



# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

# Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

řídí Pavel Filipi

číslo 18 (2011/1)

Mystika uprostřed či na okraji?  
Zkušenosti různých náboženství

Mystika uprostřed  
či  
na okraji?

Zkušenosti různých náboženství

Uspořádala Kateřina Bauer

Článek Kateřiny Bauer vznikl v rámci projektu Grantové agentury České republiky *Symbolické prostředkování celistvosti v západním pravoslaví* GAČR P401/11/1688.

Článek Pavla Hoška vznikl v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – *Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy*.

Toto číslo vychází s podporou Nadačního fondu Věry Třebické-Řivnáčové.

## Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Pavel Filipi

Vychází dvakrát ročně

Pro Univerzitu Karlovu v Praze, Evangelickou teologickou fakultu  
vydává nakladatelství Mlýn v Jihlavě

Adresa a objednávky: Mlýn, Vrchlického 1, 586 01 Jihlava

Obálku navrhl © Jakub Tayari

<http://web.etf.cuni.cz/ETF-149.html>

ISSN: 1802-6818

ISBN: 978-80-86498-43-0

# Obsah

KATEŘINA BAUER	
Editorial . . . . .	vii
I.	
IVAN O. ŠTAMPACH	
Mystika jako báze mezináboženského dialogu . . . . .	3
DAVID BIERNOT	
Hegelova filozofie náboženství jako interpretační model na poli bádání o mystice v 19 a 1. polovině 20. století: Moše Idel a Bernard McGinn k problematice „unio mystica“ v rámci židovské a křesťanské mystiky . . . . .	15
KATEŘINA BAUER	
Teologie světa v pravoslavných ikonách . . . . .	35
PAVEL HOŠEK	
Súfismus jako inspirace pro současnou kulturu: Fethullah Gülen a jeho hnutí . . . . .	53
VIOLA PARGAČOVÁ	
Úskalí uchopení islámské mystiky a spirituality. Úvod do problematiky . . . . .	62
ADAM BORZIČ	
Koktání bytí: Souběhy poezie a mystiky . . . . .	81
II.	
JAKUB HLAVÁČEK	
René Daumal a G. I. Gurdžijev . . . . .	95
VLADIMÍR KOČANDRLE	
Umění neuchopení (mysl na hranici předmětu) . . . . .	106
FUMON S. NAKAGAWA	
Buddhovská hodnota Tvého bytí . . . . .	112



# Editorial

*Kateřina Bauer*

*Mystika v centru nebo na okraji?* Na tuto otázku jsme spolu s autorkami a autory nového svazku *Studii a textů ETF* hledali odpověď ve zkušenosti různých náboženství. Platformou pro vznik většiny příspěvků byla konference v roce 2010 konaná v rámci studia Teologie křesťanských tradic Evangelické teologické fakulty.<sup>1</sup>

Tázali jsme se, zda mystika stojí na okraji náboženských institucí či uprostřed jako živoucí pramen spirituality. V první části svazku (I)<sup>2</sup> jsou tematicky zařazeny příspěvky týkající se role a vymezení mystiky u abrahámovských náboženství: židovství (Biernot), křesťanství (Bauer) a islámu (Hošek, Pargačová). Nedílnou součástí je téma mystiky ve vztahu k mezináboženskému dialogu (Štampach) a také sepětí mystiky a poezie (Borzič). Druhá část (II) nejen dokresluje autenticitu zmíněné konference, ale také rozšiřuje hranice toho, co lze mystikou nazývat: z pohledu zen-buddhismu bude vnímaná především jako duchovní praxe (Nakagawa, Kočandrle), z pohledu francouzského surrealistického spisovatele a básníka Reného Daumala jako duchovní mystická cesta, která se žije mimo všechna náboženství (Hlaváček).

V dnešním kontextu, kdy ustupuje zájem o příslušnost ke specifické konfesi a není výjimkou sounáležitost hned s několika náboženskými domovy či duchovními proudy, je slovo „mystika“ velmi populární. Nabízí totiž platformu pro vnitřní rozhovor, ale i pro mezináboženský dialog, ve kterém může mystika najít své podstatné místo, neboť se týká náboženské zkušenosti, a tím je blíže dialogu opravdovému spíše než dialogu založenému na dogmatických a naučných strukturách. Účastníci takového rozhovoru pak nemusí opouštět své vlastní kořeny (Štampach), či je dokonce zapouštět na několika místech zároveň. Mystické proudy jsou často chápány jako spodní či tekoucí přes okraje. Vzbuzují svými extatickými projevy obavy ze synkretismu či hereze, jak je tomu například v sufismu. Tím unikají církevnímu vymezení a uzavřenosti (Hošek).

Na jedné straně můžeme právě skrze projevy mystiků vidět jejich vzájemnou podobnost. Například súfijská mystika objevující se v Rúmiho bás-

<sup>1</sup> Konference organizovaná ve spolupráci s Institutem ekumenických studií se konala ve dnech 21.–22. 5. 2010 na VOŠ Jabok.

<sup>2</sup> První část (I) tvoří recenzované příspěvky, druhá část (II) je nerecenzovaným dodatkem.

ních se podobá mystickému setkání duše s Bohem u křesťanských mystiků, jako například u Terezie z Avily či Jana od Kříže. Na druhou stranu je ale důležité si připomínat, že každé toto setkání má kořeny ve své vlastní tradici. Nevyrůstá přece z ničeho. V případě sufismu je tímto místem zrodu Korán (Hošek, Pargačová).

Je nutné se proto také zabývat skutečností, že i přes jistou podobnost v jednotlivých náboženstvích rostou mystické projevy pokaždé z nějakého pramene a mají svůj vlastní historicko-kulturní kontext. Před touto tendencí univerzalizace mystiky je třeba opatrnosti (Pargačová). Gershom Scholem připomíná, že z tohoto úhlu je zapotřebí i mystiku studovat jako náboženský fenomén v kontextu konkrétní náboženské tradice a jejích hodnot vyjádřených formou učení či dogmat (Biernot).

Mystika je také spjatá s řečí, kterou mluví. Navrací do středu poznávání srdcem, celou bytostí, tělem se všemi smysly. Ustupuje v ní také kategorie logiky a uzavřených narativů, čímž navrací zpět řeč básnickou, ale i řeč ticha. Poezie vytváří prostor pro intuici, tělesnost a mateřskost (Hošek, Borzič). Ikonický charakter řeči básnické se podobá řeči ikon východní církve. K tomuto charakteru náleží i vidění Boha v temnotách, jež je nedílnou součástí pravoslavné ikonografie (Bauer).

V popisu mystické zkušenosti lze vysledovat zkušenost naprostého sjednocení duše či intelektu s Božstvím, kdy protiklady ztrácejí svůj význam: konečné a Nekonečné, člověk a Bůh, přirozenost a milost (Biernot). Toto „přilnutí“ ale nemusí znamenat pouhé ponoření se do sebe, ale může se projevit snahou o změnu společenských a kulturních podmínek – podpora tolerance, univerzality a demokracie (Hošek). Tímto pohybem zevnitř ven se mystická zkušenost také posouvá z okraje do středu.

Příspěvky tohoto čísla *Studii a textů ETF* nevyčerpávají celou tematiku mystiky uprostřed či na okraji náboženství, a to zejména proto, že vzešly z jedné konkrétní události (viz pozn. č. 1). Přesto věříme, že budou pro čtenářky a čtenáře inspirativní.



I.



# Mystika jako báze mezináboženského dialogu

Ivan O. Štampach

**Summary: Mysticism as a Basis of Interreligious Dialogue** Churches and religious communities of Jews and Muslims, as well as various groupings of Buddhist and other origin of the Indian traditions are willing to inform each other of their opinions. Another option or the stage of relations is a creditable joint involvement in secular society, as it represents a massive initiative called Global Ethos of the German theologian Hans Küng. There is willingness to cultivate religious relationships. There are religious people, and also religious officials, who wish to continue from parallel peace coexistence of religions and their common pragmatic interest to authentic dialogue and sharing. In the considerations on the possible contact and convergence of religious currents often we hear and read about doctrinal and institutional issues. The result is but skepticism about the possibility of dialogue. Disappointed participants of such discussion are inclined to search the new basis of interreligious communication in a religious experience. Mysticism might be defined differently. What is solidified in normative texts and organizational structures can be intrinsically lived as mysticism. Mystical adventure is often described as mystical *top experience*. The possible socio-cultural determination of such realization is discussed in the article. Personalities and enterprises of contemporary advanced Christian, Jewish and Buddhist spiritual life are brought to the attention, such as Thomas Merton, Wayne Teasdale, Bede Griffiths, Matthew Fox, Thich Nhat Hanh or Zalman Schacter Shalomi. Several forms of religious cooperation brought desirable civic coexistence but they are stigmatized by superficial rationalism. They settle for cold theism and humanist ethic. Survey of ideas and their agents make possible the conclusion that after these previous steps, and with the knowledge of their deficits it is practicable to share the wealth base of various spiritual and religious contents concentrated in mystical experience. It may be common to return to the resources on which these religions meet, without having to leave their spiritual and cultural treasures.

## 1. Krize mezináboženských vztahů

Mezináboženský dialog se v religionistických a teologických pojednáních o vztazích mezi náboženstvími stal samozřejmostí.<sup>1</sup> Přitom ale ve skuteč-

---

<sup>1</sup> Např. vztahy křesťanů a Židů pomocí různých iniciativ získávají podobu vzájemného informování, překonávání předsudků, společného sledování občanských zájmů. O takových

nosti masově neprobíhá. Po rozběhu směrem k dialogu z 60. let minulého století došlo záhy, pravděpodobně jako reakce na předpokládané ohrožení, k uzavření křesťanských církví a dalších náboženských společenství vůči okolí. Zdůrazňuje se nutnost napřed pěstovat vlastní identitu a pak až vyjít vstříc jiným. Jsme také svědky posilování náboženských autorit. A pokud už jsou církve v kontaktu s jinými uskupeními, je to spíše respekt k faktické pluralitě sekulární společnosti, tedy vlastně ochota žít vedle ostatních bez konfliktu. V zájmu klidného soužití může probíhat zdvořilá konverzace, která se od dialogu liší zejména tím, že neřeší nic podstatného. Církve a náboženské obce Židů a muslimů, jakož i různá uskupení žijící z buddhistických a jiných původem indických tradic jsou ochotny se vzájemně informovat o svých stanoviscích. To samo si zaslouží ocenění, protože to může přispět k překonání předsudků.

Často se jako dialog hodnotí pragmatické spojenectví jinak vzdálených náboženských skupin v jednání se společným partnerem. Častá je tendence společně vystupovat proti sekulárním hodnotám, slovy předsedy Papežské rady pro kulturu, kardinála Gianfranka Ravasiho, rozvíjet vůči partnerům spíše duel než duet.<sup>2</sup> Není vzácná snaha náboženských činitelů jinak neochotných k dialogu společně prosazovat pragmatické zájmy.<sup>3</sup> Jako protivníci, kteří dokáží představitele jinak odcizených tradičních náboženství posadit ke společnému stolu, se často ukazují směry vymykající se jejich monoteismu, zejména alternativní podoby náboženství a spirituality.

Ochota k dialogu jistě není pohřbena; jednou se otevřela tato možnost a jeho příznivci zůstávají. Jsou nábožensky orientovaní lidé, ba též náboženští činitelé, kterým nestačí mírová koexistence náboženství.<sup>4</sup> Přejí si vzájemný respekt, poučení a inspiraci, umí si představit spolupráci a sdí-

---

aktivitách referuje sborník, kterému dali editoři bezstarostně do názvu slovo *dialog*, i když explicitě o dialogu není v textu nic: MILENA DIVIŠOVÁ – JANA DOLEŽELOVÁ – MARIE RÚT KRÍŽKOVÁ – MARTIN PRUDKÝ (EDS.), *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad, 1999.

<sup>2</sup> Vatican Information Service, online <http://visnews-en.blogspot.com/2011/03/dialogue-between-believers-and-non.html>

<sup>3</sup> Ve snaze působit na stát, aby byl vstřícnější vůči ekonomickým zájmům církví, se bez potíží shodnou křesťanské církve, Židé a muslimové. Po dřívějších aktivitách se na nové etapě těchto snah různým způsobem podílela zúčastněná náboženství od r. 2007 na setkávání státní a církevní komise pro takřčené majetkové narovnání.

<sup>4</sup> Příkladem činitele, který nejedná oficiálně jménem svého náboženského uskupení a vyvíjí vlastní aktivity překonávající současné minimální oficiální vztahy, může být Hans Waldenfels, římskokatolický teolog s patřičnými pověřeními, který opatrně a vstřícně rozvíjí možnosti kontaktů směřujících k autentickému dialogu. Činí to mj. v publikaci HANS WALDENFELS, *Fenomén křesťanství. Křesťanská univerzalita v pluralitě náboženství*, Praha: Vyšehrad, 1999.

lení. Bývají protagonisty oficiálních mezináboženských aktivit. Jako příznivce náboženského sblížení můžeme předpokládat lidi nábožensky liberální.<sup>5</sup> V jejich pojetí sblížení předpokládá kompromis. Každý účastník musí něco slevit, a dojde se ke společnému obsahu. Rozdíly jim nejsou tak důležité, aby se jimi dali zdržovat. Náboženský pluralismus tohoto zabarvení buď předpokládá existující minimální shodu relativizující povrchové rozdíly, nebo ji ani neočekává, a diversita náboženského smýšlení a náboženské praxe nevádí, přičemž tato jeho verze se někdy označuje jako postpluralismus.<sup>6</sup> V popularizované verzi postmoderní kultury lze říci, že „každý má svou pravdu“. To lze identifikovat jako indiferenci k náboženským postojům partnerů. Studium shod a rozdílů vede k minimalistickému náboženství, kdy už jde jen o jakési neurčité pojetí teisticky či neteisticky pojaté transcendence a společné morální principy, např. tzv. zlaté pravidlo.

Na liberalismus ochotný k náboženským kompromisům již ve druhé polovině 19. století odpověděli náboženští konzervativci zejména z prostředí evangelikálních církví formulací fundamentalistického hnutí a brzy poté obdobné směry, např. antimodernistické římskokatolické hnutí vrcholící v prvních desetiletích 20. století a jeho pokračovatelé dále až do současnosti. Pravoslavné okruhy pociťující potřebu hájit pozice proti reálnému ohrožení přejímají americkou protestantskou agendu pokračující ve fundamentalistických postojích. Tyto směry považují jakoukoli podobu mezináboženského sdílení za synkretismus, přičemž užívají významu, jež tomuto slovu dala konfuse s řeckým slovem *synkrisis*, směšování. Mluví také o výprodeji křesťanských hodnot apod.<sup>7</sup>

## 2. Vymezení dialogu

Naskýtá se otázka, proč je mezináboženský dialog tak nesnadný, proč se v běžném náboženském provozu vytrácí nebo se rozpouští v indiferentním liberalismu, který ho činí zbytečným. Proč má tak ofenzivní nepřátele mezi náboženskými konzervativci. Co tedy můžeme právem označit za

<sup>5</sup> K liberálním interpretacím mezí a možností mezináboženských vztahů bývá řazen autor, který se tématu z tohoto hlediska věnuje podrobně a systematicky v publikaci JOHN HICK, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Louisville: Westminster John Knox, 1995.

<sup>6</sup> Tomu se podrobně věnuje PAVEL HOŠEK, *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*, Praha: Návrat domů, 2005, zejm. s. 91–118.

<sup>7</sup> Podrobněji k fundamentalismu jeho pojmový rozbor, srovnání s jinými postoji k náboženství a nástin jeho historie v publikaci IVAN O. ŠTAMPACH, *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*, Praha: Vyšehrad, 2010.

mezináboženský dialog, pokud nemyslíme jakékoli rozhovory (podle etymologie slova *dialog*). Můžeme ho charakterizovat jako společné hledání pravdy v rozhovoru, a to cosi předpokládá.<sup>8</sup> Především ochotu pravdu hledat. Kdo prostě předpokládá, že ve svém společenství či ve své náboženské instituci pravdu vlastní, nepotřebuje se na ni tázat. Může ji leda laskavě nabízet k přijetí svým debatním partnerům. Dialog nemá předem daný cíl a to zahrnuje ochotu všech stran ke změně, k podřízení poznané pravdě a tím i k opuštění dosavadních omylů. O dialog ještě nejde, pokud i při jinak dobré vůli strany neuznávají, že jsou si v náboženském smyslu rovnocennými partnery. V konfrontaci nauk to pak znamená, že zúčastnění nepřipouštějí možnost omylu i na své straně. Pokud dochází k náboženské objektivaci a reifikaci partnerů a zanedbává se personální aspekt, k dialogu nedochází. Dialog je zpochybněn, pokud jeho pravou tvář je misie.<sup>9</sup> Dialog není jen akademickým řešením teologických sporů nebo diplomatickým jednáním církevních institucí. Zúčastnění v něm vydávají osobní svědectví o svém základním náboženském postoji, např. křesťané o své víře. Mezní podobou dialogu je proces kontaktu náboženských identit v nitru jednoho člověka.

### 3. Role náboženské zkušenosti<sup>10</sup>

V úvahách o možném kontaktu a sblížování náboženských směrů často slyšíme a čteme o doktrinárních a institučních otázkách. Tím se ovšem hledá shoda tam, kde je nejméně snadné ji najít. Výsledkem je skepse ohledně možností dialogu a ústup od jeho praktikování. Zanedbává se jiný, religionisty identifikovaný aspekt náboženství, jímž je náboženská zkušenost. Že není samozřejmým začátkem náboženství jako sociální skutečnost, o tom svědčí křesťanská teologická diskuse, která roli zkušenosti

<sup>8</sup> Striktně religionistická teorie mezináboženského dialogu není dosud vytvořena. Religionistika sama sotva může poskytovat direktivy k dialogu. Tento rozbor dialogu se nemůže vyhnout mezioborové vazbě religionistiky s teologií, i když zůstává nezávislý na konkrétním vyznání.

<sup>9</sup> Pokus ponechat dialogu prostor, i když je propojen s misijní činností, představuje římskokatolický dokument, který jde nejdále v tomto směru, je to společný text papežské Rady pro mezináboženský dialog a Kongregace pro nauku víry pod názvem *Dialogue and Proclamation* z 19. 5. 1991 – originálem jsou souběžná vydání včetně anglického, které je dostupné online [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interrelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html)

<sup>10</sup> Základní prací v českém kontextu pro současné úvahy o roli náboženské zkušenosti je IVANA NOBLE, *Po Božích stopách: teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, Brno: CDK, 2004.

oslabuje nebo popírá.<sup>11</sup> Zkušenost je prý mlhavá, subjektivní, podmíněná vlastními očekáváními a přáními, a proto nejistá jako fundament víry a života. Víra se podle jejich zjištění opírá o božské Slovo inkarnované v lidských slovech a činech, je nasloucháním Slovu, souhlasnou odpovědí na ně, uposlechnutím Slova tam, kde je výzvou, povoláním a vysláním, a vše pokračuje vyznáváním, svědectvím, kázáním a učením. Je to jasná a pevná koncepce, jíž je nutno odlišit od fundamentalistických postojů, jimž se zdá být blízká, ale i tak s ní nesouhlasí všichni. Zdá se, že mladší teologická generace opouští tento objektivismus víry a zjišťuje, že v procesu Božího zjevení a odpovědi na ně nelze vynechat lidskou subjektivitu a personalitu. Odpověď člověka na zvěstované Slovo má být lidskou odpovědí, má tedy zahrnovat lidské dispozice. Interpretace víry jako děje odehrávajícího se pouze v prostoru slyšení, akceptace a poslušnosti může v praxi degenerovat v odlidštěné doktrinářství. Zapojení zkušenosti do procesu náboženského života je zapojením člověka v jeho celistvosti. Ponechává člověku, i když je chápán jako upadlý do hříchu, lidskou důstojnost.<sup>12</sup>

Náboženskou zkušenost vyzdvihli autoři s kořeny v německém luteruském pietismu, kteří ve jménu zbožnosti srdce relativizaci biblického textu, symbolických knih a církevních struktur dotáhli (později s vydatnou pomocí romantické kultury první poloviny 19. století) do podoby liberální teologie. Někteří křesťanští protagonisté náboženské zkušenosti přicházejí s možností překonat spor liberálních a dialektických teologů a propojit oba důrazy. Jeví se jim to jako aktuální úkol.<sup>13</sup>

Náboženská zkušenost není jednoduchým a samozřejmým jevem. Diskuse se vede o tom, je-li náboženská zkušenost specifická, nebo je to zkušenost zařaditelná do jiné souvislosti, např. estetická, interpretovaná nábožensky. Dává se to do souvislosti se sporem esencialistů s konstruktivisty v humanitních oborech. Oživená polemika v posledním období se posu-

<sup>11</sup> JOSEF L. HROMÁDKA, *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha: Kalich, 1986; této tematice se věnuje kapitola *Doslov místo předmluvy* od s. 291, zejm. s. 291–293.

<sup>12</sup> V kontextu současné objektivace náboženského vztahu, tedy v situaci ztráty jeho interpersonální povahy, se původně spíše katolické pojetí člověka na cestě k Bohu neseadno prosazuje v ekuméně. Např. HEINZ SCHÜTTE, *Ekumenický katechismus I.*, Praha: Vyšehrad, 1999, pokládá spor za překonaný v tom smyslu, že se prosadilo (původně spíše protestantské) pojetí „radikální zkušenosti“ (s. 76).

<sup>13</sup> S pokusem překonat jednostrannosti obou postojů přišel již v sedmdesátých letech minulého století dnes málo připomínaný autor LUDĚK BROŽ v publikaci *Evangelium dnes*, Praha: Kalich, 1974. Aktuální součástí tohoto úsilí je nové vydání klasika teologického liberalismu opírajícího křesťanský život o zkušenost FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *O náboženství*, Praha: Vyšehrad, 2011.

nula k otázce, je-li náboženská zkušenost sociálním konstruktem, nebo je svébytná a neredukovatelná.<sup>14</sup>

Proti bezprostřední zkušenosti transcendence samé, jež jediná by se právem mohla nazývat specificky náboženskou empirií, se právem vznáší silná filosofická námitka. Je-li totiž „předmětem“ tohoto prožívání něco zkušenostně dostupné, a jinak to být nemůže, není to transcendence; je-li ta skutečnost, k níž se náboženství vztahuje radikálně transcendentní, měla by se vymukat jakékoli možnosti ji lidsky zvládnout, tedy i zkušeností. Fenomenologie náboženské zkušenosti mluví spíše ve prospěch jejího prožívání neodlišeného od celku empirického pole. Ostatně výrazivo z jakési základní náboženské a spirituální slovní zásoby v četných klasických i moderních jazycích Západu i Východu prozrazuje tělesný ráz těchto prožitků.<sup>15</sup>

Avšak na druhou stranu sekulární nenáboženská interpretace každodenní tělesné zkušenosti je rovněž jen ideologicky podloženou interpretací vedle interpretace náboženské. Prožívání mikrokosmické tělesnosti v její provázanosti s makrokosmickým tělem přírody nedává důvod interpretovat ji výlučně nebo přednostně redukcionisticky, kvantitativně a mechanisticky. Tak jako pro Thaleta Milétského byl svět *plný bohů*, tak může i zakoušení vlastního dechu (ducha, duše), vidění (idea jako „vid“), uchopování (chápání, pojmání), milostného objetí jakožto poznání (hebr. *jada'*) být plné duchovního obsahu, nikoli ovšem v dualistickém smyslu separujícím profánní a sakrální. Tělesná zkušenost jakožto jevící může jako k jevěnému odkazovat ke své vlastní nedisponovatelné hlubině, jíž opatřujeme epitety božského a duchovního.

<sup>14</sup> Dosud působící švédský klasik psychologie náboženství NILS G. HOLM, *Úvod do psychologie náboženství*, Praha: Portál, 1993, klade náboženské prožívání do kontextu vnímání a osobnosti, nevylučuje empiricky testovatelné podnětným např. v kapitole *Chemická mystika* (s. 61–63), nechce se jako psycholog vyslovovat ke kognitivnímu obsahu této zkušenosti, ale zdá se, že se kloní ke svébytné, nepřevoditelné zkušenosti. Zvláště se věnuje mystice, pro níž je zkušenost určující. JACQUES WAARDEBURG, *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita, 1997, se kloní spíše k tomu, že náboženský charakter zkušenosti dává až její výklad (zejm. s. 13).

<sup>15</sup> Tělesný charakter náboženské zkušenosti dokumentuje autor tohoto článku v příspěvku IVAN ŠTAMPACH, *Jsmo to, co jíme. Mezi Feuerbachem a nebeskou hostinou* (s. 137–141) ve sborníku TOMÁŠ BUBÍK – MARTIN FÁREK (eds.), *Náboženství a jídlo*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2005.



## 4. Mystika jako báze

Mystika může být vymezena různě. Daleko nás nedovede jednoduchá etymologie počítající s jakousi uzavřeností. Souvisí-li mystika s mystérií, jde ovšem o dramatizované, rituální a v nějakém smyslu snad i meditativní (či kontemplativní) prožívání toho, co je jinak verbálně dostupné v mýtech a co je v této podobě sociálním tmelem antické společnosti. Mystiku můžeme vymežit tak, že stojí a padá zkušeností. To, co je exoterně přítomno v normativních textech a organizačních strukturách, je esoterně (ve smyslu vnitřně) prožíváno mystiky.

Přesvědčení o sociální konstrukci světa je naléhavé a slouží jako skeptický korektiv vůči mystické naivitě. Je totiž historicky zřejmé, že lze být expertem na mystickou teologii, psát nadšené texty o mystice, dovolávat se mystické zkušenosti jako zdroje, a přesto žít zkušenostně a hodnotově na povrchu skutečnosti, u hodnot ryze praktických či pragmatických. Tak jako se nelze vyhnout ve filosofii kritice čistého a praktického rozumu, tak je z religionistického (a koneckonců i teologického) hlediska nutná i kritika mystické zkušenosti.

Nelze s jistotou tvrdit, že mystická *top experience* je táž a že pouze to, co se o ní dovíme, se liší podle nahodilých sociokulturních souřadnic, že tedy pouze rozdílná nabídka výrazových prostředků odlišuje např. mystický sňatek duše s Bohem v katolickém Španělsku 16. století u Jana od Kříže<sup>16</sup> od, řekněme, Dógenova prozření (totožného se samotným praktikováním zenové meditace) v Japonsku 13. století.<sup>17</sup> Žádnou zkušenost, ani mystickou, nelze sdílet, lze o ní mluvit, lze k ní vést, lze ji interpretovat. Když však čteme svědectví osobností, které by v křesťanském prostředí byly nazvány mystiky a jinde jsou označeny jako probuzení, osvícení, osvobození či mistři, pozorujeme dalekosáhlou shodu. A zjišťujeme, že ti, kdo k mystickým hlubinám či výšinám dospěli nebo jsou na cestě k nim, vykazují překvapivé vzájemné porozumění i tam, kde se doktrináři a nositelé náboženské moci různého vyznání přou. Z tohoto důvodu můžeme mystiku pokládat za bázi mezináboženského dialogu. Totiž za potvrzení dostatečné shody umožňující vypořádat se s reálnými (legitimními či nelegitimními) roz-

<sup>16</sup> Etapy mystické zkušenosti včetně nicoty či prázdnoty po cestě i u cíle, ale i cíl popsany metaforou nebeské hostiny či sňatku duše s Bohem poskytuje JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, a *Duchovní píseň*, tamtéž, 2000.

<sup>17</sup> Dógen Zendži (1200–1253) tlumočí svou zkušenost, již můžeme podle naší terminologie označit jako mystickou, zejm. v dosud nedostatečně zpřístupněném spisu *Šóbó genzó* (Nazření pokladnice pravého zákona); přiblížení v angličtině mj. DOGEN (trans. NORMAN WADDELL – MASAO ABE, *The Heart of Dogen's Shobogenzo*, Albany: Suny Press, 2002.)

díly, které zajisté nejsou mystickou základnou mezináboženského sdílení zrušeny.

## 5. Osobnosti a směry náboženského sdílení opřeného o mystickou zkušenost

Raným svědectvím zkušenosti, již můžeme nazvat mystickou, i s její charakteristickou strážlivostí, jsou novozákonní verše: „Jak nesmírná je hloubka Božího bohatství, jeho moudrosti i vědění! Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nevystopovatelné jeho cesty!“ (Řím 11,33). Linie křesťanské gnóse (již není vhodné ztotožňovat s pseudognósi, s níž rané křesťanství polemizuje) pak pokračuje u pneumatiků a anachoretů k ranému mnišství a jeho učitelům. Rozpoznání blízkosti duchovní zkušenosti u jiných náboženství na základě obdobné hlubinné zkušenosti však nepřichází rychle. Po renesančních (Mikuláš Kusánský) náznacích lze jako ilustraci uvést až příklady několika osobností minulého a našeho století, které byly, pokud šlo o křesťany, mnichy nebo sdílely některou řeholní spiritualitu či rozvíjely to, co bylo nazváno mnišstvím srdce. Jiní z nich jsou zase euromuslimy žijícími ze súfijských podnětů. Sledujeme u nich povědomí o relativitě vnějších náboženských struktur. V krizi západní křesťanské spirituality se obracejí o pomoc na lidi žijící duchovním životem v jiných náboženstvích. Shledávají společná témata jako je očistění, poznání, prozření a vnitřní proměnu znázorněnou smrtí a novým narozením.

V poměrech, kde to zdaleka nebylo samozřejmé, se k výměně podnětů s hinduistickými sannjásiny a buddhistickými mnichy propracoval americký trapista Thomas Merton (1915–1968). V autobiografii dovedené téměř do tragického konce života v Bangkoku ukazuje cestu ke křesťanství a mnišství. Byl účastníkem návratu k mnišským kořenům. Jeho texty dosvědčují strážlivý mystický život v tichu podle západní tradice. Nesměle v posledních letech života objevoval duchovní život jihovýchodní Asie.<sup>18</sup>

Brit Bede Griffiths (1906–1993) se ve vlasti stal benediktinským mnichem, tedy člověkem profesně oddaným kontemplativnímu životu, pokládal se však za povoláného též k misii a s tímto záměrem odešel do Indie. Hledal přízpusobením indickému životu nejprve v tom, že se zařadil do římskokatolické větve indického tomášovského křesťanství. V roce 1968 však spolu s francouzským zakladatelem, který přijal indické jméno

---

<sup>18</sup> V češtině dosud spíše texty před kontaktem s hinduismem a buddhismem, v angličtině zejm. THOMAS MERTON, *Mystics and Zen Masters*, New York: Farrar, Straus, Giroux, 1967, a též, *Zen and the Birds of Appetite*, New York: New Directions Publishing, 1968.

Abhišiktánanda, vytvářeli základ komunity pokoušející se organicky propojit křesťanské benediktinské mnišství s myšlenkami a praxí hinduismu, zejména jeho filosoficko-náboženské školy védanty. V křesťanské tradici se mohl opřít o sofiální linii. Mluvil o *Wisdom Christianity*. Dialog opřený o mystický ponor nebyl pro tuto komunitu verbálním řešením světónázorových otázek. Byl to autentický dialog v praxi přerůstající v praktické sdílení. Šlo o reálnou participaci na jiném náboženství.<sup>19</sup>

Osobnost další generace Wayne Teasdale (1945–2004) se chtěl připojit ke zmíněné komunitě v tamilském Šantivánam, Griffiths mu však doporučil spíše uskutečňovat mnišský ideál očisty srdce a propojení práce s liturgickou a rozjímavou modlitbou v civilním životě, bez kláštera, bez opory v řádových pravidlech. Svou zkušenost hlubinné komunikace s hinduismem vyjádřil v koncepci *interspirituality*. Tam, kde není příliš úspěšná interreligiozita, tedy přibližování různých náboženství jakožto doktrín a organizací, lze od skořápky vnějších struktur postoupit ke spirituálnímu jádru, tedy k duchovnímu životu a k setkání v této hlubině. Respekt a třeba i spolupráce na instituční úrovni je v tomto pojetí samozřejmě možná, náboženské organizace jako církve nejsou zavrženy, ale to podstatné se děje pod povrchem.<sup>20</sup>

Na stejnou tradici navazuje Griffithsův, ale i náš současník Bruno Barnhart (\*1911), mnich kamaldulské poustevnické komunity na kalifornském Big Sur, který propracoval védantou poučené pojetí *křesťanského nedualismu*. Jeho oproštěné křesťanství se noří do jednosti otcovského božství, realizuje se v naukách a strukturách na základě Slova, které se stalo tělem a tvoří božskou dvojnost, Duch svatý ji obohacuje k trojnosti a v jakési imanenci v duši rozvíjí osobní život. Tu však rozvoj z jednoty nemá hranici, pokračuje kosmem a ze strany křesťana odpovědností za sociální a přírodní skutečnost.<sup>21</sup>

Křesťanští mniši, kteří prozkoumávají cesty mezináboženského sdílení, přispěli ke vzniku jen mírně institucionalizovaného *Mezináboženského mnišského dialogu*. Na setkáních a pobytech se podílejí z římskokatolické strany členové řádů s Benediktovou řeholí. Jejich rozhovory, ale i společné mlčení se týkají především hinduistických sannjásinů a buddhistických mnichů různých tradic, theravády, zenu a tibetských škol. Dnes již v návaznosti na tuto iniciativu existuje několik běhů akademického studia

<sup>19</sup> BEDE GRIFFITHS, *Sňatek mezi Východem a Západem*, Brno: Cesta, 1997.

<sup>20</sup> WAYNE TEASDALE, *Catholicism in Dialogue: Conversations across the Traditions*, (místo neuvedeno) Rowman & Littlefield Publishers, 2004.

<sup>21</sup> BRUNO BARNHART, *Second Simplicity: The Inner Shape of Christianity*, Mahwah: Paulist Press, 2004.

dialogu a sdílení v římskokatolickém, anglikánském a luterském prostředí. Zatím chybí teologické a religionistické publikace, které by systematicky studovaly tento segment mezináboženských vztahů vycházejících z intenzivního duchovního života.

Méně tradičními cestami otevírá možnosti setkání tradic v hloubce mystické zkušenosti Matthew Fox (\*1940), někdejší dominikán, později anglikánský kněz, který se ovšem od denominačních rozdílů v prostoru církve programově odpoutává. Rozběhl se při hledání inspiračních zdrojů do značné šíře a komunikuje nejen s velkými tradicemi Východu jako dosud jmenovaní, ale i s přínosem původních obyvatel Ameriky a také se spirituálními experimenty na hranicích transpersonální psychologie a různých alternativních novodobých spiritualit. Etapy duchovní cesty, tak jak je vytyčil, navazují na tradiční západní mystiku a zasazují ji do nového kontextu. Věnuje se typicky biblickému motivu profétismu ve vztahu k mystice. Vazbu mystické hloubky s mezináboženskou komunikací ukazuje jeho koncept *hlubinného ekumenismu*, který se ujal. Poněkud provokativně uplatňuje výraz do té doby uznávaného jen pro vnitrokřesťanské mezidenominační vztahy. Nesmazává sice rozdíly křesťanského a mimokřesťanského, avšak zdůrazňuje, že ekumenismus ve vlastním smyslu jako péče o společný domov je aktuální i ve vztazích mezi náboženstvími a spiritualitami.<sup>22</sup>

Foxovým spolupracovníkem při koncipování hlubinného ekumenismu je učenec z partnerského abrahámovského náboženství Zalman Schachter Shalomi (\*1924), v USA žijící polský Žid s chasidskými kořeny, inspirátor hnutí *Jewish Renewal*, které není zcela doma ani v ortodoxii ani v příliš civilním a redukcujícím reformním judaismu. Sdílel ve Spojených státech s mladou generací nadšení pro nové cesty v 60. a 70. letech, ale od povrchního a komercionalizovaného hnutí nového věku se distancoval.<sup>23</sup>

Religionistice nemohl uniknout nápadný jev *sdílené* či také *vícečetné náboženské identity*. V mnoha případech jde pravděpodobně o běžný projev empirického náboženství odsuzovaný náboženstvími normativními, totiž o náboženský eklekticismus, jehož hojně rozšíření snadno spojíme s tím, čemu se říká globální informační společnost, a s postmoderními kultur-

<sup>22</sup> Svůj osobní vývoj s ohledem i na náboženskou, resp. duchovní, zkušenost a na mezináboženské sdílení popisuje především v autobiografickém textu MATTHEW FOX, *Confessions*, San Francisco: Harper, 1997; česky zejm. týž, *Příchod kosmického Krista. Uzdravení Matky Země a počátek globální renesance*, Brno: CDK, 2004.

<sup>23</sup> ZALMAN SCHACHTER SHALOMI, *First Steps to a New Jewish Spirit: Reb Zalman's Guide to Recapturing the Intimacy and Ecstasy in your Relationship with God*, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2003.

ními impulsy, zejména v jejich popularizované podobě. Osobnosti jako Japonec Vincent Shigeto Oshida (1922–2003) se však nespokojily s libovolným vybíráním a spojováním prvků různých náboženství. Oshidovi se připisuje paradoxní formulace, že se cítí být na sto procent buddhistou a na sto procent katolíkem. Nutno dodat, že byl dominikánským řeholníkem a knězem. Vysvětluje to ještě při jiné příležitosti tak, že je buddhistou, který poznal Krista. Můžeme dodat, že tento člověk, který žil v důsledné (na tradiční řeholní poměry neobvyklé a radikální) chudobě, realizoval z dominikánského povolání vyjádřeného maximou *contemplare et contemplata aliis tradere* jeho kontemplativní zaměření. Nebyl plodným spisovatelem a horlivým kazatelem, napsal jen několik málo krátkých esejů a kázal spíše v prostředí komunity, v níž žil. Lze říct, že jeho osobní cesta byla mystická. Setkání náboženství v hloubce u lidí jeho typu probíhá v nitru jedné osoby. Oshida nezavrhl buddhistickou identitu, když konvertoval a přijal křesť, spíše obojí nechal na sebe působit i v rozpornosti některých tezí o povaze skutečnosti, metodách a cílech a integroval je prakticky.<sup>24</sup>

Zcela samostatným, u nás dosud stále málo známým hnutím spojujícím mystické ponoření s transcendentní jednotou duchovních cest představuje *perennialismus*. Pro jeho samostatnou podrobnější deskripci odkazují na publikaci věnovanou současné religiozitě.<sup>25</sup> Zde může být jen řečeno, že iniciátoři hnutí s hluboce zapouštěnými evropskými kulturními kořeny byli ovlivněni dobovým rozhlížením po šíři duchovních proudů, ba zachytili tento zájem brzy, ale pouhé horizontální propojení směrů neuspokojilo jejich nároky. Zakladatelské osobnosti spočinuly v islámu súfijského, tedy mystického zabarvení. Ostatní v tom přešel Francouz René Guénon (1886–1951) a následovali dva Švýcaři Frithjof Schuon (1907–1998) a Titus Burckhardt (1908–1984). Shodovali se v myšlence, že společným počátkem náboženství je metafyzické poznání, tím nemínili akademickou filosofii, nýbrž kontemplaci věčných pravd, kontemplaci božské skutečnosti, nakolik se prostřednictvím idejí otevírá lidskému duchu. Bez tohoto mysticky pojatého principu nebyla pro ně filosofie ani náboženství ničím. Nabízela by se relativizace vnějších náboženských forem. Tím směrem ovšem tito tradicionalisté, jak se též označovali, nešli. Cesta do hlubin esoterního poznání vede přes exoterní ortodoxii. Skoro nikdo z těchto

<sup>24</sup> Vincent Shigeto Oshida patří k nejhůře doložitelným postavám na rozmezí mystiky a mezináboženského sdílení, spíše vedl řeholní život a živě učil, zanechal několik krátkých textů, které se proměnlivě objevují na webových zdrojích. Základní biografické údaje jsou dostupné na spolehlivém zdroji *Monastic Interreligious Dialogue* online <http://monasticdialog.com/au.php?id=491>; tamtéž také dva krátké texty.

<sup>25</sup> Štampach, *Na nových stezkách ducha*.

náročných myslitelů se necítil vázán zděděnou náboženskou příslušností a fakticky pro sebe nárokovali svobodu volby náboženského směru. Zároveň však odmítali přelétavost a snadné eklektické spojování myšlenek. Nevěřili, že by někam vedly horizontální náboženské kontakty v podobě mezináboženské diplomacie, kompromisů a hledání společného minima. Jejich muslimský a také křesťanský, zejména pravoslavný, tradicionalismus není polemicky vyhocen, ale nepřipouští snadná řešení. Perennialistický impuls jako menšinový je dodnes přítomen na univerzitní půdě a promítá se rovněž do politiky.<sup>26</sup>

## 6. Závěr

Bází mezináboženských kontaktů, tedy jakési rudimentární podoby dialogu, mohou být pouhé společné pragmatické zájmy. Jinou možností či etapou vztahů je obdivuhodné společné angažmá v sekulární společnosti, jak je reprezentuje mohutnou iniciativou *Světového étosu* německý teolog s religionistickými zájmy Hans Küng.<sup>27</sup> Podrobné studium obou těchto pojetí mezináboženských vztahů ukazuje, jak zůstávají v zajetí osvícenského racionalismu. Skepse tam není jen součástí metody, nýbrž proniká základním životním postojem. Tomu lze připsat očištnou roli. Jenže náboženství stále více redukováná, omezená téměř už jen na jakýsi racionální teismus a humanistickou etiku, se pak snadno uvedou do souladu. Dochází k žádoucí spolupráci a ke snadnému sdílení. To sdílení a souznění se ovšem příliš netýká reálného náboženského života, který se nenechá takto omezit. Po předchozích krocích a s vědomím jejich deficitů se nabízí jako báze sdílení celého bohatství spirituálních a náboženských obsahů mystická zkušenost. Může být společným návratem ke zdrojům, u nichž se tyto směry setkávají, aniž by musely opustit své duchovní a kulturní poklady.

---

<sup>26</sup> Nejdůkladnější výklad perennialistického pojetí náboženské plurality, sdílení a mystické zkušenosti v pozadí s bohatou historickou faktografií poskytuje publikace HARRY OLDMEADOW, *Journeys East 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*, Bloomington: World Wisdom, 2004.

<sup>27</sup> HANS KÜNG, *Světový étos pro politiku a hospodářství*, Praha: Vyšehrad, 2000.

# Hegelova filozofie náboženství jako interpretační model na poli bádání o mystice v 19. a 1. polovině 20. století: Moše Idel a Bernard McGinn k problematice „unio mystica“ v rámci židovské a křesťanské mystiky

*David Biernot*

**Summary: The Hegelian philosophy of religion as an interpretational model in mysticism studies in the 19th and the first half of the 20th century: Moshe Idel and Bernard McGinn on “Unio Mystica” in Jewish and Christian mystical traditions** The aim of this article has been to deal with the religious-philosophical question of transcendence and immanence in reference to “unio-mystica” in Jewish and Christian mystical traditions as it has been treated in modern religious studies from the 19th century until the present day. Moshe Idel draws attention to the fact that this “core of mysticism,” which mystical union undoubtedly is, has been denied a place in Judaism. In his opinion, such negative judgments have been produced by adaptation of the Hegelian view of religion by such leading scholars as Gerschom Scholem. Searching into Hegel’s Christology, this article elaborates further upon the observations made by Moshe Idel. Presupposing the “incarnational principle” as the origin of the religious consciousness per se, Hegel saw its completion in Christianity. In Jesus of Nazareth, God revealed Himself to man as a man among men, and thereby redeeming them. Humans participate in this redemption by laying aside their immediate subjectivity and learning to know God as their essential self. In Judaism, “the incarnational principle” has been to be lived as pain in which men sense their separation from the ground of their being, without any hope of union with it. This conception must have inevitably resulted in preference of Christian mysticism over Jewish mysticism for its ability to sustain unitive mystical experience from the theological point of view. Other scholars adopting the Hegelian philosophy of religion have been identified, among them Adolf Lasson, the 19th century German philosopher of religion and author of a monograph on the mysticism of Meister Eckhart. However, this conception is not unequivocal, and this article makes a point to show its limits, searching into two different mystical theologies of St Bonaventure and Meister Eckhart, in both of them the Christology actually plays a key role. The understanding of mystical union as an indistinctive unity of divine and human natures has by no means been prevalent in Christian mysticism. Moreover, it seems that the catalyst for developing that

kind of understanding of mystical experience has been of a more ontological than christological character. On the other hand, there is an evidence, provided for the most part by Moshe Idel, that Jewish mysticism has sustained extreme mystical experiences too, with some of its doctrines displaying strong immanent and even “quasi-christological” characteristics, for example that of the 13th century Kabbalist Avraham Abulafia.

„Mystika představuje na poli náboženského života hledisko, které jedinečným způsobem uchopuje a zdůrazňuje imanenci Nekonečného v konečném a konečného v Nekonečném.“ Toto je definice mystiky, kterou podává hegelíánský myslitel druhé poloviny devatenáctého století Adolf Lasson v díle věnovaném Mistru Eckhartovi a dějinám náboženské spekulace v Německu.<sup>1</sup> Cílem tohoto příspěvku je nastínění problematiky spojené s nábožensko-filozofickou otázkou imanence a transcendence ve vztahu k *unio mystica* a jeho vyjádření v rámci židovské a křesťanské mystiky, a to především s ohledem na současnou badatelskou diskuzi. Bernard McGinn tvrdí, že samotný termín *unio mystica* představuje spíše konstrukt teologické reflexe mystiky než vlastní mystické literatury. Žádný z křesťanských mystiků středověku včetně španělských mystiků šestnáctého století tento termín neužívá. Objevuje se teprve v teologických dílech sedmnáctého století.<sup>2</sup> *Unio mystica* označuje extrémní mystickou zkušenost „přilnutí“ duše či intelektu k Božství takovým způsobem, který ústí v naprosté sjednocení.<sup>3</sup> Protiklady ztrácejí svůj význam: konečné a Nekonečné, člověk a Bůh, přirozenost a milost. Mystik může zakoušet toto sjednocení jako „ztracení v tichém oceánu“ Boha nebo „pohlčení“ Božstvím, jak takovou zkušenost popisuje Jan van Ruusbroeck,<sup>4</sup> či „zničení“ („bitul“), jak o takové zkušenosti hovoří Menachem Mendel z Vitebsku.<sup>5</sup>

V posledních dvou desetiletích se otázky kolem *unio mystica* staly předmětem živé akademické diskuze vedené izraelským badatelem Moše Ide-

<sup>1</sup> ADOLF LASSON, *Meister Eckhart, der Mystiker: Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland*, Stuttgart 1983, s. 1.

<sup>2</sup> BERNARD MCGINN, „Comments“, in: MOSHE IDEL – BERNARD MCGINN (vyd.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialog*, New York: MacMillan, 1989, s. 185.

<sup>3</sup> Viz MOSHE IDEL, „Universalisation and Integration: Two Concepts of Mystical Union in Jewish Mysticism“, in: IDEL – MCGINN (vyd.), *Mystical Union*, s. 27–28; MOŠE IDEL, *Kabala – nové pohledy*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 90–92.

<sup>4</sup> Viz EVELYN UNDERHILL, *Mystika – podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 467.

<sup>5</sup> Viz MOSHE IDEL, *Hasidism between Ecstasy and Magic*, Albany: State University of New York Press, 1995, s. 223–225.



lem, který uvedenému tématu věnoval podstatnou část své badatelské práce.<sup>6</sup> Této diskuze se významnou měrou účastní také Bernard McGinn, křesťanský teolog a přední znalec středověké křesťanské mystiky,<sup>7</sup> čímž tato diskuze nabyla charakteru mezináboženského dialogu. Ve svých pracích Idel upozorňuje na skutečnost, že moderní bádání o mystice, jakož i řada obecných religionistických studií tendenčně židovství upíraly toto „srdce mystiky“, jímž *unio mystica* nepochybně je. Slovy již výše zmíněného Adolfa Lassona, židovská mystika se tak spíše profiluje jako „spekulativní mysticismus“ než jako živá mystika ve vlastním slova smyslu.<sup>8</sup> V této souvislosti si Idel klade otázku, proč význam židovské mystiky v moderním bádání tak upadl ve srovnání s vážností, jaké se dostávalo kabale ze strany křesťanských renezančních učenců, a to i navzdory nesmírným pokrokům, které se na tomto poli odehrály ve dvacátém století zásluhou Gerschoma Scholema.<sup>9</sup> Moše Idel na tohoto „otce“ moderního bádání o židovské mystice navazuje, avšak současně neváhá problematizovat řadu jeho interpretací a konstrukcí, mezi které patří popírání výskytu extrémních zkušeností sjednocení v židovské mystice.<sup>10</sup> Je otázkou, proč tento badatel, který rozpoznal výrazně konstruktivní roli mystiky v judaismu jako takové, zůstal ve vztahu k výše uvedeným mystickým zkušenostem zdrženlivý. V této souvislosti Idel tvrdí, že Scholem nemohl založit své závěry na studiu pramenné literatury, proto přichází v úvahu spíše nějaký teoretický model, o který se tento průkopník bádání o židovské mystice při své práci opíral.

<sup>6</sup> Tento přední badatel na poli židovské mystiky je v České republice již poměrně dobře znám prostřednictvím překladů některých z jeho významnějších titulů do českého jazyka: *Kabala – nové pohledy* (viz pozn. 3); *Golem: Židovské mystické a magické tradice o umělém člověku*, Praha: Vyšehrad, 2007.

<sup>7</sup> Viz jeho díla *The Foundations of Mysticism*, New York: Crossroad, 1991; *The Growth of Mysticism*, New York: Crossroad, 1991; *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, New York: Crossroad, 1998; *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500)*, New York: Crossroad, 2005; jakož i jedinečná studie k mystice Mistra Eckharta *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, New York: Crossroad, 2001.

<sup>8</sup> LASSON, *Meister Eckhart der Mystiker*, s. 3.

<sup>9</sup> MOSHE IDEL, „*Unio Mystica* as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism“, *JSRI* 1/2002, s. 19.

<sup>10</sup> IDEL, *Kabala – nové pohledy*, s. 39–41, 305–307.

## Gershom Scholem a „unio mystica“ v kontextu židovské mystiky

Gershom Scholem zdůrazňoval nezbytnost studia mystiky jako náboženského fenoménu v kontextu konkrétní náboženské tradice a jejích hodnot vyjádřených formou učení či dogmat, které představují normativní výpovědi náboženského společenství jakožto celku a náboženské zkušenosti tímto dávají význam. Scholema zajímalo, jakým způsobem se mystikové snažili o adaptaci svých zkušeností v rámci širší náboženské tradice a jejich zprostředkování širšímu společenství. V této souvislosti Scholem rozpoznává dvě tendence působící v mystice: konzervativní a revoluční.<sup>11</sup> Mystikové obecně respektovali náboženské autority, pokud sami nebyli takovými autoritami, jak tomu bylo v případě řady židovských mystiků.<sup>12</sup> Proto se snažili interpretovat v duchu tradiční náboženské symboliky i takové mystické zkušenosti, které jí byly ve svém jádru vzdálené.<sup>13</sup> Je zde však také revoluční aspekt, který vykazuje tendenci proměňovat obsahy tradice a podřídit ji nové interpretaci. Tato tendence by mohla vyústit v napětí a konflikt s náboženskými autoritami.

Revoluční aspekt v židovské mystice Scholem spatřuje ve znovuoživení mýtu na půdě judaismu. Demytologizační snahy přítomné již v nejranějších obdobích židovského náboženství vyvrcholily ve středověké náboženské filozofii. Jestliže podle Talmudu bylo pokušení modloslužby vymýceno z Izraele již na počátku doby Druhého Chrámu,<sup>14</sup> zápas s předmětnými náboženskými představami „sabejství“<sup>15</sup> přijal ve středověku jemnější podobu. Ta se soustředila na racionalizaci antropomorfní řeči o Bohu dané v Bibli a rabínské agadě. Vrchol tohoto úsilí představují filozofické a teo-

<sup>11</sup> GERSHOM SCHELEM, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York: Schocken Books, 1996, s. 8–9.

<sup>12</sup> VIZ MOSHE IDEL, *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1998.

<sup>13</sup> Dobrým příkladem takové adaptace mohou být vize švýcarského mystika Mikuláše z Flüe z 15. století, jejichž obsah byl křesťanské symbolice a učení cizí. VIZ MARIE-LOUISE VON FRANZ, *Die Visionen des Niklaus von Flüe*, Zürich: Daimon, 1998, s. 118–120.

<sup>14</sup> VIZ *Bab. Talmud*, Joma 69b; a také EPHRAIM URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987, s. 15–17.

<sup>15</sup> Termín „sabejství“ užil syrský historiograf desátého století ibn Wahšija k označení starověkých mezopotámských náboženských představ, kterým se vzepřel Abraham. Sabejství tak typologicky odpovídá pohanství v nejšířším slova smyslu. V tomto významu ho užívá Maimonides, podle něhož podstata modloslužby spočívá v připisování tělesných vlastností Bohu. VIZ *More nevuchim*, III, 29; a také KENNETH SEESKIN, *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 22–65, 142–176.

logické snahy Maimonida.<sup>16</sup> Podle Scholema tento pojmový ikonoklasmus zastínil „živého Boha, který stejně jako vše živoucí promlouvá v symbolech.“<sup>17</sup> Proto růst židovské mystiky od třináctého století může být do značné míry interpretován jako remytologizační reakce odehrávající se v těch oblastech náboženského myšlení, kde došlo k odcizení od mýtu a s ním spojeného emočního prožívání v důsledku přísné racionalizace. Scholem spojuje tento návrat k mýtu především s rozvojem teosofického učení kabaly. V této souvislosti Moše Idel poznamenává, že Scholem nevěnoval tolik pozornosti zkušenostním aspektům židovské mystiky, což je slabina i dalších badatelů, kteří kráčeli v Scholemových stopách.<sup>18</sup>

Hovoříme-li o zkušenostních aspektech židovské mystiky, je důležité zmínit Scholemovo chápání termínu *devekut* v kontextu mystické literatury. Ve středověkých textech se stále ještě můžeme setkat s obecně nábožensky procítěným významem tohoto termínu vyjadřujícím intimní a trvalé zakoušení Boží blízkosti v životě.<sup>19</sup> V mystických textech však *devekut* již mohl vyjadřovat vlastní vrchol mystické cesty – sjednocení. Idel je přesvědčen, že Scholem nevěnoval tomuto posunu přiměřenou pozornost a nejspíše ji i záměrně ignoroval.<sup>20</sup> Dokladem tohoto je pasáž obsahující následující popis mystické zkušenosti podávaný kabalistou z patnáctého století, Meirem ibn Gabajem: „Když pak (intelektivní duše) dosáhne svého počátku, přilne k nebeskému světlu, ze kterého vzešla, a to tak, že dva se stávají jedním.“<sup>21</sup> Ačkoliv tato citace obsahuje formulaci typickou pro vyjádření extrémní mystické zkušenosti sjednocení: „dva se stávají jedním“, Scholem ukončuje diskuzi následující definicí:

*Devekut* tak ústí do blaženého a intimního spojení. Přesto však toto není schopno smazat vzdálenost mezi tvorem a jeho Bohem, vzdálenost, kterou většina kabalistů i chasidů respektovala tvrzením, že mezi duší a Bohem nemůže dojít k naprostému sjednocení.<sup>22</sup>

Podobně se vyjadřuje na jiném místě:

I když ponecháme stranou rozdíl mezi ranými a pozdějšími díly židovské mystiky, faktem zůstává, že jen ve velmi málo případech extáze označuje skutečné sjednocení s Bohem,

<sup>16</sup> Viz JAMES ARTHUR DIAMOND, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment – Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of Perplexed*, New York: State University of New York Press, 2002, s. 1–11.

<sup>17</sup> SCHOLEM, *On the Kabbalah and its Symbolism*, s. 89.

<sup>18</sup> IDEL, *Kabala – nové pohledy*, s. 90–91.

<sup>19</sup> Viz např. Nachmanidův komentář k Dt 11,22.

<sup>20</sup> IDEL, „*Unio Mystica* as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism“, s. 21.

<sup>21</sup> Meir ibn Gabaj, *Avodat ha-kodeš* 30b. Citace převzata z GERSHOM SCHOLEM, *Kabbalah*, New York: Meridian/Penguin, 1978, s. 175.

<sup>22</sup> *Tamtěž*, s. 176.

během níž lidský jedinec opouští sebe sama, aby se ve vytržení ponořil do proudu Božství. Dokonce i v tomto extatickém stavu si židovský mystik podržel vědomí vzdálenosti mezi Stvořitelem a stvořením. Jeden se spojuje s druhým, přičemž bod tohoto spojení se stal předmětem největšího mystikova zájmu. Je však třeba říci, že toto spojení nepřechází v něco tak výstředního jako je identita mezi Stvořitelem a stvořením.<sup>23</sup>

Ačkoliv i podle Scholema bylo cílem židovské mystiky navzájem smířit transcendentní prvky v teologii rabínskému judaismu s náboženskou senzitivitou hledající Boží imanenci ve světě, toto „smíření“ mělo jen parciální charakter, přičemž k jeho realizaci došlo především v oblasti teosofické spekulace a mytické interpretace klasických obsahů židovského náboženství. Na zkušenostní rovině k takové relativizaci mezi transcendencí a imanencí nedošlo.

Moše Idel, který se kriticky vyrovnává s těmito závěry Gershoma Scholema, je přesvědčen, že vycházejí více z konkrétního typu filozofie náboženství než z vlastního studia pramenného materiálu. Scholem poskytuje určitý vhled do svého porozumění náboženského fenoménu (a mystiky v něm) v úvodu do *Major Trends in Jewish Mysticism*.<sup>24</sup> Hovoří zde obecně o vývoji náboženství, které proběhlo ve třech stádiích. První stadium je mytické. Svět je „plný bohů“ a animistická přítomnost božského zde ještě není problematizována. Následující stadium překonává tuto snovou harmonii, přičemž se ve vědomí rodí transcendentní koncept Božství. Konečně ve třetím stadiu dochází k odstranění dichotomie mezi transcendentní teologií monoteistických náboženství a mytickým vědomím prvního stadia. Toto se děje skrze mystiku, která „sceluje fragmenty rozbité náboženským kataklysmem a přináší zpět starou jednotu, kterou náboženství rozbilo, avšak na nové rovině, na které se světy mytologie a zjevení setkávají v duši člověka.“<sup>25</sup> Idel rozpoznává v této koncepci stopy Hegelovy filozofie náboženství, která musela ovlivnit Scholemovu koncepci židovské mystiky.<sup>26</sup> Jak ještě uvidíme, k obdobnému ovlivnění došlo i u dalších badatelů o mystice či religionistů konce devatenáctého a první poloviny dvacátého století, což se projevilo v jejich rezervovaném postoji vůči formám židovské mystiky. Idel ve svém příspěvku blíže nespecifikuje konkrétní východiska Hegelovy filozofie náboženství, které vedly k jistému znehodnocení židovské mystiky oproti mystice křesťanské. Zmiňuje se o Hegelově

<sup>23</sup> GERSHOM SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995, s. 55–56.

<sup>24</sup> *Tamtéž*, s. 7–10.

<sup>25</sup> *Tamtéž*, s. 8.

<sup>26</sup> IDEL, „*Unio Mystica* as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism“, s. 21. Viz také DAVID BIALE, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979, s. 137, 202–203.

negativním přístupem k judaismu jako náboženství, které již odehrálo svou dějinnou úlohu. Domnívám se, že vlastní nukleus problému spočívá v jeho christologii.

## Hegel a otázka transcendentu a imanence ve vztahu ke křesťanství a judaismu

Podle Hegelova pojetí není osobitost náboženství dána pouhým uvědoměním si existence absolutní bytnosti.<sup>27</sup> Tato osobitost se projevuje teprve v jistotě, že absolutní bytnost se ve vyskytujícím vědomí a z něho samého vztahuje sama k sobě a tímto zprostředkováním se odhaluje. Toto hledisko nebylo v počátcích náboženského fenoménu hned zcela zřetelné. Takto se v „přírodním náboženství“ božské odhaluje v přírodě jako příroda. V „náboženství umění“ antického Řecka božské již není přirozenou daností, ale má vědomý a konečný tvar uměleckého díla. Pohlcující substance absolutna zde ztrácí pro uctívající subjekt charakter cizosti, avšak do takové míry, že se absolutno zcela rozplývá v osobě.<sup>28</sup> Jestliže v „přírodním náboženství“ byl subjekt případkem božské substance, v „náboženství umění“ tomu bylo naopak. Teprve „absolutní náboženství“ představuje syntézu obojího. V něm se konkrétní osoba může stát médiem zjevení absolutní bytnosti, jež si však ponechává svou jinakost tím, že osoba zde nehyperfrojuje prostřednictvím sebe-projekce do absolutna, ale tak řečeno se obětuje, aby mezi ním a absolutní bytností vynikla diference.<sup>29</sup> V křesťanském náboženství se tak absolutní duch zjevuje v konkrétním sebevědomí a toto „vnější“ je pro něho tak „podstatné“, že se skrze něj vztahuje sám k sobě. Bůh je tak u člověka „zcela u sebe“ a člověk s Bohem vytvářejí jednotu.<sup>30</sup>

Hegel svébytným způsobem uchopuje křesťanské učení o inkarnaci a snad právě zde můžeme odhalit pramen jistého přecenění predispozic křesťanské spirituality ke zkušenostem *unio mystica* a nedocenění duchovnosti judaismu v této otázce u řady pozdějších badatelů. V popisu spásné události v Ježíši z Nazarata Hegel vychází z tradičních pozic christologie a soteriologie. Nemohoucnost člověka spasit sebe sama nachází svou odpověď v této události. Skrze kříž a zmrtvýchvstání Ježíšovo se dokonává

<sup>27</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden, III, E.* MOLDENHAUER – K. MICHEL (vyd.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, s. 495.

<sup>28</sup> *Tamtéž*, s. 545.

<sup>29</sup> *Tamtéž*, s. 545–546.

<sup>30</sup> *Tamtéž*, s. 551–554.

smíření mezi člověkem a Bohem.<sup>31</sup> Pro jistotu víry bylo nutné, aby se jednota Boha a člověka ukázala v konkrétní osobě, době a místě. Zprostředkování spásy subjektu muselo mít dějinnou podobu. Hegel sám říká, že toto je „nejtěžší“, avšak zároveň „nejkrásnější“ moment křesťanského náboženství.<sup>32</sup> Tato exklusivní jednorázovost a konkrétní dějinnost Božího zjevení v Ježíšově příběhu má však i druhou stránku, kterou je jeho bezprostřední vyvoditelnost z ideje Boha. Absolutní význam osoby a údělu Ježíše Krista nevychází ze samotných dějin, jeho života, smrti a zmrtvýchvstání, ve kterém nachází dokonání lidská potřeba usmíření. V Hegelově pojetí kříž a zmrtvýchvstání získávají svůj soteriologický význam nikoliv z Ježíšova zvěstování a eschatologické legitimace skrze Boha, ale nutnosti, která pudí Božství ke svému zvnějšnění a navrácení k sobě. Porozumění spásnému významu Ježíšova příběhu není možné bez vzhledu do bytnosti Boha, která se nachází v sebe-tvořivém pohybu, jenž je vyjádřen v samotném trojičním dogmatu. Božská idea vychází z původní jednoty Otce, vyděluje se z ní v božské osobě Syna, „zvnějšňuje se“, a jako Duch se vrací k sobě. Kristův kříž propůjčuje tomuto zvnějšnění nehlubší vážnost. V této události Bůh sám vstupuje do smrti. Jako smrt Boha, a nejen lidského individua, získává tato událost svůj význam tím, že „vyjadřuje absolutní dějiny absolutní bytnosti, to, co se děje o sobě a věčně.“<sup>33</sup> V Kristově utrpení a smrti se zjevuje „nekonečná moc“ jednoty, která trvá i v tomto nehlubším bodě zvnějšnění, a působí tak „negaci negace“.<sup>34</sup> Duch prokazuje svoji jednotu sjednávající moc tím, že je schopen udržet oddělené. Vyjádřeno mytologickým obrazem, tato „smrt smrti“ zároveň představuje nanebevzetí, v němž dochází k vyvýšení lidské přirozenosti do nebe, „tam, kde Syn člověka sedí po pravici Otce, a odhaluje se identita božské a lidské přirozenosti a její sláva se nejzřetelněji odhaluje duchovnímu oku“.<sup>35</sup> Poznání tohoto pravého smyslu Ježíšova příběhu vede ke vzniku obce, jež se konstituuje tam, kde se smyslový Ježíšův zjev pozvedává k duchovnímu. Fakticita Ježíšova života i smrti mizí v minulosti. Vědomí se pozvedává od pravdu zprostředkující postavy a dokonává přechod od vnějšího k vnitřnímu, od

<sup>31</sup> PETER CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, s. 126–127.

<sup>32</sup> HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, XVII, s. 276–277.

<sup>33</sup> *Tamtéž*, s. 293. Viz též EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1982, s. 83–132.

<sup>34</sup> HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, XVII, s. 292.

<sup>35</sup> *Tamtéž*, s. 305.

představy k pojmu.<sup>36</sup> Idea trojjediného Boha a jednoty božské a lidské přirozenosti se zjevila v celé své pravdě, kterou si nyní osvojuje obec a nechává na sobě dokonat. Antiteze subjektu a objektu, člověka a přírody, myšlení a bytí, konečného a absolutního je překonána a člověk zakouší smíření odložením své bezprostřední subjektivity a poznává Boha jako své bytostné Já.

Vrátíme-li se k Hegelovu pojetí osobitosti náboženství, pak tato osobitost je úzce spojena s „obecným inkarnačním principem“.<sup>37</sup> Ten je počátkem náboženského vědomí *per se*. Je to esenciální a pravdivý obsah, který všechna náboženství předcházející „náboženství absolutnímu“ dosvědčovala skrze citění, zpodobení a kult. To platí i o náboženství židovském, kde se tento princip projevuje negativně jako nesmírná bolest subjektu nad vlastní nicotností a touhou dostat se z tohoto vnitřního stavu. Subjektivita je zde v bytí „pro sebe“ v odloučení od absolutní bytnosti.<sup>38</sup> V upadnutí do hříchu se člověk stává člověkem. Nabytá vědomost je však i zdrojem jeho neštěstí. Toto člověk konejší v uspokojení v rodině nebo ve vlastnictví země Kanaán.<sup>39</sup> V Bohu však není uspokojen. Ten stojí proti člověku jako jeho Stvořitel a Pán. Toto je hlavní nedostatek judaismu. Absolutní substance v něm nemá žádné imanentní ukotvení a je nahlížena jako vnější a čistá subjektivita.<sup>40</sup> Z hlediska dějin absolutního ducha pak duch judaismu představuje jeho jinobytí v naprosté rozdvoujenosti. Mohlo by se zdát, že židovství téměř ztělesňuje jeho protipohyb. Sebepochopení židovského národa jako vyvoleného lidu a svého Boha jako Boha národního reflektuje jeho „otrocké vědomí“, jež je tímto vědomím partikularizujícím. Duch judaismu se nikdy nemůže pozvednout k obecnému. Toto vědomí bylo překonáno teprve v křesťanství.

<sup>36</sup> Viz JIŘÍ HOBLÍK, „Představa na cestě a v cestě ducha. K Hegelově Fenomenologii ducha jako opoře pro filosofii náboženství“, in: JAN KUNEŠ – MARTIN VRABEC (vyd.), *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, Praha: Argo, 2007, s. 185–201.

<sup>37</sup> Viz JAMES YERKES, *The Christology of Hegel*, Albany: State University of New York Press, 1983, s. 114.

<sup>38</sup> G. W. F. HEGEL, *Filosofie dějin*, přel. Milan Váňa, Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, s. 207–208. Viz též WILLIAM DESMOND, *Hegel's God: A Counterfeit Double?*, Aldershot: Ashgate, 2003, s. 122–126; AMY NEWMAN, „The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel“, *Journal of the American Academy of Religion*, sv. 61, č. 3, 1993, s. 469–480.

<sup>39</sup> HEGEL, *Filosofie dějin*, s. 208.

<sup>40</sup> HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, XVII, s. 50.

## Ohlasy Hegelovy filozofie náboženství u badatelů o mystice a religionistů 19. a 20. století

Recepci myšlenky „inkarnačního principu“ jakožto esenciálního obsahu všech náboženství, jenž došel naplnění v křesťanské zvěsti o smíření a sjednocení božské a lidské přirozenosti v Ježíši z Nazareta, můžeme nalézt u Adolfa Lassona, německého filozofa židovského původu, který v roce 1853 přestoupil ke křesťanství. Jeho syn Georg Lasson, protestantský teolog, se proslavil jako vydavatel kompletního Hegelova díla. Ve svém díle o Mistru Eckhartovi z roku 1878 se Lasson zmiňuje o přítomnosti jistých mystických prvků v profétii Starého zákona, spojených především se zde přítomným mesiášským očekáváním. Tento mystický náboj však v rámci samotného židovského náboženství ustrnul. Udušil ho talmudický judaismus, který se zvrhl v dogmatismus a zákonictví. Tento mystický element ale zdárně rozvinulo křesťanství, které zvnitřnilo poselství o vtělení Boha v člověka jakožto ideje identity božské a lidské přirozenosti. Lassonův názor vyjádřený v níže uvedené pasáži je velice předsudečný. S Hegelem může tohoto myslitele pojit i pohled na judaismus jakožto náboženství postrádající jakoukoliv spontaneitu a jež se vyčerpává čistě v nábožensko-právní rovině:<sup>41</sup>

Rozvinutá dogmatika a právní učení talmudického judaismu vykazují to nejzazší pokřivení, do jakého se jen dogmaticko-právní stanovisko mohlo zvrhnout, jakmile došlo k pečlivému odstranění všech mystických prvků a tento judaismus se pro svou hloubavou dialektiku proměnil v uzavřený systém rozumových pojmů. Rovněž i islám byl stížen naprostou prázdnotou ducha po vyloučení všech mystických směrů. Ve Starém zákoně představuje mystický prvek profétie a její vrchol spočívající v mesiášské ideji. Když se však naplnil čas a Bůh seslal na svět svého Syna v podobě člověka Ježíše z Nazareta, Bůh přestal být Pánem a horlivým Zákonodárcem ve vztahu vůči světu, svému stvoření, a člověku, svému obrazu: zde vztah vůči němu přestal být pouhou vnější zákonickou službou.<sup>42</sup> Nyní se v lidské podobě zjevila bytnost Božství, v Ježíši Kristu je každému umožněno, aby se stal dítětem Božím a takto se i poznal.<sup>43</sup> Od té doby mezi Bohem a člověkem již nezeje propast a zušlechtěná lidská přirozenost může vstoupit do Boha ... Tento vztah Boha k lidstvu, který ve všech dějinných podobách křesťanství, jež si toto jméno zaslouží, představuje společný základ učení o spasení, je iracionální a má charakter mystické hloubky.<sup>44</sup>

Abychom nezůstali pouze u německého autora poloviny devatenáctého století, jehož ovlivnění Hegelovou filozofií náboženství je jaksi pochopitelné, přesuneme se do anglosaského světa poloviny století dvacátého. Charles Robert Zaehner patřil mezi přední komparativní religionisty a ba-

<sup>41</sup> YERKES, *The Christology of Hegel*, s. 30.

<sup>42</sup> Srv. HANS LIEBESCHÜTZ, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Marx*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 31–42.

<sup>43</sup> Srv. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, XVII, s. 275.

<sup>44</sup> LASSON, *Meister Eckhart, der Mystiker*, s. 29.



datele o mystice. Po fenomenologické stránce rozlišuje dva základní náboženské modely: indický, založený na vizi harmonie mezi božským a lidským a na sjednocení mezi těmito póly v mystické zkušenosti, a semitský prorocký, jenž tuto harmonii mezi transcendencí a imanencí postrádá a je víceméně prostý mystických prvků. Co se týče mystické tradice islámu, sufismu, ta byla podle Zaehnera výrazně ovlivněna hinduistickými prameny.<sup>45</sup> U tohoto autora nemůžeme již patrně počítat s přímou vazbou na Hegelovu filozofii náboženství. Když Zaehner hovoří o židovské mystice, jíž v podstatě upírá autentický charakter, opírá se o autoritu samotného Gerschoma Scholema. Autenticita mystiky spočívá dle Zaehnera právě ve zkušenostech sjednocení. Tyto zkušenosti se však mohly rozvinout pouze v takovém teologickém kontextu, který jim byl příznivě nakloněn. A zde Zaehner naráží na křesťanské učení o inkarnaci, jež je klíčem k rozvoji mystiky ve vlastním slova smyslu:

Pokud je mystika klíčem k náboženství, pak můžeme zcela vyloučit Židy z okruhu našeho bádání, protože, jak již ukázal profesor Scholem, židovská mystika není mystikou vůbec, vyjma těch případů, ve kterých došlo k jejímu ovlivnění novoplatonismem nebo sufismem. Vizionářské zkušenosti nemůžeme považovat za mystickou zkušenost, protože mystika znamená, pokud něco vůbec znamená, uskutečnění spojení nebo sjednocení s něčím, co nesmírným, ne-li nekonečným, způsobem překračuje empirické já. S Jahvem Starého zákona takové spojení není možné ... Židé odmítli inkarnaci a s ní i zaslíbení stát se spoludědici Bohočlověka, aby tak přijali i božskou přirozenost. Proto židovská mystika ze své nejvlastnější povahy směřuje pouze ke společenství s Bohem, avšak nikdy ke sjednocení s ním.<sup>46</sup>

Jistou afinitu k Hegelově filozofii náboženství můžeme najít i ve spisech C. G. Junga, především tam, kde se pouští do ucelenější reflexe náboženského fenoménu jako takového. Ve své stati *Psychologie a náboženství* se zmiňuje o předsudku či „soustavné slepotě“ hledat Božství vně člověka.<sup>47</sup> Tento předsudek je vlastní i křesťanství, avšak mírnili ho někteří křesťanští mystikové trávající na esenciální identitě Boha a člověka. Idea „Boha v nitru člověka“ byla náboženskou výchovou znehodnocována jako „mystická“. Snový a vizionářský materiál, který Jung shromažďoval ve své praxi, však dle jeho názoru poskytuje indicie, že by ve vědomí současného člověka mohlo v tomto ohledu k takovému „zvnitřnění“ dojít. Tento Jungův kritický pohled do dějin křesťanství by mohl odpovídat Hegelově kritice křesťanství tam, kde obec podržuje událost Božího zjevení v Ježíši pouze

<sup>45</sup> ROBERT CHARLES ZAEHNER, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York: Schocken Books, 1972.

<sup>46</sup> ROBERT CHARLES ZAEHNER, *At Sundry Times*, London: Faber and Faber, 1958, s. 171. Viz též IDEL, „*Unio Mystica as a Criterion*“, s. 23–25.

<sup>47</sup> CARL GUSTAV JUNG, *Výbor z díla – svazek IV: Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 80–81.

v představě zpřítomňující minulé nebo anticipující budoucí, a má tak stále ještě charakter „smyslového“ a „vnějšího“ a ještě nedosáhla svého dovršení v pojmu, kde se pravda identity božské a lidské přirozenosti projevuje v plné síle přítomnosti.<sup>48</sup> Nesmíme však zapomenout ani na Jungovo pojetí kontinuální proměny Božství, které opouští svou „neuvědomělost“ a je úzce spojeno s představou kontinuálního procesu jeho inkarnace.<sup>49</sup> Tyto Jungovy obezřetné spekulativní úvahy rozvinuli někteří jungiáni téměř do náboženského poselství, jak tomu je například u Edwarda Edingera:

Lidstvo si postupně začalo uvědomovat, že transformace Boha není jen zajímavou ideou, ale živou realitou, jež může fungovat jako nový mýtus. Kdokoliv rozpozná tento mýtus jako osobní skutečnost, dá svůj život do služby tomuto procesu. Takový jedinec se sám nabídne jako nádoba pro pokračující inkarnaci Božství a podpoří pokračující transformaci Boha tím, že mu dá lidskou podobu.<sup>50</sup>

Výše uvedené úryvky probouzejí dvě otázky. Především, zdali učení o inkarnaci, kdy trojjediný Bůh si v osobě Věčného Slova bezprostředně přivlastňuje lidskou skutečnost, opravdu sehrálo tak rozhodující roli jakožto teologický základ vyjádření extrémních mystických zkušeností jednoty Boha a člověka, jaká je tomuto dogmatu připisována ve výše uvedených úryvcích. A konečně, zdali judaismus nerozvíjel vlastní imanentistické teologické přístupy, snad i ve formě jakýchsi „quasi-christologií“, které umožňovaly artikulovat zkušenosti prolínání transcendence a imanence, jež byly badatelskou diskuzí, především pak tou vycházející z pozic Hegelovy náboženské filozofie, přehlíženy. Je zřejmé, že současná badatelská diskuze má již značnou kompetenci pro zodpovězení těchto otázek. Tato kompetence je založena na intenzivním studiu pramenného materiálu, což se týká především židovských mystických textů, a také vychází z proměny myšlenkových paradigmat, která proběhla ve filozofii, teologii a religionistice ve druhé polovině 20. století. Kromě jiného, tato proměna napomohla také k odhalení a kritice antijudaistických motivů přítomných v diskurzu výše uvedených oborů humanitních věd. Práce obou badatelů, Mošeho Idela i Bernarda McGinna, jsou dobrým dokladem této transformace.

<sup>48</sup> Srv. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden, III*, s. 555–559.

<sup>49</sup> JUNG, *Výbor z díla – svazek IV: Obraz člověka a obraz Boha*, s. 354.

<sup>50</sup> EDWARD EDINGER, *The Creation of Consciousness: Jung's Myth for Modern Man*, Toronto: Inner City Books, 1984, s. 113.

## Christologické předpoklady „unio mystica“ v západní křesťanské tradici

McGinn tvrdí, že křesťanská mystika v západní Evropě byla živena dvěma novozákonními tradicemi. Jedna z nich je pavlovská, konkrétně verš z Prvního listu Pavla Korintským: „Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch.“<sup>51</sup> Pavlův *unus spiritus* byl leitmotivem středověkých teoretiků mystiky zhruba do konce 12. století, například u Bernarda z Clairvaux, u něhož spojení s Bohem má primárně citový charakter. Jak poznamenává McGinn, v Bernardově pojetí se jedná jen o „provozní“ spojení chtění a lásky – *unitas spiritus*, nikoliv o „ontologické sjednocení podstat“.<sup>52</sup> Druhou tradicí je janovská, která poskytovala materiál pro extrémnější formy mystiky od druhé poloviny 13. století zaměřující *unitas spiritus* za *unitas indistinctionis*. Vzhledem k zacílení tohoto článku bych se rád zaměřil na dva teology středověku, v jejichž mystických teologiích hrají významnou roli christologická východiska.

Prvním z nich je sv. Bonaventura z Bagnoregia. Dle Ctirada Pospíšila je františkánská mystika bytostně mystikou „sestupující“ a „kenotickou“.<sup>53</sup> Tato charakteristika je u Bonaventury obzvláště zřetelná v sedmé kapitole jeho *Putování mysli do Boha*.<sup>54</sup> Mysl nejprve vystupuje po šesti stupních osvětlení k Bohu, aby nakonec kontemplovala nestvořenou Boží Trojici. Tento výstup představuje obnovení lidské mysli překonáním následků dědičného hříchu v rámci působení stvořené milosti. Mysl v této fázi vystupuje k Bohu – *ad Deum*. Je to však teprve kontemplativní sestup společně s Kristem k věcem tohoto světa, který mysl uvádí do Boha – *in Deum*.<sup>55</sup> Mysl vstupuje do Krista jakoby do „vozu“ a v něm sestupuje k hlubině kříže. Oproti výstupu k Bohu, který je završen extází, kenotický sestup s Kristem k mystické smrti vrcholí kvalitativně hlubší zkušeností vytržení přenášející mysl opět vzhůru – tentokrát však do Boha.<sup>56</sup> A jestliže první výstup vzhůru je očisťujícím a osvěcujícím dílem Kristova vykupujícího díla v duchu Pavlova výroku „Kristus vydal sebe samého za mne“,<sup>57</sup> pak kruhový sestup s Kristem do hlubin a výstup do Boží slávy může být charakteri-

<sup>51</sup> 1K 6,17.

<sup>52</sup> BERNARD MCGINN, „Mystical Union in the Western Christian Tradition“, in: IDEL – MCGINN (vyd.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, s. 61–63.

<sup>53</sup> CTIRAD V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: Nakladatelství L. Marek, 2002, s. 190.

<sup>54</sup> SV. BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha*, C. V. Pospíšil (úvodní studie, překlad, poznámky), Praha: KRYSTAL OP, 1997, s. 104–109.

<sup>55</sup> VIZ POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 179.

<sup>56</sup> *Tamtéž*, s. 181–186.

<sup>57</sup> Ga 2,20.

zován jakožto identifikace s ním v duchu jiného verše z Pavlových listů: „Jsem ukřižován spolu s Kristem.“<sup>58</sup> Ctirad Pospíšil komentuje mystickou zkušenost popisovanou Bonaventurou v sedmé kapitole *Putování myslí do Boha* těmito slovy:

Kristus ale není výlučně obnovitelem původní vznešenosti stvoření, on nepřišel pouze proto, aby člověku umožnil návrat do Adamem ztraceného ráje, jeho spasitelské dílo dává člověku mnohem víc, než co bylo ztraceno v Adamovi. Kristus přece přišel nejen obnovit, ale dovršit dílo stvoření. Nyní mysl vstupuje do Krista jako do vozu a spolu s ním sestupuje k hlubinně kříže. To, že se jedná o stadium dokonalosti, naznačuje kruhové schéma pohybu. Následný výstup v antropologickém kruhu nestvořené milosti končí podle Bonaventury v Bohu, což dokonale ladí s tím, že stadium dokonalosti znamená zbožštění a že se jedná o působení nestvořené milosti.<sup>59</sup>

V jednom úryvku *Komentáře ke čtyřem knihám Sentencí* Bonaventura tvrdí, že to je nestvořená milost v Duchu Svatém, jejímž prostřednictvím je člověk přijat za adoptivního syna Božího.<sup>60</sup> Člověk je však také odkázán na stvořenou milost, která se pojí s jeho očištěním a znovustvořením skrze vykoupení v Kristu. Tento rozměr Bonaventura vyjadřuje lineárním paradigmatem návratu k Bohu, popisovaném v prvních šesti kapitolách *Putování myslí do Boha*. Jak se zdá, v tomto stadiu je člověk stále jen stvořením, byť očištěným a znovuzrozeným, které ještě není zcela vtaženo do samotného božského života. Je to teprve sestup a výstup s Kristem v kruhovém schématu, které přivádí stvoření k jeho dovršení ve formě zbožštění člověka.<sup>61</sup> Otázkou zůstává, jakého charakteru je tato zkušenost přechodu v poníženém a vyvýšeném Kristu do Boha. Jedná se již o *unitas indistinctionis*? McGinn je skeptický, že by Bonaventura ve své teologii otevíral prostor pro sjednocení přecházející v nerozlišitelnou identitu Boha a člověka. McGinn se přitom odvolává na jiné místo z Bonaventurova *Komentáře k Sentencím*, podle něhož nikdy nemůžeme říci, že jsme „jedno s Bohem“ v jednoznačném významu, nýbrž právě jen společně s určením „jako jeden duch“.<sup>62</sup> V tomto případě by Bonaventurovo pojetí mystického spojení bylo blízké chápání Bernarda z Clairvaux vylučující soupodstatnost Boha a člověka. Ta je jen mezi Otcem a Synem, jak Bernard zdůrazňuje na základě některých výroků Janova evangelia:

A takto duše, pro níž je dobré se oddat Bohu, nebude nikdy považovat toto sjednocení za dokonalé, dokud si nebude vědoma, že On přebývá v ní a ona v něm. Avšak ani potom

<sup>58</sup> Ga 2,19.

<sup>59</sup> POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 187.

<sup>60</sup> *Tamtéž*, s. 43.

<sup>61</sup> *Tamtéž*, s. 44.

<sup>62</sup> *In I sententiarum* d.31, p.2, a.2, q.1 (*Opera*, sv. 3, 531); MCGINN, „Mystical Union in the Western Christian Tradition“, s. 66.

nebude jedno s Bohem, tak jako jsou Otec a Syn, ačkoliv ten „kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch“. Nikdo na zemi ani na nebi, leda že by se pomátl, si nemůže přisvojit výrok Jednorozného Syna: „Já a Otec jsme jedno.“<sup>63</sup> nebo: „Já jsem v Otci a Otec je ve mně a oba jsme jedno.“ (*unum*)<sup>64</sup> Člověk však říká: „Já jsem v Bohu a Bůh ve mně, oba jsme jeden duch.“ (*unus spiritus*) Vidiš tu různost? – být stejné podstaty není jako být stejné vůle. Odlišnost těchto jednot je dána slovy *unus* a *unum*. *Unus* totiž neodpovídá jednotě mezi Otcem a Synem a stejně tak *unum* neodpovídá jednotě Boha a člověka. O Otci a Synu nelze říci, že jsou *unus*, protože Otec je toto (*unus*) a Syn je taktéž toto. Lze však o nich říci, že jsou *unum*, protože sdílejí stejnou podstatu. Naopak o člověku a Bohu, kteří nejsou jedné podstaty a přirozenosti, nemůžeme říci, že jsou *unum*. Jestliže se však spojí plamenem lásky, můžeme však zcela pravdivě říci, že jsou jeden duch (*unus spiritus*). Tato jednota není způsobena ani tolik spjitostí jejich podstat jako spíše sběhem vůlí.<sup>65</sup>

Důležitou roli hraje christologie a učení o inkarnaci také v teologii Mistra Eckharta. McGinn ji nazývá „funkční christologií“.<sup>66</sup> Eckhartovo úsilí o uchopení tajemství Bohočlověka se značně lišilo od christologií jeho doby, jejichž cílem bylo adekvátnější vyjádření christologických dogmat. Eckhartova christologie se charakterizuje snahou vnést význam Vtěleného Slova do života a žít jím. V tomto se Mistr Eckhart projevuje současně jako *Lesemeister* i *Lebemeister*. Ve své interpretaci Prologu Janova evangelia Mistr Eckhart zdůrazňuje univerzální charakter přijetí Slova v celém stvoření. Srdcem jeho christologie je, že Bůh poslal svého Syna:

aby se člověk mohl stát skrze adopci tím, čím je Syn skrze svou přirozenost. Avšak málo by to pro mě znamenalo, kdyby se Slovo stalo tělem v Kristu jakožto jednotlivci, který se liší ode mě, a nikoliv ve mně osobně, abych také já se stal Synem Božím.<sup>67</sup>

Jestliže zde Eckhart hovoří ještě poměrně umírněným jazykem, na jiných místech distinkci „přirozeného“ a „adoptovaného“ synovství stírá mnohem radikálněji:

Nemysli si, že je jen jeden Syn, skrze něhož je Kristus Synem Božím, a jiný, skrze něhož jsme my zvaní syny Božími. Je to stejné synovství, jakým je Synem on, Kristus, zrozený jako Syn přirozeným způsobem.<sup>68</sup>

Mistr Eckhart samozřejmě nezpochybňoval dějinnou událost Vtěleného Slova v Ježíši z Nazareta. Jak říká Reiner Manstetten, „vtělení je dáno ,ob-

<sup>63</sup> Jn 14,9.

<sup>64</sup> Jn 14,11.

<sup>65</sup> *Sermones super Cantica Canticatorum* 71,6. Citace převzata z JEFFREY J. KRIPAL, „The Christology and Psychology of the Kiss: Rereading Bernard of Clairvaux's *Sermones super Cantica Canticatorum*“, in: JACOB A. BENZEN – ANTOON GEELS, *Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives*, New York: Rodopi, 2003, s. 134.

<sup>66</sup> MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 115.

<sup>67</sup> *LW III*, 101,12–102,2; citace převzata z REINER MANSTETTEN, *Esse est Deus: Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlands*, München: Karl Alber, 1992, s. 82–83.

<sup>68</sup> *Proc. Col. II* (Théry, 268); citace převzata z MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 117.

jektivně v Ježíši, kterého Eckhart nazývá *filius dei naturaliter*.<sup>69</sup> Přesto toto vtělení má pouze případkový charakter. Esenciálně Bůh přijímá lidskou přirozenost v její obecnosti. V témže kontextu Eckhart hovoří o „zrození Syna v duši člověka“, které je identické s „Otcovým plozením Syna ve věčnosti“. Aplikace pojmu „synovství“ v témže smyslu jako u Krista je možná jen za podmínky, že člověk opouští vnější podobu svého nahodilého a stvořeného bytí (*esse hoc et hoc*) a přijímá tentýž obraz, jaký má Kristus jakožto Bůh i člověk zároveň.<sup>70</sup> K osvětlení tohoto dění užívá Mistr Eckhart jeden ze svých nejoblíbenějších textů z Druhého listu Pavla Korintským 3,18:

„Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná záře Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně.“ Svatý Pavel říká, že jakmile s odhalenou tváří uzzíme září a jas, budeme proměněni v obraz, který je obrazem Boha a Božství.<sup>71</sup>

Tato proměna, kterou Mistr Eckhart popisuje nuancovanými výrazy *widergebildet* a *ingebildet*, není možná bez *entbilden* a *entwerden*, „de-konstrukce“ a „od-stávání“ stvořené podoby duše. Stvořené „ego“ je falešným já. Skrze jeho zánik dosahujeme bytostného Jáství.<sup>72</sup> Toto „od-stávání“ má v Eckhartově teologii metafyzický, mystický i etický aspekt. Jestliže lidský subjekt „od-stává“ v duchovní smrti, stejným procesem prochází i trojjediný Bůh, přinejmenším z perspektivy duše na cestě ze své stvořenosti skrze Slovo až k „průniku“ do samotného Božství.<sup>73</sup> Hegel tak patrně nebyl prvním, kdo spekulativně uchopil téma smrti Boha. Rovněž Bůh Mistra Eckharta je Bohem tím, že přestává být Bohem. Thomas Altizer tvrdí, že Eckhart mohl být jedním z hlubších Hegelových pramenů.<sup>74</sup> Jestliže Eckhartovo Božství (*gotheit*) není Bohem, pak se jedná o Božství, které se realizuje jako Hegelův absolutní duch – ve „vyvření“ (*bullitio*) si dává vlastní zrod v trojiční podobě.<sup>75</sup> Duše i Bůh se v posledku shledávají „na poušti“ bezedného základu Božství (*gruntlos grunt*), kde vládne *unitas indistinctiois* a ve které není žádného rozdílu mezi Bohem a duší: „Boží základ a základ duše jsou jedním základem.“<sup>76</sup>

<sup>69</sup> MANSTETTEN, *Esse est Deus*, s. 83.

<sup>70</sup> MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 117.

<sup>71</sup> Pr. 23: „Sankt Paulus sprichet: als wir mit enbloeztem antlütze aneschouwen den glanz und die klårheit gotes, sò werden wir widergebildet und ingebildet in daz bilde, daz al ein bilde ist gotes und der gotheit.“ *Meister Eckharts Predigten*, JOSEF QUINT (vyd.), sv. 1, Stuttgart 1958, s. 397.

<sup>72</sup> Viz MANSTETTEN, *Esse est Deus*, s. 583–586.

<sup>73</sup> MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 145.

<sup>74</sup> THOMAS J. J. ALTIZER, „Hegel and the Christian God“, *Journal of the American Academy of Religion*, sv. 59, č. 1, 1991, s. 76.

<sup>75</sup> Viz MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 72–74.

<sup>76</sup> DW 5:119.2–7. Citace převzata z MCGINN, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 145.

Jak známo, Eckhartovo pojetí mystického sjednocení se stalo předmětem kritiky a v posledku i odsouzení po jeho smrti. Papežská bula *In Agro Dominico* odsuzuje Eckhartovo chápání *unio indistinctionis* v sedmi z dvaceti osmi článků. Jak říká McGinn, toto odsouzení poněkud zproblematizovalo další vývoj mystiky tohoto typu, ačkoliv již v polovině 14. století působí vlámský mystik Jan van Ruusbroeck, jehož pojetí mystického spojení je velmi blízké Eckhartovu.<sup>77</sup>

## Imanentistické a „quasi-christologické“ prvky v židovské mystice

Jistě není potřeba dvakrát zmiňovat, že židovství nerozvinulo žádné učení o inkarnaci. Dle Hegelova pojetí je v něm přítomno negativně jakožto bolest a touha subjektu po osvobození z vlastního odloučení od absolutní bytnosti. V židovské náboženské filozofii se spíše setkáme s kritikou křesťanského učení o vtělení, a to už u prvního z židovských náboženských myslitelů, kterým byl Dawud al-Mukammis z 9. století.<sup>78</sup> Přesto Moše Idel odhalil v celé řadě židovských mystických textů silné imanentistické momenty s určitými „quasi-christologickými“ rysy.

Takové momenty se objevují v „mesiánské mystice“ Avrahama Abulafia z druhé poloviny 13. století. Abulafiu zajímala problematika sjednocení s činným intelektem. Ve shodě s názorem Averroa byl Abulafia přesvědčen o možnosti sjednocení a transformace lidského intelektu v intelekt činný v podmínkách pozemské existence.<sup>79</sup> Toto sjednocení a transformace představovaly mystickou zkušenost, kterou Abulafia považoval za prorocký stav, v němž mystik přijímá zjevení podobné eschatologickému prorocství. Křesťanská středověká filozofie převážně spatřovala v činném intelektu mohutnost lidské duše abstrahující obecné pojmy ze smyslové zkušenosti.<sup>80</sup> Muslimští a židovští filozofové ho definovali jako poslední z deseti božských intelektů působícího změny v přírodě a aktivujícího lidskou rozumovou činnost. V dobové filozofické reflexi má činný intelekt nadosobní povahu *anima mundi*, avšak v mystických textech, jak tvrdí Idel,

<sup>77</sup> MCGINN, „Mystical Union in the Western Christian Tradition“, s. 78–79.

<sup>78</sup> Viz DANIEL J. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 2007, s. 105–134.

<sup>79</sup> Viz MOSHE IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany: State University of New York Press, 1988, s. 124–125; SEYMOUR FELDMAN, „Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect“, *AJS Review*, sv. 3, 1978, s. 99–120.

<sup>80</sup> HANS MEYER, *Thomas von Aquin: Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn: Hanstein, 1938, s. 357–388.

činný intelekt přijímá osobnější charakter.<sup>81</sup> Toto osobní pojetí, které má zároveň i soteriologicko-mesiánský rozměr, Abulafia připisuje spojení hyletického s činným intelektem. Zajímavým způsobem Abulafia popisuje toto sjednocení v komentáři k *Sefer ha-melic*, přičemž jak činný, tak hyletický intelekt označuje termínem *mašiach* – „mesiáš“:

Termín *mašiach* je mnohoznačný a označuje tři různé věci. První a nejdůležitější z nich je činný intelekt. Ten je zván *mašiach* ... a ten, jenž nás vyvede z exilu a z područí národů skrze své spojení s činným intelektem, ten bude také zván *mašiach*. Hyletický intelekt je rovněž zván *mašiach*. Ten je spasitelem, jenž vládne duši a všem vyšším duševním mohutností. Může spasit duši od vlády tělesných králů a jejich národů a mocí, jimiž jsou tělesné touhy. Toto je příkaz, aby tato skutečnost byla odhalena každému mudrci v Izraeli, aby mohl být zachráněn, poněvadž je mnoho věcí, které odporují mínění rabínských učenců a ještě více se vzdalují od přestav prostého lidu.<sup>82</sup>

Jestliže středověký ideál rozumové dokonalosti lidstva byl obecně spojován s činností rozumu, jež se děje skrze iluminaci činným intelektem, výše uvedený text zdůrazňuje soteriologický aspekt této aktivity. Abulafia navíc spojil toto filozofické pojetí s apokalyptickými představami pre-existenčního mesiáše. Ve výše uvedeném textu Abulafia hovoří o třech významech termínu „mesiáš“. Věnujme pozornost nejprve prvému a poslednímu. Abulafia vztahuje tento termín především na činný intelekt, který uvádí do činnosti intelekt hyletický, jenž následkem daného sjednocení nabývá také „mesiášské“ kvality. Ve sjednocení obou intelektů mystik zakouší individuální spásu. Abulafia zde alegoricky vykládá tradiční pojetí mesiášského poslání. Mystik je skrze toto sjednocení s činným intelektem zbaven břemene služby „cizím národům“, které představují mystikovu tělesnost. V této souvislosti Idel poznamenává, že transpersonální činný intelekt se v mystické zkušenosti nejdříve ztělesňuje v individuálním hyletickém intelektu, avšak po tomto počátečním zosobnění následuje depersonalizace jako součást mentálního rozvoje osoby, jež se má stát mesiášem. Rozvíjející se intelekt je tak řečeno v mystické zkušenosti „odtělesněn“, zbaven všeho idiosynkratického tím, jak sílí jeho sjednocení s netělesným intelektem.<sup>83</sup> Abulafia popisuje tuto extatickou zkušenost, zahrnující ve svém počátku i mystikovu fyzickou stránku, těmito slovy:

A bude se mu zdát, že jeho celé tělo bylo pomazáno od hlavy olejem pomazání a on byl „Hospodinův pomazaný“ a jeho posel. Bude také nazván „andělem Páně“ a jeho jméno bude podobné jménu jeho Pána – *Šadaj*, Metatrona, anděla Boží tváře.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> MOSHE IDEL, *Messianic Mystics*, New Haven – London: Yale University Press, 1998, s. 61.

<sup>82</sup> Ms. Roma-Angelica 38, fol. 9a; Ms. München 285, fol. 13a; citace převzata z IDEL, *Messianic Mystics*, s. 65.

<sup>83</sup> *Tamtéž*, s. 71.

<sup>84</sup> *Sefer chaje ha-olam ha-ba*, Ms. Paris, Bibliotheke Nationale 777, fol. 109; citace převzata z IDEL, *Messianic Mystics*, s. 72.



Abulafia příležitostně ztotožňuje činný intelekt s Metatronem, andělskou bytostí, která má své počátky nejspíše v předkřesťanských formách judaismu. V raných židovských textech je tato nadpřirozená bytost také andělem přinášejícím spásu,<sup>85</sup> jenž vedl národ Izraele na jeho cestě poušťi.<sup>86</sup> V apokryfní literatuře je také označován za „menšího Hospodina“,<sup>87</sup> což je titul, který původně patrně patřil andělovi Jahoelovi, s nímž byl Metatron ztotožněn.<sup>88</sup> Tento mytický materiál znovu vystoupil na světlo v literatuře aškenázského chasidismu dvanáctého století. Abulafia se chopil tohoto středověkého zpracování a integroval ho do své mystické teologie. Kromě ztotožnění činného intelektu s Metatronem ho Abulafia označuje také termínem *ben* – „syn“ – v návaznosti na jiný pramen aškenázského chasidismu, jenž ztotožňuje Metatrona se „Synem Božím“. Tedy u Abulafii je pak činný intelekt Metatronem i Synem Božím. Moše Idel se v své analýze těchto souvislostí odvolává na tvrzení H. A. Wolfsona, že v dějinách filozofie bývalo bezprostřední Boží stvoření nazýváno „Synem Božím“. Takto nazývá inteligibilní svět jakožto první Boží stvoření již Filón Alexandrijský.<sup>89</sup> Idel pak činí závěr, že Abulafia mohl být ovlivněn starou tradicí nezávislou na christologickém synovství.<sup>90</sup>

Realizace mesiášství ve vnitřním noetickém procesu založeném na úplném sjednocení hyletického a činného intelektu otevírá cestu k druhému významu termínu *mašiach*, který již více odpovídá tradičním představám mesiáše jako vysvoboditele Izraele z pout pronárodů. Mystická zkušenost „pomazání“ legitimizuje jednotlivce jakožto národního mesiáše a krále. V této souvislosti nám může vytanout na mysli Abulafiova vlastní mesiášsko-politická aktivita kolem roku 1280, kdy se vydává do Říma za papežem Mikulášem III., aby s ním jednal „jménem celého židovstva“.<sup>91</sup>

Abulafia popsal mystické sjednocení obou intelektů celou šíří metafor, které mají velmi imanentistický charakter. Epifanie činného intelektu v duši může vést k „rození syna“, kterým je subjekt jakožto proměněný intelekt. Abulafia objasňuje tuto mystickou zkušenost skrze kreativní výklad slov *ben* – „syn“, *bina* – „porozumění“, *bone* – „stavitel“ a *binjan* – „stavba“. Proměněný lidský intelekt jakožto „syn“ se následkem sjednocení s činným

<sup>85</sup> *Tamtěž*, s. 87.

<sup>86</sup> *Tamtěž*, s. 88.

<sup>87</sup> MOSHE IDEL, *Olam ha-malachim: bejn hitgalut le-hitalut*, Tel-Aviv, 2008, s. 77–81.

<sup>88</sup> *Tamtěž*, s. 93–104.

<sup>89</sup> HARRY A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, New York: Schocken, 1969, 1:243.

<sup>90</sup> IDEL, *Messianic Mystics*, s. 89.

<sup>91</sup> *Tamtěž*, s. 87.

intelektem stává „stavitelem“ nepomíjející „stavby“ svého bytí.<sup>92</sup> Uvedená metafora „rození syna“ si jistě zasluhuje srovnání s její obdobou u Mistra Eckharta. Že i zde má toto dění intelektivní charakter, naznačuje jeden z jeho výroků: „Syn vychází z Otce po způsobu mohutnosti intelektu.“<sup>93</sup> Takto chápe Eckhartovo „abych i já byl Božím Synem“ rovněž Burkhard Moisisch: „Tak jako se bytí duše vztahuje k božskému bytí, stejně je tomu i u možného intelektu jakožto nejvyšší mohutnosti duše. Eckhart ozvláštňuje nejvyšší mohutnosti duše, rozum a vůli tím, že je pozvedává nad čas a prostor, takže v nich se člověk stává sourodým s Bohem.“<sup>94</sup> Reiner Manstetten toto upřesňuje, když podotýká, že tento hlubinný nečasový rozměr „synovství“ není přístupný prostřednictvím myšlení, ale zkušeností nabytou kontemplací.<sup>95</sup>

## Závěr

Každý náboženský systém představuje velice rozmanitý fenomén. Židovství a křesťanství nejsou výjimkou. Každý pokus o podání jednoznačné interpretace mystiky na základě určitého dominantního modelu, jakým byla například Hegelova filozofie náboženství, má nutně reduktivní charakter. Bližší studium židovské mystiky ukazuje, že i zde existují tradice a tendence s imanentistickým nábojem, a dokonce s jistými „quasi-christologickými“ rysy. Jak prokázal Moše Idel, v mnoha případech se jedná o extrémní mystické zkušenosti naprostého sjednocení. Na druhé straně, christologie a učení o inkarnaci v křesťanství nemusí být nutně katalyzátorem mystické zkušenosti *unitas indistinctionis*, jejímž hlavním a velmi specifickým představitelem v západní křesťanské tradici byl Mistr Eckhart. Takovým katalyzátorem byl spíše určitý druh ontologie. Otevřenější přístup v interpretaci pramenných textů poskytuje korekci závěrů úzce spojených s určitým interpretačním modelem.

<sup>92</sup> Viz IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 195–203.

<sup>93</sup> *LW III* 27,4. Citace převzata z MANSTETTEN, *Esse est Deus*, s. 88.

<sup>94</sup> BURKHARD MOISISCH, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, s. 127.

<sup>95</sup> MANSTETTEN, *Esse est Deus*, s. 88–89.

# Teologie světla v pravoslavných ikonách<sup>1</sup>

Kateřina Bauer

**Summary: Theology of Light in Orthodox Icons** This article examines the theme of light in Orthodox iconography. It comes out of two forms of mysticism of light: light and shining darkness, which can be identified in Eastern tradition with the apophatic and cataphatic ways of knowing God. The article looks at the historical roots of theology of light. It also describes how light and darkness are symbolically expressed by colors in icons. It then analyzes the theme of light and darkness in five festal icons. In conclusion it looks at the spiritual dimension of light, which is one of the foundations of all Orthodox iconography.

## 1. Úvod

Tomáš Špidlík ve své knize *Spiritualita křesťanského východu* hovoří o dvou druzích mystiky světla.<sup>2</sup> První z nich představuje duchovní výstup, ve kterém se náboženská představivost týká světla jako něčeho božského stojícího v protikladu k temnotě, která naopak zastupuje hříšnost či zlo. Jedná se o náboženskou zkušenost, která je založena na dualistickém vidění světa, kde světlo a temnota stojí proti sobě, stejně jako dobro a zlo. Existuje ale ještě druhá mystická zkušenost, která přesahuje tento dualismus tím, že se zde temnota stává pozitivní. Jedná se o duchovní výstup, kdy člověk na cestě očišťování se od všech lidských představ spatřuje, stejně jako Mojžíš, Boha v temnotě, mlze či mraku.<sup>3</sup> Pravoslavná teologie nazývá tuto cestu poznání apofatickou.<sup>4</sup> Temnota v této duchovní zkušenosti není zakoušena jako protiklad světla,<sup>5</sup> ale naopak jako „božská“ nebo „zářící“, neboť přináší mystické spojení člověka s Bohem, který pro náš rozum a smysly zůstává nepoznatelný.<sup>6</sup>

Obě cesty ovšem nejsou vždy jasně rozlišitelné a často se v tradici východní církve prolínají.<sup>7</sup> Symbolika mystického zření Boha ve světle i v „zá-

<sup>1</sup> Tento text vznikl v rámci projektu Grantové agentury České republiky *Symbolické prostředkování celistvosti v západním pravoslaví* GAČR P401/11/1688.

<sup>2</sup> Srv. TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, Velehrad: Refugium, 1999, s. 297.

<sup>3</sup> Srv. Sv. DIONÝSIOS AREOPAGITA, *O mystické teologii*, Praha: Dybbuk, 2003, s. 18–20.

<sup>4</sup> Srv. VLADIMÍR LOSSKY, *Dogmatická teologie*, Praha: Pravoslavná církev, 1994.

<sup>5</sup> Srv. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 297.

<sup>6</sup> Srv. VLADIMÍR LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998, s. 28.

<sup>7</sup> Srv. ŠPIDLÍK, *Spiritualita křesťanského Východu*, s. 297.

řící temnotě“ zasáhla také pravoslavnou ikonografií jakožto nedílnou součást tradice křesťanského Východu. Jak uvidíme, leží v samém jádru teologie ikon a vystupuje ve viditelné podobě i v jejich výtvarném zpracování. V mém pojednání se nejprve zastavím u dvou postav z církevních dějin, které měly na symboliku světla a temnoty v pravoslavné ikonografii značný vliv. Po rozboru symboliky barev, které zastupují v ikonografii světlo a temnotu, podrobněji analyzuji pět svátečních ikon, které velmi dobře ilustrují téma vzájemné hry světla a temnoty.<sup>8</sup> V závěru článku se na základě předchozího popisu soustředím na vnitřní světlo ikon, na jeho duchovní význam, v jehož základě stojí ikona *Proměnění Páně*.<sup>9</sup>

## 2. Vliv Pseudo-Dionýsia a Řehoře z Palamy

Pravoslavný mysticismus světla a tmy spjatý s pravoslavnou ikonografií je ovlivněn zejména Pseudo-Dionýsiem Areopagitou, neznámým autorem z 5. století<sup>10</sup> skrývajícím se pod tímto jménem, a dále Řehořem z Palamy (1296?–1341), autorem, v jehož teologii vrcholí mystická pravoslavná hesychastická spiritualita.<sup>11</sup> Jak uvidíme, mystická teologie Řehoře z Palamy v sobě nese také stopy konceptu Dionýsia.<sup>12</sup>

O Dionýsiově osobě toho dodnes moc nevíme. Jedná se o anonymního autora, který vystupuje pod jménem kněze Dionýsia a jehož souborné dílo vyšlo pod názvem *Corpus Dionysiicum*.<sup>13</sup> Ve zkratce můžeme říci, že se v jeho díle jedná o skloubení novoplatónské filozofie s křesťanstvím. Díky vlivu díla tohoto anonymního autora na náboženskou kulturu Byzantského světa nachází Egon Sendler stopy jeho učení také v ikonografii.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Nebudu se zde podrobněji věnovat práci se světlem významných ikonopisců, jakými byli například Theofan Řek či Andrej Rublev. Nesoustředím se také na rozdíl ve stylu malby a použití barev jednotlivých ikonopiseckých škol. Jedná se mi primárně o systematicko-teologické hledisko.

<sup>9</sup> Opírám se zde o svůj článek, který vyšel v anglickém jazyce: viz KATEŘINA BAUER, „Iconic Light as Incarnate Grace“, *Communio viatorum* 1/2010, s. 83–95.

<sup>10</sup> Je velmi pravděpodobné, že pocházel z oblasti Sýrie a jeho dílo bylo vytvořeno koncem páteho či začátkem šestého století. Viz více např. MARTIN KOUDELKA „Problematika autorství spisu *O nebeské hierarchii*“, in: DIONYSIOS AREOPAGITA, *O nebeské hierarchii*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 7–15.

<sup>11</sup> Viz více např. JOHN MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*, Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

<sup>12</sup> Viz více LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 67–90.

<sup>13</sup> Srv. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiicum I*, Berlin – New York 1990 a GÜNTER HEIL – ADOLF MARTIN RITTER (eds.), *Corpus Dionysiicum II*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1991.

<sup>14</sup> Srv. EGON SENDLER, *The Icon: Image of the Invisible*, Redondo Beach: Oakwood Publications, 1988, s. 169–173.

Pro naše téma jsou důležité zejména dva aspekty jeho učení: myšlenka hierarchické organizace vesmíru a základy myšlenky apofatické a katafatické cesty poznání Boha.

Myšlenka Boha je podle něj založena na Bohu jako absolutní transcenci, nadbožského božství, které nazývá světlem.<sup>15</sup> Svůj spis *O nebeské hierarchii* uvádí citátem z listu Jakubova 1,17: „Každý dobrý a každé dokonalé obdarování přichází shůry, sestupuje od nebeského, od Otce nebeských světél.“ Otázka, která nás zajímá, je, jak se může toto nadpřirozené a nemateriální světlo odrážet a zpodobňovat v pozemském světě? Dionýsiovo vidění universa je hierarchické. Ve svém traktátu *O nebeské hierarchii* pojednává o sestupu a návratu božského Dobra skrze triadicky členěnou říši andělů. Podobně pak hovoří o pozemské hierarchii ve svém spise *O církevní hierarchii*. Církevní hierarchie je podobně triadicky uspořádaná jako nebeská. Na božském díle se podílí prostřednictvím očišťování, dále pak osvícením a zdokonalováním. Cílem je sjednocení s původcem světla a dobra.<sup>16</sup> Toto nemateriální světlo je stejně jako dar hierarchicky sdíleno od nebeských andělů, kteří jsou netělesní, až po církve, kde je toto světlo předáváno skrze svátosti k očistění a posvěcení člověka.<sup>17</sup> Později ukáží, že toto nebeské hierarchické uspořádání má přímý vliv na ikonu *Proměnění*. Cílem každé hierarchické skupiny je být jako Bůh a sjednocení s ním. Jednotlivé hierarchie mají však rozdílné způsoby existence.<sup>18</sup> Bůh tedy zjevuje svoje inteligibilní světlo první hierarchii přímo a dalším hierarchiím nepřímě. Tím, že toto světlo sestupuje od nejvyšší hierarchie k nižší, ztrácí něco ze svojí záře a je pouhým odrazem tohoto světla.<sup>19</sup> Všem předává své světlo a oživuje a otevírá jejich oči, které jsou zatížené tmou, a analogicky je k sobě povznáší tím, že jim umožňuje hledět vzhůru.<sup>20</sup> Dionýsios tento kruhový pohyb přejímá z novoplatonismu: „trvání-vycházení-návrat“ a začleňuje je do křesťanství.<sup>21</sup> Podobně popisuje i božské sebesdílení ve světě, jímž je Ježíšovo vtělení. Je to darování prvotního světla, které přichází na svět, aby měli k Otci skrze něj přístup všichni, protože Syn Boží je principem světla, stává se člověkem, a tím lidem umožňuje navrátit se k Otci a sjednotit se s ním.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Viz např. Sv. DIONÝSIOS AREOPAGITA, „O božských jménech“, in: DIONÝSIOS AREOPAGITA, *O mystické teologii / O božských jménech*, Praha: Dybbuk, 2003, s. 71.

<sup>16</sup> KOUDELKA, „Problematika spisu autorství *O nebeské hierarchii*“, s. 17–18.

<sup>17</sup> Srv. SENDLER, *The Icon*, s. 170.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 170–171.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 171.

<sup>20</sup> Srv. AREOPAGITA, „O božských jménech“, s. 99.

<sup>21</sup> Srv. KOUDELKA, „Dionýsova angeologie“, in: AREOPAGITA, *O nebeské hierarchii*, s. 30.

<sup>22</sup> Srv. AREOPAGITA, *O nebeské hierarchii*, s. 55–56.

Dobrota je podle Dionýsia transcendentní božskost, která sestupuje od nejvyšších bytostí po nejnižší, ale přitom zůstává nade vším. Neboť Boha nepoznáváme z jeho přirozenosti, která je nad vší poznatelnost smyslů i mysli. Bůh totiž není nic ze jsoucna, ale můžeme jej z uspořádání jsoucna poznávat.<sup>23</sup> Nazývat Boha světlem a jinými jmény<sup>24</sup> náleží do sféry katafatické teologie. Tato cesta poznání Boha nás vede k určitému, i když nedokonalému poznání Boha. Boží podstata však zůstává přese všechno nepoznatelná. V poznávání a mystické jednotě s ním musíme popřít všechno, co existuje, protože on je nad veškerou existenci.<sup>25</sup> Je proto nezbytné vzdát se rozumu a smyslů, abychom vešli do nevědomosti, která převyšuje všechno bytí a znalosti.<sup>26</sup> Musíme se očistit a zanechat vše nečisté, a dokonce i všechno čisté a vstoupit do temnoty, kde přebývá Bůh nad všemi stvořenými věcmi.<sup>27</sup> To je teologie, která se nazývá apofatická.<sup>28</sup>

Vladimír Lossky rozpoznává u Areopagity rozlišení mezi božskou „jednotou“ na straně jedné, což je podle něj skryté a ze sebe vycházející nadtrvání metaexistence, nadvšlovnné a nadnebeské, a „rozdělení“ na straně druhé, což jsou výstupy Boha navenek, jeho manifestace.<sup>29</sup> Pravoslavná mystická teologie, která přejímá tuto distinkci, vrcholí na východě v učení představitele *hesychasmu* Řehoře z Palamy (1296–1341).<sup>30</sup> Jeho spor s ortodoxním mnichem Barlaamem z Kalábrie (1290–1348) ovlivnil také mystickou teologii světla, a určil tak teologické základy celé ikonografie představované ikonou *Proměnění*. Řehoř, podobně jako Dionýsios, rozlišuje mezi boží nepoznatelnou podstatou (*úsia*) a božím působením ven, které nazývá všepronikajícími energiemi (*energeiai*). Božská podstata tak zůstává veškerému poznání nepřístupná. Je pochopitelná pouze pro tři osoby Trojice. Boží energie naopak naplňují svět. Tyto energie věčně vychází z podstaty samotné Trojice. Můžeme říci, že energie jsou způsoby existence Trojice, která je mimo dosažitelnou podstatu. Bůh tak

<sup>23</sup> Srv. AREOPAGITA, „O božských jménech“, s. 191–192.

<sup>24</sup> Srv. AREOPAGITA, „O božských jménech“.

<sup>25</sup> LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 25.

<sup>26</sup> *Ibid.*, s. 25

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 27.

<sup>28</sup> Vliv Areopagitova učení na apofatickou a katafatickou cestu poznání Boha v teologické tradici Východu upřesňuje například LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 23–43.

<sup>29</sup> Srv. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 72. Dále AREOPAGITA, *O božských jménech*, s. 63–64.

<sup>30</sup> Řehoř z Palamy se narodil pravděpodobně roku 1296 v Konstantinopoli. Ve 20 letech odchází na horu Athos. V roce 1347 se stává soluňským biskupem. Stal se jedním z nejvýznamnějších představitelů *hesychasmu*, mystického proudu ve východním křesťanství. Viz více např. MEYENDORFF, *A Study of Gregory Palamas*.

existuje ve své podstatě a také mimo ni.<sup>31</sup> Neznamená to ale, že Bůh se *ad extra* neprojevuje ve svých energiích plně. Není v nich ani umenšen, ani rozdělen.

Tyto nestvořené energie nazývá Řehoř z Palamy „nestvořeným světlem“ či „milostí“ (*charis*).<sup>32</sup> Proto je také distinkce mezi nimi důležitá z hlediska soteriologie. K jednotě a společenství s Bohem jsme povoláni nikoli na základě jednoty s jeho podstatou, protože nejsme bozi, ale na základě jednoty v jeho energiích. „Zůstáváme stvořením, zatímco se stáváme bohem skrze milost, stejně jako Kristus zůstává Bohem ve vtělení.“<sup>33</sup> Z tohoto důvodu, podle Řehoře, světlo, které apoštolové viděli na hoře Tábor, nebylo boží podstatou, ale boží energií. Bylo to světlo nikoli stvořené, ale nestvořené. Je to milost, skrze kterou můžeme mít společenství s Bohem.<sup>34</sup> Tímto světlem například zazářila Mojžíšova tvář či byl osvěcen svatý Pavel, ale především jej viděli učedníci při proměnění Páně. Na rozdíl od Mojžíše či Pavla byl on sám původcem proměnění. Nepřijal nic, co by již před tím neměl, pouze vyjevil svým učedníkům své božství. Řehoř se v *Triádách*, které napsal na svoji obranu, vzpírá názoru, že by toto nestvořené světlo bylo samotnou boží podstatou. Zároveň oponuje Barlaamovi, že se jedná o světlo čistě materiální.<sup>35</sup>

### 3. Symbolika světla a tmy vyjádřená barvami

Před analýzou konkrétních ikon se podíváme na jednotlivé barvy, které v ikonografii symbolizují světlo a temnotu. Jejich znalost umožňuje ikony číst a má podstatný vliv na jejich teologický výklad. Symbolika barev je ovlivněna byzantskou kulturou, kde barvy byly od počátku uměleckým jazykem a vyjadřovaly snahu o zviditelnění transcendentního světa. Byzantská kultura byla v tomto ohledu ovlivněna zejména řeckým antickým uměním, ale také křesťanskými myšlenkami. Především, že zde nevyčerpávám výklad jednotlivých barev, který není vždy zcela jednotný,<sup>36</sup> ale soustředím se pouze na ty aspekty, které se týkají tématu světla a temnoty.

<sup>31</sup> Srov. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, s. 74.

<sup>32</sup> *Ibid.*, s. 73.

<sup>33</sup> *Ibid.*, s. 87.

<sup>34</sup> Srv. St. GREGORY PALAMAS, „Uncreated Glory“, in: GREGORY PALAMAS, *The Triads*, New York – Mahwas, NJ: Paulist Press, 1983, s. 71–92.

<sup>35</sup> Učení Řehoře z Palamy bylo nakonec potvrzeno mnišskou komunitou na hoře Athos a poté dvěma sněmy v Konstantinopoli roku 1342. V tomto sporu zvítězila Řehořova teologie a Barlaam byl nakonec odsouzen.

<sup>36</sup> Viz více např. JIŘÍ NOVOTNÝ, *Světlo ikon*, Velehrad: Refugium, 1997, s. 51–53.

Na tomto mÍstě je třeba znovu připomenout postavu Dionýsia.<sup>37</sup> Ačkoli u něj nenajdeme žádné pojednání o barvách, kde by jejich význam systematizoval, najdeme v jeho díle alespoň zmínky, které nám mohou pomoci nastínit jejich teologické vysvětlení. O barvách, které náležÍ do světa symbolů,<sup>38</sup> hovoří v závěru svého traktátu *O nebeské hierarchii*. Dionýsios zde vysvětluje, jakým způsobem Písmo vyobrazuje nebeské bytosti, které může člověk pochopit pouze prostřednictvím symbolů a které anagogickým způsobem umožňují lidské mysli vystoupat ke skrytým významům.<sup>39</sup>

Nejprve zmiňme *zlato*, které představuje světlo nejlépe. Zlatem bývá většinou pokryté pozadí ikon. Jedním z důvodů je,<sup>40</sup> že jej normálně v přírodě nenacházíme, a proto znázorněné postavy, stavby či přírodu vytrhává z jejich přirozené, pozemské dimenze. Jsou zduchovněné jakožto výraz osmého dne stvoření, jsou zbožštěné zlatým světlem věčnosti.<sup>41</sup> Zlato představuje věčný život a Krista samotného jako Světlo světa a Slunce spravedlnosti.

Podle Sendlera měl na výklad zlata nezastupitelný vliv právě Areopagita.<sup>42</sup> Zlato pro něj představuje více než barvu světlo, které se třpytí. Barvy jsou ožívovány až světlem, zlato je naopak aktivní, neboť září samo od sebe. Představuje nezničitelný, nesmírný, nevyčerpatelný a neposkvřený jas. Září více než kterákoli jiná barva, a proto se nachází všude tam, kde je zdůrazněna boží účast: jedná se o zmíněné pozadí, o svatozáře, části oděvu či knihu evangelia.

Dále se jedná o *barvu bílou*, která vlastně barvou není, protože sama v sobě zahrnuje všechny barvy.<sup>43</sup> Proto také velmi dobře symbolizuje mystiku světla. Vyjadřuje vše božské, protože tím, že vlastně barvou není, je světlu nejbližší. U Dionýsia bílá barva koní ukazuje na jejich oslnivost a na nejvyšší příbuzenskost s božstvím.<sup>44</sup> Používá se ale také jako barva pohřebního roucha Ježíše Krista, protože coby božská barva ničí ducha tohoto světa. Ničí vše, co z tohoto světa přichází.

Je nutné zmínit i *barvu žlutou* (okr), která je v mnohém podobná zlaté a často ji také nahrazuje. Dionýsios ji pravděpodobně z tohoto důvodu ani

<sup>37</sup> Srv. SENDLER, *The Icon*, s. 151.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 151.

<sup>39</sup> Srv. AREOPAGITA, *O nebeské hierarchii*, s. 118–133.

<sup>40</sup> Sendler se zmiňuje o zcela praktickém důvodu použití zlata na pozadí, jehož hladký povrch umožňuje nanášení vaječné tempéry. Viz více SENDLER, *The Icon*, s. 173.

<sup>41</sup> Srv. MICHEL QUENOT, *The Icon: Windows on the Kingdom*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1991, s. 116.

<sup>42</sup> Viz SENDLER, *The Icon*, s. 172–173.

<sup>43</sup> Srv. QUENOT, *The Icon*, s. 111.

<sup>44</sup> Srv. AREOPAGITA, *O nebeské hierarchii*, s. 130.



nezmiňuje.<sup>45</sup> Ačkoli jako barva není sama aktivní jako zlato, představuje boží slávu a jas. Citrónová žlutá, kterou můžeme vidět na ikoně *Kladení Ježíše do hrobu*, naopak může vyjadřovat smutek.<sup>46</sup>

Naposled se zmiňme o *barvě černé*, která působí na ikonách podobně jako bílá, protože je stejně kontrastní a výrazná. Ale je také jejím přesným opakem, neboť je absencí jakéhokoli světla. Je ničím.<sup>47</sup> Černá se proto například užívá tam, kde je znázorněn hrob či podsvětí. Někdy se také používá jako barva oděvů mnichů, kteří již zemřeli tomuto světu. U Dionýsia v popisu nebeských bytostí znamená tmavá barva skrytost<sup>48</sup> a také symbolizuje nejvyšší božskou nepochopitelnou sféru zářící temnoty.<sup>49</sup>

#### 4. Pět svátečních ikon

Nyní se podíváme blíže na symbolickou reprezentaci světla a temnoty u pěti svátečních ikon: ikony *Narození Krista*, ikony *Křtu*, ikony *Proměnění*, ikony *Vzkříšení* a ikony *Letnic*.<sup>50</sup> Symbolická řeč světla a temnoty, jak uvidíme, ukazuje teologickou provázanost všech pěti ikon. Teologickým základem pro celou ikonografii a ikonopisectví je ikona *Proměnění*. V ní a skrze ní je jasně vyjádřeno, že světlo, o kterém zde mluvíme, je světlem duchovním, nikoli materiálním, ačkoli užívá výtvarných prostředků z tohoto světa. Budu se jí proto věnovat na posledním místě.

---

<sup>45</sup> Srv. SENDLER, *The Icon*, s. 160.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s. 161.

<sup>47</sup> Srv. SENDLER, *The Icon*, s. 160.

<sup>48</sup> Srv. AREOPAGITA, *O nebeské hierarchii*, s. 130.

<sup>49</sup> Srv. AREOPAGITA, *O mystické teologii*, s. 16.

<sup>50</sup> Pro rozbor tří ikon: ikonu Narození, ikonu Proměnění a ikonu Vzkříšení viz také BAUER, „Iconic Light as Incarnate Grace“, s. 83–95.

#### 4.1. Ikona Narození Páně



Narození Páně, počátek 15. století,  
Tretjakovská galerie, Moskva<sup>51</sup>

Na ikoně *Narození Páně* si nejprve povšimneme, že centrální místo zde zaujímá Bohorodice a narozený Ježíš.<sup>52</sup> Josef je zobrazen v dolní části ikony v rohu. Někdy vedle něj bývá potemnělá postava vypadající jako pastýř. Představuje ďábla, který Josefa pokouší.<sup>53</sup> Josef neprožívá pouze své osobní drama, ale i drama celého lidstva, které se zdráhá uvěřit všemu, co je pro lidský rozum nepochopitelné. Ikona centrálním umístěním Bohorodice a Ježíše jasně vyjadřuje smysl svátku narození. Na Východě se v události narození slaví především Kristovo vtělení, skutečnost, že Bůh se stal člověkem. Marie jakožto Bohorodice je tou, která napomáhá vtělení Boha. Synergicky spolupracuje na projevení boží milosti. Vedle základního křesťanského dogmatu, že Bůh se stal člověkem, ikona ukazuje, jaký má vtělení vliv na náš svět. Vtělením Boha je celý svět znovustvořen. Je posvěcen. Skrze vtělení získává celý svět nový smysl.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Barevně dostupné na [http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst\\_id=234](http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst_id=234).

<sup>52</sup> Západ naopak klade větší důraz oslavu svaté rodiny.

<sup>53</sup> Nejedná se tak o zobrazení pouze jeho vlastního osobního dramatu, ale je symbolem dramatu celého lidstva, které s obtížemi přijímá událost Vtělení jako něco, co se vymyká lidskému rozumu. Srv. LEONID OUSPENSKY, „The Nativity of Christ“, in: LEONID OUSPENSKY – VLADIMÍR LOSSKY, *The Meaning of Icons*, Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1982, s. 160.

<sup>54</sup> OUSPENSKY, „The Nativity of Christ“, s. 157.

Pokud se soustředíme na téma světla, tak nejsvětlejší část ikony bude bezesporu postava Ježíše. On je Světlem, jenž přichází na tento svět, a osvětluje celé stvoření. Jeho postava se může jevit jako nejsvětlejší bod právě proto, že je umístěna do velmi tmavé až černé plochy, která zde představuje jeskyni. Kristus jakožto pramen světla proniká až do nejhlubší a nejtemnější hlubiny země. Motiv jeskyně, který nenajdeme v evangelijních zprávách, je rozšířen v tradici zejména na křesťanském Východě. Hovoří se také o tajemných útrobách země.<sup>55</sup> Pavel Evdokimov nalézá interpretaci v liturgickém textu: „Poslouchejte nebesa, naslouchej země. Necht' se vaše základy třesou a podsvětí se bojí, Stvořitel se zjevil právě v srdci jeho vlastního stvoření.“<sup>56</sup> Tmavý trojúhelník je temnota Hádu, který je výsledkem lidské nevěry.<sup>57</sup> Kristus se tak mysticky narodil v temných útrobách země, aby vysvobodil prvního Adama a s ním celé lidstvo.<sup>58</sup> Sám se narodil ve stínu smrti. Jeho narozením se nebesa sklání až do nejhlubšího podsvětí.<sup>59</sup> Temnota zde představuje hlubinu tohoto světa, která je temná, hříšná, a tudíž umírající. Kristus je zde polaritou k této temnotě: on je „Slunce spravedlnosti, které osvěcuje ty, kteří jsou ve tmě a stínu smrti“ (Lk 1,78–79).

Tento svátek je svátkem *epifanie*, svátkem zjevení Boha, což nám také pomáhá pochopit další motiv světla na této ikoně. Je jím trojpraprskové světlo.<sup>60</sup> Betlémská hvězda zde přichází z božské sféry, která je většinou zobrazována trojúhelníkem při horním okraji ikony. Počíná jako jeden prasek, což značí jednu boží podstatu. Postupně se roztrouje, což symbolizuje, že v ekonomii spásy jedná vždy celá Trojice. Trojjediné světlo, které koupe celé stvoření ve světle, ukazuje, že narození Ježíše Krista, vtělení, je dílem celé Trojice.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> Srv. PAUL EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, Redondo Beach: Oakwood Publications, 1992, s. 278.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 277.

<sup>57</sup> Srv. QUENOT, *The Icon*, s. 55.

<sup>58</sup> Srv. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 279.

<sup>59</sup> *Ibid.*, s. 279.

<sup>60</sup> *Ibid.*, s. 273.

<sup>61</sup> *Ibid.*, s. 273.

#### 4.2. Ikona Křtu



*Křest, druhá polovina 15. století,  
Sergijevsko-Posadské Muzeum,  
Rusko<sup>62</sup>*

Přibližně do 4. stol. n. l. bylo Kristovo narození a jeho křest slaven ve stejný den.<sup>63</sup> Tato teologická spojitost je také viditelná na ikonách. V obou případech se jedná o událost zjevení trojjediného Boha. Proto i na této ikoně najdeme trojjediný paprsek přicházející z půlkruhu v horní části ikony. Tento půlkruh vyjadřuje otevřené nebe, které pro sebe a lidské pokolení Adam uzavřel.<sup>64</sup> Někdy se v tomto půlkruhu pro zdůraznění boží přítomnosti objevuje i zehnající ruka. V tomto paprsku světla vycházejícího z otevřeného nebe je navíc vyobrazen Duch svatý jako holubice. Duch svatý není pouze vyjádřením pohybu Otce směrem k Synovi, ale také analogií k příběhu o potopě. I zde holubice, stejně jako Noemovi, vyhlašuje pokoj a boží milost přicházející na tento svět.<sup>65</sup> Duch svatý, sám osvětlen paprsky světla, vyjevuje trojičního Boha, jehož bytí není rozdělené. Stejně tomu bývá i na ikoně narození, zde je místo holubice v paprsku hvězda.

Křest jako událost zjevení Ježíšova božství je zároveň počátkem jeho veřejné činnosti. Kristus přichází na svět jako Světlo. Proto se také někdy

<sup>62</sup> Barevně dostupné na [http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst\\_id=3328](http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst_id=3328).

<sup>63</sup> *Ibid.*, s. 289.

<sup>64</sup> Sr. OUSPENSKY – LOSSKY, *The Meaning of Icons*, s. 164.

<sup>65</sup> *Ibid.*, s. 164.

*epifanie* nazývá „svátkem světla“.<sup>66</sup> Je to svátek zjevení božství Ježíše Krista, kdy se otevřeně ujímá své veřejné činnosti ke spáse světa.

Není to ale pouze světlo, ale i temnota, která spojuje ikonu *Křtu* s ikonou *Narození*. Ježíš se ocitá ve vodách Jordánu, které jsou často velmi tmavé.<sup>67</sup> Ježíš se již od počátku svého veřejného působení setkává s kosmickými živly: pouští, vzduchem či vodou. Je to setkání s jejich uvězněnou podobou.<sup>68</sup> Při křtu vstupuje do vod Jordánu, které dosud neposvěcené připomínají „tekutý hrob“.<sup>69</sup> Jordán se i z tohoto důvodu podobá tmavé jeskyni, *Hádu*, takto je znázorněn na ikoně *Narození*. Jeho křtem se ale vody Jordánu proměňují. Tím, že do nich Ježíš vstupuje, je posvěcuje. Když Kristus vystupuje z vod jako ze smrti, spolu s ním vystupuje k životu i celé stvoření. Tmavá jeskyně *Hádu* se proměňuje ve vody života, které jsou svátostně podobné krvi Krista.<sup>70</sup>

#### *4.3. Sestoupení do pekel neboli ikona Vzkříšení*



*Sestoupení do pekel, 14. století, Ruské muzeum, Petrohrad*<sup>71</sup>

<sup>66</sup> Srv. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 295.

<sup>67</sup> Někdy si v nich hrají děti, někdy ryby anebo dvě postavy představující moře a Jordán ze 114. žalmu.

<sup>68</sup> Srv. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 295.

<sup>69</sup> *Ibid.*, s. 320.

<sup>70</sup> *Ibid.*, s. 296.

<sup>71</sup> Barevně dostupné na [http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst\\_id=560](http://www.icon-art.info/masterpiece.php?lng=en&mst_id=560).

Písmo neví nic o přesném momentu vzkřísení Ježíše Krista. Ikonografie v tomto ohledu sleduje tradici a o této události mlčí. Tajemství vzkřísení je v ikonografii vyjádřeno symbolickým jazykem opírajícím se o Písmo a tradici, takže připouští dva druhy ikon, které událost vzkřísení vyjadřují: buď se jedná ikonu *Mirofor* neboli ikonu žen přinášející vonné masti (Mt 28,1–8), nebo o ikonu zobrazující sestoupení do pekel.<sup>72</sup> Podíváme se podrobněji na druhou zmíněnou.<sup>73</sup>

Tato ikona je nápadně podobná ikoně *Narození*, což je znovu vyjádřeno symbolickým ztvárněním světla. Stejně jako Kristovo narození zasáhlo i nejhlubší útroby země, i ve smrti se Kristus ocitá v blízkosti těch, kteří čekají na jeho příchod v podsvětí. Sestoupení do pekel nám také může připomínat ikonu *Křtu* Krista. Jeho křest je předzvěstí jeho sestoupení do pekel. Ježíš je tím stejným Světlem, které září v nejhlubších hlubinách země a zasahuje i podsvětí. Křest každého je skutečným sestoupením s Kristem do smrti, do Hádu, a následným znovuzrozením.

Kristus se zde objevuje v *mandorle*, svatozářii mandlovitého tvaru. Září nebeskou slávou, která proniká a vniká až za hranice smrti do podsvětí. Stejně září i po události proměnění na hoře Tábor. Evdokimov si všímá, že skoro automaticky si čtenář vybaví barvy ikony *Proměnění*.<sup>74</sup> Tato záře poukazuje na Ježíšovo proměnění. Jeho tělo je prozářeno jeho božskou hypostází. I jeho bílý šat září božstvím. Záře je často složena ze soustředných kruhů, které postupně tmavnou, neboť světlo zde nabývá božského charakteru. Temnota se stává zářící. Kristus zde vysvobozuje Adama a Evu ze stínu smrti. Je to osobní setkání tváří tvář prvního a druhého Adama. Když Adama pevně chytá za zápěstí a pozvedá ho, křísí celé lidstvo. Často je i rukáv Adamův daleko světlejší než zbytek jeho oděvu jako důkaz jeho zbožštění a proměny způsobené Kristem.<sup>75</sup> Nesetkávají se ale v *kenózi* inkarnace, ale ve slávě *parusie*.<sup>76</sup> Kristus přináší radostnou zvěst o tom, že celé lidstvo je vzkříseno ze smrti. Všichni spravedliví ho rozpoznávají jako Spasitele.

<sup>72</sup> Srov. QUENOT, *The Icon*, s. 137.

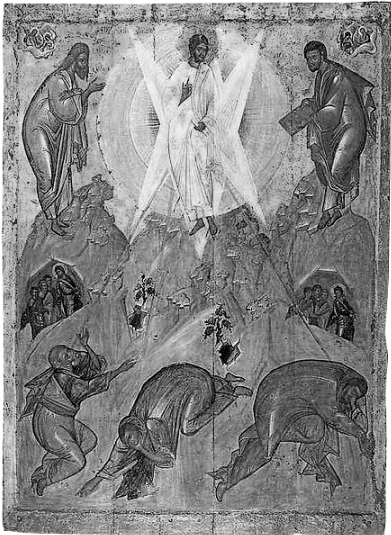
<sup>73</sup> O sestoupení do pekel většinou mluví apokryfy, např. Nikodémovo evangelium. Z kano-nických knih např. 1Pt 3,19.

<sup>74</sup> Srov. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 324.

<sup>75</sup> Srov. MICHEL QUENOT, *The Resurrection and the Icon*, Crestwood, NY: Vladimir's Seminary Press, 1997, s. 82.

<sup>76</sup> *Ibid.*, s. 325.

#### 4.4. Ikona Letnic



*Letnice, počátek 15. století, Katedrála Zvěstování panny Marie, Kreml, Moskva<sup>77</sup>*

Ikona *Letnic* vyjadřuje konečnou událost ekonomie spásy svaté Trojice. Soslání Ducha svatého na apoštoly o Letnicích je konečným naplněním slibu, smlouvy, kterou s námi Hospodin uzavřel.<sup>78</sup> Duch svatý seslaný o Letnicích na apoštoly vyjevuje svojí posvěcující mocí tajemství celé Trojice.<sup>79</sup>

Slovo a Duch jako dvě ruce Otce jsou od sebe navzájem neodlučitelné ve způsobu, jakým ukazují na Otce, ale zároveň jsou dvě osoby.<sup>80</sup> Duch proto není Synu v ničem podřízen a ani není jedním z jeho projevů. Ve dvou ekonomických Syna a Ducha vidíme vzájemnost. Proto také nejsou Letnice pouze prodloužením události Vtělení.<sup>81</sup> Otec nejprve posílá Syna a nyní Ducha svatého. Kristus se navrácí k svému Otci, aby mohl přijít jako osoba Duch svatý.

<sup>77</sup> Barevně dostupné na [http://www.icon-art.info/topic.php?lng=en&top\\_id=98](http://www.icon-art.info/topic.php?lng=en&top_id=98).

<sup>78</sup> Svátek Letnic má svůj původ ve SZ, kdy lid děkoval za úrodu a za Zákon, které mu Bůh dal (Ex 23,16).

<sup>79</sup> V rámci liturgie je první den Letnic slaven jako svátek sv. Trojice a až druhý den je slaveno sestoupení Ducha svatého. Viz LEONID OUSPENSKY, "Icons of Pentecost," in: OUSPENSKY – LOSSKY, *The Meaning of Icons*, s. 200.

<sup>80</sup> Viz např. KALLISTOS WARE, *Cestou orthodoxie*, Sít: Praha, 1996, s. 38–40.

<sup>81</sup> Srv. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 336.

Také událost křtu byla zjevením Trojice, kde Duch svatý sestupuje v podobě holubice na Ježíše a přiznává se k němu jako Synu. Stejně i o Letnicích se Otec přiznává k apoštolům a daruje jim Ducha svatého v podobě ohnivých jazyků.<sup>82</sup>

Podíváme-li se blíže na ikonu, tak věrně zachycuje biblický příběh, podle kterého se ohnivé jazyky rozdělily a na každém spočinul jeden z nich (Sk 2,3). Každý z apoštolů přijímá dary Ducha svatého osobním způsobem. Božská energie proniká lidskou přirozenost jedinečným způsobem. „V srdci jednoty ustanovené Kristem Duch rozlišuje a činí každou osobu charismatickou.“<sup>83</sup>

Ikona tedy zdůrazňuje jak osobitost každého z apoštolů, tak jejich vzájemnou rovnoprávnost a důstojnost, která je znázorněna také jejich uspořádáním. Sedí v půlkruhu tvářemi k sobě. Mezi Petrem a Pavlem, kteří sedí na začátku půlkruhu, je volné místo, otevřený prostor, který patří neviditelnému Kristu, hlavě církve.<sup>84</sup> Horní otevřená část směřuje jakoby k nebi, k otcovskému zdroji ohnivých paprsků. Apoštolský půlkruh vyjadřující dokonalé společenství je otevřen i v dolním okraji, kde se v tmavém prostoru vyjevuje postava. Na ikonách *Narození* a *Vzkříšení* je to Kristus, kdo prosvětluje temnotu světa. Zde se ale v temnotě objevuje personifikovaná postava Kosmu oděného v červené barvě s královskou korunou. Červená barva představuje krvavé oběti knížete tohoto světa a koruna je symbolem hříchu, který vládl tomuto světu. Postava znázorňuje svět uvězněný knížetem, proto je také obklopena temnotou stínu smrti (viz Lk 1,79). Kosmos napíná svoje ruce, aby přijal milost. V bílé látce na rukou pak nese dvanáct svítek, které představují kázání dvanácti apoštolů – světlo učení církve, která září po celém světě.

Ikona je tak rozdělena na horní část, „novou zemi“, ideální Kosmos, který hoří plameny božského ohně Ducha svatého, a dolní část, kde Duch svatý pracuje na osvobození Kosmu uvězněného knížetem tohoto světa.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Ohnivé jazyky zde mají červenou barvu jako výraz Boží lásky, kterou je Duch svatý. Viz např. QUENOT, *The Icon*, s. 114–115.

<sup>83</sup> ЕВДОКИМОВ, *The Art of the Icon*, s. 338.

<sup>84</sup> Někdy zde bývá oltář jako symbol neviditelné přítomnosti Boží.

<sup>85</sup> Srv. ЕВДОКИМОВ, *The Art of the Icon*, s. 341.



#### 4.5. Ikona Proměnění Páně



Proměnění, počátek 15. století,  
Tretjakovská galerie, Moskva<sup>86</sup>

Ikona *Proměnění* nás přivádí k tématu duchovního světla ikon. Dříve bylo zvykem, že každý, kdo vstupoval na svoji duchovní ikonopiseckou cestu, vždy začínal ikonou *Proměnění Páně*.<sup>87</sup> Tento druh zasvěcení učil, že ikony nejsou toliko malovány barvami, ale především tábořským světlem. Je to boží světlo, Duch svatý, který se vyjevuje ve světle a září ikon, a tak umenšuje jakoukoli potřebu přirozeného světla.<sup>88</sup> Je to nejprve Duch svatý, který září a osvětluje srdce ikonopisce a umožňuje začít jeho duchovní cestu především milostí.

Samotná ikona má velmi silný eschatologický ráz. Pán připravuje svoje učedníky na nadcházející události. Máme zde apoštoly Petra, Jakuba a Jana,<sup>89</sup> kteří jsou svědky Pánovy proměny. Ježíš se zde neukazuje učedníkům v *kenotické* podobě služebníka, ale v podobě Boha. Symbolem jeho božství je zde *mandorla* (svatozář ve tvaru mandle).<sup>90</sup> Pokud se na ni podrobněji podíváme, zjistíme, že je utvořena ze soustředných kruhů, které jsou sym-

<sup>86</sup> Barevně dostupné na [http://www.tretjakovgallery.ru/en/collection/\\_show/image/\\_id/546](http://www.tretjakovgallery.ru/en/collection/_show/image/_id/546).

<sup>87</sup> *Ibid.*, s. 299.

<sup>88</sup> *Ibid.*, s. 299.

<sup>89</sup> Od 11. století se sjednocuje styl: Petr je ztvárňován jak klečí, jak pozvedá pravou ruku, aby se od světla chránil, sv. Jan většinou padá a otáčí se ke světlu zády a sv. Jakub obvykle buď padá vzad, nebo před Bohem utíká.

<sup>90</sup> Quenot hovoří o čtyřech symbolech světla, které nás zde ihned zarazí: *mandorla* s paprsky, zlatavé výrazné linie, nimbus a bílý zářivý oděv. Viz QUENOT, *The Icon*, s. 153.

bolem božího světla. Směrem ke středu, ke Kristu, jejich světlo potemňuje. Znamená to, že světlo ztrácí svůj přirozený jas, protože je zduchovňováno.<sup>91</sup> Stává se „zářící temnotou“, stejně jak tomu bylo na ikoně Vzkříšení. Podle Sendlera lze právě zde vysledovat přímý vliv Dionysia s jeho koncepcí světla.<sup>92</sup> Jiné vysvětlení přináší Evdokimov. Podle něj se jedná o sféry stvořeného světa, které jsou prosvěcovány božím světlem.<sup>93</sup>

Kristus jako vtělení jedné hypostáze Boha ukazuje zároveň celou Trojici, neboť je sám neoddělitelný od božské přirozenosti, která je společná Otci i Duchu. Manifestace božství Krista je tak zároveň manifestací Trojice. Stejně jako na ikoně Křtu i zde podle biblických zpráv zaznívá hlas Otce z nebes a Duch svatý coby holubice bývá někdy vyobrazen v zářivém oblaku. Působení Trojice je zde naznačeno i třemi paprsky světla, které směřují z *mandorly* k apoštolům.

Teologickým těžištěm je zde již zmiňované učení kulminující v mystické teologii Řehoře z Palamy. Světlo, které zde učedníkům zazářilo, bylo nestvořenou boží energií. Bylo to světlo Kristova božství, které je bez počátku i bez konce. Taková iluminace celého stvoření není nic jiného než zbožštění (*theosis*). Podle Řehoře Palamy pokud máme účast na tomto světle, stáváme se sami světlem, a máme tak podíl na intimním životě s Bohem. Lidé ovšem nekomunikují s Bohem na základě esence – nejde o panteismus<sup>94</sup> –, ale na úrovni božských energií. I v nich je ovšem antinomicky řečeno: Bůh plně přítomen.

Ježíšova proměna se stává také proměnou učedníků.<sup>95</sup> Na jejich tvářích a pohybu je zřetelně vidět, že zahlédli den konečného vítězství, stav *deifikace*. K tomu, aby mohli boží slávu uzřít přímo, musí jejich smysly projít také proměnou z těla v Ducha. To vyjadřuje také kontrast obou polovin, horní a dolní. Horní je velmi světlá a klidná a dolní je velmi dynamická a tmavší. Tímto uměleckým vyjádřením tak dvě protikladné půlky ikony velmi dobře podtrhují nestvořený charakter světla proměnění.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, s. 172.

<sup>92</sup> *Ibid.*, s. 154.

<sup>93</sup> Srč. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 305–306.

<sup>94</sup> *Ibid.*, s. 302.

<sup>95</sup> Viz např. Mt 17,1–8.

<sup>96</sup> *Ibid.*, s. 304.

## 5. Světlo a zářící temnota

Ohlédneme-li se zpět k výše popsaným ikonám, uvidíme, že jsou v jejich výtvarném zpracování zastoupeny oba druhy mystiky světla, přesněji světla a „zářící temnoty“.

Mezi všemi pěti svátečními ikonami najdeme motiv světla stojící v kontrastu k temnotě. Například se jedná o tmavé ztvárnění Hádu, které kontrastuje s Kristem Světlem na ikonách *Narození* či *Křtu*. Stejně tmavý je i svět uvězněný knížetem temnot na ikoně *Letnic*. Světlo, paprsky, zlato, ale i červeň patří Bohu, naopak tmavé části patří Hádu a stínu smrti. Na tomto místě je třeba upřesnit i toto dualistické vymezení. Ikony ukazují skutečnost již proměněnou, zbožštěnou a jako takové nevyjadřují svár, ale vítězství. Temnota se na nich objevuje vždy ve vztahu k vítězíci boží harmonii a pokoji.

Objevilo se ale i téma „zářící temnoty“, kdy přirozené světlo ztrácí svůj jas a temnota se stává prostorem pro setkání s Bohem. Bylo tomu tak v případě *mandorly* na ikoně *Proměnění* a *Vzkříšení*. Kristus se zde objevuje v svatozáří symbolizující božské světlo, které čím je tmavší, tím více ztrácí svůj přirozený charakter, a stává se božským.

Dosud jsme spíše hovořili o světle a temnotě na základě estetických prostředků.<sup>97</sup> Nejedná se ale pouze o techniku, která má pomoci vyjádřit duchovní dimenzi, ať už světlo či zářící temnotu. Je třeba obrátit pozornost k duchovní podstatě samotného světla ikon.

## 6. Závěrem o vnitřním světle ikon

Teologie ikon ve svých základech vyrůstá z christologie. Vyrůstá z křesťanské víry ve vtělení Boha.<sup>98</sup> Ikony nám nepodávají obraz skutečnosti, ale jsou viditelnými znameními neviditelné skutečnosti, stejně jako je Kristus viditelným obrazem neviditelného Boha.<sup>99</sup> Prostředkují nám boží přítomnost. To je také důvodem, proč jejich výtvarné zpracování neodpovídá západnímu umění. Na ikonách se najednou může potkat všechen čas i různá místa. Postavy, zvířata, příroda či architektura nabízejí pohled do božské harmonie osmého dne.<sup>100</sup> Mezi další rysy malířské techniky, pro západní

<sup>97</sup> Srov. SENDLER, *The Icon*, s. 173.

<sup>98</sup> Ohlédneme-li se zpět do dějin dogmatu ke kontextu ikonoklastických sporů 8. století, které v této první fázi obrazoborectví uzavírá II. nikajský koncil roku 787, zjišťujeme, že za spory týkající se úcty k obrazům a ostatkům svatých stály přednostně argumenty christologické. Základní otázkou bylo, zda lze zobrazovat Ježíše Krista, či nikoli.

<sup>99</sup> Srv. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 183.

<sup>100</sup> Např. obrácená perspektiva, geometrie, postavy, viz QUENOT, *The Icon*, s. 83–109.

malířství netypické, je ikonopisecká práce se světlem. Světlo na ikonách nepřichází zvenku, nelze vypořadovat jeho žádný vnější zdroj, jako je tomu v západním malířství, protože světlo přichází zevnitř ikony, což výtvarně umožňuje i zlaté pozadí. Obraz a světlo nejsou rozděleny. Světlo je imanentně přítomno v obraze a vychází ven směrem k divákovi.<sup>101</sup> Pavel Evdokimov přirovnává tuto nemožnost rozdělení ikony a světla k marné snaze osvětlovat Slunce.<sup>102</sup>

Zde znovu přichází ke slovu palamitské rozdělení na boží esenci a energie. Ikony k nám září boží energií nestvořeného světla, kterým je ikona namalována více než barvami. Také proto nám umělecký styl připomíná osvětlení. Ikonopisec přidává světlejší a světlejší barvu, tak se spolu s ikonou skrze světlo proměňuje jako učedníci na hoře Tábor.<sup>103</sup>

Teologický význam vnitřního duchovního světla je dematerializovat smyslový a materiální svět, jak jsme to viděli na ikoně *Proměnění*. Ikony nám tedy ukazují eschatologický čas. Jsou paprskem osmého dne.<sup>104</sup> Skutečnost, kterou přináší, je skutečností proměněnou, zbožštěnou. Tábořské světlo není pouze předmětem tohoto vidění, ale je zároveň podmínkou.<sup>105</sup> Čtenáři ikon se tomuto duchovnímu světlu otevírají a stejně jako učedníci na hoře Tábor je nestvořené světlo boží slávy „proměňuje z těla do Ducha“.<sup>106</sup> Ikona se stává modlitbou, která očišťuje a proměňuje ty, kteří ji kontemplují. Je symbolicko-osobním zobrazením, zve nás, abychom jej překročili, transcendovali, a abychom nakonec vstoupili do společenství s oním nepopsatelným,<sup>107</sup> protože všechny energie mohou být nahlíženy jako základní ikona nedostupné božské esence. Jsou viditelným světlem neviditelného Světla, které může být viděno pouze ve tmě. Ti, kdo kontemplují božské světlo, vidí Boha jako tajemství.<sup>108</sup>

---

<sup>101</sup> Srov. SENDLER, *The Icon*, s. 173.

<sup>102</sup> Srov. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon*, s. 186.

<sup>103</sup> *Ibid.*, s. 187.

<sup>104</sup> *Ibid.*, s. 186.

<sup>105</sup> *Ibid.*, s. 233.

<sup>106</sup> *Ibid.*, s. 233.

<sup>107</sup> *Ibid.*, s. 235.

<sup>108</sup> *Ibid.*, s. 234.

# Súfismus jako inspirace pro současnou kulturu: Fethullah Gülen a jeho hnutí<sup>1</sup>

*Pavel Hošek*

**Summary: Sufism as an inspiration for contemporary culture: Fethullah Gülen and his movement** In this article the author focuses on a contemporary movement, founded by the Turkish Imam Fethullah Gülen (born 1938) and inspired by the teachings and spirituality of Sufism, especially by the legacy of the thirteenth century Sufi master and poet Jalal ad-Din Rumi. In the first part of the article, the essential characteristics of Sufism are briefly presented, in the second part Gülen's appropriation of Sufism and Rumi's thought is analyzed. In the third part, the application of Rumi's legacy in Gülen's writings and in his interfaith initiatives and also in the humanitarian and educational activities of Gülen's movement is described and analyzed, especially as it interacts with the challenges of contemporary social, cultural and political contexts.

V rámci obnoveného zájmu o spiritualitu, jehož jsme svědky v posledních několika desetiletích, se stále větší pozornosti současníků (a zdaleka nejen z řad muslimů) těší spiritualita súfismu, tedy cesta hluboké niterné zbožnosti, po které kráčeli velcí mystikové islámu. V úvodní části tohoto příspěvku velmi stručně představím súfismus jako mystický proud islámské spirituality,<sup>2</sup> v následující hlavní stati pak popíši jeden z pozoruhodných způsobů současného navazování na tradici súfijské spiritualitu (a zejména

<sup>1</sup> Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM0021620802 – *Hermeneutika křesťanské, zvláště protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy*.

<sup>2</sup> Vedle klasických úvodů do studia súfismu, jako je např. ARTHUR JOHN ARBERRY, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, New York: Dover Publications, 2002 (původní vydání 1950), máme dnes k dispozici několik původních prací v češtině, viz zejména LUBOŠ KROPÁČEK, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, dále BRONISLAV OSTRÁNSKÝ, *Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*, Praha: Orientální ústav AV, 2008; BRONISLAV OSTRÁNSKÝ, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav AV, 2004. Zvláštní pozornost věnuje súfismu také MIRCEA ELIADE ve svém díle *Dějiny náboženského myšlení III*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 115nn. Populární uvedení do světa súfijské spiritualitu a literatury nabízí MOŽDEH BAJÁTOVÁ a MOHAMMAD ALÍ DŽAMNÍJÁ, *Příběhy z pouští a zahrad. Moudrosti a příběhy ze života nejznámějších súfijských mistrů*, Praha: Portál, 1999 nebo IDRIS SHAH, *Příběhy dervišů. Tradiční příběhy súfijských mistrů*, Praha: Portál, 2001.

na učení Džaláleddína Rúmího), jak jej nalezneme v díle tureckého imáma Fethullaha Gülena a v hnutí, které svým dílem inspiroval.<sup>3</sup>

## Súfismus

Súfismus jakožto mystické hnutí v rámci islámské náboženské a kulturní tradice se od počátku potýkal s jistým podezřením ze strany strážců pravověří. Ideál Boží jednoty (*tawhíd*),<sup>4</sup> jak jej chápali súfijové, byl někdy interpretován jako povážlivé tíhnutí k panteismu. Také otevřenost súfijských mistrů vůči buddhistickým, gnostickým, novoplatónským, perským a křesťanským podnětům a vlivům<sup>5</sup> vzbuzovala obavy ze synkretismu a odpadlictví. Extatické výroky a výstřední chování některých súfijů budily u jejich současníků pohoršení a podezření.

Z těchto důvodů bylo pro súfije od samého počátku charakteristické, že se snažili i ve své horoucí niterné zbožnosti zachovat a prokázat věrnost normativním zdrojům islámu, tedy především Koránu jako zjevenému Božímu slovu<sup>6</sup> a tradicím o životě a díle proroka Mohameda.<sup>7</sup> Vztah k Mohamedovi a ke Koránu má ovšem v súfismu charakteristickou podobu.

Mezi charakteristické rysy súfijské spirituality patří také odříkání, skromnost, sebekázeň a dobrovolná chudoba.<sup>8</sup> Súfismus ostatně vznikl mimo jiné jako protest proti blahobytu a rozmařilosti Umajjovců a Abbásovců, tedy dynastií chalífů, které nastoupily po skončení zlatého věku islámu.

Součástí duchovního úsilí súfijů bylo umrtvování vášní a pěstování závislosti na Bohu, postupně chápané stále více jako umenšování a zánik vlastního já.

<sup>3</sup> FETHULLAH GÜLEN se narodil v roce 1938 v malé vesnici ve východním Turecku. Vystudoval islámské bohosloví a značnou část svého života působil jako islámský duchovní, cestující kazatel a společenský aktivista. Jeho velkým vzorem byl muslimský intelektuál Said Nursí. Jako charismatický imám, úspěšný kazatel, nadaný básník a náboženský reformátor získal Gülen ve své vlasti statisíce oddaných následovníků. Viz ALI ÜNAL – ALPHONSE WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, Fairfax: Fountain, 2000, s. 1nn, srov. též FETHULLAH GÜLEN, *Essays – Perspectives – Opinions*, New Jersey: Tughra Books, 2009, s. 3nn. Viz také např. EHSAN MASOOD, *A Modern Ottoman*, in *Meet the Worlds Top Public Intellectual Fethullah Gülen*, Izmir: Caglayan A. S., 2008, s. 15nn. Ke Gülenovi a jím inspirovanému hnutí viz práci GABRIELA PIRICKÉHO, *Islám v Turecku. Fethullah Gülen a Nurcuovia*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004.

<sup>4</sup> Viz k tomu KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 149nn.

<sup>5</sup> Viz k tomu KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 26nn.

<sup>6</sup> Viz k tomu ARBERRY, *Sufism*, s. 15nn. Viz též KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 143nn.

<sup>7</sup> Viz k tomu ARBERRY, *Sufism*, s. 24nn.

<sup>8</sup> Viz k tomu KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 196nn.

Pro súfismus je dále příznačné učení o intimní lásce (*mahabba*) mezi Bohem a člověkem.<sup>9</sup> Svědčí o tom mezi súfiji velmi oblíbený výrok připisovaný Bohu (*hadís qudsí*), v němž Bůh říká: „Byl jsem skrytý poklad, který chtěl být nalezen, proto jsem stvořil Stvoření, abych byl poznán“ (příp. poznán a milován).<sup>10</sup> Někdy docházelo k tomu, že súfijové v extázi mystické lásky jako by zapomněli na rozdíl mezi milujícím a Milovaným a pronášeli tzv. „theopatické výroky“, tedy stali se doslova „Božími ústy“. Například slavný mystik al-Halládž byl pro výroky typu „Já jsem Pravda“ popraven.<sup>11</sup>

V období rozvinutého súfismu přistupuje k askezi také teosofická spekulace a meditační techniky (dechová cvičení, modlitba s růžencem, taneční meditace atd.). Súfijové vypracovali detailní scénář procesu duchovního pokroku, ve kterém mystik prochází konkrétně specifikovanými stavy a stadii, přičemž stavy (*ahwal*) jsou darem Boží milosti, stadia (*maqamát*) jsou výsledkem osobního úsilí.

Rozvíjí se spiritualita tíhnoucí k panteismu či monismu, směřující až k extatické zkušenosti jednoty a nazření všepřonikající Boží přítomnosti. Krystalizuje učení o *faná*, tj. zániku vlastního já (iluzorní individuality), které je ovšem doplněno komplementárním učением o návratu k sobě (znovunalezení sebe v Bohu – *baqá*), protože z hlediska monoteistických předpokladů islámu je třeba trvat na tom, že individualita je nezczizitelným Božím darem.

Posléze se rozvíjí (zejména v Persii) nádherná súfijská poezie,<sup>12</sup> plná vášně, něhy a erotických metafor. Od dvanáctého století vznikají súfijské řády (*taríqy*).<sup>13</sup>

Od patnáctého století dochází v súfismu k úpadku<sup>14</sup> způsobenému do značné míry jeho „úspěchem“ a masovým rozšířením. Ke slovu se místy dostává lidová magie, kult světců, pověrčivost a také skandální chování některých súfijů. Tyto úpadkové jevy kompromitovaly súfismus v očích strážců pravověří.

<sup>9</sup> Srov. OSTŘANSKÝ, *Dokonalý člověk*, s. 30nn.

<sup>10</sup> Viz k tomu OSTŘANSKÝ, *Hledání skrytého pokladu*, s. 7.

<sup>11</sup> Srov. BAJÁTOVÁ – DŽAMNÍJÁ, *Příběhy z pouští a zahrad*, s. 18nn. Blíže k al-Halládžovi viz práci ANNEMARIE SCHIMMELOVÉ, *Slova mystika al-Halládže. Myslenky súfismu*, Praha: Vyšehrad, 2002.

<sup>12</sup> Viz k tomu ARBERRY, *Sufism*, s. 106nn. Z překladů do češtiny viz např. HÁLE PURAFZÁL – ROGER MONTGOMERY, *Poklad perské poezie Haféz*, Praha: PRAGMA, 2003 nebo NÍZÁMÍ, *Příběh panice a jiné básně*, Praha: Československý spisovatel, 1972. Srov. též KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 102nn.

<sup>13</sup> Viz k tomu KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 115nn.

<sup>14</sup> Viz k tomu ARBERRY, *Sufism*, s. 119.

Jedním z nevlivnějších súfijských mistrů všech dob byl perský básník Džaláleddín Rúmí (1207–1273).<sup>15</sup> Je autorem rozsáhlého básnického spisu *Masnaví*, v němž líčí úděl člověka odcizeného od svého Stvořitele jako úděl rákosové flétny, která kvílí steskem po ztracené jednotě s rákosovým kmenem.<sup>16</sup> Rúmí založil v Turecku řád Mavlavíja, známý též jako řád tančících dervišů podle charakteristické taneční meditační techniky (*samá*) zrcadlící pohyby atomů a nebeských těles.<sup>17</sup> Byl proslulý svým přátelstvím s jinoverci<sup>18</sup> (především Židy a křesťany), svou dobročinností vůči chudým a potřebným<sup>19</sup> a svou planoucí láskou k Bohu a k lidem.<sup>20</sup>

## Fethullah Gülen – učedník Džaláleddína Rúmího

Rúmího poselství hluboké niterné lásky k Bohu a k člověku, jeho neobyčejně odvážná otevřenost vůči stoupencům jiných náboženství a jeho spirituálně zakotvený radikální humanismus nacházejí i v současné době značnou odezvu. Jedním z nejvýznamnějších projevů tohoto obnoveného zájmu o životní dílo a myšlenkový odkaz Džaláleddína Rúmího je hnutí založené tureckým imámem Fethullahem Gülenem.<sup>21</sup> Gülen sám se nepovažuje za súfijského mistra<sup>22</sup> ani nechápe hnutí svých následovníků jako súfij-

<sup>15</sup> K postavě Rúmího viz EVA DE VÍTRAY MEYEROVITCH, *Rúmí a súfismus*, Bratislava: CAD Press, rok neuveden, a také překlady: DŽALÁLEDDÍN RÚMÍ, *159 súfijských povídek*, Praha: Dobra, 2003 a DŽALÁLEDDÍN RÚMÍ, *Masnaví*, Praha: Portis, 1995.

<sup>16</sup> Rúmí, *Masnaví*, s. 23. Viz k tomu de VÍTRAY-MEYEROVITCH, *Rúmí a súfismus*, s. 37n.

<sup>17</sup> Viz k tomu de VÍTRAY MEYEROVICH, *Rúmí a súfismus*, s. 34nn.

<sup>18</sup> Svědčí o tom mimo jiné jeho slavné verše: „Přijď, přijď a přidej se k nám, protože jsme lidé lásky k Bohu! ... Přijď, mluvmе jeden k druhému skrze naše srdce... Přijď, ať jsi kdokoli, přijď! Bezvěrec, uctíváč ohně či model, přijď! Přijď i kdybys stokrát porušil své pokání, naše brána je branou naděje, přijď takový, jaký jsi.“, citováno podle MUSTAFA DUYAR, „Rozpoznat bratry a sestry v tvářích cizinců“, in: *Máš před sebou všechny mé cesty. Sborník k 60. narozeninám Tomáše Halíka*, Praha: Lidové noviny, 2008, s. 97. K Rúmího „dialogickému“ pojetí vztahu Židů, křesťanů a muslimů viz např. RÚMÍ, *159 súfijských povídek*, s. 163, 229n.

<sup>19</sup> Viz např. předmluvu k českému překladu části *Masnaví*, s. 9.

<sup>20</sup> SEFIK CAN, *Fundamentals of Rumi's Thought, A Mevlevi Sufi Perspective*, New Jersey: The Light, 2004, s. 146nn.

<sup>21</sup> THOMAS MICHEL, „Fethullah Gülen: Following in the Footsteps of Rumi“, in: IHSAN YILMAZ a kol., *Peaceful Coexistence: Fethullah Gülen's Initiatives in the Contemporary World*, London: Leeds Metropolitan University Press, 2007, s. 183nn.

<sup>22</sup> THOMAS MICHEL, „Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen“, *The Muslim World* 3/2005, s. 347.



skou taríqu.<sup>23</sup> Nicméně v mnoha svých publikovaných článcích a knihách se hlásí k ideálům súfismu<sup>24</sup> a zejména k učení Džaláleddína Rúmího.<sup>25</sup>

Gülen je přesvědčen, že Rúmího poselství je mimořádně aktuální právě v dnešní době. Rúmího důsledné uplatňování tradičního súfijského ideálu skromnosti a sebekázně<sup>26</sup> je zvláště aktuální v době a kultuře ohrožené pokušením konsumerismu. Rúmího cesta hluboké niterné zbožnosti, meditace a kontempelace je podle Gülena obzvláště inspirující v době a kultuře bez spirituálního zakotvení.<sup>27</sup> V kultuře, která si stále palčivěji uvědomuje potřebu duchovních hodnot a čerpání z duchovních zdrojů a která postrádá spolehlivé průvodce a učitele na duchovní cestě, je obzvláště inspirující propracovaná cesta súfijské spirituality zahrnující meditační a kontemplativní techniky, fáze a stadia duchovního pokroku a další vodítka a ukazatele na cestě spirituálního rozvoje.<sup>28</sup> Současná generace, která zakouší mnohostranné důsledky duchovního vykořenění a odcizení, může podle Gülena najít inspiraci v Rúmího spiritualitě hluboké niterné touhy po znovusjednocení s Bohem a po překonání odcizující propasti mezi tvorem a jeho Stvořitelem.<sup>29</sup>

Rúmího velkorosý, univerzalistický humanismus a jeho radikální otevřenost stoupencům jiných náboženství, než bylo jeho vlastní, tedy jeho bezpodmínečné „přijímání jiného v jeho jinakosti“,<sup>30</sup> je podle Gülena obzvláště inspirující v době ohrožené narůstajícím mezikulturním a mezináboženským napětím. V době a kultuře, které se nedaří integrovat nebo alespoň

<sup>23</sup> MICHEL, „Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen“, s. 343n.

<sup>24</sup> Viz např. jeho práci *Key Concepts in the Practice of Sufism*, dále ÜNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 351nn a také FETHULLAH GÜLEN, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance*, New Jersey: The Light, 2006, s. 217nn.

<sup>25</sup> Viz např. Gülenovu předmluvu ke knize S. CANA *Fundamentals of Rumi's Thought*, kde Gülen hovoří o příčinách Rúmího neklesající popularity. Ve své knize *Key Concepts in the Practice of Sufism* (New Jersey: The Light, 2006) Gülen zmiňuje Rúmího častěji než kteroukoli jinou postavu islámské historie.

<sup>26</sup> Viz FETHULLAH GÜLEN, předmluva ke knize S. CANA *Fundamentals of Rumi's Thought*, s. vii, xv. Viz též MICHEL, „Fethullah Gülen: Following in the Footsteps of Rumi“, s. 190.

<sup>27</sup> MICHEL, „Fethullah Gülen: Following in the Footsteps of Rumi“, s. 183n.

<sup>28</sup> Tuto propracovanou cestu spirituálního rozvoje Gülen podrobně představuje ve své práci *Key Concepts in the Practice of Sufism* (ve které je Rúmí nejcitovanější autoritou).

<sup>29</sup> Viz k tomu GÜLEN, předmluva ke knize S. CANA *Fundamentals of Rumi's Thought*, s. xiv, xvii. K súfijské touze po mystickém znovusjednocení s Bohem a k Rúmího specifickému pojetí tohoto sjednocení viz FETHULLAH GÜLEN, *Questions and Answers about Islam*, díl II., New Jersey: Tughra Books, 2008, s. 41nn a 45n, 48.

<sup>30</sup> Viz k tomu İHSAN YILMAZ, „Social Innovation for Peaceful Coexistence: Intercultural Activism Rumi to Gülen“, in: YILMAZ a kol., *Peaceful Coexistence*, s. 25nn a také MICHEL, „Fethullah Gülen: Following in the Footsteps of Rumi“, s. 184n.

smířit racionalitu a spiritualitu, je podle Gülena inspirující také súfijské pojetí rozumu ve službě lidského dobra a Boží slávy.<sup>31</sup>

Poselství súfismu a zejména Džaláleddína Rúmího je podle Fethullaha Gülena mimořádně aktuální také proto, že otevírá vlašným a indiferentním muslimům možnost nově objevit poklady vlastní kulturní a náboženské tradice a najít novou inspiraci v súfijské podobě islámu, která je podle Gülena právě tak ortodoxní a věrná normativním zdrojům islámské víry<sup>32</sup> jako progresivní, adaptovatelná na současnou kulturní situaci a její výzvy.

Tato pokroková forma islámu, otevřená pozitivním hodnotám západní kultury a zároveň čerpající z hlubokých zdrojů súfijské spirituality, je také inspirujícím východiskem pro mnoho (nejen tureckých) muslimů žijících v západních zemích a hledajících cestu k integraci, která by ovšem neohrozila či neoslabila jejich kulturní a náboženskou identitu.<sup>33</sup> Zároveň je univerzalisticky otevřená hodnotám a ideálům všech ostatních nábožensko-kulturních okruhů a jejich stoupencům v duchu Rúmího mystického univerzálního humanismu.

Právě vzhledem k této univerzalistické otevřenosti je Rúmího učení přístupné pro všechny současníky hledající duchovní inspiraci a zdaleka není omezeno jen na ty, kteří se hlásí k islámu. Súfijský ideál všeobjímající lásky k Bohu a k člověku<sup>34</sup> je podle Gülena rovněž neobyčejně aktuální právě v době zostřujících se konfliktů v důsledku globalizace.<sup>35</sup> Súfijský ideál poznání pak podle Gülena není radno vykládat pouze „gnosticky“, ale je možné jej interpretovat jako výzvu ke všestrannému a celoživotnímu úsilí o vzdělání – a to jak na duchovní cestě, tak ve vztahu k vědě, umění a kultuře obecně.<sup>36</sup>

Své poselství návratu k ideálům súfismu ovšem Gülen nechápe a neprezentuje jako rozchod s hodnotami modernity či polemiku se západní kulturou. Podle jeho přesvědčení jsou hodnoty modernity a ideály západní

<sup>31</sup> GÜLEN, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance*, s. 305nn.

<sup>32</sup> MICHEL, „Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen“, s. 345. O dokonalém souladu súfismu a pravověrného islámu hovoří GÜLEN např. in *Key Concepts in the Practice of Sufism*, s. xvi.

<sup>33</sup> Viz k tomu několik příspěvků ve sborníku YILMAZ a kol., *Peaceful Coexistence*, s. 215nn, 229nn, 239nn, 355nn, 371nn, 417nn.

<sup>34</sup> GÜLEN, předmluva ke knize S. CANA *Fundamentals of Rumi's Thought*, s. ix, xvi, xvii.

<sup>35</sup> GÜLEN, *Toward a Global Civilisation of Love and Tolerance*, s. 31nn.

<sup>36</sup> HOWARD WETTSTEIN, „Rational Religion: Gülen's Middle Way“, in: YILMAZ a kol., *Peaceful Coexistence*, s. 57nn. Viz též FETHULLAH GÜLEN, *Pearls of Wisdom*, New Jersey: The Light, 2006, s. 47nn.

kultury (demokracie,<sup>37</sup> tolerance,<sup>38</sup> všeobecná lidská práva,<sup>39</sup> vědecká racionalita<sup>40</sup>) komplementární s hodnotami a ideály súfijského islámu, resp. „súfijského humanismu“. Bez této vazby na transcendentní horizont lidské existence se hodnoty a ideály modernity stávají nedostatečnými a destruktivními. Náboženské hodnoty bez vstřícného rozhovoru s modernitou pak vedou ke zpátečnictví, stagnaci, fundamentalismu a fanatismu. Jediná cesta vpřed je podle Gülena v uznání a docenění vzájemné komplementarity a tříbení obou souborů hodnot ve vzájemném vstřícně kritickém rozhovoru.<sup>41</sup>

Právě tento rozhovor se Gülen snaží iniciovat a zprostředkovat a právě v něm vidí naději jak pro islám, tak pro kulturu modernity. A jsou to právě hodnoty a ideály súfismu a zejména Džalálédína Rúmiho, které považuje za obzvlášť slibné a plodné zdroje inspirace pro současnou kulturu – v zemích islámu i kdekoli jinde na světě.

Jádrem Gülenova poselství je tedy smíření súfijské spirituality s pozitivními hodnotami moderní doby, jako je demokracie, tolerance, vědecká racionalita, lidská práva.<sup>42</sup> Ve vztahu k uspořádání společnosti a veřejných záležitostí<sup>43</sup> vychází Gülen z odkazu súfijské tradice mírumilovného, pacifistického, tolerantního islámu orientovaného na charitativní péči o potřebné a neslučitelného s jakýmkoli projevy násilí. Mnoho radikálních islamistů si Gülen zneprátlil svou často opakovanou větou: „Muslim nemůže být terorista.“<sup>44</sup>

Mezikulturnímu a mezináboženskému napětí je podle Gülena třeba čelit rozvíjením přátelství, dialogu a praktické spolupráce.<sup>45</sup> Podle Gülena je

<sup>37</sup> ŮNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 147nn.

<sup>38</sup> ŮNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 193nn. Viz také GÜLEN, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, s. 67nn a též GÜLEN, *Pearls of Wisdom*, s. 75n.

<sup>39</sup> ŮNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 121nn.

<sup>40</sup> GÜLEN, *Pearls of Wisdom*, s. 49nn.

<sup>41</sup> MICHEL, „Sufism and Modernity in the Thought of Fethullah Gülen“, s. 349nn, 353nn.

<sup>42</sup> Srov. GÜLEN, *Pearls of Wisdom*, s. ix.

<sup>43</sup> Viz k tomu ŮNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 75nn, 121nn, 147nn. GÜLEN, *Pearls of Wisdom*, s. 59nn, 73nn, 85nn.

<sup>44</sup> Viz k tomu GÜLEN, *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, s. 287nn, viz také GÜLEN, *Essays – Perspectives – Opinions*, s. 127nn. Ke Gülenově mírumilovnému pojetí džihádu viz FETHULLAH GÜLEN, *Questions and Answers about Islam*, díl I., New Jersey: The Light, s. 221nn.

<sup>45</sup> Mezi významné představitele abrahamovských náboženství, s nimiž Gülen vedl rozhovory o pokojné koexistenci a spolupráci patří například papež Jan Pavel II., kardinál John O'Connor, ekumenický patriarcha Bartolomeos, vrchní sefardský rabín Izraele Eliyahu Bakši Doron, vrchní rabín Turecka David Aseo a další, viz k tomu GÜLEN, *Essays – Perspectives – Opinions*, s. 6n. Viz také GÜLEN, *Key Concepts in the Practice of Sufism*, s. iii.

mezináboženský dialog jedním z nejdůležitějších úkolů současnosti a (vedle humanistického vzdělávání) nepostradatelným nástrojem v boji proti fanatismu a terorismu.<sup>46</sup>

## Gülenovo hnutí

Gülenovy ideje se staly zdrojem inspirace a motivace pro překvapivě mnoho mladých muslimů. V Turecku i v jiných zemích dnes působí dynamické a rostoucí hnutí Hizmet (tj. služba), častěji nazývané „Gülenovo hnutí“, čítající několik milionů stoupenců.<sup>47</sup> Následovníci Gülenových myšlenek a ideálů ovšem nemají členské legitimace, hnutí samo nemá centralizovanou či hierarchickou strukturu. Jedná se o volné seskupení sympatizantů a dobrovolníků pocházejících především z turecké střední třídy. Mezi Gülenovými stoupenci je vysoké procento mladých lidí, jeho ideje nacházejí velkou odezvu zejména mezi vysokoškoláky. Na mladé Turky neobyčejně silně působí Gülenova výzva ke smíření tradiční súfijské spirituality s hodnotami moderní doby a také se společenskou a humanitární angažovaností.<sup>48</sup>

Gülen si je vědom skutečnosti, že ekonomický a kulturní úpadek mnoha islámských zemí v posledních několika staletích způsobila mimo jiné i nedůvěra vůči vědě a vzdělání. Jedním z hlavních Gülenových důrazů a jednou z hlavních činností jím inspirovaného hnutí je proto reforma školství.<sup>49</sup> Na světě existuje několik set škol založených aktivistou Gülenova hnutí.<sup>50</sup> Tyto školy nejsou centrálně řízeny, nejsou to ani školy islámské. Je-

<sup>46</sup> Viz GÜLENOVU přednášku *The Necessity of Interfaith Dialog. A Muslim Perspective*, New Jersey: The Light, 2006. Srov. též GÜLEN, *Essays – Perspectives – Opinions*, s. 33nn, a ŮNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 193nn a 241nn. O Gülenově pojetí militantních islamistů jakožto nepřátel dialogu a tolerance viz GÜLEN, *Questions and Answers about Islam*, díl II., s. 157nn.

<sup>47</sup> O vzdělávacích, kulturních, charitativních a dalších aktivitách Gülenova hnutí viz řadu příspěvků v obsáhlém sborníku (530 stran) YILMAZ a kol., *Peaceful Coexistence*. Informace o české pobočce Gülenova hnutí a jejích aktivitách jsou k dispozici na internetových stránkách <http://www.platformdialog.cz/>. Péčí této pobočky byla v listopadu 2010 vydána kniha JILL CARROLLOVÉ *Dialog civilizací. Gülenovy islámské ideály a humanistický diskurs* (New Jersey: Tughra Books, 2010), věnovaná Gülenově filosofickému profilu ve srovnání s velkými postavami západní filosofické tradice.

<sup>48</sup> Srov. GÜLEN, *Pearls of Wisdom*, s. ix.

<sup>49</sup> Ke Gülenově pojetí vzdělávání viz GÜLEN, *Essays – Perspectives – Opinions*, s. 65nn a 104nn, viz také ŮNAL – WILLIAMS (eds.), *Advocate of Dialogue: Fethullah Gülen*, s. 305nn.

<sup>50</sup> O „Gülenových školách“ viz např. TOM GAGE, „Harmonic Learning: the congruent education models of Fethullah Gülen and James Moffett“, in: YILMAZ a kol., *Peaceful Coexis-*

jich étos vychází z obecně humanistických hodnotových východisek, mezi učiteli a žáky jsou muslimové i nemuslimové.

K ideálům Gülenova hnutí se v Turecku hlásí také pracovníci několika nově založených televizních a rozhlasových stanic a novináři působící v několika nejvlivnějších tureckých novinách a časopisech. Tradiční súfijský důraz na charitativní činnost se v Gülenově hnutí projevuje tím, že jeho stoupenci provozují soukromé nemocnice a humanitární organizace; v rámci hnutí působí řada neziskových nevládních organizací zaměřených na humanitární pomoc potřebným – a to nejen v Turecku, ale také v Bosně, v zemích bývalého Sovětského svazu a jinde.

Gülenovo působení se setkává také s kritickou odezvou. Vzhledem k jeho osvětovým aktivitám v duchu návratu ke kořenům islámské kultury a spirituality je v Turecku nezdávka považován za stoupence „reislamizace Turecka“, pochopitelně především ze strany stoupců sekularismu.<sup>51</sup> Ze strany konzervativnějších muslimů je někdy podezírán z poněkud příliš přátelských postojů ke křesťanům, k Židům a k západní kultuře vůbec. Také jeho ostrá odsouzení nábožensky motivovaného násilí interpretují jeho odpůrci jako „přisluhování“ Západu či USA. Někteří Gülenovi kritičtí v západních zemích pak jeho osvětové úsilí chápou především jako dobře promyšlenou metodu islámské misie na Západě.

Kritické výhrady či otázky týkající se Gülenových postojů a jeho veřejného působení ovšem přesahují tematický rámec tohoto článku. Nicméně i tyto kritické ohlasy vlastně svědčí o dalekosáhlé odezvě Gülenova životního díla včetně jeho nemalých společenských důsledků. Gülenův způsob navazování na Rúmího odkaz a na spiritualitu súfismu je v tomto smyslu příkladem zcela praktického vyústění ideálů kontemplativního života a mystického ponoru do nitra. Nejedná se v žádném případě o pěstování introvertní zbožnosti v duchu pasivního kvietismu, ale o konkrétní a praktické angažované úsilí o změnu společenských a kulturních podmínek, ovšem úsilí čerpající energii a motivaci z hlubokých zdrojů súfijské tradice a Rúmího moudrosti.

---

*tence*, s. 397nn, a také IAN WILLIAMS, „The Vision of Education within Pluralistic Societies in the Thought of Fethullah Gülen“, in: YILMAZ a kol., *Peaceful Coexistence*, s. 407nn.

<sup>51</sup> Srovnej k tomu např. CLEMENT HENRY – RODNEY WILSON (eds.), *The Politics of Islamic Finance*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, s. 236 nebo článek DANIELA STEINWORTHA „The Fethullah Gülen Movement: Pillar of Society or Threat to Democracy?“, *New York Times Syndicate/Qantara.de*, květen 2009, text dostupný na internetové adrese [www.qantara.de](http://www.qantara.de).

# Úskalí uchopení islámské mystiky a spirituality. Úvod do problematiky<sup>1</sup>

Viola Pargačová

**Summary: Problems in understanding Islamic mysticism and spirituality. An introduction into the issues involved** This article offers a discussion of the problems regarding different interpretations of *Sufism*, especially those promoted by the 19th century Orientalists and modern scholars. Contrary to the prevailing opinions of those European writers who treat *Sufism* as the only source of Muslim Sunni spirituality, the medieval biographical dictionaries offer stories of non-*Sufi Ulema* who were treated as “people close to God” (*wali Allah*). Thus “sufism” is closely related to so called “Sunni Scripturalism” and separation of *Sufism* from any form of Sunni Islam distorts Sunni Islam itself. The phenomenon of Muslim Spirituality is put into question. Meanwhile *Sufism* is rejected by most of the Sunni reformist movements, spirituality seems to be integral part of contemporary Sunni Islam. Sayyed Qutb († 1966), member of Egyptian Muslim Brotherhood, is presented as pious Muslim with deep spiritual insight.

Předkládaná stať nabízí pohled na čtyři témata v oblasti bádání o islámské mystice a spiritualitě, která autorka stati považuje za základní pro další diskusi na téma islámské mystiky.

První část je věnována způsobu, jakým laická a do jisté míry i odborná veřejnost interpretuje fenomén *súfismu*. Východiskem této části je předpoklad, že termín *súfismus* nemá v arabštině a muslimském prostředí ekvivalent, západní interpretační tradice pod *súfismus* řadí fenomény jako je mystika, spiritualita, „lidové“ formy religiozity apod. *Súfismus* jako západní koncept islámské spirituality může obsahovat mnohé projekce z křesťanské a západní kulturní tradice, což může ze *súfismu* činit „christianizovanou“, mírně pokřivenou, ale pro západního recipienta přijatelnější podobu islámu. Stať dále poukáže na problematiku oddělování islámské mystiky (*tasawwuf*), spirituality (*rúháníja*) a dalších forem islámu od tzv. sunnitské „ortodoxie“ či tzv. sunnitského „skripturalismu“. Sunnitský islám je pak západními recipienty v prvé řadě vnímán jako konglomerát legalismu

<sup>1</sup> Předkládaný článek, který vzešel ze studentské konference konané v rámci výuky Teologie křesťanských tradic ETF, je úvodním nastíněním problematiky islámské mystiky a spirituality. Za podnětné připomínky a doporučení některých odborných článků a monografií děkuji Miroslavu Melčákovi, pracovníkovi Orientálního ústavu AV ČR.

a puristického tradicionalismu, mystika a další legitimní součásti islámské zbožnosti jsou vnímány jako skutečnost od islámu určitým způsobem oddělená. Stať s tímto pojetím polemizuje a poukazuje na sepětí a souhru všech výše uvedených aspektů sunnitského islámu ve středověku i v dobách pozdějších.

Další podkapitola problematizuje v islamologii zavedenou kategorizaci středověké náboženské praxe a společnosti na její vysokou a nízkou, tedy lidovou, složku. Hlavní argumentační linie se opírá o překročení hranice mezi tzv. vysokou a lidovou formou islámu, které vede k „rozptýlení“ mystiky a různých forem zbožnosti do celé společnosti. Mediátory posvátna nejsou výhradně *súfijové*, ale také islámští učenci. Příjemci takto prostředkované zbožnosti nejsou pouze lidové vrstvy, ale všechny složky společnosti, bez ohledu na vzdělání či bohatství.

Pozornost je dále věnována otázce přenosu interpretace mystické zkušenosti jako kategorie spjaté s křesťanským teologickým a kulturním rámcem do mimokřesťanských náboženství, především pak do islámu. Autorka stati poukazuje na některé ne příliš vydařené snahy o jednotnou „mystickou“ syntézu napříč různými náboženskými směry a tradicemi.

Následovně bude věnována pozornost odmítnutí *tasawwufu* některými proudy moderního islámského reformismu. Východiskem poslední podkapitoly je skutečnost, že tento postoj neimplikuje absenci spirituality jako procesu uskutečňování lidské touhy po transcendenci, důrazu na niterný prožitek náboženství či způsobu prožívání života jako cesty k uskutečnění toho, co je věřícím považováno za nejzazší duchovní hodnotu. Sepětí islámského reformismu, někdy nesprávně označovaného jako fundamentalismus, a spirituality bude ukázáno na překladu části málo citovaného díla islámského reformisty Sajjida Qutba *Fí Zilál al-Qur'án* (Ve stínech Koránu). Možnost, že Qutb nemusí být pouze „islámským ideologem“, jak je označován ve většině islamologických pojednáních, nám otevírá nové způsoby interpretace moderního islámského reformismu. Snaha o reformní pojetí islámu nemusí být v prvé řadě živena mocenskými ambicemi reformistů, ale prostou touhou po životě v souladu s Bohem a jeho příkázáními.

## „Súfismus“ jako západní koncepce islámské mystiky

Obsah termínu *súfismus* prošel klikatým vývojem orientalistické produkce, jejímž vynálezem bylo v 18. století spojení termínu *súf* (arab. vlna, materiál, do něhož se *súfijové* odívali) a přípony *-ismus* (angl., franc. *-ism*). Arabský termín, který překládáme jako „súf-ismus“, zní *tasawwuf*. Jedná se o podstatné jméno slovesné, které znamená prvotně „odívat se do vlny“

(jak to činí *súfijové*), přeneseně se tak označuje proces, kdy se člověk stává *súfím*.<sup>2</sup> Od 18. století termín *súfismus* působí do jisté míry jako symbol západní kultury pro tu složku islámu, která se jí jeví právě jako „neislámská“, tzn. nesvázaná se západní představou rigidity sunnitského islámu. Například první pojednání o *súfismu* z r. 1821 sepsal německý protestantský teolog F. A. Deofidus Tholuck pod názvem *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* (Súfismus, aneb panteistická teosofie Peršanů). *Súfismus* je zde vykreslen jako převaha árijské mystiky nad semitským legalismem.<sup>3</sup> Za povšimnutí stojí rovněž termíny „panteismus“ a „teosofie“, které, jak uvádí Luboš Kropáček, mají v díle protestantského teologa hnilivý podtón.<sup>4</sup> Otázkou však zůstává, zda pojmy, jež mají svůj vymezený obsah v křesťanské tradici, je možno libovolně přenášet na jevy a procesy, o nichž si myslíme, že jsou jim podobné nebo jsou jejich analogií „pouze“ v jiném náboženském kontextu.

V 19. století orientalisté William Jones a John Malcolm charakterizovali perské, afghánské a indické *súfije* jako volnomyšlenkáře, kteří mají v oblibě hudbu, tanec, z Koránu nemají respekt, ale věnují se „metafysické teologii“.<sup>5</sup> Jedním z důvodů této percepce islámské mystiky mohl být vliv „neozoroastrismu“, který se objevil v 16. století v moghulské Indii. Neozoroastrovec Adhar Kajvan vydával víceméně smyšlené texty, které tehdejší západní orientalisty ohromily „metafysickým dědictvím“ dávno zapomenutého, ale prostřednictvím *súfismu* znovu objeveného duchovního fenoménu, který měl indické kořeny. V tomto období totiž Indie nahradila Egypt v představách Evropanů o „kolébce“ civilizace, náboženství a duchovního poznání.<sup>6</sup>

Dnes se *súfismus* jeví západním recipientům mnohdy jako „univerzální duch mystiky“,<sup>7</sup> vlastní všem projevům činnosti a kultury, které souhrnně označujeme jako „náboženství“. Hudba islámské mystiky je součástí *world music*. Napodobování obřadů *taríqy*<sup>8</sup> *mevlevíje* patří k meditačním techni-

<sup>2</sup> CARL W. ERNST, *Sufism. An essential introduction to the philosophy and practice of the mystical tradition of Islam*, Boston: Shambhala, 1997, s. 20–21.

<sup>3</sup> ERNST, *Sufism*, s. 16–17.

<sup>4</sup> LUBOŠ KROPÁČEK, *Súfismus. Dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 19.

<sup>5</sup> ERNST, *Sufism*, s. 8–10.

<sup>6</sup> ALGIS UŽDAVINYS, „Sufism in the Light of Orientalism“, *Acta Orientalia Vilnensia*, 6. 2. 2005, s. 114–115.

<sup>7</sup> ERNST, *Sufism*, s. xvii.

<sup>8</sup> *Taríqa* (arab. cesta) – způsob, jakým se realizuje duchovní cesta člověka k Bohu, rovněž název společenství (bratrstva) *súfijů* vztahujícího se ke svému zakladateli, o němž se věřilo (věří), že dosáhl nejvyšších stupňů duchovní dokonalosti.



kám některých soudobých indických guruů.<sup>9</sup> Tytéž pohyby ostatně užívají při svých vystoupeních i dnes v Evropě tolik populární orientální tanečnice.<sup>10</sup>

Většina humanitně vzdělaných lidí se ráda nechá opájet krásou a nespoutaností básní mystika Džaláleddína Balchí Rúmiho (1207–1273). Západnímu čtenáři je blízká Rúmiho mystika lásky spočívající na milostném vztahu duše toužící po spojení s Bohem-Milovaným, kterou zná ze španělské křesťanské mystiky, představované například Terezii z Avily, Janem od Kříže nebo Bernardem z Clairvaux, Terezii z Lisieux aj. Pro ilustraci uvedeme následující ukázkou:

Rúmi, *Masnaví*:

Umírám láskou k tobě, ty králi světů dvou  
Před tebou v osamění zemřít jsem ochoten  
velebím tvoji milost, mé sluncem Bože, můj!  
jeden tvůj pohled získat, mé slunce, Bože můj!<sup>11</sup>

Úryvek z básně sv. Jana od Kříže, *Milostný Plamení*:

Milostný plamení,  
jenž spaluješ tak sladce  
v nejhlubším nitru duši závratí,  
když žár tvůj neraní,  
kež skončí tvoje práce  
a vlákno zpřetrhá se něžných splynutí...<sup>12</sup>

Poutavým se může jevit i způsob, jímž Rúmi v mystickém vytržení přeračňuje konfesionalní příslušnost:

Co mám dělat muslimové, když neznám teď sebe sám,  
nejsem křesťan ani žid, nepatřím už ani k vám,  
nejsem ze západu, z východu, ze souše ani z moře,  
nejsem ze hlubiny země, marně zírám ke hvězdám...<sup>13</sup>

Aniž by bylo cílem této stati snižovat možný blahodárny účinek „víření“ *súfijů* na lidskou psychiku, půvab orientálního tance či hluboký vý-

---

K *tariqám* více viz BRONISLAV OSTRÁNSKÝ, *Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008; BRONISLAV OSTRÁNSKÝ, *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2004; KROPÁČEK, *Súfismus*.

<sup>9</sup> Dostupné z <http://www.youtube.com/watch?v=Jeca3isOoW4>, aktualizováno 17. 9. 2010: například se jedná o Oshovu „aktivní meditaci“.

<sup>10</sup> Dostupné z <http://www.youtube.com/watch?v=5k-wki6uila>, aktualizováno 17. 9. 2010.

<sup>11</sup> DŽALÁLEDDÍN BALCHÍ RÚMÍ, *Masnaví*, přel. J. Bečka, Praha: Protis, 1994, s. 124.

<sup>12</sup> SV. JAN OD KŘÍŽE, *Poesie*, přel. G. Franci, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994, s. 21.

<sup>13</sup> RÚMÍ, *Masnaví*, s. 123.

znam Rúmiho veršů pro dnešního čtenáře, jeden aspekt výše uvedené činnosti postrádají. Je to úzká vazba všech výše uvedených elementů islámské mystiky na islám s jeho pěti pilíři povinností muslima vůči Bohu. Západní recipient islámské mystiky často zapomíná, že jejím hlavním zdrojem je Korán. Korán je text určený primárně k recitaci, hlasitému přednášení, jehož prostřednictvím se i muslim, který se nepovažuje za *súfího*, rozpomíná na Boha.<sup>14</sup>

A za noci bdi v přednášení z dodatečné horlivosti pro sebe – možná že Pán tvůj tě pošle na místo, jež je chváleno. (Korán 17:79)<sup>15</sup>

Rozpomenutí na Boha je ústředním tématem pěti denních modliteb, které tvoří hlavní kultovní povinnost muslima vůči Bohu. Jak vyplývá z výše uvedeného, oddělování islámu od mystiky tedy není vlastní jen mnoha islámským reformistům, kteří mystiku nahlížejí jako neislámský fenomén, ale i naší aktuální percepci islámu, která naopak mnohdy opomíjí význam Koránu, práva a islámské tradice jako základních pilířů, ze kterých se odvíjí mystikova cesta (arab. *tariqa*).

Dalším problémovým bodem západní koncepce *súfismu* je jeho ztotožňování pouze s islámskou mystikou. Jako překvapivá se v tomto kontextu může jevit skutečnost, že někteří *súfijové* se angažovali (a v některých případech se stále angažují) i v záležitostech společenských, politických, hospodářských, vojenských a také v oblasti misijní.<sup>16</sup> Způsob, jakým mimosvětská askeze vedla k získání světské moci, vhodně ukazuje působení *súfijů* v Indii ve 13. století. Vládnoucí muslimská elita neměla zájem dělit se o moc s potenciálními konvertity z řad bohatých a vlivných Indů. Islámská misie byla proto zaměřena na nižší vrstvy indické společnosti. Roku 1248 byl jedním z potomků *sultána* Ajbega vytvořen úřad *sadr-i džahan*, úřad nejvyšší muslimské duchovní autority, která zaštiťovala činnost učenců (*'ulamá*), zakládání a chod *madras*, náboženských nadací atp. Vliv *sadr-i džahana* a *'ulamá* na společnost byl ale značně omezený. Reálnou moc drželi ve svých rukou *súfijové*. Základem této moci byla víra obyvatel, že významní *súfijští* vůdci byli natolik duchovně vyspělí, že stáli v čele duchovní hierarchie, což jim umožnilo vládnout království paralelnímu s královstvím „pozemským“. Vůdčí představitelé *tariq* posílali své zástupce do různých částí Indie (do měst i na venkov), aby vybrali další vhodné vůdčí osobnosti, které by se postavily do čela nově ustanovených

<sup>14</sup> Rozpomínání se na Boha arab. *dhikr*.

<sup>15</sup> *Korán*, přel. I. Hrbek, Praha: Odeon, 1991.

<sup>16</sup> ERNST, *Sufism*, s. 5–9, KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 14.

*chánqáhú*<sup>17</sup> v rámci svých *tariq*. *Súfí*, který stál na vrcholu sítě *tariq*, se nazýval *sultánem* či *šáhem*, čímž bylo vyjádřeno sepětí duchovní a světské moci, jimiž *súfíjský „sultán“* či „*šáh*“ disponoval. Činnost *súfíjů* byla z politického hlediska zaměřena na vytváření a udržování vztahů mezi sultánem v Dillí a místními panovníky v končinách od Dillí vzdálených.<sup>18</sup>

Jiným příkladem politické angažovanosti *súfíjů* je povstání *šajcha* Šámila (1795–1871) z *tariqy naqšbandíje* proti ruské expanzi na Kavkaze. Šajch Šámil založil vlastní teokratický stát, posléze byl zatlačen do hor a r. 1859 se musel vzdát.

Hlavou protifrancouzského odporu v Alžírsku se stal v první třetině 19. století *marabút*,<sup>19</sup> 'Abd al-Qádir (1808–1883). Jeho otec byl vůdčí osobností *tariqy qádiríje*. 'Abd al-Qádir přijal titul „kníže věřících“ a pro *džihád* proti Francouzům vybudoval silnou armádu. 'Abd al-Qádir byl prostřednictvím smlouvy s Francouzi po určitou dobu uznán jako svrchovaný vládce západního Alžírska, razil vlastní mince a do Paříže vyslal svého politického zástupce. Východoalžírské kmeny uznávaly 'Abd al-Qádira za svého vůdce. Porážkou 'Abd al-Qádira během kmenového povstání mezi lety 1845–1847 byla ukončena první etapa francouzského koloniálního výboje v Alžírsku.

Vůdčí silou protikoloniálního boje v Tripolisku a Kyrenajce se stala *tariqa sanúsíja*. Jejím cílem byla obroda a šíření islámu. Poslední vůdčí osobnost *tariqy*, *šajch* Idris, se po druhé světové válce stal králem nezávislé Libye.<sup>20</sup>

Je tedy zřejmé, že s ohledem na politickou angažovanost některých *súfíjů* je problematické slučovat *súfismus* výhradně s mystikou.

## Problematika kategorizace středověké náboženské praxe a islámské společnosti

Dalším souborem jevů, který k *súfismu* bývá řazen, je i ta podoba islámu, jež bývá označována za „lidovou“.<sup>21</sup> Patří sem *mawlidy*, výroční oslavy

<sup>17</sup> *Chánqáh* (pers.), též *tekke* (turec.), *ribát* (arab. na území Maghrebu – SZ Afriky) dům *tariqy*, kde se její členové scházeli k vyučování, obřadům, někteří zde také pobývali.

<sup>18</sup> IRA M. LAPIDUS, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 356–368.

<sup>19</sup> *Marabút*: franc. zkomolenina arabského termínu *murábit*, který označuje osobu příslušející k *súfíjskému* domu, *ribátu*, v oblasti Maghrebu, in: BRONISLAV OSTŘANSKÝ, *Malá encyklopedie islámu a muslimské společnosti*, Praha: Libri, 2009, s. 124.

<sup>20</sup> LUBOŠ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 173.

<sup>21</sup> ANNEMARIE SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, s. xvii; BOAZ SHOSHAN, *Popular Culture in Medieval Cairo*,

úmrtí významných *súfijských* osobností (jedná se o den, kdy se dotyčný „narodil pro onen svět“),<sup>22</sup> uzdravování nemocných *súfijskými* autoritami u hrobů zakladatelů *tariq*, exorcistní praktiky atp. Označíme-li tyto činnosti za „lidovou“, a tedy implicitně pokleslou formu náboženství, jakým způsobem budeme kategorizovat ty, kteří je prováděli a provádějí? Historik Peter Brown patří k ostrým kritikům dělení náboženské teorie a praxe na „vysokou“ a „lidovou“, jako hlavní argument udává fakt, že na „vysoké“ a „lidové“ formě náboženství vždy participují všechny složky společnosti, bez rozdílů vzdělání či příslušnosti k určité společenské vrstvě.<sup>23</sup> Jistě, Peter Brown je odborníkem na vývoj křesťanství v období pozdní antiky, nicméně analogické teze můžeme najít i mezi orientalisty-islamology. Daniella Talmon-Heller, Boaz Shoshan, Richard McGregor aj. prostřednictvím analýzy biografických slovníků a středověkých historiografických traktátů dospěli k poznání, že termínem *súfí* se označovali nejen příslušníci nižších sociálních vrstev, ale i islámští vzdělanci – *'ulamá* (sg. *'álim*), tedy učenci v oblasti islámských věd (o Koránu, o *hadíthech*<sup>24</sup>, exegezi či v oblasti islámského práva atp.).<sup>25</sup> K *súfijům* patřil i ne jeden *muftí*, učenec vydávající právní dobrozdání.<sup>26</sup> Zároveň však islámští učenci, kteří se k *súfismu* nehlásili, oplývali atributy *súfijů* (zbožnost, pokora, konání zázkazů atp.) a byli nahlíženi jako „osoby blízké Bohu“ stejně jako *súfijové*. Daniella Talmon-Heller ve své stati pro lepší názornost cituje příběh z biografického slovníku pocházejícího ze Sýrie z poloviny 13. století. Hlavním hrdinou příběhu je učenec al-Háfiz, specialista na vědu o tradentech *hadíthů*:

Jednoho parného dne jsem se účastnil al-Háfizovy lekce. Řekl: „Pojďme do mešity.“ V ten samý moment, právě jsme se chystali se zvednout ze země, zakryl slunce oblak a al-Háfiz řekl, abychom si sedli. Díval jsem se na své přátele, jak si mezi sebou septají: „Jakže? Vždyť

---

Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 10, 67–79; WILLIAM C. CHITTICK, *Sufism. A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld Publs., 2008, s. 23, 27, 36; MOHAMMED MAAROUF, *Jinn Eviction as a Discourse of Power: a Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and Practices*, Leiden: Brill, 2007, zejm. s. 49, 53–57, 83–138 aj.

<sup>22</sup> *Mawlidy* slaví i křesťané v oblasti Blízkého Východu a severní Afriky v den úmrtí (zrození „pro nebe“) významného svätce či martyra.

<sup>23</sup> PETER BROWN, *The Cult of Saints*, Chicago: The University Chicago Press, 1981, s. 13–22.

<sup>24</sup> *Hadíth*, pl. *ahádíth*: arab. výrok(y) proroka Muhammada a jeho nejbližších druhů tvořící tradici sunnitského islámu.

<sup>25</sup> Jiný typ *'álíma* – učenec, který se svého postu vzdal a stal se *súfím*, představuje např. Abú Hámíd al-Ghazzálí. Viz ABÚ HÁMÍD AL-GHAZZÁLÍ, *Zachránce bloudícího*, přel. L. Kropáček, Praha: Vyšehrad, 2005.

<sup>26</sup> RICHARD MCGREGOR, „The problem of Sufism“, *Mamluk Studies Review*, 12. 2. 2009, s. 80–81.

tohle je zázrak (arab. *karáma*)<sup>27</sup>, předtím na obloze žádný oblak nebyl! Al-Háfiz učinil mnoho podobných věcí.“<sup>28</sup>

Představitel příběhu, celým jménem al-Háfiz 'Abd al-Ghaní al-Maqdísí, působil v Umajjovské mešitě v Damašku a rovněž v mešitě al-Hanábílí v Sálihiji, jejíž jméno je odvozeno od právní školy ibn Hanbala, proslulého svou strohostí a puritanismem. Přesto je tento učenec v biografickém slovníku vylíčen jako osoba nadaná *barakou*<sup>29</sup>, konající zázraky, což by západní recipient pravděpodobně očekával od *súfiho*, ale nikoli od věhlasného učenec, který se navíc k *súfismu* nehlásil. Zdánlivý paradox má dvě vysvětlení. Naše představa o stratifikaci středověké islámské společnosti stále neodpovídá empirii žité kultury. Zároveň příběh odkazuje k tomu, jak velké úctě se těšil islámský učenec, tedy úctě tak velké, že neměla daleko k uctívání. *Súfijové* si získali úctu obyvatelstva proto, že se již za svého života díky askezi a duchovní cestě stali blízkými Bohu (arab. *walí Alláh*, var. překladu: přítel Boží).<sup>30</sup> Učenci byli vnímáni rovněž jako blízcí Bohu, a to právě díky své učenosti. Obě zdánlivě protikladné skupiny (*súfijové* vs. učenci) pak byly nadány *barakou*, která jim umožňovala konat zázraky, léčit nemocné, a tak „svatí“ *súfijové* stejně jako „svatí“ *'ulamá* byli vnímáni jako přímluvci u Boha (arab. sg. *šafí'*). Studium islámských věd a šíření poznání bylo vnímáno jako *baraka*, na níž participoval nejen vyučující, ale i jeho žáci.<sup>31</sup> Čas-tým jevem bylo pohřbívání v blízkosti hrobů „svatých“ *'ulamá*, hrobky se

<sup>27</sup> *Karáma*: arab. zázrak vykonaný Bohem prostřednictvím zbožného, Bohu blízkého člověka jako výraz požehnání.

<sup>28</sup> DANIELLA TALMON-HELLER, „'Ilm, Shafá'a, and Barakah: The Resources Ayyubid and Early Mamluk Ulama“, *Mamluk Studies Review*, 12. 2. 2009, s. 24. (zkráceno a upraveno V. P.)

<sup>29</sup> *Baraka* (arab. požehnání). Termínu se užívá jak ve smyslu „požehnání“, tak i ve smyslu „žehnající Božské síly“, která působí prostřednictvím recitace Koránu, proroků, Bohu blízkých lidí, in: *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, Leiden: Brill, 1986, s. 1092. V širším smyslu slova je *baraka* vztážena k materiální hojnosti, štěstí, plnosti, jedná se o lidskou zkušenost, která je prožívána jako „dar“ – talent, specifická schopnost, která se projevuje jako síla charakteru, krása osobnosti, schopnost „konat zázraky“. Předpokládá se, že jejími nositeli jsou mimo výše uvedených rovněž Muhammadovi potomci, in: CLIFFORD GEERTZ, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971, s. 44–45. Jako dar, který se dědí a může být charakteristikou jednotlivých kmenů, popisuje *baraku* rovněž: ERNEST GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 116–117.

<sup>30</sup> Teorii *wilájat* (arab. blízkosti Bohu nebo přátelství Božího) systematizoval jako první v 9. století at-Tirmidhí, súfijský učenec, podle něhož jsou lidé blízcí Bohu (arab. *awlijá*) z hlediska spirituální hierarchie kosmu řazeni hned po prorocích. Blízkost k Bohu jim umožňuje „druhý vhléd“, božskou inspiraci a možnost konat zázraky, viz BERND RADTKE, „al-Hakim al-Tirmidhi on Miracles“, in: DENISE AIGLE (ed.), *Miracle et Karáma*, Turnhout: Brepols, 2000, s. 290–291; rovněž in: TALMON-HELLER, „'Ilm, Shafá'a, and Barakah“, s. 29.

<sup>31</sup> TALMON-HELLER, „'Ilm, Shafá'a, and Barakah“, s. 26.

stávaly cílem návštěvy či pouti (arab. *zijára*). Věřilo se, že prostřednictvím jejich *baraky* budou na tomto místě vyslyšeny prosebné modlitby věřících. Jakkoli může toto počínání připomínat křesťanské *depositio ad sanctos*, je třeba si uvědomit, že kategorii „svatosti“, která se v křesťanství opírá především o víru v jistou spásu světce, islám nezná. Arabský termín *qiddís* (světec) je užíván arabojazyčnými křesťany, muslimové člověka, o němž věří, že se po smrti dostal do ráje a dlí v Boží blízkosti, označují termínem *walí Alláh*.

K *súfijským* autoritám si chodili pro požehnání, přímluvu, uzdravení atp. emírové (arab. *amír*: princ, velitel), státní úředníci, učenci, prostí lidé, nemocní a žebráci. Lidé si z okolí příbytku *súfiho* učinili dočasné útočiště, žili zde, obchodovali, čekali, až je *súfí* bude moci přijmout.<sup>32</sup>

Tak jako se kategorie blízkosti Bohu v očích věřících z různých sociálních skupin vztahovala na osoby spjaté s poznáním a šířením poznání (znalostí islámských věd, poznáním Boha), vztahovala se i na slabomyslné, kteří buď takoví skutečně byli, nebo se snažili vytvořit dojem „slabomyslnosti“, „bláznovství pro Boha“. Tito tzv. *muwallahové*<sup>33</sup> byli, jak ukazují biografické slovníky, společností přijímání rozporuplně. Například na okraji společnosti žijící Ad-Darghuzíní, který přebýval na hřbitově v Damašku a odíval se jen do listí, byl jedněmi přijímán jako *súfí*, který přijal plně za svůj *súfijský* aforismus „staň se mrtvým již na tomto světě“, naplňoval ideál chudoby a sebezániku (arab. *faná*), druhí v něm viděli bláznivého ubožáka, který se svým stylem života nedrží *šarí'y* (nemyje se před modlitbou, nemodlí se na čistém místě, v čistých šatech atp.), ale žije ve stavu neustálého rituálního znečištění (arab. *nadžása*). Jinými muslimy byli podobní lidé označováni za nemravné, nevázané a předstírající své duchovní schopnosti (arab. *ibáhí*).<sup>34</sup>

## Otázka kategorizace islámské mystiky a jejího počátku

Z uvedeného je zřejmé, že *súfismus* není snadno uchopitelným fenoménem, přesto existuje pozoruhodná definice toho, co arabština označuje termínem *tasawwuf* a co my ne zcela správně překládáme jako *súfismus*. Jedná se o definici věhlasného arabského polyhistora 'Abd ar-Rahmána ibn

<sup>32</sup> SHOSHAN, *Popular Culture*, s. 18–22.

<sup>33</sup> Arab. *muwallah*: bezmyšlenkovitý, ukvapený, blázen – slovo je odvozeno od kořene W-L-H, termín *WaLaH* označuje kromě bezmyšlenkovitosti a šílenství také vášnivou lásku a milostnou extázi.

<sup>34</sup> DANIELLA TALMON-HELLER, *Islamic Piety in Medieval Syria Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangis and Ayyubids (1146–1260)*, Leiden: Brill, 2007, s. 239–242.

Chaldúna (1332–1406). Význam ibn Chaldúnovy definice pro dnešního recipienta islámské mystiky a zájemce o islám spočívá v tom, že řadí *tasawwuf* k ostatním islámským vědám, jako jsou vědy o výkladu a recitaci Koránu, vědy zabývající se tradicí, náboženským právem. Ibn Chaldún definuje *tasawwuf* následovně:

Tato věda patří k vědám náboženského práva, které vzniklo v islámu. Je založena na předpokladu, že metoda těchto lidí byla vždy považována význačnými muslimy rané doby, Muhammadovými druhy a muži druhého pokolení, za stezku pravdy a správného vedení. Toto pojetí je založeno na ustavičném úsilí velebit Boha, na úplné oddanosti Bohu, na odporu k falešnému lesku tohoto světa (...) na odchodu do osamělosti za účelem služby Bohu ... Jen velmi málo lidí se podílí na sebezkoumání súfijů,<sup>35</sup> neboť lhotejnost v tomto ohledu je skoro všeobecná. Zbožní lidé, kteří nejdou tak daleko, prokazují nanejvýš činy poslušnosti. Súfijové naproti tomu zkoumají výsledky těchto činů pomocí mystické a extatické zkušenosti, aby poznali, zda jsou oprostěny od nedostatků či nikoliv (...) Po mystických cvicích, odvratu od tohoto světa a po opakování jména božího následuje zpravidla odstranění závoje smyslového vnímání. Súfí patří na božský svět, který osoba smyslově vnímající nemůže vůbec vnímat (...) Muhammadovi druhové praktikovali tento druh mystických cviků a podíleli se značně na aktech božské milosti, avšak příliš se o to nestarali.<sup>36</sup>

Je tedy zřejmé, že mystika patří k islámu a je kladena na úroveň právní vědy. Mystika (*tasawwuf*) je v ibn Chaldúnově definici spjata se samými počátky islámu, s prorokem Muhammadem a jeho druhy. Orientalista Reynold A. Nicholson však na danou situaci nahlíží opačně. První muslimové zdaleka nebyli mystiky, ale měli spíše blízko k askezi (arab. *zuhd*) a „kvietismu“, jejichž prostřednictvím se měli vyhnout hříchu a utrpení v pekle, kam o soudném dni Bůh odešle lidi nespravedlivé a popírající Jeho milosrdenství. Strach ze zatracení byl podle Reynoldse hlavním motivem askeze v 7. a 8. století n. l. Pouze Rábí'a al-'Adawíja<sup>37</sup> může být nazývána mystičkou. Vznik islámské mystiky totiž Reynolds klade do 9. století, kdy

<sup>35</sup> Plurál užít v obou variantách: *súfija* i *mutasawwifún*.

<sup>36</sup> 'ABD AR-RAHMÁN IBN MUHAMMAD IBN CHALDÚN AL-HADRÁMÍ, *Muqaddima ibn Chaldún*, Maktaba al-Ušra 2006, s. 393–402. Přeloženo s přihlédnutím k překladu Ivana Hrbka: IBN CHALDÚN, *Čas Království a říši. Muqaddima, úvod do historie*, Praha: Odeon, 1972.

<sup>37</sup> „...Rábí'a al-'Adawíja žila v době Hasana al-Basrího (přelom 7.–8. stol. n. l., pozn. V. P.), patřila k ženám vynikajícím svou ctností a zbožností ... byla známá pro hloubku své askeze, nesmírnou oddanost Bohu, bezúhonnost a sebezapření. Každou noc a každý den vykonala tisíc prostrací a když se jí někdo zeptal: „Proč to děláš?“, odpověděla mu: „Nežádám za to žádnou odměnu, dělám to proto, aby se Posel boží, nechť mu Bůh žehná a dá mu mír, mohl v den Zmrtvýchstání potěšit a říci prorokům: „Podívejte, co vykonala jedna z mé obce.“ ... Někdo jiný se jí zeptal: „Co je ve tvé víře nejniternější?“, odpověděla: „Neuctívám Ho ze strachu před ohněm pekelným, ani z touhy po Jeho (nebeských, pozn. V. P.) zahradách, to bych jinak byla ziskuchtivá a prodejná. Uctívám Ho z lásky k Němu a z touhy po Něm.“ in JOHN RENARD, „Munawi's Life of Rabi'a al-'Adawiya“, in: JOHN RENARD (ed.), *Windows on the House of Islam. Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*, Berkeley, CA: University of California Press, 1995, s. 132–135.

Arabové tím, že dobyli Persii, Sýrii a Egypt, přišli do kontaktu s ideály křesťanského mnišství,<sup>38</sup> novoplatonismu a gnóze. Od 11. století Reynolds hovoří o vlivu buddhismu a koncept *faná* považuje za ryze indický.<sup>39</sup> Anemarie Schimmel pojí počátky islámské mystiky s Muhammadovou „noční cestou“ (arab. *mi'rádž*, Korán 17:1), kterou autorka interpretuje jako *prototyp mystické zkušenosti výstupu duše k Bohu a přebývání v jeho blízkosti*.<sup>40</sup> Luboš Kropáček počátky islámské mystiky klade do 9. století, protože právě od této doby jsou dochovány původní texty, zatímco z rané doby se dochovaly jen fragmenty. Za hlavní pramen islámské mystiky považuje L. Kropáček Korán.<sup>41</sup> Louis Massignon analýzou *súfijské* terminologie dospěl ke stanovisku, že původním pramenem islámské mystiky je Korán, a Paul Nwyia, který na Massignona navazuje, vidí počátky mystické exegeze Koránu u Dža'fara as-Sádiqa, který žil a působil v 8. století.<sup>42</sup>

Je však třeba si uvědomit, že i sloučení pojmů *tasawwuf* a mystika se nemusí jevit jako zcela přesné. „Mystika“ není univerzálním pojmem, do něhož můžeme dle libosti zahrnout to, o čem si myslíme, že mystikou je. Termín má své kořeny v antickém Řecku. Přívlastek *mystikos* (skrytý) zde byl užit nikoli jako „vnitřní zkušenost Boha“, ale jako popis rituálu.<sup>43</sup> Ve Starém a Novém zákoně najdeme, byť v některých případech s jistou výhradou, pasáže, které mohou být interpretovány jako „mystické“, jedná se zejména o: Ez 1:28–2:2–3, Iz 6, Sk 9:3–9, 2K 12:1–4, 1K 2:6–10 aj.<sup>44</sup> Počátky mystiky jako „zkušenosti, zakoušení božství“ je možno sledovat u novoplatoniků a především v jejich vlivu na Dionýsia Areopagitu, který vytvořil jazyk mystiky a definoval její cíl, tedy spásu prostřednictvím zbožštění,<sup>45</sup> které je ovšem úzce vázáno na zrušení předělu mezi Bohem a lidmi vtělením, kdy „Bůh se stal člověkem“, Ježíšem Kristem. Bůh přináší člověku spásu tím, že se sjednocuje s člověkem a umožňuje mu účast na svém božském stavu (*theosis*).<sup>46</sup> Mystická zkušenost je tedy jasně zasazena do

<sup>38</sup> Mnišství ovšem Muhammad zavrhoval.

<sup>39</sup> A. NICHOLSON REYNOLDS, *The Mystics of Islam*, Arkana 1989, s. 4–27.

<sup>40</sup> SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 27.

<sup>41</sup> KROPÁČEK, *Súfismus*, s. 26–32, 45.

<sup>42</sup> KRISTIN ZAHRA SANDS, *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*, New York: Routledge, 2007, s. 1–2.

<sup>43</sup> JOSEF SUDBRACK, *Mystika*, přel. M. Raban, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 22.

<sup>44</sup> ARTHUR HOLDER, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, s. 445–447, GUY G. STROUMSA, *Hidden Wisdom. Esoteric Tradition and the Roots of Christian Mysticism*, Leiden: Brill, 2005, s. 1–9.

<sup>45</sup> HOLDER, *The Blackwell Companion*, s. 447.

<sup>46</sup> DIONYSIOS AREOPAGITA, *Listy. O mystické teologii*, přel. M. Havrda a L. Karfíková, Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 47–48.



určitého teologického a kulturního významu v rámci křesťanství. Je tedy možné zodpovědně hovořit o „mystice“ v rámci islámu? Josef Sudbrack a mnoho dalších se domnívá, že ano. Je však třeba dobře znát kulturní a náboženské předpoklady ne-křesťanského mystika a umět s nimi pracovat.

Jedním z příkladů, kdy autor usiluje o jakousi „mystickou syntézu“ napříč náboženskými směry, bez patričního zasazení ne-křesťanských mystiků do jejich kultury a náboženství, je monografie Evelyn Underhill *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*.<sup>47</sup> Autorka např. užije myšlenku Rómího a naváže na ni citací mistra Eckharta.<sup>48</sup> Z Augustinovy vize „věčného neproměnného Světla“ plynule přechází k al-Ghazzálího popisu mystické zkušenosti.<sup>49</sup> Najdeme zde dokonce následující tezi:

Perly mystické literatury září touto důvěrnou a vášnivou láskou k absolutnu, která přesahuje dogmatický jazyk, jímž je zahalena, a získává platnost pro mystiky každého původu a vyznání. V této věci je jen malý rozdíl mezi extrémní východní a západní myšlení, mezi křesťanem Tomášem Kempenským a muslimským světcem Džaláluddinem.<sup>50</sup>

Autorka nerespektuje odlišné jazykové struktury, odlišné koncepty kultury a náboženství, různá sociální a historická pozadí, z nichž tito mystikové vzešli. Naproti tomu Josef Sudbrack zdůrazňuje, že mystická zkušenost je zcela určena kulturním a náboženským zázemím mystika, a varuje před „mystickými syntézami“, které se snaží odhalit, popř. vytvořit „univerzální“ mystické principy:

(...) Mystikové se sice setkávají ve všeobecném lidství, jenže všeobecný člověk neexistuje a jen s nekonečnou obezřelostí se smějí stavět mosty mezi různými jazyky, způsoby myšlení a kulturami a ještě opatrněji se po nich smí kráčet.<sup>51</sup>

## Sajjid Qutb a otázka přítomnosti spirituality v reformních podobách islámu

Má ale mystika a spiritualita (arab. *rúháníja*) své místo v dnešních podobách islámu? Bohužel jen s největšími obtížemi je možno charakterizovat dnešní (i minulé) podoby víry,<sup>52</sup> vztah věřících k Bohu, k rituálu,

<sup>47</sup> EVELYN UNDERHILL, *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, přel. J. Frei, Praha: Dybbuk, 2004.

<sup>48</sup> UNDERHILL, *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, s. 63.

<sup>49</sup> *Tamtéž*, s. 81.

<sup>50</sup> *Tamtéž*, s. 118.

<sup>51</sup> SUDBRACK, *Mystika*, s. 17.

<sup>52</sup> Arab. *imán*, někdy je tohoto termínu užíváno jako synonymum pro termín *islám*. Srv. ABÚ HÁMID AL-GHAZZÁLÍ, *Zachránce bloudícího*, s. 66–67; ERNST, *Sufism*, s. xiv–xv; CARL W. ERNST, *Following Muhammad. Rethinking Islam in the Contemporary World*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003, s. 10, 63–65.

k povinnostem člověka vůči Bohu, rozličné kognitivní přístupy k fenoménu víry a další elementy, z nichž se podoby islámu podle místních tradic skládají. Pokusíme-li se o pohled na soudobé podoby islámu zevnitř, byť pochopitelně očima out-sidera, mohou se nám jevit jako stále nevstřebaný a bolestný postkoloniální šok, který velmi pravděpodobně ještě nějakou dobu potrvá.<sup>53</sup> Nápor moderny a všeho, co s sebou přinesla rezidua kolonialismu, včetně konceptu nacionálního, sekulárního státu, způsobily v mnoha případech prudkou antimodernistickou reakci, která se projevila v několika reformních islámských hnutích. Prvním masovým islámským a reformistickým hnutím uvnitř sunnitského islámu se stala Organizace muslimských bratří, založená roku 1928 v Egyptě. Jiným významným islámským hnutím byl a je *wahhábismus*, mající svůj původ na území dnešní Saúdské Arábie a pojmenovaný podle *šajcha* Muhammada ibn 'Abd al-Wahháb (1703–1792). Postupně vznikala další reformní hnutí nebo se ta stávající rozšířila za hranice státu, kde vznikla.<sup>54</sup> Jakkoli se od sebe tato hnutí mohou lišit například v míře obnovy tradiční muslimské společnosti či v interpretaci toho, co vlastně znamená termín „tradiční muslimská společnost“, jakými rysy se vyznačuje a co je v jejím rámci přípustné, dovolím si tvrdit, že přinejmenším jeden aspekt je těmto hnutím společný, totiž averze k fenoménu, který orientalistika nazývá termínem *súfismus*.<sup>55</sup> Celá řada jevů a procesů, která se pod tímto termínem schovává, je považována většinou islámských reformistů za *širk*, tedy přidružování objektů úcty (např. *súfijských šajchů* a jejich hrobek, „uzdravování“ prostřednictvím mužů a žen považovaných za blízké Bohu, uctívání proroka Muhammada atp.) k jedinému Bohu. Takové počínání je reformisty z právního hlediska nahlíženo jako *bid'á* – nezákonná novota, odklon od cesty vedoucí k Bohu, který má za následek návrat obce muslimů do *džáhilíje*, stavu nevědomosti o jediném Bohu před prorockým vystoupením Muhammadovým.<sup>56</sup> *Súfismus* tedy bývá reformisty nahlížen jako přímé ohrožení islámu, častěji však jako cosi, co nemá s islámem nic společného.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Srv. ERNST, *Following Muhammad*, s. 209.

<sup>54</sup> Organizace muslimských bratří zakládala své pobočky např. v Sýrii, Jordánsku, na území Palestiny aj. *Wahhábismus* se naopak šíří prostřednictvím muslimů, kteří v bohaté Saúdské Arábii pracovali.

<sup>55</sup> Autorka stati si je vědoma existence reformních hnutí, která naopak své pojetí islámu na mystice stavějí, jsou však nečetná a jejich vliv zatím není příliš patrný. Patří sem zejména hnutí Fethullaha Gülena v Turecku. Více viz GABRIEL PIRICKÝ, *Islám v Turecku. Fethullah Gülen a Nurcuovia*, Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda, 2004.

<sup>56</sup> SAJJID QUTB, *Milestones*, New Delhi: Islamic Book Service, 2008, s. 45–51.

<sup>57</sup> Srv. ERNST, *Following Muhammad*, s. 200–207.

Jak uvádí významný muslimský filosof Sajjid Hosejn Nasr, kdyby se islámský svět v 18. století neseskal se západní modernou, nemusel by se s ní vyrovnávat prostřednictvím ideologizace islámu v podobě *wahhábismu* a jiných antimodernistických hnutí.<sup>58</sup> Pod termínem „ideologizace islámu“ či „islámská ideologie“ je většinou míněno striktní autoritářské vymezení toho, co je a není islámské, využití islámu pro politické cíle, ztotožnění islámu s různými politickými režimy, dezinterpretace Koránu a islámské tradice pro dosažení mocensko-politických cílů prostředky, které z hlediska islámského práva a morálky nejsou přijatelné.<sup>59</sup> Vřazování jednotlivých hnutí, především reformistických autorů, pod kolonku „ideologický“ nemusí být vždy výstižné tím spíše, že se jedná o označení dosti hanlivé. Jako příklad reformního myslitele, který bývá za islámského ideologa odborníky často označován,<sup>60</sup> ale v jehož díle nalezneme texty, které vykazují vysokou spirituální hodnotu, nám nyní poslouží Sajjid Qutb, člen Organizace muslimských bratří<sup>61</sup>. Pro pochopení díla Sajjida Qutba je důležité si uvědomit, že vyvěřá z nespokojenosti autora s neislámským, sekulárním režimem západního typu. Byl odpůrcem euroamerické relativizace hodnot, kterou s sebou přinesla sekularizace a ještě více se mu přičila snaha o implementaci sekularizace do muslimské společnosti.

Sajjid Qutb (1906–1966) se narodil v Egyptě, mládí prožil v postkoloniální atmosféře, jako zaměstnanec ministerstva školství byl vyslán na tříletou stáž do USA, která formovala jeho další myšlenkové zrání do té míry, že po návratu do Egypta vstoupil do reformistické Organizace muslimských bratří.<sup>62</sup> Pravděpodobně nejvíce na něj zapůsobilo socialistické, a tedy sekulární pojetí státu prezidenta Gamála 'Abd an-Násira (1918–1970). Prezident Násir viděl přemíru religiozity muslimského obyvatelstva jako překážku v budování arabského socialismu. Ideologie arabského nacionalismu a socialismu spjatá se sekularizačními snahami, ale i zhoršující se životní úroveň obyvatelstva a absence veřejného politic-

<sup>58</sup> JAMES S. CUTSINGER (ed.), *Paths to the Heart. Sufism and the Christian East*, Indiana: World Wisdom, 2002, s. 269–270.

<sup>59</sup> EMRAN QURESHI – MICHAEL A. SELLS (eds.), *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press 2003, s. 51–68; DANIEL PIPES, *In the Path of the God. Islam and Political Power*, New Jersey 2003, s. 204–243; GILLES KEPEL, *Boží pomsta*, přel. J. Ostrá, Brno: Atlantis, 1996, s. 10–11; LUBOŠ KROPÁČEK, *Islámský fundamentalismus*, Praha: Vyšehrad 1996, s. 11–58; MILOŠ MENDEL, *Islámská výzva*, Brno: Atlantis, 1994; GILLES KEPEL, *Válka v srdci islámu*, přel. Olga a Zdeněk Veliškovi, Praha: Karolinum, 2006.

<sup>60</sup> MENDEL, *Islámská výzva*, s. 117; KEPEL, *Válka v srdci islámu*, s. 157; KEPEL, *Boží pomsta*, s. 25 aj.

<sup>61</sup> K historii Organizace muslimských bratří viz RICHARD P. MITCHELL, *The Society of Muslim Brothers*, London 1969.

<sup>62</sup> KROPÁČEK, *Islámský fundamentalismus*, s. 115.

kého života vedly k nespokojenosti egyptského obyvatelstva. Je třeba podotknout, že Násirův režim nepodporovala ani koptská křesťanská komunita. Koptský patriarcha Kyrillos VI. (1959–1971) sice zachovával loajalitu vládě prezidenta Násira a prohlásil, že „záměry evangelii se kryjí se záměry Arabského socialistického svazu,“ ale se sekularizační politikou souhlasit nemohl.<sup>63</sup> Absence náboženství ve veřejné sféře byla Egyptany, ať křesťany či muslimy, nesena natolik špatně, že porážka egyptského vojska v tzv. šestidenní válce roku 1967 byla řadovými křesťany i muslimy interpretována jako „trest Boží“ za to, že Egyptané opustili Boha následováním ideologie arabského socialismu. Pro zajímavost je možno zmínit údajné masové rozšířené vize během říjnové války r. 1973, kdy se egyptským vojákům bez ohledu na konfesionální příslušnost údajně často zjevoval Muhammad a Panna Maria obklopení anděly.<sup>64</sup>

Sajjid Qutb svá stanoviska proti Násirovu režimu arabského socialismu sepsal v díle *Milníky na cestě*. Stávající sekulární režim je zde označen jako *džáhilíja*, tedy stav, kdy se obec muslimů znovu ocitla ve stavu bez víry v jediného Boha:

Za islámskou nemůžeme označit společnost, kde se lidé nazývají muslimy a kde islámské právo nemá žádný status, i když se zde muslimové modlí, postí se a pravidelně se účastní poutě do Mekky. Za islámskou nemůžeme označit společnost, v níž lidé vytvářejí svou vlastní podobu islámu, odlišnou od toho, co předepsal Bůh a Jeho posel, nechť mu Bůh požehná a dá mu mír, kterou pojmenují třeba „progresivním islámem“.<sup>65</sup>

Opakem *džáhilíje* je pak *šarí'a*, kterou Qutb odmítá redukovat pouze na právní příkazy a vymezení, ale chápe ji v mnohem širším významu jako:

Vše, co je řízeno Bohem, uspořádání života lidí, šarí'a zahrnuje princip víry, spravedlnosti a vedení lidí (Bohem, pozn. V. P.), principy morálky, mezilidských vztahů a poznání.<sup>66</sup>

Pozoruhodnou charakteristiku islámu Qutb podává v pasáži, kde se věnuje sepětí umění a náboženství (inspirován knihou svého bratra Muhammada Qutba *Principy islámského umění*):

...umělecké úsilí je reflexí víry, intuice, podob života, a to vše je řízeno islámským konceptem, jenž je hnací silou muslimovy kreativity ... islámský koncept není jen abstraktní ideou, ale je to živoucí, motivující síla, která zasahuje lidské emoce a činy.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> SANA S. HASAN, *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 57–61.

<sup>64</sup> VALERIE HOFFMAN, *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, University of South Carolina 1994, s. 334–337.

<sup>65</sup> QUTB, *Milestones*, s. 93.

<sup>66</sup> *Tamtéž*, s. 107.

<sup>67</sup> *Tamtéž*, s. 108.

Vzhledem k tomu, že Qutb usiloval o zřízení islámského státu, není nikterak překvapující, že jinověrci (Židé a křesťané) by měli zastávat víceméně podřízené postavení chráněného lidu.<sup>68</sup>

Jako méně samozřejmá a naprosto překvapující se pak může jevit skutečnost, že i mezi dnešními věřícími a praktikujícími egyptskými křesťany najdeme stoupence islámské teokracie. Řešení ne vždy ideálních křesťansko-muslimských vztahů vidí například egyptský protestant Rafiq Habíb ve vytvoření komunálního islámského státu, který by nahradil stávající politické zřízení založené na importované ideologii nacionalismu. Smysl islámské teokracie Habíb vidí ve využití pozitivních hodnot islámské civilizace jako hráze proti importovanému sekularismu.<sup>69</sup>

Obrana islámu a hodnot, které jsou s ním spjaty, stály Sajjida Qutba život. Během svého života byl několikrát vězněn, mučen a nakonec jej jako nepohodlného disidenta nechal režim prezidenta Násira r. 1966 popravit.<sup>70</sup> *Milníky na cestě* jsou konceptem islámského společenského uspořádání, ale najdeme zde i myšlenky hluboce a upřímně věřícího muslima, které Qutb rozvedl ve svém díle *Fí Zilál al-Qur'án* (arab. Ve stínech Koránu). Jedná se o exegezi Koránu a Qutb se zde odkrývá jako člověk s hlubokou spirituální intuicí a vhledem. Jako ukázka nám poslouží zkrácený komentář ke 112. *súře* Koránu, nazvané *al-Ichlás* (arab. Upřímné vyznání):

Ve jménu Boha milosrdného, slitovného.

Rci: „On Bůh je jedinečný,

Bůh sám o sobě věčný.

Neplodil a nebyl zplozen

a není nikoho, kdo je mu roven.“<sup>71</sup>

Sajjid Qutb *Fí Zilál al-Qur'án*:<sup>72</sup>

Tato súra se podle tradentů správných hadíthů vyrovná jedné třetině Koránu (...) a na tom není nic překvapivého, vřdytí jedinstvo Boží, kterou Bůh přikázal prorokovi (Nechť mu Bůh zehná a dá mu mír) vystihuje zásadu svědomí, výklad existence, způsob života ... zahrnuje zásadní vymezení islámu. „**Rci: On Bůh je jedinečný**“: Arabský termín „jedinečný“ (arab. *ahad*), který je zde užit, je mnohem přesnější než termín jeden (arab. *wáhid*). Termín jedinečný implikuje absolutní a kontinuální jedinstvo Boží, to, že kromě Boha není jiné reality, jedná se o jedinečnost Bytí<sup>73</sup>(...) Jestliže člověk přijme tuto představu, očistí své

<sup>68</sup> *Tamtěž*, s. 120–127 aj.

<sup>69</sup> R. HABÍB, *Tafkír ad-Dímúgrátíja (Úvahy o demokracii)*, al-Qáhira 1997, s. 7–12.

<sup>70</sup> KROPÁČEK, *Islámský fundamentalismus*, s. 115.

<sup>71</sup> *Korán*, viz pozn. 15.

<sup>72</sup> Vzhledem k tomu, že díla Sajjida Qutba patří ve většině muslimských zemí za zakázané, a je tedy velmi obtížné je získat, byla jsem nucena pracovat s internetovou verzí *Fí Zilál al-Qur'án* podle [www.altafsir.com](http://www.altafsir.com) *tafásír hadítha* (moderní exegeze Koránu): SAJJID QUTB, *Fí Zilál al-Qur'án*, aktualizováno 2. 10. 2010.

<sup>73</sup> Arab. *ahadíjat al-wudžúd*.

srdce od nepravostí a falše, od všech pout, která jej na tomto světě svazují, osvobodí se od touhy, která je hlavním poutem, kromě toho pouta, jež jej svazuje s Bohem... Když je „jedinečnost Boží“ plně ukotvena v lidském srdci a myslí, pak není jiného bytí než Boha. A po čem vlastně by mělo srdce toužit? Když srdce nalezne Boha, získá vše a neztrácí nic. Když se tato představa v člověku ukotví, pak kolem sebe nevidí nic jiného kromě Boží Reality, pak je tato skutečnost nahlížena ve všem, co z ní vzešlo, v celém stvoření. A za tímto stupněm poznání je stupeň, kdy člověk kromě Boha nevidí nic (...) Všechny zjevné příčiny jsou dílem Boží vůle, když to člověk pozná, v srdci se mu usadí klid (...) A o tyto stupně cesty k poznání usilovali súfijové. Ale jak daleko při tom zašli! Islám žádá, aby se lidé chovali podle této Reality, aby přijali svět se vším, co k němu patří, aby následovali úděl člověka, aby byli náměstky Božími na zemi<sup>74</sup> se vším dobrým i špatným, co k tomu patří, ale aby zároveň cítili, že kromě Boha jiné reality není, není jiného bytí než Jeho Bytí (...) Islám nežadá, aby člověk šel jinou stezkou, než je tato.

Věřící k Němu směřuje s touhou a bázní tehdy, kdy je počten Jeho milosrdenstvím, ale i tehdy, když trpí. Člověk má kráčet k přijetí Jeho Jediného, k přijetí víry, hodnot a spravedlnosti (...) a nebude toho schopen, leda prostřednictvím Jediného Bytí, jediné Pravdy<sup>75</sup>, která se nachází v realitě světa i ve svědomí člověka. Údělem člověka je aktivita a práce pro Jediného Boha, aby se tak přiblížil Jeho Realitě, jeho úkolem je úsilí o odstranění nepohodlných překážek a chyb, které snadno lidská srdce svudou ... člověk nesmí přestávat ani ve chvíli deprese nebo je-li rozptylován věcmi a lidmi, protože to je ta hlavní překážka – touha a strach z věcí tohoto světa. Člověk však zároveň během svého života má navazovat pouta lásky, vlídnosti, soucitu a souladu se vším živým stvořením. K osvobození<sup>76</sup> z pout tohoto světa člověk nedojde tak, že bude k Jeho stvořením cítit nenávisť, uteče před nimi a bude se jim vyhýbat. Vždyť všechna stvoření vzešla z ruky Boží, původ jejich bytí je v Jeho Bytí, na všechna dopadá záře Pravdy (...) všechna jsou darem od Milovaného!<sup>77</sup> Toto je cesta ušlechtilosti a svobody. Tento svět je pro ni malý a život krátký, pozemské radosti bezvýznamné a oprostění od překážek a zmaru je nejzazším cílem a touhou ... je-nomže oprostění v rámci islámu neznamená ústraní, samotu, pohrdání, útek ani nenávisť (...), ale je to neustálé úsilí a neutuchající boj o pozvednutí celého lidstva...<sup>78</sup>

Spiritualita jako proces uskutečňování lidské touhy po transcendenci a důraz na niterný prožitek náboženství jsou muslimům vlastní do té míry, že je můžeme nalézt i tam, kde bychom je snad ani nečekali, v díle autora mnohými politickými režimy zatracovaného, jehož zná západní islamologie především jako politického aktivistu, lidového hlasatele a tvůrce ideologie Organizace muslimských bratří.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Podle Koránu 2:28 učinil Bůh prvního člověka a proroka Ádama svým náměstkem na zemi (arab. *chalífa*).

<sup>75</sup> „Pravda“ je jedním z 99 krásných jmen Božích. Více viz KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, s. 63, 60–76.

<sup>76</sup> Arab. *chalás*: záchrana, spása, osvobození.

<sup>77</sup> Arab. *habíb*: milovaný, drahý. Označení, jakým *súfijové* mnohdy hovořili o Bohu.

<sup>78</sup> Překlad a úprava V. P.

<sup>79</sup> Pro potřeby této podkapitoly shledávám jako velmi příhodnou definici spirituality z pera Ivana O. Štampacha: „Měkký duchovní život může sloužit jako opora a útěcha, do jisté míry snad jako posila a inspirace pro obtíže každodenního snažení. Je jistě třeba nechat na každém, aby se rozhodl, jak daleko chce jít. Vést tvrdý duchovní život znamená riskovat ... Tvrdá spiritualita, o níž nám tu jde, nechce zůstávat na povrchu a přeje si jít ke kořenům.“

Může se tedy zdát, že většinová západní produkce si do jisté míry počíná stejně jako většina soudobých islámských reformistů, kteří na eliminaci *tasawwufu* stavějí své reformované koncepce islámu. Text Sajjida Qutba nám klade otázku, zda se reformisté zamítnutím *tasawwufu* zříkají i spirituality a hlubokých duchovních prožitků. Autorka stati z textu dovozuje, že nikoli. Je zřejmé, že Qutb používá jazyk islámských mystiků a ačkoli zahrnuje mimosvětskou askezi, zdůrazňuje, že úkolem člověka je dosahovat stále vyšších úrovní duchovního poznání, nejvyšší úrovní duchovního poznání je pro Qutba zkušenost, že kromě Boha není jiného bytí a jiné reality. Qutb si uvědomuje, že cesta k této zkušenosti není jednoduchá, přesto ji ustanovuje jako úkol pro všechny muslimy, protože jen prostřednictvím této cesty mohou dosáhnout plnosti svého bytí (popř. seberealizace). Qutb se za *súfího* nepovažoval a vůči *tasawwufu* se jasně vymezil, přesto, ač se to může jevit jako paradoxní, se zdá málo pravděpodobné, že by uvedenou pasáž z exegeze Koránu mohl napsat, aniž by disponoval niternou zkušeností Boha.

Sajjid Qutb patří ke kontroverzním osobnostem v oblasti soudobého islámského myšlení, nicméně jeho dílo nám ukazuje, že moderní islám není zaměřen pouze politicky, jak vyplývá z nejzřetelnější produkce na téma moderního islámu. Další bádání v oblasti moderního islámského myšlení by se mělo zaměřit nejen na politickou, ale i spirituální vizi islámských reformistů, která není patrná na první pohled, protože můžeme být až příliš zatíženi islamologickými koncepty moderního islámu jakožto variantami ideologických a politických hnutí s mocenskými ambicemi, ale bez duchovního rozměru.

---

V tomto smyslu je radikální. Pro ni však není transcendentí všepohlcující celek kosmu, život znehodnocující říše idejí nebo všemocná tyranská bytost. Jde o čiré bytí, o živoucí zdroj, který rozvíjí každou bytost k plnosti a přivádí ji k sobě. Pozemský život – třeba s jeho všedností – nemáme právo zatracovat nebo zpochybňovat. Musíme však konstatovat, že mu něco podstatného chybí. Člověk i se svou každodenností totiž není autentický. Není plně svůj ... Duchovní cesta, která chce propojit lidskou existenci s plností bytí, je radikální v tom, že vrací člověka k němu samému. Činí ho více, ba plně člověkem. Goethe to vyslovil slavnou větou: Zemři a staň se. Tato spiritualita naplňuje naše lidství, překračuje naši danost – a právě tím se obnovujeme a osvobozujeme... Jádrem autentické, transformativní duchovnosti je právě důsledná pravdivost. Její cestou je toto: nejen teoreticky uznat, ale především zkušenostně zažít pomíjivost a relativní prázdnotu všeho, co tvoří náš svět. Prožře-li člověk k pravé povaze skutečnosti, přestane pro něj být smrt lupičem a vetřelcem ... Nicota, do níž smrtí sestupujeme, je jinou tváří plnosti bytí.“ in: IVAN O. ŠTAMPACH, *A nahoře nic... O možnostech postmoderního člověka žít duchovně*, Praha: Portál, 2000, s. 38–42.

V závěru stati nezbyvá než konstatovat, že sunnitský islám je mnoho-  
vrstevným fenoménem, plným paradoxů a jevů, jejichž kategorizace je  
tím obtížnější, čím jasněji si je recipient tohoto fenoménu vědom skuteč-  
nosti, že neexistuje „jeden sunnitský islám s jasně definovatelným vývojem  
práva, věrouky a z nich plynoucí ortopraxe“. Jak bylo zdůrazněno výše, is-  
lámští učenci, potenciální strážci a vykladatelé „věrouky“ a práva v dobách  
minulých, figurovali jako mediátoři posvátna, což je role, která je v islamo-  
logické literatuře připisována spíše *súfijům*. Jedním z atributů člověka blíz-  
kého Bohu, „světce“, nemusela být vždy vnitřní zkušenost Boha, vždyť stej-  
nou hodnotou bylo vzdělání a znalost islámských věd. *Tasawwuf*, jenž je  
mnohdy vnímán jako forma islámu oddělená od sunnitského „legalismu“,  
klade významný středověký polyhistor ibn Chaldún k vědám islámského  
práva. *Súfijové* byli oddáni touze poznat Boha již na tomto světě, toto úsilí  
jim však nebránilo v politické a vojenské angažovanosti. Ačkoli část mo-  
dernistických proudů islámu odmítá *tasawwuf*, v díle představitele Mus-  
limských bratří nalezneme popis zakoušení Boha, kterého autor stejně jako  
středověcí *súfijové* neváhá nazvat „Milovaným“ a „Jedinou Realitou“. Sun-  
nitský islám se zdá být natolik bohatým a rozmanitým fenoménem, že naše  
snahy o jasnou kategorizaci nemusejí být vždy přiléhavé a je rovněž otáz-  
kou, zda tyto snahy efektivně přispívají k pochopení islámu ve všech jeho  
různorodých podobách. Také zůstává otázkou, zda naše kategorie, s nimiž  
a priori přistupujeme k fenoménu islámu, skutečně odkrývají jeho mno-  
hovrstevnou a rozmanitou povahu.



# Koktání bytí: Souběhy poezie a mystiky

*Adam Borzič*

**Summary: The Stammer of Being: Parallels among Poetry and Mysticism** The article presents the theme of relationship between mysticism and poetry, especially in the Western Abrahamic religion traditions. Rather it contains the consideration how is poetic language connected to the mystical searching. The theme is presented on different brief phenomenologically conceived issues such as: relation among word and silence, the semiotic as integral part of poetry and mystic speech, erotic and gender liberation in poetry and mystic. Last issue deals with celebration of Creation and the living cosmology in both of it. The article is written from the personal poetical experience and theological background. The outcome of this research shows essential interconnection between poetic and mystical experience. We can see a certain analogy between birth of poetical word from Poet's depth and birth of divine Word inside of human soul. The theme is presented also on the interpretation of verses of St John of the Cross, Rumi and Paul Valery among others.

## Úvod

Tento text si klade za cíl nastínit a pokud možno osvětlit vztah poezie a mystiky. Název příspěvku se odvolává na slavný verš sv. Jana od Kříže, ve kterém se objevuje slovo „koktat“<sup>1</sup> a kterému se v následujícím příspěvku také věnuji. Přiznám se, že mě téma vztahu poezie a mystiky také přivádí ke koktání. Tento text se rodí z napětí mezi osobní básnickou a duchovní zkušeností a pokusem o rozvažování z ranku teologie náboženství. Tato oscilace se projevuje i v metodologii příspěvku. Snad mi může být útěchou, že i metodologie striktně vědeckých textů připouští užívání a funkčnost metafor.

## Mystiky a mystika

Mluví-li se o vzájemném vztahu poezie a mystiky, je na místě otázka, zda je vhodné hovořit o mystice obecně a nevymežit, jakým typem mystiky

---

<sup>1</sup> Jedná se o verš *Un no sé qué que quedán balbuciendo* z básně *Cantico Espiritual* (Duchovní píseň). Viz originál básně [www.poemasde.net/cantico-espiritual-san-juan-de-la-cruz](http://www.poemasde.net/cantico-espiritual-san-juan-de-la-cruz), viz také české vydání sv. JAN OD KRÍŽE, *Duchovní píseň*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. Srv. poznámku 17.

se chceme zaobírat. Tato otázka má smysl, protože s jednotným pojmem mystiky se setkáme jen stěží. Vstupujeme-li na toto území poctivě, setkáme se spíše s košatým stromem mystik nejrůznějšího druhu. Zmíňme jen mystiky teistické a neteistické, kosmos oslavující i gnosticky ho popírající, mystiky přírodně archaické i spekulativně komplikované, tradiční i esotericky alternativní. Nejen, že se od sebe odlišují mystiky v různých světových náboženstvích, ale i v jednotlivých tradicích, uvedme jako příklad křesťanství, kde nalezneme celou škálu různých „mystik“, ať již máme na mysli rozdíly mezi spekulativní mystikou středověkého Porýní nebo žhavou mystikou *nada y todo* raného baroka ve Španělsku, mezi svatebním mysticismem středověkých mystiček nebo *hesychasmem* ve východním křesťanství. Lze při takové pluralitě užívat singuláru „mystika“ bez rozpaků? Zdá se, že to možné není. Zdá se, že je tomu obdobně jako s pojmem hinduismus, který má shrnovat doktríny a praxe desítek duchovních škol a směrů na indickém subkontinentu. A přece se nám může oprávněně zdát, že toto „diferencované“, religionisticky pravověrné vymezení cosi podstatného zatemňuje, ba že jde proti duchu mystiky samotné, či mystik, které přes svoji rozmanitost vykazují mnohé shodné rysy a vyznačují se syntetickým a intuitivním pojmáním skutečnosti spíše než analyticko-racionalistickým diskursem.

Užitečnou analogii nám nabízí Mircea Eliade, který jednou na námitku, zda je korektní srovnávat a zahrnovat pod jednotný pojem náboženství kupříkladu archaické kmenové tradice a propracovanou buddhistickou dialektiku, odpověděl analogií ze světa poezie.<sup>2</sup> Aztécké lidové básně a Dantova *Božská komedie* se pravda v mnohém liší, avšak stále je možné obojí směle nazývat poezií. V tomto světle lze užívat pojmu mystika bez přesné diferenciacie i s vědomím, že se pohybujeme na tenkém ledě.

Definovat „mystiku“ je nesnadné. Přesto se o jednoduchý pracovní výměr pokusím. Nejprve bych rád zalistoval teologickým slovníkem, k jehož autorům patří i velký jezuitský teolog Karl Rahner. V něm se praví: „Mystika znamená zkušenost vnitřního sjednocujícího setkání člověka s božskou nekonečností, z níž pochází on i všechno jsoucí.“<sup>3</sup> Podtrhnul bych slova *zkušenost*, *vnitřní* a *sjednocující*. Bez zkušenosti, niternosti a sjednocení není žádná mystika představitelná. Ostatek definice se hodí spíše k mystice v kontextu teistických náboženství a hůře se aplikuje na některé dálnévýchodní tradice. Zajímavý současný americký mystik (a o poznání slabší teolog) Matthew Fox přichází ve své knize *Příchod kos-*

<sup>2</sup> MIRCEA ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 11.

<sup>3</sup> KARL RAHNER – HERBERT VORGRIMLER, *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996, s. 190.

*mického Krista* s jednadvaceti experimentálními definicemi mystiky, mapujícími základní mystická témata. Vyjmenujme si alespoň ty nejdůležitější okruhy: důraz na zkušenost, ne-dualismus, poznání „srdcem“, vynalézavý vztah k řeči, smysl pro celistvost, význam ticha a zkušenost nicoty, *panenteismus*.<sup>4</sup> Zkusme pracovně říci, že obsahem mystiky je přímá, bezprostřední, sjednocující zkušenost Posvátna (v nejširším smyslu slova).

## Poezie jako původní řeč bytí

Pokud nás zrazuje řeč v případě mystiky, co nás teprve čeká při pokusu definovat poezii? Poezie je se všemi pokusy o definiční výměr na kordy. Z osobní tvůrčí zkušenosti vím, že pro básníka je takové definování bolestivým a odcizujícím procesem. Dospět k poezii je cílem každého básníka. Poezie však není totožná s básněmi, není jejich obsahem a také není pouhou ideou vznášející se kdesi v pozadí, je veskrze konkrétní a přece neuchopitelná. Poezie je „To“, řečeno s básníkem Miłoszem,<sup>5</sup> neuchopitelné, dávající se prostřednictvím slov, slova překračující. Nelze se poezie dobrat úsilím, nelze si ji vymoct násilím. Je čirým darem, výtryskem života. Básnění je pak prodloužením této původní zkušenosti bytí. Můžeme studovat básnické techniky, cizelovat řemeslo, studovat kontext a tradici básnictví, jen bohové však rozhodují, kdo se stane básníkem.<sup>6</sup> Lze se naučit psát verše, nelze se naučit poezii. Ta přichází k básníkovi jako suverénní vládkyně, sestupuje k němu. Akt básnění je pro básníka natolik nesamozřejmý a vratký, že Rimbaud neváhá napsat:

Já, smítko v pohaslé zřítelnici tůně –  
ó člun jenž nehne se! a ruka příliš krátká! –  
neumím vylovit ten ani onen květ.<sup>7</sup>

Médiem básnění je řeč. Ta se nám primárně dává coby řeč všední. Jaký je vztah básnění a všedních slov? Na to pozoruhodně odpověděl Martin Heidegger ve slavném eseji *Básnický bydlí člověk*:

Básnění ve vlastním slova smyslu nikdy není jen nějaký vznešenější způsob a nápěv (melos) všední řeči. Spíše naopak je každodenní řečnění zapomenutou, a proto opotřebovanou básní, z níž sotva ještě zaznívá nějaké volání.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> MATTHEW FOX, *Příchod kosmického Krista*, Brno: CDK, 2004, s. 62–84.

<sup>5</sup> Viz úvodní báseň sbírky CZESLAWA MIŁOSZE, *To*, Praha: Paseka, 2003.

<sup>6</sup> Viz rozhovor EZRY POUNDA a DONALDA HALLA in EZRA POUND, *Chtěl jsem napsat ráj (Výbor z díla)*, Olomouc: Votobia, 1993, s. 162.

<sup>7</sup> Citováno podle: YVES BONNEFOY, *Eseje*, Praha: Opus, 2006, s. 30.

<sup>8</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 71.

Heidegger rozumí básnické řeči v návaznosti na vizi romantiků i v kontextu své vlastní filosofie bytí. Poezie pro něj není jakousi nadstavbou běžné řeči, ale řeči původní. Pro naše pátrání po vztahu mezi mystikou a poezií má toto poznání zásadní význam.

## Básníci a mystikové

To, že mystika a poezie, mystická zkušenost a básnická řeč jsou v bytostném vztahu, ukazuje velký zástup básníků mystiků a mysticky hledajících básníků. Existují básníci-mystici, bez kterých nelze myslet dějiny poezie. Sv. Jan od Kříže, světec a mystik, katolický učitel víry, je básníky obdivovaný na celém světě, mnozí považují jeho poezii (například nositel Nobelovy ceny za literaturu, mexický básník Octavio Paz) za to nejlepší, co bylo kdy ve španělštině napsáno. Je také po zásluze patronem španělsky píšících básníků. Nebásní ale pouze tento velký španělský mystik. Ve verších se vyjadřují i další mystičky a mystikové křesťanství: kupříkladu Hildegarda z Bingen, Mechtilda z Magdeburgu, Juliana z Norwiche, Symeon Nový Teolog, František z Assisi, George Herbert, Louise de Leon a mnozí další. Několik básní se dokonce připisuje jinak spekulativně se vyjadřujícímu Mistrovi Eckhartovi. Ve dvacátém století nalezneme spojení poezie a mystiky v osobě a díle trapistického mnicha, průkopníka mezináboženského dialogu a meditativního amerického lyrika Thomase Mertona.

Pohlédneme-li letmo na území ostatních náboženských tradic, nalezneme celé školy a proudy, u nichž lze právem hovořit o naprosté identitě mezi poezií a mystikou. Mám na mysli například islámský sufismus. Takřka každý velký súfijský mystik byl význačným básníkem, ať již básnil arabsky, persky nebo turecky. Luboš Kropáček ve své knize *Sufismus – Dějiny islámské mystiky* píše: „Poezie má svou verbální složkou k mystickým textům nejbliže. U ostatních umění je spojitost se sufismem někdy méně explicitní.“<sup>9</sup> V japonském zenu (a pochopitelně i v původním čínském čchanu) je tato identita poezie a mystického poznání obdobná. Proslavený básnický útvar *haiku*, který vznikl v sedmáctém století a jehož iniciátorem byl génius japonské poezie Macuo Bašó, je neodmyslitelně spjatý se zenovou zkušeností *satori* (vnitřního osvětlení), báseň je zde svého druhu okamžitým zachycením náhlé duchovní zkušenosti.<sup>10</sup> K tvorbě autentických haiku je zapotřebí meditativního umu. V indické tradici se setkáváme s potulnými *bhaktickými* básníky, jimž se přezdívá *báulové*, ti extaticky opěvují

<sup>9</sup> LUBOŠ KROPÁČEK, *Sufismus: dějiny islámské mystiky*, Praha: Vyšehrad, 2008, s. 102.

<sup>10</sup> Viz *Pár much a já: Malý výběr z japonských haiku*, Praha: DharmaGaia, 1996.

Boha a navlékají si masky náboženských identit podle toho, kde zrovna bytují.<sup>11</sup>

A nejsou to jen mystikové a mystické směry, kterým uhranula poezie. Totéž platí i obráceně. Podíváme-li se namátkou do evropské poezie devatenáctého a dvacátého století, nalezneme obrovské množství básníků, kterým učarovala mystika; jejichž vlastní básnická zkušenost se napájela z mystiky ortodoxních i heterodoxních směrů. Za všechny uvedme alespoň Williama Blakea, Novalise, Artura Rimbauda, Walta Whitmana, W. B. Yeatse, T. S. Eliota, Fernanda Pessou, O. Vladislava de Lubicz-Milosze, R. M. Rilka, André Bretona, René Daumala, Czeslawa Miłosze, Allena Ginsberga, Diane Di Prima, u nás pak Otokara Březinu či Jana Kameníka nebo na svůj způsob i Vladimíra Holana. U všech těchto básníků nacházíme propojení básnického aktu a duchovního hledání mystického charakteru. Opravdovému básníkovi nemůže být absolutno lhostejné.

Zdá se, že básnický jazyk je zvláště vhodným výrazovým prostředkem k vyjádření mystické zkušenosti. Proč tomu tak je? Jaké pouto spájí poezii a mystiku? Jak se k sobě tyto dvě bytostně lidské zkušenosti mají? Proč i zakládající náboženské texty lidstva nesou básnický charakter?<sup>12</sup> V následujících odstavcích bych se rád zastavil u několika styčných bodů mezi básnickou a mystickou zkušeností, které snad pomohou poněkud osvětlit arénu našich otázek a poodhalit roušku, která toto tajemné sepětí zahaluje.

## Slovo a ticho

První oblastí, kde se mystika a poezie setkávají, je vztah slova a ticha. Vztah vyslovovaného k nevyslovitelnému. Mystická zkušenost jazyku vzdoruje. Přímočaré pojmové uchopení není možné. Dobře to ilustruje dílo sv. Jana od Kříže. Když hovoří z vlastní mystické zkušenosti, vtěluje ji do uhrančivě krásných veršů. Sáhodlouhé, barokně únavné teologické komentáře pak hrají v jeho díle úlohu poznámek k jednotlivým strofám. Obrazy a metafory, které mystikové užívají, jsou paradoxní povahy, protože taková je i povaha jejich zkušeností. Mystická zkušenost stojí blíže teologii apofatické než teologii katafatické. Mystické zakoušení božské skutečnosti je natolik transcendentního rázu, že se mystikův jazyk nutně rodí z lůna *temné noci*. Musí být zahalováním a skrýváním, protože to, co má a musí být odhaleno, je samo skryté, temné a zahalené. Básníková zkušenost slova se

<sup>11</sup> Viz KAREL WERNER, *Malá encyklopedie hinduismu*, Brno: Atlantis, 1996, s. 58.

<sup>12</sup> Například verše Koránu bývají arabskými básníky považovány za nedostižný vzor a dokonalou básnickou mluvu. Viz LUBOŠ KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 33.

rodí v tichu, na hraně bytí a nebytí. „Před bílými chryzantémami / nůžky se chvíli / chvějí,“ vydechuje japonský básník Buson.<sup>13</sup> A chvějeme se i my, jsme-li vnímavými čtenáři, protože je zde vysloveno nevyslovitelné. Básník Yves Bonnefoy píše: „Teologie a negativní. Jediná univerzálnost, již poezii přiznávám.“<sup>14</sup> Každá báseň hodná toho jména nese na rubu mlčení. Mlčení ji předchází. Analogicky v trinitární teologii se z mlčení Otce rodí Slovo – Syn.<sup>15</sup>

Jinou původní relací, která se objevuje v poezii i mystice, je dialektický vztah života a smrti. Má-li Bůh podle mystiků pro člověka uchystanou jedinou větu a tou je: „Zemři!“, pak toto volání se bez přestání ozývá jako ozvěna prvotního tvůrčího výšlehu v básnickově duši. Zdánlivě neurotický rys takřka každé básnické existence, ono neustálé žití *ve stínu kopy*, je ve skutečnosti znamením básnickovy blízkosti mystériu proměny.<sup>16</sup> Poezie zná tajemství rození Slova a zná i tajemství jeho ukřížování a zmrtvýchvstání.

## Koktající sémiotično

Mystik, který nás naším tématem provází, praví, že stvoření Boha koktá. Ale jak zázračnou španělštinou toto koktání Jan od Kříže evokuje: „Un no sé qué que quedán balbuciendo.“ (Do češtiny bychom verš mohli přeložit také takto: „To nevím, co, co nepřestanou koktat.“)<sup>17</sup> Janův verš, jenž je součástí rozsáhlé skladby *Duchovní píseň*, má magický, zázračný charakter. Forma a obsah zcela splynuly. Koktání bytí v řeči samo koktá. Slovo se stává tělem. Tato řeč je tělesná, není pod nadvládou patriarchálního „jazyka znamenajícího“, zahrnuje mateřské „sémiotično“. Teoložka Kateřina Bauer ve své knize *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta* k této otázce na základě zkoumání filosofie Julie Kristevy poznamenává:

Stejně známky sémiotična, které zažívá dítě v mateřském těle, nese symbolická řeč poezie. Rytmus, tón, hudba mají smysl, ale nejsou znamenajícím aspektem řeči. Nicméně jsou

<sup>13</sup> Busonova poezie je v češtině k nalezení ve výboru *Pár much a já*, viz pozn. 10.

<sup>14</sup> BONNEFOY, *Eseje*, s. 39.

<sup>15</sup> Raimon Pannikar píše: „Nejrůznější náboženské tradice nás učí, že Bůh je mlčením. Tuto větu musíme brát v její bezedné hloubce. Bůh je totálním a absolutním mlčením bytí, nejen bytím mlčení. Slovo, které ho vyjadřuje a stravuje, je Syn. Pramen bytí není bytím.“ Viz RAIMON PANNIKAR, *Trojice: O mystické soundělosti mezi lidmi*, Brno: Cesta, 1998, s. 85.

<sup>16</sup> K vztahu smrti a básnické zkušenosti viz například BONNEFOY, *Eseje – esej Květy zla*, s. 5–11 nebo Holanovu báseň *Smrt* – VLADIMÍR HOLAN, *Mušle, Lastury a škeble...*, Praha: Československý spisovatel, 1985, s. 86.

<sup>17</sup> Pro srovnání viz překlad GUSTAVA FRANCLA „*Však víc mě ubíjí / bezmocnost slov, jimž ji sděluji.*“ v knize sv. JAN OD KŘÍŽE, *Poezie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1994.

stejně důležité jako znamenající složka řeči. Poezie ukazuje na heterogenitu řeči, neboť je zřejmé, že systém značení se uskutečňuje z neznacících sémiotických tělesných pudů.<sup>18</sup>

Básnický jazyk vyvázaný svojí přirozeností z „patriarchální racionality“ umožňuje pojmenovat nepojmenovatelné. Velký ruský experimentátor, básník Velemir Chlebnikov píše: „Čarovná řeč zaklínadel a říkadel si nepřejde, aby jejím soudcem byla běžná rozumová úvaha. Její podivná moudrost se rozpadá na pravdy, obsažené ve zvucích.“<sup>19</sup> Evokativní charakter poezie také nádherně ilustruje po právu obdivovaný obraz Francouze Paula Valeryho „vábivost záhybů“ (v úžasném překladu Josefa Palivce).<sup>20</sup> Tento obraz nic nepopisuje, on ukazuje. Rytmus a melodie slovního spojení jsou identické s vlastním významem. Dosáhne-li básník takovéhoho mistrovství, stojí na prahu nepopsatelná, stojí na prahu existence.

Ještě z jednoho důvodu je básnický jazyk vhodným prostředkem, jak vtělit mystickou zkušenost. Snad největší americký básník dvacátého století Ezra Pound definuje poezii jako „jazyk nabitý na nejvyšší možnou míru významy“.<sup>21</sup> Svojí komplexností a esenciální symboličností může básnický jazyk snáze než jakýkoliv jiný vyjádřit nesnadnost, paradoxnost a hloubku mystické zkušenosti.

## Osvobozená tělesnost v poezii a mystice

Tělesnost básnění osvobozuje. Kateřina Bauer po vzoru francouzských autorek spojuje tělesnost básnické řeči s „mateřským“ feministickým diskursem.<sup>22</sup> Můžeme si všimnout, že zatímco v ortodoxní linii monoteistické

<sup>18</sup> KATEŘINA BAUER, *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta*, Brno: CDK, 2010.

<sup>19</sup> Citováno dle D. Ž. BOR, *Abeceda stvoření: komorní soubor mýtoetymologických esejů*, Praha: Trigon, 1993, s. 18.

<sup>20</sup> PAUL VALERY, *Básně*, Praha: BB Art, 2001, s. 11.

<sup>21</sup> EZRA POUND, *ABC četby*, Brno: Atlantis, 2004, s. 33

<sup>22</sup> Viz KATEŘINA BAUER, *Znovuobjevení symbolu u Louise-Marie Chauveta*. Především v třetí části knihy „Kritické zhodnocení Chauvetova pojetí symbolu“ se toto téma vynořuje v dialogu s trojicí francouzských feministických autorek (Luce Irigaray, Julie Kristeva, Hélène Cixous). Jak hluboce je poezie s „mateřským diskursem“ propojena, ukazuje názorně báseň Paula Valeryho, příznačně nazvaná *Poezie*. Viz celou báseň, s. 77–79. Zde je ukázka:

Jak by překvapena byla  
ústa, která dychtivě  
z prsu Poezie pila,  
Odtrhla se v údivě.

Rozume, má rodná máti,  
z níž libý linul se proud,  
nedbalá, jaks mohla dáti  
svému mléku vyprahnout!

...

tradice převládá patriarchální metaforika, mystická obraznost je mnohem inkluzivnější a zahrnuje i užívání feminních metafor (např. obrazy Božího lůna, Boží moudrosti nebo mateřství Ducha svatého vzhledem k hebrejské etymologii slova *ruach – rechem*).<sup>23</sup> Další oblast, kde se mystika a poezie setkávají, bych s trochou nadsázky označil za „osvobozenou tělesnost a transcendenci pohlavní diferenciaci“. Christopher Bamford, znalec křesťanských esoterních tradic, nás ve své knize *Endless Trace: The Passionate Pursuit of Wisdom in the West* upozorňuje, že v jedné z největších tradic evropského básnictví (podle Ezry Pounda největší tradice po mélické tradici řecké)<sup>24</sup> – trubadúrské lyrice – došlo k radikálnímu přeznačení genderových rolí.<sup>25</sup> V rytířských patriarchálních časech se jakoby zázrakem zrodí feministická dvorská kultura; od muže začínají být požadovány „ženské“ ctnosti, jakými jsou např. jemnost, něžnost, soucit a oddanost. Úchvatná poezie je pak řečí i spirituální stezkou těchto hrdinů pohlavní a rodové přeměny, těchto svérázných, smyslných asketů, kteří překonali vlastní mužskou, patriarchální nabubřelost. Poezie je součástí tohoto osvobozování identity, namísto válčení začíná muž – trubadúr zpívat. Toto přelévání, tato tekutá identita k básníkově zkušenosti patří. Pro jeho duši je charakteristická větší citlivost. Být básníkem znamená mít duši dítěte i ženy.<sup>26</sup> Mystické tradice Západu i Východu vždy vyvažovaly jednostranné pnutí patriarchátu. Mýtus androgynie také není mnoha mystikům cizí.<sup>27</sup> Bohatá metaforická mluva mystiků o božství zahrnuje i patriarchátem popírané mateřství, a sehrává tak emancipační roli.

Sféra erótu hraje v poezii a mystice dominantní roli. Erotická obraznost je mystice vlastní. Vezměme si k ruce na pomoc opět dílo sv. Jana od Kříže, přečteme si pár strof z jeho básně *Temná noc*:

V té temné noci zastřené,  
s plameny lásky zprahlá v úzkostech,  
ó štěstí nad štěstí!  
vyšla jsem, nespátíli mne,  
když ve spánku můj dům spočíval ztišeně.

...

<sup>23</sup> K feministickým obrazům Boha viz ELIZABETH A. JOHNSON, *She Who is, Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1996, s. 51.

<sup>24</sup> POUND, *Chtěl jsem napsat ráj*, s. 15.

<sup>25</sup> BAMFORD CHRISTOPHER BAMFORD, *An Endless Trace: The Passionate Pursuit of Wisdom in the West*, New York: Codhill Press, 2003. Viz kapitolu *The Troubadours and the Cultivation of Eros*, s. 126–138.

<sup>26</sup> Srovnej VÍTĚZSLAV NEZVAL, *Praha s prsty deště*, Praha: Akropolis, 2000, s. 38.

<sup>27</sup> K tématu posvátné androgynie viz studii MIRCEA ELIADE, *Mefisto a androgyn*, Praha: OIKOYMENH, 1997.



Ó noci, střížila jsi!  
Ó noci dražší nad jitřní ráno!  
Ó noci spojila jsi  
Milovaného s milovanou,  
milovanou v Milovaného přetvořenou.<sup>28</sup>

Ve své zřejmě nejslavnější básni mluví Jan od Kříže o svém setkání a sjednocení s Bohem mileneckým jazykem (povšimněme si, že celá scéna připomíná dostaveníčko milenců, nikoli ctnostné spojení manželů – duše jde za svým milým v přestrojení). V křesťanské a židovské mystice je trvalým zdrojem odvážné a výbušné erotické imaginace biblická *Píseň písní*. Tento text byl mnohokrát alegorizován a aplikován tu na vztah Hospodina a vyvoleného lidu, tu na duši a Krista, nebo na Pána a jeho církve. O jeho významu také svědčí, že se v židovské tradici čte o Pesachových svátcích. Nenechme se však mást konvenčním pojmáním alegorie. Erotická obraznost mystiků a mystiček (a samozřejmě inspirovaných biblických pisatelů) nepopírá moc skutečného erótu, naopak jej tajemným způsobem zhodnocuje a potvrzuje jeho význam v celku stvoření. To, že erotický jazyk je výsostným prostředkem vyjádření zkušenosti sjednocení s Bohem, by nás mělo dovést k odvážnému, leč relevantnímu závěru, že erós není jen bytostnou součástí lidské existence, ale silou a tajemstvím, jež koření v samotném božství.

Mystikové vzývají „Lásku, která hýbe sluncem a ostatními hvězdami“.<sup>29</sup> Zmínili jsme tradici trubadúrské poezie, jejímiž dědici byli italští básníci *Dolce stil nuovo* (mezi něž patřil Dante Alighieri nebo Guido Cavalcanti), tuto tradici lze pojímat i jako formu erotického mysticismu, jehož podloží byly tradice súfijské, katarské, manichejské i pravověrné křesťanské. Erotická láska k dámě, která vrcholila slavnou to zkouškou lásky a výměnou srdcí, byla obrazem trubadúrova sjednocení s *Paní Láskou*, s *Madona della Intelligenza*, se *Sofií*.<sup>30</sup> Jiným příkladem eroticko-mystického žáru jsou verše súfijského mystika a snad největšího perského básníka všech dob Rúmího:

Láska přišla, je jako krev v mých žilách, jako má kůže.  
Zničila mě, a naplnila Milovaným.  
Milovaný pronikl do všech částek mého těla.  
Ze mne zůstal jen název, vše ostatní je On.

<sup>28</sup> Sv. JAN OD KŘÍŽE, *Temná Noc*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995, s. 35.

<sup>29</sup> DANTE ALIGHIERI, *Božská komedie*, Praha: Vyšehrad, 1952.

<sup>30</sup> Viz BAMFORD, *An Endless Trace*, s. 135.

Možná je některá tvář hezčí než jeho.  
I kdyby byly hezčí, co na tom, není to můj Milovaný!  
Zřekni se všech tváří ve svém srdci,  
až k tobě přijde Tvář bez tváře.<sup>31</sup>

Rúmího mysticko-erotická zkušenost je specifická, protože se vztahuje jak k Bohu, tak ke konkrétnímu muži, k Rúmího duchovnímu učiteli, populárnímu dervišovi a básníkovi Šamsuddínovi z Tabrízu. Jejich legendární vztah je častým námětem súfijských příběhů. Rúmího zkušenost vrcholí poznáním, že tvář jeho milovaného je zrcadlem oné Tváře bez tváře. Poezie je přirozeně řečí milenců. Milostný jazyk stejně přiléhavě vyjadřuje spojení s Milencem absolutním.

## Extáze stvoření

Poslední oblastí, které se chci věnovat, je oslava stvořeného světa, poezie kosmu. Židovsko-křesťanské tradici bylo ve dvacátém století vytýkáno, že je ekologicky nepohostinná, že svým striktním oddělováním Boha a přírody zasela semena dnešního ničení životního prostředí.<sup>32</sup> Novověká manipulativní racionalita je však jen nepřímým plodem této tradice. Respektive pouze některých teologických interpretací v jejím rámci. Ve východním křesťanství a jeho teologii se krása kosmu a celek stvoření vždy těšily velké péči a pozornosti. Díky propracované teologii Trojice nikdy nedošlo k radikálnímu dualismu mezi světem stvoření a božství. Trojice kosmos obepíná a proniká ho svými „energiemi“ (jak se o tom hovoří v ryze ortodoxní palamitské teologii).<sup>33</sup> A toto oddělování neexistuje ani v rozvětvené mystice židovské; v kabale božství emanuje do stvoření, přičemž si stále uchovává svůj zcela transcendentní charakter. Chasidé se snaží vysvobozovat božské jiskry uvězněné ve stvoření. I židovské svátky, údajný to vzor dějinnosti, jsou prosyceny vděčností za dar stvoření. Byli to právě básníci a mystikové, kdo na Západě pečovali o tajemství stvoření, právě oni se hlásili k univerzálnímu bratrství a sesterství se vším živým. Extatický vztah ke stvoření je například přítomen v díle mystičky Hildegardy z Bingen.

<sup>31</sup> EVA DE VITRAY-MEYEROVITCH, *Rúmí a súfismus (Úvod do islámské mystiky)*, překlad Antonín Konečný, Bratislava: CAD PRESS, 1993. V češtině máme dále k dispozici výběr RÚMÍHO veršů *Masnávi. Básně vnitřního smyslu*, přeložil Jiří Bečka, přebásnil Josef Hiršal, Praha: DharmaGaia, 2001.

<sup>32</sup> Viz například báseň *Mýcení* skvělého amerického básníka a hlubinného ekologa GARY SNYDERA, která začíná citací z Ex 34,13. Snyder považuje židovsko-křesťanský boj s pohanstvím za příčinu a předobraz novodobého plnění ekosystému. GARY SNYDER, *Tahle báseň je pro medvěda*, Praha: Argo, 1997, s. 23–25.

<sup>33</sup> Viz KALISTOS WARE, *Cestou ortodoxie*, Praha: Sít, 1996, s. 43.

Takto promlouvá jejími ústy sám Božský hlas: „V paprscích slunce, měsíce i hvězd zářím.“<sup>34</sup> Podobná kosmická mystika vyzařuje z Františkovy *Sluneční písně*, jedné z prvních básní napsaných v lidové italštině, v níž jsou velebeny živly a jejich Pán.<sup>35</sup>

I v novověku existuje kratičké údobí, kdy se příroda dostává ke slovu. Kdy slovo pije z jejího pramene. Období romantismu. V romantické poezii je příroda natolik vsazena do básnickovy duše, že se stává zdrojem jeho nejhlubší identity a niterného sebe-vyjádření. Sama imaginace, která věřá z posvátné obory srdce, je v jednotě s přírodou, je podstatným prvkem naší přirozenosti. Například *Máj* Karla Hynka Máchy je dílem, v němž jsou přírodní scenérie a niterné dění v duši analogické, ba identické. Starobylá mystická představa, že člověk je *mikrokosmos*, že jeho existence má kosmické rozměry, se v romantismu vrátí s nebývalou silou.<sup>36</sup> Klíčová báseň dvacátého století, *Pustina* T. S. Eliota, užívajíc grálového symbolismu i citací z Buddha a sv. Augustina, bude tuto ztracenou jednotu už jen oplakávat.<sup>37</sup>

## Závěr: koktání radikálně Jiného

Viděli jsme, že mezi mystikou a poezií existuje esenciální příbuzenství, vzájemné prolínání. Staří katoličtí teologové věřili, že na vysokých stupních kontemplace bývá mystikům udělován dar slova, poetická řeč. Někteří autoři ve dvacátém století považovali poezii za svého druhu *surovou mystiku*.<sup>38</sup> Domnívám se, že básnická zkušenost je spirituální povahy nezávisle na básnickově vlastní intenci. Zázračnost a údiv, bez nichž není mystika možná, se nacházejí i v poezii básníků pyšnicích se svým ateismem (např. Prévert, Majakovskij, Brecht). Nevysvětlitelné, nevyslovitelné, nepojmenovatelné, nevymezené – to jsou domény básníků i mystiků, jejich každodenní chléb, jejich sladce-trpké víno. A pak neúporná snaha toto *ne* alchymicky přetavit v *ano*, onu zkušenost bez hranic vtělit, vyjádřit, vyslovit, ohraničit. Jak marná snaha, jak nádherné ztroskotání. Slovo v nitru všech věcí vždy unikne a nám zůstává jen koktání, batolecí žvatlání. Není však beze smyslu, je ozvěnou *Tajemství*, které je radikálně *Jiné* a právě

<sup>34</sup> Viz FOX, *Příchod kosmického Krista*, s. 130.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 133.

<sup>36</sup> K romantismu a jeho „spiritualitě“ viz BAMFORD, *Endless Trace*, 2003, kapitola *Romanticism and evolution of Consciousness*, s. 232–268.

<sup>37</sup> T. S. ELIOT, *Pustina*, přeložil Jíří Valja, Praha: Odeon, 1967.

<sup>38</sup> Například dnes již poněkud pozapomenutý katolický modernista Henri Bremond (známý jako abbé Bremond), který měl vliv i na některé české básníky, například na Josefa Kostohryze.

*Adam Borzič*

pro tuto jinakost přitažlivé, ba svůdně vzrušující. Toto *koktání* se stává svě-  
dectvím zápasu nitra i milostným zpěvem bytí, v němž se má božské *Slovo*  
narodit.

II.



# René Daumal a G. I. Gurdžijev<sup>1</sup>

*Jakub Hlaváček*

Vždycky ses mýlil. Jako já, jako každý člověk ses nechal unášet po snadno schůdných a marných svazích. Tvůj duch cestoval k pravdě jen ve snu; srovnaj dnes své myšlení s věcmi, které ti odporují: ty nejkrásnější teorie se rozplývají před zdi vnějších zdání. Tento závoj barevných forem, zvuků, různých smyslových kvalit, jež jsme tak snadno prohlásili za iluzorní, je však přesto pevný. Odsud jsi vyšel, avšak zvolil jsi špatné dveře. Nebo spíše ses jen domníval, že jsi vyšel; usnul jsi na prahu a snil svá přesvědčení o světě a duchu.<sup>2</sup>

Měl jsem to štěstí, že jsem potkal učení [...], jež jazykem oproštěným od jakékoli konkrétní teologie a především pomocí zcela praktických nástrojů učí čisté pravdy všech skutečných náboženství.<sup>3</sup>

Nejedná se o rozpuštění vědomí, ale o propast vyhloubenou bolestí, rozvrácení elementárních základů, aby se v této psychologické prázdnotě mohl rekonstruovat stav vědomí, osvobozeného od všech podřízených překážek. Působení smutku hořce buduje obyvatelný příbytek, za znovudobytím jasnosti připravuje očištěnou vizi skutečnosti. (...) Překážkou je vždy já. Neexistující já si vynucuje pozornost. Nahrazuje to, čím jsme skutečně, tím, čím se zdáme a čemu věříme, že jsme. Staňme se pustými, abychom zalidnili naši duši!

*(Pilíře věřícího)<sup>4</sup>*

Básník René Daumal je u nás – díky svému přátelství s R. Weinerem a J. Šimou – známý především jako jeden z vůdčích duchů (anti)literárně-iniciační skupiny<sup>5</sup> *Vysoká hra (Le Grand Jeu)*.<sup>6</sup> Ta však roku 1932 přestává po čtyřech letech působit a většina následující Daumalovy tvorby, především známá novela *Velká pitka* a nedokončený román *Hora analogie*, ale i velký počet esejí a rozsáhlá korespondence jsou psány již zcela pod vli-

<sup>1</sup> Protože od pronesené přednášky uplynul již rok a její obsah zatím částečně vyšel knižně (JAKUB HLAVÁČEK, „René Daumal aneb stát se člověkem“, in: RENÉ DAUMAL, *A mlčení rozhání temnoty*, vybral, z francouzštiny přeložil a dodatkem opatřil Jakub Hlaváček, Praha: Malvern, 2010, s. 200–237.), vypustil jsem zde základní biografické údaje, jež si laskavý čtenář může dohledat ve výše zmíněné publikaci, a celou úvahu jsem trochu přepracoval a rozvolnil do živější a (snad) aktuálnější podoby.

<sup>2</sup> RENÉ DAUMAL, „Duchovní smrt“, in: G. I. GURDŽIJEV – P. D. USPENSKIJ et al., *Čtvrtá cesta: Praktický průvodce systémem seberealizace na základě učení G. I. Gurdžijeva*, Praha: Malvern, 2010, s. 85.

<sup>3</sup> René Daumal v dopise Raymondu Christoflourovi, in: RENÉ DAUMAL, *Correspondance III*, Paris: Gallimard, 1996, s. 228–229.

<sup>4</sup> Cit dle: FRÉDÉRIC TRISTAN, *L'Amour pèlerin*, Fayard, 2004, s. 178.

<sup>5</sup> *Nechceme psát, ale povolujeme si psát*. R. GILBERT-LECOMTE, „Úvod“, in: *Vysoká hra*, Praha: Torst, 1993, s. 33.

<sup>6</sup> Viz *Vysoká hra*.

vem druhé Daumalovy určující zkušenosti, jíž je setkání s Gurdžijevskou prací.<sup>7</sup>

Co je na první pohled zarážející, je skutečnost, že „základní východiska“ (daná převážně „experimentálním metafyzickým východiskem“) raného Daumalova myšlení se ještě před setkáním s Gurdžijevem ve svém teoretickém rámci velmi přesněji kryjí s východisky a pracovními postupy Gurdžijevova systému. Téměř všechny Daumalovy texty před obdobím *Vysoké hry* a během jejího trvání hovoří o nutnosti odpoutání, jež věren metafyzické západní tradici Daumal explicitně popisuje jako obnovení spojení boha, duše a těla. Existenciální hledání autenticity bytí tak dostává metafyzicky podloženou odpověď – člověk musí být v každém okamžiku celistvý: *je třeba odevzdat tělo přírodě, vášně a touhy zvířeti, myšlení a city člověku*. Svobodu ve světě totiž člověk nikdy nenalezne: nemůže být svoboděn ve světě, ale se světem (...*až jej povedou ruce prostoru*). Toto hledání svobody, jež Daumal popisuje v esejí *Svoboda bez naděje*, má tři fáze: „Nejprve je to tupé přijímání všech pravidel a konvencí (...), potom vzpoura ve všech podobách, boj proti společnosti, odpor k lidem, útek na poušť, pyrrhonismus; a konečně odříkání, v němž je ustavičně obsažen předpoklad možné vzpoury.“<sup>8</sup> Podrobněji pak rozpracovává tento postup v esejí *Revolta a ironie*, kde fázi opovrhování světem spojuje s pýchou, kdežto nový vstup do světa na základě odříkání dává do souvislosti s působením milosti:

Přirozenost milosti mi byla zjevena v dětství na základě jisté hry, jež prudce stočila mé myšlenky ke mně samotnému. Propojil jsem své prsty tím nejobtížnějším a nejneobvyklejším způsobem, jehož jsem byl schopen; poté jsem si z nich zvolil jeden, kterým jsem chtěl pohnout. Často se stávalo, že jsem nevěděl, jak mu to přikázat, zbytečně jsem pečlivě zkoumal jeho pozici a ptal se, jaké svaly musím zapojit; všechny mé úvahy byly marné.

<sup>7</sup> Pokud za první „určující zkušenost“ budeme považovat Daumalův mladistvý pokus dosáhnout s bdělým vědomím hranice smrti. Esej popisující tuto jeho zkušenost se pod názvem *Nevýslovná zkušenost (L'innérable expérience)* měla objevit r. 1932 v nevydaném IV. čísle revue *Vysoká hra*. V r. 1943 tento text René Daumal přepsal a pod názvem *Základní zkušenost (Une expérience fondamentale)* vyšel v roce 1953 ve výboru Daumalových textů *Kdykoli vejde úsvit (RENÉ DAUMAL, Chaque fois que laube paraît, Paris: Gallimard, 1953.)* a pod názvem *Určující vzpomínka (Le souvenir déterminant)* byl zařazen do druhého dílu vybraného Daumalova díla *Moci slova (Les pouvoirs de la parole)*.

<sup>8</sup> RENÉ DAUMAL, „Svoboda bez naděje“, in: *Vysoká hra*, s. 53. Na sklonku svého krátkého života v jedné z reflexí gurdžijevských cvičení píše: „Jsem to já, kdo má být svobodný vůči všem věcem a lidem, nikoli to, co činím, vůči mně: svoboda mých činů vzhledem ke mně samotnému by byla zhýralostí. Skutečná svoboda mých činů spočívá v jejich podřízení společnému pánu: tehdy se řídí vlastními zákony, jinak následují zákony cizí. Nemám takového vnitřního pána, ale mohu mu připravovat místo, když nechávám správně jednat svá centra – podle jejich vlastních zákonů.“ RENÉ DAUMAL, „Observations et réflexions“, in: BASARAB NICOLESCU et al., *René Daumal ou le perpétuel incandescent*, Le bois d'Orion, L'Isle-sur-la-Sorgue 2008, s. 269.



Náhle – poté co ustalo zbytečné vraštění mého mozku a všechna marná snaha – jsem pohnul prstem: byl jsem obdařen milostí. V těch nejběžnějších činech každodenního života lze vidět, jak se projevuje milost a jak je milost gest viditelným obrazem milosti, jež působí v duši. Vidíme lidi neschopné jednoduše a lehce zopakovat nějaké gesto, jež viděli; pokud vykonávají nějaké tělesné cvičení, jako tanec či plavání, stále vidíme onu špatně nasměrovanou námahu, skrytou zuřivost, jež zmateně pohybuje jejich údy jako neznámými nástroji. Jde o směšné představení, z něhož často těží komedianti.

Avšak činy těchto nešiků nejsou pouze neladné a směšné co do jejich zjevu, ony jsou také nešťastím pro toho, kdo je vykonává. Gesta zručného plavce jsou radostná a plná milosti, pohybuje se šťastně a svobodně. Nešika se naproti tomu cítí být otrokem a nešťastníkem, nemá milost a všichni známe jeho slova: „Ano, jsem nešika, ale co mohu dělat? Mé tělo je tak uzpůsobeno.“ Neví, jak chtít, protože se nepovažuje za svobodného a tím nebude, dokud nebude mít víru. Jeho je život utkáán z nešťastných činů, neboť každá z jeho neobratností způsobuje další neobratnosti a to tím spíš, že musí čelit smíchu ostatních lidí. Nedostává-li se mu milosti, pak se svými činy spoutává. Pouze svobodný člověk může důvěřovat svobodě...

Člověk neobdařený milostí je ten, kdo se uzavřen v temné místnosti ve snaze nalézt východ zuřivě vrhá proti zdem; naproti tomu člověk jednající s milostí, který ovládá své tělo i vášně, nalezne východ lehce. První je zajatcem svých gest; druhý je svobodný, nemyslím však, že má svobodu udělat to či ono dle své volby, že může jít nebo se zastavit, nýbrž svobodný v naplňování daného činu, svobodný za chůze i v zastavení; jeho činy jej nesvazují. Hrozí mu však nebezpečí, a tím je pýcha. Kdo jde s vírou, která si sama vystačuje, záhy začne svou svobodu uctívat. Jednat s milostí znamená jednat nenuceně a takový člověk si začne myslet, že získat milost je snadné a bude si myslet, že ji má navěky. Díky této milosti, o jejíž vlastnictví nepochybuje, ale o níž má pouhou představu, se začne považovat za lepšího než ostatní a začne se vydělovat od zbytku lidstva. Znovu zde budeme mít onoho pyšného a ironického člověka, jehož známe.

To je důvod, proč musí člověk jednat s pokorou; bude to pro něj nakonec totéž jako uznat za dárce této milosti Boha. To je pravděpodobně jediný možný způsob, jak uchovat svou víru, aniž by člověk uctíval sám sebe.<sup>9</sup>

Pro popis tohoto výsledného stavu jednání s milostí Daumal bohatě využívá paralel s Bhagavadgítou a Manuovým zákoníkem; a zároveň definuje jednu z největších překážek pro tento akt (nikoli stav) svobody, jíž je sebeujišťování (o nějaké touze, stavu ducha, potřebě apod.), jež se stává mechanickou funkcí těla i ducha.

Daumal takto na základě vlastních myšlenkových pochodů a zkušeností předjímal Gurdžijevovo učení, s nímž se záhy setká a jemuž zůstane po celý život věrný (snad i proto, že tak dokonale odpovídalo jeho vlastnímu uvažování a zároveň mu poskytlo klíče k vymanění se z podlidského stavu spánku, v němž – jak podle tohoto učení, tak podle banální, leč drtivé zkušenosti – většina lidí prožije svůj život). Toto jednání s milostí u Daumala prakticky odpovídá tradičnímu východnímu „činění nečiněním“ či jednání bez touhy čili neosobnímu jednání vycházejícímu z principu, jenž člověka

<sup>9</sup> RENÉ DAUMAL, „Revolta a ironie“, in: DAUMAL, *A mlčení rozhání temnoty*, s. 15–16.

přesahuje a na nějž se člověk neodvolává, protože je mu plně odevzdán a jehož je pouhým, pokud možno co nejdokonalejším, nástrojem.<sup>10</sup>

V jistém smyslu jde o návrat k asketickým kořenům filosofie i poesie, k řeči spojené s tělem, jež však není cílem, nýbrž prostředkem.

V říjnu roku 1930 se Daumal prostřednictvím Josefa Šímy seznamuje s Alexandrem de Salzmannem, který je spolu se svou ženou žákem G. I. Guržijeva. Toto setkání zásadním způsobem určí novou Daumalovu životní orientaci. V roce Daumal 1931 úspěšně zakončí studium filosofie a téhož roku vychází výtah z jeho textu *Klavikuly vysoké poetické hry* v *Antologii současných filosofů* (ed. Sagittaire).<sup>11</sup> Začíná období jeho pozvolného výstupu k vyššímu („objektivnímu“) stavu vědomí, jak je v závěru svého krátkého života zpracuje v románu *Hora analogie*.<sup>12</sup> Pouta *Vysoké hry* se rozvolňují (Lecomte, sám sužován stále se prohlubující závislostí na drogách, je vůči jeho učiteli ironický a esoterik Renéville zůstává chladný):

Když se naše skupina potkala s Alexandrem de Salzmannem, každý z nás, byť i jen na chvíli, v něm viděl člověka, pro kterého bylo hledání pravdy na prvním místě a který musel v tomto hledání jít velmi daleko a jehož pouhá přítomnost po nás vyžadovala, abychom byli zodpovědnější, zabráňovala nám lhát, jedním slovem: rozdělovala nás, stavěla proti sobě (...) Proto jsem k němu šel, a proto se ostatní postupně odtahovali, nacházejíce ty nejhloupější záminky a stávající se v rozhodné většině případů straníky, mystiky, fanatiky, sebevrahy či maniaky.<sup>13</sup>

Alexander de Salzmann vystudoval v Tbilisi a poté se usadil v Mnichově, kde se věnoval malbě a vytvářel obálky pro známá avantgardní revue *Jugend* a *Simplicissimus*; byl uznávanou autoritou v oblasti jevištního svícení a dekorací (jež popisuje ve své knize z roku 1912 *Der Rythmus*). V roce 1919 se spolu se svou ženou Jeanne de Salzmannovou seznámil s G. I. Gurđžijevem, jemuž v roce 1922 pomáhali zakládat ve Fontainebleau *Institut pro harmonický rozvoj člověka*. Daumal od roku 1930 pracuje nejprve s A. de Salzmannem a po jeho smrti r. 1934 pokračuje ve cvičeních pod vedením jeho ženy Jeanne, která byla po Gurđžijevově smrti (v r. 1949)

<sup>10</sup> Výmluvným symbolem tohoto „činění nečiněním“ je 12. arkanum Tarotu, v němž je Viselec, coby počátek ženské, mystické cesty zasvěcení, plně odevzdán vyšší moci a být je fyzicky znehyněn, jeho působení ve světě, jež není zakaleno egoistickými tužbami, se může projevit lépe.

<sup>11</sup> Viz RENÉ DAUMAL, „Klavikuly vysoké poetické hry“, in: RENÉ DAUMAL, *Černá poesie, bílá poesie*, Liberec: Dauphin, 1996. Kromě textů obsažených ve *Vysoké hře* vyniká z tohoto období zejména delší text *Metafyzická intuice v historii*, popisující probouzení vědomí v dějinách lidstva, který je součástí rukopisů z let 1928–1930, jež pod názvem *Tu t'es toujours trompé (Vždycky ses mylil)* shromáždil a vydal Daumalův bratr Jack.

<sup>12</sup> *Vysoká hra*, s. 253–318.

<sup>13</sup> RENÉ DAUMAL, dopis J. Paulhanovi z r. 1937, in: DAUMAL, *Correspondance III*, s. 97.

pověřena vedením jeho „společnosti“.<sup>14</sup> Vliv Salzmannových na Reného Daumala byl nesmírný; jeho vděčnost vůči nim nezaplňuje jen stovky stran jeho korespondence, vyjadřuje ji více či méně explicitně také jeho veškerá další literární tvorba. Tato vděčnost snad nejlépe vysvítá z dopisu z r. 1939, v němž nejprve (a dlužno dodat, že naprosto výjimečně) žehrá na svůj špatný zdravotní stav, ale pak dodává: „Byl bych však hlupák, kdybych si stěžoval, neboť toto vše zastíňuje fantastické štěstí, že jsem našel cestu (obtížnou jako vše, co je skutečné), kterou jsem po celá tato léta hledal – skutečnou možnost vystoupit z bludného kruhu, kterým přirozeně (sic) jsme.“<sup>15</sup>

V Gurdžijevově učení našel Daumal nejhodnější nástroj k sebevystavbě:

    Po dlouhá léta jsem hledal takovou neverbální metodu (...) směřující k aktivnímu poznání sebe sama. Strkal jsem nos do mysticismu, esoteriky, atd. – slova, slova, výsledky (nebo alespoň zkušenosti), jichž dosáhli jiní. Konečně jsem našel někoho, s kým pracuji, kdo věnoval celý svůj život tomuto problému a kdo může pomoci ostatním nalézt řešení. Je to otázka práce v každém okamžiku, v němž lidská bytost se svým tělem, instinkty, pocity a rozumem pracuje se sebou a naplňuje sama sebe.<sup>16</sup>

Představme si alespoň ve stručném přehledu Gurdžijevovo učení, jež Daumal pod vedením Salzmannových nejprve praktikoval a na sklonku života i sám prakticky předával. George Ivanovič Gurdžijev (1867–1949) pocházel z Arménie a dětství strávil ve městě Kars v Turecku. V mládí podnikl několik cest na Přední Východ, do Indie i do Tibetu, aby hledal „stopy ztracené moudrosti“.<sup>17</sup> Výsledkem jeho cest však bylo učení v mnoha aspektech zcela odlišné od dobové teosofické mánie. V jeho práci se mísí sufijské vlivy spolu s dalšími náboženskými praktikami, které se aplikují ve třech základních formách, jimiž jsou: práce ve skupině, pohyby („posvátné tance“) a individuální práce v každodenním životě. Skupinová práce je podle Gurdžijeva nezbytná k synergickému efektu, který – v návaznosti na jeho poeticko-hermetickou kosmologii „paprsku stvoření“ – umožňuje „pozemšťanům“ vyrovnat malý podíl na boží milosti a účinně tak bojovat proti přirozené mechaničnosti (*opus contra naturam*). Právě skupinová práce umožňuje podle Gurdžijeva vyvinutí abnormálního úsilí, které je nezbytné v boji proti spánku a mechaničnosti, neboť k tomu běžné úsilí

<sup>14</sup> Kde také aktivně působila až do své smrti v roce 1990, kdy jí bylo 103 let.

<sup>15</sup> RENÉ DAUMAL, dopis z r. 1939; cit. dle JEAN-PHILIPPE DE TONNAC, *René Daumal l'archange*, Paris: Grasset, 1998, s. 255.

<sup>16</sup> RENÉ DAUMAL, dopis z r. 1936; cit. dle KATHLEEN ROSENBLATT, *René Daumal: The Life and Work of a Mystic Guide*, State University of New York Press, 1999, s. 143.

<sup>17</sup> Své mládí popisuje v knize *Meetings with remarkable men (Sekání s pozoruhodnými lidmi)*, podle nichž P. Brook natočil stejnojmenný film.

nestačí. Tento komplex cvičení, jenž je jakýmsi „vnitřním džihádem“ magií (slovy Jamese Moora)<sup>18</sup> „povýšit zkušenost člověka s *já jsem* z laciného mechanického egotismu do esenciální přítomnosti naplněné noetickým obsahem“, se lakonicky nazývá „Práce“ (*hic opus, hic labor est*).<sup>19</sup>

Podle Gurdžijeva totiž obvykle člověk žije ve spánku, jedná jako automat a ve skutečnosti nemůže nic dělat (všechno se mu „děje“). Není ještě plně vyvinutým člověkem, neumí zacházet s energiemi, které do něj vstupují (a které jsou tvořeny v zásadě třemi druhy stravy: jídlem, vzduchem a všemi vjemy a dojmy...), nemá stálé já. Neumí vědomě spolupracovat na universálním řádu, jenom nevědomě slouží organickému životu na Zemi.

„Může se znovu narodit, k tomu ale musí nejprve umřít, aby však mohl umřít, musí se nejprve probudit...“

Hlavním cílem „Práce“ je pak dosažení tzv. objektivního vědomí, tj. schopnosti být si vědom sebe sama v každém okamžiku, k čemuž je zapotřebí uvést do harmonie a součinnosti tři základní centra „lidského stroje“: intelektuální, emocionální a pohybové centrum. Při dosažení tzv. objektivního stavu se člověk dostává do dosud málokdy realizovatelného spojení se dvěma vyššími centry: vyšším emočním a vyšším intelektuálním centrem. Podle Gurdžijeva u každého člověka převládá jedno z těchto tří základních center a ostatní fungují pouze do určité míry. S tímto převládajícím centrem se pak také nejčastěji ztotožňujeme a ono automaticky jedná „za nás“, resp. my jeho činnost považujeme za naše vlastní Já. Ve skutečnosti má však každý člověk mnoho různých já, které je třeba vystopovat, zvědomnit a hierarchicky uspořádat pod vládu jednoho pána. Abychom se naučili vše, co přijímáme, přijímat vědomě, musíme se nejprve naučit začít pozorovat bez posuzování a uvědomit si všechny naše nevědomé pochody (vnitřní žvanění a permanentní lhaní, život ve snech, plánech či v minulosti; „samomluvu“ těla, emocí či intelektu – jež mechanicky vyplňuje většinu našeho času a z valné většiny slouží k vyjadřování negativních emocí, což je podle Gurdžijeva (ale kdo by s tím sám neměl dostatek zkušeností?) tím nejmechaničtějším aktem v emocionální sféře člověka. Člověk se jen nerad vzdává svého utrpení, na které je zvyklý, v němž si libuje a které nemá důvod opouštět.<sup>20</sup> Dokud však k tomu nedojde, tráví lidé svůj čas

<sup>18</sup> JAMES MOORE, „Moveable Feasts: The Gurdjieff Work“, *Religion Today*, London IX (2), 1994, s. 11–16.

<sup>19</sup> Viz MAURICE NICOLL, *Jednoduché uvedení do idejí Práce*, Praha: Malvern, 2009.

<sup>20</sup> Tento koncept utrpení Daumal rozvine zejména v esejí *O Spinozově non-dualismu, aneb filosofický dynamit*. Viz RENÉ DAUMAL, „Le non-dualisme de Spinoza ou la dynamite philosophique“, in: RENÉ DAUMAL, *L'évidence absurde*, Paris: Gallimard, 1972.

ve spánku („je tisíce cest k nebytí“); tuto stínovou existenci pak Daumal s nadsázkou popisuje zejména ve své *Patafyzice fantomů*.<sup>21</sup>

Každý člověk má v sobě totiž celý zvěřinec, který promlouvá mnoha hlasy, ale jedněmi ústy, a odtud plynou absurdní nedorozumění i fantomatická dorozumění mezi lidmi, která Daumal později s oblibou popisuje ve svých esejích a parabolách. Pokud chcete něco sdělovat člověku a on vaše slova nenaplní vlastní zkušeností, je to „jako byste lili vodu na někoho, kdo v ruce nedrží sklenici...“ „Druhým lidem můžete porozumět pouze do té míry, do jaké rozumíte sami sobě, a pouze na úrovni svého vlastního bytí.“<sup>22</sup>

Z tohoto hlediska později odsoudí Daumal své rané básně jako „černou poezii“ a zahajuje svou svatou válku za nalezení funkčního jazyka, který umožní nejen skutečné dorozumění mezi autorem a čtenářem, ale hlavně povede k „probuzení“. Tento nárok přirozeně vede k mnohaletému přerušení jeho básnické tvorby; stát se „bílým básníkem“ je Daumalovou nejhlubší aspirací, již bere jako své „povolání“.<sup>23</sup> „Vzpomeň si na překrásnou fatu morganu pojmu a dojemných slov, na zrcadlový palác, postavený ve sklepě; a vzpomeň si na muže, který vešel, všechno rozbil, uchopil tě svými drsnými rukama, vytrhl tě ze snů a posadil do trní bílého dne; a vzpomeň si, že nedovedeš vzpomínat.“<sup>24</sup>

Jedním z těchto praktických cvičení, jež byla Daumalovi klíčem, který jej naučil uzamykat dveře světa planého snění a uváděl jej na trnitou cestu k realitě, byly výše zmíněné „pohyby“. Jeden z mála Daumalových relativně přímých popisů těchto „pohybů“ se nalézá v esejí nazvané *Pohyb v integrální výchově člověka*:

[Tato událost, již jsem byl svědkem] znamená, že existuje výchova založená na tomto poznání a která se obrací ke všem lidským bytostem, protože se obrací ke každé lidské bytosti.

<sup>21</sup> Viz RENÉ DAUMAL, „Patafyzika fantomů“, in: DAUMAL, *A mlčení rozhání temnoty*. Péter Müller výstižně popisuje onen mechanismus ega, jež nazývá tlumičem a jenž nám brání vnímat skutečnost ve všech jejích nepohodlných aspektech: „Vidí ten, kdo se vypořádal s činností ‚tlumiče‘ v sobě (ne v druhých!). A takový člověk neexistuje. Neboť když si někdo myslí, že je takový, už je pod vlivem ‚tlumiče‘. Je možné s ním bojovat, je možné jej i zranit, ale skoncovat s ním je naprosto nemožné a předběžně se to ani nesmí. Žijeme v takové temnotě negativního světa, že bychom ji bez milosrdné lži a určitě dávky sebeklamu ani nedokázali snést. Toho, kdo se pustil do boje s ‚tlumičem‘, lze poznat podle toho, že má o sobě neustále pochybnosti, pozoruje projevy svého podvědomí, nikdy nenechává pravé příčiny svého jednání ve tmě, a kdykoli může, odhaluje lež.“ Viz PÉTER MÜLLER, *Had a kříž*, Liberec: Santal, 2005, s. 85.

<sup>22</sup> PETER OUSPENSKY, *Psychologie možného vývoje člověka*, Praha: Křížek, 1998, s. 79.

<sup>23</sup> Viz RENÉ DAUMAL, „Černá a bílá poezie“, in: RENÉ DAUMAL, *Černá poezie, bílá poezie*, Liberec: Dauphin, 1996, s. 163–170.

<sup>24</sup> RENÉ DAUMAL, „Vzpomínky“, in: RENÉ DAUMAL, *Černá poezie, bílá poezie*, s. 159.

Ne však tak, že přidává různé metody a nauky, jako to činí většina dnešních „vzdělávacích“ institucí, které chtějí rozvíjet každou bytost tak, že přidají hodinu matematiky, hodinu kreslení či hodinu gymnastiky a krájí tak jedince na malé plátky, v nichž se rozptulje a ztrácí onen střed středu; nýbrž tak, že nejprve na každém požaduje, aby byl přítomen tak, jak je, v samotném okamžiku, se všemi orgány, schopnostmi, zkušenostmi, od hlavy až po paty skrze srdce. A jediná forma existence společná rozličným aspektům individuálního bytí, jež se tak stane prostředkem a půdou učení, je pohyb. (...)

Zcela jiná krajina, jež se otevírá uvnitř sebe sama, se rozvíjí před tím, kdo se těchto „lekci“ účastní, byť by to bylo pouze jednou. Nejprve jde o vnitřní chaos, hluboký zmatek, vše je zpochybněno. Máte udělat naprosto jednoduchá gesta; avšak tělo – jakmile se odstraní něco z jeho starých zvyků – již neposlouchá; máte vyjádřit nějaký velice prostý cit – avšak jste-li zbaveni svých naučených postojů a konvenčních masek, zůstanete bez výrazu nebo s výrazy nezpůsobilými; máte-li vyvinout to nejprostší úsilí paměti, reflexe či kalkulu, avšak vaše intelligence – jakmile se mechanismy asociací, formule a klišé obrátily v mozcích a na jazycích v studený popel – již funguje jen stěží. Tato zkušenost, s níž život tak skrblí, se vám nabízí v každém okamžiku. Každou minutu vidíte o něco zřetelněji vše to, co je v různých funkcích vaší bytosti mechanismem, smrtí, spánkem, leností, pózou, ješitností a žvaněním. Nezdrtí vás však beznadějí, neboť spatříte otevřenou cestu, způsob, jak upevnit rozřesené, slabé a nechráněné světlo, jež ve vás přerývavě září, jak znovu oživit a vyživovat tento plamének, jak jej nechat růst, zpevňovat a vrhat na otevřenou cestu, již má osvětlit. Chápete tedy, že když žák uskuteční s takovými obtížemi prostou chůzi, rozzáří se náhle snadností a nenuceností: tato radost je znamením, že nakonec skutečně dovrší akt chůze v určité rychlosti, nikoli fyzickou nápodobu chůze, nýbrž vědomě kráčet danou rychlostí vyvažuje prsa a paže, hlavu a srdce, srdce a nohy. Poznáte, co může znamenat tato radost ze skutečného kontaktu se sebou samým, když povstane v okamžiku, kdy ve vás oživne nikoli již pouhé tempo, nýbrž rytmus. V srdci odhalíte poklady i hnojiště. Spatříte svůj mozek při práci; vaše teorie sešité horkou jehlou, plesnivé knihovny, jež shora zatarasily pokoj, a v ten okamžik se možná uvnitř lebky otevře oko, jež bude sledovat dráhy upovídáných papoušků; spatříte, co viděli ti, kteří zůstali stát jako solný sloup: džungle, voliéry a zvířince plné křiku, mručení a vrčení: království, v němž vy jste králem, a chaos, jenž se zmocnil tohoto území, neboť princ usnul nebo snil o vzdálených národech. Bude vám připadat, že máte jen málo času: tolik je toho třeba vyčistit, tolik pořádků zavést a tolik věcí urovnat.

Občas hlas, jenž vás zvnějšku řídí, způsobí, že si všimnete, jak určitý sval vašeho těla je příliš nebo příliš málo stažený, že tento nerv je neúčinně vybuzený, anebo že vaše myšlení bloudí v jiných končinách; uvědomíte si, že to byla pravda, znovu nad sebou získáte vládu a pozvolna se ve vás bude odehrávat hluboká práce, jejímž viditelným znamením bude radost, uvolnění a náhlá nenucenost celého těla. Pozvolna také začnete vyhledávat ve všech životních činech toto vědomí bytí zde a ve vašich gestech, činech, při odpočinku i v každodenních vztazích bude více zřetelnosti, spravedlnosti i přesnosti. Někdy bude tento hlas hovořit déle a jeho slova do vás padnou jako do dobře obdělané půdy, zatímco u jiných vzbudí jen sterilní zvědavost.

Protože je třeba vše pojmenovávat, když se paní S. lidé ptají, v čem spočívají její „kurzy“, obecně odpovídá, že spočívají v pohybu. Slovo má dvojí výhodu, pokud je přesné: za předpokladu, že je uchopíme v jeho celkovém významu a že je uchráníme před lepičí etiket všech kategorií, před každým zvěcněním. Pomocí všech řádů uzpůsobených pohybů (včetně aktivní a vědomé nehybnosti, jež je srčovaným způsobem pohybu) nabízí tempa, režimy a rytmy pro různé činnosti jedince, provádí tato metoda člověka skrze různé oklidy, na nichž se nevyhnutelně setká s často nečekaným aspektem sebe sama. Člověk tak může krok za krokem dospět ke zvážení toho, co má hodnotu a co je možné,

k náležitému ekonomickému spravování zdrojů, zásob, proměn a využívání energie – ve všech jejich projevech – za účelem co nejvyššího užítku; může dospět k tomu, že půjde za svým cílem, zatímco jeho tělo, city a myšlení budou ve vzájemné rovnováze, k tomu, že bude vědět, co chce dělat a bude to dělat, bude to dělat rád a bude chtít to, co dělá.<sup>25</sup>

Tato práce na harmonizaci svých center a mnohočetných já je zároveň bojem s vlastní vypěstovanou personou, bojem s vlastními „falešnými osobnostmi“ a odkrýváním svého původního „jádra“ či „semene“. Tato práce na „kvintesenci“ je zároveň prací na rovnováze (v alchymickém slova smyslu), jež umožňuje působení „třetí síly“, coby ztělesněnému prostředníku působení boží milosti. Tento prostředník se jistým způsobem manifestuje v látce, jiným způsobem v člověku: je však tím jediným možným sdílením přímé zkušenosti: prostředím konsubstanciálního (Schwaller de Lubicz by řekl funkcionálního) vědomí šířícího se oběma směry – tradičně řečeno – po ose Slunce-srdce-zlato.<sup>26</sup>

Gurdžijevovská práce stejně jako báseň v Daumalově pojetí nastavuje v příjemci podmínky (vnitřní i vnější) pro možné zasnění. Do čeho? Iniciale je doslova „návrat k počátku“. Jedním z obrazů tohoto počátku je jednota zahrady Eden, ať již se na tento stav rozpomínáme enstází, introspekci mikrokosmu čili sebezpoznaním, nebo extází poznáním makrokosmu, přírody a světa. Jak říká Valentin Tomberg: „Realitou Ráje je jednota makrokosmické solární sféry a mikrokosmické solární úrovně – sféry kosmického srdce a slunečního základu lidského srdce. Křesťanské zasnění je vědomá zkušenost srdce světa a solární podstaty člověka. „Zasnětitel“ je v něm *Bůh-Člověk*, jiný neexistuje.“<sup>27</sup>

Základem zasnění je nastavení takových podmínek umožňujících náhlé a bezprostřední poznání, v němž hraje základní úlohu intuice a jež je jako takové ve svém komplexním působení nepředatelné.

„Je možné uměle vytvořit intelektuální, morální nebo uměleckou *inspiraci*? Mohou plíce samy vytvářet vzduch, který potřebují k dýchání?“

<sup>25</sup> Viz RENÉ DAUMAL, „Pohyb v integrální výchově člověka“, in: DAUMAL, *A mlčení rozhání temnoty*.

<sup>26</sup> Přesně to formuluje RENÉ ALLEAU: „I když Hermés-Logos není člověku pochopitelný, je přesto poznatelný v té míře, v níž si ‚srdce‘, ačkoli představuje jen bod na nekonečné linii, udržuje schopnost poznání svou ústřední konsubstanciální totožností s ‚prvotním světlem‘. Tak se i jiskra podílí na přirozenosti ohně, aniž by měla být směšována s ohněm jako takovým. ‚Vyslovené slovo‘, které je osou srdce vzhledem ke ‚vnitřnímu Slovu Principu‘, jež se ukazuje být ‚osou původního světla‘, zůstává jako slovo totožné s nejvyšším Logem, v projevené formě je však od něj odděleno propastí, již překonává osamocený, tichý a temný paprsek ‚Vůle principu‘, která je tvorstvem vnímána ve svém podvojném aspektu Lásky a Zákona, jejichž dvě kola se otáčejí okolo pólů ‚manifestovaného světla‘, tedy Slunce, a ‚formy‘ neboli Měsíce.“ RENÉ ALLEAU, *Aspekty tradiční alchymie*, Praha: Merkuryáš, 1993, s. 44.

<sup>27</sup> Viz *Méditations sur les arcanes du Tarot*, Paris: Aubier, 1984, s. 167.

ptá se dále V. Tomberg. „*Princip* milosti je základem života – pozemského i duchovního; a život je zcela – nahoře i dole – ovládán třemi zákony a tradičními sliby poslušnosti, chudoby a čistoty. Plíce vědí, že musí vdechovat – a poslouchají. Plíce vědí, že něco potřebují – a vdechují. Mílují čistotu – a vydechují. Samotný proces dýchání nás učí o zákonu poslušnosti, chudoby a čistoty, je to ponaučení o analogii k milosti. Vědomé dýchání založené na realitě milosti je křesťanská „hatha-jóga“. Křesťanská „hatha-jóga“ je vertikální dýchání modlitby a požehnání. Jinými slovy – otevíráme se milosti a přijímáme ji.“<sup>28</sup>

Milost je nadějí i zakládajícím kamenem práce. Gurdžijevova práce je – řečeno religionistickou terminologií – semipelagianistická: vyhýbá se jak lutherovskému extrému předurčení a nemohoucnosti člověka, jakož i zbožštění lidské vůle. Jinými slovy prací možná můžeme nastavit podmínky pro působení milosti. Nutným aspektem takovéto práce je určitý druh chudoby. Valentin Tomberg popisuje slib chudoby následovně:

Slib chudoby je praktikování vnitřní prázdnoty, která se dostavuje jako důsledek mlčení osobní touhy, osobních emocí a představivosti, aby duše byla schopná přijímat shůry zjevení slova, života a světla. Chudoba je neustálé aktivní bdění a očekávání před věčnými zdroji kreativity; je to duše, která je odhodlána ke všemu, co je nové a nečekané; je to schopnost či způsobilost učit se vždy a všude; je to bezpodmínečný předpoklad – „*conditio sine qua non*“ každého osvícení, veškerého zjevení a zasvěcení.“<sup>29</sup>

To, co spojuje Daumalovu „bílou poezii“ s Gurdžijevovou „prací“, je právě tato zřejmost vědomí, připraveného v každém okamžiku říct: mýlil jsem. A zároveň ochota v každém z ojedinelých okamžiků harmonie předvídat svůj následující pád a učit se hledat sílu jak mu „právě teď“ bránit. Je to jeden z postupů, jak „přetvořit vědění v bytí, aby se mohlo začít vynořovat porozumění...“<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 166.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 147.

<sup>30</sup> Viz C. BLUNDELL, „Kyvadlo“, in: GURDŽIJEV – USPENSKIJ et al., *Čtvrtá cesta*. Srv. též rukopis R. Daumala obsahující převážně reflexe gurdžijevovských cvičení, kde mimo jiné stojí: „Snažím se porozumět tím, že si připomínám následující věci: Co znamená rozumět? Je to střední pozice mezi ‚vědět‘ (udržet v intelektu co nejvíce získaných informací, vzpomínek na prožité zkušenosti a pout mezi nimi) a ‚být‘ (snažit se upomínat na sebe sama, připomínat si utrpení z vlastní nicotnosti, zřítí se svých imaginárních já a neponěchávat ve stínu žádné z mých skutečných já). Co překáží porozumění?– klást příliš velký důraz na ‚vědění‘: filosofická spekulace,– klást příliš velký důraz na ‚bytí‘: vnímání okamžiku (ale toto nebezpečí je vzácnější, ne-li menší),– všechny druhy rozptýlení: představivost, mechanické asociace, žvanění, lhaní sama sobě, negativní emoce,– ješitnost – být si jist.“ RENÉ DAUMAL, „Observations et réflexions“, in: NICOLESCU et al., *René Daumal ou le perpétuel incandescent*, s. 272–273.



Pokud sis však zvolil bytí, nastoupil jsi na trpkou cestu, která stále stoupá a v každém okamžiku vyžaduje námahu. Probudíš se a hned se musíš probudit znovu. Probouzíš se ze svého probuzení. Tvoje první probuzení připadá tvému druhému probuzení jako spánek. Tímto reflexivním postupem vědomí pozvolna dospívá k činu. Zatímco ostatní lidé se většinou pouze probouzejí, usínají, probouzejí a usínají, stoupají po stupních vědomí, aby hned zase sestoupili dolů a nikdy se nepozdvihují nad tuto klikatou cestu, ty nacházíš a znovu nacházíš sebe sama podle nedefinovatelné trajektorie stále nových probuzení. A protože nic nemá cenu, pokud to není vztaheno k chápajícímu vědomí, tvá reflexe tohoto neustálého probouzení směrem k možnému vyššímu vědomí ustaví vědu věd. Nazývám ji metafyzikou. Ač je vědou věd, přeci nezapomíná, že nikdy nebude ničím víc než dopředu a hrubě načrtnutým itinerářem skutečné cesty. Pokud na to zapomeš, pokud si představuješ, že jsi dovršil své probuzení, protože jsi dopředu ustavil podmínky svého neustálého probouzení, v ten okamžik znovu usínáš, usínáš v duchovní smrti.<sup>31</sup>

Nejlepší otázky jsou ty, na něž není odpověď; protože abychom odpověď získali, musíme dosáhnout jiného *stavu bytí*. Cestou k této změně je stav vědomé pozornosti, sebe-pamatování. (Nevyžaduje ostatně celý svět pozorovatele?) Naše tělo, myšlení i emoce vyžadují pozornost, bez ní nedohlédneme přes osobnost k hlubšímu a více skutečnému já, jež odkazuje k neznámé podstatě.

Daumalovo dílo nám ukazuje, že v každém okamžiku cesty je nezbytné si znovu dovolit klást dětské otázky: „kdo, proč, odkud a kam“ a stále si je připomínat; je to znepokojující, ale je to také cesta návratu.

---

<sup>31</sup> RENÉ DAUMAL, „Duchovní smrt“, in: GURDŽIJEV – USPENSKIJ et al., *Čtvrtá cesta*, s. 88–89.

# Umění neuchopení (mysl na hranici předmětu)

*Vladimír Kočandrle*

*„Když se probudíme pro svůj vlastní život a nebudeme se pořád zaměstnávat pohledem ven, potom okamžitě zjistíme, co musíme udělat.“<sup>1</sup>*

Nepředmětná meditace je činnost, při které obvykle sedíme nehnutě na zemi, díváme se před sebe, snažíme se neusnout a pokud možno na nic nemyslíme. Může mít něco takového vůbec nějaký smysl a užitek?

*Zazen*, meditace vsedě, je specifickou formou nepředmětné meditace. *Zazen* tvoří základ praxe zenového buddhismu. Ten se jako jedna z mahájánových škol<sup>2</sup> rozvinul zhruba v šestém století našeho letopočtu v Indii, odtud se v průběhu několika dalších století rozšířil na sever od Himaláje a zdomácněl především v Číně, Koreji a Japonsku.

Nepředmětná meditace je taková duchovní praxe, při níž se nezaměřujeme na žádný vybraný předmět, ať už hmotný nebo virtuální, konkrétní či abstraktní, naopak – snažíme se v mysli cokoli, co je nějakým způsobem uchopitelné pojmovým jazykem, nechat rozpustit.

## Jak vrátit klid do neklidné mysli

Naše mysl se v bdělém stavu – ale jiným způsobem také ve spánku – neustále zabývá nějakými předměty. Pozoruje je, pořizuje z nich jakési „provozní kopie“ pro svou potřebu a ty analyzuje, třídí a spojuje do nových celků. Tyto nehmotné, či spíše odhmotněné předměty zájmu mysli jsou proti svým hmotným souputníkům málo stabilní, jsou proměnlivě dynamické. Ač jsou v teritoriu mysli, tato mysl je často kontroluje jen s obtížemi a občas se dostává vysloveně do jejich područí a je jimi vláčena. Podobně jako středověký odsouzenec přivázaný za pádícím koněm, ač jindy byl zvyklý na podobném koni jezdit a rozkazovat mu. Jakýmsi správcem mysli je její vědomí a to je jen velmi nejistým administrátorem jejich rozsáhlých a členitých území přeplněných pohyblivými předměty často velmi nejisté totožnosti. Je možné se těchto předmětů zbavit nebo je aspoň podřídit ně-

<sup>1</sup> Fumon S. Nakagawa, *Zen – protože jsme lidé*, Praha: Ornament Music, 2010, s. 106.

<sup>2</sup> *Tamtéž*, s. 35.

jakému kontrolnímu řádu? Čím se vlastně zabývá mysl v nepředmětné meditaci? Jak vrátit klid do neklidné mysli?

## Co je zazen

*Zazen* je prostým pokusem prožívat tady a teď v jejich plynutí. Víc skutečně podstatného se o něm dá jen těžko říct. Věrouka je stejně jako přesná formální stránka rituálu pro jeho vlastní praxi spíše vedlejší, není ani podmíněn žádným iniciačním aktem. *Zazen* se dá úspěšně praktikovat s relativně malým množstvím vstupních informací a také bez potřeby podrobovat se beze zbytku nějaké autoritě – ať už pozemské či nebeské. Důležité je vlastní uvedení do praxe a následná postupně narůstající osobní zkušenost s touto praxí. Musíme potkat někoho, kdo šel po této cestě už před námi, nechat se od něj o ní poučit. My sami se pak pro tuto cestu musíme rozhodnout a setrvat na ní. Vše navíc je vedlejší. Dále tedy budeme hovořit spíše o struktuře *zazenu* jako duchovní techniky, případně hodnotit, co nám přinesl na základě zkušeností z jeho provádění.

## Jak

Jak tedy vrátit klid do neklidné mysli? Podívejme se na to z praktického hlediska. Klid je nedílně přítomen či nepřítomen v mysli i v těle, je jim společný, protože mysl a tělo jsou samy jedinou nedílnou jednotou.

V této souvislosti hovoříme o třech pilířích *zazenu*. Jsou jimi *tělesná poloha*, *uvolněný dech* a *stav mysli*. Tvoří společně dynamickou jednotu a pohyb uvnitř ní probíhá právě v této posloupnosti. Zaujetí vhodné polohy těla, uvolnění a uvědomění si dechu, uvolnění mysli.

*Poloha těla* musí být především stabilní. Ať už sedíme na zemi v kterékoli z doporučených poloh,<sup>3</sup> je fixována ve třech bodech tvořících rovnoramenný trojúhelník – těmito body jsou obě kolena a kostrč, která spočívá na polštářku nebo na meditační stoličce. Tělesná váha je do tří bodů rozložena rovnoměrně. Důležitý je vědomý pocit vzpřímenosti – páteř je rovná a hlava se temenem v jejím prodloužení mírně vytahuje vzhůru jakoby směrem k nebi. Všechny ostatní svaly, které nepodporují vzpřímenou polohu páteře, jsou uvolněné, ramena přirozeně spadlá, ale ne vychýlená

<sup>3</sup> Základní polohou je tzv. plný lotosový sed, který je ale pro mnohé praktikující příliš náročný. Mezi další užívané polohy patří poloviční lotosový sed, barmský sed nebo tzv. seiza – klek s koleny mírně od sebe.

dopředu, ruce jsou buď složeny v klíně do *mudry*<sup>4</sup> nebo u některých poloh položeny dlaněmi volně na stehnech. Tělesná poloha je prvním z pilířů *zazenu* i zdrojů zklidnění, které je pro jeho úspěšné provádění nezbytné. Mysl tělesnou polohu naopak průběžně reflektuje a v případě potřeby dává pokyny k jejím opravám do žádoucího stavu. Tak je tělesná poloha aktivně sdílena tělem i myslí jako proces, na němž participují. Cítíme-li uvolněnou stabilitu vlastního těla, můžeme obrátit pozornost ke svému dechu.

*Dech* je volný, přirozeně hluboký, ale zároveň mírný. Někdy se říká, že by neměl rozechvět list papíru visící těsně před tváří. Začíná hlubokým výdechem, který je následován nádechem vstupujícím jakoby do širokého pásu kolem celého břicha. Pocitově vzniká dech při *zazenu* těsně pod pupkem. Pro účinnost dýchání při *zazenu* je užitečné pozorovat pohyby bránice. Tu bychom se měli snažit – zejména při výdechu – nechat klesat co možná nejnižše. Tlak způsobený stoupající bránicí je přenášen do hrudníku, odkud atakuje mysl a vnáší do ní neklid. Dech by měl být při *zazenu* v každém případě plně uvědomovaný. Jeho bdělý prožitek přináší zřetelné poznání hluboké sebeidentity, je setkáním sama sebe se sebou uvnitř sebe. Dech nám ale může při *zazenu* také posloužit jako elementární orientační prostředek pro pohyb v nezvyklé – aspoň zdánlivé – bezčasovosti praxe. Ta může připadat zejména začátečníkům jako obtížně překonatelná překážka. Tady se doporučují různé metody prostého počítání nádechů a výdechů. Mně se osobně velice dobře osvědčil pythagorejský meditační *tetraktys*,<sup>5</sup> který si zachovává nezbytnou jednoduchost, ale zároveň díky své postupné proměnlivosti není úmorný. Netřeba dodávat, že počítání – ať už jakékoli – vnáší do hry mysli nazpátek předmět, byť jednoduchý a statický a díky tomu s malým rizikem zhoubného následného bujení představ. Cílem pokročilého praktikujícího je samozřejmě zbavit se veškeré potřeby pomocné orientace uvnitř neděleného meditačního časoprostoru.

S pocitem stability zakotveném v poloze vlastního těla neustále oživaným svým zvědomělým dechem můžeme přejít pozorností ke *stavu své vlastní mysli*. Mysl je bdělá, oči mohou být mírně přivřené, ale nikdy zavřené. Neputujeme krajinami vnitřního světa ani se nesnažíme najít pomyslný střed duše. Neděláme vůbec nic zvláštního – jsme, kdo jsme, a sedíme tam, kde sedíme. Neoddělujeme se od toho, co je tam před námi, co vidíme, z čeho a do čeho dýcháme. Ani v tom ale netěkáme. Jako prevence je dobrý pohled v prostoru směrově zafixovat, aniž bychom ale vyvíjeli úsilí

<sup>4</sup> V případě zenové *mudry* jsou ruce volně složeny v klíně s tím, že jedna ruka svým hřbetem spočívá v dlani druhé, špičky prstů se lehce dotýkají.

<sup>5</sup> Od školy Pythagorase odvozený koncentrační vzorec 4–3–2–1.

něco konkrétního v ploše dopadu pohledu pozorovat. Plně a soustředěně se realizujeme ve svém tady a teď.

Je vlastností mysli rodit myšlenky. Vznikají téměř neustále a nemá smysl tomuto procesu násilím bránit. Takový pokus by nebyl ničím jiným než jen další, navíc velmi agresivní, myšlenkou, předmětem s ostrými hranami. Nejde nám o okamžité zastavení myšlenek, jde nám o to, abychom neupadli pod jejich diktát nad naši vůli. A tomu je docela dobře možné se ubránit. Mysl je totiž schopná se svými vlastními myšlenkami zacházet téměř neutrálně, pozorovat je a pak je pustit, nebránit jim ani je dál nerozvíjet. Podstatný je postoj mysli ke svým vlastním myšlenkám, snaha nedržet je ve svém vlastnictví, neulpívat na nich. Každá vzniklá myšlenka se tak po chvíli rozplývá, aby byla vzápětí nahrazena další nově se vyjevující ve vědomí. Plynutí tohoto procesu je časem možné relativně zvolnit. Je to ale věcí delšího praktikování a přichází to s ním spíše samo. Neměl by se z toho stát úkol, který jsme sami sobě uložili, a cítíme se tím pádem povinováni ho splnit. Naším jediným úkolem je při plném vědomí přirozeně sedět a dýchat. Svou vlastní mysl pak náhle vnímáme jako lehkou, jasnou, průzračnou.

Toto jsou základní instrukce pro provádění *zazenu*, s jejichž pomocí můžeme začít praktikovat. Jak už bylo řečeno, pro další vývoj každého praktikujícího je však rozhodující teprve stálost odhodlání a osobní zkušenost s praxí. *Zazen* je ve své podstatě velmi jednoduchý a přitom na své adepty klade vysoké nároky. Především svou strohou obyčejností, snad lépe říci svou neobyčejnou vyprázdněností od obrazů, symbolů – toho, k čemu bychom mohli zaujmout nějaký citově motivovaný vztah. Nenajdeme v něm fascinující nadpřirozené osoby konající zázraky ani pestrou liturgii. Jeho snaha o oproštění od předmětů ve všech ohledech je důsledná. Co může adept na začátku cesty od *zazenu* vlastně očekávat, čím může být *zazenem* obohacen?

## Co nám zazen přináší

U vyspělých buddhistických meditačních technik bývají obvykle zdůrazňovány dvě fáze – *klid* a *vhled*. Říkává se, že nejprve je potřeba dosáhnout klidu mysli, aby byla schopna nahlédnout pravou podstatu reality. Doporučuji pro větší názornost rozvést tuto dvojici na čtveřici: *klid* – *sebeuvědomění* – *vhled* – *přijetí*. Jedná se o proces, kdy každá z jeho fází podmiňuje tu následující. Je to ale proces cyklický, takže jeho poslední fáze zároveň znovu podmiňuje tu vstupní.

*Klid* je základem a zároveň prvním cílem *zazenu*. Nejsme-li schopni nastolit klid myslí, zůstanou pro nás všechna další očekávání ve větší míře nenaplněna. Kdo nezná dosažení klidu, ten jen nesnadno a bez předsudků přijímá často nečitelnou mnohoznačnost skutečnosti takovou, jaká je, otevřen všem jejím možným a také nastávajícím proměnám. Proto je takový důraz v *zazenu* kladen na dynamickou stabilitu tělesné pozice a přirozeně uvolněného dechu. Tato souhra realizovaná za plné bdělosti myslí v těle je živnou půdou, z níž vyrůstá blahodárný klid.

*Sebeuvědomění* přichází v dalším kroku jako následek prožitku klidu. Jsem to *Já*, kdo vnímá svůj vlastní klid, vidí jemně se vlnící hladinu svojí myslí, *myslí* klid. Na jeho pozadí a přitom uprostřed jeho plynutí *Já* vnímá, že dýchá, žije, trvá. Setrvává u vlastního dechu a ví: to dýchání jsem *Já*. Nádechem ožívá, přijímá cosi do sebe a s výdechem samo sebe upouští. Je nesen o dechem a uvědomuje si sebe samo v klidu tohoto nesení jako s ním jednotné, totožné.

*Vhled* přichází zaostřením pohledu před sebe. Co je to přede mnou a všude kolem? Z čeho se nadechuji a kam sám sebe s výdechem upouštím? Dívám se před sebe a vidím věci, které tam jsou. Naporovávám je, nepřemýšlím, co jiného by tam ještě tak mohlo být nebo co a proč tam není. Vidím jedinou nedílnou skutečnost před sebou, která neustále více či méně proměňuje. Tyto proměny jsou přirozenou vlastností jediné skutečnosti, jejími navzájem navazujícími projevy. Odděleně jako její úlomky jsou vlastně nezhodnotitelné.

*Přijetí* se rodí s prožitým poznáním, že součástí této skutečnosti jsem i *Já*. Může se mi zdát, že třeba právě teď na ní sedím, dýchám ji a tak jí prostupuji a ona mnou. Jsem částí její jednoty i jejích proměn. Jsme jedno, stejně tak jako můj meditační polštářek nebo moucha přelétající pokojem. Co můžu o této skutečnosti říci? Že ji nemůžu nepřijmout. Vždyť je to *moje* skutečnost. A proto nezbyvá než přijmout i vše další, co se v ní v zorném poli očí mé myslí objevuje – věci, lidi, život, svět – aspekty *mojí* skutečnosti.

Konec cyklu myslí je zároveň jejím začátkem. Klid je podmínkou pro sebeuvědomění, sebeuvědomění podmiňuje možnost vhledu a ten ústí v přijetí. Přijetí zesiluje pocit klidu a celý kruh se rozbíhá znova, bez ustání.

## Jaké jsou důsledky, jsou-li jaké

Osvojení si *umění neuchopení* nám aspoň do jisté míry a na přechodnou dobu umožní uvolnit držení předmětů myslí, a tím i myšlenkových konstrukcí, jimiž jsou tyto předměty obestavěné a navzájem pospojované.

Jsme na okamžik svobodni od zdánlivé povinnosti, ve skutečnosti spíše těžko odolatelného nutkání pobíhat mezi předměty, chytat je a navzájem porovnávat a hodnotit. Alespoň na okamžik není důvod hodnotit, není, co by bylo hodnoceno. *Zazen* tak ale zároveň může být chápán i jako izolacionistický pád do hlubiny své vlastní subjektivity. Jako útěk ze světa skutečných předmětů, světa lidí, společnosti s jejími nikdy nekončícími rozpory, neřešitelnými problémy a současnou nutností je řešit. Povinností rozhodnout se pro jedno a odmítnout to druhé.

*Umění neuchopení* ale nemá být negací nevyhnutelného dualismu etického života ve společnosti a vpsledku samé veskrze lidské schopnosti hodnotit. Toto umění stojí takřkajíc před tím vším. Není ale rozhodně ani jen předběžným nástrojem pro realizaci etického jednání. Neuchopení se odehrává na jiné hladině myslí, na hladině její prosté základní existence. Opuštění předmětu – byť by jen nedokonalé – je něčím samým o sobě, uskutečňovaným pro sebe. Existuje mimo průniky sdílených skutečností. Narušuje z nich odvozené signály kauzálních automatismů. Ztišené *Já* spočine na několik okamžiků vyrovnaně v rytmu svého vlastního dechu samo v sobě.

## Smysl a užitek

Dokážeme-li z něčeho vědomě vystoupit, nemělo by nám činit velkou obtíž ani do téhož stejně lehce vstoupit nazpět. Nalezení hranice předmětu a jeho dočasné uvolnění a opuštění myslí je sice cílem *zazenu*, ale nikoli nezbytně jeho definitivním samoučelem. Ovládnutí *umění neuchopení* dává praktikujícímu možnost nalézt onu jednotu dynamického klidu, ale kdykoli z ní vstoupit do neklidného konkrétního sdíleného života a pak se znovu vrátit zpět. A zase tam a zpět. *Umění neuchopení* nabízí každému možnost učinit svoji mysl pružnější a průchodnější, a tak vlastně i způsobilejší pro svobodné rozlišování a hodnocení ve světě skutečných předmětů, který je také jediným plynutím uskutečňovaným v každém okamžiku pouze tady a teď.

# Buddhovská hodnota Tvého bytí<sup>1</sup>

*Fumon S. Nakagawa*

Fumon S. Nakagawa (nar. 1947), který více než 20 let žije v Německu, je k aikjōši, oficiální zahraniční zmocněnec školy sōtō zenu, a také opatem chrámu Šinrju-An v Tokiu a chrámového kláštera Daihizan-Fumondži nedaleko německého Mnichova.

„Jsem velmi vděčný, že tu dnes k vám smím promluvit, myslím si, že to není úplně samozřejmé. Proto pociťuji velkou radost a vděčnost. Pokusím se promluvit o buddhismu z vlastní zkušenosti a svého úhlu pohledu.

Podle Buddhova učení máme praktikovat *samathu* a *vipassanu* (tradiční formy meditace vnoru a vhledu – pozn. překl.) a na tom se do dnešní doby nic nezměnilo. Všechny buddhistické školy praktikují tyto dvě formy meditace. Samozřejmě se během doby nazývaly trochu jinými jmény a byl kladen důraz na různé aspekty, ale i v zenu zůstaly *samatha* a *vipassana* základními metodami. Krátce řečeno, *samatha* znamená „dojít klidu a přebývat v něm“, *vipassana* pak znamená jasně vidět a poznat. Tedy *samatha* jako meditace vedoucí ke klidu a *vipassana* coby meditace rozvíjející moudrost. Pomocí těchto meditací můžeme dále rozvíjet laskavost a soucit se všemi bytostmi. Nejdůležitější je vždy konkrétní praxe a vlastní zkušenost meditace. Ještě jednou připomínám, že během historie se v různých zemích a různých dobách vyskytovaly různé varianty, ale vždy zůstalo beze změny, že nejdůležitější je meditace. I v zenové škole se dodnes zachovalo zásadní postavení meditace, je považována za to nejdůležitější. Texty, které v zenovém buddhismu čteme a z nichž se učíme, jsou všechno, co se dodnes v zenové škole předává. Dnes všechny spirituální texty, nejen buddhistické, svým způsobem zmiňují tyto původní elementární formy meditace – *samathu* a *vipassanu* – a v zenu je zachováváme a předáváme dál.

Z tohoto úhlu pohledu v souvislosti s meditací lze buddhismus označit za mystické náboženství. Chtěl bych trochu vysvětlit slovo „mystický“ – není to něco tajemného, esoterického, nýbrž konkrétní spirituální zkušenost a skrze ni rozvinutá jasnost ducha a mysli. V tomto smyslu bych chtěl

---

<sup>1</sup> Přednáška zazněla 21. května 2010 na studentské konferenci konané v rámci výuky Teologie křesťanských tradic ETF. Z němčiny přeložila Iva Vondrová, která pravidelně tlumočí Róšihō přednášky. Je členkou Saddharma-Sanghy, komunity praktikujících kláštera Daihizan Fumondži.



slovo ‚mystika‘ používat. Ale pro lidi, kteří takto nepraktikují, zní ‚jasnost myslí‘ či ‚jasnost ducha‘ velmi mysticky.

Čtěl bych obecně shrnout, že v buddhismu existují tři velice důležitá cvičení či formy kultivace mysli – *shila*, *samadhi*, *prajna*. *Shila* se většinou překládá jako předpisy nebo mravní pravidla, ale já bych to spíš označil za způsob, jak si uspořádat každodenní život. Nejde o příkazy, zákazy nebo předpisy, ale o to, uspořádat si meditací všední život. *Samadhi* souvisí s *dhjanou*, vnorem, kterého dosahujeme meditací *samathou* – jde o to, abychom došli klidu a přebývali v něm, abychom rozvinuli jasnost ducha. Posledním výrazem z výše uvedené trojice je *prajna*, což se běžně překládá jako moudrost, přičemž nejde o chytrost, ale o nedualistickou moudrost. To je v buddhismu rozhodující.

V běžném životě nebo třeba v oblasti vědy chápeme často moudrost jako chytrost, jako způsob rozlišování. Například: ‚Co je toto?‘ (Róši ukazuje propisku – pozn. překl.) Někdo odpoví: ‚Propiska.‘ Ale to je dualistické chápání. ‚Co je toto?‘ (Róši ukazuje svoje hodinky – pozn. překl.) – ‚Náramkové hodinky.‘ I to je dualistické chápání. ‚Kdo jsem?‘ – ‚Jmenuješ se Nakagawa, právě jsme se seznámili.‘ To je všechno chápáno dualisticky, a když u toho člověk zůstane, musí trpět. ‚Moje pero – a já ho ztratil. Moje hodinky po tatínkovi, já je dnes taky ztratil. A můj život je ohrožen – za rok zemřu!‘ Všechny tyto dualistické poznatky o sobě samém a o světě nejsou ničím jiným než příčinou utrpení. Proč jsme se tedy tolik učili? Určitě ne proto, abychom trpěli. Přesto tvrdíme: ‚Toto jsou moje hodinky, ne tvoje!‘ ‚Toto je propiska, ne tužka – já teď potřebuji tužku, tak mi prosím nepodávejte propisku.‘ Takto mohu dobře komunikovat. ‚Prosím, ne propisku, doneste mi tužku.‘ Tato schopnost chápání nestačí na to, aby nám zajistila šťastný život. Pokud zůstaneme u tohoto pojetí, musíme hodně trpět. Mít, vlastnit a ztratit – stále máme strach. Kultivace skrze meditaci nám umožní, abychom konkrétně zažili: ‚Co to je?‘ (Róši ukazuje svoje hodinky – pozn. překl.) – ‚To jsem já.‘ ‚Co to je?‘ (Róši ukazuje propisku – pozn. překl.) – ‚To je celé univerzum. A já.‘ ‚Tak co to tedy je?‘ – ‚Jasně, to je propiska.‘ ‚Co je tady toto?‘ – ‚To jsou moje hodinky.‘ Tímto chápáním jsem svobodný. Mohly by to být hodinky, dokonce moje hodinky, ale pro miminko? Vždyť to vůbec nechutná, dál se tím vůbec nezabývá. A s propiskou se taky nedá moc dobře hrát – ani fotbal s tím hrát nelze. Ale jako propisku to mohu dobře použít. Jsem svobodný, co se týče pojmenování věcí, jestli je to moje nebo tvoje.

Teď je 18.40, mohu tedy mluvit ještě dvacet minut. Velmi praktické. Ale netrpím tím. Dvacet minut je věčnost. Toto je propiska pro všechny, jen v této chvíli je v mé ruce. Zítra může být ve tvé ruce, to není problém.

Abychom došli k takovémuto chápání, potřebujeme svoji mysl určitým způsobem cvičit.

Když to vezmeme z vážnějšího hlediska, pak si svým dualistickým chápáním uvědomujeme, že někdy musíme zemřít. Přestože jsme se až do dneška tak dlouho cvičili a učili chápat svět i sami sebe dualisticky – ‚Euro zase podražilo nebo naopak zlevnilo vůči dolaru.‘ – je nezbytné, abychom toto naše lpění na dualistickém myšlení a chápání zničili. Zničit znamená, že musíme poslat na smrt ‚já‘ (ve smyslu ega), které takto dualisticky všechno chápe. To bývá označováno za mystickou stránku. Člověk umře coby ‚já‘ a skrze smrt přichází nový život. ‚Co je to?‘ – ‚Hodinky.‘ A neulpívající, osvobozené chápání sebe sama i světa nám dává pravé štěstí. Nemáme strach ze smrti – já přeci nikdy nezemřu. Jak bych potom mohl chápat svoji smrt jako ‚já‘? Když je ‚ten člověk‘ mrtvý, tak ‚já‘ tu přece už nejsem. Tedy neustále rozvíjet a cvičit tuto nedualistickou moudrost, to je základní cvičení meditace. Být stále znova zrozen, úplně svobodný. Před smrtí ‚já‘ jsem měl strach a potřeboval jsem trezor: propiska a hodinky byly pro mě velice cenné, pokud bych je nezamknul do trezoru, nemohl bych klidně spát. Ale toto lpění a dualistické myšlení jsou poměrně jednostranné a hloupé. Když večer zamykám trezor, nemohu přece zaručit, že až se zítra probudím, tak si ještě budu pamatovat kombinaci čísel k jeho otevření. Nebo že se vůbec probudím a budu ještě dýchat. Jistě, mohu dát tyto cenné hodinky do trezoru; nebudou ukradeny a já se se svým dualistickým myšlením budu cítit bezpečně, ale nikde není zaručeno, že moje srdce bude ještě bít, že se zítra budu moci probudit. Když si toto ujasníme, staneme se zcela svobodnými. Přesto mohu dál používat trezor.

Tato úroveň konkrétní zkušenosti – ‚Nežiju, ale neustále dostávám život darem. Vůbec nemyslím, neustále je mi darována schopnost myslet.‘ A jak bych mohl myslet bez srdce, bez plic, ledvin a jater a bez celého těla? Být zcela osvobozený, hluboce vděčný, radovat se ze života – to je žádoucí. To není sen, to cvičíme, praktikujeme.

Co jsem právě řekl, označujeme jako učení. Způsob, jak mohu konkrétně praktikovat, jak se mohu takovým stát, se označuje jako tradiční forma cvičení předávaná praxí. V zenové tradici se jako mimořádně důležitá forma dochovala tradice lotosového sedu – být naplno tady a teď. Jako Buddha. Buddha Šákjamuni bývá často zobrazován právě v lotosovém sedu. S tím může začít každý, pokud nemá problémy s koleny. Když v této pozici sedí pravidelně po určitou dobu, my takové cvičení označujeme jako periody, rozvine vnitřní spirituální jasnost svého ducha, své myslí. Být si neustále vědom svého dechu, vybudovat si a sedět ve stabilní pozici – a přitom je stále přítomno dualistické myšlení, neustále přicházejí myšlenky –, přesto

se stále vracet ke svému dechu, rozvíjet soustředěnou pozornost, udržovat stabilní pozici těla. Tak se rozvíjí vnitřní moudrost a jasnost. To je konkrétní osobní zkušenost. To už není jako studovat kuchařský recept a naučit se jej nazpaměť; je nutné za použití receptu jídlo uvařit a sníst. Teprve potom můžeme říct, jestli nám to chutná. Chuť moudrosti se stává naším masem a naší krví. To praktikujeme, to je hlavní proud buddhismu. Existují nejrůznější varianty buddhismu, jsou směry zaměřené na rituály nebo na buddhologické studium, ale základní praxe meditace, která umožňuje přesáhnout ,já, osvobodit se a být schopen vrátit se do všedního života s ,já, tak toto cvičení je v zenové tradici obzvláště zdůrazňováno.

Tedy učení, společná praxe a vlastní konkrétní zkušenost – tyto tři prvky se navzájem doplňují a podporují. Podle učení můžeme začít s meditací třeba ve formě společného cvičení, ovšem zkušenost je vždy konkrétní a osobní a na jejím základě můžeme buď potvrdit pravdivost učení, nebo je korigovat. Chuť, kterou zakouším při jídle, to, jak mi jídlo chutná, to je pravdivé. To není recept, i když třeba po babičce, který má být nejlepší. I jídlo uvařené přesně podle receptu mi může připadat tak slané, že je vůbec nemohu jíst. Často když se vrátím z cest, všechno mi připadá příliš slané a já si stěžuji. Ale i zkušenost je třeba korigovat – kvůli únavě se moje chuť změnila a běžná strava mi připadá přesolená. I osvobozenou moudrost můžeme nepřetržitě svobodně korigovat, vylepšovat a rozvíjet. Tento koloběh učení, praxe a zkušenosti neustále živě praktikujeme.

Abych se vrátil k dnešnímu tématu, chtěl bych znovu zdůraznit nepřetržitě osvobozování. Lidé, kteří mají zkušenost se zenem, mluví často o vlastní mystické zkušenosti, mluví o ,svém' osvětlení. Tato slova jsou jasnou zprávou o ulpívajícím ,já. Skrze meditaci osvobozující od ,já se stali novými, osvětlenými zajatci ,já. Nepřerušené osvobozování je zásadně důležité. Proto cesta tam, ke smrti coby ,já, a skrze smrt neustálý návrat k sobě samému. A toto je to tajemství: praktikujeme cestu tam – k osvobození, k absolutní svobodě od ,já. ,Já usilují' – že? Půlhodina nebo hodina meditace – ,já sedím. Uklidnit se, praktikovat *samathu* – dokud člověk takto cvičí, není ještě mrtvý. Pouze si být vědom dechu, praktikovat bdělost a uvědomování si dechu. Je jedno, jak se přitom ,já cítím, jestli dobře nebo mizerně, jestli přichází spousta myšlenek – být tady teď, být tady a teď, bez lpění na ,já, to je sám návrat. Stále znovu praktikujeme tuto cestu. Z jednoho starého čínského zenového textu, z knihy *Shin Jin Mei* ze 6. nebo 7. století, často používáme úvodní větu: Nejvyšší pravda není obtížná, pokud si nevybíráme, pokud nevolí naše ,já. Osvobozený od lpění, rád nebo nerad – pustit. Praktikovat pouštění. I v německé verzi díla mistra Eckharta nacházíme toto slovo – ,pouštění. Pustit chtivé ,já, to je důležité.

Někdy je obtížné správně pochopit slovo ‚pustit‘. Vždyť přece ‚já‘ to chci pustit. Pak se ale pouštění nikdy neuskuteční. Jenom se probudit a uvědomit si, že vůbec nic pouštět nemusím, všechno je tady už puštěné, volné. To je nutné stále znovu praktikovat. To je cesta naší praxe v každodenním životě. To je veřejné tajemství, jak my lidé můžeme žít šťastní.

Sedm hodin. Děkuji vám!“