

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Teorie a dějiny literatur zemí Asie a Afriky – filologie

Magdaléna Vitásková

**Symbolika v díle Ibn Síny: interpretace iniciačních
příběhů**

**Symbolism in Ibn Sina's Work: Interpretation of
Initiation Stories**

Teze disertační práce

vedoucí práce – Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

Praha 2016

Téma, cíl a metoda

Tématem předkládané práce je analýza a interpretace příběhů *Živý, syn Bdícího* (*Ḥajj ibn Jaqzān*), *Pták* (*Risālat at-ṭajr*) a *Salamán a Absál* (*Salamān wa Absāl*), jejichž autorem je jeden z největších myslitelů středověkého islámského Východu Ibn Síná (Avicenna, 980-1037). Na rozdíl od jeho filosofických a lékařských spisů se zmíněné příběhy vyznačují odlišným charakterem a vytvářejí uzavřený vyprávěcí cyklus. Vyprávění je ohraničeno prologem a epilogem (s výjimkou třetího textu, jenž se zachoval pouze v parafrázi Nasíruddína Túsího), a proto je čtenář vnímá jako jednotlivý celek; děj se postupně odvíjí a je stupňován dramatickými momenty. Celkový dojem je ještě podtržen použitím symbolického jazyka, který dle mého názoru představuje nejvýznačnější rys všech tří textů a je důvodem, proč jsou stále přitažlivé i pro moderního čtenáře: symbolika čerpající z těch nejzákladnějších archetypálních obrazů nepřestává být srozumitelná navzdory časové a kulturní vzdálenosti. Vycházím z předpokladu, že díla svou tematikou, použitými narativními postupy a obsaženou symbolikou spadají do iniciačního žánru, přičemž hlavním cílem této práce je danou hypotézu potvrdit prostřednictvím hermeneutické interpretace.

Svým charakterem se texty naprosto vymykají Ibn Sínově ostatní tvorbě; dokonce lze říci, že se vymykají i dosavadní tvorbě jeho předchůdců a současníků. O jejich povahu je veden v západní orientalistice spor již od konce 19. století, kdy A. F. Mehren *Příběh Živého, syna Bdícího* a *Pojednání o ptáku* zařadil do svého výběru filosofových textů, *Traité mystiques d'Abou Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne* (*Rasā'il aš-šajch ar-ra'īs Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja*) z let 1889-1899, údajně patřících do ztraceného korpusu východní moudrosti, a propůjčil jim tak náznak mystičnosti. Původ tohoto nedorozumění je však nutno hledat již u andaluského filosofa Ibn Tufajla (zemřel v roce 1185), který usiluje o to, aby jeho dílo *Traktát o Živém, synu Bdícího* (*Risālat Ḥajj ibn Jaqzān*) bylo viděno ve světle Ibn Sínova konceptu a zaštitilo se jeho autoritou, pro ně zvolil podtitul *O tajemství východní filosofie* (*Fī asrār al-ḥikma al-mašriqīja*). Pokud jde o samotnou východní filosofii či východní moudrost, zahrnuje několik textů sepsaných mezi lety 1027 a 1031, které se Ibn Síná rozhodl pojmenovat „východní“ a které se ztratily již za jeho života. Stala se předmětem rozsáhlé diskuze a vyvolala zásadní otázku: představuje tento koncept pouhé, byť originální rozvinutí klasické filosofie aristotelského ražení, nebo se jedná o skutečné esoterické vyjádření Ibn Sínových myšlenek vymezující se vůči jeho předešlým peripatetickým pracím? Samotný pojem „východní moudrost“ (*ḥikma mašriqīja*) nebo „východní filosofie“ (*falsafa mašriqīja*) je poněkud sporný. Arabský kořen *š-r-q* může být totiž vokalizován

dvěma způsoby – *mašriqīja* či *mušriqīja*, přičemž první varianta znamená „východní“ a druhá „iluminativní“. Ačkoli se prosadila strážlivější varianta „východní“, lze nalézt i zastánce kontroverzní „iluminativní“ varianty.

V návaznosti na A. F. Mehrena koncepci Ibn Sínovy údajné mystické východní moudrosti přijalo a následně rozvinulo několik dalších orientalistů. Henry Corbin, odborník na Suhrawardího (zemřel v roce 1191) íránskou školu iluminace (*išrāq*), interpretoval Ibn Sínovu koncepci ve světle učení tohoto perského mystika. Jako první také přiřadil k *Živému, synu Bdícího* a *Ptáku* i text třetí, *Salamán a Absál*, a souhrnně je označil za vizionářský cyklus. Jakožto vyjádření mystické zkušenosti je vnímá i íránský filosof Seyyed Hossein Nasr, který je největším zastáncem „iluminativní“ vokalizace arabského kořene *š-r-q* a dichotomie exoterického a esoterického Ibn Sínova učení. Naopak protichůdné stanovisko zastává Dimitri Gutas: dle něj nelze stavět tyto příběhy do opozice k Ibn Sínovým peripatetickým dílům, neboť myslitel nikdy nevybočil z hranic aristotelské tradice; jedná se tedy o pouhé alegorické vyjádření filosofických pravd. Peter Heath též kritizuje tendenci označovat tyto příběhy jako součást Ibn Sínova esoterického či mystického dědictví. Podle jeho názoru pouze alegorickou formou reprezentují kosmologické, psychologické a epistemologické učení podrobně popsané v myslitelových filosofických dílech.

Za účelem vyhnout se hned od začátku problematickým mystickým konotacím považuji za nejvhodnější označit tyto tři texty za iniciační příběhy, neboť dle mého názoru popisují jednotlivé stupně iniciace lidské duše při její duchovní cestě vzhůru směrem k Bohu. Pokud jde o iniciační texty v islámské středověké literatuře, jedná se zatím o nepříliš prozkoumané pole bádání. Výraz „iniciační příběhy“ použil Henry Corbin v obecné souvislosti s dílem Ibn Síny a Suhrawardího¹; žádný Ibn Sínův konkrétní text však neoznačil explicitně jako iniciační a tématu se dále nevěnoval. Samotné interpretaci příběhů tedy musí nutně předcházet vymezení pojmů a určité teoretické zázemí výkladu, v němž vycházím z prací rumunského religionisty Mircea Eliadeho a české literární teoretičky a spisovatelky Daniely Hodrové.

V nejobecnějším slova smyslu znamená iniciace uvedení či zasvěcení do tajemství a jako taková je pevnou součástí ústní slovesné tradice (ve formě mýtů a později pohádek) a náboženských systémů (v podobě rituálů). Jestliže mýtus a rituál tvoří základní komplementární dvojici, díky níž se archaický člověk orientoval ve světě, iniciace pak představuje jediný možný přístup ke „správnému“ bytí. Nejenže zasvěcením získal adept nové náboženské a společenské postavení, ale úplně se mu změnila jeho existenciální situace a ontologický status. Ústředním konceptem tvořícím jádro iniciace je myšlenka

¹ Viz Henry CORBIN, *Tvůrčí imaginace v sufismu Ibn 'Arabího*, Praha: Malvern, 2010, 23.

rituální smrti. Aby mohl adept přejít z jedné ontologické úrovně na druhou, musí nejprve symbolicky zemřít; pouze iniciační smrt umožňuje zrození nového člověka. Symbolický návrat do primordiálního neřádu, chaosu, času předcházejícímu stvoření se děje prostřednictvím dvou základních projevů tohoto předkosmického stavu: vody a temnoty. Stejně jako novorozeně přichází na svět s pláčem, tak i adept zasvěcení si musí projít svým iniciačním utrpením; proto jsou součástí iniciace zkoušky, mnohdy provázené skutečnou fyzickou bolestí.

Dle Daniely Hodrové je žánr zasvěcení silně synkretický a spojuje v sobě různé literární styly, typy a postupy; vždy musí však nést všechny potřebné iniciační rysy: hrdinovo bloudění temným lesem (odkazující na katabázi v iniciačním mýtu v podobě sestupu do podsvětí), přechod přes hranici oddělující nezasvěcený prostor od zasvěceného (znázorňovanou jako padací most vedoucí přes řeku či úzká branka) a příchod do zámku (kde dojde ke konečnému zasvěcení). Stejně jako mají tyto tři iniciační fáze pevně dané pořadí, tak jsou schematizované i postavy a figury: adept, jenž se z prost'áčka stává zasvěcencem, z jinocha mužem, z pážete rytířem; panna, která adeptovi pomáhá v průchodu nebezpečným lesem; zasvětitel, jenž jako strážce prahu stojí na rozhraní vnějšího a vnitřního prostoru; tajemná „bytost středu“, jež čeká na adepta v zámku, aby dokončila jeho iniciaci.² Iniciační žánr se dále vyznačuje značně neurčitým vnímáním času a prostoru. Iniciační čas je ten jediný pravý, posvátný, obtěžkaný vnitřním smyslem, zároveň však nezařaditelný a nezachytitelný. Nejvhodnějším pojmenováním je „bezčasí“, neboť nejde o pozitivní zhodnocení času podle lidských měřítek, nýbrž o jeho ontologický status, o jeho naplněnost bytím. Prostor lze dělit na nezasvěcený a zasvěcený, přičemž ten zasvěcený se vyznačuje přítomností smyslu, bytí, posvátného. Do takového času a prostoru je potřeba se „vlomit“, přejít určitou hranici.

Z uvedené charakteristiky textů vyplývá, že hermeneutika jako teorie porozumění a umění výkladu představuje nejvhodnější metodu, kterou bylo možné pro dané téma zvolit. Stejně jako všechny staré texty, ať už náboženské či nenáboženské povahy, se vyznačuje *Živý, syn Bdícho, Pták a Salamán a Absál* jistou ambivalencí pro dnešního čtenáře, která je daná velkým časovým odstupem, jinakostí a nesrozumitelností. Tento „cizí“ charakter díla současně přitahuje i odrazuje, čtenář pociťuje nejasné tušení významnosti textu ve vztahu ke své vlastní existenciální situaci a zároveň stojí bezradný nad jeho nesoučasností. Svou účastí na něm pak nachází vlastní jedinečnou orientaci, perspektivu, horizont. V tomto interpretačním přístupu vycházím především z pojetí hermeneutiky podle Paula Ricoeura, jenž nově zhodnotil gadamerovské „splývání horizontů“ i schleiermacherovské „osvojení textu“, aby představil hermeneutiku jako metodu porozumění textu a sobě samému. Jen hermeneutika interpretovi dovolí, aby

² Uvedená typologie viz Daniela HODROVÁ, *Román zasvěcení*, Olomouc: Malvern, 2014, 43-44.

zaujal určité před-porozumění předcházející jakékoli interpretaci; neustálou zpětnou vazbou s původním textem by se však mělo zabránit interpretační svévolnosti.

Cílem předkládané disertační práce je tedy potvrdit počáteční předpoklad, že *Živého, syna Bdíciho, Ptáka a Salamána a Absála* lze legitimně pokládat za ukázkou iniciačního žánru; a proto si kladu následující otázky: Napsal Ibn Síná skutečné iniciační příběhy, nebo se jedná pouze o didaktické texty využívající vyprávění jako alegorický rámeček pro představení filosofického učení? Prochází adept všemi iniciačními fázemi (počáteční bloudění, přechod přes hranici spojený se zkouškami a symbolickou smrtí, konečné zasvěcení) a vystupuje zasvětitel ve své průvodcovské roli dostatečně přesvědčivě? Odpovídá použitá symbolika archetypálním obrazům, které iniciační žánr čerpá z původních mýtů a které jsou zakořeněné v lidské imaginaci? A poslední, neméně důležitá otázka zní, jak se Ibn Síná vyrovnal se svým islámským zázemím a do jaké míry je symbolika odhalena v jeho iniciačních příbězích v souladu s islámskou kulturou a literární tradicí?

Struktura disertační práce

Základní struktura práce jsem vtiskla podobu synchronního zpracování Ibn Sínova literárně-filosofického odkazu reprezentovaného třemi krátkými příběhy, *Živý, syn Bdíciho, Pták a Salamán a Absál*, jež nazývám příběhy iniciačními. V první kapitole představuji samotného autora a historicko-intelektuální kontext jeho díla, přičemž zpochybňuji mnohdy zažitý pohled na Ibn Sínu jako na skrytého mystika. Tuto problematiku je nutno nastínit a vyřešit s ohledem na to, že přímo souvisí s charakterem vybraných textů, které odmítám označit jako mystické, ale současně jim nechci upřít symbolickou hloubku tím, že bych je nazvala prostou alegorií. Zabývám se tedy myšlenkovými zdroji Ibn Sínova učení, v nichž vyniká aristotelismus a novoplatonismus, abych se následně zaměřila na již zmíněnou enigmatickou koncepci východní moudrosti.

V druhé kapitole pak přistupuji k první úrovni interpretace: předkládám překlady tří zmíněných děl opatřené výkladem, který bude svědčit o mém předporozumění textům jako iniciačním příběhům. Po zralé úvaze jsem se rozhodla překlady ponechat v rámci textu, nikoliv je odsunout do přílohy, neboť již překlad se považuje za hermeneutický úkon a měl by být proto součástí interpretace. Jako první bude představen *Živý, syn Bdíciho* jakožto úvod k celému cyklu a nejspíše nejklaštější představitel iniciačního příběhu ze všech tří. *Pták* na druhou stranu představuje ukázkou uceleného vyprávění, opatřeného

poutavým prologem a epilogem. Posledním pojednaným dílem bude *Salamán a Absál*; ztížené podmínky při analýze tohoto díla vyplývají ze skutečnosti, že se nedochovala původní Ibn Sínova verze, nýbrž pouhá parafráze z pera Nasíruddína Túsiho (zemřel 1274).

Ve třetí kapitole nabízím druhou úroveň interpretace: zaměřuji se na autonomní svět symbolů, který se skrývá uvnitř Ibn Sínových textů a ožívá pokaždé, když na něm čtenář participuje. Skutečnost, jak jednotlivé symboliky transcendují dílo, dokazují jejich zasazením do širšího kulturně-historického rámce, se zvláštním zaměřením na středověkou arabsko-islámskou literární tradici. Ve své analýze se zaměřuji na symboliku světla respektive solární hierofanii, symboliku vody, okrajově i vegetativní hierofanii a symboliku kamene, dále si všímám archetypálních motivů jako je fenomén průvodce, nebeského vzestupu a ptáka. Čtvrtou kapitolu věnuji motivu, který se dle mého názoru vine Ibn Sínovými příběhy jako rudá Ariadnina nit a který si zaslouží samostatnou kapitolu: láska jako hybný princip vesmíru i pohyb vedoucí adepta zasvěcení směrem vzhůru. Podkladem mi je Ibn Sínovo *Pojednání o lásce*, jehož překlad připojuji v příloze.

Poslední, pátá kapitola se zaměřuje na působení iniciačního cyklu v dějinách a na jeho recepci Ibn Sínovými následovníky: andaluským filosofem Ibn Tufajlem (zemřel v roce 1185) a perským filosofem Suhrawardím (zemřel v roce 1191). I dějiny působení textu patří do středu zájmu hermeneutiky, neboť literární dílo má schopnost transcendovat samo sebe, osamostatnit se od svého tvůrce a žít svým vlastním, nezávislým životem. Zmínění Ibn Sínovi následovníci se nechali inspirovat především prvním textem (*Živý, syn Bdíciho*), snad proto, že se těšil největšímu ohlasu; v jejich dílech však lze nalézt odkazy i na dva zbývající příběhy (*Pták* a *Salamán a Absál*). Jak Ibn Tufajlův stejnojmenný román *Živý, syn Bdíciho* (*Ḥajj ibn Jaqzān*), tak Suhrawardího příběh *Západní exil* (*al-Ġurba 'l-ġarbija*) představují další iniciační texty *par excellence*. Pro oba filosofy-literáty je typický ambivalentní postoj, který zaujali k Ibn Sínovu dílu: zatímco na jednu stranu ocenili filosofův originální přístup ke zpracování obtížně uchopitelného tématu, na stranu druhou se vůči němu vymezili a vytýkali mu různé chyby, například nedostatek odvahy naplno rozvinout potenciál textu k zašifrování mystického tajemství. Jak ukazuje analýza zmíněných děl a jejich komparace s Ibn Sínovým cyklem, první představitel s odkazem svého předchůdce nakládal značně libovolně a přizpůsobil si ho svým záměrům, zatímco ten druhý k němu přistoupil natolik kriticky, že své dílo pojal jako opravu původní verze.

Druhou, třetí a čtvrtou kapitolu, které vytvářejí dohromady dva větší celky (interpretace příběhů z pohledu iniciačního žánru a analýza použitých symbolů a motivů) považuji pro předkládanou disertační práci za klíčové, a proto je nutné je představit komplexně.

Interpretace textů: iniciace lidské duše

Ústředním tématem *Živého, syna Bdícího, Ptáka i Salamána a Absála* je cesta lidské duše za sebezdokonalením a nejzazším poznáním, kterým je poznání Boha. Duše, které je dovoleno nastoupit na tuto cestu, musí být připravená, jinými slovy iniciovaná. Z toho vyplývají dvě nutné podmínky: jednak duše sama musí pocítit touhu vydat se na průzkum do ne-smyslového (zasvěceného) světa, jednak zde musí být nějaká autorita, která by takto odhodlanou duši zasvětila a předala jí potřebné vědění. Ibn Sína považuje rozumovou duši za cizince v pozemském světě, který při svém vezdejší nuceném pobytu zapomněl, odkud pochází. Aby se rozpomenula na svou původní vlast, potřebuje duše nějaký impuls: většinou jde o významné setkání. Vedle poutníka, tj. adepta zasvěcení, je tedy druhým nejvýznamnějším charakterem figura zasvětila (iniciátora). V *Živém, synu Bdícího* se Ibn Sína věnuje především této iniciaci, popisuje první kontakt duše s jejím zasvětila a zaznamenává předávané znalosti a instrukce. Duše se dozvídá o možnosti cesty, ale je jí řečeno, že zatím nemá k jejímu podniknutí potřebné schopnosti. *Pták* se více zaměřuje na dramatický motiv zapomnění a následného rozpomenutí se. Duši je dovoleno podniknout cestu, ale její pobyt v cíli má jen krátké trvání. Teprve v *Salamánovi a Absálovi* dosahuje duše vytouženého cíle a natrvalo se vymaňuje z pozemských pout.

Živý, syn Bdícího představuje úvod k celému vyprávěcímu cyklu a nese všechny potřebné rysy iniciačního žánru (hrdinovo prvotní bloudění světem, touha po získání tajného vědění, setkání se zasvětila, iniciační zkoušky, předpověď symbolické smrti a následného znovuzrození prostřednictvím průniku do inteligibilního zasvěceného světa). Iniciace probíhá formou rozhovoru mezi zasvětila a adeptem zasvěcení; filosof tak pomocí symbolického příběhu vykládá ústřední prvky svého učení, kterými jsou nauka o intelektu, psychologie, epistemologický proces, nauka o látce a formě, kosmologie, emanační teorie, angelologie a teologie. Tento výklad poskytuje Ibn Sínovi filosofický rámec pro zbývající dva příběhy a zároveň mu umožňuje předeštit základní dichotomii universa, které je utvářeno dvěma protikladnými stranami: Západem, říší látky, temnoty a nebytí, a Východem, říší formy, světla a bytí. Z pohledu iniciačního žánru představuje Západ nezasvěcený prostor, zatímco Východ symbolizuje prostor zasvěcený. Samotná hranice oddělující nezasvěcený (sensibilní) prostor od zasvěceného (inteligibilního) prochází kosmickým pohořím Qāf, nesoucím charakteristické rysy posvátné hory; za ním se již nachází pouze rozumově vnímatelný svět vyšších Inteligencí a První příčiny.

Hrdina, lidská rozumová duše, představuje typického adepta zasvěcení: s nejasným pocitem vlastní nedokonalosti a nedostatečnosti, který je důsledkem neschopnosti orientovat se správným směrem (tj. na Východ, rozhodneme-li se pro horizontální perspektivu, či vzhůru, upřednostníme-li perspektivu vertikální), bloudí a nevědomky čeká na pomoc. V tomto momentu se mu konečně zjevuje jeho zasvětitel, vládce sublunární sféry a původce lidského myšlení: Aktivní intelekt. Ve filosofickém podání Ibn Síny probíhá iniciace formou posunutí lidského intelektu z možnosti do skutečnosti na jeho jednotlivých stupních (materiální intelekt, intelekt *in habitu*, aktuální a získaný intelekt, výjimečně též svatý intelekt). Nutnou součástí zasvěcení jsou samozřejmě iniciační zkoušky, z nichž nejtypičtější je průchod očistnými vodami, v tomto případě symbolizujícími logiku jakožto klíč ke všem ostatním vědám, a odvrhnutí tělesnosti ve formě tří společníků duše, představujících konkrétní schopnosti smyslové duše (vznětlivost, žádostivost a aktivní imaginaci).

Nejvýznamnějším poznatkem, který si duše z tohoto rozhovoru odnáší, je její postavení v hierarchii forem a z toho plynoucí možnosti, které se před ní otevírají. Stejně jako universum vzniklo sestupným procesem emanace První příčiny, lze vysledovat vzestupnou hierarchii jsoucen, počínaje od nerostů, přes rostliny k živočichům, pokračuje nebeskými dušemi a oddělenými Inteligencemi konče. Člověk pak představuje nejdokonalejší bytost v rámci živočišné říše, která přijímá nejvyšší možnou formu: lidskou duši. Ta je mu dána Aktivním intelektem a jako jediná pod Měsícem náleží k světu čistých oddělených forem. Proto člověk představuje most mezi smyslovým a inteligibilním světem; tento ambivalentní charakter Ibn Sína výstižně vyjádřil označením „pozemský anděl“. Jakožto čistá forma, v okamžiku smrti plně oddělitelná od látky, je lidská rozumová duše andělem v možnosti (*bi 'l-quwwa*). Konečným cílem iniciace je návrat rozumové duše k jejímu Počátku, tedy k Bohu, kterého Ibn Sína označuje jako „Krále“ (*malik*) a v rámci emanační teorie jej ztotožňuje s První příčinou, z níž vzniká celý vesmír. Nutnou podmínkou potřebnou k dosažení tohoto cíle je poslední a zároveň nejtěžší iniciační zkouška: tělesná smrt. Teprve tehdy adept zasvěcení konečně vejde do jiného, zasvěceného modu existence a pronikne do ryze inteligibilního světa, věčně kontemplujícího První příčinu.

Všechny tyto poznatky, které čtenář získal svou účastí na příběhu *Živý, syn Bdíciho*, využívá Ibn Sína i ve zbývajících dvou částech cyklu, které již neobsahují žádné teoretické, byť symbolickým jazykem vedené výklady, nýbrž se zcela zaměřují na narativní zpracování iniciačních motivů. Lze-li považovat *Živého, syna Bdíciho* za iniciaci rozumové duše, při níž došlo k odhalení jejího andělského potenciálu a nastínění budoucí spirituální cesty, tak *Pták* vypráví o prvním úspěšném pokusu o realizaci této poutě.

Pokus o zhmotnění vize, do kterého se vypravěč pouští jen zdráhavě, tak vlastně představuje pokus o sdělení autentické náboženské, či lépe řečeno iniciační zkušenosti.

Samotný příběh představuje alegorii rozumové duše, která je symbolizována postavou ptáka. Ibn Síná nejprve dojemně líčí uvěznění nesmrtelné duše ve smrtelném těle tím, že se pták chytne do lovcových osidel. Kroužky, smyčky a řemínky, které se semkly kolem ptákovy krku, křídel a nohou, symbolizují nižší složky duše (tj. vegetativní a smyslovou) s jejich všemi schopnostmi; zatímco klec, do které byl pták zavřen, představuje pozemské tělo. Významný je motiv zapomnění: nesmrtelná rozumová duše zapomněla na svůj andělský původ a přivykla pozemskému modu života. Dojde však k tomu, že duše si rozpomene na svou vlast a pocítí nezměrný zármutek – v tuto chvíli započíná iniciace. Namísto klasické postavy zasvětilce se v *Ptákově* objevují hrdinovi druzi, kteří jej osvobodí a vyzvou jej, aby s nimi letěl do bezpečí do Králova paláce. Nedokážou však adepta zbavit jeho tělesných pout, symbolizovaných řemínky ovázanými kolem nohou. Zde se objevuje stejný motiv jako v *Živém, synu Bdíciho* – rozumová duše je pevně spjata s ostatními dvěma dušemi (tj. vegetativní a sensitivní) a s tělem. Ať již to jsou nevhodní společníci nebo řemínky na nohou, hrdina příběhu se jich nemůže zbavit a na jeho cestě mu neustále budou připomínat pozemský život.

Pták se svými druhy letí přes devět horských štítů, které symbolizují devět iniciačních stupňů a zároveň je lze také chápat jako symbol kosmické hory Qāf, která obepíná náš pozemský svět a odděluje jej od inteligibilních světů. Její překročení představuje iniciační zkoušku, neboť za devátým horským štítem nalézají letící ptáci sídlo Krále – blíží se tedy poznání První příčiny. Ani Král však není schopen sejmout řemínky z ptákových nohou, neboť smyslové síly mohou být od rozumové duše odpoutány až v okamžiku tělesné smrti. Proto se duše musí vrátit ze své duchovní poutě a adept musí opustit zasvěcený prostor, neboť jeho povinnost vůči tělu je daná. Jak se jasně ukázalo již v *Živém, synu Bdíciho*, Ibn Síná rozhodně nedoporučuje umrtvování těla za účelem oproštění duše. Jeho vzkaz je jasný: někdy bude mít navrch duše, jindy zase tělo; do okamžiku smrti však spolu musí v míru soužit. *Pták* tedy rozvíjí náznaky, které duše obdržela v *Živém, synu Bdíciho*. Celé vyprávění je dramatičtější a svou formou připomíná bajku. Ibn Síná se v něm ukazuje jako zdatný vypravěč; zařazení prologu a epilogu umocňuje dopad předávané zkušenosti na čtenáře, který svou účastí na textu participuje na hrdinově iniciaci. Duše se již dotknula svého cíle; přesto je nucena vrátit se do světa vzniku a zániku a čekat, až jí smrt umožní definitivně se odpoutat od těla.

Původní text příběhu *Salamán a Absál* se bohužel nedochoval. K dispozici je jeho stručné převyprávění z pera Nasíruddína Túsiho (zemřel v roce 1274), v rámci komentáře k Ibn Sínově *Knize*

pokynů a poznámek. Parafráze postrádá prolog i epilog a je sepsána zkratkovitě, což vůbec nekoresponduje s barvitým dějem příběhu. Je skutečně na škodu, že nelze porovnat literární styl, který zde autor použil, se stylem předchozích dvou příběhů. Lze předpokládat, že byl napsán ve stejném duchu, neboť na ně tematicky navazuje a celý vyprávěcí cyklus uzavírá.

Příběh, který zde autor vypráví, je značně dramatický a v mnohém připomíná mýtus (černo-bílé vidění dobra a zla, zrádný ženský element, tragický osud hrdiny, jeho morální vítězství). Salamán a Absál (tj. praktický a teoretický intelekt) jsou nevlastní bratři. Zatímco Salamán spravuje říši a má rodinu, Absál se věnuje písmu a vědě a žije v celibátu, což výstižně symbolizuje funkce obou dvou intelektů: praktický intelekt je zaměřen na ovládnutí těla (které je zde symbolizováno Salamánovou říší), teoretický intelekt se obrací k inteligibilním světům. Drama začíná ve chvíli, kdy se Salamánova manželka do Absála vášnivě zamiluje. Tato postava je sice bezejmenná, vystupuje však jako hlavní katalyzátor děje. Interpretovat ji lze jako smyslovou duši, čímž představuje obměnu tří nevhodných společníků z *Živého, syna Bdícího* či řemíneků svazujících nohy z *Ptáka*: symbolizuje pouta, která znemožňují rozumové duši její vzestup. Zároveň je možno ji přirovnat k postavě bludné či černé panny z iniciačních příběhů, neboť podobně jako ona svádí adepta zasvěcení na scesti. Narativní zápletka je zcela postavena na intrikách, kterými se žena snaží Absála svést; každá její jednotlivá lest tak představuje iniciační zkoušku, kterou musí adept úspěšně projít. Tento třetí příběh postrádá postavu klasického zasvětitelce, nahrazují ji však zásahy zvenčí, které lze považovat za zasvětitelskou činnost. Žena nakonec ve svých úskocích uspěje a Absála zavraždí. Konec je však tragický jen zdánlivě, neboť tímto hrdina úspěšně skládá svou poslední a nejtěžší iniciační zkoušku. Fyzická smrt v tomto případě totiž znamená smrt iniciační, po níž následuje znovuzrození do nového, jiného, zasvěceného modu existence a nabytí ontologické plnosti prostřednictvím přiblížení se První příčině. Absál symbolizující teoretický intelekt je tedy nyní volný a může jako trvale osvobozený pták přeletět devatero hor pohoří Qāf a blaženě spočinout v Králově paláci.

Symbolika v díle: symboly a motivy

Ibn Síná ve svých třech příbězích nevyužil demonstrativní jazyk, který se mu osvědčil ve filosofických a lékařských spisech, nýbrž objevil tvořivou moc symbolu. K symbolickému vyjádření zvolil takové pojmy a koncepty, které jsou zakořeněny v lidské duši, aniž si je člověk uvědomuje; toto přesvědčení má své opodstatnění v teorii vztahu rozumové duše k Aktivnímu intelektu a její touze po

intelektuálním naplnění. Každý člověk má teoretický rozum, a aniž by záleželo na tom, na jakém stupni se nachází, intuitivně touží po tom, aby se z možnosti jeho intelektu stala skutečnost. Nazíráním těchto symbolů lidská mysl složité koncepty nahlédne a pochopí snáze, než kdyby se s nimi setkala v objektivně filosofickém pojednání, neboť jsou součástí archetypálních obsahů lidské imaginace.

Jako první se zaměřuji na symboliku světla, o jejíž archaičnosti nemůže být pochyb. Světlo se v Ibn Sínových iniciačních příbězích objevuje jako univerzální symbol představující nejzazší vědění *par excellence*, tedy znalost Boha a znalost Boží. Navíc navozuje představu ontologické plnosti a dokonalosti, a tudíž se hodí k zobrazení formy, která stojí nejvýše v hierarchii jsoucen, a vystupuje jako výstižný symbol emanace, kterou si lze představit právě jako výron Božského světla. Zároveň tato symbolika nepostrádá islámské zázemí díky slavnému koránskému Verši světla (24:35), k němuž Ibn Síná sepsal hned dva komentáře: jeden klasický, nijak se nelišící od komentářů muslimských exegetů, a druhý, v němž aplikoval zmíněný verš na výklad o stupních teoretického intelektu. Se symbolem světla úzce souvisí solární symbolika; slunce, obecně považováno za symbol rozumu, v Ibn Sínových textech představuje lidskou rozumovou duši.

Vodní symbolika je obdobně archetypální. Voda představující souhrn všech možností bytí je základním kosmogonickým principem již ze své podstaty: jakožto amorfní nerozlišená *matérie* předchází všem formám a zároveň je schopná přijmout jakoukoli z nich. V Ibn Sínově příběhu symbolizují prvotní vody látku jakožto protiklad formy, přičemž tato látka je schopna přijmout jakoukoli podobu, tj. formu, což Ibn Síná alegoricky popisuje jako „ponoření zapadajícího slunce“. Současně voda symbolizuje hranici mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem a mnohdy nebezpečný průchod vodami představuje pro adepta iniciační zkoušku. Ibn Síná tak pracuje s očisťujícím aspektem vody: v důsledku ponoření se do vody dochází ke znovuzrození, které je kýženým cílem každého iniciačního rituálu. Stejně jako voda dokáže přijmout jakoukoli formu, může ji i rozpustit, a proto je vhodným prostředkem rituální (iniciační) smrti starého člověka a zrozením nového. Ibn Síná tuto očištnou funkci přisuzuje „prudce tekoucímu prameni“, symbolizujícímu logiku, v němž se musí poutník vykoupat, aby nabyl vlastností potřebných k získání vyššího poznání. Jelikož v sobě voda zahrnuje soubor všech možností, stává se také symbolem věčného mládí, nesmrtelnosti a života obecně; Ibn Síná tuto živou vodu zpodobňuje ve formě „klidných vod života“.

Dalším zpracovaným motivem je motiv průvodce, který je vedle hrdiny hledajícího zasvěcení nejdůležitější postavou iniciačního příběhu. Setkává se s bloudícím v okamžiku jeho největší duchovní krize, aby mu nabídl pomocnou ruku a provedl jej všemi zkouškami; v Ibn Sínových příbězích připadá

tato úloha nejčastěji Aktivnímu intelektu, původci a zasvětiteli lidského myšlení. Ani v islámské tradici není postava průvodce-zasvětitel neznámá, neboť existuje mnoho legend a příběhů vycházejících z koránské pasáže 18:60-82, která vypráví příběh o Mojžíšovi a služebníkovi Božím. Většina komentátorů označuje služebníka Božího jako Chidra: Chidr je v islámské tradici, lidové religiozitě a súfijské literatuře vnímán jako náboženský (jeden z proroků, jemuž byl udělen věčný život) i historický fenomén (mystický průvodce, který se napříč stoletími zjevuje jednotlivcům a nabízí jim pomoc v duchovní krizi). Etymologie jména (doslova „zelený“) naznačuje přímé spojení s rostlinnou symbolikou posvátného; vegetace jako symbol života, plodnosti a obnovy je znám z mnoha kultur. Zároveň žije na „soutoku dvou moří“, místě, kde se projevuje vodní symbolika posvátného. V postavě Chidra tedy dochází ke spojení rostlinných a vodních motivů, které z něj činí epifanii posvátného *par excellence*.

Zejména *Živý, syn Bdícího* a *Pták* patří mezi klasické ukázky literatury o duchovním či nebeském vzestupu. Dalším probíraným motivem tedy je vize výstupu do nebes, jež patří v islámské tradici ke známým tématům. Jejím archetypem se stalo vyprávění o Prorokově vzestupu na nebesa (*mi'rāğ*), komentátory spojovaném s jeho noční cestou do Jeruzaléma (*isrā*), jež čerpá své opodstatnění přímo z Koránu (17:1). Existuje mnoho variant příběhu s různými podrobnostmi, jak se populárního tématu ujala lidová religiozita a súfijská literatura; společné však mají líčení sedmi nebes, kterými Muhammad se svým průvodcem Džibrílem procházejí a s jejichž obyvateli hovoří, a závěrečný rozhovor s Bohem. Dokonce i Ibn Sínovi je tradičně připisováno pojednání v perštině, *Mi'rāğ Nāma (Kniha o Mubammadově vzestupu do nebes)*, které obsahuje líčení Prorokova vzestupu do nebes spolu s jeho alegorickým výkladem. Nikoliv náhodou je původní význam arabského pojmu *mi'rāğ* „žebřík“. Žebřík představuje symbol nebeského vzestupu *par excellence* a nositelem koherentní symboliky se stal díky své schopnosti spojit zemi s nebem; kromě toho se obvykle zvedá ve středu světa, čímž se symbolika nanebevstoupení prostupuje se symbolikou středu. V rámci iniciační tematiky pak žebřík představuje hranici a zároveň komunikační kanál mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem.

Dalším pojednávaným tématem je geografický symbolismus. Východ a Západ nejsou v díle Ibn Síny pojmy geografické, nýbrž metafyzické, a na jejich dichotomii je založeno avicennovské universum: Východ se vyznačuje všemi atributy bytí jako je světlo, pravda a vědění, zatímco Západ je oblastí tmy, nevědění a nebytí. Navzdory pevně dané nepřekročitelné hranici mezi Východem a Západem existuje jsoucno, které je schopné se volně pohybovat v obou říších: iniciovaná rozumová duše, jež na sebe v případě Ibn Sínových příběhů bere podobu poutníka (*Živý, syn Bdícího*), ptáka (*Pták*) nebo ušlechtilého mladíka (*Salamán a Absál*). Hora se jako jediný geografický symbol a kosmický fenomén opakovaně vyskytuje v příběhu *Živý, syn Bdícího* a *Pták*. Jedná se o alternativní formu symboliky kamene, která

v podobě *omfalů*, betylů a hor Božích zasahuje všechny náboženské tradice. Kámen respektive hora vždy představuje epifanii síly a moci, je znamením a vyjádřením transcendentní skutečnosti. Symbolika kamene v případě hory Qāf nabývá nových rozměrů tím, že je umístěna na hranici sensiblního a inteligibilního světa a představuje hranici mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem.

Motiv ptáka jako symbolu pro duši je společný všem blízkovýchodním náboženským tradicím a kulturám. Svou schopností létat a pohybovat se mezi zemí a nebem byl pták přímo předurčen stát se imanentním zobrazením transcendentního. Ptačí symbolika je autochtonní i v islámském prostředí, vyskytuje se jak v Koránu, tak i v předislámské a arabsko-islámské poezii. Ibn Síná využil tento motiv nejen ve svém příběhu *Pták*, ale též v básni *al-Qašīda 'l-'ajniya*, která je nazývána *Habaṭat ilajka (Sestoupila do tebe)* nebo *Qašīdat an-nafs (Báseň o duši)*, v níž dojemně líčí uvěznění duše v těle. Patrně nejširšího a nejznámějšího využití se ptačí symbolice dostalo v mistrovském díle perského mystického básníka Faríduddína Attára (zemřel v roce 1221), které nese název *Ptačí sněm (Manṭiq at-ṭajr)*. Attár zde využil klasické motivy průvodce-zasvětitelce, nebeského vzestupu a hory Qāf.

Posledním pojednávaným motivem, jemuž věnuji celou kapitolu, je téma lásky, která je podstatou pohybu, jenž řídí iniciaci a vede ji k jejímu úspěšnému dokončení. Představuje jakýsi řád universa, které vzniklo emanací z Nejvyššího jsoucna, na stále nižších a nižších úrovních stvoření se mu vzdálilo, ale díky lásce má opět možnost se mu přiblížit a participovat na Něm. Z tohoto pohledu je láska touhou po bytí, dobru a absolutnu – jedná se tedy o lásku pojímanou na ontologické úrovni. V Ibn Sínově filosofii zaujímá učení o lásce nezastupitelné místo, ačkoli tomuto tématu věnoval jediný spis, *Pojednání o lásce (Risāla fi 'l-'išq)*, jehož překlad je připojen v příloze. Základním pojmem je *'išq*, neodolatelná touha zmocnit se milovaného objektu, který se v této terminologii nazývá *ma'sūq* (milovaný). To znamená, že *'āšiq* (milující) trpí zřetelným nedostatkem a objekt své lásky potřebuje k dosažení dokonalosti či celistvosti (*kamāl*). Přesně v tomto smyslu používá pojem *'išq* i Ibn Síná: veškerá jsoucna jsou pužena touhou pozvednout se na vyšší úroveň v hierarchii bytí a dosáhnout dokonalosti.

Podle Ibn Síny je láska vlastní veškerému stvořenému bytí a projevuje se v jeho snaze o dosažení dokonalosti (*kamāl*). Touto dokonalostí je dobro (*chajr*) proudící z Nejvyššího bytí, a proto lásku chápe Ibn Síná vždy jako lásku k dobru; zlo jakožto opak dobra pak pochází ze spojení s látkou a představuje nedostatek, neúplnost a nebytí. Na nejelementárnější úrovni se láska projevuje ve vztahu, který panuje mezi látkou a formou: látka touží po formě, protože bez ní znamená absolutní nebytí (*'adam muṭlaq*). Všechna jsoucna, od těch nejnižších až po ta nejvyšší, jsou řízena vrozenou láskou (*'išq ġarīzī*) a touhou

postoupit v hierarchii bytí a přiblížit se První příčině; prostředkem jim je Její napodobování (*tašabbuh*). Záměrem Ibn Síny je ukázat postup směrem opačným než emanace: počínaje duší nerostnou, rostlinnou a živočišnou, v jejichž sledu se projevuje postupné zdokonalování formy, přes lidskou rozumovou duši, která se svým andělským potenciálem představuje most mezi pozemským (nezasvěceným) a nebeským (zasvěceným) světem, k nebeským duším a Inteligencím. Čím blíže se jsou nacházejí První příčině, tím jsou krásnější, ušlechtlejší a skutečnější ve smyslu naplněnosti bytím; zároveň jsou hodnější lásky ze strany podřízených jsoucna. Tuto Ibn Sínovu cestu lze směle nazvat vzestupnou cestou lásky, jako protikladem k sestupné cestě emanace.

Pokud jde o pojetí Boha jako milujícího (*‘āšiq*), Ibn Síná využívá pojmu Boží sebelásky: říká-li, že Bůh miluje to, když ostatní přijímají Jeho manifestaci, myslí tím ve skutečnosti, že Bůh miluje Sám sebe, neboť vše je součástí Jeho podstaty. Tvrzení, že k emanaci došlo proto, že První příčina chtěla být milována, by bylo přehnané a neopodstatněné. Přesto se zdá, že se v předložených dílech Ibn Síná 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.

Závěr

Texty *Živý, syn Bdícího*, *Pták* a *Salamán a Absál* jsou hluboce symbolické příběhy, dotýkající se archetypálních obsahů lidské imaginace a vyprávějící o cestě lidského intelektu vzhůru směrem k Bohu. Dle mého názoru vykazují dostatečně iniciačních rysů na to, aby je bylo možné legitimně označit za žánr zasvěcení, proto považuji svou počáteční hypotézu žánrového zařazení za potvrzenou. Ukázalo se, že nikoliv všechny tři předkládané texty vykazují kompletní iniciační charakteristiku, například v *Živém, synu Bdícího* chybí vyvrcholení konečného zasvěcení a *Salamán a Absál* zase postrádá regulární postavu zsvětitele. Avšak tyto nedostatky lze jednoduše vysvětlit tím, pokud se na příběhy podíváme jako na cyklus, pevně svázaný vnitřní koherencí: *Živý, syn Bdícího* se silně zaměřuje na motiv průvodce-zsvětitele a popis jednotlivých stupňů na iniciační cestě směrem vzhůru, *Pták* velmi emotivně vypráví o stavu předcházejícím zasvěcení a poté se věnuje překonání hranice mezi nezasvěceným a zasvěceným prostorem a konečně *Salamán a Absál* spěje svou zdánlivou tragičností ke kýženému zasvěcení ve formě symbolické smrti. Rozložení iniciačních motivů v jednotlivých příbězích není náhodné. *Živý, syn Bdícího* svou

didaktickou povahou představuje ideální úvod k iniciačnímu cyklu, symbolickým jazykem nabízí filosofický výklad, v jehož rámci se autor rozhodl pohybovat (nauka o látce a formě, psychologie, epistemologie, angelologie a teologie), a představuje ústřední postavu iniciačního procesu – Aktivní intelekt. *Pták* je dle mého názoru Ibn Sínovo mistrovské dílo, v němž dovedl do dokonalosti použití symbolického jazyka i narativních postupů. Lze na něj nahlížet jako na čisté alegorické vyprávění o pádu a opětovném vzestupu duše, nebo jako na iniciační příběh obsahující všechny potřebné charakteristiky: hrdinovo zoufalství nad jeho existenciálním statutem, setkání se zasvětitel a cesta skrze jednotlivé zkoušky až k hranici symbolizované posvátnou horou, kde dojde k zasvěcení. Nabytá ontologická plnost je však záhy opět ztracena nuceným návratem do nezasvěceného prostoru (tj. sensibilního světa). *Salamán a Absál* pak uzavírá celý cyklus a nakolik lze posoudit z dochované parafráze, navzdory nepřítomnosti klasických motivů zasvěcení (postava iniciátora, průchod vodami či překonání posvátné hory) představuje iniciační drama *par excellence*. Hrdina prochází mnoha zkouškami, které vždy znamenají překonání tělesných tužeb, aby na závěr svůj boj prohrál. Stejně jako v mytologickém žánru však tato porážka předznamenává hrdinovo vítězství a spásu – právě smrt jakožto přechod z jednoho modu existence do jiného umožňuje Absálovi úspěšně projít poslední iniciační zkouškou, trvale se vymanit z tělesných pout a vrcholným zasvěcením vstoupit do inteligibilního světa.

Koherentní přehled používané symboliky ukázal na přítomnost archetypálních motivů čerpaných z původních mýtů a stojících v základech slovesné kultury (světlo, voda, hora, pták a další). Ačkoliv tedy Ibn Síná, pomineme-li jeho příklon k aristotelské tradici a novoplatónským spekulacím, tvořil v islámském rozměru, použitými motivy a symboly se odvolával na mnohem starší vnímání symboliky. To však neznamená, že by iniciační žánr nebyl v daném kulturním prostoru autochtonní a Ibn Síná neměl kde čerpat inspiraci; pravý opak dokazuje příběh Muhammadova vzestupu do nebes (*mi'rāğ*), jenž představuje klasickou iniciační vizi, a postava Chidra, kterého lze bezpochyby považovat za zasvětitel *par excellence*. Za nejvýznamnější společné téma všech tří příběhů považuji motiv lásky, která představuje hybný princip celého vesmíru, který díky němu nezadržitelně směřuje k První příčině, tj. Bohu. Láska je tedy v první řadě touhou po dosažení ontologické plnosti, kterou lze dosáhnout jen tím nejzazším poznáním: poznáním Boha. V tomto ohledu téma lásky úzce souvisí s problematikou iniciace, neboť zasvěcení znamená též pohyb, pohyb po vertikále směrem vzhůru, přechod z jednoho existenciálního modu do druhého, změnu ontologického statusu. Tyto dva neoddělitelné dynamické jevy, láska jako princip a zasvěcení jako proces, stojí v základech avicennovského universa: jsoucno nadané láskou vyčkává příchodu zasvětitel (tj. Aktivního intelektu), aby mu umožnil posunout se na vyšší ontologický stupeň, přičemž

tento vnější zásah je přímo vyvolán mírou pocíťované touhy. *Živý, syn Bdícího, Pták a Salamán a Absál* tedy vyprávějí příběh o lásce k Bohu.

Bibliografie (výběr)

Prameny:

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

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

The Life of Ibn Sina, edited and translated by William E. Gohlman, New York: State University of New York Press, 1974.

Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abi 'Alí al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja), publ. par A. F. Mehren, 4 vols., Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

ATTAR, Farid ud-Din, *The Conference of Birds*, translated with an Introduction by Afkham Darbandi and Dick Davis, London: Penguin Books, 1984.

AL-GHAZĀLĪ, Abú Hámid, *Ghazálího Výklenek světél (Miškát al-anwár) a význam osvícení v islámské filosofii*, přeložila Zora Hesová, Praha: Academia, 2012.

AL-GHAZĀLĪ, Abú Hámid, „Risālat aṭ-ṭajr“ in *al-Mashriq*, 20, 1901, 918-24.

IBN HAZM, *Holubičkin nábrdelník*, přeložil Ladislav Drozdík. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1984.

IBN AL-MUKAFFA', Abdalláh, *Kalíla a Dimna*, přeložil Jaroslav Oliverius, Praha: Gema Art a Dar Ibn Rushd, 2005.

IBN RUŠD (AVERROES), *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*, Praha: Academia, 2012.

IBN SĪNĀ, „Al-anmāṭ aṭ-ṭalāt al-āchira min al-išārāt wa 't-tanbīhāt“, in *Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abi 'Alí al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

IBN SĪNĀ, *Al-išārāt wa 't-tanbīhāt, ma'a šarḥ Našir ad-Dīn Ṭūsī*, taḥqīq Sulajmān Dunjā, 4 vols., al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1960.

IBN SĪNĀ, „Fī maqāmāt al-'arīfin“, in *Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdalláh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abi 'Alí al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.

- IBN SĪNĀ, *Kitāb al-ishārāt wa-l-tanbihāt*, edited by Jacques Forges, Leiden: E. J. Brill, 1892.
- IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Qānūn fi 't-ṭibb*, Rome: Typographia Medicea, 1593.
- IBN SĪNĀ, „Risālat aṭ-ṭajr“, in *Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdallāh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.
- IBN SĪNĀ, „Risālat Ḥajj bin Jaqzān“, in *Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdallāh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, publ. par A. F. Mehren, vol. 1, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899. Opatřeno částečným komentářem Ibn Zajly.
- IBN SĪNĀ, „Risāla fi 'l-īšq“, in *Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdallāh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, vol. 3, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.
- IBN SĪNĀ, „Risāla fi fi 'l-qadar“, in *Traités mystiques d'Abou' Alí al-Hosain b. Abdallāh b. Síná ou d'Avicenne (Rasā'il aš-šajch ar-ra'is Abī 'Alī al-Ḥusajn bin 'Abdallāh bin Sīnā fi asrār al-ḥikma al-mašriqīja)*, vol. 4, publ. par A. F. Mehren, Leiden: E. J. Brill, 1889-1899.
- IBN SĪNĀ, „Tafsīr ājat an-nūr“, in Muhaddis, Ali (ed.), *Twenty Philosophical-mystical Texts in Persian and Arabic*, Uppsala: Uppsala University Press, 2008, 195-202.
- IBN TUFAJL, Abú Bakr, *Živý, syn Bdíciho. Příběh filosofa samouka*, nově přeložil a úvodem opatřil Luboš Kropáček, Praha: Academia, 2011.
- SUHRAWARDĪ, Šihāb ad-Dīn, *Maǧmū'at-i mušannafāt-i šajch-i išrāq*, vol. II, edited by Henry Corbin, Teherán: Anǧuman šahanšahaj falsafa Iran, 1953.
- SUHRAWARDĪ, Shihābuddīn, *Three Treatises on Mysticism*, edited and translated by Otto Spies and S. H. Khatak, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1935.

Literatura:

- ADAMSON, Peter (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013.
- AMĪN, Aḥmad, *Ḥajj ibn Jaqzān li Ibn Sīnā wa Ibn Ṭufajl wa 's-Subrawardī*, al-Qāhira: Dār al-ma'arif, 1959.
- BELL, Joseph Norment, „Avicenna's *Treatise on Love* and the Nonphilosophical Muslim Tradition“, in *Der Islam*, lxiii, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1986, 73-89.

- BELL, Joseph Norment, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany: State University of New York Press, 1979.
- BERTOLACCI, Amos, „The Reception of Avicenna in Latin Medieval Culture“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 242-269.
- BROWN, K., „A Translation of Nasir al-Dín Túsi’s Commentary upon Ibn Síná’s *al-Ishárát wa ’l-Tanbíhát, al-Namat at-Tási’ fí Maqámát al-‘Árifín*: Namat Nine on the Stations of the Mystics“, in *International Journal of Sbí’í Studies* 5 (1), 185-238.
- CORBIN, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Williard R. Trask, Princetown: Princetown University Press, 1960.
- CORBIN, Henry, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques. Vol. II, Sobrawardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard, 1991.
- CORBIN, Henry, *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn ‘Arabího*, Praha: Malvern, 2010.
- DAVIDSON, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DE LIBERA, Alain, *Středověká filosofie*, Praha: Oikoymenh, 2001.
- ELIADE, Mircea, *Iniciace, rituály, tajné společnosti. Mystická zrození*, Brno: Computer Press, 2004.
- ELIADE, Mircea, *Mefisto a androgyn*, Praha: Oikoymenh, 1997.
- ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: Oikoymenh, 1993.
- ELIADE, Mircea, *Obrazy a symboly*, Brno: Computer Press, 2004.
- ELIADE, Mircea, *Pojednání o dějinách náboženství*, Praha: Argo, 2004.
- FACKENHEIM, E. L., „A Treatise on Love“, in *Medieval Studies* 7, 1945, 208-210.
- FRANKE, Patrick, *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum imaginären im traditionellen Islam*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- GIFFEN, Lois Anita, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre (Studies in Near Eastern Civilization 3)*, New York and London: New York University Press and University of London Press, 1979.
- GUTAS, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Tradition*, Leiden, New York, København and Köln: E. J. Brill, 1988.
- GUTAS, Dimitri, „Avicenna: Mysticism“, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. III/1, 82; <http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v> (29. 10. 2014).

- GUTAS, Dimitri, „Avicenna’s Philosophical Project“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, 28-47.
- GUTAS, Dimitri, „Ibn Ṭufajl on Ibn Sīnā’s Eastern Philosophy“, in *Oriens*, xxxiv, Leiden: E. J. Brill, 1994, 222-241.
- GUTAS, Dimitri, „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350“, in J. L. Janssens and D. De Smet (eds.), *Avicenna and His Heritage*, Leuven University Press, 2002, 81-98.
- HEATH, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- HODROVÁ, Daniela, *Hledání románu (kapitoly z historie a typologie žánru)*, Praha: Československý spisovatel, 1989.
- HODROVÁ, Daniela, *Román zasvěcení*, Olomouc: Malvern, 2014.
- HOURLANI, George F., „Ibn Sīnā’s ‚Essay on the Secret of Destiny‘“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 29, No. 1, 1966, 25-48.
- HOURLANI, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985.
- INATI, Shams, *Ibn Sīnā and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International, 1996.
- KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 2003.
- KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus*, Praha: Vyšehrad, 2008.
- MOREWEDGE, Parviz (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press, 1992.
- NASR, Seyyed Hossein; MOHAGHEGH, Mehdi (eds.), *Al-As’īlah wa’l-Ajwibah (Questions and Answers)*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- NASR, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York, 1993.
- NASR, Seyyed Hossein, „Ibn Sīnā’s Oriental Philosophy“, in S. H. Nasr, and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996, 247-251.
- NASR, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages*, New York: Caravan, 1997.
- NETTON, Ian Richard, *Allāh Transcendent*, Richmond: Curzon Press, 1994.
- NEWTON, Kenneth M., *Jak interpretovat text*, Olomouc: Periplum, 2008.
- OLIVERIUS, Jaroslav, *Svět klasické arabské literatury*, Praha: Atlantis, 1995.

- ONDRÁŠ, František, *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*, Praha: Set out, 2003.
- OSTŘANSKÝ, Bronislav, *Hledání skrytého pokladu*, Praha: Orientální ústav AV ČR, 2008.
- OTTO, Rudolf, *Posvátno*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- PANZECA, Ivana, „El simbolismo geográfico en Avicena y Suhrawardí“, in *Séptimo centenario estudios orientales en Salamanca*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- POKORNÝ, Petr (ed.), *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Praha: Vyšehrad, 2005.
- RAHMAN, Fazlur (ed.), *Avicenna's Psychology*, London: Oxford University Press, 1981.
- RAHMAN, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.
- REISMAN, David C. and AL-RAHIM, Ahmed H. (eds.), *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, Leiden: Brill, 2003.
- REISMAN, David C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents and Structure of Ibn Sina's al-Mubabhat (The Discussions)*, Leiden: Brill, 2002.
- RICOEUR, Paul, *Úkol hermeneutiky*, Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2004.
- RICOEUR, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- SCHAEFFLER, Richard, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003.
- STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988.
- STROUMSA, Sarah, „Avicenna's Philosophical Stories: Aristotle's Poetics Reinterpreted“, in *Arabica*, xxxix, Leiden: E. J. Brill, 1992, 183-206.
- SZPIECH, Ryan, „In Search of Ibn Síná's ‚Oriental Philosophy‘ in Medieval Castile“, in *Arabic Sciences and Philosophy* 20, 2010, 185-206.
- TAGHI, Shokoufeh, *The Two Wings of Wisdom*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2000.
- VITÁSKOVÁ, Magdaléna, *Ibn Síná (Avicenna): Lásky jako cesta k Bohu. Výběr z díla: Živý, syn Bdičho; Pták; Salamán a Absál; Pojednání o lásce*, Praha: Academia, 2016.
- VON GRUNEBaum, G. E., „Avicenna's *Risála fi 'l-išq* and Courtly Love“, in *Journal of Near Eastern Studies* 11(4), 1952, 233-238.
- WISNOVSKY, Robert, „Avicenna's Islamic Reception“, in Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2013, 190-213.
- ZAJDĀN, Jūsuf, *Ḥajj ibn Jaqzān: an-nuṣūṣ al-arba'a wa mubdi'ūbā*, al-Qāhira: Dār aš-šurūq, 2008.

Seznam odborné a publikační činnosti

Publikační činnost

„Maimonides: výběr z korespondence“, in *Nový Orient* (1), 2011, 63-64.

„Ibn Sína (Avicenna): Živý, syn Bdícího,“ in *Nový Orient* (3), 2011, 36-39.

„Avicennova kosmologie neboli nauka o nebeských sférách“ in *Opus Arabicum*, 2011, 20-28.

„Ibn Sína: život a dílo“, in *Opus arabicum*, 2012, 40-47.

„Avicennovo učení o lásce“, in *Religio* 20 (1), 2012, 107-122.

„Avicenna: Živý, syn Bdícího, Pták a Salamán a Absál. Iniciační příběhy“, in *Acta* (3), 2013, 35-54.

„Rozhodné pojednání a překlady ze středověké filosofické arabštiny“, in *Plav* (1), 2013, 51-54.

Ibn Sína (Avicenna): Láska jako cesta k Bohu. Výběr z díla: Živý, syn Bdícího; Pták; Salamán a Absál; Pojednání o lásce, Praha: Academia, 2016.

Účast na mezinárodních konferencích

2012 Islam and the Others v Plzni; příspěvek „The Aristotelian and Neoplatonic Tradition and the ‚Eastern Philosophy‘ in Avicenna’s Teachings“

Vedení kurzů na ÚFaR FFUK

2011 – 2016 Arabština pro religionisty

Četba Koránu

LS 2012 / 2013 Četba Avicennových traktátů