Křesťansko-muslimské diskuse nad Dantovou *Božskou komedií*

Luboš Kropáček

CHRISTIAN-MUSLIM DISCUSSION OF DANTE'S *DIVINE COMEDY*
Examination of the Islamic sources of inspiration behind Dante's imagination raises a debate over the extent of this influence and on the poet's personal opinions regarding historical facts, philosophy, theology, mysticism, courtly poetry and divine love, as well as Dante's reception within the ferment of subsequent history down to this day. Contemporary attitudes towards Dante's relationship to Islamic culture diverge sharply into opposing views.

KEYWORDS:
Dante; Islam; Islamic eschatology; Islamic mysticism; Averroism; Fedeli d'amore

Dantovu jedinečnému dílu náleží v evropských dějinách křesťansko-muslimských vztahů nepřehlédnutelné místo, a to ve vícero směrech. Můžeme je vnímat jako bezprostřední svědectví o duchovním klimatu v západním křesťanstvu za rozbřesku renesance po křížových taženích, po významném progresu reconquisty ve Španělsku, po absorpci kulturních a vědeckých podnětů z arabského prostředí a také po staletích tvrdých hanobících polemik proti saracénům. Můžeme ovšem také sledovat další vývoj mezikulturních vztahů a novou, aktualizovanou tematizaci dantovského prvku v neklidu naší vlastní doby. Znovu, anebo zcela nově, se tu otevírají některé dráždivě formulované otázky. Je vcelku nepochybné, že rozsáhlá vize posmrtného světa odměny a trestu vylíčená v *Božské komedii* odráží v hrubých rysech představy o utříděných stupních onoho zásvětí, v nichž se křesťanská a muslimská představivost blízce dotýkaly (stranou tu ponecháme očistec, s nímž většina islámských teologů, jako ostatně i křesťanských protestantských denominací, nepočítá). Novodobé živé diskuse o tom, jak muslimská eschatologie a představy o pouti oním světem ovlivnily Danta, rozvířil před sto lety Miguel Asín Palacios, výrazná zakladatelská osobnost islamologických studií ve Španělsku.[1] Katolický kněz Palacios byl doslova okouzlen řadou blízkých rysů a vzájemných kulturních vlivů mezi oběma náboženstvími za jejich někdejšího soužití (*convivencia)* v jeho vlasti. Islámskou mystiku (súfismus) dokonce obrazně označil za „pokřtěný islám" (*el islam cristianizado*). Pro Dantovu pouť nalézal v arabských textech řadu vzorů. Jeden z nich, syrský slepý, zatrpklý básník Abú-l-'Alá' al-Ma'arrí (973–1057) líčí skepticky až výsměšně cestu do zásvětí, na jejímž počátku se podobně jako později Dante střetává

1 Miguel Asín PALACIOS, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919 (1. vyd.), Madrid — Granada 1943 (2. vyd.).

se třemi šelmami.[2] V ráji hovoří s arabskými předislámskými, tedy pohanskými básníky. Porušuje tak koránské učení, že věčné blaho je vyhrazeno jen věřícím muslimům. Sám se totiž neváhal ušklíbat nad Muhammadem, stejně jako nad Mojžíšem a Ježíšem.

Vlastní vzestupnou cestu do nebes vylíčil také nejslavnější mistr súfijské mystiky Ibn' Arabí (1165–1240), rodák z andaluské Murcie.[3] Upřesněme, že tu *stricto sensu* nejde o eschatologickou perspektivu, ale o variaci vzestupu k Božímu trůnu, jaká v islámském obecném vědomí odráží Muhammadovu noční cestu z Mekky do Jeruzaléma (*isrá'*) a odtud do nebes (*mi'rádž*). U Ibn' Arabího cestu podnikají dva poutníci — racionalista a plně odevzdaný věřící. Putují k Trůnu sférami sedmi planet, kde se setkávají s biblickými postavami, tedy podle islámského pojetí proroky. Dále, až k deváté sféře Božího trůnu, kde rozum nepostačí, dospěje už jen hluboká víra.

Muhammadův vzestup do nebes *mi'rádž* je krátce naznačen v Koránu (17:1, možná eschatologická narážka též 84:19) a podrobně vylíčen v Prorokově standardním životopise od Ibn Isháqa a v autoritativní sbírce tradic (Muslimův *Sahíh*). Podivuhodný příběh si získal širokou oblibu věřících, zvláště u mystiků (*súfijů*), později také u kreslířů miniatur. Palacios samozřejmě s ohlasem tohoto islámského kulturního prvku rovněž počítal. K upřesnění pravděpodobné konkrétní cesty vlivu na Danta přispěl od roku 1949 objev rukopisu lidového arabského převyprávění *Kitáb al-mi'rádž* z 11. století v překladech do starofrancouzštiny a do latiny (*Liber Scalae Mahometi*). Překlad vznikal na dvoře kastilského krále Alfonse X. Moudrého v roce 1264. Je doloženo, že ve styku s překladatelem byl tehdy také Dantův učitel Brunetto Latini. Tato cesta vlivu na Dantovu imaginaci se dnes pokládá za velmi pravděpodobnou.[4]

Jména a témata z muslimského světa se v *Božské komedii* vyskytují jen ve velmi omezeném výběru — s výjimkou jediné obecnější úvahy vlastně jen ve zpěvech věnovaných Peklu (*Inferno*). Zvláštní pozornost si zaslouží skutečnost, že Dante diferencuje. Tři zřejmě ctihodné muslimské osobnosti nalézá již v *limbu* — předpeklí, kde dlí ti, kterým pouze skutečnost, že nebyli pokřtěni, zabránila vystoupit do blaženějších sfér. Zatímco starozákonní praotce vyvedl z *limbu* triumfující Vykupitel, ctihodní antičtí mužové včetně filozofů zde zůstali spolu se svými muslimskými pokračovateli Avicennou a Averroem. Trochu stranou od skupiny počestných mužů a žen z římských dějin osamoceně postává Saladin,[5] jehož, jak víme, křižácká historiografie ocenila jako vpravdě rytířského protivníka. Podle některých neověřitelných dohadů se Dante o možnosti umístit muslimské filozofy do limbu, tedy do prostředí mimo dobro a zlo, radil s poměrně nezávislým arcibiskupem Rainoldem v Ravenně.

2 Abú-l-'Alá' AL-MA'ARRÍ, *Risálat al-ghufrán* (Traktát o odpuštění). Al-Ma'arrí byl v Evropě podezírán ze (spolu)autorství pamfletu *De tribus impostoribus*, zavrhujícího učení Mojžíše, Ježíše a Muhammada.

3 Ibn' Arabí ji zařadil do svého monumentálního sedmatřicetisvazkového díla *Al-Futúhát al-makkíja* (Mekkánské iluminace); krátkou ukázku z líčení nadpozemské cesty nalezne český čtenář v: Luboš KROPÁČEK, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha 2008, s. 88–89.

4 Podrobnosti o tomto vlivu viz Enrico CERULLI, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Vaticano 1949 a Franceso GABRIELI, *New Light on Dante and Islam*, East and West 4, Roma 1953, s. 173–180.

5 *Inferno*, *Canto IV*, verše 129 a 143–144.

Nejbohatší žeň zmínek o islámu, o jeho učení, institucích a zlých činech jeho vyznavačů najdeme samozřejmě v *Pekle*. Už po přeplavbě přes močál Styx poutníka v děsivé rudé záři u města Ditis plného ďábelského vojska napadá, že tu vidí speklé mešity. Dantovu vizi tu zřejmě prokrvuje rým *Dite — meschite*.[6] Čeká ho ovšem dlouhá, hrůzná cesta do stále nižších pekelných okruhů, kde jsou vydáni věčným mukám známí hříšníci od antiky po Dantovu vlastní dobu a kraj. Až hluboko v osmém okruhu v devátém žlebu poutník nalézá rozsévače rozkolů, trestané po vzoru spáchané viny roztětím. Zde má své věčné místo Muhammad — rozťatý v půli „od brady k řiti" (*rotto dal mento infin dove si trulla*) — a s ním Alí s rozťatou tváří.[7] Muhammadovo zobrazení vyznívá až obscénně. Jeho místo mezi schizmatiky se tu zakládá jednak na nejstarším křesťanském pojetí islámu jako nové christologické hereze, jednak — a možná ještě podstatněji — na středověké hanobící fantazii, že islámský Prorok byl církevní hodnostář, prý kardinál, který své schizmatické náboženství založil ze vzdoru, že nebyl zvolen papežem. Podle jiné verze byl indoktrinován exkomunikovaným mnichem, ariánem Bahírou či Sergiem. Postavení Alího reflektuje rozkol, který již v první generaci islámu oddělil od sunnitské většiny Alího stoupence — šíity.

Pohled na islám jako na christologickou herezi má v křesťanském teologickém myšlení dlouhou, snadno pochopitelnou tradici od první kvalifikované polemiky Jana Damašského (cca 650 nebo 675/676 — cca 749). Do tohoto proudu zapadá i názor Václava Budovce vyjádřený v podtitulu *Antialkoránu* o původu Koránu od ariánů. Na druhé straně umístěním Avicenny a Averroa do limbu po boku Aristotela, Platóna a dalších antických filozofů Dante sleduje odlišnou, novější linii, jakou vyznačil Tomáš Akvinský. Tomášova *Summa contra gentiles* rozvíjí myšlenku, že polemiku proti antickým pohanům a „mohamedánům" nelze vést prostřednictvím Písma, ale pouze na základě přirozeného rozumu. Tomáš přitom připouští, že to nemusí vždy stačit a že o islámu nemáme dostatek vědomostí. Sám ovšem nesmlouvavě polemizoval s averroisty.[8] Dante tomuto ideovému zápasu tomismu s Ibn Rušdovým výkladem o trpném rozumu odděleném od duše nepochybně přikládal velký význam. Začlenil jej do veršů v *Očistci*.[9] Arabského filozofa nejmenuje přímo, jen ho označuje za „moudřejšího, který se tu mýlil" (*piu savio di te fe' gia errante*), když od pojetí duše oddělil *possibile inteletto* (intelectus possibilis). Tento Averroův komentář k Aristotelovi natropil podle Danta velkou škodu. Nicméně básník sám byl krátce po své smrti obviňován z averroismu.[10] Skutečně, předáka latinských averroistů Sigera Brabantského umístil do ráje![11] A sám ve svém politickém traktátu *Monarchia* jednoznačně Averroa souhlasně cituje s akcentem na sdílenou mnohost jako základ rozu-

6 *Inferno VIII*, 68–70.

7 *Inferno XXVIII*, 22–33.

8 Zvláště v *De unitate intellectus contra averroistas*.

9 *Purgatorio XXV*, 61–84.

10 Podrobnou analýzu tématu viz Ernest FORTIN, *Dante and Averroism*, Actas del V. Congreso Internacional de Filosofia Medieval, vol. 2, Madrid 1979, s. 739–746.

11 *Paradiso X*, 133–138.

mového poznání a uskutečnění či aktualizaci této možnosti.[12] Vidí v tom i předpoklad sjednocení vlády nad křesťanskou Evropou, o něž usiluje.

Několik narážek na islámská témata najdeme v *Božské komedii* samozřejmě ještě v *Pekle*. Nejsou však vyslovovány explicitně. V šestém okruhu[13] básník nalézá ležícího sicilského krále a císaře Fridricha II. (*Federico*) z dynastie Hohenštaufů. Do českých dějin se zapsal vydáním Zlaté buly sicilské (1212), církví byl vnímán jako politický protivník a heretik. Přestože se zúčastnil křížové výpravy do Palestiny, platil mimo jiné za islamofila a jeho vláda v Palermu zanechala hodnotné stopy mezikulturního obohacení. Dante tuto Federicovu stránku nekomentuje, dnešní diskuse o *Božské komedii* však ano.[14] Jen okrajově, v jediné tercině, se Dante zmiňuje o Rolandovi (*Orlando*), přepadeném v pyrenejském průsmyku Roncevaux, a o zkáze svatého voje Karla Velikého.[15] Není pochyb, že básník za zákeřné vraždící útočníky pokládal Maury, tak jako slavná starofrancouzská *Chanson* a v italské epice dvě století po Dantovi také proslulý *Zuřivý Roland* (*Orlando Furioso*) Ludovica Ariosta. Ten ovšem zachází se jmény a se zeměpisnými a náboženskými údaji zcela libovolně. Dnes bezpečně víme, že slavný paladin Karla Velikého a jeho vojsko nezahynuli rukou proradných Maurů, ale Basků. Komentáře k Dantovi tu nicméně mají někdy stále sklon hovořit o „nevěřících" a Ariostova bujná imaginace inspirovala nejenom hudební a výtvarnou tvorbu, ale třeba i postmoderní hravost Salmana Rushdieho.[16]

TVÁŘÍ V TVÁŘ OSMANSKÉ EXPANZI

V 15. a 16. století se v pokračujících konfrontacích pozměnilo hlavní dějiště střetů a pojmenování rivala ohrožujícího křesťanstvo. Mluví se stále o „mohamedánech", ale na místo saracénů, hagarénů, ismaelitů či Maurů nastoupila silná organizovaná moc osmanských Turků. Mentální obraz nepřítele se obměňoval jen zvolna. Na křesťanské straně tu působily vedle silné tradice nové zlé podněty z tureckých válek, prohloubená militantní religiozita živená konflikty mezi reformačním a protireformačním táborem, ale také lepší poznání myšlenkového zázemí protivníka. Bohatství pramenů, včetně literárních zdrojů, umožňuje sledovat oscilaci mezi přísnou věrností principům víry a preferencí politických zájmů.

Tradici křížových válek básnicky monumentalizuje Torquato Tasso hrdinským eposem *Osvobozený Jeruzalém* (*Gerusalemme Liberata*, 1581). Poslední velký básník italské renesance oslavoval křižáky ve Svaté zemi v době, kdy jejich stejně se označující sborná vojska již utrpěla porážky od Turků postupujících Balkánem do střední Evropy. Křesťanstvo proti nim stálo rozpolceno ostrými vnitřními konflikty. V rétorice

12 Český překlad Dante ALIGHIERI, *O jediné vládě*, Praha 1942, s. 46–47. Předmluva J. Klimenta je bohužel poznamenána servilitou k protektorátní moci.

13 *Inferno X*, 118–119.

14 V dnešních diskusích je Fridrichova „islamofilie" jednak odsuzována, jednak vysoce ceněna (zvláště M. Jevolella) jako pozitivní vklad do „islámských kořenů Evropy".

15 *Inferno XXXI*, 16–18.

16 Salman RUSHDIE, *The Enchantress of Florence*, London 2008.

a v ohnivých polemických zápasech přirovnávali reformační i katoličtí autoři protivníky k Turkům, které jak hanobili, tak příležitostně prohlašovali za lepší než druhý křesťanský tábor. Stranou nyní ponecháme kalvinoturcismus a okrajové téma unitářů-sociniánů, nalézajících u Turků azyl. Vinu na neschopnosti křesťanské Evropy sjednotit se proti tureckému nebezpečí měly jak náboženské rozdělení, tak konkurenční politické a hospodářské zájmy strukturujících se států, ochotných spolupracovat i s jinověreckou mocností.

Věrnost fundamentům víry si nicméně uchovávala silnou kontinuitu i za měnících se podmínek. Po pádu Konstantinopole (1453) napsal prý papež Pius II. (Aeneas Silvius Piccolomini) dopis sultánu Mehmedu Dobyvateli (Fátihovi), v němž mu nabízel uznání za císaře Východu či panovníka jinak neprávem získaných území, jestliže přestoupí na křesťanství. Dopis patrně nebyl odeslán.[17] V téže době Mikuláš Kusánský formuloval vizionářskou představu o nebeské konferenci představitelů všech národů a věr — včetně husitských Čechů a islámu — a jejich dohodě o náboženském míru (*De pace fidei)*. Mohl by mít podobu jediného náboženství s různými rity (*una religio in varietate rituum*). Islámem se pak Mikuláš, sám dobře obeznámený s Koránem v překladu Roberta z Kettonu, zabýval ještě zvlášť. Soudil, že židé a muslimové sdílí část plné pravdy, proto jim doporučuje přijmout plnou pravdu, tedy křesťanství (*Cribratio Alcorani*). Názor tohoto rázu v zrcadlovém převrácení zastává ovšem vůči starším monoteismům sám islám. Připomenout si tu znovu můžeme Dantův pohled na muslimské filozofy jako nepokřtěnce v limbu. Oproti Dantovu cíli *monarchiae mundi*, jímž básník fakticky myslel jednotu evropského křesťanstva, Mikuláš má skutečně na mysli mír univerzální. Na protestantské straně ještě po neuspokojivém konci třicetileté války projevoval snahu pokřtít Turky a začlenit je do protihabsburské aliance Jan Amos Komenský. Podpořil překlad Bible do turečtiny a v předmluvě adresované sultánovi upozorňoval na společný základ všech tří monoteistických věr. V pozdním spise *Clamores Eliae* zdůrazňoval potřebu pokojné tolerance a dokonce zvažoval i rovnost všech tří věr.[18]

Při interpretaci Budovcova *Antialkoránu* a jeho osobních postojů nalezneme větším nebo menším dílem prvky všech naznačených tendencí doby evropských náboženských válek — od příkrého odporu k islámu a k papežencům až po tlumočnickou součinnost se snahou stavovského direktoria získat v létě 1620 Turky za spojence proti císaři. K našemu dantovskému tématu se pojí výmluvné postřehy Noemi Rejchrtové na Budovcovo vnímání teatrálnosti dění „kdesi na půli cesty mezi Dantovou *Božskou komedií* a Komenského *Labyrintem světa.*"[19]

S podnětem pootočit směrovku mezináboženských vztahů ke zřetelné paradigmatické změně přišlo až osvícenství. V krásné literatuře dal myšlence tvar zvláště

17 Dopis obsahoval papežovy — tedy autoritativní — názory na islám. Názor, že dopis nebyl odeslán, přesvědčivě vyložil orientalista Franz BABINGER, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München 1953 a četná další vydání. Anglický překlad *Mehmed the Conqueror and his time*, Princeton 1992.

18 Viz Miloš MENDEL — Bronislav OSTŘANSKÝ — Tomáš RATAJ, *Islám v srdci Evropy*, Praha 2007, s. 210–212.

19 Noemi REJCHRTOVÁ (ed.), *Václav Budovec z Budova. Antialkorán*, Praha 1989, s. 24.

Lessingův *Nathan der Weise*. Moudrý žid vypráví sultánu Saladinovi podobenství o třech prstenech. Kdo vlastní ten pravý, je jeho mocí milý Bohu i lidem. Že jsme to my, můžeme tedy prokázat jen sami vlastním chováním. Rozvíjení a další osudy této paraboly v religionistice i v literární tvorbě zpracoval v naší době Karl-Josef Kuschel, spolupracovník Hanse Künga na projektu světového étosu. Monografii nazval příznačně: *Od střetů k soutěžení náboženství.*[20]

DNEŠNÍ DISKUSE K TÉMATU DANTE A ISLÁM

Moderní doba značně rozšířila obzory diskurzu k tomuto tématu. Rozšířily a prohloubily se poznatky o arabských kulturních prvcích v italské renesanční kultuře Dantovy doby. Do širšího vějíře se rozvinula hodnotící hlediska a akcenty v křesťansko-muslimských vztazích v minulosti a dnes. Vějíř se rozevírá od snah o lepší porozumění a dialog až k vyostřovanému přísnému exkluzivismu „my" a „oni", k islamofobii a oboustrannému nepřátelství. Roli tu hrají současné dění a bezprecedentní možnosti hromadné komunikace.

Prohloubené poznání Dantovy doby zahrnuje objevy arabských nápisů a artefaktů v jihoitalské Apulii, severněji v Pise a dokonce i ve Florencii, kam se dováželo arabské luxusní zboží. Arabské dekorativní nápisy byly objeveny i u Giottova Krucifixu ve florentském kostele Santa Maria Novella, malovaného zhruba v době, kdy chlapec Dante spatřil dívenku Beatrici.

Na poli poezie se prohlubuje poznávání a interpretace arabských vlivů na románskou milostnou lyriku, italský *dolce stil nuovo* a dvornou platonickou lásku k nádheře ideální ženy. K poznání andaluských kořenů trubadúrské poezie a minnesangu kdysi výrazně přispěl český orientalista Alois Richard Nykl.[21] Dante se k tomuto proudu řadí se svou snahou odívat krásné myšlenky do krásných slov a meter. Patřil prý ke sdružení *Fedeli d'amore*, opojenému představou o lásce jako prostředku vzestupu do božských sfér. Tak o ní smýšlel již Platón a na křesťanské půdě svatý Bonaventura. Muslimští autoři a s nimi konvertita René Guénon[22] tu ovšem se zalíbením zdůrazňují původ přímo z esence islámské mystiky. Do okruhu *Fedeli* patřili také sicilští básníci na dvoře Fridricha II., kteří čerpali podněty přímo z Orientu.

Dante byl od rozmachu italského nacionalismu v 19. století prakticky jednomyslně vyzdvižen na piedestal vrcholného národního básníka. V Itálii se dnes k němu hrdě hlásí i nepočetná, ale kreativní muslimská menšina přistěhovalců a konvertitů. Snaží se rozšiřovat představu o arabských zdrojích jeho imaginace a prohlubovat její súfijskou interpretaci. Má se tak naplnit věštba, že tajný smysl jeho díla bude objeven až šest set let po jeho smrti.[23] A skutečně v letech kolem vyznačeného roku (1921) publikovali své práce

20 Karl-Josef KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

21 Alois Richard NYKL, *Hispano-Arabic Poetry and its relation with the old Provencal Trubadours*, Baltimore 1946 a 1970.

22 René GUÉNON, *L'esotérisme de Dante*, Paris 1925, reed. 1984.

23 Luigi VALLI, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Milano 1994.

Asín Palacios (1919) a po něm ezoterik Guénon(1925). Podle muslimské interpretace[24] Dante přiznal pouze své antické a křesťanské předchůdce v cestě do nebes a vědomě zamlčel Muhammadův *mi'rádž* a islámskou mystiku. Přitom je patrná totožná architektura pekla i ráje o devíti sférách. Před vzestupem do nebes se Dante podle islámského zvyku vícekrát omývá. K Božímu trůnu, silnému zdroji světla, ho namísto Beatrice doprovází svatý Bernard, tak jako Muhammada opustil Džibríl (Gabriel), a celá struktura vzestupu k Bohu připomíná Ibn'Arabího. Dante to vše zamlčuje s tím, že k poznání má prý dojít až za šest set let. Podle této ezoterické interpretace takto jednal z obav po potlačení templářů (1312) a s ohledem na dobové zavržení jakéhokoliv východního vlivu. Sluší se ovšem podotknout, že tentýž koncil ve Vienne, který potvrdil zrušení templářského řádu, vyzval ke studiu orientálních jazyků včetně arabštiny.

Moderní ezoterikové mezináboženské religiozity pokládají Danta za vrchol křesťansko-muslimské syntézy, paralelní zvláště k Ibn'Arabímu. O dnešní rozvinutí této syntézy se silnou příměsí intelektuálské mystiky evropských konvertitů se s dílčím úspěchem pokusili Guénon a po jeho smrti (1951) snaživý dědic jeho charizmatu, Šejch Abdalwáhid Pallavicini,[25] který klade mimo jiné důraz na metafyzickou jednotu spiritualit a rád připomíná templáře. S podobnou perspektivou, ale s hlubší odbornou výbavou ukazuje milánský arabista Massimo Jevolella na rozdíly mystického vzestupu k Božímu trůnu u Ibn'Arabího a Danta: zatímco u prvního z nich racionální poutník ustrne vinou slabosti rozumu v sedmém nebeském okruhu a jeho další vzestup umožní již jen plná odevzdanost Bohu — tedy smysl pojmu *islám*, Dantovi pomohou dovršit vzestup vystřídaní průvodci, silná víra — a nepochybně láska.[26] Jevolella s důrazem na islámské inspirační zdroje a paralely jeho božské cesty neváhá řadit Danta vedle velikánů muslimského Andalusu a sicilského Fridricha II. k protagonistům „islámských kořenů Evropy".[27]

Zcela jinak na Danta pohlížel z arabské strany palestinský křesťan Edward Said. Ve svém velmi vlivném kritickém *Orientalismu* uvádí Danta mnohokrát jako jeden z přímo typických příkladů ustrnulé stereotypizace Orientu v evropském myšlení od středověku až do koloniální doby. Podrobně rozebírá znechucující zobrazení trestaného Muhammada v osmém okruhu pekla.[28] Doplňme sarkasticky, že trest rozkolníka roztětím vlastně zcela odpovídá imaginaci muslimské lidové eschatologie, kde

24 Její souhrn, opřený o abrahamovský ekumenismus, představuje Giuseppe BAUDO, *Dante e l'Islam*, in: Gerusalemme, pellegrini, santi e cavalieri nel monoteismo abramico, Milano 1997, s. 209–221.

25 Podrobnosti viz L. KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 275–278. Z Pallaviciniho textů si zasluhuje pozornost *Islam interiore. La spiritualita universale nella religione islamica*, Milano 1991. Konvertita Pallavicini stojí v čele Coreis (*Comunita religiosa italiana*).

26 Jevolellova předmluva k Muhyi-d-Dín IBN'ARABÍ, *L'alchimia della felicita*, Como 1996.

27 Massimo JEVOLELLA, *Le radici islamiche dell'Europa*, Milano 2005. Jevolella vydal knihu se záměrně provokativním titulem proti tehdejší protiislámské vlně vyvolané Orianou Fallaci (*in pieno furore fallaciano*). Historik Franco Cardini dopad titulu zmírňoval: „kořeny také islámské" (*radici anche islamiche*).

28 Edward W. SAID, *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, Praha — Litomyšl 2008, s. 84 (anglický originál vyšel roku 1978).

hříšník je rovněž trestán tím, co spáchal — například donekonečna opakuje sebevraždu (*intihár*), jak zaznamenává třeba i *Encyclopaedia of Islam-2*.

Naproti muslimským a mezináboženský vstřícným ezoterikům, kteří si Danta se zálibou osvojují, stojí příkře odmítavé názory dnešních islamistických radikálů, pohoršených oním hanobícím obrazem z *Pekla*. Jako námět kdysi v minulosti inspiroval několik malířů, dnes dráždí radikály k akci. V létě 2002 italští *carabinieri* zabránili útoku, který teroristé al-Káidy z Milána chystali na baziliku sv. Petra v Bologni, kde se nachází gotická freska od Giovanniho z Modeny, zobrazující údajně mučeného Muhammada. Nověji, v roce 2013, radikálové v obdobném rozezlení zničili bustu arabského skeptického poutníka do ráje al-Ma'arríh v severosyrském Halabu (Aleppu).[29] U muslimských vzdělanců najdeme samozřejmě i mírnější, pouze verbální nesouhlas s potupou Muhammada. A navíc duchovní předák (bývalý *raisu-l-ulema*) muslimských Bosňáků Mustafa Cerič soudí, že zatímco Tomáš Akvinský si jako filozof dokázal cenit svých arabských předchůdců, básník Dante zařadil Averroa na pokraj pekla, protože se více než rozumem dával vést emocemi.[30]

Na cestě k dnešku se v našem tematickém kontextu samozřejmě setkáváme také s mnoha jinými pohledy. Důležité je jistě úsilí historiků o nalezení pravdivých skutečností za ideovými střety. Již počátkem 20. století, ještě než Palacios inicioval silný směr badatelského úsilí, vyzrály názory na původ enigmatického Barnabášova evangelia, s nímž za osmanské expanze turecká strana argumentovala v duchovním doprovodu konfliktu s křesťanskými protivníky.[31] Tento dlouhý apokryfní text se objevil ve španělské a italské verzi, kterou později zdědila z majetku Evžena Savojského rakouská Národní knihovna ve Vídni. Ježíšovy názory, ukřižování jiného a předzvěst Muhammada jsou zde líčeny způsobem odpovídajícím Koránu. Již roku 1907 poukázali britští vydavatelé italského faksimile a anglického překladu tohoto apokryfu na souvislost v něm obsažených křesťanských reálií se španělsko-islámským duchovním klimatem Dantovy doby a prostředí a stanovili tentativně jeho vznik do období 1300–1350.[32] Odmítli tak muslimský názor, že „evangelium" vzniklo v raně křesťanské době. Na pojetí z Dantovy doby pak navázaly rukopisy ze 16. století, které se objevily jednak v knihovně ve Vatikánu, jednak u španělských emigrantů — muslimských Morisků — v Istanbulu.

Téma Dante a islám vzbuzuje stále značnou pozornost a je mu věnováno několik akademických projektů a bohatá dokumentace na internetových sítích.[33] Jen stručně

29 Zpravodajství France-24 14. 2. 2013.

30 Tento Ceričův názor jsem slyšel na křesťansko-muslimské konferenci v Sarajevu v září 2001.

31 Pro bližší poznání doporučuji studie Christiane SCHIRRMACHER, *Das „Evangelium des Barnabas". Hingtergrunde einer Polemik*, Religionen unterwegs 6, 2000, č. 2, s. 10–16. Z bohaté vlastní zkušenosti sám potvrzuji, že v arabských zemích je dodnes Barnabášovo evangelium u mnoha muslimů známější než evangelia kanonická.

32 Lonsdale RAGG — Laura RAGG, *The Gospel of Barnabas*, Oxford 1907; Lonsdale RAGG, *Dante and the „Gospel of Barnabas"*, Modern Language Review 3, 1907, zvláště s. 157–165.

33 Viz např. http://dante.dartmouth.edu [náhled 11. 9. 2014] nebo http://etcweb.princeton.edu/cgi-bin/dante/DispToynbeeByTitOrId.pl?INP_Id=215261 [náhled 11. 9. 2014].

se zmíníme o některých důrazech kladených na Dantovo údajné příkře protiislámské zaujetí. Přehled takovýchto témat nalezneme například ve studentské práci, dohledatelné v souvislosti s *Columbia University's Dante Project.*[34] Dante je v tomto typu prací líčen jako zapřisáhlý nepřítel všeho arabského a islámského. Sám sice skládal poezii v duchu dvorné lásky, ale pomyšlení, že by měla i arabské kořeny, ho prý pohoršovalo. Mračil se také na vědy přenesené od Arabů, například alchymii. Ano, alchymisté jsou skutečně trestáni v desátém žlebu osmého okruhu svrabem;[35] je to však trest za podvody, není zde nutný motiv arabofobie. Podobně nejistý je pohled na pekelný úděl Fridricha/Federica jako na trest za arabizované prvky jeho sicilského dvora. Diskusně vyznívá názor, že přebíráním některých motivů prý Dante chtěl překonat a hluboce pokořit islámskou eschatologii. V neposlední řadě je nutné připomenout, že slavný básník se dnes podobně jako templáři stal lákavým tématem také pro autory bestsellerových fikcí typu Dana Browna.

S jistotou můžeme uzavřít, že Dante byl jak politicky angažovaný, tak hluboce vnímavý k veškerému dění i kulturním a duchovním podnětům své doby. Zajímal se o ně v místním i univerzálním měřítku a ve vztahu k islámu prokázal potřebnou zdrženlivost i schopnost diferencovat. Vytvořil dílo jedinečné nadčasové hodnoty, podněcující k přemýšlení a názorovým střetům ještě i dnes, v podstatně změněných podmínkách.

RÉSUMÉ:

The seemingly countless Muslim subjects and elements in the Divine Comedy have provoked discussion to this day, which has at times been exacerbated by the contemporary context. Dante was most probably familiar with the translated Arabic popular text about Muhammad's nocturnal visit to heaven (*mi'ràdj*). He might also have known about Arabic mystical reflections on this journey and about Islamic eschatological ideas, e.g. on the architecture of heaven and hell, which for the most part were shared with Christianity. In keeping with the spirit of his times he remained wary of explicitly Islamic subjects, but at the same time he was able to differentiate. He placed the Muslim philosophers (Avicenna and Averroes) alongside the chivalrous Saladin in limbo, and Muhammad and Ali in the depths of the infernal torments for the seditious, thus unwittingly making use of both conceptions of Islam formulated by medieval Christian theology: as a Christological schismatic heresy and as a weakness of reason not bolstered by revelation and baptism (as Thomas Aquinas believed).

In the philosophical sphere we find Dante unsure with regard to Averroism. On the one hand he often praises Thomas's wisdom and in *Purgatory* he condemns the Averroistic division of passive reason from the soul, while on the other hand he places Siger of Brabant in heaven, close to Thomas. He also praises Averroes's doctrine in his *Monarchia* as suitable for the unification of European Christianity.

In subsequent history Ottoman expansion in particular represented the great Muslim threat to Europe. The Turks are enemies, but if they accept baptism then opportunities for agreement do arise (Pius II., Nicholas of Cusa and Jan Amos Komenský). Increasingly, however, unscrupulous

34 Viz P.S., *Dante and Islam*, studentský text z roku 1997, http://dante.ilt.columbia.edu/papers/dai [náhled 11. 9. 2014].

35 *Inferno XXIX*, 118–139.

attitudes emerge in the interests of commerce or power. Knowledge also increases of the religious core of Islam, and on the verge of the Enlightenment a literary appeal is made for mutual respect and competition between these kindred religions (Lessing's *Nathan der Weise*).

Dante's name is also heard in modern-day endeavours to achieve inter-religious respect and dialogue. Authors inclined towards ideas of Abrahamic ecumenism stress the Islamic influences on his imagination and seek his personal links to Sufi mysticism and the poetics of courtly love in Andalusian style. Some converts to Islam (R. Guénon and A. Pallavicini) entertain ideas of "Dante's esoterism" and his self-censorship to cover his positive relationship towards Islam. However, many Muslim scholars are unable to forgive Dante his image of the torments of the Prophet Muhammad. There again on the other hand Dante is depicted one-sidedly as an avowed enemy of Islam and of any Arabic cultural influences. He is said to have aimed for the defeat and subjugation of Islamic eschatology.

Sometimes, particularly on the internet, Dante becomes more of an object of ideological manipulation than of serious scholarly interest. Of course, his unique timeless work demands serious scholarly research into Arabic influences in the western Mediterranean on the eve of the Renaissance and moderation of judgment, made free of prejudice and confrontations.

Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc., orientalista, působí na na katedře religionistiky Husitské teologické fakulty UK, externě přednáší na FF UK. Zabývá se zejména intelektuálními dějinami křesťansko-muslimských vztahů (lubos.kropacek@ff.cuni.cz).