⁰ O Ibn Ṭufajlovi viz DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 162-168 a Hrbkova předmluva k IBN ṬUFAJL, *Živý syn Bdícího*, s. 26-40.

trí nejvýznamnější filozofy islámského Západu.⁴⁰¹ Na motivy Ibn Sīnova díla napsal *Traktát o Živém, synu Bdíčbo* s podtitulem *O tajemství iluminativní filozofie*, arabsky *Risālat Ḥajj ibn Jaqzān fī asrār al-ḥikma al-mušriqīja*.⁴⁰² Tento podtitul velice připomíná název ztraceného Ibn Sīnova díla *al-Ḥikma al-mašriqīja*, o kterém bylo pojednáno v kapitole Ibn Sīnā: život a dílo. Patrně tedy Ibn Ṭufajl chtěl, aby jeho *Ḥajj ibn Jaqzān* byl nazírán ve světle této Avicennovy východní moudrosti.⁴⁰³

Ačkoli si Ibn Ṭufajl vypůjčil od Ibn Sīny název díla, tím všechna podobnost mezi oběma texty končí. Postava *Ḥajje* v Ibn Ṭufajlově novele, která je mnohem delší než Ibn Sīnova krátká povídka, představuje člověka z masa a kostí. Tento lidský tvor vyrůstá sám na neobydleném ostrově a postupně si osvojuje znalosti filozofie pomocí pouhého pozorování svého okolí, až dochází k poznání nutnosti Boží existence.⁴⁰⁴ Tím, že svému hlavnímu hrdinovi udělil jméno Desáté Inteligence, patrně zamýšlel Ibn Ṭufajl dojít ještě dále než Ibn Sīnā: zobrazil jej totiž jako vtělení Aktivního intelektu v člověku.⁴⁰⁵ Narativní rámec díla má určité legendární prvky, jako například tajemství ohledně *Ḥajjova* zrození (byl zrozen spontánním rozplozováním nebo přinesen vlnami ze sousedního ostrova), jeho setkání s lidskou společností a opětovný návrat do samoty ostrova. Jádro příběhu však

⁴⁰¹ Ibn Bāḡḡa (zemřel roku 1138), v Evropě známý jako Avempace, byl prvním velikým filozofem muslimského Španělska. Své myšlenky vtělil do *Režimu osamělého* (*Tadbīr al-mutawabhid*) jehož hlavní osou je potřeba odloučení filozofa od okolní nechápavé společnosti. Více viz DE LIBERA, *Středověká filozofie*, s. 154-160. Ibn Rušd (zemřel roku 1198), známý též jako Averroes, proslul jako největší islámský aristotelik. Na almohádský dvůr jej uvedl právě jeho učitel Ibn Ṭufajl. O jeho významném učení viz DE LIBERA, *Středověká filozofie*, s. 168-188.

⁴⁰² Arabský text viz AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 56-132 a ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 125-203. K dispozici je český překlad Ivana Hrbka z roku 1957, viz IBN ṬUFAJL, *Živý syn Bdíčbo*. V průběhu roku 2010 by mělo z pera L. Kropáčka vyjít nové, upravené vydání, spolu s překladem Ibn Ṭufajlovy předmluvy, kterou I. Hrbek vynechal, viz IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bdíčbo*.

⁴⁰³ Studie na toto téma viz GUTAS, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy,“ s. 222-241.

⁴⁰⁴ Viz IBN ṬUFAJL, *Živý syn Bdíčbo*. Shrnutí děje viz DE LIBERA, *Středověká filozofie*, s. 167-168 a GOICHON, „Hayy b. Yaḡzān,“ s. 333-334.

⁴⁰⁵ Viz GOICHON, „Hayy b. Yaḡzān,“ s. 333.

spočívá v popisu *Hajjova* intelektuálního růstu a sebezdokonalování a postrádá symboliku jazyka i motivů, na kterou je tak bohatý text Ibn Sīny. Ve srovnání s ním je Ibn Ṭufajlův *Živý, syn Bďícího* srozumitelnou, krásně napsanou filosofickou příručkou.⁴⁰⁶ Nutno dodat, že jména dvou vedlejších postav, Salamána a Absála, si Ibn Ṭufajl vypůjčil z jiného Ibn Sīnova filosoficko-mystického textu, a to *Qiṣṣat Salamān wa Absāl* (), tedy *Příběhu o Salamánovi a Absálovi*.⁴⁰⁷

Ohlas Ibn Ṭufajlova díla lze nalézt v alegorickém románu *El Criticón* od španělského jezuita Baltazara Graciána (zemřel roku 1658), který vypráví příběh muže, jenž vyrostl na opuštěném ostrově a vlastním myšlenkovým úsilím se dopracoval k poznání Boha.⁴⁰⁸ První latinský překlad Ibn Ṭufajlovy novely pořídil v roce 1671 Edward Pococke a vydal jej pod názvem *Philosophus Autodidactus*; v letech 1686 a 1708 následovaly překlady do angličtiny.⁴⁰⁹ Je otázkou, zda je znal Daniel Defoe, když v roce 1791 psal svého *Robinsona Crusoe*; jednota motivu ponechání lidské bytosti na opuštěném ostrově, aby vlastním intelektem dosáhla co nejvyšších výkonů, je však velmi nápadná.⁴¹⁰

Do konce devatenáctého století byl Ibn Ṭufajlův *Hajj ibn Jaqzān* v orientalistických kruzích známější než Ibn Sīnův. Kvůli totožnému názvu byla díla často zaměňována nebo považována za překlad toho druhého. Převládá názor, že Ibn Sīnā napsal svůj spis persky a

⁴⁰⁶ Viz STROUMSA, „Avicenna’s Philosophical Stories,“ s. 187.

⁴⁰⁷ Tento text se dochoval pouze v perském komentáři Našīruddīna aṭ-Ṭūsīho, navíc ve dvou verzích (přičemž v jedné z nich je Absāl dívka); jeho překlad viz CORBIN, *Avicenna and the Visionary Recital*, 208-242.

⁴⁰⁸ L. Kropáček uvádí, že v Madridu byl nalezen rukopis líčící lidové vyprávění o životě osamělce na ostrově, které by mohlo být společným zdrojem pro Ibn Ṭufajlův i Graciánův spis. Viz jeho úvod k IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bďícího*, s. 13.

⁴⁰⁹ Podrobnější informace o překladech Ibn Ṭufajlova *Živého, syna Bďícího* do angličtiny viz úvod L. Kropáčka k IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bďícího*, s. 13-14.

⁴¹⁰ Diskuse na téma vlivu Ibn Ṭufajlova vyprávění na knihu *Robinson Crusoe* je stále otevřená; o názorech jednotlivých odborníků viz úvod L. Kropáčka k IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bďícího*, s. 14.

druhý autor jej přeložil do arabštiny.⁴¹¹ O rozšíření povědomí západní orientalistiky i čtenářské obce o existenci dvou různých děl stejného názvu se zasloužil A. F. Mehren, který na konci devatenáctého století souborně vydal některá Ibn Sínova mysticky laděná díla, včetně textu *Živý, syn Bdícího*.⁴¹² V předmluvě k českém vydání Ibn Tufajlovy novely Ivan Hrbek zmiňuje, že jména hrdinů jsou převzata od Avicenny, který je autorem „drobného dílka o Ĥajj ibn Jaqzānovi, nenáročné mystické alegorii, nelišící se příliš ani obsahem, ani formou od podobných výplodů islámských mystiků a na hony vzdálené od románu Ibn Ṭufajla“.⁴¹³ Zde je vidět, že tento povrchní pohled na Ibn Sínův text nemohl nahlédnout hloubku jeho symboliky.

Podobně jako Ibn Ṭufajl i Suhrawardí nebyl spokojen s nedostatečnými myšlenkami, které podle něj Ibn Sīnā do svého díla vložil, a rozhodl se napsat jeho opravné pokračování.⁴¹⁴ Šihābuddīn Jaḥjā as-Suhrawardī (zemřel 1191), známý jako „Mistr osvětlení“, arabsky *šajch al-išrāq* (), a „Popravený mučedník“, arabsky *al-maqtūl* (), byl perský filosof a zakladatel školy osvětlení či iluminace, arabsky *išrāq* ().⁴¹⁵ Na základě svého učení napsal krátkou povídku *Al-ġurba al-ġarbīja* (), doslova *Západní exil*,⁴¹⁶ v níž začíná v okamžiku, v kterém Ibn Sīnā svůj příběh skončil: „Když jsem četl Příběh Živého, syna Bdícího a shledal, kolik podivuhodných oduševnělých slov a hlubokomyslných symbolů obsahuje, ... a přitom poukazuje na zastávky mystiků na jejich cestě až v samém závěru, kdy píše, že někteří z lidí dokonce kvůli Němu vše opustili a odešli za Ním, zatoužil jsem navázat na toto téma v povídce, kterou jsem nazval Příběh o západním exilu.“⁴¹⁷

⁴¹¹ Viz GOICHON, „Hayy b. Yaḳzān,“ s. 331.

⁴¹² Viz *Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja*, vydal A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

⁴¹³ Viz předmluva k IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bdícího*, s. 38.

⁴¹⁴ Srov. úvod L. Kropáčka k novému vydání IBN ṬUFAJL, *Živý, syn Bdícího*, s. 12.

⁴¹⁵ O postavě Suhrawardího a jeho učení viz AMÍNRAZAVI, „Suhrawardí,“ s. 544-549.

⁴¹⁶ Arabský text viz AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 134-138 a ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 205-212.

⁴¹⁷ Viz AMĪN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 135 a ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 205.

Třetím, méně známým pokračovatelem avicennovského odkazu *Živého, syna Bdíciho* je lékař a filosof ‘Alā’uddīn Ibn An-Nafīs (zemřel 1288), který je autorem díla *Ar-risāla al-kāmilīja fī ‘s-sīra an-nabawīja* (), tedy *Kāmilův traktát o Prorokově životopise*; druhým možným názvem je *Fāḍil ibn Nāṭiq* (), doslova *Znamení, syn Rozumného*.⁴¹⁸ Líčí příběh chlapce Kāmila, který se zrodil spontánním rozplozením na opuštěném ostrově, kde rozjímá o životě proroků, zejména Muḥammada.

Závěrečný pohled na díla, jimiž jejich autoři navázali na Ibn Sīnova *Ḥajj ibn Jaqzāna*, většinou ve snaze opravit jeho poselství v souladu se svým vlastním učením, dává tušit, že původní text i nadále zůstává naprosto jedinečný. Ibn Ṭufajl si pouze vypůjčil jméno hlavního hrdiny a napsal v podobě dobrodružného příběhu návod, jak se má filosof zachovat ve společnosti. Suhrawardí sice ve své povídce zachovává symbolický jazyk, čistě mystickým tématem se však naprosto od Ibn Sīny odklání. Ibn an-Nafīsovo vyprávění pak již připomíná Ibn Sīnův text jen vzdáleně a spíše se odvolává na Ibn Ṭufajlova *Živého, syna Bdíciho*. Nelze však popřít byt’ jen nepřímý inspirující vliv Ibn Sīnova symbolického příběhu na všechny tyto autory.

⁴¹⁸ Arabský text viz ZAJDĀN, *Ḥajj ibn Jaqzān*, s. 215-226. V anglickém překladu Josepha Schachta vydal dílo v roce 1968 pod názvem *The Theologus autodidactus of Ibn an-Nafīs* Max Meyerhof.

7. Závěr

Cílem vytyčeným v úvodu předkládané práce byl překlad *Traktátu o Živém, synu Bdícího* a interpretace symbolického odkazu, který do něj Ibn Sīnā vložil. V průběhu zpracovávání tématu a aplikování metod vědecké práce se potvrdil můj prvotní předpoklad, kterým je naprostá jedinečnost tohoto spisu v rámci autorovy celkové vědecké tvorby, a to jak z hlediska jeho obsahu, tak formy.

Nedílnou součástí předkládané práce je český překlad traktátu, neboť teprve na jeho základě je možné s textem smysluplně pracovat. V rámci svých jazykových dovedností a zkušeností jsem čelila problematice překladu středověkého díla s filosofickou tematikou, které se navíc vyznačovalo hojným výskytem na první pohled velmi nejasných pasáží. Teprve seznámení s komentářem Ibn Zajly, který A. F. Mehren částečně zahrnul do své edice arabského textu *Ḥajj ibn Jaqzān*, mi otevřelo cestu k uchopení smyslu tohoto nanejvýš pozoruhodného díla. Poté jsem již sama mohla ocenit autorovu genialitu, s níž využil ty nejinspirativnější a nejuniverzálnější symboly k představení ústředních článků svého filosofického učení, a předat tuto svou zkušenost dále.

Je samozřejmé, že při překladatelské činnosti jsem již zohledňovala metodu nadcházející interpretace textu. Mým cílem bylo, aby česká verze skrze prosycenost symboly dávala čtenáři poznat pocit přítomnosti hlubších skrytých motivů a zároveň aby z ní zaznívala stejná naléhavost a výzva k duchovní cestě jako z arabského originálu. Můj interpretační záměr mi také poskytl odůvodnění skutečnosti, že jsem s textem poměrně volně naložila vzhledem k jeho rozdělení na jednotlivé kapitoly. Myslím si však, že se mi tímto zásahem do jednolitěho vyprávění a jistým rozfázováním příběhu podařilo vystihnout oddělenost probíraných motivů a zároveň dodat textu na dramatickosti. Čtenář tak může sledovat děj a jednotlivými kapitolami se nechat dovést až k jeho vyvrcholení, přičemž si uvědomí autorův um v didaktickém vedení učeného výkladu. Mým přáním je, aby čtenář po přečtení českého překladu *Traktátu o Živém, synu Bdícího* pocítil potřebu odhalit vnitřní smysl textu a jeho poselství skryté v symbolice archetypálních obrazů.

Základní metodou vědecké práce, kterou jsem použila ve svém komentáři k dílu *Ḥajj ibn Jaqzān*, je interpretace jednotlivých filosofických motivů na základě dostupných pramenů a sekundární literatury. K textu jsem přistupovala s vědomím nutnosti poukázat na nesnadnost nalezení uspokojivých odpovědí souvisejících s hermeneutickým výkladem spisu, jenž se na jedné straně v arabsko-islámském světě podrobil ze strany významných myslitelů, jakými byli například Suhrawardí a Ibn Ṭufajl, zřejmému přeznačení vlastního smyslu, a na straně druhé zůstával v Evropě po dlouhá staletí stranou odborného zájmu. Ibn Sīnūv *Živý, syn Bdícího* byl jak zastíněn v rámci klasické arabské literatury slavnějšími stejnojmennými či obdobnými alegoriemi, tak vždy stál vzhledem k pozornosti západní filosofie a vědy v pozadí autorových gigantických filosofických sum a vědeckých encyklopedií.

Přes své badatelské nadšení pro tuto dosud nepříliš prozkoumanou oblast avicennovského odkazu a přesvědčení, že si zaslouží více pozornosti, jsem si s pokorou vůči autorovi uvědomovala nebezpečí plynoucí ze svévolné interpretace jeho díla a svůj komentář jsem postavila na objektivních vědeckých základech. V hermeneutickém výkladu filosofických motivů jsem čerpala jak z Ibn Zajlova komentáře, tak z jiných Avicennových filosofických prací a samozřejmě z odborné sekundární literatury. Tato témata, kryjící se do značné míry s názvy kapitol překladu, představují základní pilíře Ibn Sīnova učení: nauka o intelektu, psychologie a epistemologický proces, nauka o látce a formě, kosmologie, emanační teorie, angelologie a teologie.

Při interpretaci jednotlivých symbolů, jichž jsem si v textu obzvláště všímala a které považuji za nejcharakterističtější rys tohoto díla, jsem vycházela z vlastního vnímání náboženské, filosofické a mystické symboliky. To se vytříbilo během mého religionistického studia a je založeno na dílech renomovaných fenomenologů náboženství, přesto mu patrně nelze upřít určitý aspekt subjektivity. Předkládaná práce se tak v rámci celého komentáře stala do jisté míry studií symbolické roviny *Traktátu o Živém, synu Bdícího*, která je vskutku bohatá a inspirující. Symboly, které se vyznačují zřetelně univerzálním charakterem (slunce, voda, světlo, tma a jiné), autor použil k prezentaci

vlastního učení a naložil s nimi opravdu dovedně. Obdiv si zasluhují zejména rafinované kombinace několika různorodých symbolických systémů, jejichž současné nazírání umožní čtenáři hlubší pochopení autorova záměru. Klasickým případem je pak symbol slunce, které jakžto zapadající do zkaleného oceánu představuje spojení formy s látkou, zatímco v podobě slunce vycházejícího z moře symbolizuje oproštění formy od látky. Funkce symbolů spočívá v jejich moci odhalit skryté aspekty skutečnosti, neboť historicky předcházejí jazyku a všem prostředkům diskurzivního poznání, a právě proto vyhovují formě Avicennova příběhu.

Vedle interpretace filosofické a symbolické roviny díla jsem v krátké studii zhodnotila literární aspekty, estetické hodnoty a jazykové prostředky, které autor použil a vtělil do *Traktátu o Živém, synu Bdícího*. Jsem si vědoma skutečnosti, že by se toto téma mohlo značně rozšířit za použití metod literárně-vědních disciplín. Přesto si myslím, že dílo bylo dostatečně představeno jako literární památka, která svého autora právem řadí po bok významných představitelů klasické arabské literatury.

Při hledání autorových motivů, které jej vedly k volbě symbolického jazyka, se přede mnou otevřelo velké, v české orientalistice dosud nezpracované téma. Tím je výklad symboliky obsažené v avicennovském odkazu filosoficko-mystické tvorby, v jejímž rámci vystupuje *Hajj ibn Jaqzān* jako pouhý kamínek v mozaice. Zdá se totiž, že těchto několik děl (*Živý, syn Bdícího*, *Traktát o ptáku*, *Příběh Salamāna a Absāla*, *Traktát o lásce*) spojuje stejný autorský záměr a stejná symbolika odkazující na jedno velké společné téma, kterým je andělský potenciál lidského intelektu a jeho cesta směrem k Bohu, jejímž ukazatelem i hnacím pohonem je láska. Jak jsem ukázala v komentáři, motiv lásky je v *Traktátu o Živém, synu Bdícího* silně přítomen a autor jej v duchu eskalace narativního vyprávění postupně rozvíjí, až jej nechá naplno se projevit v pasáži hovořící o Bohu. K tomuto velice zajímavému tématu, prolínajícímu se v několika Ibn Sínových traktátech podobného charakteru, je tato předkládaná diplomová práce dílčím přispěním.

8. Bibliografie

Seznam bibliografických zkratek

De an. = *De anima* (O duši)

De cael. = *De Caelo* (O nebi)

EI = *The Encyclopaedia of Islam*

GC = *De generatione et corruptione* (O vzniku a zániku)

K = *Korán*

Met. = *Metaphysica* (Metafyzika)

Phdr. = *Phaedrus* (Faidros)

REP = *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*

Tim. = *Timaios*

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

Prameny, slovníky, encyklopedie

Avicenna – Z díla, připravili Věra Kubičková a Karel Petráček, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1954.

Ibn Sīnā (Avicenna) - psychologie v jeho díle aš-Šifā', vydal Ján Bakoš, vol. 1, arabský text, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956.

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, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, Praha: Rezek, 2003. (= *Met.*)

ARISTOTELÉS, *O duši*, Praha: Rezek, 1995. (= *De an.*)

ARISTOTELÉS, *O nebi*, Bratislava: Pravda, 1985. (= *De cael.*)

ARISTOTELÉS, *O vzniku a zániku*, Bratislava: Pravda, 1985. (= *GC*)

- AVICENNA, *La Métaphysique du Šifā'*, introduction, traduction et notes par Georges C. Anawati, vol I.-II., Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1985.
- BEČKA, Jiří, *Hledání pravdy a krásy*, Praha: DharmaGaia, 2005.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr, *Názory obyvatel vzorného města*, pracovní překlad pod revizí D. Rukriglové.
- IBN GABIROL, Solomon, *Keter Malchut*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2003.
- IBN SĪNĀ, „Al-anmāṭ at-ṭalāt al-āchira min al-išārāt wa 't-tanbīhāt,“ in *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, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.
- IBN SĪNĀ, *Knihy definic*, přeložila Jarmila Štěpková, Praha: SNPL, 1954.
- IBN SĪNĀ, „Risālat at-ṭajr,“ in *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, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.
- IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān,“ in *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, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899. Opatřeno částečným komentářem Ibn Zajly.
- IBN SĪNĀ, „Risālat fī 'l-'išq,“ in *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, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.
- IBN TUFAJL, Abū Bakr, *Živý syn Bdíciho*, přeložil a předmluvou opatřil Ivan Hrbek, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957.
- IBN TUFAJL, Abū Bakr, *Živý, syn Bdíciho*, nově přeložil a úvodem opatřil Luboš Kropáček, Praha: Academia, předpokládaný rok vydání 2010.
- PLATÓN, *Faidros*, Praha: Oikoymenh, 1993. (= *Phdr.*)
- PLATÓN, *Timaios, Kritias*, Praha: Oikoymenh, 1996. (= *Tim.*)
- 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 'Abdullāh Jūsuf 'Alí, Praha: AMS, 2007.

FLÜGEL, Gustav, *Concordantie Corani Arabicae*, Lipsiae: Sumptibus et Typis Caroli Tauchniti, 1842.

IBN MANZŪR, *Lisān al-‘arab*, 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. (= *EI*)

Routledge Encyclopaedia of Philosophy, London; New York: Routledge, 1998. (= *REP*)

Literatura

Abú Alí Ibn Síná, vybral, uspořádal a přeložil Pavel Janouš, Praha: Avicenum, 1998.

AMĪN, Aḥmad, *Ḥajj ibn Jaqzān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa as-Subrawardī*, al-Qāhira: Dār al-ma‘ārif, 1959.

AMÍNRAZAVI, Mehdi, „Avicenna,“ in: MCGREAL, Ian P. (ed), *Velké postavy východního myšlení*, Praha: Prostor, 1998, s. 523-527.

AMÍNRAZAVI, Mehdi, „Suhrawardī,“ in: MCGREAL, Ian P. (ed), *Velké postavy východního myšlení*, Praha: Prostor, 1998, s. 544-549.

ARNALDEZ, R., „Ishrāk,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1996, vol. IV., s. 119-120.

ARNALDEZ, R., „Ishrākiyyūn,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1996, vol. IV., s. 120-121.

ARNALDEZ, R., „Falsafa,“ in: LEWIS, B.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991 vol. II, s. 769-775.

BEČKA, Jiří; MENDEL, Miloš, *Islám a české země*, Praha: Votobia, 1998.

BELL, Joseph Norment, „Avicenna’s *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition,“ in: *Der Islam*, lxiii, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986, s. 73-89.

- BERQUE, Jacques; CHARNAY, Jean-Paul (edts.), *L'Ambivalence dans la culture Arabe*, Paris: Anthropos, 1967.
- BOGDANOV, Ivan, *Avicenna*, Praha: Avicenum, 1978.
- BOILOT, D. J., „Al-Bīrūnī,” in: GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H. van; LÉVI-PROVENCAL, E.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, s. 1236.
- BURREL, David, „Platonism in Islamic Philosophy,” in: CRAIG, Edward (ed.), *REP*, London; New York: Routledge, 1998, vol. VII., s. 429-430.
- CALVERLEY, E. E., „Nafs,” in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; HEINRICH, W. P.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1993, vol. VII, s. 880-883.
- ČAPEK, Richard, *Planetární geografie*, Praha: Karolinum, 1992.
- CORBIN, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Williard R. Trask, Princetown: Princetown University Press, 1960.
- DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DE LIBERA, Alain, *Středověká filosofie*, Praha: Oikoymenh, 2001.
- DIETRICH, A., „Al-Masīhī al-Ġurgānī,” in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991, vol. VI, s. 726.
- ELIADE, Mircea, *Obrazy a symboly*, Brno: Computer Press, 2004.
- ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha : Argo, 2004.
- FAHD, T., „Firāsa,” in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 916-917.
- FAKHRY, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004.
- GARDET, L., „Hayūlā,” in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 328-330.
- GOICHON, A.-M., „Hayy b. Yaqzān,” in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 330-334.
- GOICHON, A.-M., „Hikma,” in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 377-378.

- GOICHON, A.-M., „Ibn Sīnā,“ in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 941-947.
- GOICHON, A.-M., „Ibn Zajlā,“ in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 974.
- GUTAS, Dimitri, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy,“ in: *Oriens*, xxxiv, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 222-241.
- HARE, R. M.; Barnes, J.; Chadwick, H., *Zakladatelé myšlení*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.
- HARTNER, W., „Falak,“ in: LEWIS, B.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991 vol. II, s. 761-763.
- HASCHMI, Mohamed Yahia, „Die Geologischen und mineralogischen Kenntnisse bei Ibn Sīnā,“ in: *ZDMG*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1967, s. 44-59.
- HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Sämtliche Werke*, vol. II, n. 4, Stuttgart: Bad Cannstatt, 1964.
- HEILER, Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- HOMMEL, F., „Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen,“ in: *ZDMG*, xlv, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1891, s. 592-619.
- CHODKIEWICZ, M., „Rūḥāniyya,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; HEINRICHS, W. P.; LECOMTE, G. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1995, vol. VIII., s. 593-594.
- INATI, Shams, „Epistemology in Islamic Philosophy,“ in: CRAIG, Edward (ed.), *REP*, London; New York: Routledge, 1998, vol. III., s. 384-388.
- INATI, Shams, „Ibn Sīnā,“ in: NASR, S. H.; Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, London; New York: Routledge, 1996, s. 231-246.
- INATI, Shams, „Soul in Islamic Philosophy,“ in: CRAIG, Edward (ed.), *REP*, London; New York: Routledge, 1998, vol. IX., s. 40-44.

- JORDAN, Mark D., „Aristotelianism in Islamic Philosophy,“ in: CRAIG, Edward (ed.), *REP*, London; New York: Routledge, 1998, vol. I., s. 382-386.
- KEMAL, Salim, „Ibn Sina,“ in: CRAIG, Edward (ed.), *REP*, London; New York: Routledge, 1998, vol. IV., s. 647-654.
- KROPÁČEK, Luboš, „Duch a duše v islámu,“ in: CHLUP, R. (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-ḵuṭb,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. V., s. 542-546.
- KUNITZSCH, P., „Al-madjarra,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. V., s.1024-1025.
- KUNITZSCH, P., „Al-manāzil,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991, vol. VI, s. 374-376.
- KUNITZSCH, P.; HARTNER, W., „Mintaḵat al-burūdĵ,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; HEINRICHS, W. P.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1993, vol. VII, s. 81-87.
- KUNITZSCH, P., „Al-nudĵum,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; HEINRICHS, W. P.; LECOMTE, G. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1995, vol. VIII., s. 97-105.
- LERNER, Michel-Pierre, *Le monde des sphères*, Paris: Les belles lettres, vol. I.-II., 1996.
- MACDONALD, D. B.; MASSÉ, H., *Djinn*,“ in: LEWIS, B.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991 vol. II, s. 546-548.
- MACDONALD, D. B., „Fiṭra,“ in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 931-932.
- MADLUNG, W., „Malā'ika,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991, vol. VI., s. 216-219.
- MARQUET, Y., „Al-ikhwān al-ṣafā',“ in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 1071-1076.

- MIGUEL, A., „İklīm,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; LEWIS, B.; PELLAT, Ch. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, , vol. IV, s. 1076-1078.
- MIGUEL, A., „Kāf,“ in: LEWIS, B.; MÉNAGE, V. L.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1971, vol. III, s. 400.
- 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: NASR, S. H.; Leaman, Oliver, *History of Islamic Philosophy*, London; New York: Routledge, 1996, s. 247-251.
- NETTON, Ian Richard, *Allāh Transcendent*, Richmond: Curzon Press, 1994.
- OLIVERIUS, Jaroslav, *Svět klasické arabské literatury*, Praha: Atlantis, 1995.
- OTTO, Rudolf, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- PELLAT, Ch., „Anwā’,“ in: GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H. van; LÉVI-PROVENCAL, E.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, s. 523-524.
- RAHMAN, F., „‘Aql,“ in: GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H. van; LÉVI-PROVENCAL, E.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, s. 341-342.
- RIPPIN, A., „Shayṭān,“ in: BOSWORTH, C. E.; DONZEL, E. van; HEINRICHS, W. P.; LECOMTE, G. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1997, vol. IX., s. 406-409.
- SERGEJEV, Ivan, „Scheich ar Rais – Der Fürst der Wissenschaft,“ In: *Avicenna 980 – 1037*, Berlin: Zentralvorstand der Gesellschaft für Deutsch-Sowjetische Freundschaft, 1952, s. 9-17.
- SCHAEFFLER, Richard, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003.
- STEINSCHNEIDER, M., „Über die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam,“ in: *ZDMG*, xviii, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1864, s. 118-201.
- STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1988.
- STROUMSA, Sarah, „Avicenna’s Philosophical Stories: Aristotle’s Poetics Reinterpreted,“ in: *Arabica*, xxxix, Leiden: E. J. Brill, 1992, s. 183-206.
- TAGHI, Shokoufeh, *The Two Wings of Wisdom*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000.

- VERNET, Juan, *Arabské Španělsko a evropská vzdělanost*, Brno: L. Marek, 2007.
- WALZER, R., „Aristūṭālīs,“ in: GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H. van; LÉVI-PROVENCAL, E.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, s. 630-633.
- WALZER, R., „Aflātūn,“ in: GIBB, H. A. R.; KRAMERS, J. H. van; LÉVI-PROVENCAL, E.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1986 vol. I, s. 234-236.
- WALZER, R., „Al-Fārābī,“ in: LEWIS, B.; PELLAT, Ch.; SCHACHT, J. (eds.), *EI*, Leiden: Brill, 1991 vol. II, s. 778-779.
- ZAJDĀN, Jūsuf, *Ḥajj ibn Jaqzān*, al-Qāhira: Dār aš-šurūq, 2008.

Resumé

Předkládaná práce se skládá ze dvou hlavních částí, kterými jsou překlad a komentář filosoficko-mystického spisu *Ḥajj ibn Jaqzān (Živý, syn Bdíciho)*. Jeho autorem je významný filosof islámského Východu Ibn Sīnā (980-1037), jehož životopis je součástí práce. Ačkoli tento traktát nepatří mezi jeho nejznámější díla, svými silnými narativními aspekty, estetickými hodnotami a hloubkou používané symboliky se řadí mezi skvosty klasické arabské literatury.

Komentář je rozdělen do kapitol, které odpovídají filosofickým tématům obsaženým v traktátu. Hlavním motivem je cesta lidského intelektu za vyšším poznáním, na níž mu je průvodcem Aktivní intelekt ztělesněný v postavě Živého, syna Bdíciho. Rozumová duše se poté, co si uvědomí svůj vlastní andělský potenciál, vydává na intelektuální pouť do světa oddělených forem, která vyvrcholí poznáním Boha. Ibn Sīnā pomocí tohoto symbolického příběhu vykládá ústřední prvky svého učení, kterými jsou nauka o intelektu, psychologie a epistemologický proces, nauka o látce a formě, kosmologie, emanační teorie, angelologie a teologie. Skrytým motivem a filosoficko-mystickým poselstvím díla je láska, která jakožto vzestupný princip stvoření představuje opačný proces, než jakým je emanace.

Poslední kapitola popisuje traktát jako památku arabského písemnictví a zaměřuje se na jeho literární formu, symbolický jazyk a vliv na další významné středověké muslimské myslitele.

English Summary

The present study consists of two main parts, namely translation and commentary of the philosophical-mystical recital *Ḥajj ibn Jaqzān (The Living, Son of the Vigilant)*. The author is a significant philosopher of the Islamic East Ibn Sīnā (980-1037), whose biography is a part of this study. Although this treatise is not his most famous work, it belongs for its strong narrative aspects, aesthetic values and depth of the symbolism to brilliant writings of classical Arabic literature.

The commentary is divided into chapters that correspond to the themes contained in the treatise. The main motive represents the journey of human intellect, who is guided by the Active intellect personified in the figure of The Living, son of the Vigilant towards a higher knowledge. Once the rational soul has realized its angelic potential sets on an intellectual journey into the world of the separated forms, which is finally crowned with a vision of God. Ibn Sīnā presents through this symbolic story central elements of his teachings, namely the theory of intellect, psychology and epistemology, the theory of matter and form, cosmology, emanation theory, angelology and theology. The secret motive and philosophical-mystical message of the treatise is love, which is as an ascending principle of the creation opposite to emanation.

The last chapter describes the work as a piece of the Arabic literary heritage and focuses on its literary form, symbolic language and its influence on other important medieval Muslim thinkers.