

III. SITUACE ESOTERISMU

Tento nadpis pouze oznamuje téma našeho bádání, ke kterému by nás dovedly předcházející stránky, zatímco tyto zužují jeho šíři. Vlastně by bylo třeba provést analýzu vztahu esoterismu k islámu na jedné straně a ke křesťanství na straně druhé, abychom poznali, do jaké míry je možné tyto vztahy připodobnit. I když si takto omezíme pole zkoumání, cítíme, že by to vyžadovalo alespoň minimální přípravou práci, která nám stále ještě schází. Navíc je každý badatel omezen rozsahem vlastní zkušenosti a vlastních pozorování. Co zde bude řečeno, bude tedy především pouhým přehledem, pouhou skicou.

V míře, v jaké nás k tázání vede súfismus u Ibn 'Arabího, nabírá otázka tuto podobu: Jaké jsou místo, funkce a význam súfismu jako esoterické interpretace islámu? Důkladné projednání této otázky by vyžadovalo sepsání velké knihy, jejíž hodina ještě nenastala – Ibn 'Arabího dílo ještě není dostatečně prozkoumáno, příliš mnoho děl příslušejících k jeho škole či k jejím předchůdcům je stále ještě pouze v rukopisech, příliš mnoho souvislostí, na které jsme upozornili, potřebuje ještě upřesnit. Nicméně má smysl zpřesnit danou otázku, neboť nás zavazuje ke zcela jiným úkolům, nežli jsou ty historické a sociologické. Zpřesnění se týká fenoménu súfismu jako takového, jeho podstaty. Provádět fenomenologii súfismu neznamená ani jej kauzálně vyvodit z něčeho jiného, ani jej redukovat na něco jiného, ale hledat, co se v tomto fenoménu samo sobě *ukazuje*, odhalit implicitní intence aktu, který jej činí zjevným. Z toho důvodu je třeba jej uchopit jako duchovní vnímání, tedy jako danost stejně základní a neredukovatelnou jako vnímání zvuku nebo barvy. Co nám tento fenomén takto vyjeví, je akt mystického vědomí vyjevujícího se sobě samému, vnitřní a skrytý *smysl* profétického zjevení, neboť vlastní situace mystika je ocitnout se tváří v tvář prorocké zprávě a zjevení. Spojení a provázání mystického náboženství a náboženství prorockého charakterizuje vlastní situaci súfismu. Je představitelné pouze u *ahl al-kitáb*, „lidu Knihy“, tedy u společnosti, jehož nábožen-

ství je založeno na knize zjevené nějakým prorokem, neboť nebeská Kniha klade úkol pochopit její *pravý smysl*. Je zajisté možné nalézt určité paralely mezi sufismem a například buddhismem, ale tyto paralely nebudou na takové úrovni jako ty, které obdržíme, když se vztáhneme k situaci Duchovních v jiném společenství *ahl al-kitáb*.

Právě zde se utváří původní a esenciální vazba mezi šíou a sufismem. Možná, že se onu péči, s jakou tuto vazbu zdůrazňujeme, někdo pokusí přisoudit dlouhým rokům stráveným v Íránu, obeznámeností se šíitským sufismem a mnoha přátelstvím mezi šíity. V žádném případě se tyto citové vazby nesnažíme zatajit, je příliš mnoho věcí, které jsme si uvědomili pouze díky úzkému kontaktu s íránským duchovním světem. Právě toto nás ovšem vede ke zdůrazňování toho, co bylo a stále ještě je jen výjimečně bráno v potaz. V samotném základu šíy jakožto náboženského fenoménu totiž stojí nárok kladený na svaté Písmo, že všemu zjevnému, doslovnému, vnějšimu, exoterickému (*záhir*) odpovídá něco skrytého, duchovního, vnitřního, esoterického (*bátin*). Takový je výchozí postulát esoterismu a esoterické hermeneutiky (*ta'wíl*). Nezpochybnuje status proroka Muhammada jakožto „Pečetě proroků a proroctví“ – cyklus profétického Zjevení je uzavřen, již se nečeká na žádnou novou *šarí'u* nebo náboženský Zákon. Ale doslovný a zjevný text tohoto konečného Zjevení nabízí něco, co stále ještě zůstává pouze v možnosti. Tato potence volá po jednání osob, které ji aktualizují, a takový je duchovní úděl Imáma a jeho druhů. Je to úděl iniciační povahy, jeho funkcí je iniciovat k *ta'wílu* a iniciace k *ta'wílu* znamená duchovní zrod. Takže prorocké Zjevení je uzavřeno, ovšem právě proto, že je uzavřeno, vyžaduje, aby prorocká hermeneutika zůstala otevřena, tj. *ta'wíl*, *intelligentia spiritualis*. Ismá'ílíjská gnóze založila na homologii nebeských a pozemských hierarchií představu Sváté knihy, jejíž smysl je v potenci. Pro ni je vztah mezi esoterickým smyslem v potenci a Imámem stejný jako vztah mezi tou (třetí) andělskou Inteligencí, která je nebeským Anthrópem, adamskou formou Plérómatu, a tou Inteligencí, přímou emanací archanděla Logu, která ji aktualizuje. Není možné zde zrecenzovat všechny formy a odvětví esoterismu v islámu. Pouze připomínáme nemožnost je od

sebe odloučit, studovat zvláště ismá'ílíjskou gnózi, theosofii šíy dvanácti imámů (obzvláště šajchismus) a súfismus Suhrawardího, Ibn 'Arabího či Semnáního.

Požadavek *intelligentia spiritualis* provádí znovusjednocení profétického a mystického náboženství (srv. níže, I. část, kap. I). Z tohoto komplexu vyplývá trojmocná otázka týkající se *metody* této hermeneutiky, jejího *orgánu* a jejího *zdroje*. Metodu jsme se již pokusili charakterizovat dříve pečlivým rozlišením mezi symbolem a alegorií.⁴⁵ Pokud jde o orgán vyžadovaný pro duchovní vnímání symbolů, stal se motivem nejcharakterističtějších kapitol šíitské či súfíjské theosofie, souboru témat, který můžeme seskupit pod názvem „profétická psychologie“. Již jsme zde upozorňovali na důležitost tohoto tématu u avicennovců, na jejich noetiku, v níž je kontemplativní intelekt ve své vyšší podobě, označovaný jako svatý intelekt či duch svatý, orgánem společným dokonalému Mudrcovi i prorokovi, orgánem vnímání, jehož předmětem již není koncept či logická univerzálie, ale typizace. Způsob, jakým jeden z nejdůležitějších myslitelů ismá'ílíjské šíy, Hamíduddín Kermání (11. stol.), zakládá tuto prorockou psychologii a její noetiku, je naprosto pozoruhodný. Vztahuje ji přímo k pohybu věčné emanace v archandělském Plérómatu, kterážto je pohybem *ab intra ad extra*, pohybem, který také výstižně charakterizuje operace Imaginace jakožto aktivní a na fyzikálním organismu nezávislé mocnosti. Na rozdíl od obecného poznání, které se uskutečňuje pronikáním smyslových vjemů z vnějšího světa do vnitřku duše, provádí prorocká inspirace projekci z vnitřku duše do vnějšího světa. Aktivní Imaginace vede, předchází, modeluje smyslové vnímání, proto přeměňuje smyslové danosti v symboly. Hořící keř je pouhým požárkem v podrostu, je-li vnímán pouze smyslovými orgány. Aby Mojžíš vnímal Hořící keř, aby slyšel Hlas, který jej volá „z pravé strany údolí“, zkratka aby došlo k theofanii, musí být přítomen orgán trans-smyslového vnímání. Uslyšíme Ibn 'Arabího opakovat ty samé postřehy v souvislosti se zjevením Archanděla Gabriela v podobě krásného arabského mladíka Dihji al-Kalbího.

Toto theofanické vnímání se uskutečňuje v *'álam al-mithál, mundus imaginalis*, jehož orgánem je theofanická Imaginace. Proto

jsme zde naznačili všechny důsledky, které má u jiných myslitelů zavržení *Animae caelestes*, které avicennismus zachovává. Jelikož je Imaginace orgánem theofanického vnímání, je také orgánem prorocké hermeneutiky, neboť je to ona, která stále znovu přeměňuje smyslové danosti v symboly a vnější události v symbolické příběhy. Proto předpokládá přiznání esoterického smyslu také prorockou hermeneutiku a tato hermeneutika postuluje orgán vnímající theofanie, orgán, který uděluje viditelným postavám „theofanickou funkci“. Tímto orgánem je aktivní Imaginace. Tentýž sled témat vyvstane při studiu tvůrčí Imaginace u Ibn 'Arabího. To všechno postuluje *profétickou filosofii* spojenou s esoterismem, kterému mohou připadat směšné naše filosofické opozice, jimiž se snažíme vše „vysvětlit“ (např. nominalismus a realismus). Tato profétická filosofie se pohybuje v dimenzi ryze theofanické dějinnosti, ve vnitřním čase duše. Vnější události, kosmologie, příběhy proroků, to vše je vnímáno jako dějiny duchovního člověka. Z tohoto pohledu tak vykořeňuje vše, čím dnes býváme posedlí jakožto „smyslem dějin“. Profétická filosofie nehledá tento *mysl* v „horizontech“, tedy ve *vdorovném* směru lineární evoluce, ale na vertikále, ve *svislém* směru od nebeského pólu až k Zemi, v transparentci výšky či hloubky, v nichž duchovní jedinec zakouší realitu svého nebeského protějšku, svého „panského“ rozměru, své „druhé osoby“, svého „Ty“.

Pokud jde o samotný Zdroj této hermeneutiky, je třeba nejprve odkázat k tomu, co zde již bylo načrtnuto o postavě činného Intelktu jakožto Duchu svatém, Andělu poznání a Zjevení. Poté bude třeba sledovat souvislosti vedoucí od avicennovské či suhrawardíjovské noetiky k šiitskému či súfijskému esoterismu. Můžeme zde o tom pojednat pouze v aluzích. Ismá'ílijská gnóze činí z Imáma pozemský pól desáté Intelgence, té, která je funkčním ekvivalentem Anděla Ducha svatého u avicennovských či suhrawardíjovských filosofů. V šíi dvanácti imámů má „skrytý Imám“ mezi nebem a Zemí, v *'álam al-mithál*, takéž blízko k přijetí analogické funkce, když působí na to, co Mullá Sadrá nazývá pokladem nebeského původu, tedy imámství skryté v každé lidské bytosti. Další podobnosti vyvstanou v průběhu této knihy, zejména v souvislosti s Duchem svatým, božskou Tváří každého jsoucná.

Zmíněné aspekty muslimského esoterismu, když jsme je takto zhruba načrtli jakožto zasvěcení do smyslu ukrytého pod doslovným textem Zjevení a jakožto něco, co předpokládá profétickou filosofii, nám poskytují základ pro srovnání, abychom se mohli tázat, existuje-li v křesťanství něco podobného, tedy jakýsi „křesťanský esoterismus“. Přesně v té míře, v jaké může – v závislosti na čtenáři – působit tento výraz extravagantním, ba až pobuřujícím dojmem, vyvstává před námi otázka, jež je neřešitelná. Chtěli bychom ve společenství *ahl al-kitáb*, jakým je křesťanství, odhalit fenomén srovnatelný s esoterismem v islámu. V souvislosti s dožadováním se potvrzení existence skrytého smyslu textu a potřeby prorocké hermeneutiky, jak jsme je právě doložili v esoterismu v islámu, se nám vnucuje první postřeh. Křesťanská gnóze nám předala texty obsahující tajné Ježíšovo učení, které šířil mezi svými žáky po svém vzkříšení, když bylo jeho tělo světlem. Idea této tajné gnóze je analogická šíitské ideji esoterického smyslu koranického zjevení, do něhož zasvěcuje Imám. Avšak dominantou křesťanství, která vyvstává tváří v tvář této otázce, je skutečnost, že od odsouzení montanistického hnutí ve 2. století je přinejmenším pro Velkou církev a kvůli ní uzavřena jakákoli možnost nejen nového prorockého zjevení šířeného anděly, ale také jakákoli iniciativa profétické hermeneutiky. Od té chvíle nahrazuje autorita katolické církve jakoukoli osobní prorockou inspiraci. Tato autorita zároveň předpokládá a legitimuje existenci dogmatické autority, přičemž toto dogma říká vše, co má říct, a vše, co je vůbec třeba říct. Není zde žádné místo pro „žáky Chidrov“ a esoterismus ztrácí svůj koncept i svou *raison-d'être*. Přesto bude přetrvávat a profétická hermeneutika se čas od času nevyhnutelně znovu vyskytne, avšak bude tak činit v rozporu s fenoménem zvaným ortodoxie, od té doby pevně zavedeným. Toto na první pohled stačí k vymezení diametrálního rozdílu oproti islámu, který nikdy nepoznal žádnou dogmatickou autoritu a žádné koncily. Ani šíitský imámát nemá povahu pontifikální dogmatické autority, není zdrojem dogmatických definic, ale inspirací k *ta'wílu* a jsou to všichni adeпти, kteří stupeň po stupni esoterické hierarchie vytvářejí „Chrám světla“ imámátu, který stu-

peň po stupni reprodukuje vztah iniciačního vedení (vztah Salmána Peršana k Prorokovi).

Kontrast je zde dobře viditelný. Proto také, jelikož je tento kontrast fenomenologicky takový, jaký je, může jakákoli dogmatická spekulativní konstrukce, která by se snažila redukovat jednu z těchto podob esoterismu na tu druhou, pouze daný fenomén zfalšovat, k velké škodě toho, co představují a vyjadřují obě tyto podoby. Súfijská theosofie ctí titulem *nabí* (prorok) každého Duchovního, který se spojí s činným Intellektem, neboť tento je Duchem svatým. Podobné titulování se objevuje i v určitých křesťanských duchovních kruzích. Tato analýza tak na obou stranách vede k představě duchovního stavu, který může být označen jako kontemplativní proctví. Falšování tohoto fenoménu nastává, jakmile z důvodu úmyslného zmatení tvrdíme, že jsme jej našli tam, kde je jeho výskyt vyloučen. Jsme pak nuceni jej arbitrárně rekonstruovat, dokázat, že k němu může dojít pouze v rámci určité církevní skutečnosti, aniž by bylo narušeno společenské pouto, ve stavu podřízení dogmatické autoritě, jíž tato funkce náleží *par excellence*. Přitom jsme o několik řádek výše připomněli, z jakého důvodu předpokládá jakákoli představa kontemplativního prorocství právě absenci takové autority. Poslání *nabího* je navýsost osobní, nikdy nejde o funkci svěřenou nějakým kolektivem či autoritou, ještě méně pak o funkci vykonávanou jedním či druhým. Theofanie nevyjevují žádná dogmatická tvrzení o nic víc, než by byl představitelný jakýsi „koncil proroků“, který by nějaké takové tvrzení většinově odhlasoval. Fenomén „ortodoxie“ klade konec statutu proroka. Příchod dogmatu jej ukončuje a tímto ukončením počíná existovat „minulost“ v horizontálním, historickém smyslu slova, „rozlehlost v dějinách“.

Historické vědomí přichází současně s utvořením dogmatického vědomí. Základní křesťanské dogma, dogma Vtělení, v oficiální podobě, jakou mu daly definice koncilů, je toho nejcharakterističtější symptomem, neboť je to jedinečný a nezvratný fakt zaznamenaný v posloupnosti materiálních faktů. Sám Bůh se vtělil v určitém momentu v dějinách, to „se stalo“ v chronologii s daty, která je možno zaznamenat. Není zde žádné mystérium, a tím pádem žádná po-

třeba esoterismu. Proto byly všechny tajné nauky Vzkříšeného spolu s gnostickými spisy decentně vykázány mezi apokryfy, nijak totiž nesouvisely s dějinami. Avšak toto Vtělení „samotného Boha“ v empirické historii a od toho odvislé dějinné vědomí jsou reprezentacemi, které zůstaly cizí tradičnímu Orientu. To jsme již vyjádřili výše, když jsme tu tvrdili, že tradiční Orient je hluboce monofyzitistický, tu že je doketistický. Jedno i druhé označení odkazují k témuž způsobu vnímání daného fenoménu.

Každý esoterismus v islámu, v šíi i v súfismu, zná božskou antropomorfózu, božskou Manifestaci v lidské podobě, dokonce k božství bytostně náleží, jde ale vždy o antropomorfózu, která se uskutečňuje „v Nebí“, v rovině andělských vesmírů. Nebeský *Anthrôpos* se nemá „vtělit“ na zemi, zjevuje se v theofanických figurách, které kolem sebe soustředí ty, jež je rozpoznají, a navádí je k nanebevstoupení. Všechny rysy, kterými dává imámologie najevo svou příbuznost s christologií ebionistického nebo gnostického typu ji zároveň ukazují jako o to cizejší jakékoli pavlovské christologii. Ibn 'Arabího *theofanismus* nám přímo tady ukáže, proč není možné mít dějiny nebo dělat filosofii dějin s theofaniemi. Jejich čas nespadá pod čas dějin. Bůh nemusí sestupovat na zem, neboť „pozdvihne k sobě“ ty své, stejně jako „pozdvihl k sobě“ Ježíše před nenávisť těch, kteří podlehli zdání, že jej usmrtili (Korán, 4:156). Esoterismus muslimské gnóze toto věděl odjakživa, a proto se mu osudové zvolání „Bůh je mrtev“ jeví jako iluzorní nárok lidí, kteří nepoznali základní pravdu tohoto „docketismu“, pro který mají naše dějiny jen posměch.

Toto jsou jen některé z rozdílů, na které je třeba v první řadě upozornit, abychom mohli v souvislosti s výše položenou otázkou rozpoznat, zda je možné v případě esoterismu v islámu a v křesťanství chápat obě situace analogicky. Zároveň vychází najevo jedna věc: Nemůžeme otázce učinit zadost teoretickou odpovědí, musíme brát v potaz přímo způsob, jakým se esoterismus může jevit náboženskému vědomí v islámu a v křesťanství. Avšak fenomenologie vykazuje zcela odlišné „intencionality“ podle toho, váže-li se k esoterismu, jak se jeví vědomí vůči němu radikálně nepřátelskému nebo naopak vědomí svého stoupence. K tomuto rozdílu se ještě připojuje rozdíl

toho, zda vnímáme mystický esoterismus v rámci náboženství čistě prorockého, pohybujícího se v ryze theofanické rovině (rovině, v níž jsou Chidr-Elijáš a Mojžíš současníci), nebo v rámci náboženství Vtělení a z toho plynoucích důsledků dějinného vědomí. V prvním případě je stabilita Zákona nabourána potřebou *ta'wílu*, přestože je jeho písemná podoba zachována jako podklad pro symboly. V druhém případě nabourává táž potřeba vůdčí autoritu spojenou s dějinností, kterou zakládá právě tak, jako ji tato dějinnost zpětně ospravedlňuje. Tak můžeme na obou stranách zaznamenat jakési společné nepřátelství vůči základnímu postulátu esoterismu stejně tak, jako si na druhou stranu můžeme též povšimnout společného menšinového volání po tomto esoterismu, nadšeného přilnutí k němu. Zůstáváje si vědoma těchto rozdílů, je nyní fenomenologie vědena k tomu hledat, co mohou mít na obou stranách společného implicitní intence vyjádřené v zaujímání těchto pozic. Proto povede výše položený problém připodobňování v posledku nutně k zahájení výzkumu náboženské *typologie*, která bude tematizovat danosti v odlišném stavu, než v jakém se nabízejí pozitivní historii či sociologii.

Jedna věc bije do očí: Způsob, jakým se shodují a vzájemně uznávají nepřátelé nebo naopak příznivci esoterismu. Islám nám nabízí mnoho příkladů takovýchto zapřísáhlých nepřátel. Jméno Ibn Tajmíji se proslavilo právě díky zaryté polemice se všemi odstíny *ta'wílu* esoteriků. Theolog al-Ghazzálí je se svou polemikou zodpovědný za zkreslenou představu, kterou jsme velmi dlouho měli o ismá'ilíjském esoterismu.⁴⁶ Pokud jde o útoky a *takfíry* (nařčení z bezvěrectví), jejichž terčem byli Ibn 'Arabí a jeho škola, není zde místo je vypočítávat. Je však udivující vidět, do jaké míry tato odsouzení esoterismu doktory Zákona v islámu přichází na straně křesťanů vhod týmž odpůrcům esoterismu. Vše vypadá, jako by křesťané utěšeně konstatovali, že si doktoři Zákona, *fuqahá'*, dávají práci odstranit z cesty tazatele, se kterými by se sami neradi setkali. A tento odpor vůči případnému setkání odhaluje, co mají společného jeho původci, kterých se zbavujeme, jako by hrozili narušit náš program dialogem, nebo dokonce kontroverzí.

Pokud jde o tento program, stačí aplikovat ismá'ílíjský princip *Vah*, abychom vycítili jeho hlavní obrysy. Dáme-li stranou esoterismus, např. ten Ibn 'Arabího, a veškeré jeho implikace v rámci islámu, usoudíme, že miska *Vah* ortodoxních křesťanských tezí je o to těžší. Můžeme tak svobodně posoudit střet strany doktorů Zákona a strany súfijů. Prvním dáme za pravdu v tvrzení, že konečné zjevení je ve své textové podobě definitivní a že předpoklad nějakého esoterického smyslu a jakýkoli pokus o zvnitřnění snažící se tento smysl realizovat jsou překročeními *šar'íy* a spadají pod zcela zasloužený *takfír*. Na druhou stranu, ve prospěch súfijů uznáme jejich oprávněnost k hledání vnitřního náboženství, což nás ale dovede k experimentálnímu konstatování nevyhnutelného překročení Zákona. V tu chvíli nám nezbude než se obrátit proti *fuqahá'* právě kvůli tomu, co jsme jim připustili: Prorocké náboženství si samo nevystačí, není možné se setkat s Bohem pouze prostřednictvím Knihy, byť zjevené. Abstraktní monotheismus a náboženství Knihy neposkytují protiváhu dostačující k vyvážení druhé misky *Vah*: představa Vtělení a fenomén Círky.

Ačkoli jsme jej jen zhruba načrtli, postačuje přesto toto vážení k pochopení, proč ohrožuje zásah esoterismu vyváženost, tj. předpoklad dialogu, a proč je důležité jej držet stranou s odkazem na odsouzení, která proti němu vznesly ty muslimské autority, s nimiž chceme do dialogu vstoupit a které samy zavrhly esoterismus jako úpadkovou formu islámu. Neboť náboženské hodnoty, které jsme vložili do vlastní misky, mají proti sobě náhle protiváhu, jíž ortodoxie *fuqahá'* postrádala. Jinými slovy jeden z účastníků dialogu vítězil příliš snadno. Tím, že jsme se rozhodli odsunout stranou esoterismus, odsunuli jsme úmyslně vše, co by v rámci islámu a z islámu vycházející představovalo odpověď na otázky, které jsme islámu kladly za účelem nabídnout mu řešení zvnějšku. Šía – a též veškerá s ním spřízněná duchovnost – čelila právě skutečnosti, že abstraktní monotheismus a doslovně chápané náboženství nepostačují k umožnění skutečného božského setkání. Ignorovat šiu ve všech jejich podobách nebo odsouvat esoterismus Ibn 'Arabího znamená odmítnout od samého začátku brát v potaz odpovědi islámu na otáz-

ky, které mu klademe. Nepřátelská reakce většinového ortodoxního islámu vůči těmto odpovědím pocházejícím od islámu esoterického nic nemění ani na jejich důležitosti, ani na jejich významu.

Abychom shrnuli pouze několik z těchto odpovědí: Idea věčného Imáma (prvotní theofanie, božská antropomorfóza „v Nebí“, jež může být označena mnoha různými názvy), realizující se v pozemských osobách, které ovšem nejsou jejími inkarnacemi, ale theofanickými figurami; idea „očekávaného Imáma“, Vzkřisitele, explicitně ztotožněného s Přímluvcem z evangelia podle sv. Jana (15, 26); idea *ta'wílu*, který není alegorickou exegezí, ale transfigurací dané litery odkazující nikoli k abstraktním pravdám, ale k Osobám; zasvěcení do *ta'wílu*, iniciace k setkání s těmito Osobami, duchovní zrození, přičemž veškeré dějiny vnějších událostí se stávají symbolickými dějinami duchovního člověka, odehrávajícími se v časovosti, v níž se realizují všechny synchronicity, které jsou nerealizovatelné v časovosti dějinné; naprostá svrchovanost onoho orgánu prorocké inspirace, jímž je aktivní Imaginace, vnímající sobě vlastní reálný svět subsistující sám ze sebe, zatímco pro nás produkuje pouze „imaginárno“, orgán, bez kterého nemůže být vnímán smysl kromobyčejné chvály I. Imáma, ani *hadíthy*, v nichž Bůh hovoří v první osobě prostřednictvím Anděla, ani ty, v nichž svatí Imámové v množném čísle vyhledávají své theofanické poslání, ani theofanické vize exemplifikující *hadíth* o vidění, o němž budeme meditovat na posledních stránkách této knihy, ba dokonce ani paradoxní skutečnost šíitské náboženské ikonografie, která nabourává všechny představy o oficiálním obrazoborectví islámu (zejména ikonografie „skrytého Imáma“, Očekávaného, v podobě mladíka uzavírajícího kruh Dvanácti). A žádná z těchto věcí se nemůže stát předmětem výuky uniformně určené všem, neboť každý je měrou toho, co může pochopit a co by se mu mělo nabídnout v souladu s „ekonomií“ esoterismu.

Imámologie šíi je stejně vzdálená abstraktnímu monotheismu sunnitského islámu jako křesťanské představě Vtělení realizovaného v dějinách. Je zvěstovatelem ojedinečnosti, která by nás měla přivést ke znovuotevření našich dějin dogmat, a to právě tam, kde jsme je

již považovali za uzavřené a v bezpečí. Proto požaduje otázka po analogičnosti pozice esoterismu v islámu a v křesťanství, abychom nejprve na obou stranách pojmenovali to, co odpůrci esoterismu zavrhují, když to označují za úpadek. Důvody, implicitní intence jejich odmítnutí odhalují, co mají společného odpůrci esoterismu jak v islámu, tak v křesťanství. Proto musí být v určitou chvíli tato komparativní otázka položena v termínech náboženské typologie.

Tato typologie se jeví ještě potřebnější, přihlédneme-li k zastánčům esoterismu jak na jedné, tak na druhé straně. Potřebnější, neboť v případě odpůrců šlo o společné negativní rysy, zatímco tady jde o pozitivní afinity. Výzkum tohoto esoterismu je velmi náročný a sotva započal. Vyžaduje rozbor ohromného množství literatury v řadě jazyků a bude muset zařadit jako první bod svého programu komparativní výzkum *ta'wīlu*. Výzkum zaměřený na náboženskou typologii bude nepochybně nucen překročit hranice, které historickým vědám vnucuje určitý daný stav věcí. Neboť *typy*, jež musí filosofická antropologie pojmenovat, jsou roztroušeny po obou stranách těchto historických hranic. Předělové linie náležející této typologii se nijak neshodují s těmito hranicemi, ale procházejí napříč oficiálně a konfesionálně definovanými historickými útvary. Tady je obzvláště důležité nevést tyto linie s bezbřehým optimismem. Nad každým duchovním směrem se vznáší neustálá hrozba pádu do pasti ortodoxie a doslovného chápání, jakmile obdrží status oficiálního náboženství. Samotná šía, která byla původně a po staletí útočištěm odvážných duchů a udržovala v islámu odkaz jemu předcházející Gnóze, si prošla touto zkouškou, když se stala státním náboženstvím. Safijovci vytvořili v Íránu jakousi šíitskou neo-ortodoxii, kvůli které trpělo mnoho filosofů ze školy Mullý Sadry, mnoho súfijů a theosofů, jakými byli např. šajchisté, všichni mnohem autentičtější šíité než mullové, kteří je obtěžovali. Neviditelná hranice znovu rozdělila mysl, ale samotný fakt, že o tomto rozdělení můžeme hovořit, dosvědčuje, že byl zachován a nadále působil prorocký kvas.

Jestliže byla v křesťanství odsouzením montanistického hnutí definitivně uzavřena možnost inspirace nových prorockých zjevení, je tu něco jiného, co na druhou stranu nemohlo být nikdy zcela po-

tlačeno: Profétická hermeneutika dosvědčující živost Slova v každé duchovní individualitě, příliš mocná, než aby mohla být držena v mezích předem daných dogmatických definic. V této knize ještě upozorníme na udivující podobnost mezi některými Ibn 'Arabího postřehy a některými dvojveršími z „Poutníka cherubínského“ Angela Silesia. Ale to, co je třeba zdůraznit, chceme-li dojít k závěrům umožňujícím vystavět analogii mezi pozicemi esoterismu v islámu a v křesťanství, je společenství profétické hermeneutiky, společenství *ta'wílu*.

Abychom pochopili, o čem může být řeč, hovoříme-li o takovém neviditelném a vždy jen virtuálním společenství, musíme si uvědomit existenciální implikace *ta'wílu* – několik jsme jich zde již připomněli. Ve stejné míře, v jaké se zdá kontradiktorní přisuzovat vůdčí autoritě pověření profétickou funkcí, zdá se stejně nemožné pokoušet se začlenit esoterickou tradici do dogmatické autoritativní tradice, která ji předem vylučuje. Tento esoterismus bude snad tolerován, bude-li dostatečně opatrný, nebude však nikdy uznán. A to se ještě bude muset zařadit do „směru historie“, této horizontální expanze, do tohoto obrazu lineárního a nezvratného pokroku, kterým je dějinné vědomí posedlé. „Transgresivní“ síla symbolismu povadné a zbude pouze neškodná alegorie. Na druhou stranu to, co jsme si řekli o „žácích Chidrových“, o transhistorickém významu spřízněnosti, která je vertikálně spojuje s neviditelným sborem nebeským, to samo o sobě implikuje myšlenku *tradice*, jejíž linie je vertikální (vedoucí od Nebes k Zemi). Tradice, jejíž jednotlivé momenty jsou nezávislé na kauzalitě kontinuálního fyzikálního času, ale které náležejí k tomu, co Ibn 'Arabí označuje jako *tadždíđ al-čalq*, rekurence stvořitelského aktu, tj. Theofanie. Ikonograficky by bylo možno znázornit kontrast mezi jedním a druhým typem *tradice* jako rozdíl mezi obrazem, na němž jsou jednotlivé prvky uspořádány podle zákonů klasické perspektivy, a obrazem, který je klade na sebe v rovině vertikální projekce podle optiky čínských obrazů nebo např. podle obrazu Ka'by znázorněném na str. 333.⁴⁷

Budeme-li hledat duchovní prostředí, do nichž by se v rámci křesťanství mohl promítnout ekvivalent *rozměru* takové tradice, rozhod-

ně nalezneme mnoho znamení dosvědčujících existenci svědků takové tradice. Zmíníme zde jmenovitě skupinu, která reprezentovala theosofii v rámci protestantismu, především pro rozsah jejich děl, a jelikož se k nim obecně obracíme příliš málo, obzvláště chceme-li klást ty otázky, které klademe zde. Zdá se, že myšlenka sjednotit toto společenství *ta'wílu* do jedné studie až dosud nefigurovala na programu religionistických bádání. Hlavním důvodem toho je možná jednoduše obtížná dostupnost pramenů. Kéž by to málo, co bude řečeno zde, stačilo k upozornění na důležitost takového výzkumu!

Neboť způsob, jakým Jakob Böhme, J. G. Gichtel, Valentin Weigel, Swedenborg a s nimi všichni jejich následovníci čtou a chápají např. příběh Adama v knize Genesis nebo dějiny proroků jakožto neviditelné dějiny člověka „nebeského“ a duchovního, uskutečňují se v jim vlastním čase, v němž jsou vždy „přítomné“, má mnoho společného se způsobem, jakým ismá'ílíjský theosof, Ibn 'Arabí, Semnání či Mullá Sadrá chápe tytéž dějiny tak, jak se o nich dočítá v Koránu (dávaje tím pádem též novou hodnotu knihám, které považujeme za apokryfy a z nichž několik zlomků proniklo do koranických textů). Abychom byli správně pochopeni: Výzkum, který zde navrhujeme, nemá nic společného s tím, co máme ve zvyku zavrhovat pod názvem synkretismus či eklekticismus. Nejde o to slučovat či redukovat na nejmenšího společného jmenovatele, naopak jde o to přijmout a zhodnotit i ty nejosobitější originalnosti, neboť jakýkoli pojem divergence či úchylky se vytrácí tam, kde uznáme, že se individuální spontaneity mají volně rodit ze způsobu vnímání společného jedněm i druhým, z participace jedněch i druhých na společném prorockém náboženství. A je to právě tato společnost vnímání, tento druh neúmyslné participace, který je třeba typologicky zkoumat v jeho variantách, neboť jeho perspektivy se vyvíjejí podle společných zákonů optiky. Nejde o to budovat nějaký synkretismus, ale povšimnout si jistých izomorfismů, které vyvstanou, když vedeme osu symetrie toutéž *intelligentia spiritualis*, když jakási předzjednaná harmonie mimoděk sbratřuje všechny tyto „esoteriky“ v tomtéž Chrámu Světla, království duchovního člověka, který nemá jiných hranic, nežli jsou ty, jež proti němu klade Nevědomost,

a-gnosie. Neboť v křesťanství jako v islámu a v islámu jako v křesťanství vždy byli „žáci Chidroví“.

Co mají společného, je možná vnímání jakési celkové jednoty, která vyžaduje perspektivy, hloubky, transparence, volání, jež nepotřebují nebo odmítají „realisté“ litery a dogmatu. A rozdíl mezi nimi je mnohem zásadnější než jakákoli opozice zrozená z určité doby či klimatu, neboť „esoterikům“ se zdá, že veškerému tomuto „realismu“ schází jeden rozměr či spíše mnohé rozměry světa, které jsou odhalovány *ta'wilem* (sedm hlubin esoterického smyslu, „sedm proroků tvého bytí“ u Semnáního). Tento multidimenzionální svět nemusíme budovat, objevujeme ho díky principu rovnováhy a harmonie. Ismá'ílíjská gnóze dochází k tomuto intuitivnímu objevu zapojením univerzální nauky o Vahách, kde neviditelné musí vytvářet nezbytnou protiváhu vůči viditelnému. Theosofové Světla pouze aplikovali jim vlastní zákony perspektivy esoterickou interpretací geometrických zákonů optiky, přičemž *ta'wíl* je právě touto esoterickou naukou o Vahách a optice. Tato nauka natolik uniká racionálním důkazům a dogmatickým teorémům, že by zde bylo opět třeba nějak ilustrovat funkci aktivní Imaginace. Ovšem nesmí jí být vyčítáno, že je pouze teoretickým zkoumáním. Není teorií, je zasvěcováním do vidění – je snad možné *vidět*, *není-li* člověk tam, kde se *vidí*? Theofanické vize, duchovní vize, extatické vize ať už ve spánku či bdění jsou samy od sebe *proniknutí* do jimi *viděného* světa. Jeden velmi pěkný Ibn 'Arabího text nám popíše tato proniknutí do světa jiného rozměru.

A je to také pocit dvojitého rozměru jednotlivce, nesoucího v sobě ideu svého nebeského a božského protějšku, jeho bytí „v druhé osobě“, který zakládá tuto mystickou antropologii, na níž byly napáchany mnohé křivdy, neboť byla posuzována stejným způsobem jako antropologie obecná, která klade jednotlivce redukované na jediný rozměr jejich já do stejné vzdálenosti od univerzálního Boha a ve stejném vztahu k němu. Proto je třeba přisoudit velký význam stránkám, na nichž provádí Ibn 'Arabí rozlišení mezi *Alláhem* jakožto Bohem obecně a mezi *Rabbem* jakožto jednotlivým pánem, personalizovaným prostřednictvím jedinečného vztahu neoddělitel-

ného od jeho vazala v lásce. Na tomto jedinečném vztahu je z obou stran vystavěna mystická rytířská etika „věrného lásce“ ve službách osobního Pána, jehož božství závisí na oddanosti jeho věrného a který si s ním v této vzájemné závislosti vyměňuje roli Pána, neboť je Prvním i Posledním. Nechápeme, jak by mohlo to, co na Západě označujeme jako monismus či pantheismus vést k něčemu podobnému, jako je Ibn 'Arabího metoda theofanické modlitby, neboť jeho inspirace čerpá z Boha, jehož tajemstvím je smutek, nostalgie, snaha poznat sebe sama mezi jsoucnými, jež projevují své jsoucno, jsoucnými jeho jsoucna. Bůh *pathetický*, neboť se sobě samému zjevuje v trpnosti (*pathé*), kterou z něj zakouší jeho věrný lásce, v *theopathii* svého věrného. A to v neustálém *pokaždé*, „samotný se samotným“, který se liší jak od logické univerzálie, tak od společného rozdělení, neboť jediné poznání, které má věrný o svém Pánovi je přesně tím poznáním, které má jeho osobní pán o něm.

Tento vztah je právě ten, o němž jsme pojednávali o několik stránek výše, když jsme říkali, že idea Anděla nabývá ve spojení s jakoukoli theofanií nutně podoby angelofanie. Tím bychom se měli také vyhnout jakýmkoli nedorozuměním, až se přihodí, že zde budeme hovořit o *Já*, odkazovat k *Já*, k poznání *sebe sama* (svého *já*). Jde o charakteristický termín, kterým duchovní mystické směry často dávají najevo, že se co do svého cíle zřikají jakýchkoli důsledků konfesionálních dogmatik, které jim jsou cizí. Přitom však těmto dogmatikám ponechává možnost na druhou stranu vyzdvihnout, že toto *Já*, zakoušené jako čirý akt existence, je pouhou přirozenou veličinou a že tím pádem nenabízí nic srovnatelného s nadpřirozeným setkáním se zjeveným Bohem, které se může uskutečnit pouze v církevní realitě. Pojem *Já* tak, jak zde bude používán, neimplikuje přijetí ani jednoho, ani druhého. Neodkazuje ani k neosobnímu *Já*, k citění čirého aktu existence, ke kterému může vést cvičení podobné józe, ani k *Já*, jak jej užívá slovník psychologů. Toto slovo zde používáno výhradně ve smyslu, v jakém jej chápali Ibn 'Arabí a tolik dalších súfijských theosofů, když si opakovali onu slavnou větu: Ten, který zná sebe sama, zná *svého* Pána. Poznáním sebe sama poznat *svého* Boha – poznáním *svého* Pána poznat sebe sama. Tento Pán

není neosobní Já, o to méně pak Bůh dogmatických definic substující sám *v sobě*, beze vztahu ke *mně*, aniž by byl *mnou* zakoušen. Je to ten, který poznává *sebe* sama prostřednictvím *mě* samého, tj. právě skrze poznání, jež o něm mám, neboť toto poznání je tímtež poznáním, jaké má on o mně. Jedině sám s ním samotným, v této syzygické jednotě je možné říct *ty*. A to je vzájemnost, z níž vykvétá ona tvůrčí Modlitba, kterou nás Ibn 'Arabí učí prožívat zároveň jako Modlitbu Boha a Modlitbu člověka.

V tu chvíli se možná bude některým zdát, že problémy, s nimiž se naše filosofické systémy do vyčerpání sil potýkají, mizí v dáli. Jiným se bude zdát, že racionální ospravedlnění tohoto přesahu jsou velmi křehká. Avšak může tomu být koneckonců jinak? Je to jako sled výzev: Je faktem, že christologie a imámologie jsou doketistické. My jsme však zvyklí zavrhnout doketismus gnostiků jako směšný, protože se nám zdá, že zredukoval realitu určité osoby na pouhé „fantasma“, když se ve skutečnosti jedná o bytostně theologickou kritiku poznání, zákona *vyjevování se* náboženského fenoménu náboženskému vědomí, vzájemnosti tohoto vztahu, kterou jsme o několik řádků výše vzpomínali. Je zde idea Boha, jehož osobní božská realita závisí na milostné službě jeho věrného. To se zdá být natolik v rozporu s majestátní představou Pantokratora, že se může zdát absurdní tvrdit, že modlit se k takovému Bohu má nejenom smysl, ale že v tom dokonce spočívá nejlustnější smysl modlitby. Ve společnosti Ibn 'Arabího se však dozvíme, jak odvrhnout toto vyvrácení. Pak je tady konečně rozvrácení všech jistot spjatých s historičností dějinného faktu, jejichž zákon se tak silně vnucuje našemu vědomí moderních lidí, že nepřikládat důležitost dějinnému smyslu či skutečnosti nějakého náboženského faktu se zdá být totéž jako odmítnout přisoudit mu jakoukoli skutečnost. Snažili jsme se zde ukázat na to, že existuje i jiná „dějinnost“. Ale prožitek materiálně se uskutečnivší věci zachází tak daleko, že překračuje sebe sama a v dnešní době vede až k vyvolání fikce „reportáží“, které by zbožnému gnostickému čtenáři *Skutků Janových* připadaly rouhačské, neboť on věděl, že navečer svatého pátku zjevil Hlas učni, který přišel do jeskyně, mystérium Kříže Světla. Neboť Skutečný Kříž „ne-

ní ten dřevěný kříž, který bys mohl vidět, kdybys sešel tam dolů“.⁴⁸ A to věděl ismá‘ilíjský esoterismus velmi dobře.⁴⁹

Abý zvolání *Bûh je mrtev* ponechalo jsoucna napospas propasti, bylo třeba, aby bylo mystérium Kříže Světla již dávno zrušeno. Ani zbožné pohoršení, ani cynická radost na tom nemohou nic změnit. Existuje jediná odpověď, a to ta, kterou *Sofia* vystupující z noci pošeptala do ucha zadumaného poutníka obcházejícího okolo Ka‘by: Jsi snad ty sám již mrtev? Tajemství, do něhož zasvěcují Ibn ‘Arabí a jeho druhové, vede ty, jimiž tento křik otrásl v hlubinách jejich bytí, k poznání, *jaký* Bûh je mrtev a *kdo* jsou vlastně ti mrtví. Poznat to znamená pochopit tajemství prázdné hrobky. Ale je třeba, aby Anděl odpečetil kámen, a je také třeba mít odvahu podívat se až na samý konec hrobky, aby se člověk přesvědčil, že je opravdu prázdná a že Jeho je třeba hledat jinde. Nejstrašnějším neštěstím pro svatyni je, stane-li se zapečetěnou hrobkou, před kterou je postavená hlídka, a to pouze z toho důvodu, že je uvnitř mrtvola. Proto je nanejvýš odvážným činem prohlásit, že je prázdná, taková je odvaha odpůrců důkazů rozumu a autorit, neboť jediný důkaz, který mají, je tajemství lásky, jež *viděla*.

To, co chceme říct, je obsaženo i v anekdotě, která se nám dochovala díky velkému íránskému súfímu Semnánímu: „Ježíš spal a místo polštáře měl pod hlavou cihlu. I přišel k němu prokletý démon a zastavil se u jeho lože. Když si Ježíš všimnul přítomnosti Prokletého, probudil se a pravil: ‚Proč jsi ke mně přišel, ó Prokletý?‘ ‚Přišel jsem si pro své věci.‘ ‚A jaké věci tu jsou tvé?‘ ‚Tato cihla, na níž spočívá tvá hlava.‘ A tak Ježíš (Rúh Alláh, *Spiritus Dei*) cihlu vzal a hodil mu ji do tváře.“

*

Má-li být cílem úvodu, stejně jako cílem preludia ohlásit, dát vytušit témata daného díla, nezbyvá než doufat, že předcházející stránky předložily s dostatečnou jasností některé naše *leitmotivy*. Naším posledním záměrem zde není přistoupit ke „zkoumání knihy“, ale pouze upozornit na vůdčí nit, která spojuje její dvě části.⁵⁰

I. Původní myšlenka byla představit setkání profétického a mystického náboženství, jak jsme o něm již hovořili výše, jakožto charakteristický bod súfismu v islámu. Toto setkání dává mystickému náboženství jeho profétické vyznění (Semnáního „sedm proroků tvého bytí“) a profétické náboženství se zase na druhou stranu přestává oddělovat od mystické zkušenosti: Prorokovo vstoupení na nebesa (*mi'rádž*) se stává prototypem duchovní zkušenosti, kterou musí mystik sám znovu prožít v podobě vidění či duchovního vystoupení, jež i z něj učiní *nabího*. Takto založená duchovnost rozvíjí to, co jsme popsali jako *theofanismus*. Z tohoto setkání profétického a mystického náboženství vyvstává idea *unio mystica* v podobě *unio sympathetica* – není totiž oproti ní kontrastem, je *sou-trpností* „věrného lásce“ a *jeho* Boha; *praesentia realis* jeho Boha je v trpnosti,⁵¹ skrze niž ji věrný zakouší, v jeho *theopathii*, která jej uvádí do stavu *sympathie* se jsoucnem či jsoucný, jež byla jím a skrze něj pověřena theofanickou funkcí. Modlitba héliotropia u Prokla je figurou hlásající tuto *sympathii* nejdělikátnějším způsobem, je předehtou další Modlitby, té, která je současně Modlitbou Boha a Modlitbou člověka. Pokud jde o theofanickou funkci udělenou jsoucňům, ta je tajemstvím dialektiky lásky. Tato dialektika odhaluje v přirozenosti mystické lásky setkání (kon-spiraci) mezi láskou hmotnou, tělesnou a láskou duchovní. Krása je nejvyšší theofanií, ale odhaluje se jako taková pouze lásce, již transfiguruje. Mystická láska je náboženstvím Krásy, neboť Krása je tajemstvím theofanií a jako taková je transfigurující mocností. Mystická láska je negativnímu asketismu stejně vzdálená, jako je vzdálená též estetismu či libertinismu posesivního instinktu. A orgánem theofanického vnímání, tj. toho vnímání, skrze něž se uskutečňuje setkání mezi Nebem a Zemí, napůl cesty, v *'alam al-mithál*, je aktivní Imaginace. Je to aktivní Imaginace, která dává pozemskému Miláčkovi jeho „theofanickou funkci“. Je ze své podstaty theofanickou Imaginací a jako taková též tvůrčí Imaginací, neboť samo stvoření je také theofanií a theofanickou Imaginací. Z představy stvoření jako theofanie (protože představa stvoření *ex nihilo* je vyloučena) vyvstává myšlenka sofiologie, postavy *Sofiae aeternae* (das Ewig-weibliche), jak se objevuje v Ibn 'Arabího theosofii.

II. Návrat k základnímu tématu: Imaginace a theofanie. Chápe-li stvoření jako božskou theofanickou Imaginaci, jak může mystik prostřednictvím Imaginace komunikovat se světy a mezsvěty? Jaké jsou události, které vnímá aktivní Imaginace? Jak tvoří, tj. jak svým způsobem i ona projevuje *jsoucno*? Tato otázka nás přivádí k motivu „subtilní fyziologie“, jejímž středem je *srdce*. *Srdce* je centrem, ve kterém se soustředí tvůrčí duchovní energie, tj. energie theofanická, zatímco Imaginace je jejím orgánem. Analýza tak vrcholí verifikací dvojího experimentálního tvrzení: Na jedné straně metody theofanického modlení, skrze kterou si modlíci se uvědomuje, že jeho modlitba je zároveň Modlitbou člověka a Modlitbou Boha, a na druhé straně, theofanické vize, která překonává prázdnotu a cézuru, kontradikce, jež nechává abstraktní monotheismus nevyřešené – jednak nemožnost vidět a odmítnout, jíž čelil Mojžíš, a jednak tvrzení Proroka a všech, kteří modalizují svou duchovní zkušenost podle jeho vstoupení na nebesa: „Spatřil jsem svého Pána v nejkrásnější z podob.“ A tajemství Imaginace, která uspořádává rysy této *Formae Dei*, je třeba hledat v experimentálním ověření tvrzení, jež jsme výše komentovali: „Ten, který zná sebe *sama*, zná svého Boha.“

Potřebujeme ještě ospravedlnovat specifika slovníku, který zde používáme? Nechtějí-li snad některé nezvyklé obraty, je to z toho důvodu, že Suhrawardí, Ibn ‘Arabí či Semnání vyjadřují v arabštině a perštině věci, které nejsou nutně blízké našemu běžnému filosofickému jazyku. Snažili jsme se jich předat maximum. Pojmy theofanie a theopathie již našly v průběhu tohoto překladu svá místa v kontextech, které je objasňují. Také jsme v závorkách pečlivě začlenili ty nejcharakterističtější arabské či perské termíny.

Ovšem je tu jeden výraz, jehož užití je zde nejspíš třeba zvlášť ospravedlnit, pojem *Věrných lásce*. Již zde bylo odkazováno – a ještě bude – na *Fedeli d’amore*, Dantovy společníky, v míře, v jaké se theofanismus Ibn ‘Arabího shoduje s názory jeho symbolistických interpretů (Luigi Valli), s tím ovšem, že Ibn ‘Arabí zůstal uchráněn

zanícených výtek, které proti těmto interpretům směřovali filologové zastávající doslovné čtení, pobouření, že postava Beatrice vybledla do podoby pouhé alegorie. Na jiném místě jsme zde již naznačili, že jedni i druzí by se bývali mohli stát terčem výčitky, že zůstali u jednostranného pohledu. V každém případě ta, která byla v Mekce Ibn 'Arabímu tím, čím byla Beatrice Dantemu, byla bezpochyby skutečnou dívkou, ale jako taková byla zároveň také „zosobněním“ theofanické figury, figury *Sofiae aeternae* (téže figury, kterou někteří Dantovi společníci vzývali coby *Madonna Intelligenza*). Problém je svým způsobem analogický tomu, který pro nás představovala postava proroka Chidra – zároveň jednotlivá osoba a zároveň archetyp skrze jemu svěřenou theofanickou funkci, jíž je aktivní Imaginace orgánem. Neuchopíme-li současně tento dvojí rozměr, ztratíme buď skutečnost osoby, nebo skutečnost symbolu.

Nebylo v našem zájmu znovu otevírat debatu, kterou kdysi započal Asin Palacios, o skutečných historických vztazích těch, kteří mohou být označováni za „Věrné lásce“ na Východě a na Západě. Spíše jsme chtěli upozornit na nepopiratelné typologické podobnosti. Povšimněme si, že toto označení „Věrní lásce“ (arabský či perský ekvivalent zde bude uveden později), se nedá nerozlišeně aplikovat na společenství všech súfijů obecně, nevztahuje se např. na zbožné mezopotámské askety, kteří již od prvních staletí islámu na sebe vzali označení súfijové. V tomto rozlišení se pouze podřizujeme připomínce, kterou uvádí velký iránský mystik Rúzbehán Baqlí ze Šírázu († 1209), ve své krásné knize, jež se persky nazývá *Jasmín Věrných lásce*. Rozlišuje mezi zbožnými askety neboli súfiji, kteří se na své cestě nikdy nesetkali s prožitkem lidské lásky, a *Věrnými lásce*, pro něž je prožitek milostného kultu věnovaného krásnému stvoření nutným zasvěcením do božské lásky, a je proto od ní neoddělitelným. Uvědomme si ovšem, že toto *zasvěcení* není mnišskou konverzí k lásce Boží, ale jde o vlastní modalitu, která transfiguruje *eros* jako takový, lidskou lásku k jiné lidské bytosti. Učení Rúzbehána jde vstříc dialektice lásky Ibn 'Arabího. Právě tak jako ji sblízuje s Fachruddínem 'Iráqím, Ibn 'Arabího iránským následovníkem prostřednictvím Sadruddína Qunáwího, tak zároveň činí z Rúzbi-

hána předchůdce dalšího slavného Šírázího, velkého básníka Háfeze, jehož *Díván* je ještě dnes praktikován súfiji v Íránu jako Bible náboženství lásky, zatímco na Západě se živě diskutuje o tom, má-li tento *Díván* mystický smysl, nebo ne. Právě to bylo náboženství, které bylo a zůstalo vlastní všem íránským minstrelům, a právě ono je inspirovalo k nádhernému *ta'wílu*, jehož prostřednictvím navázal duchovní Írán súfijů znovu spojení s Íránem zoroastrovským. Neboť Zarathuštra byl samotným Prorokem islámu prohlášen za proroka Pána lásky, zatímco Ohnivý oltář se stal symbolem Živého Plamene v srdci chrámu.

PRVNÍ ČÁST

SYMPATHIE A THEOPATHIE

I. KAPITOLA

BOŽSKÁ TRPNOST A SOUTRPNOST

1. MODLITBA HÉLIOTROPIA

V jednom pojednání o „hieratickém umění podle Řeků“ píše Proklos, tato velká postava pozdního neoplatonismu, jehož studium bylo dlouho opomíjeno, toto: „Tak jako milovníci [Corbin překládá „dialektika lásky“ – pozn. překl.] systematicky postupují od krásných vnímatelných věcí, až dospějí k jednomu samotnému počátku všeho krásného a inteligibilního, stejně tak i zastánci umění hieratického, jakmile pochopili, že vše je ve všem, sestavili hieratickou vědu na základě ‚sympathie‘, která všechny jevy [Corbin překládá „zjevné věci“ – pozn. překl.] spojuje jak vůči sobě navzájem, tak vůči nezjevným silám. S úžasem totiž zahlédli v prvních věcech ty poslední a v posledních ty první: v nebi na způsob příčiny a nebesky to pozemské, zatímco na zemi to nebeské zemitě.“ Příklad: héliotropion a jeho *modlitba*. „Vždyť proč by se jinak *héliotropia*⁵² nakláněla v souladu se Sluncem, *selénotropia* společně s Lunou, doprovázejíce podle svých možností světla Kosmu při jejich oběhu? Všechno se totiž na své příslušné rovině modlí a opěvuje vůdce celkových řad [Corbin překládá „vůdce božské posloupnosti“ – pozn. překl.], ať už na způsob Intelktu, rozumu, přirozenosti či vnímání. Proto i héliotropion pohybuje tou svou částí, která je ohebná, a kdyby byl někdo s to slyšet, jak ona květina při svém otáčení rozráží vzduch, uvědomil by si, že tímto svým šelestem předvádí jakýsi hymnos pro Krále, jaký je rostlina jen schopna zpívat.“⁵³

Tento text, napsaný filosofem a básníkem, který pocítoval posvátnost Krávy, se nám zdá být výborným příkladem, obzvláště vhodným k uvedení témat, o nichž zde budeme přemítat. Spojuje „dialektiku lásky“ a „hieratické umění“, zakládaje jedno i druhé na tomtéž principu: společnost esence mezi viditelnými a neviditelnými jsoucnými. „Na zemi je tedy možno vidět,“ říká také Proklos, „na

způsob země [mnohá] slunce a měsíce, zatímco na nebi lze nebesky spatřit jak všechny rostliny, tak i kameny a živočichy, jak zde žijí intelektivně [Corbin překládá „duchovně“ – pozn. překl.].⁵⁴ Toto společenství téže esence, která se zmnožuje ve vícero jsoucnech, není vnímáno prostřednictvím argumentace, která by postupovala od účinku k příčině, jde o vnímání *sympathie*, vzájemné a spontánní přitažlivosti mezi zjevným jsoucнем a jeho nebeským vládcem, tj. jedním z těch, které Proklos jinde označuje pojmem Andělé stvořitelé, tvůrci a spasitelé, seskupení do chóru a doprovázející Archanděla neboli Boha, který je vede,⁵⁵ právě tak jako květiny Země následují Anděla, který je vládcem „božské posloupnosti“, k níž náležejí. Společenství esence je zde pozorováno na viditelném jevu u květiny, na onom *tropismu*, který jí dal její název: *héliotropion*. Avšak budeme-li jej vnímat jako projev *sympathie*, je u květiny tento *tropismus* zároveň *aktivitou* i *pasivitou*: Její aktivita (tj. její *tropos*, její „otáčení“) je vnímána jako aktivita (rozuměj přitahování) Anděla neboli nebeského vládce, jehož jméno právě proto ona květina nese. Její *héliotropismus* (její „otáčení“ ke svému nebeskému vládcí) je tak vlastně *héliopathií* (trpností, kterou podstupuje). A právě tato trpnost, tento *πάθος* (*pathos*) se odhaluje v modlitbě, která je *aktem* této *trpnosti*, skrze kterou ji neviditelný Anděl přitahuje k sobě. Tato modlitba je tedy sama o sobě *pathosem* jejich *sympatheie* (musíme zde uvažovat etymologicky, neboť slovo „sympatie“ tak, jak jej používáme v běžném jazyce, ztratilo mnoho ze své síly). V této *sympatheie* se aktualizuje jejich vzájemná touha založená v tom, že mají společnou esenci.

Na druhou stranu, jelikož je zde *sympathie* zároveň podmínkou i modem vnímání – neboť nepovažují za troufalé předpokládat, že ne každý vnímá onu tichou modlitbu květiny – musíme u osoby, jako je Proklos, hovořit také o noetické a kognitivní funkci *sympathie*. Jako taková otevírá nový rozměr jsoucen, jejich neviditelný rozměr, a je dost možná jediným způsobem, jak poznat nebo vycítit toto neviditelné, podobně jako nám přerušeny oblouk mentálně vykreslí zahnuté chybějící křivky. Je zde proto na místě hovořit o *pathosu* zakoušeném společně s květinou, nutném k vnímání té

sympathie, jež se jí má květiny a jež jí – jsouc vnímána – svěřuje hierofanickou funkci.

Tedy s tímto pojmem *tropu*, který je u héliotropia *héliopathii* (jakožto sympathii s jeho příslušným Andělem), na jedné straně a s vědomím, že jeho vnímání předpokládá u pozorovatele *sympathii* vůči květině, sympathii, která jeho zraku odhalí *hierofanický rozměr* (pohyb květiny je tak pozorovatelem vnímán jako modlitba, jejíž energie směřuje do transcendentna, na které poukazuje gestem hovořícím bez pomoci jazyka), na straně druhé disponujeme nyní klíčovými elementy pro to, abychom nasměrovali naše bádání. Podaří se nám to o to lépe, budeme-li si klestit vlastní cestu vycházející z křížovatky, na níž cesta sledovaná jinými badateli kříží tu naši.

Proklův text nás přiměl spojit pojmy *tropu* a *sympathie*. Jsou to pojmy, které byly nedávno zhodnoceny ve velmi originálním bádání vedeném v odlišném náboženském kontextu, jehož cílem bylo v nových pojmech založit fenomenologii profétického náboženství.⁵⁶ Aniž bych zde mohl hlouběji rozebírat tuto velice záslušnou studii, upozorním na to, že se nejprve uvedla jako rozpracování fenomenologie *sympathie* za účelem analýzy profétického náboženství a že vyústila v opozici, v níž proti sobě antiteticky kladla kategorie profétického náboženství a kategorie náboženství mystického. S pronikavou silou přiváděla na scénu v kontrastu k anemickému Bohu deismu, vybledlému až na úroveň pouhého konceptu, a k Bohu etickému, strážci morálního zákona, pojem *Boha pathetického*, tj. Boha trpícího a vášnivého, pojem, kterého se coby největšího skandálu odjakživa obávaly racionální theologie a filosofie, v křesťanství stejně tak jako v islámu či v judaismu. Pojem Boha, kterého lidské události a city člověka zasahují a působí na něj a který na ně reaguje způsobem vždy velmi osobním, zkrátka představa, že existuje božský *πάθος* ve všech smyslech toho slova (afekt, cit, vášně), vedla autora k tomu, že o tomto *pathosu* pojednával jako o kategorii *sui generis*.⁵⁷ Ta neměla být chápána jako atribut nějaké Esence chápané o sobě, ale jako *tranzitivní trpnost*, tj. jako vztah – a danost tohoto vztahu coby fakt – a to vztah člověka ke svému Bohu na rovině *συμπάθειν*, jako *συμπάθησις* (*sympathésis*, i zde se navratme k etymologii slova).

Takto chápaná kategorie *pathosu* spontánně rozvíjela kategorii *tropu*, tj. zjevení Boha člověku jako „otáčení“ Boha obracejícího se k člověku. Božská iniciativa, *anthropotropismus*, vyhradzující si a stvrzující božskou suverenitu, *theonomii*, v kontrastu s jakoukoli představou „otáčení“ člověka k Bohu, tj. *theotropismu*, který by byl pohybem vycházejícím z lidské iniciativy.

Takto zavedený kontrast je pak rozvíjen do řady antitezí, pochopitelných pouze zredukujeme-li koncept mystického náboženství, jakkoli je ve skutečnosti nekonečně rozmanitý, na jediný konkrétní typ, např. určitou formu Jógy. Tato velice sporná redukce vede k tvrzení, že prorok zakouší ze své podstaty vztah a dialogickou situaci a že prorocký stav volá po theofanii stojící v kontrastu k extázi mystika; na druhou stranu, mystikovo náboženství má za výsledek takový druh extáze, v němž se lidská osobnost rozpustí a zanoří do nekonečné božské Jednoty, čímž ruší nejvlastnější předpoklad *sympathie*. Na podporu této teze je upozorněno na to, že prorok nezná subtilnosti negativní teologie týkající se *nad-esence*, zatímco mystika je spjatá s negativní teologií odpírající Božskému Jsoucnu jakýkoli vztah k tomuto světu. Na závěr jsou postavena do protikladu základní afektivní vyznění obou stran sporu: U izraelského proroka jde o militantní zasazení o Boží věc na tomto světě, u mystika nostalgie a entuziasmus, usilování o extázi skrze nezáměr o zdejší pozemské záležitosti, trpnost osobního spasení. Stručně řečeno, na jedné straně sjednocení chtění a cítění a na druhé straně sjednocení esence. V posledku by tak *unio sympathetica* zakoušená prorokovým vědomím byla antitezí k *unio mystica* extatiků.⁵⁸

Úmyslně jsem zde kladl důraz na tyto kategorie náboženské zkušenosti analyzované jako fenomén *sympathie*, tj. jakožto odpověď člověka na nároky *pathetického Boha*. Neboť hlavním problémem je zjistit, zda v různosti mystických zkušeností není nějaká oblast, v níž by se mystické náboženství ukázalo právě jako náboženství *sympathetické*, tj. kde by netvořilo antitezi ke kategoriím profetického náboženství, ale naopak tyto kategorie asimilovalo a *eo ipso* překonávalo opozici, která před námi právě vyvstala v odkazu na jeden izolovaný typ mystické zkušenosti. Možná nás na správnou

cestu navádí již heliotropismus květiny ukazující se coby její „heliopathie“, slyšíme-li na pozadí rezonovat koranický verš: „A vše zná modlitbu [svou] i volání slávy Jeho.“ (24:41)⁵⁹ Hlavní otázkou je, vylučuje-li mystická theologie *nad-esence* jakékoli zakoušení *pathetického Boha*, zda extáze vylučuje jakoukoli dialogickou situaci, zda může existovat *sym-patheia* bez společné esence – jednoduše řečeno, zda není oproti původnímu předpokladu *unio mystica* nikoli antitezí, ale naopak zda není, jako taková, eminentním modelem *unio sympathetica* a zda metafyzika extáze nemusí být založena právě na theofanismu. Později též uvidíme, že tento theofanismus podstatně kontrastuje s myšlenkou Vtělení, tak jak je běžně dogmaticky přijímána. Avšak předpokladem toho, aby se dva druhy zkušenosti, které jsme výše definovali jako antiteze, mohly naopak vzájemně implikovat, je mystická zkušenost, která by se rozvinula v náboženském prostředí zaměřeném na profétologii, v prostředí, ve kterém je sama tato profétologie koncipovaná jako prototyp mystické zkušenosti.

Právě této podmínce dokonale vyhovuje *súfismus* v islámu. Nehovoříme zde o oficiální ortodoxii islámu, ta je propastně odlišného charakteru. A abychom byli přesnější, súfismem rozumíme celek těch, které z výše uvedených důvodů seskupujeme pod označením „Věrní lásce“. Jak jsme již připomněli, této skupině dominují dvě velké postavy: Ibn ‘Arabí, nepřekonatelný mistr mystické theosofie, a Džaláluddín Rúmí, iránský minstrel tohoto náboženství lásky, jehož plamen se živí theofanickým cítěním vnímatelné krásy.⁶⁰ Toto označení se nám zdálo být v našem jazyce nejvhodnějším překladem toho, jak naši mystici označují sami sebe v perštině či v arabštině (*‘ášiqán*, *muhibbún*, *arbáb al-hawá* atd.), a jelikož je též označením, kterým k sobě odkazovali společníci seskupení kolem Danteho, *Fedeli d’amore*, odkazuje zároveň ke společným rysům jedněch i druhých, které byly zkoumány v mnoha památných pracích.⁶¹ Můžeme si povšimnout, jak zkušenosti novoplatoniků v islámu (avicennovců a Suhrawardího *išráqijún*), jakož i žáků Ibn ‘Arabího a Džaláluddína Rúmího konvergují k symbolu téhož archetypu. Učení, které je

jim všem společné, nás vede k tomuto: Existuje-li a je-li *potřebná* nějaká zkušenostní danost, která by umožňovala hovořit o *božském pathosu*, božské trpnosti pro a skrze člověka (božské „anthropopathie“), která by motivovala „otáčení“ Božského Jsoucna k člověku (jeho „anthropotropismus“), jediná taková zkušenostní danost může být odpovídající stav člověka, stav, který je tomu komplementární (ve smyslu sym-pathetický) a ve kterém se vyjevuje božský *pathos*. Jinými slovy, tento *pathos* je přístupný, má realitu existence, pouze ve stavu prožívaném lidskou bytostí jako *theopathie* a *theotropismus*. Což znamená, že se člověk nedostává k přímé otázce, která by mu byla položena zvnějšku (to by byla čirá spekulace), nýbrž dosahuje jí v odpovědi a touto odpovědí je sama jeho bytost se svým zcela vlastním modem bytí tak, jak jej chce a přijímá (stejně jako *tropismus* héliotropia vyjadřuje zcela vlastní bytí této květiny).

Tato odpověď tedy závisí na míře, v jaké se člověk učiní „schopným Boha“, neboť je to tato schopnost, která definuje a poměřuje sympathii coby nutnou zprostředkovatelku veškeré náboženské zkušenosti. I zde nás opět může poučit pohyb héliotropia, jehož úplný smysl se uskutečňuje až za viditelným. Abychom spatřili smysl tohoto pohybu, je potřeba divinace, jako když Proklos „slyší“ modlitbu této květiny, a tato divinace není nic jiného než tušení nerealizovaných mohutností. Budeme-li spolu s Maxem Schelerem hovořit o kognitivní funkci sympathie,⁶² je to opravdu, jako bychom hovořili o divinaci překonávající danou realitu, neboť je smyslem virtuálních existencí.⁶³

Stručně řečeno, cesta, kterou nyní musíme jít, postupuje přes tyto dvě etapy: uznat přítomnost *pathetického Boha* v mystické theosofii, která udržuje dvojí pojem *Theos agnostos* (Bůh nepoznatelný) a *Deus revelatus*; a pochopit, jak z toho, že je tajemství původu jsoucna vyjádřeno jako *soutrpnost*, božská *sympathésis*, která emancipuje jsoucna od jejich nejsoucna, plyne lidsko-božský *sympathetismus* spojující v samotném jejich bytí božského vládce a osobu věrnou jeho lásce, jinými slovy, jak, jsou-li si božská antropopathie a lidská theopathie neustále reciproční, má být *unio mystica* interpretována právě jako *unio sympathetica*, a nikoli jako její protiklad.

2. „PATHETICKÝ“ BŮH

Premisy negativní theologie samy od sebe v žádném případě nevyučují jakoukoli dialogickou situaci, ba naopak jsou důležité pro založení její autenticity. Tak je tomu i s gnózí v islámu, jejíž premisy jsou v mnohém podobné premisám Gnóze obecně, těm, které nejvíce rozčilují každou dogmatiku, jež si žádá racionálních definic. Celková struktura je konstantní: Je zde „To, co dává vzniknout“ – za jsouncnem, „které je“, je „Bůh, který není“ (Basilidův οὐκ ὢν θεός), tj. *Theos agnostos*, nepoznatelný a nepredikovatelný Bůh,⁶⁴ a pak je zde Bůh zjevený, jeho ; Noûς, který myslí a koná, který nese božské Atributy a který je schopen vztahu. A nesmíme hledat kompromis ve prospěch jednoho či druhého z těchto pojmů, nýbrž se musíme přísně držet simultaneity této vize, abychom díky tomu mohli dospět k pojmu *pathetického Boha*, který by nebyl teoretickým nárokem vzneseným proti pozitivním theologiím pečlivě střežícím dogma Boží neměnnosti, ale vnitřním pokrokem experimentálně překračujícím *nadesenciální* Propast a Ticho směrem k pozitivně založeným Postavám a tvrzením.

I sama ismá'ílíjská gnóze zde má mnohé společné rysy s učením Ibn 'Arabího. Etymologie, kterou také jednou navrhla pro Boží jméno *Al-láh*, jasně osvětluje cestu, kterou se pokoušíme kráčet. I přes odpor arabské gramatiky se snaží odvodit slovo *iláh* od kořene *w-l-h*, který nese význam být smutný, zdrcený smutkem, vzdychat nad něčím, bázlivě se k něčemu utíkat...⁶⁵ Tuto etymologii, která dává Božímu Jménu (*iláh* = *wiláh*) význam „smutku“, stvrzují naši ismá'ílíjští myslitelé další etymologií, snad ještě podivnější, neboť v ní tentokrát ztrácí gramatika veškeré své nároky. Ovšem dojem arbitrárnosti zmizí, uvědomíme-li si, o jak významný problém zde jde. Tato etymologie chápe slovo *ilháníja* (vytvořené ze základu 'l-h znamenajícího božské, jako ve slovech *iláha*, *ulúha*, *ulúhíja*) na způsob *ideogramu*, který můžeme po přidání drobného pravopisného znaménka (*tašdídu*, který zdvojí *n*) číst jako *al-hán(n)íja*. Máme tak abstraktní slovo značící stav, způsob bytí, vytvořený z *nomen agentis* kořene *h-n-n* (= *h-n-n*), který má význam toužit, vzdychat, projevovat soucit.⁶⁶

A tak vlastní Jméno Boží, jméno vyjadřující jeho skrytou, hlubokou intimitu, není Nekonečný či Všemocný našich racionálních theodicejí, je to Smutek a Nostalgie. Nic nemůže lépe svědčit o citu „pathetického Boha“ neméně autentickém než ten, který byl – jak jsme výše připomněli (§ 1) – vyjeven fenomenologií profétického náboženství. Přitom jsme zde v samém srdci mystické gnóze, což je důvod, pro který jsme odmítli nechat se uzavřít do opozice, která nám byla předvedena. V ismá‘ílijské theosofii nemůže být nejvyšší božstvo poznáno, ba ani označeno jménem „Bůh“; *Alláh* je Jméno, které bylo dáno prvnímu Vzniknutému, Nejbližšímu a nejsvětějšímu Archandělovi, Protokristovi, Archandělovi-Logu.⁶⁷ Toto Jméno pak vyjadřuje jeho smutek, jeho nostalgii věčně toužící poznat Princip, který mu věčně dává vzniknout: nostalgii Boha zjeveného, tedy zjeveného *pro člověka*, toužícího znovu nalézt sebe sama *za* svým zjeveným jsouncem. Jde o vnitřně-božské neproniknutelné mystérium: Můžeme dělat pouze aluzivní odkazy. Přitom můžeme toto toužení Anděla, tedy zjeveného Boha toužícího poznat Boha, kterého zjevuje, spatřit v meditaci (jelikož je toto zjevení stejně vždy jen *pro* nás a *skrze* nás) jakožto v jeho Prvním a Nejvyšším stvoření, přímo v té formě, v níž a skrze níž se zjevuje Smutek nepoznatelného Boha (*Theos agnostos*) toužícího *být poznán* skrze ni a v ní. Vnitřně-božské mystérium zůstává i tak neporušeno, můžeme z něj poznat pouze to, co ze sebe zjevuje v nás samých. Avšak pomocí *činnosti* nikdy nedokončeného poznávání, odpovídající *trpnosti* nikdy nezavršeného *býti poznán*, z ní uchopujeme aspekt, který nás může dovést na počáteční bod Ibn ‘Arabího osobní theosofie.

Rámec této studie nás nutí k extrémní stručnosti hrozící nebezpečím, že by naše pojednání mohlo být temné, nebo – což by bylo ještě horší – neúplné. Přesto se pokusme tomuto riziku čelit.

Jaký je základ, jaký je smysl tohoto smutku „pathetického Boha“? Jak je vnímán mystikem coby determinující *sympathii* neviditelného a viditelného, jako tajemství lidsko-božského *sym-pathetismu*?

Nejprve si připomeňme *hadíth*, nad kterým neúnavně meditují všichni mystici v islámu, ten, v němž božstvo zjevuje tajemství své trpnosti (svého *pathosu*): „Byl jsem skrytým Pokladem a chtěl

jsem být poznán. A tak jsem stvořil Stvoření, abych mohl být [jimi] poznán.“ Nebo abychom byli ještě věrnější myšlení Ibn ‘Arabího, překládejme: „abych se skrze ně stal předmětem svého poznání.“ To tato božská trpnost, tato touha zjevit se a poznat sebe sama ve jsoucnech tím, že jimi budu poznán, je hybným motivem veškeré božské dramaturgie, věčné kosmogonie. Tato kosmogonie není Emanací v novoplatónském slova smyslu, a ještě méně stvořením *ex nihilo*. Je to mnohem spíše posloupnost zjevení jsoucná intenzifikací stále sílicího světla uvnitř prvotně nerozlišeného Božstva, doslova posloupnost *tadžalliját, theofanií*.⁶⁸ Zde vstupuje do hry jeden z nejcharakterističtějších motivů Ibn ‘Arabího myšlení, nauka o *Božích Jménech* (která byla občas dosti nepřesně označovaná jako jeho „mythologie“ Božích Jmen).

V Božské Esenci od nejpůvodnějšího prapočátku existují Jména, která jsou touto Podstatou samou, protože atributy, které tato Jména označují, aniž by sice byly totožné s božskou Podstatou jako takovou, přesto se od ní neliší. Tato Jména jsou označena jako „Páni“ (*Arbáb*), kteří sice nejspíš nemohou být přísně vzato definováni jako hypostáze, avšak často se jim ve všem podobají.⁶⁹ Zkušenostně je poznáváme pouze skrze naše poznání nás samých (taková je základní maxima). Bůh nám popisuje sebe sama skrze nás. Což znamená, že Boží jména jsou ze své podstaty relativní vůči jsoucňům, která je pojmenovávají, tak jak je tato jsoucná objevují a zakoušejí ve svém vlastním způsobu bytí. Proto bývají tato Jména také označována jako *Přítomnosti (Hadžárát)*, tj. jako stavy, ve kterých se božstvo zjevuje svému vyznavači v podobě toho či onoho ze svých nekonečných jmen.⁷⁰ Boží jména tak mají smysl a plnohodnotnou realitu pouze *skrze a pro* jsoucná, která jim jsou epifanickými formami (*mazáhir*), tj. formami, v nichž se vyjevují. Od nejpůvodnějšího prapočátku také v Božské Esenci existovaly tyto Formy, podpěry Božích Jmen – jsou to naše vlastní latentní existence, naše vlastní individuality existující ve stavu věčných archetypálních údělů v Božské Esenci (*a’ján thábita*⁷¹). A právě tyto latentní individuality od vší věčnosti touží po konkrétním bytí v aktu. Jejich touha není sama ničím jiným, než nostalgií Božích Jmen toužících být zjevena. A tato

nostalgie Božích Jmen není ničím jiným, než smutkem nezjeveného Boha trápícího se ve svém nepoznání, ve své skrytosti.⁷²

A tento smutek vyvolává z neprobádatelných hlubin Božstva „Soucitný Povzdech“,^{72a} raději bych s větší etymologickou silou řekl „Soucítící Povzdech“ (*Nafas Rahmání*). Tento *Povzdech* značí uvolnění božského Smutku *soutrpícího* (*sym-pathetizujícího*) s tesknotí a smutkem Jmen, jež zůstala neznámá. Z těchto Jmen pak Dech vydechuje, v tomto vydechnutí samém z nich podněcuje k bytí v aktu mnohost konkrétních individuálních existencí, *skrze* které a *pro* které jsou tato Božská Jména konečně vyjevena v aktu. Každá existující věc je tak ve svém skrytém bytí Dechem božské Soutrpnosti dávající existenci⁷³ a Boží jméno „Al-Láh“ je kladeno jako naprosto ekvivalentní jménu „ar-Rahmán“, Soucítící.⁷⁴ A tak si mystická gnóze otevírá cestu k „pathetickému Bohu“ vycházejíc od *nepoznatelného Boha* (*Theos agnostos*) negativní theologie, což je to, oč nám šlo. Na jedné straně vyjadřuje Povzdech božské Soucitnosti božský *pathos*, osvobozuje Boží jména, tj. emancipuje jsoucna z virtuality, v níž byla uzavřena, teskníci po latentní tvůrčí energii v sobě, a na druhé straně osvobozují recipročně tato Boží jména Boha, kterého označují, z jeho nevědoucí samoty. Právě zde v preexistenci se vytváří ono pouto *sympathetismu*, které navždy sváže v jednotě „soutrpného“ dialogu božstva se svým věrným, Miláčka s Milujícím.⁷⁵

Již nyní si můžeme povšimnout, že je představa božské Soucitnosti (Milosrdenství) jakožto emancipující jsoucna velmi vzdálená atributu Milosrdenství chápaného exoterickými theology jako lítost či smilovávání se nad služebníky, shovívavost či odpuštění vůči hříšníkům. Nejde zde o morální či moralizující koncept, ale o koncept metafyzický, přesněji řečeno o počáteční akt metafyziky lásky.⁷⁶ Další postřeh: Tento Soucitný Povzdech jakožto fenomén prvotní Lásky je zároveň aktivní, tvořivou a emancipující mocí a zároveň *potentia pasiva*, tj. je samotnou substancí, „nehmotnou materií“, ze které jsou utvořena veškerá jsoucna, andělskými Dušemi počínaje, přes jsoucna supra-elementární přirozenosti až po jsoucna sublunární sféry.⁷⁷ S tímto dvojím rozměrem se setkáváme na každé úrovni jsoucna, stejně tak jako jsou Boží jména zároveň *ak-*

tivní ve smyslu *determinování* atributu, který vtiskují do konkrétní formy, po níž touží, a zároveň *pasivní* ve smyslu *determinovanosti* v této formě a skrze tuto formu, jež je projevuje podle požadavků svého věčného údělu.⁷⁸ A je to tato struktura, která zároveň klade a uskutečňuje podmínky pro Porozumění, které není teoretickým zkoumáním, ale *trpností* prožívanou a sdílenou s chápaným předmětem, *sou-trpností*, *sympathií*. Neboť Božská Jména nejsou atributy, které by teoretický intelekt přiděloval Božské Esenci o sobě. Ze své podstaty to jsou zbytky jejich jednání v nás, jednání, skrze které realizují své bytí skrze naše bytí a které se tak v nás stává tím, co se sluší nazvat starou středověkou terminologií: jejich *significatio passiva*.⁷⁹ Jinak řečeno, poznáváme je jedině tak, jak v nás probíhají a jsou v nás uskutečněny, podle toho, co s námi dělají, tak, jak jsou naši *trpností*. Jak jsme před chvílí říkali: Bůh se nám popisuje skrze nás samé.

Ibn 'Arabí velmi sevřeně vyjadřuje nejdůležitější ohledně tohoto bodu: „Ti, kterým Bůh zůstává skrytý,“ říká, „se modlí k tomuto Bohu, který je podle jejich víry jejich Pánem, aby se nad nimi smiloval. Avšak mystičtí theosofové (*ahl al-kašf*) žádají, aby se Boží Smilování uskutečnilo (nastalo, existovalo) *skrze ně*.“⁸⁰ Což znamená: Gnostikova modlitba nevede k tomu, že by vyvolala změnu v nějakém jsoucnu vůči gnostikovi vnějším, které by jej tak následně vzalo na milost. Ne, tato modlitba vede k tomu, že je aktualizováno Božské Jsoucní takové, jaké touží být *skrze* a *pro* toho, který se modlí a který je „přímo ve své modlitbě“ orgánem své trpnosti. Gnostikova modlitba říká: Učiň z nás Soucítící, kéž bychom se mohli stát Soucítícími, tj. „staň se skrze nás tím, čím být bylo tvou věčnou Touhou“. Neboť mystik si uvědomil, že sama substance jeho jsoucní je dechem (*spiritus*) této nekonečné Soucítivosti, že on sám je epifanickou formou jednoho Božího Jména. Proto nespočívá jeho modlitba v žádosti (takové modlitby se súfijové odjakživa hrozili⁸¹), ale v samotném jeho modu bytí (jako modlitba héliotropia otáčejícího se ke svému nebeskému Králi) – působí jako explicitní vyjádření stupně duchovní zdatnosti, kterého dosáhl, tj. míry, do jaké se stal „schopným Boha“. Přičemž tato míra je sama determinova-

ná jeho vlastním věčným stavem, jeho individualitou-archetypem. „Jakým jsi byl ve své předvěčnosti, tj. ve své věčné virtualitě, takovým jsi projeven ve svém současném stavu. Vše, co je v projeveném jsoucnu, je formou toho, co toto jsoucno bylo ve svém stavu věčné virtuality.“⁸² Nehledejme v tom zdroj kauzálního determinismu, jak jej běžně pojmáme, bylo by spíše na místě si představit cosi jako „předzjednanou harmonii“ v Leibnizově duchu.^{82a}

Z toho vyplyne mnoho důsledků, závažných i úžasných zároveň. Spolu s Ibn 'Arabím jsme právě hovořili o „Bohu stvořeném v dogmatech“⁸³ a tento výraz se v jeho spisech vyskytuje ještě mnohokrát. V jednom smyslu (v tom pejorativním) označuje toho Boha, jehož vytváří člověk, který zůstává Bohu skryt a kterému zůstává recipročně skryt Bůh a který s o to exkluzivnější nekompromisností vyvyšuje Boha své víry na Boha jediného a absolutního. Přitom se přeci jen musíme zeptat: Není tento „Bůh stvořený v dogmatech“ důsledkem věčné virtuality jsoucna, které ho takto vytvořilo? Není přinejmenším alespoň náčrtem theofanie? A když božská Soucitnost zahrnuje nekonečnost Božích Jmen, nezahrnuje i virtuality jsoucen, které jim byly dány jako formy jejich Projevení? Zajisté, musíme dovádět důsledky až do konce. Ibn 'Arabí tak prohlašuje: „Boží Soucitnost zahrnuje i Boha stvořeného v dogmatech.“⁸⁴

Sám se stát Soucítícím znamená sám být k obrazu Soucítícího, zakoušejícího nekonečný smutek pro všechny nerozvinuté virtuality, znamená to zahrnout v totální náboženské *sympathii* theofanie těchto Božích Jmen ve všech vírách. Ale právě tato *sympathie* neznamená přistoupení na jejich omezení, otevřením se jim je musíme samotné otevřít k rozšíření, které po nich vyžaduje prvotní božská *sympathésis*, znamená to vynést jejich theofanický rozpuk k vrcholu, znamená to je „emancipovat“ – neboť právě takto v předvěčnosti pracuje božská Soucitnost – znamená to je emancipovat od virtuality a nevědomosti, které je ještě drží uzavřené v jejich limitách a v jejich neústupnosti. Náboženská *sympathie* umožňuje uniknout slepé uličce, tj. hříchu metafyzického modloslužebnictví, právě proto, že se jich takto ujímá. Neboť pouze tato *sympathie* může učinit nějaké jsoucno přístupné světlu theofanií. Odmítání Božích Jmen nabírá

u lidí řady forem: od prostého a ryzího atheismu až po fanatismus ve všech jeho podobách. Všechny tyto formy pocházejí z téže nevědomosti o nekonečném božském Smutku toužícím nalézt pro svá Boží jména *soucitícího* služebníka.⁸⁵ Gnostikovo učednictví spočívá v učení se praktikovat věrnost svému vlastnímu Pánovi, tj. Božímu Jménu, které mu je svěřeno v jeho bytostném bytí, ale zároveň vyslyšet Ibn 'Arabího předpis: „Buď tedy ve své duši jako látka pro všechny formy všech vyznání.“ Ten, který se učinil schopným tohoto, je 'arif, iniciovaný, „ten, který vidí skrze Boha v Bohu okem Božím“.⁸⁶ Nad tím, který souhlasí, i nad tím, který odmítá, se vznáší tatáž naléhavá prosba: Bůh, podle kterého žiješ, je tím, pro kterého svědčíš, a tvé svědectví je také soudem, který ty sám vynášíš nad sebou.

Nespěchejme s pojmy, jako jsou relativismus, monismus nebo synkretismus, neboť se zde nejedná o pohled filosofický či religionistický. Otázkou je zjistit, *kdo* je skutečným agentem v náboženské aktualizaci *par excellence*, kterou nám zde představuje – jakkoli jen ve stručnosti provedená – fenomenologie modlitby v souladu s premisami Ibn 'Arabího mystické theosofie. Základní myšlenka je tato: Viditelné, zjevné, vnější stavy, jevy nikdy nemohou být příčinami jiných jevů. To, co jedná, je neviditelné, imateriální. Soucitnost jedná a determinuje, dává být a stávat se tím, čím je, neboť je duchovním stavem⁸⁷ a její způsob jednání není omezen na to, co označujeme jako fyzikální kauzalitu, její způsob jednání – jak ostatně naznačuje už její jméno – je *sympatheia*. Tu je ale ještě v každém případě třeba učinit explicitní jménem jsoucna, jehož trpnost (*patheia*) je zakoušena: např. *héliopathie* v případě héliotropia modlícího se ke svému nebeskému pánu či jednoduše *theopathie* v případě mystika.

To, co tato modlitba (*podmět*) vykonává, tj. uskutečňuje v aktu, je tato odpověď, tato *aktivní trpnost* v jedné ze dvou složek celkového bytí toho, který se modlí, jmenovitě rozměr jeho projeveného bytí. Pokud jde o to, co tuto modlitbu (*předmět*) vykonává, je to jeho neviditelné jsoucno (*bátin*), tj. jeho transcendentní rozměr, nebeský protějšek jeho bytí, který je jeho věčnou individualitou, tedy ve své podstatě samotný dech té božské Soucitnosti, jež v něm povolala k bytí v aktu jedno z Božích Jmen. Takové jsou totiž dvě kon-

stitutivní existence celkové existence jsoucna, ty, které Ibn 'Arabí označuje také jako *láhút* a *násút*, božská přirozenost nebo božský úděl a úděl lidský, stvořený.⁸⁸ Na to se velmi snadno zapomíná, když ohledně Ibn 'Arabího příliš uspěchaně hovoříme o existenciálním monismu, jako by *láhút* a *násút* byly dva obleky, které si mystik střídavě podle libosti navléká. Abychom mohli zajít do hloubky (a jedná se zde o problém zásadní důležitosti pro jakoukoli duchovnost), musíme nahlédnout toto: Byla-li Prorokova zkušenost promeditována a znovu prožita jakožto prototyp mystické zkušenosti, je to z důvodu exemplárnosti spojení *láhút* a *násút* v jeho osobě. Avšak toto spojení není myšleno ve smyslu hypostatické jednoty dvou přirozeností (na způsob christologie Koncilů),⁸⁹ ale jako theofanická jednota, tj. jednota Božího Jména a smyslové formy, zjevu, skrze který toto Jméno *prosvítá*. Oba dohromady, a nikoli jeden bez druhého či jeden splynutý s tím druhým, vytvářejí totalitu daného Božího Jména, jeden jakožto pán tohoto Jména (*rabb*) a druhý jakožto služebník tohoto Jména (*abd*). Jsou spojeni jeden s druhým smlouvou o vládcovství a vazalství, o milostné službě, která způsobuje, že jeden druhému „odpovídají“. Tento pakt byl zrozen v původním aktu Boží lásky, Povzdechu Smutku *soucíťícího* s touhou Božích Jmen volajících po jsoucnech, která by je zjevila. Pak, nebudeme-li uvažovat v *inkarnacionistických* termínech po staletí vlastních naší teologii, ale budeme-li skutečně uvažovat v pojmech podmínek a struktury theofanií, pak jediné se nám *unio mystica* ukáže jako opravdové uskutečnění *unio sympathetica*.⁹⁰

3. O „UNIO MYSTICA“ JAKOŽTO „UNIO SYMPATHETICA“

Oba termíny nám byly nabídnuty jako tvořící antitezi (výše, § 1). Zdá se však, že postup našeho bádání nás vede ke schématu duševní zkušenosti, v němž se ani zdaleka nevyklučují, ba naopak se jedna skrze druhou vzájemně interpretují. Zrekapitulujme si jednotlivé kroky: Každé jsoucno je epifanickou formou (*mazhar*, *madžlá*) božského Jsoucna, které se v něm projevuje jako oděné do jedno-

ho nebo více ze svých Jmen. Universum je totalitou Jmen, jimiž se On označuje, když Jej jimi nazýváme. Každé Boží jméno je pánem (*rabb*) jsoucná, které ho projevuje (tj. které je jeho *mazhar*). Každé jsoucné je epifanickou formou svého vlastního Pána (*ar-rabb al-cháss*), tj. projevuje božskou Esenci pouze jakožto partikularizovanou a individualizovanou v daném Jméně. Žádné determinované a individualizované jsoucné nemůže být epifanickou formou Božstva v jeho úplnosti, tj. celku všech Jmen neboli „Pánů“. „Každé jsoucné,“ říká Ibn ‘Arabí, „má za Boha pouze svého jednotlivého Pána, není možné, aby mělo za Boha Celek.“⁹¹

A tak se vytváří schéma ustavující určitou formu *kathenotheismu* ověřeného v kontextu mystické zkušenosti. Nejde o fragmentaci božského Jsoucná, neboť je *pokaždé* cele přítomné jakožto individualizované v *každé* theofanii svých Jmen a *pokaždé* se jakožto Pán vyjevuje jedině oděn v jedno z těchto Jmen. Zde se nachází další klíčový motiv pro duchovnost Ibn ‘Arabího školy, a to tajemství, které ustavuje Pána jakožto Pána, *sirr ar-rubúbija*. Z důvodu nemožnosti odvození abstraktního termínu od slova „pán“⁹² a též z toho důvodu, abychom naznačili feudálně rytířský vztah spojující božského pána a vazala jeho Jména, můžeme tento výraz překládat jako „tajemství božské suverenity“. Co máme pod těmito slovy rozumět? Ibn ‘Arabím zaznamenaná poznámka Sahla at-Tustarího nám odhalí hloubku tohoto pojmu: „Božská suverenita má tajemství a tím jsi *ty* – to *ty*, ke kterému je hovořeno; – kdyby mělo (toto *ty*) zmizet, božská suverenita by byla též zrušena.“⁹³ V takové poznámce nacházíme implicitní odkaz k fenoménu Prvotní lásky, o němž se hovoří v *hadíthu*: „Byl jsem skrytým Pokladem a chtěl jsem být poznán“ – neboť jeho býti-poznán závisí na *tobě* (což znamená, že jestliže je poznán *tebou*, pak *se* také poznává *v tobě*) – a nalézáme v tom též vyhlášení podstatně dialogické situace, již nemůže zviklat žádné obvinění z monismu.

Tento *sirr ar-rubúbija* také původně implikuje v rámci exoterického náboženství obecně užívané rozlišení mezi božstvím (*ulúhija*) jakožto atributem Boha (*Alláh*), předmětu uctívání, a mezi „suverenitou“ (*rubúbija*) jakožto atributem Pána, kterého člověk vyzývá, ke

kterému se utíká.⁹⁴ Ale v terminologii vlastní Ibn 'Arabímu je *Alláh* Jméno, které označuje Božskou Esenci, kvalifikovanou a oděnou veškerými svými atributy, zatímco *ar-Rabb*, Pán, je Božství personifikované a partikularizované v *jednom* ze svých atributů (proto se také Boží jména označují jako „páni“, *arbáb*⁹⁵).

Podrobnější analýza z toho vyvozuje toto:⁹⁶ Existují Jména božství (*ulúhija*) vztahená k *Alláhovi* a jména suverenity (*rubúbija*) vztahená k pánovi (*rabb*); „Pán“ je Boží jméno, pokud jde o vztahy božské Podstaty ke konkrétním, individuálním jsoucňům, ať už duchovním či tělesným.⁹⁷ Zatímco vztahy Božské Esence k těmto individuacím v jejich stavu věčných totostí jsou na jedné straně původem „Jmen božství“ (jako např. Mocný, Chtějící atd.), jsou to na druhou stranu vztahy těchto Jmen ke jsoucňům zvnějšněným a aktualizovaným *in concreto*, které jsou původem „Jmen suverenity“ (jako např. „Ten, který se stará“, *ar-Razzáq*, „Ten, který stráží“, *al-Háfiz* atd.⁹⁸).

Vyplývá z toho, že „pán“ je specifické Boží jméno (*ism cháss*), které postuluje aktuálnost nějakého jsoucna, jehož je Pánem, jmenovitě jeho věrného neboli jeho „vazala“ (*'abd*, ὑπήκοος), označovaného jako *marbúb*, což je pasivní participium, *nomen patientis* od slovesného radikálu. Každé projevené jsoucno je formou (*súra*) „panského Jména“ (*ism rabbání*), jména toho Boha, který je konkrétně spravuje, skrze kterého toto jsoucno jedná, k němuž se odvolává. To, že realita *rabba* neboli Pána není atributem esence o sobě samé, ale že se uskutečňuje relativně vůči jsoucnu, které je tak označeno odpovídající pasivní formou, je znamenitým dokladem fenoménu, který jsme výše analyzovali s odkazem na *significatio passiva*. Tento fenomén je stejně tak dobře vnímatelný i v případě Božího jména *Alláh*, neboť toto Jméno ve své Esenci postuluje přinejmenším latentní pozitivní realitu někoho, jehož je Bohem. A ten, skrze kterého se takto *stane* Bohem, je označen na první pohled poněkud podivným způsobem, termínem *ma'úh*, což je pasivní participium jednoduchého slovesa s kořenem 'l-h. Ovšem tento termín neoznačuje Adorovaného (*ma'búd*), jak by se mohlo v souladu s gramatikou zdát, Boží jméno, které je zde „uvedeno do pasiva“, označuje právě jsoucno, v němž a skrze něž se uskutečňuje pozitivní realita

božství – *ma'úláh* je Adorující, ten, skrze kterého je Božské Jsoucno ustaveno jako Adorované v aktu.⁹⁹ Vidíme zde, jak samotná terminologie odráží vjem toho, že božský *pathos*, trpnost „*pathetického Boha*“, který „*chtěl být poznán*“, předpokládá jako korelativní termín *theopathii* v lidském Jsoucnu, jehož je Bohem. A tak nachází abstraktní termín *ma'úláhija*, vytvořený z pasivního participia, svůj věrný ekvivalent v pojmu *theopathie*. Stejně tak i jeden komentátor Ibn 'Arabího, zaražený nezvyklým užitím slova (když náš šajch prohlašuje, že „Ho konstituujeme jakožto Boha skrze naši *theopathii*“), jej spojuje se *šathem*, tj. vnímá tento postřeh jako případ „*theopathické promluvy*“.¹⁰⁰

A je to právě tento *sym-pathetismus*, který je vyjádřen v textech, jako je tento: „Božstvo (*ulúhija*) chce (touží, usiluje) Jsoucno, jemuž by bylo Bohem (*ma'úláh*); suverenita (*rubúbija*) chce (touží, usiluje) Jsoucno, jemuž by byla pánem (*marbúb*); jinak jsou oba zbaveni reality jak virtuální, tak aktuální.“¹⁰¹ Text zjevně „*pathetický*“, který tu je od toho, aby nám připomněl jednak prvotní Smutek Božích jmen úzkostlivě očekávajících Jsoucna, která by je „pojmenovala“, tj. jejichž bytí by je vyjevilo *in concreto*, a jednak Soutrpnost božského Jsoucna „*sympathetizujícího*“ se Smutkem Jmen, která pojmenovávají jeho esenci, která však ještě žádné Jsoucno nepojmenovává. Toto božské Jsoucno pak vítězí nad svou samotou v Povzdechu (*nafas*), jenž aktualizuje skutečnost onoho „Ty“, které je pak tajemstvím božské suverenity. Následkem toho je božství tvého Pána svěřeno „tobě“ a závisí na tobě, zda se „učiníš schopným svého Boha“ tím, že za něj budeš odpovídat. A právě tato sou-odpovědnost božského pána a jeho věrného, tato *trpnost* jednoho skrze druhého, v níž jeden skrze druhého aktualizuje *significatio passiva* svého Jména, nemůže být podle nás lépe tematizována nežli v pojmech *unio sympathetica*.

Nepochybně se zde dotýkáme tajemství duchovnosti, jejíž paradoxní vyjádření formulují dialogické vztahy tak, jak je tato duchovnost nejvlastněji prožívá. Zároveň nás tato duchovnost vyzývá k tomu, meditovat nad příkladem jistých prefigurací nebo Postav-archetypů této božské služby, v níž věrný lásce „dává být“ svému božskému pánovi, a tento příklad reprodukovat.

Mezi mnoha dalšími je zde například tento verš z jedné Ibn 'Ara-
bího básně: „Tím, že jej poznávám, dávám mu být.“¹⁰² To neznamená, že by člověk dával existenci Boží Esenci, která je nad jakýmkoli pojmenováním a nad jakýmkoli poznáním, hovoří se zde o „Bohu stvořeném v dogmatech“ (*al-iláh al-machlúq fi'l-mu'taqadát*), tj. o Bohu představujícím se každé duši ve formě toho, čemu daná duše věří v souladu se svými schopnostmi a znalostmi, v symbolu, který daná duše aktualizuje z podstaty sebe samé. Daný verš chce říct toto: Zním Boha v poměru k božským Jménům a atributům, které se pro mne a skrze mne epifanizují ve formách jsoucna, neboť Bůh se epifanizuje každému z nás v podobě toho, co dotýčný miluje. Podobnost tvé lásky je nejvlastnější podobou víry, kterou vyznáváš.¹⁰³ Z toho všeho „vytvářím“ Boha, v něhož věřím a kterého uctívám. Ibn 'Arabí řekne: „Bůh je výrazem pro toho, který chápe aluzi.“¹⁰⁴

Přitom je však toto opět pouhým jedním aspektem *unio sympathetica*, právě tím aspektem, který když izolujeme, sice může být zároveň příčinou zlomyslné radosti racionalistického kritika a pohoršení ortodoxního theologa, ale v žádném případě již nemůže představovat celek mystické zkušenosti, o níž zde běží. Neboť hovoří-li se o „stvořeném Bohu“, je třeba se zeptat: *kdo* je ve skutečnosti onen aktivní subjekt, který tvoří? Je zajisté pravda, že bez Božstva (*haqq*), které je příčinou našeho bytí, a bez nás, kteří jsme příčinou jeho Projevení se, by řád věcí nebyl takový, jaký je, a Bůh by nebyl ani Bohem, ani Pánem. Ale na druhou stranu, i když jsi to *ty*, vazal tohoto Pána, který drží „tajemství jeho suverenity“, neboť se uskutečňuje skrze tebe, přesto nejsi ve skutečnosti aktivním subjektem *ty* v jakési fiktivní autonomii, neboť tvým *činem*, který jej klade, je jeho *trpnost* v tobě, tvá trpnost pro něj. Ve skutečnosti jsi tak podmětem slovesa v pasivním tvaru (jsi *ego* jakéhosi *Cogitor*). A to je to, co chtějí naši mystikové říci, když tvrdí, že toto „tajemství božské suverenity“ má samo své vlastní tajemství (*sirr sirr ar-rubúbija*, tajemství tajemství suverenity).¹⁰⁵

Tímto upřesněním se vyvarují důsledků, které by vyvodila kritika zahleděná do psychologismu nebo sociologismu: božstvo jako projekce vědomí. „Tajemství tajemství“ zde odpovídá našemu tvrzení,

že na rozdíl od těchto deduktivních vysvětlení zde nejde o konstrukci *a posteriori*, ale o experimentální fakt *a priori*, položený spolu se samou zkušeností našeho bytí. *Celek* Božího jména je toto Jméno jakožto pán *spolu s* vazalem nebo služebníkem tohoto Jména (ten, jehož vlastní jméno vyjadřuje oddanou službu, již byl pověřen: 'Abd ar-Rahmán, 'Abd al-Karím atd.; ve vši přísnosti však pouze nejvyšší Duch neboli Archanděl, 'Aql *awwal*, jehož theofanií (*mazhar*) je prorok, má nárok na jméno 'Abd-Alláh, neboť seskupuje všechna Jména ¹⁰⁶).

„Tajemství tajemství“ má dvojí aspekt: První je, že jestliže je služebníkem Jména ten, který je projevuje, ten, skrze kterého toto Jméno subsistuje ve viditelném světě, je jím jedině proto, že je činem tohoto Jména, že uskutečňuje jeho úmysl a jeho vůli.¹⁰⁷ Tento čin v nás uskutečňuje *significatio passiva* onoho Jména: je *marbúbi-ja* služebníka tohoto Jména, jeho *ma'lúhija*, jeho nejvlastnější *theopathie* – člověk zjišťuje, že jeho vlastní tělo je uskutečněním onoho *pathosu*, že v něm poznává zbytek svého vlastního pána, a toto poznání skrze „sympathetismus“ je zároveň jeho nejvyšší zárukou. Což je to, co chceme říci, když tvrdíme, že *rabb a marbúb* jeden druhého přijímají, že jeden druhému přitakávají.¹⁰⁸

Druhým aspektem je, že tato korelace božského pána a jeho věrného nezačala existovat v čase. Klade-li *ma'lúhija*, theopathie věrného, existenci Boha, kterého uctívá,¹⁰⁹ je tomu tak proto, že sám Uctíváný se učinil Uctívajícím, a tento akt nezapočal s časovou existencí věrného – tento akt se již od předvěčnosti uskutečňoval ve virtuálních esencích jsoucen. Otázka položená Božským jsoucнем primordiální mase těchto archetypálních existencí: „Což nejsem já Pánem vašim?“ (*A lastu birabbikum?*), je v tomto smyslu dialogem Božského jsoucna se *svým* „já“, otázkou, kterou klade sobě v nich a na kterou si skrze ně odpovídá,¹¹⁰ smlouvou předvěčné „sympathésis“. Proto je nemožné, aby se Božské jsoucno oddělilo (a je absurdní, abychom ho oddělovali) od forem univerza,¹¹¹ tj. od jsoucen, která jeho uctívající činí jej Bohem, neboť jejich uctívání, jejich theopathie je formou božské Soutrpnosti (*sym-pathésis*) *sou-trpící s nimi*: on sám sebe opěvuje ve všech *svých* jsoucnech, která

jsou jeho theopathiemi, ačkoli ne všichni spatřují tyto theopathie, jelikož ne všichni spatřují modlitbu Mlčícího (*as-Sámit*), například modlitbu hélitropia, kterou tak dobře spatřoval Proklos.¹¹²

A tato *theopathie* dá podobu bohoslužbě, skrze kterou dávají „Věrní lásce“ bytí tomu „trpnému Bohu“, jehož jsou trpností – tím, že živí tuto trpnost celým svým bytím. Od té chvíle se život mystika tíhnoucího k uskutečnění této *unio sympathetica* stane něčím, co budeme opět nuceni tematizovat v latinských termínech, abychom udrželi a zachovali jeho obsah, stane se z něj *devotio sympathetica*. Později uvidíme, jaký je její prvotní Obraz, její archetypální Figura. Nyní nás Ibn ‘Arabí zve k tomu, abychom meditovali nad předobrazem *par excellence* tohoto archetypu, nad jakýmsi ideálním Abrahámem, povzneseným mystickou anamorfózou na úroveň archetypu všech *Ahl al-Kitáb*. Je to označení Abraháma jako Chalílulláh – důvěrný přítel, miláček Boží – které vede našeho šajcha k tomu, že v jeho případě typizuje moudrost, která je „extází lásky“ (*hikma muhajjamíja*).¹¹³ Táž typizace je pak rovněž motivem vedoucím ke zmiňování podobně idealizovaného Abraháma v knihách *futúwát*, příručkách „duchovního rytířství“ užívaných v súfismu.¹¹⁴

Zajisté, na Západě známe filosofy, které jejich vznešený cit k filosofii přivedl k tvrzení, že i ona je službou Bohu. Ibn ‘Arabí a jemu blízcí by s tím souhlasili, ovšem za podmínky, že pod „filosofii“ budeme rozumět něco úplně jiného, než co samotní filosofové pod tímto slovem *stricto sensu* rozumějí, a právě tato podmínka umožňuje Ibn ‘Arabímu zavrhnout celý spor filosofa Avicenny (pouze pokud jde o jeho exoterickou filosofii, nikoli Avicennu „Vizionářských vyprávění“ ani Avicennu „Východní moudrosti“) a theologa al-Ghazzálího, protože oba věřili, že je možné, aby čistý intelekt dokázal existenci Nutného Jsoucná mimo čas, prostor a tvar, zkrátka aby dokázal existenci Boha, který nemá – nebo ještě nemá – žádný vztah k tomu, jehož je Bohem (k *ma‘lúhovi*).¹¹⁵ Avšak takové tvrzení nemůže uspokojit naše mystické theosofy (*al-iláhijún*), kteří nacházejí svého Boha nikoli konstruováním abstraktních důkazů jeho existence, ale v tom, co z něj zakoušejí a podstupují (nebo „trpí“), tj. ve své theopathii (*ma‘lúhíja*). Znat Boha a jeho atributy zname-

ná zexplicitnět tuto theopathii, experimentálně si ověřit maximu „ten, který zná sebe sama, zná svého pána“, neboť v této theopathii je božský pán v nejvlastnějším slova smyslu *sám sobě* a *skrže* sebe sama vlastním důkazem sebe sama *pro* svého věrného.

Vysvětlení, jehož si žádá tento stav, nám nabízí etymologie Abrahámovy přezdívky (*Chalílulláh*), tedy přinejmenším tak, jak ji analyzuje Ibn 'Arabího vlastní filologie, jejíž genialita je úmyslně lhostejná vůči gramatickým nahodilostem. Náš šajch odvozuje slovo *Chalíl* od pátého kmene příslušného slovesného kořene *tachallala*, konotujícího představu smíchání, vzájemného prostoupení. A to, co se s něčím smíchá, je skryto tím, co ono smíchávání podstupuje. Toto druhé, které je v pasivní pozici, odpovídá Zjevnému (*záhir*), zatímco činitel, aktivní subjekt (to, co se smíchává) odpovídá zahalenému, Skrytému (*bátin*), které je jako pokrm živící to první, jako voda, která se mísí s vlnou a zmocňuje se jí, celou ji prosakuje. Jde o čirý symbolismus, který však činí tyto otázky nanejvýš naléhavými: Řekneme snad, že Bůh je tím Zjevným? Pak je ale tvor tím, co je v něm skryté. Řekneme snad, že to tvor je tím Zjevným? Pak je to ale Bůh, který je v něm skrytý a zahalený.¹¹⁶ Nad těmito otázkami se provádí meditace, která místo aby racionálně argumentovala z účinku na příčinu, vnímá v údajích i Udavatele těchto údajů, tj. vnímá subjekt, který je *aktivní* ve své vlastní *theopathii*.

Tato meditace prochází třemi fázemi¹¹⁷: zakoušet tuto theopathii (naši *ma'lúhija*) a meditovat nad ní, abychom v ní spatřili, jak skrže meditaci nad naším uctíváním, které vyjadřuje formu našeho bytí již od předvěčné virtuality, činí Bůh sebe sama Bohem, právě ten Bůh, jenž je tímto uctíváním kladen jako Uctíváný; – abychom dále spatřili, že v tomto uctívání je sám svým vlastním důkazem, jakoby *a priori* učiněn z mého bytí, protože je-li Bohem, znamená to, že je Bohem pro nás; – a konečně abychom spatřili, že poznání nás samých skrže nás samé jakožto „místa“ této theopathie se uskutečňuje *v něm*: je tam Přítomností sebe sama sobě samému, neboť to, co jej poznává, je právě tímtéž jsoucнем, v němž se poznává. Proto nebude theopathickou promluvou Ibn 'Arabího žáka *Aná al-Haqq* „Já jsem Bůh“ (Halládž), ale bude jí mnohem spíš *Aná sirr al-Haqq*

„Já jsem tajemství Boha“,¹¹⁸ tj. tajemství lásky, která činí jeho božství závislým na mně, protože skrytý Poklad „chtěl být poznán“ a bylo třeba, aby jsoucná existovala, aby byl poznán a sám sebe poznal. Toto tajemství tedy není nic jiného, než Povzdech, který uvolnil jeho Smutek, a dal tak existenci jsoucňům, a který poté, co uložil do jejich bytí prvotní Obraz, Jméno, jež si každé z nich nese jako svou tajnou nostalgii, ponechává každému z nich úkol poznat jej v tomto Obraze a způsobit, aby se i on v něm poznal. V žádném případě zde nejde o pohyb dialektických vah směřujících od jednoho termínu k druhému. Jde spíše o pohyb opisující obvod jeho Soucitnosti jako elipsu, jejímž jedním ohniskem je bytí Boha *pro* a *skrze* mne a druhým ohniskem moje bytí *pro* a *skrze* něj, tedy obvod, který nás oba obemyká, v němž je pro mne relativně vůči tomu, do jaké míry jsem ho schopen, kde je *mé* poznání *jeho* i *jeho* poznáním *mě*.

Služba Bohu, jejíž typizací zůstává Abrahámovo jméno a jehož pohostinnost se pak uskutečňuje v mystickém prostoru vymezeném *skrze unio sympathetica* tohoto *unus ambo*. Neboť imperativ následujících veršů je určen onomu Dokonalému Člověku, jehož je Abrahám předobrazem: „Živ tedy Bohem jeho Stvoření, neboť tvé jsoucnost je vánkem, který se zvedá, vůní, kterou vydechuje; Dali jsme mu projevit se *skrze* nás. Zatímco on nám dal (existovat *skrze* něj). A tak jsou úlohy rozděleny mezi jeho a nás.“¹¹⁹ Ta vůně, kterou vydechuje, je Soucitný Povzdech emancipující jsoucnost zadržovanou ve svých nerozvinutých virtualitách, tuto vůni všichni vdechují a ona je pokrmem všech jsoucenců. Ale jelikož v tajemství svého bytí *jsou* takto samotnou onou Soucitností, tato neproudí pouze ve směru od Stvořitele ke stvoření, které živí svým Dechem dávajícím existenci, proudí zároveň ve směru od *stvoření* ke Stvořiteli (od *ma'luha* k *Alláhovi*, od Uctívajícího k Uctívanému, od Milujícího k Miláčkovi) v tom smyslu, že stvořený svět je theofanií jeho Jmen a atributů, které by neexistovaly, kdyby neexistovalo ono stvoření.¹²⁰ Jiné výroky též přebírají tuto myšlenku: „Dal-li nám život a existenci *skrze* své bytí, dávám mu i já život tím, že jej poznávám ve svém srdci“,¹²¹ což chce říci „Dát ve svém srdci život Bohu znamená nechat tam pro něj existovat jednu z mnoha forem víry“.¹²² A tyto výroky

znějí v unisonu s nejfrapantnějšími paradoxy Angela Silesia: „Vím: Bůh nemůže žít, než pokud žiju já. A zemru-li, v ten mžik on v bezduch uvadá.“¹²³

Ale bude to i nadále paradoxem, pochopíme-li vzájemnou závislost, onu *unio sympathetica* mezi „trpným Bohem“ a věrným, který jej živí svou vlastní theopathií? Neboť živit všechna stvoření božským jsoucnem znamená zároveň živit tohoto Boha všemi determinacemi jsoucná, jeho vlastními theofaniemi.¹²⁴ Jedině sympathie „sou-trpné“ lásky může stačit na tento mystický úkol, láska zachycená v Abrahámově přezdívce „důvěrný přítel Boha“, Ibn ‘Arabím etymologicky vztažené ke stavu kořene konotujícího ideu vzájemného prostoupení.¹²⁵ Stvořitel a stvoření (*Haqq a chalq*), Boží jména a theofanické formy jsoucna, vzhledy a zjevení se promíchávají, vzájemně se jeden druhým živí, aniž bychom si kvůli tomu museli představovat jakoukoli Inkarnaci (*hulúl*), neboť „sympathetická jednota“ se ve své podstatě liší od „hypostatické jednoty“ – musíme totiž neustále zůstat na rovině theofanických vizí,¹²⁶ v jejichž souvislosti si Džunajd, Džámí a mnozí další oblíbili tento často evokovaný symbol: Je tomu jako s barvou vody, která se zabarvuje podle vázy, v níž je obsažena.

A právě Duchovnímu (tedy Mystikovi, Dokonalému Člověku) připadá úkol postarat se o tuto mystickou Poslední večeři, při níž se všechna jsoucna živí předvěčnou sym-pathií svého bytí. A právě v tu chvíli nabude svého exemplárního významu gesto Abraháma, kterého jeho přezdívka „důvěrný přítel Boha“ předurčuje k této mystické roli. Jde o pohostinný oběd nabídnutý tajuplným cizincům, epizodu, kterou naše posvátné dějiny označují jako Abrahámovu *floxenii*. Zmiňuje ji i Korán (11:72), a to v řádně doketistických termínech, jež jak se patří zachovávají theofanický charakter tohoto příběhu.¹²⁷ Tato příhoda je obzvláště oblíbená v ikonografickém umění východního křesťanství, které ji mnohokrát vyobrazilo – mistrovské dílo Andreje Rubleva (15. stol.) si zde udržuje výsadní pozici. Když vtom, nečekaně, nás Ibn ‘Arabího symbolická Imaginace vyzývá k tomu, abychom nad tímto příběhem meditovali a chápali jej zcela novým způsobem. Jeho duševní ikonografie mu v postavě Abraháma, kte-

rý se stará o tři Anděly¹²⁸ zasedající k mystickému obědu, vyobrazuje službu, která výsostně připadá věrnému lásce. Tou je živit Boha nebo živit jeho Anděla jeho stvořením, a stejně tak i živit toto stvoření tímto Bohem.

Neboť živit jej naším bytím znamená živit jej *jeho* bytím, kterým nás pověřil. Znamená to z naší vlastní trpnosti „zpodstatňovat“ trpnost tohoto „pathetického Boha“. Znamená to pro věrného „stát se schopným toho Boha“, který aby byl Miláčkem, aby byl prvním Milujícím, aby byl Uctívaným, povolal sebe sama k uctívání v uctívání svých stvoření a nechal v nich rozkvést Obrazy prvotní krásy, která je v nich zároveň tajemstvím jeho suverenity lásky a zároveň garantem tohoto tajemství. Ale živit Bohem jeho stvoření znamená znovu je Bohem pověřit, a tedy v nich nechat rozpuknout jejich theofanický stav. To se dá také vyjádřit tak, že se člověk učiní schopným vnímat „andělskou funkci“ jsoucen, pověřit je jí a možná je i probudit k této andělské rovině jejich bytí. Že toto samo již je andělskou funkcí, o tom svědčí spřízněnost Abraháma s Archandělem Michaelem, tím ze čtyř Archandělů, pilířů kosmického Trůnu, který bdí nad substanciací jsoucího univerza.¹²⁹ Abraháмова *filoxenie*, mystický oběd nabídnutý Andělům, se zde stává nejdokonalejším Obrazem *devotio sympathetica*.

Jako taková je tedy Abraháмова *filoxenie* pro mystika plastickým symbolem stupně duchovního naplnění, kterého musí dosáhnout, aby se stal *Chalílem*, důvěrným přítelem svého Boha. A zde si na závěr uložíme úkol vyložit komplexní a charakteristický pojem Dokonalého Člověka, *Anthrópos teleios*, *Insán kámil*.¹³⁰ Především se budeme muset obrnit proti domnělým nárokům vycházejícím z pojetí *univerzality*, které sice může uspokojit ryzí intelekt, ale které by nám, v mezích lidských možností, připadalo jako nepřiměřená a směšná duchovní zpupnost.¹³¹ První otázka, kterou je třeba si položit, je tato: Máme tomu rozumět tak, že mystik uskutečňuje typus Dokonalého Člověka *ontologicky*, ve svém bytí samém, tj. že může být sám o sobě dokonalou theofanií celku Božích jmen a atributů? Nebo tomu máme rozumět tak, že jej uskutečňuje *noeticky*, tím, že uskutečnil význam těchto Jmen ve svém mystickém vědomí, tj.

že mysticky zakusil, jaký je smysl jeho podstatné jednoty s božským Jsoucnem?¹³² Jestliže je pravdivost prvního chápání experimentálně podmíněná pravdivostí toho druhého, tato jedna cesta nutně musí vést ke zjevné kontradikci mezi dvěma termíny, z nichž ani jeden nesmí, ba ani nemůže být odstraněn. Jde na jedné straně o onu úplnost, kterou mysticky typizuje Dokonalý Člověk, a na druhou stranu o jedinečnost, která spojuje každé Boží jméno s věrným, který jím byl pověřen a jehož je toto Jméno Pánem.

Nejenže není možné ji odstranit, ale jedinečnost tohoto pouta je tak cenná, že k ní odkazuje i nejpříznačnější koranický verš individuální eschatologie: „A ty, duše usmířená, vrať se k Pánu svému v zalíbení a spokojená [Corbin uvádí překlad přitakávající a přitakávaná – pozn. překl.]“ (89:27–28). Vzájemné přitakávání, jehož smysl jsme již pochopili, když jsme tvrdili, že Pán, ke kterému má duše přikázáno se navrátit, je Pán *její*, Pán, jehož Jméno nese a vzývá,¹³³ neboť jej poznala mezi ostatními Pány, když poznala sebe v jeho Obrazu, jež si v sobě nesla, tak jako se on sám poznal v ní. Jak na to upozorňují naše texty, duši není přikázáno navrátit se k Bohu obecně, k *Alláhovi*, který je Vším, ale ke *svému* vlastnímu Pánovi, v ní zjevenému, k tomu, jemuž odpověděla: *Labbaik*, tady jsem!¹³⁴ „A vejdi do zahrady mé!“ (89:29) tj. do Ráje, který není ničím jiným nežli Tebou, tedy božskou formou skrytou ve tvém bytí, tajným prvotním Obrazem, v němž se v tobě a skrze tebe poznává, ten, na něhož musíš patřit, aby sis uvědomil, že „ten, který zná sebe sama, zná svého Pána.“ A to je pro mystika, dosahujícího v této hlubině „sebe sama“ splynutí Stvořitele se stvořením, největší radostí, neznámou ani ne tak prostému a čistému věřícímu, jako spíše theologovi a filosofovi.¹³⁵ Neboť tito uvažují o stvoření pouze jako o kontingentním protikladu k Nutnému Jsoucnu v rámci vědy, která je vůči Bohu zcela podřadná, neboť sama duše dosahuje poznání pouze jako *jedno stvoření z mnoha*, poznání ryze negativního, které nepřináší srdci žádný klid. Pro duši je autentickou mystickou moudrostí (*ma-rifa*) poznat *sebe samu* jako *theofanii*, čistou formu, v níž se epifanizují božské Atributy, které by pro ni byly nepoznatelné, kdyby je nenacházela a nevnímala v sobě samé.¹³⁶ „Když jsi vstoupil do mého

ráje, vstoupil jsi do sebe sama (do své „duše“ – *nafs*) a poznáváš se jiným poznáním, odlišným od toho, kterým jsi poznával *svého Pána*, poznáním, které jsi měl o sobě samém,“ neboť nyní poznáváš jeho a skrze něj poznáváš sebe.¹⁵⁷

V tu chvíli již nemůže nastávat kontradikce mezi tvou věrností tvému vlastnímu Pánovi a povoláním mystika, které ho vede k archetypu Dokonalého Člověka. Respektive se nám to pouze jevílo jako kontradikce na rovině racionálních důkazů a protikladů. Boží přikázání je „vrať se k Pánu *svému*“ (a nikoli k *Alláhovi* obecně); jediné skrze *svého* Pána a v něm můžeš dosáhnout Pána všech Pánů, který se ukazuje v každém Pánovi, tj. skrze svou věrnost svému nejvlastnějšímu Pánovi, v jeho Božím jméně, kterému nejvlastněji sloužíš, se ti zpřítomní celek Božích jmen, neboť duchovní zkušenost nedosahuje tohoto celku tak, jako se sesbírávají mince z nějaké kolekce nebo koncepty nějakého filosofického systému. Věrnost mystika *svému* nejvlastnějšímu Pánovi jej vysvobozuje z dilematu: monismus, nebo pluralismus. Boží jméno, jemuž a za něž odpovídá, tak naplňuje onu „funkci Anděla“, ke které jsme se zde na začátku odvolávali (výše, pozn. 63) jakožto k obraně před hříchem metafyzického modloslužebnictví.

To, že mystik může dosáhnout Pána všech Pánů *skrze* svého Pána a *v* něm, v posledku vskutku znamená, že je tento „kathenotheismus“ jeho záchranou před jakýmkoli metafyzickým modloslužebnictvím, tj. před tímto duchovním neduhem s dvojí tváří, který spočívá buď v tom, že člověk miluje objekt bez přesahu, nebo v tom, že popírá onen přesah tím, že jej odděluje od milovaného předmětu, v němž se jako v jediném ohlašuje. Tyto dva aspekty pocházejí z jedné a téže příčiny: V obou případech to znamená stát se neschopným sotrpnosti, která dává jsoucňům a formám jejich rozměr přesahu. Může jít o zvlášť nějaké moci, dogmatické nebo jiné, jež by je chtěla znehybnit tam, kde jsme sami znehybnění – snad ze skryté hrůzy před nekonečnými posloupnostmi dalších a dalších přesahů, na něž bychom museli přistoupit, kdybychom uznali, že zjevený Pán nemůže být nikdy ničím jiným než Andělem nepoznatelného Boha (*Theos agnostos*) a že být mu věrný znamená právě nechat se jím vést k přesahům, které ohlašuje. Může též jít o asketismus nebo pu-

ritánství, které izolováním duchovního od smyslového či *imaginárního* zbavuje jsoucna jejich *aury*. Avšak každá dialektika lásky, ať už Ibn 'Arabího, Rúzbihánova nebo Džaláluddína Rúmího, pověřuje milované jsoucno právě takovou *aurou*, rozměrem přesahu, čímž se chrání před modloslužebnictvím, které v tom naopak asketismus kritiků rád a rychle odhaluje, neboť je právě vůči tomuto rozměru přesahu slepý. A to je skutečně nejpłodnějším paradoxem vyznání věrných lásce, které v každém Miláčkovi nalézá onoho jediného Miláčka a v každém Božím jménu celek Jmen, neboť mezi Božími jmény vládne *unio sympathetica*.

Život v *sympathii* se jsoucny, schopný dát jejich bytí, jejich krásu, formám jejich vyznání rozměr přesahu, je funkcí oné *theopathie*, která činí z Duchovního bytost Soutrpnosti (*Rahmán*) a která skrze něj uskutečňuje božskou Soucitnost (*Nafas rahmání*), jež je soutrpností stvořitelské lásky, neboť je zároveň činem i trpností. Pod jakým Obrazem se ukazuje a skrze jaký Obraz kontemplotvat zároveň typus i předmět této *devotio sympathetica*? Jaký modus bytí vybízí uskutečnit tato kontemplace? To bude tématem druhé části této studie. Již nyní ji zde můžeme uvést tím, že předznamenáme toto: v samém srdci velké *sofianické* básně, tj. v *Dívánu*, jemuž celému tajně dominuje Postava, která se coby Postava Moudrosti nebo božské Sofie v průběhu jednoho obzvláště památného pobytu v Mekce zjevila Ibn 'Arabímu. A tak ze samého srdce tohoto *Dívánu* tryská vyznání víry věrného lásce, ochotného přijmout všechny přesahy, jež se otevírají za každou formou, neboť je jeho láska přeměňuje v záru „Ohně, který neshoří ani nespáluje, neboť se jeho plamen živí jeho smutkem a jeho hledáním, jež jsou podobně jako salamandr ohněm nezničitelné“:

Ó, krása! Zahrada mezi plameny...

Mé srdce se stalo schopným všech podob.

Je prérií pro gazely a konventem pro křesťanské mnichy,

chrámem pro božstva a Ka'bou poutníka,

deskami Tóry a knihou Koránu.

Vyznávám náboženství Lásky a ať její kočár

nabere libovolný směr, je Lásky mým náboženstvím a mou vírou.¹³⁸

II. KAPITOLA

SOFIOLOGIE A „DEVOTIO SYMPATHETICA“

4. SOFIANICKÁ BÁSEŇ „VĚRNÉHO LÁSCE“

V prologu k *Dívánu*, který nese název „Vykladač spalujících tužeb“,¹³⁹ převypravuje Ibn ‘Arabí okolnosti jeho složení: „Když jsem roku 598 h. (= 1201 n. l.) pobýval v Mekce, stýkal jsem se se společenstvím významných osob, mužů a žen, tvořících elitu z nejvzdělanějších a nejctnostnějších. Ať však byli sebevznešenější, nikdy jsem mezi nimi nespatriil nikoho, kdo by se rovnal moudrému učenci a mistrovi Záhirovi ibn Rustam, původem z Isfahánu, avšak usadivšímu se v Mekce spolu se svou sestrou, ctihodnou stařešinou, učenkyní z Hidžázu, nazývanou Fachrunnisá‘ („Sláva žen“) Bint Rustam.“ Zde se Ibn ‘Arabí na chvíli pozastaví a s radostí evokuje šťastné vzpomínky, zmiňuje mimo jiné knihy, které studoval pod vedením šajcha a ve společnosti jeho sestry. To všechno je však pouhou přípravou, předcházející uvedení motivu stojícího za vznikem básní tohoto *Dívánu*.

Z vybrané společnosti pravidelně se objevující v sídle oné vznešené iránské rodiny, jež se usadila v Mekce, vystupuje postava čirého světla. Text patří mezi ty, které není možné shrnout: „A tento šajch měl dceru, štíhlou dospívající dívku, která k sobě poutala pohled každého, kdo ji spatřil, jejíž pouhá přítomnost byla ozdobou shromáždění a jež přiváděla k úžasu a ohromení kohokoli, kdo ji pozoroval. Jmenovala se Nizám (*Harmonia*) a přezdívalo se jí „Oko Slunce a Krásy“ (*‘ajn aš-šams wa’l-bahá’*). Učená a zbožná, zkušená v životě duchovním a mystickým, ztělesňovala úctyhodný věk celé Svaté Země i nevinné mládí velkého města věrného Prorokovi.¹⁴⁰ Kouzlo jejího pohledu a ladnost její konverzace byly tak čarovné, že i když se jí stávalo, že byla mnohořečná, její slova šla přímo od zdroje; když byla stručná, byl to zázrak výmluvnosti; když rozváděla myšlenku, byla jasná a průzračná... Nebýt malicherných duší, náchylných ke

skandálu a pomlouvám, vyložil bych zde i krásy, kterými ji Bůh obdaril na těle stejně tak jako na duši, kterážto byla zahradou hojnosti...

V dobách, kdy jsem se s ní stýkal, jsem pečlivě pozoroval vznešené dary, které ji zdobily, bez ohledu na to, co k tomu přidávala společnost její tety a jejího otce. A tak jsem z ní učinil jakýsi zdroj inspirace k básním obsaženým v této knize, které jsou básněmi milostnými, sestávajícími z elegantních a jemných vět, ačkoli se mi ani zčásti nepodařilo vyjádřit to, co k ní má duše pocítovala, a to, co její společnost vyvolávala v mém srdci, ani onu štědrou lásku, již jsem k ní cítil, ani vzpomínku, již ve mně její neutuchající přátelství zanechalo, ani čím byly ladnost jejího ducha a cudnost jejího vystupování, neboť se stala cílem mé Cesty a mou nadějí, Přechistou Pannou (*al-adhrá' al-batúl*). Nicméně se mi podařilo zveršovat některé z mých nostalgických vzpomínek, jež zde coby dary a cennosti nabízím.¹⁴¹ Nechal jsem svou zamilovanou duši, aby se jasně vyjádřila, pokusil jsem se naznačit, jak silný cit jsem zakoušel, jak těžká starost mne trápila v onom čase, jenž pominul, a jaká lítost se mne stále ještě chápe při vzpomínce na společnost této mladé dívky.“

Avšak nyní přicházejí rozhodující pokyny odhalující obsah básně, úmysly, jimž má čtenář podřídit svou četbu: „Ať už v tomto díle uvádím jakékoli jméno,¹⁴² vždy odkazují k ní. Ať už opěvuji jakýkoli domov, myslím na ten její. Ale zacházím ještě dále. Ve verších, které jsem složil pro tuto knihu, neustále zmiňuji božské inspirace (*wáridát iláhíja*), duchovní navštívení (*tanazzulát rúháníja*), korespondence (našeho světa) se světem andělských Inteligencí. Tím se podřizuji svému obvyklému způsobu myšlení v symbolech – z toho důvodu, že věci světa neviditelného jsou pro mne přitažlivější nežli věci života pozemského a že ona mladá dívka dokonale věděla, k čemu jsem se odvolával (tj. esoterický smysl mých veršů).“ Proto následuje toto vznosné varování: „Chraň Bůh čtenáře tohoto *Dívánu* před jakýmkoli pokušením svádějícím ho představit si věci nehodné duši pohrdajících těmito mrzkostmi, nehodnými svého vyššího poslání, náležejícího výhradně věcem nebeským. Amen! – z moci Toho, který je Pánem jediným.“

Nejspíše šlo o přehnaný optimismus, neboť dva z nejbližších autorových žáků jej zpravili o zlomyslnostech šířených zejména někte-

rými moralistními učenci z města Aleppa. Byl obviňován z toho, že se pouze snaží zamaskovat smyslnou lásku, aby si udržel pověst oddaného a střídmeho člověka. To dovedlo Ibn 'Arabího k tomu, že sám napsal obsáhlý komentář ke svému *Dívánu*, aby ukázal, že jak milostné obrazy jeho básní, tak klíčová a dominantní ženská postava v nich jsou pouhými odkazy, jak říká, „k duchovním tajemstvím, k božským osvícením, k transcendentním nahlédnutím mystické theosofie, k probuzením vyvolaným v srdcích náboženskými výstrahami“.¹⁴³

Abychom jej pochopili a nezpochybňovali jeho upřímnost zbytečně nadměrnou kritikou, musíme znovu uchopit to, co bychom mohli nazvat modem theofanické apercepce, tak charakteristickým pro vnímání věrných lásce, že je bez tohoto klíče zbytečně pokoušet se proniknout do tajemství jejich vize. Můžeme jediné zbloudit, budeme-li se ptát, jak se to dělá u Danteho Beatrice: Je to konkrétní, reálná postava, nebo alegorie? Neboť jako může být nějaké Boží jméno známé výhradně v konkrétní formě, která je jeho theofanií, tak i každá božská archetypální Figura může být kontemplanována jediné v nějaké konkrétní Figuře – ať už smyslové nebo *imaginální* – která ji činí vnějškově nebo duchovně viditelnou. Když Ibn 'Arabí zmiňuje odkaz k mladé dívce Nizám jako, jak sám říká, odkaz k „svrchované a božské *Moudrosti* (Sofia), bytostné a nejsvětější, jež se autorovi těchto básní *viditelně* zjevila s takovou jemností, že v něm vyvolala radost a veselí, cit a unešení“,¹⁴⁴ stáváme se svědky transfigurace jsoucna, které Imaginace vnímá přímo na úrovni symbolu, opírajíc jej o světlo theofanie, tj. o světlo, které odhaluje jeho rozměr přesahu. Od samého počátku byla postava mladé dívky vnímána aktivní Imaginací na vizionářské rovině, kde se projevuje jako Forma zjevení (*súra mithálíja*) *Sofiae Aeternae*. Přesně tak se totiž projevuje již ve svém výstupu v prologu básně.¹⁴⁵

Přemítáme-li nad hlavní událostí tohoto prologu, nejprve nás zaskočí „kompozice místa“: Je noc, autor provádí rituální obcházení okolo Chrámu Ka'by. On sám později upozorní na důležitost této indicie – událost takto zasazená do Paměťhodné noci již vyrazuje svůj vizionářský charakter.¹⁴⁶ Básníkovi je v rytmu jeho chů-

ze vnuknuto několik veršů. Náhle se odhalí až dosud neviditelná Přítomnost, v níž nám vyprávění dává rozpoznat konkrétní osobu transfigurovanou nebeskou *aurou*. Hovoří s autoritou božské zasvěcovatelky, jejíž přísná výčitka v sobě skrývá veškeré tajemství sofi-anického náboženství lásky. Ale verše, které vyvolají toto napomenutí, jsou přitom tak enigmatické, že abychom ono napomenutí rozpoznali, bude možná nutné se zároveň od básníka samého naučit jazyk ne nepodobný „langage clus“ našich trubadúrů. Tím získáme prostředek jak k rozklíčování celé jeho básně jako oslavy setkání s mystickou Sofiou, tak i jeho vnitřní autobiografii, komponovanou v rytmu jeho strastí i radostí.

„Jedné noci,“ vypráví básník, „jsem prováděl rituální obcházení okolo Chrámu Ka'by. Můj duch zakoušel hluboký pocit klidu, zmocnil se mne jemný cit, který jsem si velmi zřetelně uvědomoval. Kvůli tlačícímu se davu jsem sešel ze štěrkované cesty a dál kráčet po písku. Náhle mne napadlo několik veršů, odrecitoval jsem je dostatečně nahlas na to, abych je neslyšel jen já, ale i někdo, kdo by mne sledoval, byl-li by někdo takový.

Ach! Vědět, zda ony vědí, jakých srdcí se zmocnily!

Jak by mé srdce toužilo vědět, po jakých horských stezkách se ony vydaly!

Máš věřit, že jsou živý a zdraví, či věřit, že ony zhynuly?

Věrní lásce zůstávají v lásce na rozpacích, vystaveni všem příkořím.

Sotva jsem dorecitoval, pocítil jsem na svém rameni dotek ruky hladší nežli hedvábí. Otočil jsem se a byl jsem v přítomnosti mladé dívky, princezny mezi dívkami z Řecka.¹⁴⁷ Nikdy jsem neviděl ženu s krásnějším obličejem, sladším hlasem, něžnějším srdcem, ženu duchovnějšiho smýšlení či subtilnějších symbolických odkazů... Překonávala všechny lidi své doby co do jemnosti ducha a vzdělání, co do krásy i co do poznání.“

Zajisté, rozeznáváme siluetu v přítmí, avšak přesto se nemůžeme zmýlit: v milované Přítomnosti, náhle rozpuknuvší oné Pamětihodné noci v jeho vidění, vnímá mystik zároveň i transcendentální Postavu, viditelnou pouze jemu, Postavu, jejíž smyslová krása je ohla-

šovatelkou. Pouhý jemný detail stačí k pochopení – *iránská* mladá dívka je pozdravena jako *řecká* princezna. A sofologie vyzařující z textu básní a jejich komentářů nabízí toto: Té, kterou básník pověřuje andělskou funkcí, neboť je pro něj viditelným projevem *Sofiae Aeternae*, náleží jako takové bytí theofanie. Z této pozice je přirovnávána ke Kristovi, tak jak jej Ibn ‘Arabí spolu se všemi Duchovními islámu chápe, tj. podle představy doketistické christologie, přesněji řečeno „andělské christologie“, která byla vlastní dávnému křesťanství. To, že je i tato dívka typizací (*tamthíl*) Anděla v lidské podobě, je pro Ibn ‘Arabího dostatečným důvodem k tomu, aby ji prohlásil za „Kristovo plémě“, aby ji označil jako „kristovskou Moudrost“ (*hikma ‘isáwíja*) a shledal, že náleží do světa Růmu, tj. k byzantskému řeckému křesťanstvu. Není pochyb o tom, že tyto duševní asociace mají pro sofologii našeho autora dlouhodobé následky. Avšak klíčovým bodem, který je zde pro nás důležitý, je, že Figura zjevení byla identifikována jakožto Figura moudrosti či-li jakožto božská Sofia – neboť svého věrného bude vzdělávat z pozice této autority.

Abychom docenili její výuku, musíme s pomocí básníka samotného alespoň trochu rozluštit význam čtyř veršů, které mu byly vnuknuty rytmem jeho nočního putování a které jsou sepsány stejně jako všechny ostatní básně „vykladače spalujících tužeb“ v hermetickém jazyce, jenž je mu vlastní. Ke komu odkazuje neexplicitované zájmeno v množném čísle „ony“? Z jeho vlastního komentáře zjišťujeme, že odkazuje k „nejvyšším Kontemplovaným“ (*al-manázir al-úlá*). Přeložit to jednoduše jako „božské Ideje“ by nás pravděpodobně zablokovalo na rovině filosoficko-konceptuální. Kontexty nás totiž vybízejí spatřovat v nich Figury označované jako Moudrosti (*hikam*),¹⁴⁸ individuace věčné Moudrosti (*hikma*), z nichž každá je vždy přidělena jednomu z dvaceti sedmi proroků typizovaných v knize *Fusús – Moudrosti*, pro něž v předvěčnosti cherubínští duchové zahoreli extatickou láskou¹⁴⁹ stejně, jako jí v čase hoří srdce mystiků.

Takto se smysl otázek položených básníkem objasní, vzpomene-li si, co jsme se naučili o „tajemství božské suverenity“ (*sirr ar-rubúbíja*), o tajemství, které je *tebou*, tj. které je *theopathií* svého

věrného neboli „vazala“, neboť tato ustavuje Boha jeho víry a jeho lásky, toho Boha, kterého živí podstatou svého bytí po vzoru Abraháma nabízejícího pohostinný oběd tajuplným cizincům¹⁵⁰ – a protože dává, ve svém jsoucnu a skrze něj, subsistovat Božímu Jménu, jímž byl od předvěčnosti pověřen a jež je jeho vlastním Pánem. V průběhu privilegovaných hodin svého duchovního života toto mystik ví a zakouší, aniž by potřeboval jinou záruku nežli onu *sympathetickou trpnost*, jež mu dává nebo – lépe řečeno – jež je tou Přítomností, neboť láska neklade žádné otázky. Avšak přicházejí chvíle únavy a vlažnosti, kdy mudrující rozum zaneše rozlišeními, která zavádí, a důkazy, které vyžaduje, mezi Pána lásky a jeho věrného pochybnost, jež zdánlivě rozlomí jejich pouto. Věrný již nemá sílu živit Pána svým bytím, ztrácí vědomí jejich tajemství, které je jejich *unio sympathetica*. A tak se táže stejně, jako se táže kritický rozum, když zjišťuje informace o předmětu svého zkoumání: Jsou-li „nejvyšší Kontemplované“ téže podstaty jako on, mohou vůbec vědět, které srdce pověřily? Tedy zná mne ten božský Pán, jehož živím vlastním bytím? Není to s nimi jako s mystickými zastaveními (*maqámát*), která existují pouze skrze toho, jenž se na nich zastavuje (*muqím*)? A jestliže duchovní navštívení ustala, *v lepším případě* se snad vydala jakousi horskou stezkou k nejhlubšímu srdci jiných mystiků, nezahynula snad však *v horším případě*, navždy navracena do nebytí?

Tuto jemnou melancholii prudce přerušuje napomenutí mystické Sofie, jejíž Zjevení vychází z té samé Noci, kterou se živilo ono bezcílné snění: „Jak se můžeš ptát, ó můj pane (*sajjidí*),“¹⁵¹ ptá se mladá dívka, „Ach! vědět, zda ony vědí, jakých srdcí se zmocnily! – Ty, velký mystik své doby, dívím se, že můžeš říci něco takového... Každý předmět, jehož jsme pánem (*mamlúk*), není snad zároveň předmětem, jež známe (*ma'rif*)?“¹⁵² Můžeme vůbec hovořit o bytí pánem (*mulk*) jinak, než poté, co přišlo Poznání (*ma'rif*)? ... Pak jsi řekl: Jak by mé srdce toužilo vědět, po jakých horských stezkách se ony vydaly! – Ó můj pane, stezky, jež se ukrývají mezi srdcem a tenkou blánou, která jej obaluje, jsou něčím, čeho poznání je srdci zapovězeno. Tak jak může někdo jako ty toužit po tom, čeho nemůže dosáhnout?... Jak může říct něco takového? A na co ses ptal poté?

Máš věřit, že jsou živý a zdraví, či věřit, že ony zhynuly? – Pokud jde o ně, jsou živý a zdraví. Ale ohledně tebe samého by bylo třeba se ptát: Jsi živ a zdrav, nebo jsi snad zahynul, ó můj pane?“

Tím, že takto bez okolků obrátí otázku, připomíná „Sofia“ svému věrnému jeho mystický stav. Na chvíli právě podlehl pochybnostem filosofů, položil otázky, na jejichž zodpovězení by bylo třeba nalézt racionální důkazy podobné těm, které se týkají vnějších věcí. Na chvíli zapomněl, že pro mystika nezávisí realita theofanií, existenční status „nejvyšších Kontemplovaných“, na věrnosti zákonům Logiky, ale na věrnosti sloužení lásce. Člověk se nemá ptát, zda ony zahynuly, ale o sobě samém musí vědět, zda zahynul, či zda je ještě naživu, zda za ně ještě může „odpovídat“, dovolovat jim pověřovat jeho bytí sebou samými. V tom spočívá ten rozdíl: Co se pro filosofa nazývá pochybností, nemožností dokázat, se pro věrného lásce nazývá absencí a zkouškou. Neboť se může stát, že mystický Miláček upřednostní absenci a separaci, zatímco jeho věrný touží po sjednocení, a přitom, nemá snad chtít to, co chce Miláček? Ocítá se tak na rozpacích, obklíčen hrozbou dvou kontradikcí.

To je klíčový bod, na němž „Sofia“ končí své povýšené a zároveň vášnivé zasvěcování věrného. „A co jsi řekl nakonec: Věrní lásce zůstávají v lásce na rozpacích, vystaveni všem nebezpečím? – Náhle vykřikla a pokračovala: Jak může věrnému lásce zbývat nějaký nadbytek, v němž by se ještě mohl rozpakovat a pochybovat, zatímco uctívání lásky má za nejvlastnější podmínku naprosté pohlce-ní? Uspává smysly, zachvacuje intelekty, potlačuje myšlenky a odnáší svého věrného v proudu těch, kteří mizí. Tak kde jsou rozpaky, v nichž by ještě bylo možno spočinout? *Kdo* zde ještě zůstává, kdo by mohl být na rozpacích? ... Že si někdo jako ty dovolí říkat takové věci, to tě není hodno.“¹⁵⁵

Napomenutí ukončené touto přísnou výčitkou je též vyhlášením všeho, co je klíčové pro náboženství „věrných lásce“. Neméně důležité je též to, že skrze funkci, jíž je pověřena ta, která během Noci ducha všechno toto ve stínu Chrámu Ka'by oznamuje, je náboženství mystické lásky uvedeno do souvislosti se sofiologií, tj. se sofiannickou myšlenkou.

Z dramatického prologu uvedeného „vykladačem spalujících tužeb“ na začátku jeho *Dívánu* vyjmeme dvě stopy, které nám pomohou dovést naše současné bádání k úspěšnému závěru.

Nejprve upozorníme u věrných lásce, jako je Ibn ‘Arabí, na vizi-onářskou schopnost pověřující konkrétní formu milované bytosti „andělskou funkci“, takže je pak tato forma v jádru meditací vnímána na rovině theofanických vidění. Jak je možné takové vnímání, jehož jednotnost a okamžitost jsme před chvílí tolik zdůrazňovali? Abychom odpověděli na tuto otázku, musíme sledovat dialektiku lásky, jak ji Ibn ‘Arabí vykládá v jedné kapitole svého velkého díla (knihy *Futúhát*). Tato dialektika vede především k potvrzení a zakoušení *sympathie* neviditelného a viditelného, duchovního a smyslového, *sympathie*, kterou Džaláluddín Rúmi označí perským termínem *ham-damí* (dosl. σύμπνοια, *conflatio*), neboť pouze tato „konspirace“ umožňuje duchovní vnímání smyslového a smyslové vnímání duchovního, které je viděním neviditelného v konkrétní formě, jak jej vnímá již ne některá ze smyslových schopností, ale aktivní Imaginace, jež je orgánem theofanického vnímání.

V *druhé řadě* jde pak o to, že nám tento prolog odhaluje psychicko-duchovní zážitek klíčový pro vnitřní život našeho šajcha. Toto setkání s mystickou Sofií nám již ohlašuje bod, k němuž nás dovede dialektika lásky: Tím je představa ženské bytosti (již je Sofia archetyp) jakožto theofanie *par excellence*, která je však vnímatelná pouze v *sympathii* nebeského a pozemského (v té *sympathii*, o níž pojednával již Proklos v souvislosti s modlitbou *héliotropia*). Přičemž spojení Krásy a Soutřpnosti je tajemstvím stvoření, neboť božská „*sympathie*“ je tvořivá proto, že Božské Jsoucno chce vyjevit svou Krásu, a Krása je vykupitelská proto, že je projevem této stvořitelské Soutřpnosti. Proto bude jsoucno, které je od přírody pověřeno touto theofanickou funkcí Krásy, představovat nejdokonalější Obraz Božstva. Z této intuice vyplyne představa *tvořivého Ženství*, nejenom jakožto objektu, ale jakožto exemplárního Obrazu *devotio sympathetica* věrného lásce. Spojení duchovního a smyslového skutečně v tomto Obraze povede k obdivuhodným paradoxům, z nichž vyjde postava Marjam jako prototyp mystična,

fixujíc rysy „kristovské Sofie“, která se pod symboly „vykladače spalujících tužeb“ teprve skrývá – neboť to ve skutečnosti ona drží *sirr ar-rubúbija*, to tajemství božství, které jsme výše analyzovali.¹⁵⁴

5. DIALEKTIKA LÁSKY

Ze všech mistrů súfismu je Ibn ‘Arabí (spolu s Rúzbihánem ze Šírázu) jedním z těch, kteří zašli nejdál v analýze fenoménu lásky. Učinil tak prostřednictvím velmi osobité dialektiky lásky, nanejvýš vhodné k tomu, aby nám pomohla odhalit, jaký je pramen naprosté oddanosti hlásané „věrnými lásce“. Z toho, co jsme až dosud načrtli, vyvstává otázka: Co to znamená milovat Boha? A jak je možné milovat Boha? To jsou výrazy, které náboženský jazyk v jiných kontextech používá, jako by šlo o evidentní samozřejmosti. Avšak není to tak jednoduché. Ibn ‘Arabí nám předkládá dvojí konstatování: „Bůh je mi svědkem,“ píše, „kdybychom zůstali pouze u racionálních argumentů filosofie, jež dávají-li nám vůbec poznat Boží Esenci, činí tak pouze negativně, žádná bytost by zajisté nikdy nemohla Boha milovat... Pozitivní náboženství nám říká, že Bůh je takový a takový; to jsou atributy, jejichž exoterický ráz je pro filosofický rozum absurdní, avšak přesto to jsou právě tyto atributy, pro které Boha milujeme.“ Teprve poté případně náboženství, aby nám řeklo: Nic se mu nepodobá.¹⁵⁵ Ale na druhou stranu, Bůh nám může být znám jedině skrze to, co z něj zakoušíme, tak abychom „jej mohli typizovat a brát jej za předmět naší kontemplace, jak v nitru našich srdcí, tak před našima očima a v naší představivosti, jako bychom ho viděli, nebo lépe řečeno tak, abychom jej skutečně viděli... Je tím, který se v každé milované bytosti zjevuje zrak milujícího... takže nikdo kromě něj není nikdy uctíván, neboť není možné nikoho uctívat, aniž by si v něm člověk představoval božstvo... Stejně tak je tomu i s láskou: Žádná bytost ve skutečnosti nemiluje nikoho jiného nežli svého stvořitele.“¹⁵⁶ Ibn ‘Arabího vlastní život nám ve všech těchto bodech poskytuje záruku osobní zkušenosti.¹⁵⁷

Ale jestliže není jediný skutečný Miláček nikdy vnímán jinak nežli v nějaké Formě, která je jeho epifanií (*mazhar*), jestliže je doo-

pravdy *pokaždé* jedinečný pro každého jednotlivce, znamená to, že tato Forma jej sice ukazuje, ale zároveň jej také zakrývá, neboť ji vždy přesahuje. Jak se v ní ale ukazuje, je-li zároveň pravda, že jej ona Forma zakrývá, ale že přitom nebýt jí, nemohl by se ukazovat? Jaký je vztah mezi reálným Miláčkem a konkrétní formou, která jej činí viditelným? Je nutné, aby mezi nimi nastávala *kon-spirace* (persky *ham-damī*), sym-pathie. Avšak jaký je v tom případě druh lásky, který se vlastně obrací k této formě, jež jej vyjevuje? Kdy je tato láska skutečnou a kdy se mýlí, neboť se zahleděla do Formy? *Kdo* je v posledku reálným Miláčkem, ale *kdo* je zároveň ve skutečnosti Milujícím?

Celé Ibn 'Arabího dílo experimentálně odpovídá na tyto otázky. Přinejmenším pro vyjádření jejich obsahu se řídíme tím, nad čím jsme až dosud rozvažovali a co může být shrnuto následujícím způsobem. To, co nazýváme „božskou láskou“ (*hubb iláhi*), má dva aspekty: Pod *jedním aspektem* jde o Touhu (*šawq*) Boha po stvoření, sotrpný Povzdech (*hanín*) božstva v jeho Esenci („skrytý Poklad“), toužící projevít se ve jsoucnech, aby byl v nich a pro ně zjeven; pod *druhým aspektem* jde o Touhu stvoření po Bohu, což je vlastně Boží Povzdech epifanizovaný ve jsoucnech a toužící navrátit se k sobě samému. Ve skutečnosti je jsoucno, které smutně vzdychá (*al-mušťaq*), zároveň jsoucnem, k němuž se smutek tohoto Povzdechu vztahuje (*al-mušťaq ilajhi*), přestože se od něj liší co do konkrétního určení (*ta'ajjun*). Nejde o dvě odlišná heterogenní jsoucna, ale o jedno jediné jsoucno setkávající se se sebou samým (zároveň *jedno* a *dvě*, dvou-jednota, jak se na to často zapomíná). Táž spalující Touha je příčinou Projevení (*zuhúr*) i Návratu (*'awda*). Božská Touha je silnější, protože ji Bůh zakouší v obou těchto aspektech, zatímco být stvořením znamená zakoušet vždy jen aspekt druhý. Neboť je to sám Bůh, který determinován formou svého věrného vzdychá k sobě samému, jelikož je Zdrojem a Principem, který toužil zrovna po této determinované Formě, po své vlastní antropomorfóze. A tak existuje Láska věčně coby výměna, permutace mezi Bohem a stvořením: Spalující Touha, *sotrpný* smutek a setkání existují věčně a vymezují kruh bytí. Každý z nás to chápe podle svého vlastního

stupně bytí a podle své osobní způsobilosti. Někteří jako Ibn 'Arabí měli to štěstí tomuto setkání na vlastní oči po delší dobu přihlížet. Pro všechny, kteří jej zakusili a obsáhli, vyvstává každou chvílí v nové podobě touha po spatření božské Krásky („božské dny“, o nichž hovoří „vykladač spalujících tužeb“), a právě to je nekonečná touha, o níž hovoří Abú Jazíd Bistámí: „Pil jsem nápoj lásky číši po číši. Nikdy se nevyčerpal a nikdy jsem nebyl nasycen.“¹⁵⁸

Tento imanentní vztah k boží lásce je exemplifikován vztahem každé lidské bytosti ke *svému* vlastnímu Pánovi tak, jak jsme jej výše analyzovali. Odtud můžeme sledovat rozvoj myšlenek samotného Ibn 'Arabího a otázky, které sám sobě klade, a pokročit tak k našemu cíli, jímž je osvětlit, jak *unio mystica*, jež je sama od sebe též *unio sympathetica* (tj. rozdělení této *sou-trpnosti*, která solidarizuje bytí Pána a bytí jeho vazala v lásce jakožto vytvářející jednotu, již esenciální *trpnost* rozděluje na dva mezní body toužící jeden po druhém, na bipolaritu stvořitele a stvořeného), jak tedy *věrnost* lásky, která živí a garantuje tuto „suverenitu“ tím, že spojuje oba mezní body, jež jí bytostně náleží, se nám může jevit jako *devotio sympathetica*. Co nám odhaluje dialektika lásky, jež vnukává to, co zde takto tematizujeme? A jaký je modus bytí, který uskutečňuje a exemplifikuje tuto „oddanost“?

Jelikož má láska, jejíž hybnou silou je Krása, ve všech svých aspektech, a ať už si to uvědomuje nebo ne, za předmět Boha – jelikož „Bůh je krásná bytost, která miluje krásu“¹⁵⁹ a která zjevováním se sobě samé vytváří svět jako zrcadlo, v němž kontemplanuje svůj vlastní Obraz, svou vlastní krásu – a jelikož konečně, je-li psáno „Bůh vás za to bude milovat“ (Korán 3:29), znamená to, že ve skutečnosti miluje sebe sama ve vás,¹⁶⁰ zdálo by se, že by jakákoli láska měla *eo ipso* nést přívlastek „božská“. V možnosti snad, avšak předpokládat, že tomu tak je aktuálně, by znamenalo předpokládat ideální lidstvo složené výhradně z „věrných lásce“, tj. ze súfijů.

A tak je třeba spolu s Ibn 'Arabím rozlišit tři druhy lásky, které jsou třemi mody bytí: *a) božská láska (hubb iláhi)*, jež je z jedné části láskou Stvořitele ke svému stvoření, v kterém vytváří sebe sama, tj. které je příčinou formy, v níž se zjevuje – a z druhé části lás-

kou tohoto stvoření ke svému Stvořiteli, jež není ničím jiným nežli touhou *Boha zjeveného* v onom stvoření, toužícího navrátit se k sobě samému poté, co jako skrytý Bůh toužil po tom být poznán ve stvoření; je to věčný dialog božsko-lidské syzygie; *b) duchovní láska (hubb rúhání)*, jež sídlí ve stvoření neustále hledajícím bytost, jejíž Obraz v sobě objevilo či o níž poznává, že je samo jejím Obrazem; je to láska ve stvoření, která nemá jiné starosti, cíle a vůle než uspokojit Miláčka, naplnit to, co chce Miláček *se* svým věrným, a *skrze* něj vykonat; *c) láska přírodní (hubb tabí’i)*, ta, jež chce vlastnit a jež vyhledává uspokojení svých vlastních tužeb, aniž by se starala o souhlas Miláčka. „A takový je, bohužel!“ říká Ibn ‘Arabí, „způsob, jímž většina lidí dnes chápe lásku.“¹⁶¹

Toto rozřazení nese svůj motiv v sobě samém. Láska vztažená ke stvoření se diferencuje od toho, čím je, když je vztažena k Bohu, tj. k bytosti, která je ve skutečnosti zároveň jejím podmětem i předmětem, Miláčkem i Milujícím. Vztažena pak k nám, specifikuje se láska v souladu s tím, co vyžaduje naše přirozenost, která je duchovní a tělesná, na lásku duchovní a lásku přírodní neboli tělesnou – diferencuje se do té míry, že nakonec sleduje protichůdné cíle. Otázkou je především, jak může dojít ke smíření lásky duchovní a lásky tělesné, teprve pak se bude nabízet otázka spojení této lásky stvoření, jejíž oba aspekty byly smířeny, s láskou božskou, která je láskou ve své skutečné podstatě – tj. otázka, je-li možné, abychom milovali Boha touto dvojí láskou duchovní i tělesnou, když je ostatně Bůh vždy viditelný pouze v nějaké konkrétní formě (imaginované či smyslové), která ho epifanizuje. Znovu je třeba, aby bylo duchovno a tělesno uvedeno do *sympathie*, aby láska vzkvetla ve stvoření coby *theopathie* odpovídající božské smutné touze být poznán, tj. aby nastala dvou-jednota, *unio sympathetica* Pána lásky (*rabb*) a jeho vazala v lásce (*marbúb*).¹⁶²

První krok bude učiněn, až budeme schopni odpovědět na otázku: Máme to pojímat tak, že jej milujeme *pro něj*, nebo *pro sebe*? Nebo zároveň *pro něj* i *pro sebe*, nebo ani *pro něj* a ani *pro sebe*? Neboť tato otázka se ukáže být smysluplná a zodpověditelná, pouze pokud si položíme další otázku: *Skrze koho* jej milujeme? Tj. *kdo* je sku-

tečným podmětem Lásky? Avšak tato druhá otázka je vlastně otázkou po původu a konci nebo cíli lásky, otázka, kterou mu – jak tvrdí Ibn ‘Arabí – položila pouze jednou jedna žena jemného ducha, velká mystička, jejíž jméno však diskrétně zamlčuje.¹⁶³

Odpověď na první otázku současně postuluje smíření obou aspektů lásky, duchovního a přírodního. Ibn ‘Arabí poznamenává, že nejdokonalejší mystičti milovníci jsou ti, kteří milují Boha zároveň *pro* něj a zároveň *pro* sebe samé, neboť tato schopnost odhaluje, že u nich došlo k sjednocení jejich dvojí přirozenosti (rozuzlení rozervaného „nešťastného vědomí“).¹⁶⁴ Ten, který se učinil tohoto schopným, to zakouší, protože v sobě spojuje mystické poznání (*ma‘rifā*) a vidění (*šuhúd*). Ale každé vidění je v mystické zkušenosti modem poznání, který předpokládá nějakou Formu zakoušeného předmětu, a tato Forma, jako taková „složená“, odpovídá bytí milujícího. Ve skutečnosti se děje toto: Jelikož má duše duální strukturu, její láska k Bohu nebo k jakémukoli jinému jsoucnu, do té míry, do jaké je podnícena touhou nalézt sebe samu (nebo strachem, že sebe samu ztratí), vychází z její tělesné přirozenosti; do té míry, do jaké usiluje pouze o to uspokojit Miláčka, vychází tato láska z její duchovní přirozenosti.

Božský Miláček, který o sobě tvrdí, že nepřipouští žádné dělení, že chce, aby duše nemilovala nikoho jiného a milovala jej pro něj sama, se jí vyjevuje, tj. vytváří se pro ni v *theofanii* ve *fyzičké podobě*¹⁶⁵ právě z důvodu její dvojí přirozenosti a za účelem, aby ji „synchronizoval“ sloučením obou forem lásky, jichž si jednotlivé části duše žádají. A dá jí *znamení* nebo signál (*‘alāma*) oznamující jí s takovou jistotou, že je to právě On, jenž se jí vyjevuje v této Formě, že je pro duši nemožné si to v sobě samé nepřipustit. Není to však znamení poznatelné smysly, ale jiným orgánem, jde o poznání okamžitě zřejmosti, *a priori* (*‘ilm darúrī*). A tak duše vnímá tuto theofanii, poznává, že Miláček je touto tělesnou Formou (vnímatelnou nebo duševní, rozpoznanou aktivní Imaginací), a je k ní unášena zároveň svou duchovní přirozeností *a zároveň* svou přirozeností tělesnou.¹⁶⁶ „Vidí“ svého Pána a uvědomuje si, že jej vidí v tomto povznášejícím Obraze daném jejím vnitřním schopnostem, a nemůže než jej milo-

vat pro něj samého: „Tělesná“ láska, jelikož se chápe konkrétního Obrazu a kontemplanuje jej, je láskou duchovní, neboť neusiluje o to se daného Obrazu zmocnit, ale být jím sama zcela prodchnuta. Toto sloučení duchovní a přírodní lásky skrze vzájemnou transmudaci jedné tou druhou výstižně popisuje lásku mystickou.

Ovšem tento báječný elán by se mohl zhroudit do sebe jakožto překračující možnosti svého úsilí, kdyby mystik současně nezakoušel, *kdo* je skutečným činným Subjektem této lásky v něm, tj. *kdo* je *skutečným milujícím*. A tato otázka předem řeší i tuto další: *Kdo* je *skutečným Miláčkem*? Odpověď je velice přesná: Duše si uvědomuje, že „vidí“ Boha nikoli *skrze* sebe sama, ale *skrze* něj; miluje jedi- ně *skrze* něj a nikoli *skrze* sebe sama; kontemplanuje Boha v každém jsoucnu nikoli *svými vlastníma očima*, ale protože je samotným pohledem, jímž je Bůh vidí; její vlastní „Pán lásky“ je Obrazem jed- najícím v ní, orgánem *jejího* vlastního vnímání, zatímco ona sama je orgánem *jeho* vlastního vnímání. Vidění, kterým duše vidí svého božského Pána, je viděním, kterým vidí on ji. Její *sympathie* se všemi jsoucnými je onou *theopathií*, kterou zakouší v sobě samé, *trpností*, kterou v ní samé tato Přítomnost vykonává a která je pro ni samu svým důkazem. Takže duše nekontemplanuje a nemiluje skrze sebe sama, dokonce ani skrze oba společně, ale jedi- ně skrze jeho samého. Jsouc takto *jeho* vlastním orgánem, *jeho*, jenž si žádá naprostou s ním *soutrpící* oddanost, jak by mohla milovat někoho jiného než- li jeho? Je tím, jenž hledá, i tím, jenž je hledán, je Milujícím a je i Miláčkem.¹⁶⁷

Hlásat tuto identitu znamená pouze připomínat nostalgii „skry- tého Pokladu“, toužícího po tom být poznán, nostalgii, která je tajemstvím stvoření.¹⁶⁸ Božské jsoucno soucítilo se sebou samým, když soucítilo se smutkem svých Jmen, se smutkem našich vlastních latentních existencí toužících po tom se projevit, a to je prvotním zdrojem jeho lásky k nám, kteří jsme „jeho vlastní jsoucná“. Recipročně, láska, již tato jsoucná cítí k němu, je – předtím ještě, než to tato jsoucná vědí – rozvibrováním jeho bytí skrze jeho lásku v těchto jsoucnech samých, když je vysvobodil z jejich čekání tím, že uvedl jejich bytí do Imperativu (KN, *Esto!*). Právě v tom spatřuje Ibn

'Arabí příčinu emocí, které se nás chápou, když posloucháme hudbu, neboť dochází k *sympathii* mezi odpovědí našich věčných virtualit Imperativu, jenž je probudil k bytí, a naším tušením virtualit, jež se nám hudba zdá evokovat a osvobozovat.¹⁶⁹ Nicméně nesmíme nikdy zapomenout, že je Milujícím a Miláčkem ve skutečnosti pouze proto, že je jeho podstatou být jedním i druhým, stejně jako je Uctívaným i Uctívajícím, věčným dialogem jednoho a druhého, esenciální dvou-jednotou, což ztrácíme z pohledu, když – jak jsme již s lítostí poznamenali – redukuje Ibn 'Arabího nauku prostě a jednoduše na to, co jinde známe jako filosofický monismus, nebo když jej nerozlišeně sloučíme s existenciálním monismem mystické zkušenosti.¹⁷⁰

Naše obvyklé filosofické kategorie zde selhávají, podobně jako naše oficiální theologické kategorie, když se jim snažíme podsunout takovou theosofii, jako je ta Ibn 'Arabího a jeho následovníků. Spatřit samotný dialog, který ustavuje, je nám také znemožněno, jakmile se ji pokusíme zredukovat na to, co obvykle na Západě rozumíme pod pojmem „monismus“ – je totiž nemožné uchopit spolčení tělesného a duchovního na rovině theofanií (a ještě méně pochopit, jak může být Marjam substitutem mystika), uvažujeme-li v termínech Vtělení (ve smyslu, který tomuto slovu dala oficiální křesťanská dogmatika). Mezi theologickým doketismem islámského esoterismu (v christologii, která byla transponována i do profétologie a imámologie) a theofanickým chápáním lásky, jak jej hlásají naši mystici, existuje úzké spojení, které je esenciální strukturou, na niž je potřeba upozornit. Máme-li zde hovořit o subjektu Vtělení (*subjectum Incarnationis*), nikdy se s ním nesetkáme na rovině materiálně uskutečněných existencí, událostí nastanuvších a učiněných jednou provždy, ale vždy za tím, v přesahu, který je právě ohlašován theofaniemi, protože „opravdovou skutečností“ je vnitřní událost vytvořená v každé duši Zjevením, jež se v ní odráží. Je zde třeba zcela odlišné schopnosti vnímání a meditace, než jakými jsou demonstrativní nebo historické uvažování, striktně definující na základě smyslových daností, daností racionálně definovaných dogmat nebo nezvratných faktů materiálních dějin. Tato zprostředkující schop-

nost neuskutečňuje své theofanické sjednocení božského a lidského, toto smíření duchovního a tělesného, které, jak jsme viděli, podmiňuje dokonalou, tedy mystickou lásku v reálnu již dané a fixované skutečnosti. Tato zprostředkující schopnost je právě aktivní nebo-li tvůrčí Imaginace, kterou Ibn ‘Arabí označuje jako „Přítomnost“ nebo „imaginativní Důstojnost“ (*Hadra chajálíja*). Snad by nám bylo zapotřebí neologismu, abychom uchránili tuto „Důstojnost“ a vyhnuli se jakémukoli zmatení spojenému s běžným užitím slova „imaginativní“. Navrhuji použít: *Imaginuující*.¹⁷¹

To skrze ni dosahuje dialektika lásky své kulminující fáze, když poté, co hledala, kdo je skutečným Milujícím, si nyní otevřela cestu do roviny přesahující smyslové, aby objevila, *kdo je skutečným Miláčkem*.

Je třeba, aby se duchovno, Duch, projeвило ve fyzické podobě. Jeho Formou může být buď smyslová figura, kterou aktivní Imaginace přetvoří v theofanickou figuru, nebo „figura zjevení“ vnímatelná pouze onou Imaginací, aniž by ve chvíli kontemplance docházelo ke zprostředkování nějakou smyslovou daností. Skutečným Miláčkem je pak to, co se *projevuje* v této theofanické figuře a co se může projevit pouze v ní, která ho zároveň zjevuje i zahaluje, ale bez které by byl zbaven jakékoli konkrétní existence, jakéhokoli uvedení do vztahu. *Skutečný Miláček* je neviditelný, a tedy nutně aktivní Imaginací typizovaný (*mumaththal*) do nějaké konkrétní figury, skrze niž dosahuje modu existence vnímatelného pohledem této privilegované schopnosti.¹⁷² V tomto smyslu se nazývá Miláčkem *konkrétní figura*, ke které směřuje volní akt lásky, a je jím v tom ohledu, že to, co je v ní skutečně milováno, je něco, co tato figura ukazuje jakožto jsoucí toho Obrazem, avšak zároveň něco, co v ní není dáno v aktu, bez ohledu na to, že prostá přírodní láska, která se zajímá pouze o sebe samu a chtěla by vlastnit to, co považuje za jasně daný objekt, vytváří iluzi, že je tomu naopak.

Toto ne-existující (*ma’dúm*) není v žádném případě ryzí a prostou nicotou, není možné pojmout představu, že by nicota mohla cokoli jakkoli ovlivňovat, *a fortiori* pak nemůže disponovat theofanickou funkcí. Je to *něco ne ještě* existující v konkrétní podobě Mi-

láčka, něco, co se ještě nestalo, co však Milující veškerou svou silou chce přivést k existenci, chce, aby se to stalo. Zde má svůj původ nejvyšší funkce lidské lásky, právě ta, která zaručuje splynutí toho, co bylo historicky označováno jako láska rytířská a lásky mystické. Neboť láska má tendenci transfigurovat milovanou pozemskou postavu tím, že ji opře o světlo, které v ní rozvine všechny nadlidské virtuality až k theofanické funkci Anděla (tak tomu bylo se ženskými postavami oslavovanými *Fedeli d'amore*, Dantovými společníky; a tak tomu bylo i s dívkou, jež se zjevila Ibn 'Arabímu v Mekce jako figura božské Sofie). Ibn 'Arabího analýza neustále nabírá na hloubce: Ať už chce milující kontemplovat milovanou bytost, sjednotit se s ní či zvěčnit její přítomnost, jeho láska vždy usiluje o přivedení do existence něčeho, co v Miláčkovi ještě nenastalo.¹⁷³ Skutečným objektem není to, co získal, ale jeho trvání, stálost a udržování (*dawám wa istimrár*), avšak trvání, stálost či opakování jsou něčím neexistujícím, něčím, co *ještě není*, co ještě nevstoupilo do bytí v kategorii reálna. Předmětem, k němuž se upíná láska ve chvíli, kdy milující dosáhl sjednocení (*hál al-wasla*), je opět něco neexistujícího, jmenovitě pokračování a uchování tohoto sjednocení. Jak to našemu šajchovi naznačuje koranický verš v budoucím čase: „...které bude milovat a kteří budou milovat Jeho“ (5:59), sloveso lásky neustále anticipuje něco ještě nepřítomného, ještě zbaveného bytí, a tak dál donekonečna.¹⁷⁴ Stejně jako se hovoří o tzv. *Futurum resurrectionis*, je zde na místě hovořit též o *Futurum amoris*.

Ve zkušenosti mystické lásky, která je spojením (*sympnoia*, „konspirací“) duchovního a tělesného, vstupuje tedy do hry tato imaginativní Energie neboli tvůrčí Imaginace, jejíž teorie hraje tak důležitou úlohu ve vizionářské zkušenosti Ibn 'Arabího. Coby orgán transmutace smyslového je to právě ona, která má moc projevit „andělskou funkci jsoucen“. Když tak činí, vykonává *dvojí* pohyb: *Na jednu stranu* nechává sestoupit neviditelné duchovní skutečnosti až k realitě Obrazu (ale ne níž, neboť *Imaginalia* jsou pro naše autority maximální možnou „materiální“ kondenzací ještě kompatibilní s duchovními skutečnostmi). Tím také ustavuje jedinou kompatibilní asimilaci (*tašbíh*) mezi Stvořitelem a stvořením a řeší původ-

ně kladené otázky: Co znamená milovat Boha? Jak milovat Boha, kterého bychom neviděli? Neboť tento Obraz je tím, co umožňuje mystikovi uspokojit Prorokův předpis: „Vyznávej Boha, jako bys ho viděl.“ A na druhou stranu samotný tento Obraz, ač oddělený od smyslového světa, mu není zcela cizí, neboť Imaginace sice přeměňuje smyslové, ale činí tak tím, že je pozvedá do jeho subtilní a nezničitelné modalit. Tento dvojí pohyb, jenž nechává sestoupit božské a zároveň provádí povznesení smyslového, odpovídá tomu, co Ibn ‘Arabí jinde etymologicky označuje jako „blahosklonnost“¹⁷⁵ (*munázala*), a sama Imaginace je místem setkání, v němž „společně sestupují“ do stejného „sídla“ nadmyslové božské a smyslové.¹⁷⁶

Je to tedy aktivní Imaginace, která uvádí do sym-pathie neviditelné a viditelné, duchovní a tělesné. Skrze ni je možné, jak tvrdí náš šajch, „milovat bytost smyslového světa, v níž milujeme projev božského Miláčka; neboť tehdy zduchovňujeme tuto bytost tím, že ji pozvedáme (od její smyslové formy) až k jejímu nezničitelnému Obrazu (tj. na úroveň theofanického Obrazu), tím, že ji odíváme do krásy vyšší, než je ta její, tím, že jí přisuzujeme takovou přítomnost, že ji nemůže ztratit ani se jí zbavit a skrze ni je mystik neustále sjednocen s Miláčkem.“¹⁷⁷ Proto na stupni skutečnosti svěřenímu tomuto Obrazu závisí stupeň duchovní zkušenosti a obráceně. V tomto Obrazu kontemplanuje mystik veškerou dokonalost Miláčka realizovanou v aktu a sám v sobě zakouší zevnitř její přítomnost. Bez této „imaginující jednoty“ (*ittisál fi’l-chajál*), bez „transfigurace“, kterou tato jednota vykonává, je jakékoli tělesné sjednocení pouhým vábidlem, příčinou nebo symptomem duševního zbloudění.¹⁷⁸ Na druhou stranu, čistá „imaginativní kontemplace“ (*mušáhada chajálíja*) může dosáhnout takové intenzity, že by ji jakákoli vnímatelná materiální přítomnost mohla jedině srazit níž. Takový byl slavný případ Madžnuna, a to je, říká Ibn ‘Arabí, nejsubtilnější fenomén lásky.¹⁷⁹

Předpokládá totiž, že si věrný lásce uvědomil, že mu tento Obraz není vnější, ale že je uvnitř jeho bytí – lépe řečeno, je jeho bytím samým, formou Božího Jména, které si samo přineslo s sebou, když se narodilo do bytí. A kruh dialektiky lásky se uzavírá na této

klíčové zkušenosti: „Miláček je blíží milujícímu nežli jeho krční tepna.“¹⁸⁰ Natolik přehnaná blízkost, že ve skutečnosti začíná být závojem. Proto novic, stále ještě postrádající duchovní zkušenost, ovládaný Obrazem, kterým je prodchnuto celé jeho vnitřní bytí, se jej přesto vydává hledat mimo sebe na zoufalou pouť od formy k formě ve smyslovém světě, aby se nakonec vrátil do svatyně své duše, kde si uvědomí, že skutečný Miláček je natolik vnitřní jeho bytí, že hledá Miláčka pouze skrze Miláčka. Na této *Pouti*, stejně jako při *Návratu*, zůstává aktivním subjektem tento vnitřní Obraz nereálné Krávy, zbytek transcendentálního neboli nebeského protějšku svého jsoučna – to tento Obraz mu dává poznat veškeré konkrétní figury jako jemu podobné, protože je to on, který ho již na samém začátku, ještě než si toho byl mystik vědom, pověřil theofanickou funkcí. Proto, říká Ibn 'Arabí, je zároveň pravda tvrdit, že Miláček je v něm a že není v něm, že jeho srdce je v milované bytosti a že tato je v jeho srdci.¹⁸¹ Tato reverzibilita pouze vyjadřuje prožívaný aspekt „tajemství božské suverenity“ (*sirr ar-rubúbija*), toho tajemství, které je „tebou“¹⁸², tak jako spočívá božská služba věrného lásce v jeho *devotio sympathetica*, jež znamená: „substanciace“ skrze celé své bytí tohoto pověření theofanickou funkcí, která je udělena viditelné formě. Proto jsou kvalita a věrnost mystického milujícího závislé na jeho „imaginativní moci“, neboť jak opět tvrdí Ibn 'Arabí: „Božský Milující je Duchem bez těla; pouze tělesně milující je tělem bez duše; duchovní milující (tj. mysticky milující) má duši i tělo.“¹⁸³

6. TVOŘIVÉ ŽENSTVÍ

Nejspíš jsme nyní připraveni docenit druhou indicii, kterou jsme předtím odhalili v sofanické zkušenosti „vykladače spalujících tužeb“. Dialektika lásky svým využitím aktivní Imaginace uskutečnila v jejím světě, tj. na rovině theofanií, smíření duchovna a tělesna, sjednocení lásky duchovní s láskou tělesnou v jedné jediné a jedinečné zkušenosti mystické lásky. Na tomto smíření závisí možnost „vidět Boha“ (vždyt nám bylo výslovně připomenuto, že nemůžeme

vyznávat ani milovat Boha, kterého „nevidíme“),¹⁸⁴ zajisté však nikoli tím viděním, o němž se říká, že jím není možné spatřit Boha, aniž by člověk umřel, ale tím viděním, bez kterého nemůže člověk žít. Je-li toto vidění životem a nikoli smrtí, je to tím, že není nemožným viděním Božské Esence v její nahotě a absolutnosti, ale viděním Pána vlastního každé mystické duši, oděného do vlastního Jména odpovídajícího specifické virtualitě duše, která je jeho konkrétní epifanií. Toto vidění předpokládá a aktualizuje věčnou vzájemnou závislost (*ta'alluq*) tohoto Pána (*rabb*) a jsoucná, které je zároveň *jeho jsoucnem*, pro koho a skrze koho je Pánem (jeho *marbúb*), jelikož celek Božího Jména obsahuje vždy Pojmenovaného i Pojmenovávajícího, jednoho dávajícího bytí, druhého jej zjevujícího, uvádějící se vzájemně do „pasiva“ coby čin jeden druhého, čin, který je soutrpností, *sympathésis*. Právě tuto vzájemnou závislost, tuto jednotu jejich dvou-jednoty, jejich dialogu, v němž každý obdržel svou roli od druhého, jsme označili jako mystickou jednotu, která je v nejvlastnějším slova smyslu *unio sympathetica*. Tato jednotu v sobě skrývá „tajemství božství“ Pána, který je tvým Bohem (*sirr ar-rubúbija*), to tajemství, které je „tebou“ (Sahl at-Tustarí) a které ti náleží podpírat a živit tvým vlastním jsoucnem. Jednota této *sympathésis* v trpnosti společně Pánovi a tomu, jenž jej činí (a v němž se sám činí) *svým* Pánem, tato jednotu závisí na tvé oddanosti lásce, na tvé *devotio sympathetica*, jejímž předobrazem je pohostinný oběd nabídnutý Abrahámem Andělům.¹⁸⁵

Předobrazem – či snad by bylo lépe říci exemplárním Obrazem, o němž ještě nebylo explicitně řečeno, jak jej může mystik reprodukovat, jak může způsobit, aby jeho vlastní jsoucno bylo jeho exemplifikací. O zasvěcení do tohoto modu bytí musíme žádat u té sofologie, jejíž představa se rodí v prologu k *Dívánu* zorchestrovánému „vykladačem spalujících tužeb“ a zcela se stvrzuje v závěrečné kapitole knihy *Fusus*. Cesta od jednoho k druhému je představována dialektikou lásky, jejíž hlavní etapy jsme právě prošli. Má-li být božstvo kontemplováno v konkrétní duševně viděné formě, je třeba, aby tato forma zobrazovala samotný Obraz jeho jsoucná. A může se jednat jedině o kontemplaci efektivní, tj. jejímž účinkem je uzpůsobení

kontemplujícího jsoucna právě onomu Obrazu jsoucna Božského. Neboť jedině potom, co bylo jeho jsoucno vytvarováno podle tohoto Obrazu, může být mystikovi upřímně a efektivně svěřeno tajemství, na němž spočívá božství jeho Pána.

Avšak vzpomeňme, že Soucitný Povzdech (*Nafas rahmání*) emancipuje Boží jména zatím ještě zadržovaná ve skrytosti svých latentních existencí, tento Povzdech se sám činí substancí forem, jejichž jsoucno uvádí do imperativu – těch forem, které Boží jména pověřují svou funkcí a které je vyjevují, což nám dává zahlédnout dvojí rozměr v bytí zjevujícího se božstva, stejně jako v Božích Jménech, která ho zjevují: rozměr *aktivní* a *pasivní*. To ovšem znamená, že jsoucno, jež bude dokonalým Obrazem božstva a jež ho bude zjevovat, bude nutně muset vykazovat tutéž strukturu: být zároveň *trpností* i činem, tj. podle původní řecké etymologie slov *pathetickým* i *poietickým* (*munfa-íl – fá'íl*), příjemcem i tvůrcem. Taková je intuice, která stojí za výroky poslední kapitoly knihy *Fusús*, z nichž plyne, že mystik dosáhne nejvyššího možného theofanického vidění, bude-li kontemplotvat Obraz ženského jsoucna, protože právě v Obrazu Tvořivého Ženství může kontemplace uchopit nejvyšší projev Boha, tj. stvořitelské božstvo.¹⁸⁶

A tak v místě, kde bychom po vyhlášení dvojné aktivní-pasivní struktury tradičně očekávali návrat mýtu o androgynovi, se duchovnost našich mystiků esotericky stáčí v islámu samém ke zjevení Věčně-Ženského coby Božského Jsoucna – neboť v něm kontemplotuje tajemství soucítícího božstva, jehož stvořitelský akt je emancipací jsoucna. *Anamnésis*, rozpomenutí se *Sofiae aeternae* zde bude vycházet z intuice explicitně uvedené u našich autorů, totiž že Ženský princip není kladen proti Mužskému jako *patiens* proti němuž je *agens*, ale jako obsahující a sjednocující v sobě oba aspekty, receptivní i aktivní, zatímco Mužskému principu náleží pouze jeden z nich. Tato intuice se zcela jasně vyjadřuje např. v tomto dvojverší Džaláluddína Rúmiho:

Žena je paprskem božského Světla.

Není to jsoucno, které si smyslová touha bere za předmět.

Je *Stvořitelem*, bylo by třeba říci.

Není Stvořením.¹⁸⁷

A tato sofianická intuice je v naprostém souladu s názory extrémních šiitů, ismá'ilitů a nusajrijů, když spatřují v postavě Fátimy coby „Panny-Matky“, jež dala vzniknout linii svatých imámů, theofanii *Sofiae aeternae*, stejné zprostředkovatelky Stvoření, jakou vyznávají sapienciální knihy, a když k jejímu jménu přidávají demiurgický přídomek v mužském rodě (*Fátima fátir*): Fátima-stvořitel.¹⁸⁸

Tato intuice Tvořivého Ženství a následně ženského Jsoucna jako Obrazu stvořitelského božstva není v žádném případě pouhou spekulativní konstrukcí, ale má svůj „zkušenostní“ původ, který se může odhalit, budeme-li medítovat nad tímto slavným súfijským výrokem: „Ten, který zná sebe sama, zná svého Pána.“ Tento jeho Pán, kterého věrný dosáhne poznáním sebe sama (poznáním své vlastní *nafs*, jež je zároveň jeho já i jeho *anima*), samozřejmě není, jak jsme opět připomněli, božstvem ve své vlastní esenci, o to méně pak ve své nad-esenci, ale Bohem vskutku zjeveným v „jeho duši“ (jeho já), neboť každé konkrétní Jsoucno čerpá svůj původ v nějakém Božím jménu, které v něm projevuje svůj odraz a které je jeho vlastním Pánem. Mystik dosahuje právě tohoto původu a tohoto svého Pána a právě je poznává poznáním sebe sama – nebo naopak právě je mjíjí neznalostí sebe sama a svou nevědomostí o sobě.¹⁸⁹ Avšak když Božské Jsoucno toužilo v předvěčnosti po tom, aby bylo poznáno, tj. toužilo po zjevení a poznání *Sebe sama*, toužilo ve skutečnosti po zjevení svých Jmen, zatím ještě uzamčených v nevědomosti. Stejně tak když věrný dosáhne poznání *sebe sama*, dosahuje ve skutečnosti poznání Božího jména, které je jeho vlastním Pánem, takže svět Božích jmen vlastně představuje na obou stranách svět onoho *Já*, po němž touží smutek Božského Jsoucna toužícího být poznáno a po němž on sám opět touží v jakési touze po návratu k *sobě samému* ve smutku stvoření hledajícího Boží jméno, které zjevuje, a to nekonečnou a věčně nenasyčenou Touhou.

A právě v tuto chvíli spolu s naším šajchem zjišťujeme, proč je pro věrného toto poznání sebe sama, do té míry, do jaké je zkušenostním poznáním jeho Pána, zároveň tím, co mu zjevuje pravdu Tvořivého Ženství. Neboť jestliže mystik vnímá božský Soucitný Povzdech, který byl zároveň stvořitelkou, emancipovatelkou a sub-

stancí jsoucen, činí tak pouze, pokud on sám jakožto toužící navrátit se ke svému Pánovi, tj. dosáhnout zjevení sebe sama, *medituje nad sebou samým* v osobě Adama. Adamova nostalgie a jeho smutek se také uvolnily skrze projekci jeho vlastního Obrazu, jenž se od něj odpoutal, stal se na něm nezávislým a jako zrcadlo, v němž se ukazuje Obraz, jej konečně vyjevil sobě samému. Proto náš šajch soudí, že můžeme tvrdit, že Bůh miloval Adama stejnou láskou, jakou miloval Adam Evu. Svou láskou k Evě napodobuje Adam božský model, Adam je exemplifikací božství (*tachalluq iláhi*), proto také muž ve své duchovní lásce k ženě (výše jsme viděli, co je touto „duchovní láskou“ myšleno) miluje ve skutečnosti svého Pána.¹⁹⁰ Stejně jako je Adam zrcadlem, v němž Bůh kontemplanuje svůj Obraz, Formu schopnou zjevit všechna jeho Jména, Jména „pokladu skrytého“ v nezjeveném božském Já (*dhát al-Haqq*), stejně tak je i Žena zrcadlem, *mazharem*, v němž muž kontemplanuje svůj vlastní Obraz, ten, který byl jeho skrytým bytím, to Já, jehož poznání musel dosáhnout, aby poznal svého vlastního Pána.

Nastává tedy dokonalá homologie mezi uvolněním božského smutku, který představuje Soucitnost dávající existenci a emancipující jsoucna, a Evou jakožto Adamovou nostalgií vedoucí jej zpět k němu samému, ke svému Pánovi, kterého mu zjevuje. Jde o stejná zprostředkování a stejné zprostředkovatelky, v nichž fenomenologie odhaluje jednu a touž intenci. Jakmile tedy Božské Jsoucno dosáhne plného zjevení a kontemplanace sebe sama, dosahuje v této demiurgické Energii, ve svém vlastním tvořivém božství (*al-haqq al-machlúq bihi*), jež je současně také substancí a duchovní matérií jsoucen a jež ho následně zjevuje jako pověřeného dvojí *potentia* aktivní i pasivní, dvojím rozměrem *poietickým* i *pathetickým*. Paralelně k tomu, jakkoli jsou tři různé kontemplanace, skrze které může chtít člověk, Adam, dosáhnout poznání sebe sama a skrze to i poznání svého Pána, pouze jedna z nich mu může nabídnout dokonalý Obraz. To Ibn 'Arabí prohlašuje na té stránce *Fúsús*, na niž jsme se již odvolávali a jež zvláště zaujala komentátory *Mathnawí* Džalála Rúmího.¹⁹¹

Muž, „Adam“, může postupně kontemplanovat svého Pána v sobě samém tím, že sebe sama považuje za toho, z něhož byla stvořena Eva –

tehdy jej i sebe sama chápe v aspektu ryze *aktivním*. Může také meditovat nad sebou samým, aniž by připustil myšlenku, že Eva byla vyrobena z něj – pak chápe sebe sama ve svém stavu čistě a zcela stvořeném, tedy jako zcela *pasivního*. Dostává se mu tedy střídavě pouze jednostranného poznání sebe sama a svého Pána. Aby dosáhl kontemplace své (a jeho) úplnosti, která je činem i *trpností*, musí jej kontemplantovat ve jsoucnu, jehož sama aktuálnost, tím, že klade toto jsoucnu jako *stvořené*, klade zároveň toto jsoucnu jako stvořitele. Avšak právě takové je ženské jsoucnu, Eva stvořená k obrazu božské Soutřpnosti, stvořitelka jsoucnu, z něhož je sama stvořena – a proto je ženská bytost jsoucnem *par excellence*, v němž se mystická láska (sjednocující ve vzájemné transmudaci duchovní a smyslové) připojuje k theofanickému Obrazu (*tadžallí*) *par excellence*.

Toto vyvození Tvořivého Ženství, v němž můžeme rozeznat „zkušennostní“ základ jakékoli sofiologie a z něhož plyne, že ženská bytost je theofanií *par excellence*, se samozřejmě nemohlo spokojit s tradičním výkladem mýtu-histurie o Adamovi. Vždyť naši mystikové byli donuceni vyjádřit událost, kterou zakoušeli v sobě samých, tím, že novým způsobem přeskupili již existující symbolické figury, a pro psychologii náboženství se zdá být velmi důležité, že byli dovedeni ke čtverné konfiguraci. Proti dvojici Adam–Eva je tak jako nutný doplněk postavena dvojice Marjam–Ježíš (v křesťanské gnózi bychom řekli „Sofia–Christos“, musíme si však být vědomi i odlišností). Stejně jako bylo Ženství vytvořené z Mužství bez zprostředkování matkou, jmenovitě Eva stvořená z Adama a vůči němu v pasivní pozici, bylo také třeba, aby bylo nějaké Mužství zplozené z Ženství bez zprostředkování otcem – a právě takto zplodila Marjam Ježíše. V osobě Marjam je Ženství svěřena aktivní tvůrčí funkce, po Obrazu božské Sofie. Vztah Marjam k Ježíšovi se tak stává protipólem vztahu Evy k Adamovi. Proto jsou, jak říká Ibn ‘Arabí, Ježíš a Eva „bratrem a sestrou“, zatímco Marjam a Adam jsou oba rodiči. Marjam dosahuje úrovně Adamovy a Ježíš Eviny (je zcela nadbytečné zdůrazňovat, nakolik se tato typologie liší od té, která je běžná pro křesťanskou exegezi). V této čtvernosti (spolu s výměnou kvalit mužského a ženského) se tak vyjadřuje symbol a „šifra“ sofiologie, které zde musíme analyzovat.¹⁹²

Vylíhnutí této čtvernosti, která vykresluje „šifru“ sofologie, zároveň ohlašuje nejvyšší plod dialektiky lásky. Neboť substitute Marjam za postavu Evy je řízená jistou intuicí Tvořivého Ženství – a tato intuice zachycuje moment, kdy se motiv Krásky coby theofanie *par excellence* amplifikuje do velebení té formy jsoucná, která jí je pověřena, neboť odpovídá obrazu božské Soutřpnosti, stvořitelky jsoucná, z něhož je sama stvořena.

Že právě Krása je theofanií *par excellence*, to nám připomíná zde neustále citovaná tradice: Bůh je krásné jsoucná a miluje Krásu. To může samozřejmě být ověřeno pouze prostřednictvím té mystické lásky, kterou definovali a prožívali naši Duchovní, pro něž sympathie vnímaná mezi neviditelným a smyslovým znamená, že jedno symbolizuje druhé. Proto se mi zdá obzvláště neopodstatněná námitka, kterou proti těmto mystikům lásky zformulovali zastánci asketismu, jenž je z důvodu své naprosté uzavřenosti vůči této sympathii a tomuto symbolismu dokáže pouze obviňovat z *estetismu*. Zbožné urážky formulované z nepřátelství nebo ze zbabělosti proti křehkosti těchto theofanií dokazují jedině: do jaké míry je dotyčným cizí sakrální vjem smyslové Krásky, jemuž učí súfismus škol Ibn 'Arabího nebo Džalála Rúmího – vjem, který jim zároveň bránil formulovat příběh podobný pádu Sofie v podobě, jakou mu daly jiné gnostické systémy.

Lidský Obraz, jehož Krása vyjevuje ve smyslové podobě onu Krásu, která je božím atributem *par excellence*, je pověřen skutečnou *duchovní mocí*, a jelikož je tato moc duchovní, je zároveň mocí *tvůrčí*. To ona tvoří v člověku lásku, probouzí v něm nostalgii, jež ho vede za jeho vlastní smyslový zjev a jež vybízí jeho aktivní Imaginaci k tomu, aby pro ni vytvořila to, čemu naši trubadúři říkali „nebeská láska“ (Ibn 'Arabího duchovní láska), čímž jej přivádí k poznání sebe sama, tj. k poznání jeho božského Pána. Proto je ženské jsoucná Stvořitelem toho nejdokonalejšího, co může být, neboť je to tím, čím se završuje účel Stvoření: svěření Božího Jména do lidské bytosti, která se stává jeho oporou, respondentem, „věrným lásce“.¹⁹⁵ Tím pádem ani vztah Evy k Adamovi, tak jak jej předkládají exoterické exegeze, již nevyhovuje theofanické funkci ženské bytosti: bylo tře-

ba, aby se ženská bytost dostala na rovinu, kterou jí přisuzuje čtvernost, v níž dosahuje Marjam úrovně Sofie stvořitelky. Nejspíš zde nacházíme sofiologii křesťanství zcela odlišného od oficiálního křesťanství, jehož tvář nám předkládá historie, nicméně je to právě toto *jiné* křesťanství, které bylo chápáno a asimilováno mystickou gnózí v islámu, jak nám to potvrzuje kvalifikace, kterou byla – jak jsme viděli – pověřena postava Sofie „vykladačem spalujících tužeb“: křesťanská Sofia, *hikma 'isawija*.¹⁹⁴

Je proto důležité, abychom upozornili na významný rozdíl v základním bodu sofiologie, o němž zde hovoříme. Jelikož je krása vnímaná jako theofanie *par excellence* – neboť je ženská bytost kontemplována jako Obraz Moudrosti čili Sofie stvořitelky –, nemůžeme očekávat, jak jsme o několik řádků výše připomněli, že se zde shledáme s motivem podobným pádu Sofie v takové podobě, jakou mu daly jiné gnostické systémy. Protože v posledku nevychází spojení *láhút* a *násút*, božského a lidského, přesněji řečeno epifanie *láhút* v *násút*, z představy pádu, ale odpovídá imanentní nutnosti v božské Soucitnosti toužící zjevit své bytí. Skutečnost, že drama našeho lidského života předkládá této theofanické vůli nestálosti a překážky, nenáleží člověku „vysvětlovat“, tj. nenáleží mu vysvětlovat, proč lidstvo, vzato obecně, upřednostňuje anonymitu svého ne-bytí, jinak řečeno proč lidstvo, vzato obecně, odmítá Boží jméno, které touží nalézt v něm příjemce, soutrpný orgán.

V každém případě se projevení *láhút* v atributech *násút* neuskutečňuje Inkarnací ve smyslové rovině materiálních dějin a událostí jejich chronologie, ale vystoupáním od smyslového k rovině theofanií a událostí duše – k této klíčové intuici je třeba se neustále navracet, ať už ji označíme za „docketistickou“ nebo nikoli. Příchod Proroka má za účel uskutečnit ono spojení, jehož výraz jsme našli v mystické lásce jako spojení lásky tělesné a duševní (skrže transmutaci). Tato událost probíhá vždy na té rovině skutečnosti, jejíž ustavovatelkou je aktivní Imaginace. Tento příchod Proroka, jehož osobní zkušenost se stane prototypem mystické zkušenosti, musí tedy značit nastolení oné čisté lásky, tj. založit to, co v jednom zvlášť památném textu označil Džaláluddín Rúmi oním zde již uvedeným

perským výrazem: *ham-damí*, sympathie (*sympnoia, conflatio*), „kspirace“ duchovního a smyslového. Když tu náhle v tajemném zvolání, v němž Prorok v předvěčnosti vyzývá věčné Ženství (podle komentátorů Ducha svatého nebo Matku věřících), zaslechneme tato slova: „Nechť jsem okouzlen tvou krásou a přitahován k tobě, aby rozžhavenost čisté lásky pronikla horou (mého bytí) a proměnila ji v ryzí rubín.“ Krása zde tedy není v žádném případě nástrojem nějakého „pokušení“, je projevem Tvořivého Ženství, a to není žádnou padlou Sofií. Zvolání pronesené jejím směrem vyznívá spíše jako zvolání po transfiguraci všech věcí, neboť Krása je naopak vykupitelkou. Jí fascinován touží Prorok ve své předvěčné existenci po vystoupení z neviditelného světa, „aby mohl projevit ve smyslových tvarech a barvách rubíny gnóze a mystéria Opravdové Skutečnosti“. A právě takto pochopili súfijové *svůj* islám, jako harmonii, jako *sympathii* (*ham-damí*) mezi duchovními a smyslovými prvky člověka, harmonii, kterou uskutečňuje mystická láska jako *devotio sympathetica*.¹⁹⁵

Tato výtečnost Tvořivého Ženství jakožto epifanie božské Krásky bude vyjádřena v obdivuhodných paradoxech: Bude vnímána na metafyzické rovině věčného plození jsoucen a stejně tak na rovině druhého zrození, toho, které skrze vytvarování mystikova bytí podle tohoto výtečného Obrazu v něm nechává vyklíčit nejvyšší tajemství jeho duchovního života. Stává se, že se Ibn 'Arabí chápe prostých lexikologických nebo gramatických skutečností, jež pro něj však nejsou neškodnými otázkami jazyka, nýbrž skrývají vyšší metafyzickou skutečnost, aby je rozpracoval prostřednictvím velmi osobité filologie, pro filologa snad překvapující, ale o to schopnější vnímat symboly. Všímá si například, že v jednom *hadíthu*, vyprávěném o Prorokovi, utrpěl gramatický konformismus těžkou ránu: V protikladu se základním pravidlem shody vítězí ve větě ženský rod nad mužským.¹⁹⁶ To se stává počátečním bodem poznámek, které budou komentátory ještě zveličeny. Ibn 'Arabí upozorňuje, že v arabštině všechna slova označující původ či příčinu jsou ženského rodu. Můžeme tedy uznat, že je-li věta tak, jak je přisuzována Prorokovi, gramaticky špatně, je to z toho důvodu, že chtěl Prorok naznačit,

že Ženství je původcem všeho.¹⁹⁷ Stejně tak vše, co je původcem či zdrojem nějaké věci, bývá v arabštině označováno jako *Omm*, „matka“. A toto je ukázkový příklad situace, kdy lexikální skutečnost odhaluje skutečnost vyšší, metafyzickou.

Vskutku se jedná o pocit, kterému se nemůžeme ubránit, pozastavíme-li se nad slovem v ženském rodě „*haqíqa*“, označujícím skutečnost, která je opravdová, pravdu, která je skutečná, podstatnou Realitu, zkrátka to, co je samotnou podstatou bytí, principem všech principů, to, za čím už není možné myslet nic dalšího. ‘Abdarrazzáq Kášání, jedna z velkých postav Ibn ‘Arabího školy, věnuje pojmu označovanému tímto slovem stránku plnou velmi hlubokých reflexí. Je možné říci, že coby „absolutní činitel“ (*fá‘il mutlaq*) je tato *haqíqa* „otcem všech věcí“ (*ab al-kull*). Ale není o nic méně vhodné tvrdit, ba naopak je to vhodnější, že je jejích Matkou, neboť – v souladu s konotacemi svého jména, které je v ženském rodu – v sobě sjednocuje *aktivitu a pasivitu* (*džámí‘a bajna al-fi‘l wa‘l-‘inf‘ál*), tj. také, že v sobě nese rovnováhu a harmonii mezi Zjevením a Zakrýváním. V té míře, v jaké je tím Skrytým (*bátin*) v každé formě a v jaké je *determinantem*, který se determinuje ve všem determinovaném, potud je *agens*; v té míře, v jaké je Zjeveným a Zjevným (*záhir*) a v důsledku toho tím *determinovaným* v této epifanické formě (*mazhar*), která ji zároveň vyjevuje a zakrývá, potud je *patiens*; právě tak každá epifanická forma vykazuje v pohledu toho, kdo ví, tutéž strukturu.¹⁹⁸ Ibn ‘Arabí shrnuje to, k čemu vedou tyto úvahy, takto: „Ať už se člověk hlásí k jakékoli filosofické doktríně, jakmile začne spekulovat o původu a příčině, musí dojít k prvotnosti a přednosti Ženství. Mužství je umístěno mezi dvěma Ženstvími: Adam se nachází mezi Božskou Esencí (*dhát al-Haqq*), z níž vychází, a Evou, která vychází z něj.“¹⁹⁹

Tato slova vyjadřují veškerou strukturu a uspořádání bytí, vycházejíce od nejvyšších nebeských plérómat. V pojmech duchovní zkušenosti budou tato slova převedena do paradoxů, které budou pouze vyjadřovat situaci, jež obrací a tímto obrácením doplňuje mýtohistorii o Adamovi. Ale Adam, o němž jsme se právě zmínili, je především duchovní Adam, *Anthrópos* v pravém slova smyslu (*Ádam*

al-haqíqí),²⁰⁰ první ze stupňů determinovaných jsoucen, *Nús*, první Inteligence. Druhým stupněm je univerzální Duše (*Nafs kullíja*), která je nebeskou Evou. A tak se původní mužský *Nús* nachází mezi dvěma ženami: mezi Božskou Esencí (*dhát al-Haqq*) a univerzální Duší. Ale na druhou stranu je to také tato první Inteligence, která je nazývána muhammadovským Duchem (*Rúh muhammadí*, čirá muhammadovská Esence nebo též Duch svatý, Archanděl Gabriel). Jakožto První stvořený (Protokristos) byl tento Duch přiveden do stavu naprosté *pasivity* (*infi'ál mahd*) a teprve potom byl pověřen demiurgickou *aktivitou* (*fá'ilíja*). To je vyjádřeno jeho uvedením na trůn a vlastním pověřením Božím Jménem *par excellence ar-Rahmán*, Soucítící²⁰¹ (což dalo také vzniknout jménu s andělskou příponou *Rahmaniél*). V charakteristických rysech nejvyšší figury Plérómatu, té, jejíž Jméno skrývá celé tajemství božské Soutrpnosti, tak můžeme rozeznat rysy Sofie stvořitelky. V souvislosti s tím ostatně jiný slavný mistr súfismu 'Abdalkarím Džílí vypráví o extázi, během níž „Ryzí muhammadovská Esence“ nebo „Anděl přezdívaný též Duch“ připomíná slova, jimiž ho Boží Jsoucní zpravilo o tom, že právě *ona* je skutečností symbolizovanou všemi ženskými postavami arabské milostné poezie, právě těmi, které propůjčily své jméno Sofii oslavované „vykladačem spalujících tužeb“.²⁰² A je to opět ona, kterou poznáváme ještě v jednom *hadíthu qudsí* přisuzovaném Imámovi Dža'faru as-Sádiqovi jako tu, kterou božský Imperativ oslovuje v ženském rodě (první božská emanace, dokonalá Húrí): „Bud' (*kúní*) Muhammadem – a *ona* se jím stala.“²⁰³ To všechno jsou pro nás indicie ohledně způsobu, jakým byla meditována zkušenost Proroka co do jejího „sofianického“ aspektu jakožto prototyp mystické zkušenosti.

Taková je též základní intuice vyjádřená ve slavném verši připisovaném Halládžovi: „Má matka počala svého otce, to je ale div!“ Tento verš sdělující tajemství původu bytostí formou paradoxu, neboť nemůže být sděleno jiným způsobem, je mimo jiné komentován dvěma slavnými iránskými súfíji, dvěma velkými jmény náboženství mystické lásky: Fachruddínem 'Iráqím ve 13. stol. a Džámím v 15. stol. Na rovině věčného zrození pro ně představuje „moje mat-

ka“ mou věčnou latentní existenci v božské Bytosti, to, co bychom v souladu s pojmoslovím staroíránského zoroastrismu nazvali *Fra-vašie*, individuálním archetypem a Andělem. Avšak tato individualita mé věčné individuality se děje skrze epifanii (*tadžallí*) Božského Jsoucná sobě samému, v jeho vlastním tajemství. V tomto ohledu je Božské Jsoucné jejím „otcem“ (*wálid*). Ale uvažujeme-li ho takového, jaký je, když v něm tato epifanie vytvořila tuto mou individualitu, tj. takového, že jeho bytí podstupuje a nese její determinace, její „odstín“, je v tomto ohledu dítětem (*walad*) mé věčné individuality, tj. „mé matky“, která je tak v tomto ohledu též „jeho matkou“. Tento paradox se tedy pokouší naznačit, že Esencí Ženství je být stvořitelkou jsoucna, jímž je samo stvořeno, stejně jako může být stvořeno pouze jsoucnem, jehož je stvořitelkou. Vzpomeneme-li si nyní na počáteční akt kosmogonie, pochopíme, že tento paradox sděluje jak mystérium života uvnitř Boha, tak mystérium Věčně-Ženského.²⁰⁴

Od tohoto okamžiku se toto tajemství nenabízí mystikovi pouze na rovině jeho věčné individuality, ale jakožto způsob bytí, který musí vnitřně exemplifikovat, aby existoval po božském způsobu a učinil ze své konkrétní existence cestu jeho Návratu postupujícího k jeho Původu. V tomto ohledu hovoří Halládžův verš o druhém zrození, k němuž odkazuje i verš Janova evangelia, jenž byl Duchovním islámu dobře známý a nad nímž hojně meditovali. „Nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží.“²⁰⁵ Ale zasazeno do našeho kontextu znamená toto nové zrození, že má mystická duše na oplátku „stvořit“ svého Stvořitele, jinými slovy: že její exemplifikace Tvořivého Ženství, její „sofianita“, má determinovat míru, do jaké je schopná přijmout tajemství božství svého Pána (toto tajemství, které je „tebou“), tj. míru, do jaké její *theopathie* klade („plodí“) Boha, jehož trpnost je být jí poznáván. Plné rozvinutí paradoxu, který můžeme v Halládžově citátu cítit na metafyzické rovině, nám je ukázáno v modlitbě, kterou Suhrawardí oslovuje svou „Dokonalou Přirozenost“ (*at-tibá' at-támm*, duchovní entitu, která je v hermetismu osobním Andělem filosofa): „Jsi můj duchovní otec (*ab rúhánî*) a jsi mé spirituální dítě (*walad ma'nawî*)“,²⁰⁶ tj. jsi ten, který mě zplodil ja-

ko ducha *a* jsi ten, kterého plodím ve svých myšlenkách, ve své meditaci. To je přesně situace, kterou halládžovský paradox vztahoval k původu („má matka povinula svého otce“), pouze transponovaný z předvěčné roviny na aktuální rovinu mystikovy konkrétní existence. Jakmile se tedy mystik stává Obrazem Tvořivého Ženství, můžeme pochopit, proč je Marjam jeho prototypem a proč z ní na nejkrásnějších stránkách svého *Mathnawí* činí Džaláluddín Rúmí zástupné označení pro mystika.²⁰⁷ Příběh o Zvěstování se tak stává jedním ze symbolů potvrzujících, že ten, který zná sebe sama, zná i svého Pána. V zásadě je to „sofianita“ jeho bytí (typizovaná v postavě Marjam), která vyvolává u mystika vidění Anděla, tj. která definuje schopnost theofanického vidění, schopnost spatřit formu, v níž se neviditelné a smyslové scházejí, v níž „symbolizují“.

Pokusme se tedy povšimnout si konsonancí, které s veškerou silou perské lyriky rozeznívá ve svých verších Džalál Rúmí, když popisuje zjevení Archanděla.

Před zjevením nadlidské krásy,
před touto Formou, která vzkvétá ze země jako růže před ní,
jako Obraz pozvedající hlavu nad tajemství srdce...

Marjam mimo sebe samu hledá útočiště pod božskou ochranou. Ale Anděl jí řekne:

Před mou viditelnou Formou prcháš do neviditelného...
Ve skutečnosti je můj domov a mé sídlo v tomto Neviditelnu...
Ó Marjam! Dívej se dobře, neboť jsem Forma, již není snadné zřít.

Jsem novoluní a jsem Obraz v srdci.
Když do tvého srdce přijde Obraz a usadí se tam,
marně prchala bys, tento Obraz v tobě zůstane,
leda by to byl Obraz prázdný a bez podstaty,
vstupující a mizící jako lživý úsvit.
Ale já jsem podoběn skutečnému úsvitu, jsem světlo tvého Pána,
Neboť žádná noc neobchází můj den...

Skrýváš se přede mnou v Bohu,
 jsem z celé věčnosti Obraz jediného Útočiště,
 jsem Útočiště, jež ti často bylo vysvobozením,
 hledáš přede mnou útočiště, leč Útočištěm jsem já.²⁰⁸

„Jsem světlem tvého Pána“ – jak lépe vyjádřit, *co je* Anděl, nežli tak, jak to činí tato slova, v nichž Anděl sám zjeví, *kým je*, a zároveň též ohlašuje, že kdo zná sebe sama, zná svého Pána? Jak lépe říci, nežli to činí Anděl prostřednictvím Džaláluddína Rúmího, že hledat útočiště před jeho Zjevením by pro Marjam – a pro mystika – znamenalo couvat před sebou samou, hledat útočiště před sebou samou? Hledat toto útočiště může být první reakcí Duchovního novice, stejně jako je jeho první reakcí hledat vně sebe Obraz, o němž ještě netuší, že je samotnou formou jeho vnitřního bytí. Ale vytrvat v tomto couvání nebo v tomto úprku by znamenalo přitakat lstem, uchýlit se k důkazům, na jejichž konci vás od pochybnosti a úzkosti nepřichází spasit žádná vyšší síla, jelikož na otázku, kterou položilo „vykladači spalujících tužeb“ noční Zjevení Sofie ve stínu Chrámu, existuje pouze jedna odpověď, a to ta, kterou nám *Mathnawí* představuje typizovanou v postavě Marjam – neboť jestliže není možné dokázat Boha, není jiné odpovědi nežli se „učinit schopným Boha“. Jak opět říká Džaláluddín Rúmí, každá z našich věčných individualit je božským Slovem, proneseným Dechem božské Soutřpnosti. Když toto Slovo pronikne do srdce mystika (jako proniklo do Marjam skrze Dech Anděla), tj. jakmile se v jeho vědomí zrodí „tajemství jeho Pána“, jakmile božská inspirace vstoupí do jeho srdce a duše, „jeho přirozenost je taková, že v tu chvíli je v něm vytvořeno duchovní Dítě (*walad ma'nawí*) mající Kristův Dech, jenž oživuje mrtvé.“²⁰⁹

Co zde káže Džalál Rúmí, je téměř slovo od slova to, co sotva o století později bude na Západě kázat Mistr Eckhart.²¹⁰ A tento motiv duchovního Dítěte, tj. mystické duše povíjející sebe samu –řekněme to spolu s básníkem *Mathnawí* meditujícím nad tímto vznešeným symbolem, „povíjející svému Andělovi“ –, tento motiv je tak silnou duchovní dominantou, že jej nalézáme také mezi theology a mystickými filozofy avicennovské či suhrawardíjovské tradice v Íránu, jak

nám to dosvědčuje Mír Dámád, mistr theologie v Isfahánu v 17. století. Tento motiv nám též bez jakýchkoli nejednoznačností upřesňuje smysl a účel sofologie, který jsme se zde pokoušeli vykreslit – nako-lik se liší od theosofí, které před nedávnem na Západě nejvýznamněji přispěly k rozvoji sofologického myšlení např. u Vladimira Solovjova, jehož snaha bude nakonec směřovat k něčemu, co sám označí jako „společenské Vtělení“. Věřím, že to je výraz, který by zůstal nerozumitelný učni Ibn 'Arabího nebo Džalála Rúmího – stejně jako je pro nás bohužel velmi obtížné ustavit naše myšlení na theofanické rovině, nejspíš proto, že musíme nejprve překonat myšlenkové návyky zakořeněné staletými racionalizující filosofie a theologie a zjistit, že celek našeho bytí není pouze ta část, kterou nazýváme svou osobou, neboť tento celek zahrnuje ještě jinou osobu, transcendentální protipól, který pro nás zůstává neviditelný, to, co Ibn 'Arabí označuje jako naši „věčnou individualitu“ – naše „Boží jméno“ – to, co sta-
rý Írán označoval *Fravašie*. Abychom toho zakusili přítomnost, není jiné cesty a jiného důkazu než pocítit její přitažlivost v *sympatheie*, kterou svým způsobem tak dokonale vyjadřuje modlitba héliotropia. Neočekávejme, že nám toto neviditelné bude objektivně dokázáno, abychom s tím mohli vstoupit do dialogu. To tento náš dialog je toho sám o sobě důkazem, neboť to je *a priori* našeho bytí. Právě toto jsme se zde pokusili odhalit v „tajemství božství“, v tomto tajemství, které je *tebou*, uvažuje onen dialog jako *unio sympathetica*.

Dialog, dialogická situace, to je opravdu to, co ve skutečnosti ustau-juje Ibn 'Arabího zdánlivý monismus. Abychom se o tom přesvědčili, poslechněme si ještě závěrečný zpěv z *Knihy Theofanií*. Jestliže někte-ří židovští mystici interpretovali Píseň písní jako vášnivý dialog mezi lidskou duší a aktivním andělským intelektem (tím, který bývá též na-
zýván Duch svatý, Anděl Gabriel, Madonna Intelligenza), neslyšíme zde o nic méně vášnivé zývání Boha. Můžeme si v něm povšimnout hlasu božské Sofie, Anděla, Fravašie, ještě přesněji hlasu „figury zje-
vení“ pověřené mystikem „andělskou funkcí“, neboť v onom trojím *proč* slyšíme jakoby ozvěnu otázky položené „vykladači spalujících tu-
žeb“ ve stínu Ka'by: Zhynuls snad, že se ptáš, zda neviditelný Miláček odešel či zda tady kdy byl ten, jehož pouze ty znáš Jméno a tajemství?

Poslouchej, ó milovaný!²¹¹
Jsem skutečnost světa, střed obvodu,
jsem jeho částmi i celkem.
Jsem jeho vůle ustavená mezi Nebem a Zemí,
stvořil jsem v tobě vnímání,
pouze abys byl předmětem mého vnímání.

Jestliže mne tedy vnímáš, vnímáš sebe sama.
Ale nedokázal bys mne vnímat skrze sebe.
To mým pohledem mne vidíš a vidíš i sebe,
svým pohledem spatřit mne nemůžeš.

Milovaný!
Tolikrát již jsem tě volal a tys mne nevyslyšel.
Tolikrát již jsem se ti ukazoval a tys mne neviděl.
Tolikrát již jsem se učinil sladkými výpary a tys mne necítil,
lahodným jídlem a tys mne neokusil.
Proč na mne nemůžeš dosáhnout skrze předměty, kterých se dotýkáš,
nebo mne dýchat vůněmi?

Proč mne nevidíš? Proč mne neslyšíš?
Proč? Proč? Proč?

Pro tebe překonávají mé slasti veškeré jiné slasti,
a potěšení, jež ti poskytují, překonává veškerá jiná potěšení.
Pro tebe mám přednost před veškerými jinými dobry,
jsem Krása, jsem Milost.

Miluj mne, miluj pouze mne.
Ztrať se ve mně, pouze ve mně.
Připoj se ke mně,
nikdo není důvěrnější než já.
Ostatní tě milují pro sebe samé,
já tě miluji pro tebe.
A ty, ty prcháš daleko ode mne.

Milovaný!

Nemůžeš se mnou jednat jako rovný,
neboť přiblížíš-li se ke mně,
je to jenom proto, že jsem se já přiblížil k tobě.

Jsem ti blíží než ty sám,
než tvá duše, než tvůj dech.
Kdo mezi stvořeními
by s tebou jednal tímto způsobem?
Žárším na tebe kvůli tobě
nechci, abys náležel nikomu jinému,
ani sobě samému.
Buď můj, pro mě, jako jsi již ve mně,
aniž by sis toho byl vůbec vědom.

Milovaný!
Pojďme k Jednotě.
A kdybychom našli cestu
vedoucí k rozdělení.
Zničili bychom rozdělení.
Pojďme ruku v ruce.
Vstupme do přítomnosti Pravdy.
Nechť je naším soudcem
a vtiskne do naší jednoty svou pečeť
navěky.