

Avicennovo učení o lásce

MAGDALÉNA VITÁSKOVÁ

Abú 'Alí al-Ḥusajn ibn 'Abdalláh ibn 'Alí ibn Síná,¹ známý pod svým latinizovaným jménem Avicenna, je pokládán za největšího filosofa islámského Východu. Je autorem sto třiceti titulů, mezi nimiž převládají díla filosofická, lékařská, přírodovědná a psychologická; vedle této tvorby zanechal také básně a několik mysticky laděných spisů.

Učení o lásce zaujímá v Avicennově filosofii nezastupitelné místo, ačkoli tomuto tématu věnoval jedině pojednání. *Traktát o lásce*² je poměrně krátké dílo, které spolu s jemu podobnými vždy stálo v pozadí velkého kompendia *Kniha uzdravení duše (Kitáb aš-šifá')*. Představuje klasický příklad pojednání typu *risála*, podle něhož se psala v Ibn Sínově době vědecká, logická, filosofická a teologická díla: postupuje metodou otázky a odpovědi formou dopisu. Bylo zvykem, že na začátku textu určitá osoba položila učenou otázku a autor pak formuloval odpověď na ni jako hlavní část celého pojednání. Zároveň se *risála* vyznačuje jasným, vědeckým jazykem a logickou, dobře podloženou argumentací. Jelikož Avicenna založil teorii lásky přímo na své psychologii, lze považovat určité pasáže *Traktátu o lásce* za shrnutí učení šesté knihy *Kitáb aš-šifá'*.³

Vedle konkrétně zaměřeného *Traktátu o lásce* lze nalézt motiv lásky i v jiném kratším Ibn Sínově spisu, a to v *Příběhu Živého, syna Bdíciho*.⁴

1 Narodil se roku 980 (370 hidžry) ve středoasijské Afšaně a zemřel roku 1037 (428 hidžry) v Hamadánu. Jako jeden z mála středověkých myslitelů sepsal svůj vlastní životopis, a proto je jeho život poměrně dobře znám. Český překlad životopisu viz Věra Kubíčková – Karel Petráček (eds.), *Avicenna: Z díla*, Praha: SNKLHU 1954, 59-72.

2 Arabský text tohoto traktátu viz Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq“, in: August Ferdinand Mehren (ed.), *Rasá'il aš-šajch ar-ra'is Abí 'Alí al-Ḥusajn bin 'Abdalláh bin Síná fi asrār al-ḥikma al-mašriqija*, Leiden: E. J. Brill 1889-1899, nebo Ibn Síná, *Risála fi 'l-'išq*, Dimašq: Dár al-fikr 2005, 47-88. K dispozici je anglický překlad, viz Emil Ludwig Fackenheim, „A Treatise on Love“, *Medieval Studies* 7, 1945, 208-228.

3 Arabský text tohoto oddílu *Knihy uzdravení duše* spolu s francouzským překladem vydal Jan Bakoš v roce 1956, viz Jan Bakoš (ed.), *La psychologie d'Ibn Síná (Avicenne) d'après son œuvre aš-šifá' I-II*, Praha: ČSAV 1956.

4 Arabský text příběhu viz Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzán“, in: A. F. Mehren (ed.), *Rasá'il aš-šajch ar-ra'is...*, dále např. Aḥmad Amín, *Ḥajj ibn Jaqzán li Ibn Síná wa Ibn Ṭufajl wa as-Suhrawardí*, al-Qáhira: Dár al-ma'árif 1959, a Júsuf Zajdán, *Ḥajj ibn Jaqzán*, al-Qáhira: Dár aš-šurúq 2008. K dispozici je překlad do francouzštiny, viz Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Teheran: Imprimerie de l'institut franco-iranien 1954. (Tato kniha byla přeložena do angličtiny, viz Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, přel. Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press 1960.)

V tomto alegorickém filosoficko-mystickém pojednání představuje Avicenna ve zkrácené formě ústřední prvky svého učení, od nauky o intelektu, psychologie a epistemologického procesu přes nauku o lásce a formě, kosmologii a emanační teorii až k angelologii a teologii. Svou narativní formou a symbolickým jazykem se dílo vymyká klasické podobě *risály*, a proto je korektnější označit je jako *qišsu*, příběh. Ačkoliv se zde téma lásky explicitně neobjevuje, představuje autorův skrytý záměr a jeho filosoficko-mystické poselství.

Ibn Síná nebyl prvním islámským filosofem, který se věnoval tématu lásky. První, byť ne příliš významný traktát o lásce napsal již filosof al-Kindí (zemřel 873). V devátém století zařadili lásku jakožto jedno z témat do své encyklopedie Bratři čistoty, tajné filosoficko-esoterické společnosti v Basře. O lásce též hovoří tzv. *Aristotelova teologie*, novoplatónské pseudepigrafické dílo, jehož podstatnou část tvoří Plótínovy *Enneady* a které se rozšířilo na počátku devátého století na islámském Východě.⁵ V neposlední řadě pak spis věnovaný tématu lásky napsal též Avicennův předchůdce, al-Fárábí (zemřel 950).⁶

Existují dva nejrozšířenější arabské výrazy pro „lásku“; první zní *ḥubb* (či od stejného kořene odvozené slovo *maḥabba*) a druhý *ʿišq*. Pojem *ḥubb* označuje fenomén lásky ve smyslu citové náklonnosti obecně a v tomto duchu je používán i v Koránu, například: „Rci: ‚Milujete-li Boha, pak mne následujte a Bůh vás za to bude milovat‘“ (Korán 3:31).⁷ Oproti tomu termín *ʿišq* představuje krajnost v lásce⁸ a má výraznější erotické konotace. Ačkoliv se v Koránu nevyskytuje, získal na významnosti v klasické arabské literatuře, zejména pak v milostné poezii, a v rámci islámské filosofie (falsafy). V rámci islámské mystiky (súfismu) začal tento termín používat patrně al-Ḥallāğ (zemřel 922) a částečně tak nahradil termín *maḥabba*, který ale nadále užívali spíše opatrnější a zdrženlivější mystici.⁹

5 K *Aristotelově teologii* viz Alain de Libera, *Středověká filosofie*, (Dějiny filosofie 5), přel. Martin Pokorný, Praha: Oikúmené 2001, 87-90.

6 O tématu lásky v předavicennovské filosofii viz E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 208-210. O dílech věnovaných tématu lásky v arabské literatuře obecně viz Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, (Studies in Near Eastern Civilization 3), New York: New York University Press – London: University of London Press 1979, 3-50.

7 Další příklady použití slova *ḥubb* či jeho odvozenin v Koránu viz 2:165, 177, 190, 195, 205, 216, 222, 261, 276; 3:14, 22, 32, 57, 76, 112, 119 a další.

8 Viz Edward William Lane, *Arabic-English Lexicon* V, Beirut: Librairie du Liban 1968, 2054.

9 Nutno podotknout, že samotný koncept (horoucí mystické) lásky k Bohu zavedla do súfismu již Rábi'a al-'Adawija (zemřela 801), viz Luboš Kropáček, *Súfismus*, Praha: Vyšehrad 2008, 53-55. Byla to však zásluha al-Ḥallāğe, že se v kontextu lidské touhy po Bohu a Boží lásky začal více používat termín *ʿišq* namísto pojmu *maḥabba*, viz Muhammad Arkoun, „Ishk“, in: Clifford Edmund Bosworth – Emeri van Donzel –

Obecně se pojmem *ʿišq* popisuje neodolatelná touha zmocnit se milovaného objektu, který se v této terminologii nazývá *maʿšūq* (doslova milovaný). To znamená, že *ʿāšiq* (doslova milující) trpí zřetelným nedostatkem a objekt své lásky potřebuje k dosažení dokonalosti či celistvosti (*ka-mál*).¹⁰ Přesně v tomto smyslu používá pojem *ʿišq* i Avicenna: veškerá jsoucná jsou pužena touhou pozvednout se na vyšší úroveň v hierarchii bytí a dosáhnout dokonalosti.

Láska jako touha po dokonalosti

Podle Avicenny je láska vlastní veškerému stvořenému bytí a projevuje se v jeho snaze o dosažení dokonalosti.¹¹ Touto dokonalostí je dobro proudící z Nejvyššího bytí, které Ibn Síná nazývá různými jmény: První příčina (*as-sabab al-ʿawwal*), jakožto počátek emanačního procesu vytvářejícího postupně deset podřízených Inteligencí; Nutné bytí (*wáğib al-wuğúđ*), jakožto protiklad k bytí nahodilému (*mumkin al-wuğúđ*) představovanému Inteligencemi a nebeskými dušemi na straně jedné (tj. jednoduchými substancemi, úplně či částečně oproštěnými od látky) a bytostmi sublunárního světa na straně druhé (tj. tělesy složenými z látky a formy),¹² a konečně Čiré dobro (*al-chajr al-mahđ*), v souladu se stejnojmenným pseudoepigrafickým spisem, který se na latinském Západě ve dvanáctém století rozšířil pod názvem *Liber de causis*.¹³

Lásku tedy Ibn Síná chápe vždy jako lásku k dobru. Je podstatou každé stvořené entity a zároveň představuje příčinu její existence.¹⁴ Projevuje se třemi způsoby: (1) touhou po dobru, pokud je toto vzdálené či nedostupné,

Bernard Lewis et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* IV, Leiden: E. J. Brill 1996, 118-119: 119. Užití slov *mağabba* a *ʿišq* viz Joseph Norment Bell, „Avicenna’s *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition“, *Der Islam* 63, 1986, 73-89: 78-79, a L. A. Giffen, *Theory of Profane Love...*, 83-96.

10 Viz M. Arkoun, „*ʿIshk...*“, 119, a též Ibn Síná, *Risála fí ʿl-ʿišq...*, 27.

11 Viz Ibn Síná, „*Risála fí ʿl-ʿišq...*“, 2, a E. L. Fackenheim, „*A Treatise on Love...*“, 212.

12 Ibn Síná je prvním autorem, který předkládá komplexní systém metafyziky, když rozděluje jsoucná na nutná (*wáğib*), možná (*mumkin*) a nemožná (*mumtaniʿ*). Více viz Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York 1993, 198-200.

13 *Knihla o čirém dobru* se pod Aristotelovým jménem objevila koncem devátého století v Bagdádu. Čerpá z několika různých zdrojů, mezi nimiž vynikají Proklovy *Základy teologie*, spisy Plótina a Dionysia Aeropagity a v neposlední řadě též *Aristotelova teologie*. Více viz A. de Libera, *Středověká filosofie...*, 87-93, a Richard C. Taylor, „*A Critical Analysis of the Structure of the Kalám fí mahđ al-khair (Liber de causis)*“, in: Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 5), Albany: State University of New York Press 1992, 11-33.

14 Viz Ibn Síná, „*Risála fí ʿl-ʿišq...*“, 2-3, a E. L. Fackenheim, „*A Treatise on Love...*“, 212-213.

(2) snahou o sjednocení s ním, pokud je v dosahu, a (3) úsilím o vyvarování se čehokoliv, co by mohlo způsobit odklon od směřování k němu.¹⁵ Jestliže Ibn Síná píše o dobru jako o prostředku k dosažení dokonalosti, touto dokonalostí pravděpodobně myslí zjemnění látky a kultivaci formy, díky čemuž daná entita postupuje v hierarchii bytí a přiblíží se nejdokonalějšímu bytí, Čířému dobru.

K pochopení role lásky na jednotlivých úrovních bytí musí být nejprve krátce nastíněno avicennovské učení o látce a formě a charakterizovány jednotlivé stupně na kvalitativním žebříčku, od méně dokonalého k dokonalějšímu. Toto učení je sice založeno na aristotelismu, nicméně motiv zdokonalování formy a vzestupu duše se jeví jako ryze novoplatónský. Ibn Síná tyto dva protikladné zdroje (tj. aristotelismus a novoplatonismus) harmonicky spojil, což se projevuje v prolínání (aristotelské) psychologie¹⁶ a (novoplatónské) kosmologie,¹⁷ jak lze vidět v následujícím výkladu.

Hierarchii látky a formy Avicenna alegoricky popsal v již zmíněném *Příběhu Živého, syna Bdíciho*, kde rozdělil známý svět (tj. vesmír skládající se z devíti nebeských sfér) do dvou říší: západní a východní. Západní říše představuje látku (*hajúlá*)¹⁸ s jejími třemi druhy: (1) hrubou primordiální látkou (*materia prima*), (2) látkou sublunárního světa tvořenou čtyřmi prvky (tj. elementy), která je již jemnější, ale stále podléhá vzniku a zániku, a (3) jemnou látkou nebeských sfér tvořenou neměnným pátým prvkem.¹⁹ Východní říši nazývá Ibn Síná formu (*šúra*), u níž rozlišuje několik stupňů podle toho, jak dokonale jsou promíšeny čtyři prvky v látce, ke které forma přistupuje jako její duše: (1) nerostná, (2) rostlinná a (3) živočišná forma. Člověk pak představuje nejdokonalější bytost v rámci živo-

15 Viz Ibn Síná, „Risála fi ’l-’išq...“, 2, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 212.

16 K avicennovské psychologii viz J. Bákoš (ed.), *La psychologie d’Ibn Síná...*; Samuel Landauer, „Die Psychologie des Ibn Síná“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29, 1875, 335-418; Anne-Marie Goichon, „Ibn Síná“, in: Bernard Lewis – Victor L. Ménage – Josef Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam* III, Leiden: E. J. Brill 1971, 941-947: 943-944; Shams Inatí, „Ibn Síná“, in: Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London – New York: Routledge 1996, 231-246: 236-239; Salim Kemal, „Ibn Síná“, in: Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy* IV, London – New York: Routledge 1998, 647-654: 651-652.

17 K avicennovské kosmologii viz S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 202-214; A. de Libera, *Středověká filosofie...*, 126-128; A.-M. Goichon, „Ibn Síná...“, 943.

18 Vedle pojmu *hajúlá* se používá ve filosofickém úzu i termín *mádda*. Oba vystupují jako protějšek pojmu *šúra* znamenající „forma“ a ve spojení s ním dotvářejí klasické názvosloví aristotelského hylémorfismu.

19 Hierarchie látky viz Ibn Síná, „Qiššat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 9-13. K látce u Avicenny viz S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 218-226.

čišné říše (a všech říší vůbec), v níž jsou čtyři prvky promíšeny v dokonalém poměru a která přijímá nejvyšší možnou formu sublunárního světa: (4) lidskou (tj. rozumovou) duši. Nerostná, rostlinná a živočišná duše jsou formy neoddělitelné od těla (tj. látky). Formu plně oddělenou od látky (*šúra muğarrada*) nazývá Ibn Síná andělskou a uvádí dva její představitele: (5) duše nebeské sféry (tj. jedno ze tří jsoucen stvořených konkrétní Inteligencí v rámci emanačního procesu, spolu s nebeským tělesem a podřízenou Inteligencí) a (6) Intelligence (*ʿaql*; tj. sled deseti Inteligencí, od První až po Desátou, kterou filosof nazývá Aktivním intelektem či Dárceforem).²⁰ Lidská duše zaujímá ambivalentní postavení; nachází se sice ve světě vzniku a zániku, přesto představuje čistou formu, emanovanou Aktivním intelektem na látku sublunární sféry. Jakožto čistá forma, v okamžiku smrti plně oddělitelná od látky, je lidská rozumová duše andělská v možnosti.²¹

Otázka zní, jak se motiv lásky promítá do výše uvedeného schématu dvojité hierarchie látky a formy. Odpověď nabízí sám *Traktát o lásce*, který Avicenna přehledně rozdělil do sedmi kapitol, z nichž pět přímo pojednává o lásce jakožto nedělitelné součásti bytostí na všech stupních zmíněné hierarchie. Na nejelementárnější úrovni se láska projevuje ve vztahu, který panuje mezi látkou a formou. Látka touží po formě, protože bez ní představuje absolutní nebytí, symbolizované amorfní vodní masou.²² Stejně jako voda obsahuje látka soubor všech potencialit a vyznačuje se svou schopností a současně touhou přijmout jakoukoli formu. Podle Ibn Sínova metaforického obrazu dochází ke spojení látky s formou v okamžiku, kdy se do moře (tj. látky) ponoří zapadající slunce (tj. forma).²³ Touha látky po formě se nejlépe projevuje v sublunárním světě, který je charakterizován neustálým vznikáním a zanikáním forem. Čtyři prvky, které tvoří pozemskou látku, mají tendenci přecházet jeden v druhý, což se právě projevuje zbavením se jedné formy a přijetím druhé.²⁴ Zároveň

20 Výklad role nebeských duší a Inteligencí v rámci avicennovské angelologie viz H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, 56-77.

21 K hierarchii formy viz Ibn Síná, „Qisṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 13-20. K formě u Avicenny viz S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 245-251.

22 V *Příběhu Živého, syna Bdicího* používá Ibn Síná k vyjádření látky metaforu moře, respektive „pramene vroucího“. Jde o vroucí, temnou a zkalenou vodní masu, nekonečnou a neforemnou, představující hmotu *par excellence*. Je to *materia prima*, primordiální látka prostá jakékoli formy. Viz Ibn Síná, „Qisṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 9.

23 *Ibid.*, 9. K interpretaci použitých metafor viz Ibn Zajlův komentář k textu Ibn Síná, „Qisṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 9; A. Amin, *Ḥajj ibn Jaqzán...*, 20; H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, 327, 329.

24 Toto neustálé přijímání nových forem popisuje Ibn Síná alegoricky jako „bratrovražedný boj“, viz Ibn Síná, „Qisṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 9. Viz též výklad o světě vzniku a zániku v S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 240-241.

i forma touží po látce;²⁵ nutno poopravit, že pouze v sublunární sféře a částečně i v devíti nebeských sférách, neboť čistá forma plně oddělená od látky samozřejmě po látce toužit nemusí a nemůže.

Smísí-li se čtyři prvky na té nejnižší úrovni, přichází k této hrubé substanci nerostná duše (arabsky *nafs ʿaqdija*), jejíž jediná touha je zaměřena na uchování formy.²⁶ Spolu s méně hrubým smísením čtyř prvků se objevuje rostlinná či vegetativní duše (*nafs nabátija*). Tato duše se nachází na vyšším stupni čistoty než duše nerostná a disponuje třemi schopnostmi: vyživováním (*al-quwwa al-ġādija*), růstem (*al-quwwa an-námija*), a rozmnožováním (*al-quwwa al-muwallida*).²⁷ S každou z těchto schopností se pojí specifický druh lásky, tj. touha po zajištění výživy, růstu a zachování a rozmnožení druhu.²⁸

Jestliže se elementy smísí na úrovni nejvíce se blížící harmonickému stavu, připojí se k nim živočišná duše (*nafs ħajawánija*). Její schopnosti se skládají ze síly pohybové (*al-quwwa al-muħarrrika*)²⁹ a vnímavé (*al-quwwa al-mudrika*).³⁰ Pohybová schopnost se dále dělí na sílu volní (*al-quwwa an-nuzúʿija* či *al-quwwa aš-šawqija*), v níž jsou zahrnuty síly vznětlivosti (*al-quwwa al-ġadábija*) a žádostivosti (*al-quwwa aš-šahwánija*), a na sílu, která pohybuje přímo svaly (*al-quwwa an-náqila*). Schopnost vnímání má celkem dvě mohutnosti, které představují pět vnějších a pět vnitřních smyslů.³¹

Láska se projevuje ve všech schopnostech živočišné duše: oko se dívá raději na pěkné věci než na ty ošklivé, aktivní imaginace vyvolává raději příjemné představy a vzpomínky než ty nepříjemné. Nejzřetelněji „miluje“ živočišná duše prostřednictvím vznětlivosti, která představuje touhu po dominanci a ovládání, a žádostivosti, která zase podněcuje nervy a svalstvo za účelem získání toho, co považuje za dobré.³² Na tomto místě Ibn Síná rozlišuje dvojí druh žádostivé touhy živočišné duše a udává dva ná-

25 Viz Ibn Síná, „Risála fi ʿl-ʿišq...“, 7, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 215.

26 O nerostné formě Ibn Síná ve svém *Traktátu o lásce* explicitně nehovoří, zmiňuje se o ní však v *Příběhu Živého, syna Bádího*, viz Ibn Síná, „Qiṣṣat Ĥajj ibn Jaqzán...“, 13. Viz též výklad v S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 245.

27 Viz J. Bakoš (ed.), *La psychologie d'Ibn Síná...*, 40, 51, 53-59. Viz též S. Landauer, „Die Psychologie des Ibn Síná...“, 349-350; S. Inati, „Ibn Síná...“, 237; S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 248.

28 Viz Ibn Síná, „Risála fi ʿl-ʿišq...“, 7-8, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 216.

29 Tématu hybné složky duše je věnována kapitola v J. Bakoš (ed.), *La psychologie d'Ibn Síná...*, 189-198.

30 *Ibid.*, 157-198. Též viz S. Landauer, „Die Psychologie des Ibn Síná...“, 353-361.

31 Přehledné schéma schopností živočišné duše viz S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 250.

32 Ibn Síná, „Risála fi ʿl-ʿišq...“, 9, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 216. Viz též J. Bakoš (ed.), *La psychologie d'Ibn Síná...*, 41, 191. V *Příběhu Živého, syna*

zorné příklady: kámen, který padá z výšky na své přirozené místo, je řízen nepotlačitelnou přirozenou touhou (*'išq tabí'í*), zatímco osel, jenž opustí chutnou pastvu ze strachu před blížícím se vlkem, dokáže svou volní touhu (*'išq ichtijári*) potlačit.³³ To znamená, že živočišná duše je za určitých podmínek schopna odvrátit se od objektu své touhy, čímž se liší od vegetativní duše, která je puzena neovladatelnou touhou. Přesto v tomto případě živočišná duše volí větší dobro (tj. potravu nebo bezpečí).

Promísení základních elementů dosáhlo dokonalosti a rovnováhy v jediném tvorů žijícím v sublunárním světě, a to v člověku. Ten je kromě vegetativní (nutritivní) a živočišné (smyslové) duše obdařen duší rozumovou (*nafs 'aqlija* či *nafs nátiqa*).³⁴ Ta je mu dána Aktivním intelektem a jako jediná pod Měsícem náleží ke světu čistých forem. Proto člověk představuje most mezi smyslovým a inteligibilním světem:³⁵ svými smysly přijímá řadu vjemů, které pomocí schopností smyslové duše zpracuje v poznávacím procesu, zatímco rozumová duše jej s pomocí Aktivního intelektu může zavést až do andělského světa oddělených Inteligencí. To znamená, že v lidské bytosti se v možnosti snoubí povaha nerostů, rostlin a živočichů s povahou nebeských duší a Inteligencí.

Láska v člověku se týká všech složek jeho duše, tedy vegetativní, smyslové i racionální. Poslední jmenovaná je samozřejmě nejdůležitější, neboť objektem její touhy je ten, z něhož emanovala, tedy Aktivní intelekt. Láska rozumové duše k Aktivnímu intelektu, Desáté inteligenci a vládci sublunární sféry, je hlavním motivem *Příběhu Živého, syna Bdícího*, který se nakonec vyvine v dramatické rozuzlení: láska k Dárci forem je pouhým odrazem lásky k První příčině, skutečnému zdroji všech forem. Aktivní intelekt se tedy rozumové duši nakonec jeví jako prostředník mezi ní a První příčinou, protože pouze díky němu může obdržet inteligibilia potřebná k Jejím poznání.³⁶ Za touhou lidské duše po spojení s Aktivním intelektem stojí tedy ještě silnější motivace: touha nabýt nejvyššího možného vědění, kterým disponují pouze čisté Inteligence, a to poznání První příčiny (tj. Boha).

Bdícího Avicenna alegoricky popsal vznětlivost jako „zuřivce“, zatímco žádostivost jako „žrouta a chlípnicka“, viz Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqẓán...“, 5.

33 Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 9, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 216-217.

34 O schopnostech rozumové duše, tj. teoretickém a praktickém rozumu, viz J. Bakoš (ed.), *La psychologie d'Ibn Síná...*, 41, H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, 358-359, a alegoricky v Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqẓán...“, 18.

35 Viz S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 258.

36 O schopnostech lidského intelektu přijímat inteligibilia a stupních intelektu obecně viz J. Bakoš (ed.), *La psychologie d'Ibn Síná...*, 46-52, 231-246; S. Inati, „Ibn Síná...“, 238; S. Kemal, „Ibn Síná...“, 649; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press 1992, 84-85.

Podle Ibn Síny rozumová složka duše zušlechťuje složky nižší (tj. vegetativní a smyslovou).³⁷ Rozum usměrňuje žádostivost a vznětlivost, stejně jako vozka kočíruje zpupné koně,³⁸ a zároveň drží na uzdě i aktivní imaginaci, která může být zdrojem různých falešných představ.³⁹ Proto člověk nejedná pouze za účelem dosažení slasti a dokáže ovládat například svou chuť, když jí pouze v předepsané časy. Svou sexuální touhu (jakožto součást žádostivosti) povýšil člověk na napodobování První příčiny, ze které emanací vzešel celý vesmír, a svou potřebu dominance (jakožto součást vznětlivosti) proměnil v ideu hrdinského boje a obranné války.⁴⁰

V hierarchii formy stojí nejvýše andělské duše, mezi něž patří již zmíněná lidská rozumová duše, devět duší vládnoucích nebeským sférám a deset Inteligencí. Podstatou jejich lásky je napodobování (*tašabbuh*) První příčiny a přiblížení se Čirému dobru.⁴¹

U lidské bytosti se láska projevuje konáním dobrých skutků, neboť ty jí připodobňují První příčině, zdroji veškerého dobra. Nebeská duše zajišťuje pohyb celé své sféry, přičemž hybným principem je její láska k Inteligenci, ze které emanuje.⁴² Tato touha dává do pohybu celou sféru; jelikož je věčná, je věčný i tento kruhový pohyb. Navíc dokonalostí kruhového pohybu napodobuje nebeská duše dokonalost První příčiny.⁴³ Vztah nebeské duše k Inteligenci nachází svůj odraz ve vztahu lidské rozumové duše k Aktivnímu intelektu, který byl popsán výše. Stejně jako lidská duše věčně touží po Aktivním intelektu, z něhož emanuje, tak nebeská duše věčně touží po Inteligenci, z níž pochází.⁴⁴ Pro Ibn Sínu je tedy vztah duše (*nafs*) k rozumu (*‘aql*) vždy vztahem milujícího (*‘ašiq*) k milovanému (*ma‘šúq*).

Oddělené Inteligence představují nejvyšší formu bytí, neboť jejich původ se odvozuje přímo od První příčiny. Jejich láska k Ní a touha Ji napo-

37 Viz Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 11-13, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 218-219.

38 V *Příběhu Živého*, syna *Bdícího* Avicenna píše, že rozumová duše musí obě síly „spoutat provazem jako koně“ a „osedlat je“, viz Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 6.

39 *Ibid.*, 6.

40 Viz Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 13, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 219.

41 Viz Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 21, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 224.

42 Viz Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 21-22, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 224-225. Viz též Ibn Zajlův komentář k textu Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 18, a H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, 69, 73, 113, 363-364.

43 Za povšimnutí stojí, že Ibn Tuḥajl použil motiv napodobování krouživého pohybu nebeských těles za účelem přiblížení se Nejvyšší bytosti ve svém alegorickém románu, viz Abū Bakr Ibn Tuḥajl, *Živý syn Bdícího*, přel. Ivan Hrbek a úvodem opatřil Luboš Kropáček, Praha: Academia 2011, 90.

44 Viz H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, 26, 45, 65, 67-68, 85, 88, 111.

dobit se projevuje v emanačním procesu (*fajd*), který postupuje od První k Desáté a vytváří vždy tři jsoucná: nebeskou duši, látku sféry (tedy nebeské těleso) a podřízenou Inteligenci.⁴⁵ Záměrem Ibn Síny v *Traktátu o lásce*, a ještě zřetelněji v *Příběhu Živého, syna Bdíciho*, je ukázat postup směrem opačným než emanace: počínaje duší nerostnou, rostlinnou a živočišnou, v jejichž sledu se projevuje postupně zdokonalování formy, přes lidskou rozumovou duši, která se svým andělským potenciálem představuje most mezi pozemským a nebeským světem, k nebeským duším a Inteligencím. Čím blíže se jsoucná nacházejí První příčině, tím jsou krásnější, ušlechtilější a skutečnější ve smyslu naplněnosti bytím; zároveň jsou hodnější lásky ze strany podřízených jsoucen. Tuto Ibn Sínovu cestu lze směle nazvat vzestupnou cestou lásky, jakožto protějšek k sestupné cestě emanace.

Mezilidská láska

Pátou kapitolu svého *Traktátu o lásce* nazval Avicenna „Jak ti, kteří jsou vznešeného ducha a ušlechtilých mravů, milují vnější krásu“ a překvapivě v ní odbíhá od tématu filosofické lásky k lásce mezi lidmi, ať již je duševní či tělesná.

Láska ke krásné lidské formě je dle něj výsledkem součinnosti živočišné a rozumové duše v člověku.⁴⁶ Obě složky duše milují to, co je krásné, příjemné a dobré, avšak s rozdílnou motivací. Zatímco živočišná duše inklinuje ke krásě instinktivně a neovladatelně, rozumová duše po ní touží s vědomím, že ji to přibližuje k První příčině. Čím je totiž lidská forma krásnější, tím je stabilnější; vzdaluje se pluralitě vládnoucí ve světě vzniku a zániku a blíží se jednotě světa čistých forem, a tudíž i První příčině.⁴⁷ Prostřednictvím lásky ke krásnému člověku, která plyne jak z živočišné

45 Ibn Síná vychází z klasického konceptu emanace, který muslimští novoplatonikové přejali od řeckých a upravili jej tak, aby vyhovoval aristotelské kosmologii oddělených Inteligencí. Přímou tak navazuje na svého předchůdce al-Fárábího, který je považován za zakladatele arabského novoplatonismu. Vesmír je líčen jako soubor deseti tzv. Inteligencí či Intelektů a devíti nebeských sfér, propojených intelektuálním principem myšlení (*ta' aqqul*). Příčina veškeré existence tkví v myšlení Boha, kterým myslí sama Sebe; toto myšlení je podnětem veškerého stvoření prostřednictvím emanace, tedy „vylévání se“. Tímto myšlením sama sebe vzniká První Inteligence, která emanuje tři jsoucná: Druhou inteligenci, vlastní sféru a její hybatelskou duši. Když tento tvořivý proud dospěje k Desáté inteligenci, je již natolik slabý, že namísto další nebeské sféry stvoří nedokonalou látku sublunárního světa a namísto nebeské duše pluralitu duší v něm žijících. Viz pozn. 17.

46 Viz Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 15, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 221.

47 Viz Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 14, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 220.

touhy, tak z intelektuálního úsilí, je možno milovat Nejvyšší bytí, a tím se k Němu přiblížit.⁴⁸

Ibn Síná za nejvíce povznášející a zušlechťující činnost považuje patření na krásnou tvář a jako důkaz uvádí výrok Proroka Muhammada: „Vše potřebné hleděj u lidí krásné tváře.“ Člověk, který je obdařený krásnou formou, a který tak nese otisk krásy Čirého dobra (tj. Boha), je hoden obdivu a lásky lidí.⁴⁹ Zde je na místě otázka, zda neměl autor na mysli rozšířený súfijský zvyk hledět do krásné tváře, většinou mladého chlapce, jakožto svědka Boží krásy.⁵⁰ Tématem tohoto příspěvku však není hodnocení Avicenny jakožto mystika, tudíž tato otázka zůstává otevřená.⁵¹

Láska ke krásné lidské formě se kromě patření na ni dle Avicenny projevuje na třech úrovních: (1) v touze ji obejmout, (2) políbit a (3) tělesně (tj. sexuálně) se s ní spojit.⁵² Třetí z těchto způsobů již nesplňuje podmínky lásky jakožto zušlechťujícího elementu, neboť vychází z živočišné duše. Pohlavní styk je tedy přípustný pouze z pohnutek rozumové duše, tj. za účelem rozmnožování druhu.⁵³ První dva způsoby vyjádření lásky jsou však přípustné a v autorových očích naprosto bezúhonné, pokud nejsou doprovázeny živočišnou touhou po tělesném spojení. Zde se objevuje silný motiv čisté nenaplněné lásky, který je typický pro arabskou poezii. Tento kulturní fenomén lze nalézt nejen v básních beduinů z kmene Uđra z devátého století, ale též v mystické poezii celého islámského středověku.⁵⁴ Arabská milostná lyrika měla nesporný vliv na vývoj dvorské poezie ve

48 Pokud by krásnou formu milovala jen živočišná duše, hrozilo by neřestné chování. Pokud by však tato láska byla jen záležitostí rozumové duše, muselo by se jednat o inteligibilia, nikoliv sensibilia, což je nemožné – člověk vnímá krásnou tvář smysly. Viz Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 15, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 221.

49 Viz Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 16, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 221. Výklad J. N. Bell, „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 85.

50 K této otázce viz Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: State University of New York Press 1979, 127-139, a id., „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 87-89.

51 K problematice Avicennova mystického učení viz pozn. 74.

52 Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 16-17, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 221-222.

53 Avicenna ještě dodává, že pro muže je přípustné spojit se pouze se svou manželkou či zákonnou konkubínou, viz Ibn Síná, „Risála fi 'l-'išq...“, 17, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 222. Tím se de facto vylučuje možnost, že by mohl mít na mysli súfijský zvyk hledění na tvář krásného mladíka, neboť to by již mohlo navozovat představu zakázaného spojení.

54 K tématu milostné lyriky devátého století viz Jaroslav Oliverius, *Svět klasické arabské literatury*, Praha: Atlantis 1995, 131-147. Mystická poezie viz *ibid.*, 307-311, a též L. Kropáček, *Súfismus...*, 102-114.

dvanáctém století na latinském Západě; její inspiraci u Avicennova traktátu však nelze dokázat.⁵⁵

Záměrem Avicennovy kapitoly o lásce člověka ke krásné formě jiného člověka tedy není opěvování nenaplněné či nešťastné lásky, nýbrž čistě filosofický koncept: nižší složky duše se spolu s těmi vyššími zapojují do snahy o sebezdokonalení. Ibn Síná zde pozitivně zhodnocuje živočišnou (smyslovou) duši, která jinak bývá považována za překážku v intelektuálním růstu.⁵⁶ Zároveň je nutno podotknout, že zmíněný pohled na mezilidskou lásku náležel Avicennovi-filosofovi. Pokud jde o Avicennu-lékaře, jeho pohled je poněkud odlišný: lásku (především tu nenaplněnou) diagnostikuje jako nemoc.⁵⁷

Láska k Bohu a láska Boží

Jak již bylo řečeno, podle Avicenny každé stvořené jsoucno, od nejhrubší formy minerálů až k odděleným formám Inteligencí, miluje Čiré dobro a skrze tuto svou lásku k Němu samo sebe zdokonaluje. Jelikož Čiré dobro je filosofickým pojmenováním Boha, hovoří zde Ibn Síná ve skutečnosti o lásce k Bohu. V závěrečné kapitole *Traktátu o lásce* používá autor pro Boha symbolické označení „Vznešený král“, přičemž stejného pojmenování („Král“) užívá i v *Příběhu Živého, syna Bdíciho* a ve svém dalším alegorickém spise, který nese název *Pták*.⁵⁸

Nejprve se soustředíme na téma lásky k Bohu. V tomto vztahu Bůh vystupuje jako *ma' šúq* (milovaný), konkrétněji jako *al-ma' šúq al-'awwal*, tedy první objekt lásky.⁵⁹ Otázka, zda je možné Boha milovat, byla probírána filosofy, mystiky i teology a nikdy na ni nebyla nalezena uspokojivá jednomyslná odpověď. Lásku jako vztah mezi lidmi a Stvořitelem odsuzovali jako nepřijatelný antropomorfismus zejména mu'tazilité, stoupenci racionalistického proudu v islámské teologii devátého století. I al-Aš'arí (zemřel 935), jeden z nejvýznamnějších muslimských teologů, který sjed-

55 O vztahu *Traktátu o lásce* a evropské dvorské lyriky viz Gustave Edmund von Grunebaum, „Avicenna's *Risála fi 'l-'išq* and Courtly Love“, *Journal of Near Eastern Studies* 11/4, 1952, 233-238.

56 V *Příběhu Živého, syna Bdíciho* označuje za největší překážky vznětlivost, žádostivost a aktivní imaginaci (obrazivost), tj. schopnosti smyslové duše. Srov. pozn. 38 a 39.

57 Známy je příběh, v němž se vypráví, jak byl mladý Ibn Síná přivolán k lůžku jednoho příbuzného emíra Qábúse. Mladík byl několik dnů v bezvědomí a jeho stav byl vážný. Avicenna okamžitě rozpoznal symptomy onemocnění nešťastnou láskou a jako jediný účinný lék doporučil povolení k sňatku s dotyčnou dívkou. Viz Ivan Bogdanov, *Avicenna*, Praha: Avicenum 1978, 65.

58 Arabský text viz A. F. Mehren (ed.), *Rasá'il aš-šajch ar-ra'is...* Částečný český překlad viz V. Kubíčková – K. Petráček (eds.), *Avicenna...*, 44-46.

59 Ibn Síná, „*Risála fi 'l-'išq...*“, 14, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 220.

nocoval lásku s vůlí, popírá, že by bylo možno Boha milovat: On se totiž nikdy nemůže stát objektem něčí vůle.⁶⁰ Hlavním odpůrcem myšlenky lásky k Bohu byl však Ibn Tajmíja (zemřel 1328), hanbalovský teolog volající po návratu k původnímu duchu islámu. Podle jeho učení nelze Boha milovat, neboť láska předpokládá rovnocennost obou stran ve vztahu.⁶¹

Obecně láskyplným vztahem k Bohu se naopak vyznačuje mystická tradice v islámu, pro kterou je láska prostředkem i cílem mystikova snažení.⁶² I v rámci sufismu ale existovaly protichůdné názory: například mystik al-Qušajrí (zemřel 1074) neuznával lásku k Bohu jakožto silnou a dynamickou touhu po něm, zatímco tento názor zastával teolog a mystik v jedné osobě, al-Ġazzálí (zemřel 1111).⁶³

Zdá se, že se Ibn Síná ve svém *Traktátu o lásce* zjevně nepřipojil ani k jednomu z výše zmíněných protichůdných názorů. Ačkoli je láska k První příčině ústředním tématem spisu, z arabského slovesa *ja'šacu* nelze rozeznat, zda duše Čiré dobro (staticky) miluje, nebo po Něm (dynamicky) touží. Navíc, jak bylo ukázáno, láska jakožto proces jdoucí opačným směrem než emanace je duši pouhým prostředkem k dosažení dokonalosti. Vrcholným projevem této lásky (která je vlastně uznáním Dobra jakožto dobra) je napodobování vyšších jsoucen a zejména Boha.⁶⁴

Pokud jde o Boží lásku, tedy lásku Boha ke stvoření, je problém komplikovanější. U jediného relevantního koránského verše „A Bůh přivede lidi, které bude milovat a kteří budou milovat Jeho“ (Korán 5:54) jsou interpreti velice opatrní. Islámská ortodoxie nepřipouští možnost, že by Bůh mohl být popsán jako milující. Láska předpokládá potřebu či touhu po něčem, čeho se nedostává, což by bylo v rozporu s Jeho všemohoucností a soběstačností. Dokonce i mystikové popřeli, že by Bůh miloval ve smyslu podobajícím se lidské lásce.⁶⁵

60 Viz J. N. Bell, „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 84.

61 Viz Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad 2003, 165. Na druhou stranu však přiznává, že Bůh miluje Sebe sama. Tato Boží sebeláska je dle něj jedinou vhodnou formou lásky vůči Bohu. Viz J. N. Bell, „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 81, a id., *Love Theory*..., 70-73.

62 Více viz L. Kropáček, *Súfismus*..., a id., *Duchovní cesty islámu*..., 165-166. Viz též příslušná hesla v Bronislav Ostránský, *Hledání skrytého pokladu*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2008, a id., *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*, Praha: Orientální ústav AV ČR 2004, 30-33.

63 Viz J. N. Bell, „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 84, a id. *Love Theory*..., 204-208

64 V rámci doktríny *taššabuh* se tak sufijové například snaží napodobit Boha skrze jeho atributy. Více viz J. N. Bell, „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 84-85.

65 Podle nich není v lásce Boží obsažena náklonnost (*majl*), viz *ibid.*, 81.

Přesto lze Boha v Avicennových filosoficko-mystických spisech nazvat *‘ašiqem*, tedy milujícím.⁶⁶ Láska První příčiny se projevuje v tom, že se manifestuje všem podřízeným jsoucnům; jestliže se zjevuje skrytě, je to proto, že příjemci nejsou na tuto manifestaci připraveni.⁶⁷ Zde se zřetelně projevuje koncepce zjevování posvátna v modu unikání – duše není schopna manifestaci zachytit a podržet si ji.⁶⁸ Nejpřípravenější jsou samozřejmě nejdokonalější formy, tedy Inteligence; jim se tudíž zjevuje téměř bez omezení. Proto se tyto stávají bezprostředním objektem Boží lásky, i když k nim lze v menší míře počítat všechny „andělské“ duše, tedy i ty nebeské a lidské rozumové. Podle Ibn Síny Bůh v této situaci skutečně vystupuje jako Čiré dobro, které rozdává Své dary (tedy manifestaci Sebe sama) a zároveň je potěšeno, když Ho podřízená jsoucna napodobují.⁶⁹ Důležitý poznatek je, že Avicenna v této souvislosti nepoužívá sloveso „milovat“ či „toužit“ (*‘ašiqā*), ale „být potěšen“ (*radā*); to jen potvrzuje předchozí domněnku o nepřítomnosti dynamické náklonnosti v Boží lásce.

Ríká-li Avicenna, že Bůh miluje to, když ostatní přijímají Jeho manifestaci, myslí tím ve skutečnosti, že Bůh miluje Sám sebe, neboť vše je součástí Jeho podstaty.⁷⁰ Boží sebeláska nebyla v Avicennově době žádným novým pojmem; používali jej mystikové al-Hallāğ, al-Ġazzālī, Ibn al-‘Arabī (zemřel 1240), a dokonce i hanbalovský teolog Ibn Tajmīja.⁷¹ Ačkoli tento termín nepochází z Koránu, podporují ho některé Muhamma-

66 V závěru *Traktátu o lásce* Ibn Síná dokonce cituje výrok mystika Ḥasana al-Bašrīho (zemřel 728): „Bůh řekl: ‚Služebník, těši-li se těmto a těmto vlastnostem, mě miluje a já miluji jeho.‘“ Viz Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 26, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 228.

67 Viz Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 23, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 225. V *Příběhu Živého, syna Bďičiho* píše Avicenna obdobně, i když alegorickým jazykem: „Jestliže kolem Něj i přesto někdo projde bez povšimnutí, na vině je pouze neschopnost onoho člověka Krále spatřit.“ Viz Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 21.

68 Zde opět poeticky promlouvá Avicenna ústy Živého, syna Bďičiho: „Králova krása je však pouhým závojem Jeho krásy. Zdá se, jako by se po svém zjevení ihned zase skryl a zmizel okamžitě poté, co se ukázal. Jako slunce, které když se lehce zahalí a skryje ve svém rouchu, může ze sebe člověku odhalit mnoho. Manifestuje-li se však ve své plnosti, stane se pro něj téměř neviditelným přes všechnu tu zář a lesk. Světlo slunce se tak stává závojem svého vlastního světla“ (Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 21).

69 Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 26-27, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 228. V *Příběhu Živého, syna Bďičiho* autor píše ve svém chvalozpěvu na Boha: „On je velkomyslný a nesmírně dobrotivý. Štědrostí přetéká a dary zaplavuje celý vesmír. Jeho dvůr je neustále otevřený nemaje žádných hranic a Svou přízeň dává každému bez rozdílu“ (Ibn Síná, „Qiṣṣat Ḥajj ibn Jaqzán...“, 21).

70 „Láska nejdokonalějšího ke své vlastní dokonalosti je tou nejdokonalější [láskou]“ (Ibn Síná, „Risála fi ‘l-‘išq...“, 26, a E. L. Fackenheim, „A Treatise on Love...“, 228).

71 Viz pozn. 61. O Boží sebelásce u Ibn al-‘Arabīho viz Henry Corbin, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn ‘Arabīho*, přel. Jacques Joseph, Praha: Malvern 2010, 139.

dovy výroky o Boží sebechvále, zároveň lze jeho původ nejspíše hledat v novoplatonismu.⁷²

Tvrzení, že k emanaci došlo podle Avicenny proto, že První příčina chtěla být milována, by bylo přehnané a neopodstatněné.⁷³ Přesto je možné v řádcích jeho filosoficko-mystických spisů, především v *Příběhu Živého, syna Bdíciho*, zahlédnout nikoliv Avicennu-peripatetika, nýbrž Avicennu-mystika. Zdá se, jako by se v alegorických a symbolických povídkách odklonil od názoru, že První příčina koná nutně, a více se přiblížil koránské představě Boha-Stvořitele. V takovém případě by bylo možno chápat akt emanace jako dílo lásky Boží a lásku stvoření ke svému Stvořiteli jako pouhou odpověď na lásku Stvořitele ke Svému stvoření. Princip lásky skutečně hraje velice důležitou roli v avicennovské teologii; ani přes toto přiblížení spíše súfijské představě Boha než představě filosofické však zatím není možno tuto teologii uspokojivě nazvat mystickou.⁷⁴

Závěr

Jaký byl vliv Avicennova učení o lásce na pozdější literární díla zabývající se tímto tématem? Nejnámějším poavicennovským dílem pojednávajícím o tématu lásky je *Holubiččin náhrdelník* od andaluského právníka a literáta Ibn Ĥazma (zemřel roku 1046), v němž není Ibn Sínův traktát ani

72 Více viz J. N. Bell, „Avicenna's *Treatise on Love*...“, 80-81.

73 Názor, že Bůh stvořil svět proto, aby mohl být poznán a milován, je typický pro súfismus. Odvolává se na *hadít qudsí* (výrok Boží pronesený ústy Proroka), který praví: „Byl jsem skrytým pokladem a toužil jsem být poznán. Proto jsem stvořil Stvoření, abych byl poznán.“ Viz např. B. Ostřanský, *Hledání skrytého pokladu...*, 7, a H. Corbin, *Tvůrčí imaginace v súfismu...*, 109-110.

74 Otázka mystické stránky Avicennova díla si žádá ještě další badatelské usilí, aby bylo možno na ni uspokojivě odpovědět. Toto téma je však příliš rozsáhlé na to, aby mohlo být předmětem této studie. Stručně řečeno se jedná o to, zda jedno konkrétní Ibn Sínovo dílo, patrně nazvané *Východní moudrost* (arabsky *al-ḥikma al-mašriqíja*), představuje jeho mystické učení či nikoliv. Kniha se ztratila již za učencova života a zachovala se pouze částečně v opisech jeho žáků, proto je velice těžké posoudit její povahu. Je však veden spor i o charakter několika dalších traktátů (např. zde hojně citovaného *Příběhu Živého, syna Bdíciho*). Mezi velké zastánce mystické povahy části Avicennova díla patří Henry Corbin (viz H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, 271-278), Seyyed Hossein Nasr (viz Seyyed Hossein Nasr, „Ibn Sina's Oriental Philosophy“, in: Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman [eds.], *History of Islamic Philosophy*, London – New York: Routledge 1996, 247-251; id., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, 185-195) a Shams Inatí (viz S. Inatí, „Ibn Sina...“, 242). Naopak mezi odpůrce této myšlenky patří zejména Dimitri Gutas (viz Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Tradition*, Leiden – New York – København – Köln: E. J. Brill 1988, 1-8, 43-49, 115-130; id., „Avicenna: v. Mysticism“, in: *Encyclopaedia Iranica: Online Edition*, <<http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v#>> [25. 2. 2012]) a Salim Kemal (viz S. Kemal, „Ibn Sina...“, 651).

jednou zmíněn.⁷⁵ To znamená, že *Traktát o lásce* a Avicennovy psychologické a filosofické úvahy na dané téma nebyly v této době v Andalusii známy; neznal je ani středověký latinský Západ.⁷⁶ Pokud byla evropská dvorská lyrika ovlivněna arabským elementem, zajisté přišel z Andalusie v podobě milostných básní a *Holubiččina náhrdelníku*, nikoliv prostřednictvím Ibn Sínova učení o lásce. Navíc motiv lásky jakožto zušlechťujícího prvku, s jehož pomocí se duše pozvedá k vyšším hodnotám, je novoplatónský, a Evropa se s ním tedy mohla seznámit přímou cestou překladů relevantních děl.⁷⁷

Na druhou stranu mnoho Ibn Sínových myšlenek obsažených v jeho *Příběhu Živého, syna Bdíciho* převzal a rozvinul ve svém stejnojmenném díle andaluský filosof Ibn Ťufajl (zemřel 1185).⁷⁸ Mezi převzaté motivy patří i snaha rozumové duše (personifikované v postavě Živého, syna Bdíciho) poznat První příčinu, přičemž se hlavní hrdina na této intelektuální cestě za poznáním nechává vést svou láskou k Ní (tj. Bohu). Ohlas Avicennova *Příběhu Živého, syna Bdíciho* lze nalézt také v krátké povídce *Západní exil*, kterou napsal Šihábuddín Ĥahjá as-Suhrawardí (zemřel 1191), perský filosof a zakladatel školy osvícení či iluminace.⁷⁹ V návaznosti na Ibn Sínovy filosoficko-mystické traktáty Suhrawardí ve svém díle líčí návrat rozumové duše ke svému Zdroji, přičemž hnacím motivem je zde opět láska.

Téma lásky v Avicennově filosoficko-mystickém odkazu představuje součást jeho učení o andělském potenciálu lidského intelektu a jeho cestě směrem k Bohu. Rozvíjený motiv oboustranné lásky mezi člověkem a Bohem odklání autora z pozice klasické falsafy a spíše ho přibližuje súfijským představám, ačkoli přesnou hranici mezi těmito dvěma póly lze v Ibn Sínově učení jen těžko určit.⁸⁰

75 O dalších dílech věnovaných tématu lásky v arabské literatuře viz L. A. Giffen, *Theory of Profane Love...*, 3-50.

76 Viz G. E. von Grunebaum, „Avicenna's *Risála fi 'l-'išq...*“, 237-238.

77 Jedním z významných děl přístupných na středověkém latinském Západě byl spis platónského filosofa Apuleia *De Platone*. V jeho druhé knize se píše o lásce jako o zdroji dobra. Viz G. E. von Grunebaum, „Avicenna's *Risála fi 'l-'išq...*“, 238.

78 Viz Ibn Ťufajl, *Živý syn Bdíciho...* Dle D. Gutase to byl právě Ibn Ťufajl, který se zasloužil o rozšíření názoru, že Avicennovo ztracené dílo *Východní moudrost* představuje manifest jeho mystického učení, viz Dimitri Gutas, „Ibn Ťufayl on Ibn Síná's Eastern Philosophy“, *Oriens* 34, 1994, 222-241.

79 Arabský text spisu viz A. Amín, *Ĥajj ibn Jaqzán...*, 134-138. Theosofické učení Suhrawardího je patrně jediný mystický systém, v kterém se uplatnily Avicennovy myšlenky, ovšem již intepretované ve světle „iluminativní theosofie“.

80 Viz pozn. 74.



SUMMARY

Avicenna's Teachings on Love

Avicenna (Ibn Sina, 980-1037) was one of the most highly regarded philosophers in eastern Islamic lands. This article analyses the theme of love (*ḥubb / ʿishq*) in the broader context of Avicenna's psychological and cosmological teachings. This analysis is mainly based on the interpretation of two of the philosopher's works dealing with this theme, namely *The Treatise on Love (Risala fi 'l-'ishq)* and *The Living, Son of the Vigilant (Hayy ibn Yaqdhan)*. In the first part of the article attention is paid to the phenomenon of love as a means to achieving the perfection of form (i.e. the soul), proceeding in a hierarchy of beings from the roughest to the purest. The second part draws a brief picture of Avicenna's opinion on love between humans, describing gazing at a beautiful face and embracing and kissing a beloved person as ennobling activities. The third part is dedicated to love between man and God, a topic which was always considered controversial. While Islamic philosophy denounced the possibility of God's love for man, Islamic mysticism (Sufism) focused on this motif. Avicenna seems to stand just on the boundary between these two different attitudes, when he describes God as loving his own manifestation in the Universe.

Keywords: Avicenna (Ibn Sina); Islamic philosophy; teachings on love; God's love; Islamic psychology; Islamic cosmology; hierarchy of forms.

Ústav Blízkého východu a Afriky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova v Praze
Ovocný trh 5
116 36 Praha 1
Czech Republic

MAGDALÉNA VITÁSKOVÁ
magdalena.vitaskova@gmail.com