

MUHAMMAD IQBÁL

**Rekonstrukce náboženského
myšlení v islámu**

Předmluva

Korán je knihou, jež vyzdvihuje spíše skutky než myšlenky. Jsou však lidé, jimž není dána schopnost vstřebat cizí svět tím, že by znovu prožili onu zvláštní vnitřní zkušenost, na níž se zakládá náboženská víra. Moderní člověk si navíc osvojil konkrétní myšlení, jež sám islám rozvíjel alespoň v raných obdobích své kulturní dráhy, a schopnost této zkušenosti, již nadto podezřívá z náchylnosti k iluzím, se mu tak stala ještě více cizí. Ryzejší súfíjské školy měly bezesporu značný podíl na utváření a směřování vývoje náboženské zkušenosti v islámu, ale jejich dnešní představitelé, neznalí moderního myšlení, zcela ztratili schopnost přijímat od něj jakoukoliv čerstvou inspiraci a zachovávají metody, určené pro pokolení s kulturním názorem, jenž se od našeho v základních směrech liší. „Vaše stvoření i vaše vzkříšení je pro Něj jen jako stvoření a vzkříšení duše jediné,“ říká Korán.¹ Živá zkušenost takto chápané biologické jednoty si dnes žádá metodu, jež by byla pro konkrétní druh myšlení fyziologicky méně násilná a psychologicky více přiměřená. Není-li tu taková metoda, je poptávka po vědecké podobě náboženského poznání zcela přirozená. V následujících přednáškách, proslovených na žádost Madraské muslimské asociace v Madrásu, Haidarábádu a Aligarhu, jsem se rozhodl, byť jen částečně, vyjít této naléhavé poptávce vstříc tím, že se pokusím znovu vystavět islámskou filosofii náboženství, a to s náležitou úctou k filosofickým tradicím islámu i s ohledem na nedávný pokrok v různých oblastech lidského poznání. Dnešní doba takovému pokusu přeje. Klasická fyzika se naučila kritizovat své vlastní základy. Důsledkem této kritiky se rychle vytrácí ten druh materialismu, jenž byl pro fyziku dříve nezbytný. Den, kdy náboženství a věda objeví vzájemnou, dosud netušenou shodu, snad není příliš daleko. Je však

¹ Korán, 31:28.

třeba mít na paměti, že filosofické myšlení nemůže mít nikdy konečnou platnost. S postupujícím poznáním a otevíráním nových cest myšlení se myslitelnými stávají i jiné názory, snad i rozumnější než ty, vyložené v těchto přednáškách. Naší povinností je pečlivě sledovat vývoj lidského myšlení a udržovat vůči němu nezávislý, kritický postoj.

M.I.

I. Poznání a náboženská zkušenost

Jaká je povaha a obecná struktura světa, v němž žijeme? Je v jeho složení nějaký stálý prvek? Jaký máme k tomuto světu vztah? Jaké místo v něm zaujímáme a jaké chování takovému místu přísluší? Tyto otázky jsou společné pro náboženství, filosofii a vyšší poesii. Avšak poznání, jež přináší básnická inspirace, je svou povahou bytostně individuální; je obrazné, nejasné a neurčité. Pokročilejší formy náboženství jdou dále než poesie: přecházejí od jedince ke společnosti. Svým postojem k nejzazší realitě se náboženství staví proti omezením člověka; rozšiřuje jeho nároky a dává mu naději na přímé uzření reality. Je tedy možno uplatnit čistě rozumovou metodu filosofie na náboženství? Podstatou filosofie je otázka. Filosofie pochybuje o každé autoritě. Její úlohou je vystopovat všechny nekritické předpoklady lidského myšlení k jejich skrýším, a v tomto úsilí může nakonec dojít až k úplnému popření nebo upřímnému připuštění, že čistý rozum není schopen dosáhnout nejzazší reality. Ale podstatou náboženství je víra. A víra, stejně jako pták, si hledá svou cestu mimo všechny stezky, nestřežena rozumem, jenž, slovy velkého islámského mystického básníka, „jen přepadá živoucí srdce člověka a olupuje je o neviditelné bohatství života, jež leží uvnitř“. Nelze však popřít, že víra je něco víc než jen cit. Víra má také něco jako poznávací náplň, a soupeření scholastiků a mystiků v dějinách náboženství ukazuje, že myšlenka je nezbytnou součástí náboženství. Podle Whiteheadovy definice je náboženství ve smyslu nauky „systémem obecných pravd, jež přetvářejí osobnost, jsou-li upřímně vyznávány a jasně chápány“.¹ Je-li tedy bytostným cílem náboženství přeměna a vedení vnitřního i vnějšího lidského života, je zřejmo, že pravdy, jež ztělesňuje, nesmějí zůstat nestálé. Nikdo by neriskoval jednání na základě nějakého pochybného principu.

¹ A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, s. 5.

Potřeba rozumového založení základních principů je pro náboženství – vzhledem k jeho úloze – dokonce vyšší než pro vědecká dogmata. Věda může přehlížet racionální metafysiku – dosud ji ostatně vždy přehlížela. Náboženství si však stěží může dovolit nehledat smíření protichůdných zkušeností a ospravedlnění podmínek, v nichž se lidstvo nachází. To je také důvod, proč Whitehead říká, že „období víry je obdobím racionalismu“.² Racionalisovat víru však neznamena připustit nadřazenost filosofie nad náboženstvím. Filosofie je bezesporu kompetentní soudit náboženství, ovšem to, co zde má být souzeno, diktuje filosofickému soudu své vlastní podmínky. V takovém hodnocení nemůže filosofie přisoudit náboženství nějaké podřadné místo mezi svými vlastními záležitostmi. Náboženství není věc nějakého oboru; není ani pouhým myšlením, ani pouhým citem; je projevem celého člověka. Filosofie tedy musí náboženství přiznat jeho ústřední postavení a připustit, že v procesu reflexivní syntézy je jakýmsi ohniskem. Rovněž není důvod domnívat se, že myšlení a intuice jsou v protikladu. Obě vyrůstají ze stejného kořene a navzájem se doplňují. Myšlení se zmocňuje reality postupně, vidí její pomíjivou stránku, snaží se zkoumat celek postupným upřesňováním a dobýváním jeho různých částí. Intuice chápe realitu v její celistvosti, nahlíží věčné, přináší okamžitou radost z celku reality. Myšlení i intuice se potřebují, aby si byly navzájem zdrojem mláďí. Obě usilují o nazírání téže reality, jež se jim odhaluje podle jejich úlohy v životě. Intuice je, jak správně říká Bergson, vlastně jen vyšší druh rozumu.

Počátky hledání racionálních základů v islámu lze možná spatřit již u samotného Proroka. Jeho neustálou modlitbou bylo: „Bože! Dej mi poznat skutečnou podstatu věcí!“ Práce pozdějších mystiků i racionalistů představuje neobyčejně poučnou kapitolu v dějinách naší kultury, neboť odhaluje nejen touhu po souvislém myšlenkovém systému a naprostou oddanost pravdě, ale též omezení doby, díky nimž mnohá islámská teologická hnutí při-

² Ibid., s. 73.

nesla méně ovoce, než by byla mohla v době jiné. Jak všichni víme, řecká filosofie měla na dějiny islámu silný kulturní vliv. Pečlivé studium Koránu a různých škol scholastické teologie, jimž dala inspirace řeckým myšlením vzniknout, však odhalí pozoruhodný fakt, že ačkoliv řecká filosofie obzor islámských myslitelů značně rozšířila, jejich vidění Koránu obecně zastřela. Sókratés soustředil svoji pozornost výhradně na lidský svět. Náležitým předmětem lidského zkoumání mu byl člověk, nikoliv svět rostlin, hmyzu a hvězd. Jak nepodobno Koránu, jenž v prosté včele vidí příjemce božského vnuknutí a vyzývá čtenáře, aby si všimal neustálé změny větrů, střídání dne a noci, mraků, hvězdného nebe a planet plujících nekonečným prostorem! Také Platón, Sókratův věrný následovník, opovrhoval smyslovým vnímáním, jež podle něj přináší pouhé mínění a žádné skutečné poznání. Jak odlišno od Koránu, jenž sluch a zrak pokládá za nejcennější božské dary, jež se Bohu zodpovídají za své působení na tomto světě! Raní muslimští studenti Koránu, okouzlení klasickým spekulativním myšlením, tento fakt zcela přehlédli. Četli Korán ve světle řeckého myšlení a trvalo jim přes 200 let, než pochopili – ač ne zcela jasně – že podstata Koránu je vlastně anti-klasická. Důsledkem toho byla jakási intelektuální vzpoura, jejíž plný dosah nebyl dodnes pochopen. Zčásti díky této vzpouře, zčásti kvůli své osobní minulosti založil al-Ghazzálí náboženství na filosofickém skepticismu – což je pro náboženství základ ne právě bezpečný, navíc ne zcela oprávněný vzhledem k duchu Koránu. Když ibn Rušd, al-Ghazzálího hlavní odpůrce, řeckou filosofii proti vzbouřencům bránil, došel od Aristotela až k nesmrtelnosti činného rozumu, nauce, jež měla svého času značný vliv na intelektuální život Francie a Itálie, ale která, podle mého názoru, zásadním způsobem stojí proti tomu, jak na hodnotu a určení lidského já pohlíží Korán. Ibn Rušd tak pustil se zřetele velikou a plodnou myšlenku islámu a mimoděk napomohl vstupu oné vysilující filosofie života, jež člověku zastírá vidění sama sebe, Boha a světa. Ti konstruktivnější z aš'arítských myslitelů byli bezpochyby na správné cestě a předešli některé z modernějších podob idealismu; hlavním záměrem aš'arítského hnu-

tí však nakonec přesto bylo jen uhájit ortodoxní názor zbraněmi řecké dialektiky. Muḥtazilité chápali náboženství prostě jako obsah určité nauky, ne jako živou skutečnost; nevěnovali tedy pozornost nepojmovým způsobům chápání reality a náboženství proměnili na pouhý systém logických pojmů, vedoucí k čistě negativnímu stanovisku. Neuvědomili si, že v oblasti poznání – vědeckého či náboženského – není úplná nezávislost myšlení na konkrétní zkušenosti možná.

Nelze však popřít, že al-Ghazzálího úsilí bylo takřka stejně apoštolské jako to, jež v Německu osmnáctého století vyvíjel Kant. Racionalismus tam nejprve povstal jako spojenec náboženství, rychle však objevil, že dogmatická stránka náboženství nepřipouští rozumové důkazy. Jako jediná cesta se jevilo dogma odstranit – s tím však přišel prospěchářský pohled na morálku, a racionalismus tak jen dovršil vládu nevíry. Takový byl stav teologického myšlení, když přišel Kant. *Kritika čistého rozumu* odhalila hranice lidského rozumu a celé dílo racionalistů proměnila v hromadu trosek. Kant byl oprávněně označován za největší Boží dar své zemi. Al-Ghazzálího filosofický skepticismus, byť zašel trochu moc daleko, vykonal ve světě islámu vlastně totéž, když zlomil hřbet hrdému, leč povrchnímu racionalismu, jenž postupoval stejným směrem jako předkantovský racionalismus v Německu. Mezi Kantem a al-Ghazzálím však byl jeden důležitý rozdíl: Kant – v souladu se svými principy – nemohl potvrdit možnost poznání Boha. Když al-Ghazzálí nenalezl žádnou naději v analytickém myšlení, přešel k mystické zkušenosti, kde pro náboženství objevil svébytný obsah. Touto cestou se mu povedlo zajistit náboženství právo být nezávisle na vědě a metafysice. Avšak zjevení naprostého nekonečna v mystické zkušenosti jej přesvědčilo o konečnosti a bezvýchodnosti myšlení, a proto mezi myšlením a intuicí nakreslil ostrou dělicí čáru. Nevšiml si, že myšlení a intuice jsou organicky propojeny, že myšlení se musí zdát jako konečné a bezvýchodné, protože je spjato s lineárním časem. Názor, že myšlení je v zásadě konečné, a tedy neschopné zachytit nekonečno, se zakládá na chybné představě o úloze myšlení v procesu poznání. Naše skepse

ohledně schopnosti myšlení dojít nezvratného závěru vyplývá z nedostatečnosti logického uvažování, jež nalézá mnohost vzájemně si odporujících jednotlivostí bez naděje jejich konečného sloučení v jednotu. Logické uvažování vlastně není schopno vidět tuto mnohost jako souvislý svět. Jeho jediná metoda – zobecňování na základě podobnosti – přináší pouhou smyšlenou jednotu, jež nemá vliv na realitu věcí konkrétních. Na hlubší rovině je však myšlení schopno dospět k imanentnímu nekonečnu, v jehož rozvíjení se jsou jednotlivé konečné pojmy pouhými okamžiky. Myšlení tedy není ze své bytostné povahy nehybné; je dynamické a rozvíjí svoji vnitřní nekonečnost v čase, podobně jako zrno, jež v sobě od samého počátku nese jako fakt organickou jednotu stromu. Myšlení je tedy dynamicky se vyjevujícím celkem, jenž se časnému zraku ukazuje jako řada určitých údajů, jimž lze porozumět jedině ve vzájemných vztazích. Jejich význam spočívá nikoliv v nich samých, ale ve vyšším celku, jehož jsou zvláštními stránkami. V koránské metafoře je tímto vyšším celkem „střežená deska“³, jež obsahuje veškeré nerozhodnuté možnosti poznání jako přítomnou skutečnost, jež v lineárním čase odhaluje sama sebe jako sled konečných pojmů, završených jednotou, jež je v nich již předem přítomná. Právě přítomnost naprostého nekonečna v procesu poznání je tím, co dělá konečné myšlení možným. Kant ani al-Ghazzálí si nevšimli, že myšlení svoji konečnost překračuje právě v samotném aktu poznání. Konečnosti přírody se navzájem vylučují. Neplatí to však pro konečnosti myšlení, jež ze své podstaty nemůže být omezené a jež nemůže zůstat uvězněno v úzkém okruhu své vlastní individuality. V širém světě není nic, co by mu bylo cizí. Tím, že se myšlení podílí na životě něčeho zjevně cizího, boří zdi vlastní konečnosti a užívá si své potenciální nekonečnosti. Pohyb myšlení je možný jen díky nekonečnu, jež je v jeho konečné individualitě skrytě přítomno, vyživuje v něm plamen touhy a podporuje je v jeho nekončícím

³ Korán, 85:22.

úsilí. Pokládat myšlení za bezvýhodné je mylné, neboť i ono je – svým způsobem – vítáním se konečna s nekonečnem.

Během posledních pěti set let bylo islámské náboženské myšlení takřka nehybné. Byly doby, kdy evropské myšlení z islámského světa získávalo inspiraci. Nejnápadnějším jevem v moderních dějinách je však nesmírná rychlost, s níž svět islámu duchovně spěje k Západu. Na tomto pohybu není nic špatného, vždyť evropská kultura, zejména její intelektuální stránka, je jen dalším rozvinutím některých velmi důležitých období kultury islámské. Máme však obavy z toho, že by se náš pohyb mohl zastavit jen u oslnivé fasády evropské kultury, takže bychom nikdy nedosáhli její pravé podstaty. Během všech těch staletí našeho intelektuálního ustrnutí se Evropa vážně zamýšlela nad velkými problémy, jež dříve tak intenzivně zajímaly islámské filosofy a vědce. Od středověku, v němž byly školy muslimské teologie dovršeny, došlo k nesmírnému rozvoji v oblasti lidského myšlení a zkušenosti. Rozšíření moci nad přírodou dalo člověku novou víru a nový pocit převahy nad silami, jež utvářejí jeho prostředí. Byla naznačena nová stanoviska, staré problémy byly ve světle nové zkušenosti znovu vyjádřeny, vynořily se problémy nové. Zdá se, jako by lidský rozum přerůstal své základní kategorie – čas, prostor a kauzalitu. S rozvojem vědeckého myšlení prochází změnou také naše představa možností rozumového poznání. Einsteinova teorie přinesla nové vidění světa a nabídla nové způsoby, jak se dívat na problémy společné pro náboženství i filosofii. Není potom divu, že se mladší pokolení islámu v Asii a Africe dožaduje nové orientace své víry. Pro nové probuzení islámu je tedy nezbytné nestranně prozkoumat, co vymyslela Evropa a do jaké míry nám mohou její závěry pomoci v přezkoumání, či dokonce v obnově islámského teologického myšlení. Mimo to nelze nebrat na vědomí obecně protináboženskou a zejména protiislámskou propagandu ve Střední Asii, jež už překročila indické hranice. Někteří z apoštolů tohoto hnutí jsou od narození muslimové a jeden z nich, turecký básník Tevfik Fikret, jenž zemřel teprve nedávno, dokonce pro účely tohoto hnutí využil díla našeho velikého básníka a myslitele mirzá ‘Abdul-

qádira Bedila z Akbarábádu. Bezpochyby nastal nejvyšší čas důkladně se podívat na základy islámu. V těchto přednáškách se hodlám zabývat některými ze základních myšlenek islámu v naději, že tato snaha napomůže náležitěmu porozumění významu islámu jako poselství lidstvu. V této úvodní přednášce bych rád pojednal povahu poznání a náboženské zkušenosti, aby další diskuse získala určitý rámeček.

Hlavním smyslem Koránu je probudit člověka k vyššímu uvědomění si svých rozmanitých vztahů k Bohu a ke světu. Když Goethe probíral s Eckermannem problém islámu jako výchovné metody, měl na mysli právě tuto podstatnou stránku koránského učení: „Vidíte, že tomuto učení nechybí zhola nic a že my se všemi svými systémy nejsme dále, a dál že vůbec nemůže nikdo dojít.“⁴ Problém islámu plyne ze vzájemného rozporu a vzájemné přitažlivosti dvou sil: náboženství a civilizace. Stejněmu problému čelilo i rané křesťanství. Významnou myšlenkou křesťanství je hledání svébytného obsahu duchovního života, jež lze, dle slov jeho zakladatele, vyzdvihnout jen zjevením nového světa uvnitř lidské duše, nikoliv tedy silami světa, jež je k této duši vnější. S takovým chápáním islám naprosto souhlasí a doplňuje je o další výklad: zdroj světla, v němž se tento nový svět zjevuje, se nenachází vně hmotného světa, ale prostupuje jej skrz naskrz.

Potvrzení ducha, o něž usiluje křesťanství, tedy nedosáhneme zřeknutím se vnějších sil, jež jsou duchovním osvětlením již prostoupeny, ale náležitým upravením našeho vztahu k těmto silám ve světle vycházejícím ze světa uvnitř. Ideální můžeme objevit a potvrdit jen v reálném, jež je tajemným dotykem ideálního ožíváno a udržováno. V islámu nejsou ideální a reálné dvěma protikladnými silami, jež nelze usmířit. Ideální nežije s reálným v úplné roztržce, jež by organickou celistvost života rozbíjela do trpkých rozporů; ustavičně se snaží reálné si přivlastňovat, aby je nakonec vstřebalo, přeměnilo na sebe sama a osvítilo celé jeho

⁴ J. P. Eckermann, *Rozhovory s Goethem*, s. 195.

bytí. Na křesťanství učinil dojem ostrý protiklad subjektu a objektu, matematického „vně“ a biologického „uvnitř“. Islám se však proti takovému protikladu staví ve snaze překonat jej. Podstatný rozdíl v pohledu na tak zásadní vztah určuje také příslušné postoje obou velkých náboženství k problému lidského života v jeho současném prostředí. Obě dvě se dožadují potvrzení duchovního já v člověku, ovšem s tím rozdílem, že islám, uznávaje spojení ideálního s reálným, říká „ano“ hmotnému světu a ukazuje cestu k jeho ovládnutí, jež povede k nalezení základu pro realistické vedení života.

Jaká je tedy podle Koránu povaha světa, jež obýváme? Především není výsledkem pouhé kratochvíle:

A nestvořili jsme nebesa a zemi, a co je mezi nimi, pro kratochvíli, nýbrž stvořili jsme to jako skutečnost vážnou, však většina z nich to neví.⁵

Je to realita, s níž je třeba počítat:

Věru ve stvoření nebes a země a ve střídání noci a dne je znamením pro lidi rozmyslem nadané, kteří vzývají Boha stojíce, sedíce i ležíce a kteří přemýšlejí o stvoření nebes a země a říkají: „Pane náš, Tys věru nestvořil toto vše pro nic za nic – sláva Tobě!“⁶

Svět je utvořen tak, aby se mohl rozšiřovat:

[...] a On přidává tvorstvu svému, cokoliv chce [...]⁷

Není to hotový svět, dokončený, nehybný a nezměnitelný výrobek. Hluboko v jeho vnitřním bytí možná leží sen o novém zrození:

Rci: „Cestujte po zemi a popatřte, jak On zahájil stvoření! Potom Bůh uskuteční druhé stvoření [...]“⁸

Tento kyvadlový, nutkavý pohyb světa, nehluký tok času, jenž se nám, lidským bytostem, jeví jako střídání dne a noci, pokládá Korán za jedno z největších Božích znamení:

⁵ Korán, 44:38-39.

⁶ Ibid., 3:190-191.

⁷ Ibid., 35:1.

⁸ Ibid., 29:20.

A Bůh působí střídání noci a dne – a věru je v tom poučení pro lid prozíravý.⁹

Proto pravil Prorok: „Nehaňte čas, neboť čas je Bůh.“¹⁰ A tato nezměrnost času a prostoru v sobě nese příslib úplného podmanění člověkem, jehož povinností je všimnout si Božích znamení, a objevovat tak způsoby, jak fakticky uskutečnit své dobytí přírody:

Což nevidíte, že Bůh vám podmanil vše, co je na nebesích a na zemi, a že zahrnul vás dobrodiním Svým zjevným i skrytým?¹¹

A podmanil vám noc i den, slunce i měsíc a také hvězdy podléhají rozkazu Jeho. A v tom jsou věru znamení pro lid rozumný.¹²

Jsou-li tedy povaha a příslib světa takové, jaká je povaha člověka, jemuž tento svět na všech frontách čelí? Ač nadán těmi z nejpřiměřenějších vloh, nalézá se hluboko na konci stupnice života, se všech stran obklopen silami, jež mu překáží:

Stvořili jsme věru člověka v postavě nejkrásnější a pak jsme jej svrhli tam, kde z bídých jsou nejbídější [...] ¹³

Jak jej v této situaci nacházíme? Jako „vrtkavou“¹⁴ bytost, natolik zabranou do svých ideálů, že zapomíná na vše ostatní, schopna sama sobě působit bolest ustavičným hledáním nových možností sebevyjádření. Přese všechny své neúspěchy je však člověk nadřazen přírodě, poněvadž nese velké břímě, jež, slovy Koránu, nebesa a země a hory odmítly nést:

Nabídli jsme břemeno víry nebesům, zemi i horám, ale ony odmítly nésti a zalekly se ho; a vzal je na sebe člověk, ačkoli je nespravedlivý a nevědomý.¹⁵

⁹ Ibid., 24:44.

¹⁰ Srv. al-Bucháří, *Kitáb al-džámi‘ as-sahíh*, 6:351. Srv. též Muslim, *Kitáb as-sahíh*, 27:5584.

¹¹ Korán, 31:20.

¹² Ibid., 16:12.

¹³ Ibid., 95:4-5.

¹⁴ Ibid., 70:19.

¹⁵ Ibid., 33:72.

Dráha člověka má jistě svůj počátek, přesto je možná předurčen k tomu stát se jedním ze stálých prvků, z nichž sestává bytí:

Myslí si člověk snad, že sám sobě bude zůstaven? Což nebyl kapkou semene vystříknutého jen? Potom se kapkou přilnavou stal a Bůh jej stvořil a vyrovnal a dvě pohlaví, mužské a ženské, z něho udělal. Což není v moci jeho, aby mrtvým opět život dal?¹⁶

Je-li člověk silami kolem sebe přitahován, dokáže je přetvářet či usměrňovat; překáží-li mu, je schopen vybudovat si mnohem rozsáhlejší svět v hlubinách svého vnitřního bytí, kde objeví zdroje nekonečné radosti a inspirace. Jakkoliv je jeho osud tvrdý a jeho bytí křehké jako růžový plátek, není jiné reality tak mocné, tak podnětné a tak krásné, jakou je lidský duch! Ve svém nejni-
ternějším bytí je tedy člověk, jak jej chápe Korán, tvořivou činností, stoupajícím duchem, jenž na svém pochodu kupředu vystupuje od jednoho stupně bytí k dalšímu:

Hle, přísahám při soumraku, při noci a při tom, co zahaluje, a při měsíci, když vchází do úplňku, že vskutku stoupat budete stupeň po stupínku!¹⁷

Člověku je souzeno podílet se na usilování světa kolem sebe a utvářet své určení stejně jako určení světa, tu přizpůsobením se silám světa, tam zas vynaložením vši své energie, aby tytéž síly uhnětl k vlastním cílům a záměrům. A v tomto procesu postupné změny se Bůh stává jeho spolupracovníkem – za předpokladu, že je to člověk, kdo se chopí iniciativy:

Bůh nezmění to, co je v lidu nějakém, pokud se tento sám nezmění...¹⁸

Nechopí-li se člověk iniciativy, nerozvine-li vnitřní bohatství svého bytí a přestane-li vnímat, jak na něj tlačí postupující život, duch v něm ztverdne na kámen a on se promění v mrtvou hmotu. Život člověka a pochod jeho ducha však závisejí na ustavení spojení s realitou, jež proti němu stojí. Tato spojení jsou zakládána poznáním a poznání je smyslové vnímání rozvinuté rozumem.

¹⁶ Ibid., 75:36-40.

¹⁷ Ibid., 84:16-19.

¹⁸ Ibid., 13:11.

Hle, Pán tvůj k andělům pravil: „Umístím na zemi náměstka!“ I řekli: „Chceš tam ustanovit někoho, kdo pohoršení na ní bude šířit a krev na ní prolévat, zatímco my slávu Tvou přejeme a svatost Tvou prohlašujeme?“ Pravil: „Já věru znám to, co by neznáte!“ A naučil Adama jména všechna, potom je předvedl andělům a řekl: „Sdělte mi jména těchto, jste-li pravdomluvní!“ „Sláva Tobě,“ řekli, „my máme vědění jen o tom, čemu nás Ty naučil, neboť Tys jediný vševědoucí, moudrý!“ Pravil: „Adame, sděl jim jména toho všeho!“ A když jim sdělil ta jména, pravil Bůh: „Neřekl jsem vám, že znám nepoznatelné na nebesích i na zemi a že znám dobře i to, co najevo dáváte, i to, co skrýváte?“¹⁹

Smysl těchto veršů je v tom, že člověk je obdařen schopností dávat věcem jména, tedy utvářet jejich pojmy, a utvářet pojmy v podstatě znamená zmocňovat se. Povaha lidského poznání je tedy pojmová a pojmové poznání je zbraní, s níž člověk přistupuje k viditelné stránce reality. Pozoruhodným rysem Koránu je důraz, jež klade na viditelnou stránku reality. Dovolte mi ocitovat pár veršů:

Vskutku je ve stvoření nebes a země, ve střídání noci a dne, v lodi, jež pluje po moři s tím, co užitečné je lidem, ve vodě, již Bůh z nebe sesílá a kterou znovu oživuje zem po smrti její – a na ní všechna zvířata se rozptylují – a v pohybu větrů a oblacích podrobených mezi nebem a zemí – v tom všem jsou věru znamení pro lid rozumný.²⁰

A on je ten, jenž pro vás stvořil hvězdy, abyste se mohli podle nich řídit v temnotách souše i moře. Takto My činíme srozumitelnými znamení pro lid, jenž schopen je poznání. A on je ten, jenž vám dal vzniknout z jediné bytosti; a pak je spočinutí a složení. A takto jsme učinili znamení Svá srozumitelnými pro lid, jenž schopen je pochopení. A on je ten, jenž sesílá vodu z nebe, a pomocí jí dáváme vyrůst rostlinám všech druhů a dáváme z ní vyrazit zelení, z níž vznikají zrna seřazená v klasy, i palmám, z jejichž vrchlíků husté trsy datlí visí, i zahradám révy vinné, olivám a jablkům granátovým, jež jsou si podobná i nepodobná. Pohleďte na plody jejich, když uzrávají, a pohleďte na zralost jejich – v tom věru znamení jsou pro lid věřící.²¹

¹⁹ Ibid., 2:30-33.

²⁰ Ibid., 2:164.

²¹ Ibid., 6:97-99.

Což nevidíš, jak Pán tvůj stín prodlužuje? Kdyby byl chtěl, věru by jej byl nehybným učinil; a pak jsme slunce ustanovili jemu vůdcem a potom jej k sobě přitahujeme lehkým uchopením.²²

Což neuvažují o tom, jak stvoření byli velbloudi, jak nebesa byla zdvižena, jak pohoří byla vztyčena, jak země byla rozprostřena?²³

A patří k Jeho znamením stvoření nebes a země i rozličnost jazyků vašich i barev – a v tom je věru znamení pro lidstvo veškeré.²⁴

Bezprostředním záměrem Koránu v tomto přemítavém pozorování přírody je zcela jistě probudit v člověku vědomí toho, čeho se zde příroda chápe jen jako symbol. Je však třeba všimnout si obecného empirického postoje Koránu, jenž u svých stoupců vzbuzoval úctu vůči skutečnému a nakonec z nich udělal zakladatele moderní vědy. Pokus probudit empirického ducha v době, jež zavrhovala viditelné jako něco pro hledání Boha zcela bezvýznamného, byl jistě pozoruhodný. Jak jsme viděli, svět má podle Koránu zcela vážný záměr. Jeho stále se posouvající skutečnosti nutí naše bytí stále se přeskupovat. Úsilí rozumu překonávat překážky světem nám kladené – vedle obohacování a rozšiřování našeho života – zostřuje naši schopnost nahlédnutí, a připravuje nás na lepší pronikání do jemných stránek lidské zkušenosti. Právě reflexivní setkávání se s časovým uplýváním věcí nás cvičí v rozumovém vidění nečasového. Realita žije ve svém vlastním zjevování se a člověk – bytost, jež musí svůj život obhájit ve světě překážek – si nemůže dovolit nevídat si zjevného. Korán nám otevírá oči před velkolepou skutečností změny, jejíž uznání a ovládnutí je nezbytnou podmínkou každé trvalé civilizace. Kultury Asie a vlastně celého starověkého světa se zhroutily, protože k realitě přistupovaly výhradně zevnitř a odtud vycházely směrem ven. Takový postoj jim však dal jen teorii bez moci a na čisté teorii nelze založit žádnou trvalou civilizaci.

²² Ibid., 25:45-46.

²³ Ibid., 88:17-20.

²⁴ Ibid., 30:22.

Není pochyb o tom, že hledání zdroje poznání Boha na poli náboženské zkušenosti historicky předcházelo hledání ve všech ostatních oborech lidské zkušenosti. Korán si je vědom toho, že empirický postoj je nezbytným stupněm duchovního života lidstva, a přičítá všem oblastem lidské zkušenosti stejný význam pro poznání oné nejzazší reality, jež své symboly odhaluje uvnitř i vně. Jedním nepřímým způsobem, jak navázat vztah s realitou, jíž čelíme, je přemýšlivé pozorování a ovládání jejích symbolů, jak se jeví našemu smyslovému vnímání; jinou cestou je přímé spojení s touto realitou, jak se zjevuje uvnitř. Koránský naturalismus je jen uvědoměním si skutečnosti, že člověk je spojen s přírodou a že tento vztah musí být – za účelem ovládnutí přírodních sil – vytěžen nikoli v zájmu nespravedlivé touhy po panování, ale v ušlechtilějším zájmu svobodného, vzhůru směřujícího pohybu duchovního života. K zajištění úplného vidění reality je tedy třeba doplnit smyslové vnímání také vnímáním pomocí toho, co Korán popisuje jako *fu'ád* či *qalb*, tj. srdcem:

Ten, jenž udělal překrásně každou věc jím stvořenou a člověka nejdříve z hlíny stvořil, pak potomstvo jeho z kapky vody nicotné učinil a potom jej vyrovnal a část ducha Svého v něj vdechl; a sluch, zrak i srdce všem vám dal – a přece jak málo jste vděční!²⁵

Toto „srdce“ je určitý druh vnitřní intuice nebo vhledu; živí se, nádhernými slovy Rúmiho, paprsky slunce a přivádí nás do styku s jinými stránkami reality než s těmi, jež jsou otevřeny smyslovému vnímání.²⁶ Podle Koránu je to něco takového, co „vidí“, jehož zjištění nemohou být – jsou-li náležitě vyložena – nikdy chybná. Nelze na ně však pohlížet jako na nějaké zvláštní tajemné nadání; jde spíše o způsob zacházení se skutečností, v němž vnímání – ve fyziologickém smyslu slova – nehraje žádnou roli. A přece je prostor zkušenosti, jenž se nám takto otevírá, stejně

²⁵ Ibid., 32:7-9.

²⁶ „Smysly těla požívají krmi temnoty, smysly duše se živí ze Slunce“ (Dž. Rúmi, *Masnaví-je Ma'naví*, II, v. 51). Viz R. A. Nicholson (př.), *Mathnaví of Jalálu'ddín Rúmi*, sv. II, s. 224.

skutečný a konkrétní jako u jakékoliv jiné zkušenosti. Dokonce označíme-li tuto zkušenost za okultní, mystickou či nadpřirozenou, neubereme jí tím na hodnotě. Pro primitivního člověka byla veškerá zkušenost nadpřirozená. Okamžité životní potřeby jej dohnaly k tomu, aby zkušenost interpretoval, a z této interpretace se pozvolna vynořila příroda v našem smyslu slova. Absolutní realita, jež vstupuje do pole naší pozornosti a při interpretaci se jeví jako empirický fakt, má i jiné způsoby, jak vtrhnout do našeho vědomí, a nabízí další příležitosti k interpretacím. Zjevená i mystická literatura lidstva přináší hojnost důkazů toho, že náboženská zkušenost v lidských dějinách přetrvávala a převládala natolik, že ji nelze odmítat jako pouhý klam. Zdá se tedy, že není žádný důvod, proč přijímat běžnou úroveň lidské zkušenosti jako fakt a zamítat jiné úrovně jako mystické či citové. Fakta náboženské zkušenosti jsou jen fakta mezi jinými fakty lidské zkušenosti a pro interpretační poznávání je každý fakt stejně dobrý jako jiný. Podobně však není nic neuctivého na kritickém zkoumání této oblasti lidské zkušenosti. Prorok islámu byl prvním kritickým pozorovatelem okultních jevů. Al-Bucháří a jiní sběratelé tradic dobře popsali jeho pozorování mladého židovského okultisty ibn Sajjáda, jehož extatické stavy přitahovaly Prorokovu pozornost. Zkoušel, vyslyšal a zkoumal jej v různých stavech a náladách. Jednou se schoval za strom, aby naslouchal jeho mumlání. Matka však chlapce varovala, že se Prorok blíží. Nato se chlapec ze svého stavu okamžitě probral a Prorok podotkl: „Kdyby jej byla nechala na pokoji, celá věc by se vysvětlila.“²⁷ Prorokovi druzi, z nichž někteří byli tomuto prvním psychologickému pozorování v dějinách islámu přítomni, ale i pozdější sběratelé tradic, kteří tuto důležitou událost pečlivě zaznamenali, význam jeho postoje pochopili zcela nesprávně a interpretovali jej svým vlastním naivním způsobem. Macdonald, jenž, zdá se, nechápe zásadní psychologický rozdíl mezi mystickým a proro-

²⁷ Srv. al-Bucháří, op. cit., 23:437, 48:806, 52:290, 73:194. Srv. též Muslim, op. cit., 41:7000.

ckým vědomím, shledává „komickým tento obrázek, v němž jeden prorok zkoumá druhého metodou Společnosti pro psychický výzkum“.²⁸ Lepší porozumění duchu Koránu, jenž – jak hodlám ukázat v následující přednášce – vyvolal kulturní hnutí, završené zrodem moderního empirického postoje, by Macdonalda dovedlo ke spatření něčeho pozoruhodně příznačného v Prorokově pozorování. Prvním muslimem, jenž pochopil význam a hodnotu Prorokova postoje, byl ibn Chaldún, jenž k obsahu mystického vědomí přistoupil kritičtější způsobem a došel téměř až k modernímu předpokladu podvědomého já. Jak říká Macdonald, ibn Chaldún „měl některé velmi zajímavé myšlenky a pravděpodobně by našel značné pochopení pro *Druhy náboženské zkušenosti* Williama Jamese“.²⁹ Moderní psychologie si význam důkladného studia obsahu mystického vědomí začala uvědomovat teprve nedávno, a dosud tak nemáme skutečně vědeckou metodu analýzy obsahu nerozumových modů vědomí. V čase, jež mám k dispozici, se nemohu pouštět do rozsáhlého zkoumání dějin a různých stupňů mystického vědomí a jeho bohatosti a vydatnosti. Vše, co mohu, je nabídnout několik obecných postřehů o hlavních znacích mystické zkušenosti.

1. Na prvním místě je nutno všimnout si bezprostřednosti této zkušenosti. V tomto smyslu se neliší od jiných úrovní lidské zkušenosti, jež opatřují data pro poznání. Veškerá zkušenost je bezprostřední. Tak jako poznáváme vnější svět pomocí interpretace smyslových dat běžné zkušenosti, poznáváme Boha interpretací mystické zkušenosti. Bezprostřednost mystické zkušenosti zde prostě znamená, že Boha poznáváme stejně jako jiné věci. Bůh není nějaké matematické soucno nebo systém navzájem provázaných pojmů bez souvislosti se zkušeností.

2. Druhým poznatkem je nerozložitelná celistvost mystické zkušenosti. Když zakouším stůl přede mnou, nesčetná zkušenostní data splývají do jediné zkušenosti stolu. Z této záplavy

²⁸ D. B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, s. 36.

²⁹ *Ibid.*, s. 42.

dat si vybírám ta, jež spadají do určitého časového a prostoro-
vého rámce, a vzhledem ke stolu je „zaokrouhluji“. V mysti-
ckému stavu, jakkoliv může být bohatý a intenzivní, se myšlení
omezuje na minimum a taková analýza možná není. Ovšem tato
odlišnost mystického stavu od všedního rozumového vědomí
neznamená nutně rozchod s normálním vědomím, jak se Wil-
liam James mylně domníval. V obou případech na nás působí ta-
táž realita. Naše běžné rozumové vědomí zpracovává realitu po-
stupně, s ohledem na naši praktickou potřebu přizpůsobování se
prostředí; krok po kroku si vybírá sady podnětů a odpovídá na
ně. Mystický stav nás vnáší do styku s veškerým plynutím rea-
lity, v němž všechny různé podněty přecházejí jeden do druhého
a vytvářejí jediný nerozložitelný celek, v němž běžné rozlišení na
subjekt a objekt není možné.

3. Dále je třeba vzít na vědomí fakt, že pro mystika je my-
stický stav okamžikem důvěrného spojení s jedinečným jiným Já,
přičemž soukromá osoba subjektu zkušenosti je transcendována,
překonána, dočasně potlačena. Vzhledem ke svému obsahu je
mystický stav velmi objektivní a nemůže být považován za pou-
hé stažení se za závoj čisté subjektivity. Zeptáte se mě však, jak je
vůbec možno bezprostředně zakoušet Boha jako nezávislé jiné Já.
Pouhý fakt, že mystický stav je pasivní, nepodává rozhodující
důkaz opravdové „jinakosti“ zakoušeného já. Tato otázka tane
na mysli, protože máme nekriticky za to, že naše smyslové po-
znání vnějšího světa je vzorem veškerého poznání. Pokud by
tomu tak bylo, nikdy bychom si nemohli být jisti ani skutečností
našeho vlastního já. Jako odpověď na tento problém nabízím
analogii naší každodenní společenské zkušenosti. Jak poznává-
me jiné mysli ve společenském styku? Je zřejmo, že sami sebe
poznáváme vnitřní reflexí, přírodu pak smyslovým vnímáním.
Pro zakoušení jiných myslí však žádný takový smysl nemáme.
Jediným zdrojem mého poznání vědomé bytosti přede mnou je
fysický pohyb podobný mému, z něž usuzuji na přítomnost jiné
vědomé bytosti. Můžeme také říci s Roycem, že bytosti kolem
nás považujeme za skutečné, neboť odpovídají na naše signály,
a nepřetržitě tak našemu vlastnímu útržkovitému mínění dodá-

vají nezbytné vyplnění. Jejich odpověď je bezpochyby zkouškou přítomnosti vědomého já – a stejně se na tuto otázku dívá také Korán:

A pravil Pán váš: „Vzývejte Mne a Já vás vyslyším!“³⁰

Když se tě zeptají služebníci Moji na Mne, věz, že jsem blízko a že odpovím na prosbu prosícího, když mne poprosí.³¹

Je jasné, že ať použijeme fyzikální měřítko, či přiměřenější nefyzikální měřítko Roycovo, v obou případech zůstane naše poznání jiných myslí pouhou dedukcí. Přesto máme pocit, že naše zkušenost jiných myslí je bezprostřední, a o skutečnosti společenské zkušenosti nikdy nepochybujeme. V této chvíli však nehodlám na důsledcích našeho poznání jiných myslí stavět idealistický důkaz existence vnímajícího já. Vše, co chci naznačit, je fakt, že bezprostřednost naší zkušenosti mystického stavu není bez paralely. Vyznačuje se určitou podobností s běžnou zkušeností a patrně náleží do stejné třídy.

4. Je zjevné, že povaha mystické zkušenosti musí být přímo zakoušena, a nelze ji tudíž sdělovat dál. Mystické stavy jsou spíše podobny citění než myšlení. V podobě výpovědi lze předat interpretaci obsahu náboženského vědomí, již mystik nebo prorok provádí, nikoliv však již samotný obsah tohoto vědomí. Následující verše Koránu tedy předávají jen psychologický výklad zkušenosti a ne její obsah:

A není dáno smrtelníku žádnému, aby s ním Bůh rozmlouval, leda prostřednictvím vnuknutí či zpoza clony anebo tak, že vyše posla, jenž vnuká lidem z dovození Jeho to, co On chce – a On vznešený je a moudrý.³²

Při hvězdě padající! Váš druh nebloudí, ani nebyl sveden, ani nehovoří z vlastního popudu svého. Je to vnuknutí pouze, jež bylo mu vnuknuto, jemuž naučil jej silný mocí, silou vládnoucí; a vzpřímeně se tyčil, zatímco na nejvyšším obzoru byl. Potom se přiblížil a dolů se spustil, až na vzdá-

³⁰ Korán, 40:60.

³¹ Korán, 2:186.

³² Korán, 42:51.

lenost dvou luků či ještě blíže byl, a vnukl svému služebníkovu to, co mu vnukl. A srdce jeho mu v tom, co viděl, nelhalo. Chcete snad pochybnost vyslovit o tom, co zřel? A věru jej viděl již u příležitosti sestoupení jiného, poblíže lotosového stromu u okraje nejzazšího, u něhož je zahrada přibýtku věčného. A když přikrylo lotosový strom to, co jej přikrylo, oko se neodvrátilo ani nebloudilo, a věru spatřil on největší ze znamení Pána svého!³³

Nesdělitelnost mystické zkušenosti je důsledkem faktu, že jde v podstatě o záležitost nevýslovného pocitu, nedotčeného diskursivním rozumem. Je však třeba všimnout si toho, že mystický pocit má, jako všechny pocity, také svou poznávací stránku; a domnívám se, že právě díky této poznávací stránce se tento pocit dává v podobě myšlenky. Ve skutečnosti je přirozené, že pocit hledá svůj výraz v myšlení. Zdálo by se, že pocit a myšlenka jsou nečasovou a časovou stránkou téže jednotky vnitřní zkušenosti. Zde však nemohu necitovat Hockinga, jenž se snaží o ospravedlnění rozumového pohledu na obsah náboženské zkušenosti:

Co je toto jiné-než-pocit, v němž může pocit skončit? Moje odpověď zní: vědomí předmětu. Pocit je vychýleným stavem celého vědomého já a to, co stabilitu já obnoví, neleží uvnitř jeho hranic, ale za nimi. Pocit se dere ven, stejně jako myšlenka sděluje směrem ven: žádný pocit není slepý natolik, aby neměl představu o svém předmětu. Ve stejném okamžiku, kdy je mysl ovládána pocitem, ji jako nedílná součást tohoto pocitu ovládá také představa něčeho, co ji opět uvede do klidu. Absence směru je stejně nemyslitelná u pocitu jako u jakékoliv činnosti; a mít směr nutně znamená mít určitý záměr. Vědomí má nejasné stavy, v nichž si připadáme jakoby zcela beze směru, ale je pozoruhodné, že v těchto stavech jsou podobným způsobem v klidu i naše pocity. Mohu být například omráčen úderem tak, že si neuvědomuji, co se stalo, ani netrpím žádnou bolestí, ale současně jsem si vědom toho, že se něco přihodilo: zkušenost jakoby po krátký okamžik čeká v předsálí vědomí – nikoliv jako pocit, ale čistě jako fakt – než se jí dotkne myšlenka a určí způsob odpovědi. Až v tom okamžiku je ona zkušenost pocítěna jako bolestivá. Je-li tomu tak, je pocit stejně objektivním vědomím jako myšlenka: vždy odkazuje k něčemu nad rámec přítomného já a je jen jako poukaz, nasměrování našeho

³³ Korán, 53:1-18.

já k předmětu, v jehož přítomnosti musí dráha tohoto pocitu nutně skončit!³⁴

Je tedy možno vidět, že kvůli této bytostné povaze pocitu se náboženství, ačkoliv jako pocit začíná, nikdy ve svých dějinách nespokojovalo s rolí pouhého pocitu a vždy se snažilo stát metafysikou. Mystikovo odmítání rozumu jako orgánu poznání v dějinách náboženství vskutku nenachází jakékoliv ospravedlnění. Ovšem výše citovaná pasáž z Hockinga má širší záměr než jen ospravedlnit myšlení v náboženství. Zásadní vztah mezi pocitem a myšlenkou vrhá světlo na dávný teologický spor o doslovné zjevení, jež byl kdysi velikým oříškem také pro islámské náboženské myslitele. Nevýslovný pocit usiluje o to, aby své určení naplnil v myšlence; ta se na druhé straně snaží sama ze sebe si utkat svůj vlastní viditelný oděv. Nejde o pouhou metaforu, řekneme-li, že myšlenka i slovo se vynořují z lůna pocitu současně, ale logické rozvažování je musí nutně brát v časovém pořádku, takže si samo způsobuje potíže tím, že na ně pohlíží jako na vzájemně oddělené. V určitém smyslu je tedy i slovo zjevení.

5. Důvěrné spojení mystika s věčností, jež mu dává pocit neskutečnosti lineárního času, neznamená nutně úplný rozchod s tímto časem. Mystický stav zůstává vzhledem ke své jedinečnosti určitým způsobem spojený s běžnou zkušeností. To je zřejmé z faktu, že mystický stav záhy opadáva, i když zanechává hluboký pocit autority i poté, co odezněl. Mystik i prorok se vrací na normální úroveň zkušenosti, ovšem s tím rozdílem, že návrat proroka v sobě může nést nekonečný význam pro lidstvo.

Pro účely poznání je tedy oblast mystické zkušenosti stejně skutečná jako jakákoliv jiná oblast lidské zkušenosti a nelze ji pominout jen proto, že nemůže být vysledována až ke smyslovému vnímání. Stejně tak nelze mystický stav zbavit duchovní hodnoty přesným určením organických podmínek, jež jej zdánlivě vymezují. I když budeme mít předpoklad moderní psychologie o vzájemné souvislosti těla a duše za pravdivý, bylo by nelogické zne-

³⁴ W. E. Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, s. 66.

važovat hodnotu mystického stavu jako určitého zjevení pravdy. Z pohledu psychologie jsou organicky vymezeny všechny stavy, ať jejich obsah je či není náboženský. Vědecká podoba mysli je stejně organicky vymezena jako podoba náboženská. Naše mínění o výtvořech ducha není určeno ani ovlivněno tím, co mohou o jeho organických podmínkách říci naši psychologové. Určitý druh naladění může být nezbytnou podmínkou pro určitý druh vnímání, ale tuto podmínku nelze brát za celou pravdu o povaze vnímaného. Pravdou je, že organická příčina našich mentálních stavů nemá nic do činění s měřítky, podle nichž tyto stavy hodnotíme jako lepší či horší co do hodnoty. William James k tomu podotýká:

Mezi viděními a poselstvími byla vždy některá, jež byla až příliš zřejmě prostoduchá, mezi stavy vzrušení a křečovitých záchvatů byly některé příliš neplodné pro chování a povahu, aby mohly něco znamenati, a tím méně mohly býti pokládány za jevy původu božského. Otázka, jak od sebe rozlišit taková poselství a zkušenost, jež byly vskutku zázraky boží, a ty, jež ve své zlobě padělal ďábel, aby tak nábožný člověk dvakrát více propadl pecku, byla v dějinách křesťanské mystiky vždy velmi obtížně řešitelná, protože vyžadovala veškerou prozíravost a zkušenost těch nejlepších rádců vědomí. Nakonec musí dojít na naše empirické měřítko: Po ovoci jejich poznáte je, nikoliv po jejich kořenech.³⁵

Problém křesťanské mystiky, na nějž James naráží, je ve skutečnosti problémem každé mystiky. Ďábel ve své zlobě padělá zkušenost, jež se vkrádá do sféry mystického stavu. V Koránu čteme:

Nevyslali jsme před tebou posla ani proroka, aby satan nebyl podvrhl do přání jeho něco nevhodného, avšak Bůh zruší to, co satan podvrhne, a potom Bůh potvrdí Svá znamení – a Bůh vševědoucí je i moudrý.³⁶

Právě odstraňováním ďábelského z božského konají Freudovi stoupenci neocenitelnou službu náboženství; nemohu si však pomoci, když tvrdím, že základní teorie této nové psychologie se mi nezdá být podložena jakoukoliv dostatečnou evidencí. Jestliže se naše neklidné pudy uplatňují v našich snech, jestliže v ji-

³⁵ W. James, *Druhy náboženské zkušenosti*, s. 21-22, jaz. upraveno.

³⁶ Korán, 22:52.

ných chvílích nejsme sami sebou, neznamená to nutně, že by tyto pudy zůstávaly uvězněny v nějakém skladišti za naším normálním já. Příležitostný vpád těchto potlačených pudů do oblasti normálního já ukazuje spíše na dočasné narušení našeho navyklého systému reakcí, než na neustálou přítomnost pudů v jakém si temném koutě myslí. Ona teorie nicméně vypadá zhruba takto. Během přizpůsobování se okolí se vystavujeme všem možným podnětům. Naše navyklé reakce na tyto podněty se postupně skládají do relativně stálého systému, jenž nabývá na složitosti tím, že některé podněty vstřebává a zamítá jiné, jež se do něj nehodí. Potlačené podněty ustupují do tzv. nevědomé oblasti myslí a tam čekají na vhodnou příležitost, aby se prosadily a získaly navrch nad ústředním já. Mohou tak narušovat naše plány jednání, zkreslovat naše myšlení, živit naše sny a fantasie nebo nás odvádět zpět k projevům primitivního chování, jež vývojový proces dávno nechal za sebou. Náboženství je podle této teorie pouhá báchorka, vytvořená vytěsněnými lidskými pudy ve snaze nalézt jakousi pohádkovou zemi, v níž by bylo možno žít volně, bez překážek. Náboženská vyznání a dogmata nejsou podle této teorie ničím jiným než primitivními teoriemi přírody, jimiž se lidstvo pokouší zbavit realitu její přirozené ošklivosti a ukázat, že je lidskému srdci bližší, než vypovídá životní skutečnost. Nepopírám, že skutečně existují náboženství a projevy umění, jež nabízejí jen zbabělý útěk od životní skutečnosti. Tvrdím jen, že to neplatí pro všechna náboženství. Náboženská vyznání a dogmata bezpochyby mají metafysický význam; je však zřejmo, že nejsou interpretacemi těch samých zkušenostních dat, jež jsou předmětem přírodních věd. Náboženství není fyzikou nebo chemií hledající příčinné vysvětlení přírody; usiluje totiž o interpretaci zcela odlišné oblasti lidské zkušenosti – náboženské zkušenosti – jejíž data nelze převést na data nějaké jiné vědy. Ve prospěch náboženství je naopak nutno říci, že na nezbytnosti konkrétní zkušenosti v náboženském životě trvalo dlouho předtím, než se tomu naučila věda. Střet mezi oběma není v tom, že věda je a náboženství není založeno na konkrétní zkušenosti; obě vyhledávají konkrétní zkušenost jako

určitý výchozí bod. Střet spočívá v mylném přesvědčení, že věda i náboženství interpretují stejnou oblast zkušenosti. Zapomínáme, že náboženství se snaží obsáhnout skutečný význam zvláštního druhu lidské zkušenosti.

Stejně tak nelze zamluvit obsah náboženského vědomí tím, že celou věc vyložíme jako účinek pohlavního pudu. Tyto dvě podoby vědomí – pohlavní a náboženská – jsou vůči sobě často v nepřátelství, v každém případě jsou však naprosto odlišné co do povahy, cíle a způsobu chování, jež vyvolávají. Pravdou je, že ve stavu náboženské vášně poznáváme realitu v jistém smyslu skutečnou, jež se nachází vně úzkého okruhu naší osobnosti. Psychologovi se musí náboženská vášně jevit jako dílo podvědomí kvůli intenzitě, s níž otřásá hlubiny našeho bytí. V každém poznání je prvek vášně a předmět poznání získává či ztrácí na objektivitě s tím, jak stoupá či klesá intenzita vášně. Nejskutečnějším je nám to, co rozvíří celou stavbu naší osobnosti. Jak říká přílehně Hocking:

Jestliže je hloupý běh všedního dne nějakého já či světce přerušen *viděním*, jež život jeho i náš vlije do nových koryt, tedy jen díky tomu, že toto vidění do jeho duše vpustí hromadný nájezd konkrétní úplnosti věčného. Předpokladem takového vidění je zcela jistě také podvědomá připravenost a naladění – ani rozšiřování *nevyužitých plicních sklípků* však přece nedokazuje, že bychom přestali dýchat *venkovní vzduch*: právě naopak.³⁷

Čistě psychologická metoda tedy nemůže vysvětlit náboženskou vášně jako způsob poznání. V rukou moderních psychologů musí nutně selhat stejně, jako selhala v případě Locka a Huma.

Předcházející diskuse však nutně vyvolává důležitou otázku. Jak jsem se pokusil ukázat, náboženská zkušenost je v podstatě stav cítění spojený s určitou poznávací stránkou, přičemž obsah tohoto pocitu nelze sdělit jinak než v podobě mínění. Ocítá-li se tedy před mým soudem mínění, jež chce být interpretací určité, mně nepřístupné oblasti lidské zkušenosti, mám právo se ptát: co je zárukou jeho pravdivosti? Máme snad k dispozici nějakou

³⁷ W. E. Hocking, op. cit., s. 106-107.

zkoušku, která by odhalila platnost takového mínění? Pokud by byla osobní zkušenost jedinou možnou půdou pro přijetí mínění tohoto druhu, bylo by náboženství ve vlastnictví pouhých několika jedinců. Naštěstí máme měřítko, jež se neliší od těch, příslušejících jiným formám poznání. Označuji je jako zkoušku rozumovou a zkoušku pragmatickou. Rozumovou zkouškou mám na mysli kritickou interpretaci bez jakýchkoliv zkušenostních předpokladů; jde o to zjistit, zda nás interpretace nakonec dovede ke skutečnosti stejné povahy, jakou odhaluje náboženská zkušenost. Zkouška pragmatická soudí mínění podle ovoce, jež přináší. První přísluší filosofovi, druhá prorokovi. V následující přednášce provedu zkoušku rozumovou.

II. Filosofická zkouška zjevení náboženské zkušenosti

Scholastická filosofie přinesla tři důkazy Boží existence. Tyto důkazy, známé jako kosmologický, teleologický a ontologický, ztělesňují skutečný pohyb myšlení v hledání absolutna. Chápeme-li je však jako logické důkazy, musíme je bohužel podrobit vážné kritice; navíc prozrazují poněkud povrchní interpretaci náboženské zkušenosti.

Kosmologický důkaz pohlíží na svět jako na konečný účinek; prochází řadou závislých posloupností, svázaných jako příčiny a účinky, a zastavuje se u nezpůsobené první příčiny, protože nedokáže myslet nekonečnou zpětnou závislost. Je však zřejmo, že konečný účinek nám musí dát jen konečnou příčinu, nebo nanejvýše nekonečnou řadu takových příčin. Ukončit tuto řadu v určitém bodě a povýšit jeden z jejích členů na úroveň nezpůsobené první příčiny znamená znevážit samotný princip příčinnosti, z něž celý důkaz vychází. Dále, první příčina dosažená důkazem nutně vylučuje svůj účinek. A to znamená, že účinek představuje hranici své vlastní příčiny a snižuje ji na cosi konečného. Za další, příčině dosažené důkazem nelze přiznat nutné bytí ze zřejmého důvodu: ve vztahu příčiny a účinku jsou si oba členy navzájem stejně nutné. Stejně tak není nutnost bytí totožná s pojmovou nutností příčinnosti, což je to nejzazší, co tento důkaz může dokázat. Důkaz se vlastně snaží dosáhnout nekonečna pouhým popřením konečna. Ale nekonečno, dosažené popřením konečna, je nekonečnem klamným, jež nevysvětluje ani samo sebe, ani konečno, jež je takto nuceno proti nekonečnu stát. Právě nekonečno nevylučuje konečné; přijímá je, aniž by ničilo jeho konečnost, a vysvětluje a ospravedlňuje jeho bytí. Logicky řečeno: postup od konečného k nekonečnu, vyjádřený kosmologickým důkazem, je tudíž zcela nepřípustný a důkaz tedy celkově selhává.

Teleologický důkaz na tom není lépe. Zkoumá účinek, aby objevil povahu jeho příčiny. Ze stop prozřetelnosti, účelnosti a přizpůsobivosti v přírodě usuzuje na existenci vědomé bytosti, vybavené nekonečným rozumem a mocí. Tento důkaz nám ale dá nejvýš zručného výrobce, pracujícího s již přítomnou, mrtvou a nepoddajnou hmotou, pro jejíž základní prvky není přirozené vyskytovat se v uspořádaných strukturách a sestavách. Získáme však jen výrobce, nikoliv tvůrce; a i když budeme předpokládat, že je rovněž tvůrcem této hmoty, na moudrosti mu nepřidá, že si sám klade překážky tím, že nejprve tvoří nepoddajnou hmotu, aby její odpor posléze překonával metodami, jež jsou původní povaze tohoto materiálu cizí. Návrhář, jenž je vůči svému materiálu vnější, zůstane vždy tímto materiálem omezen a jeho konečnost a omezené zdroje jej nutí, aby překážky překonával obdobně jako lidský mechanik. Analogie, na níž důkaz stojí, po pravdě nemá žádnou cenu. Mezi prací lidského řemeslníka a přírodními úkazy není žádná analogie. Řemeslník svůj plán nemůže plnit jinak než vybíráním a vyčleňováním surovin z jejich přirozených vztahů a situací. Příroda je však systémem navzájem závislých členů; přírodní pochody nenabízejí analogii k práci architekta – ta závisí na postupném vydělování a spojování surovin a žádnou podobu s vývojem organických celků v přírodě nejeví.

Ontologický důkaz, přinášený v různých podobách různými mysliteli, se ke spekulativnímu rozumu obracel nejčastěji. Jeho kartesiánská podoba je následující:

Říci, že přísudek je obsažen v podstatě či pojmu věci, je totéž jako říci, že tento přísudek je o dané věci pravdivý a lze jej v ní potvrdit. Ale nezbytná existence je v povaze či pojmu Boha obsažena. Lze tedy pravdivě potvrdit, že nezbytná existence je v Bohu, tedy že Bůh je.

Descartes tento důkaz doplňuje jiným. Máme v mysli myšlenku dokonalé bytosti. Co je zdrojem této myšlenky? Nemůže pocházet z přírody, neboť příroda nevykazuje nic než změnu, nemůže tedy být zdrojem myšlenky dokonalé bytosti. Musí proto existovat něco, co odpovídá této myšlence v naší mysli, nějaký objektivní protějšek, který je příčinou myšlenky dokonalé bytosti

v naší mysli. Podstata tohoto důkazu je v něčem podobná důkazu kosmologickému, jež jsem již kritisoval. Ať už je podoba důkazu jakákoliv, je jasné, že představa existence není důkazem objektivní existence. Je to totéž jako v Kantově kritice tohoto důkazu – představa sta tolarů v mé mysli nedokazuje, že je mám v kapse.¹ Vše, co důkaz dokazuje, je to, že myšlenka dokonalé bytosti obsahuje myšlenku její existence. Mezi myšlenkou dokonalé bytosti v mé mysli a objektivní realitou se rozprostírá propast, již nelze zdolat transcendentálním myšlením. Důkaz, tak jak byl předložen, je vlastně *petitio principii*, protože předpokládá onu věc, o níž právě běží, tj. přechod od logického k reálnému.

Doufám, že jsem jasně ukázal, že ontologický a teleologický důkaz ve své obvyklé podobě nevedou nikam. Selhávají proto, že pohlížejí na myšlení jako na orgán, přistupující k věcem z venku. Takto chápané myšlení nám v prvním případě dává pouhého řemeslníka, v druhém pak nepřeklenutelnou propast mezi ideálním a reálným. Myšlení je však také možno brát nikoliv jako princip, třídící a začleňující materiál z vnějšku, ale jako moc, jež utváří samotné bytí svého materiálu. Je-li myšlení chápáno takto, neodcizuje se původní podstatě věcí; je jejich původním základem, utváří samotnou podstatu jejich bytí tím, že se do nich vlévá na samém počátku jejich dráhy a podněcuje jejich cestu ke konci, určenému každou z nich. Naše situace však vyžaduje dualismus myšlení a bytí. Každý akt lidského poznání rozděluje to, co by se po náležitém prozkoumání mohlo jevit jako jednotné, na já, jež poznává, a protikladné „jiné“, jež je poznáváno. Proto jsme nuceni pohlížet na předmět, jemuž naše já čelí, jako na něco vpravdě existujícího, vnějšího a nezávislého vůči já, jehož akt poznání na poznávaném předmětu nic nemění. Skutečný význam ontologického a teleologického důkazu se objeví jen tehdy, dokážeme-li ukázat, že lidská situace není konečná a že myslet a být je vlastně totéž. To je možno jen tak, že pečlivě prozkoumáme a interpretujeme zkušenost, po vzoru Koránu, v jehož pojetí zku-

¹ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 372.

šenost – vnitřní i vnější – symbolisuje popisovanou realitu, jako počátek i konec, zjevné i skryté. Právě o to se pokusím v této přednášce.

Zkušenost, rozvíjející se v čase, představuje tři úrovně – úroveň hmoty, úroveň života a úroveň mysli a vědomí – jimž odpovídají obory fyziky, biologie a psychologie. Věnujme nejprve pozornost hmotě. K přesnému zhodnocení stanoviska moderní fyziky je nezbytné jasně pochopit, co rozumíme pojmem hmoty. Fyzika jako empirická věda se zabývá fakty zkušenosti, tj. především fakty smyslové zkušenosti. Fyzik začíná i končí smyslům přístupnými jevy, bez nichž nedokáže ověřit své teorie. Může předpokládat nepozorovatelná jsoucna, jako např. atomy, ale jen proto, že nedokáže svou smyslovou zkušenost vysvětlit jinak. Fyzika tedy studuje hmotný svět, jinými slovy svět zjevovaný smysly. Duševní pochody zahrnuté v tomto studiu, stejně jako náboženská a estetická zkušenost – ačkoliv jsou součástí celkového pole zkušenosti – jsou z oblasti zájmu fyziky vyloučeny ze zjevného důvodu: fyzice je vyhrazeno studium hmotného světa, jímž rozumíme svět věcí, jež vnímáme. Ale zeptám-li se vás, co jsou tyto věci, jež vnímáme v hmotném světě, jistě zmíníte známé věci kolem sebe, např. zemi, oblohu, hory, židle, stoly atd. Zeptám-li se vás dále, co přesně z těchto věcí vnímáte, odpovíte – jejich vlastnosti. Je jasné, že odpovědi na takovou otázku vlastně interpretujeme svědectví našich smyslů. Tato interpretace spočívá v rozlišení mezi věcí a jejími vlastnostmi. Fakticky to obnáší teorii hmoty, tj. teorii povahy smyslových vjemů, jejich vztahu k vnímající mysli a jejich skutečných příčin. Podstata této teorie je následující:

Smyslové předměty (barvy, zvuky atd.) jsou stavy mysli vnímajícího a jako takové jsou vyloučeny z objektivně nahlížené přírody. Z tohoto důvodu nemohou být v žádném smyslu vlastnostmi fyzických věcí. Řeknu-li, „Obloha je modrá“, může to znamenat jen tolik, že obloha v mé mysli vyvolává počitek modré, nikoliv že modrá barva je vlastností přítomnou v obloze. Jako duševní stavy jsou to v podstatě dojmy, tedy účinky, jež jsou v nás vyvolávány. Příčinou těchto účinků je hmota, čili hmotné věci působící na naši mysl skrze smyslové orgány, nervy a mozek.

Tato fyzikální příčina působí stykem nebo srážkou; musí tedy vykazovat vlastnost tvaru, velikosti, pevnosti a odporu.²

Filosof Berkeley byl první, kdo se pokusil vyvrátit teorii, jež pokládá hmotu za neznámou příčinu našich počítků. Whitehead, výtečný matematik a vědec naší doby, rozhodným způsobem ukázal, že tradiční teorie materialismu je zcela neudržitelná. Je zřejmo, že podle této teorie jsou barvy, zvuky apod. jen subjektivními stavy a netvoří součást přírody. Do oka či ucha nevstupuje barva nebo zvuk, ale neviditelné vlnění éteru a neslyšitelné vlnění vzduchu. Příroda není tím, zač ji máme; naše vjemy jsou jen klamy a nelze je považovat za pravdivá odhalení přírody. Příroda je podle této teorie rozštěpena na jedné straně na duševní dojmy, na straně druhé na neověřitelná, nepozorovatelná jsoucna, vyvolávající tyto dojmy. Zakládá-li fyzika soudržné a pravdivé poznání smyslově poznávaných předmětů, je nutno tradiční teorii hmoty odmítnout z toho zjevného důvodu, že ze smyslové evidence, na niž jedinou se může fyzik jako pozorovatel a experimentátor spolehnout, dělá pouhý dojem v mysli pozorujícího. Mezi pozorovatele přírody a přírodu klade propast, již je pozorovatel nucen překonávat uchylováním se k pochybným hypotézám čehosi nepozorovatelného, co všechen prostor obývá jako nějakou nádobu a vyvolává naše počítky jakýmsi druhem srážky. Tato teorie, Whiteheadovými slovy, proměňuje jednu polovinu přírody na „sen“ a druhou na „dohad“. Fyzika, jež dospěla k nezbytnosti podrobit své vlastní základy kritice, tedy nakonec našla rozumný důvod k rozbití své modly, a empirický postoj, pro nějž se vědecký materialismus jevil jako nezbytný, skončil vzpourou proti hmotě. Protože předměty nejsou jen subjektivními stavy vyvolanými něčím nepozorovatelným, co nazýváme „hmotou“, musejí být pravými jevy, jež utvářejí samotnou podstatu přírody a jež poznáváme, protože jsou v přírodě. Největší ránu však teorii hmoty zasadil Einstein, jiný zna-

² R. F. A. Hoernlé, *Matter, Life, Mind and God*, s. 69-70; Iqbál zde necituje doslova, ale dodržuje smysl textu.

menitý fysik, jehož objevy daly základ rozsáhlé revoluci v celé sféře lidského myšlení. Russell k tomu říká:

Sloučením času do časoprostoru poškodila teorie relativity tradiční představu hmoty více než všechny argumenty filosofů. Hmota je pro běžné smysly něčím, co trvá v čase a pohybuje se v prostoru. Tento pohled však není pro moderní relativistickou fyziku nadále udržitelný. Kus hmoty přestal být trvalou věcí s různými stavy a stal se soustavou vzájemně spojených událostí. Někdejší pevnost hmoty je pryč a s ní i vlastnosti, jež dělaly hmotu v očích materialistů skutečnější než prchavé myšlenky.

Podle Whiteheada tedy příroda není statická skutečnost umístěná v nedynamickém prázdnu, ale struktura událostí v podobě souvislého tvořivého proudu, rozstříhaného myšlením na oddělené nehybnosti, z jejichž vzájemných vztahů se odvíjejí naše představy prostoru a času. Vidíme tedy, že moderní věda vlastně souhlasí s Berkeleyho kritikou, kterou kdysi brala jako útok na své vlastní základy. Vědecké chápání přírody jako čisté hmoty je spojeno s newtonovskou představou prostoru jako absolutního prázdna, v němž jsou věci umístěny. Tento postoj vědě bezpochyby zajistil její rychlý pokrok; ovšem rozštěpení celkové zkušlosti do protikladných oblastí myslí a hmoty ji dnes, s ohledem na potíže na její „domácí“ půdě, nutí zvažovat problémy, jež v začátcích svého vývoje zcela pomíjela. Kritika základů matematických věd odhalila, že předpoklad čisté hmoty, tj. trvalé látky umístěné do absolutního prostoru, není udržitelný. Je prostor nezávislým prázdmem, v němž jsou věci jen umístěny a jež by zůstalo nedotčeno, kdybychom z něj všechny věci vyňali? Zénón, filosof antického Řecka, se k problému prostoru dostal přes otázku pohybu v čase. Jeho důkazy neskutečnosti pohybu jsou studentům filosofie dobře známé; tento problém přetrvává v dějinách myšlení dodnes a přicházející generace mu stále věnují pozornost. Dva z těchto důkazů zde můžeme uvést. Zénón chápal prostor jako nekonečně dělitelný a tvrdil, že pohyb v prostoru není možný. Než se pohybující se těleso dostane do cílového bodu, musí projít polovinou vzdálenosti mezi výchozím a cílovým bodem; a než projde touto polovinou, musí projít polovinou této poloviny a tak dále do nekonečna. Není možno dostat se z jedno-

ho bodu prostoru do druhého bez toho, že bychom prošli nekonečným množstvím bodů meziprostoru. Projít nekonečným bodů v konečném čase však není možné. Zénón dále tvrdil, že letící šíp se nepohybuje, protože v každém okamžiku svého letu se nachází v nějakém bodě, v němž je v tom okamžiku v klidu. Zénón tedy hájil přesvědčení, že pohyb je jen klam a že realita je pouze jedna a nezměnitelná. Neskutečnost pohybu znamená neskutečnost nezávislého prostoru. Islámští myslitelé al-Aš'arího školy v nekonečnou dělitelnost prostoru a času nevěřili. Podle nich je prostor, čas i pohyb složen z bodů a okamžiků, jež nelze dále dělit. Dokázali tedy možnost pohybu za předpokladu, že existují nekonečně malé veličiny, neboť je-li dělitelnost prostoru a času omezena, je pohyb z jednoho bodu prostoru do jiného v konečném čase možný. Ibn Hazm aš'arítskou představu nekonečně malých veličin odmítl a moderní matematika jeho názor potvrzuje. Aš'arítský důkaz tedy Zénónův paradox neřeší. Z moderních myslitelů se důkazy pokusili ze svých stanovisek vyvrátit francouzský filosof Henri Bergson a britský matematik Bertrand Russell. Pro Bergsona je pohyb jako skutečná změna základní realitou. Zénónův paradox stojí na chybném porozumění prostoru a času, jež Bergson nahlíží jen jako rozumové představy pohybu. Nemůžeme zde však rozvinout Bergsonovu argumentaci bez podrobnějšího rozboru metafysické představy života, na níž celý důkaz stojí. Bertrand Russell v důkazu vychází z Cantorovy teorie matematické spojitosti, již považuje za jeden z nejdůležitějších objevů moderní matematiky. Zénónův důkaz je postaven na předpokladu, že prostor i čas sestávají z nekonečného počtu bodů a okamžiků. Za tohoto předpokladu je snadné argumentovat, neboť mezi dvěma body není pohybující těleso v žádném místě, a tedy pohyb je nemožný, protože není místa, v němž by se mohl konat. Cantorův objev ukazuje, že prostor i čas jsou spojitě. Mezi jakýmkoliv dvěma body prostoru je nekonečný počet dalších bodů a v nekonečné řadě nejsou žádné dva body jeden vedle druhého. Nekonečná dělitelnost prostoru a času znamená, že body v řadě jsou spojeny, nikoliv vzájemně odděleny s mezerami mezi sebou. Russellova odpověď Zénónovi je tedy následující:

Zénón se ptá, jak je možné jít z jednoho bodu v jednom okamžiku do dalšího bodu v dalším okamžiku bez toho, že bychom se mezitím ocitli v žádném bodě v žádném okamžiku. Odpověď je taková, že žádný bod nemá jiný bod „hned vedle“, žádný okamžik nemá jiný okamžik „hned vedle“, protože mezi jakýmkoliv dvěma jsou vždy další. Pokud by bylo něco jako nekonečně malé veličiny, byl by pohyb nemožný; nic takového však není. Zénón má pravdu v tom, že v každém okamžiku svého letu je šíp v klidu, ale nemá pravdu, když vyvozuje, že se tedy šíp nepohybuje – neboť pohyb mezi nekonečným počtem bodů a pohyb mezi nekonečným počtem okamžiků si rovnoměrně odpovídají. Takto je tedy možno dokázat skutečnost prostoru, času a pohybu a vyhnout se přitom paradoxu Zénónových důkazů.³

Bertrand Russell takto dokazuje skutečnost pohybu na základě Cantorovy teorie spojitosti. Ze skutečnosti pohybu plyne nezávislá skutečnost prostoru a objektivita přírody. Avšak totožnost spojitosti a nekonečné dělitelnosti prostoru ještě není řešením problému. Předpokládáme-li shodu mezi nekonečnou mnohostí okamžiků v konečném časovém úseku a nekonečnou mnohostí bodů v konečné části prostoru, zůstává nám stále stejná obtíž plynoucí z dělitelnosti. Matematická představa spojitosti jako nekonečné řady neodpovídá pohybu jako aktu, ale spíše obrazu pohybu, jak jej vidíme ze vně. Akt pohybu, tj. pohyb, jak jej prožíváme, nikoliv jen myslíme, žádnou dělitelnost nepřipouští. Let šípů, pozorovaný jako průchod prostorem, je dělitelný; je-li však nahlížen jako akt, nehledě na jeho uskutečnění v prostoru, je jediný a nelze jej dělit na mnohost. Rozdělit jej znamená jej zničit.

Podle Einsteina je prostor skutečný, ale vůči pozorovateli relativní. Einstein odmítá newtonovskou představu absolutního prostoru. Pozorovaný předmět je proměnlivý, je relativní vůči pozorovateli; jeho hmotnost, tvar a velikost se mění podle toho, jak se mění umístění a rychlost pozorovatele. Pohyb i klid jsou vůči pozorovateli rovněž relativní. Žádná hmota jsoucí sama o sobě, jak ji chápe tradiční fyzika, tedy neexistuje. Je však třeba vyvarovat se mylného porozumění. Použití slova „pozorovatel“ v této spojitosti dovedlo Wildona Carra k chybnému přesvědče-

³ Die Carrova výkladu, viz H. W. Carr, *The General Principle of Relativity*, s. 36.

ní, že teorie relativity vede nevyhnutně k monadistickému idealismu. Je pravdou, že podle této teorie není tvar, velikost či trvání jevu absolutní. Ale jak ukazuje Nunn, časoprostorový rámec nezávisí na mysli pozorovatele; závisí na bodu hmotného prostoru, v němž se nachází tělo pozorovatele. „Pozorovatele“ lze ve skutečnosti snadno nahradit záznamovým zařízením. Osobně se domnívám, že základní podstata reality je duchovní: chceme-li se však vyhnout všeobecně rozšířenému nedorozumění, musíme poukázat na to, že Einsteinova teorie, jež se – jako vědecká teorie – zabývá jen strukturou věcí, nevrhá světlo na základní podstatu věcí, jimž je taková struktura vlastní. Filosofická hodnota této teorie je dvojí. Za prvé, neničí objektivitu přírody, ale jen představu substance jako prostého umístění v prostoru, jež v tradiční fyzice vedla k materialismu. V moderní relativistické fyzice není „substance“ trvajících věcí s proměnnými stavy, ale soustavou navzájem provázaných událostí; ve Whiteheadově výkladu této teorie je pojem „substance“ zcela nahrazen pojmem „organismus“. Za druhé, tato teorie činí prostor závislým na hmotě. Svět není podle Einsteina nějakým ostrovem v nekonečném prostoru; je konečný, ale bez hranic; za ním již není žádný prázdný prostor. Bez hmoty by se svět srazil do jediného bodu. Díváme-li se však na tuto teorii ze stanoviska, jež zaujímám v těchto přednáškách, přináší Einsteinova relativita jednu velkou obtíž: neskutečnost času. Teorie, jež bere čas jako určitý čtvrtý rozměr prostoru, musí, zdá se, pohlížet na budoucnost jako na něco již daného, stejně nepochybně stanoveného jako minulost. Čas jako svobodný tvořivý pohyb nemá v této teorii žádný význam. Neplyne. Události se nepřiházejí; prostě je potkáváme. Nesmíme však zapomenout, že tato teorie nebere na vědomí určité rysy času, jež zakoušíme; a o těch rysech, které teorie v zájmu o systematický výčet matematicky uchopitelných stránek přírody zmiňuje, nelze říci, že by podstatu času vyčerpávaly. Stejně tak nemůžeme my, laici, pochopit, jaká vlastně skutečná podstata Einsteinova času je. Je zřejmo, že Einsteinův čas není Bergsonovým čistým trváním. Nemůžeme na něj však pohlížet ani jako na lineární čas. Lineární čas je podstatou přičinnosti, jak ji definoval Kant. Příčina

i její účinek jsou natolik propojeny, že první chronologicky předchází druhému; není-li tedy první, nemůže být ani druhé. Je-li matematický čas lineární, pak lze na základě této teorie – stanovíme-li pečlivě rychlost pozorovatele a soustavy, v níž se daný soubor událostí děje – docílit toho, že účinek bude předcházet příčině. Zdá se mi, že čas nahlížený jako čtvrtý rozměr prostoru vlastně přestává být časem. Moderní ruský autor Uspenskij ve své knize *Tertium Organum* pojímá čtvrtý rozměr jako pohyb trojrozměrného útvaru ve směru, jenž v tomto útvaru není obsažen. Stejně jako nám pohyb bodu, přímky či roviny ve směru, jenž v nich není obsažen, dává běžné tři rozměry prostoru, musí nám pohyb trojrozměrného útvaru ve směru, jenž v něm není obsažen, dát čtvrtý, časový rozměr. A protože čas je vzdálenost, jež události odděluje v posloupnosti a svazuje je do různých celků, leží jistě ve směru, jenž není v trojrozměrném prostoru obsažen. Jako zcela nový rozměr je tato vzdálenost nesouměřitelná s rozměry trojrozměrného prostoru, stejně jako je jeden rok nesouměřitelný se Sankt Petěrburkem. Na ostatní směry trojrozměrného prostoru je kolmý, s žádným z nich není rovnoběžný. Na jiném místě téže knihy Uspenskij vykládá naše vnímání času jako zamížené vnímání prostoru a vycházejí z naší duševní konstituce dokazuje, že jedno-, dvou- či trojrozměrné bytosti se vyšší rozměr musí vždy jevit jako časová následnost. To zjevně znamená, že to, co se nám, trojrozměrným bytostem, jeví jako čas, je ve skutečnosti nedokonale vnímaný prostorový rozměr, který se svou podstatou neliší od dokonale vnímaných rozměrů eukleidovského prostoru. Jinými slovy, čas není opravdový tvořivý pohyb a to, co nazýváme budoucími událostmi, nejsou zcela nové příhody, ale věci, jež jsou již dány a umístěny v neznámém prostoru. Při hledání nového směru mimo tři eukleidovské rozměry však Uspenskij přesto potřebuje skutečný lineární čas, tj. vzdálenost oddělující události podle pořadí, v němž následují. Čas, jenž byl pro účely jednoho kroku důkazu zapotřebí v podobě posloupnosti, je tak v dalším kroku nenápadně zbaven své lineární povahy a převeden na něco, co se ničím neliší od ostatních rozměrů prostoru. Právě na základě jeho lineární povahy

mohl Uspenskij předvést čas jako opravdu nový rozměr v prostoru. Ale je-li tato povaha ve skutečnosti klamná, jak může uspokojit Uspenského potřebu skutečně nového rozměru?

Přesuňme se nyní k jiným úrovním zkušenosti – k životu a vědomí. Stav uvědomění si lze představovat jako určité odchýlení od života. Slouží jako zdroj zářivého bodu, jenž osvětluje kupředu směřující spěch života. Je to stav napětí, soustředění se, jehož prostřednictvím může život zavřít dveře před všemi vzpomínkami a asociacemi, jež nemají souvislost s probíhajícím dějem. Nemá žádné přesně vymezené hranice; smršťuje se a rozšiřuje, jak si žádají okolnosti. Označit jej za průvodní jev hmotných dějů znamená popřít jej jako nezávislou činnost a to znamená popřít platnost veškerého poznání, jež je jen uspořádaným projevem vědomí. Vědomí je tedy určitý druh čistě duchovního principu života; není substancí, ale pořádajícím principem, zvláštním způsobem chování, jež se zásadně liší od chování stroje řízeného ze vně. Čistě duchovní sílu si však nedokážeme představit jinak než ve spojení s určitou kombinací smyslových složek, skrze něž se jeví, takže máme sklon mít tuto kombinaci za rozhodující základ duchovní síly. Newtonovy objevy v oblasti hmoty a Darwinovy v oblasti přírodních dějin odhalují mechanistický systém. Věřilo se, že všechny problémy jsou vlastně problémy fyziky. Energie a atomy s vlastnostmi, jež jim jsou vlastní, se považovaly za schopné vysvětlit vše, včetně života, myšlení, vůle a cítění. Mechanistické, čistě fyzikální pojetí se prohlašovalo za všeobsažné vysvětlení přírody. V oblasti biologie ostatně lítá bitva pro i proti mechanismu stále ještě probíhá. Otázkou tedy je, zda pohled na realitu, k němuž vede cesta smyslového vnímání, musí být nutně v protikladu k postoji, jež ve věci základní povahy reality zaujímá náboženství. Je snad přírodní věda odkázána na materialismus? Není pochyb o tom, že vědecké teorie zakládají důvěryhodné poznání, neboť jsou ověřitelné a umožňují nám předvídat a ovládat události v přírodě. Nesmíme ovšem zapomenout, že to, co nazýváme vědou, není jednotné, systematické vidění reality. Je to kupa dílčích pohledů – zlomků celistvé zkušenosti, které se nezdají do sebe navzájem zapadat. Přírodní vědy

se zabývají hmotou, životem a myslí; v okamžiku, kdy jim položíte otázku po vzájemném vztahu hmoty, života a mysli, však spatříte jejich dílčí povahu a jejich neschopnost – jsou-li nahlíženy najednou – podat na vaši otázku vyčerpávající odpověď. Různé přírodní vědy jsou ve skutečnosti jako hejno supů, kteří se vrhají na mrtvé tělo přírody a prchají každý s kusem jejího masa. Příroda jako předmět vědy je značně umělou záležitostí a tato umělost je daná procesem výběru, jemuž musí věda přírodu podrobit v zájmu přesnosti. V okamžiku, kdy zasadíte předmět vědy do celku lidské zkušenosti, začne odhalovat jinou povahu. Náboženství, jež požaduje celek reality a z toho důvodu nutně zaujímá ústřední místo v jakékoliv syntéze všech zkušenostních dat, se tedy nemusí obávat dílčích pohledů na realitu. Přírodní věda je dílčí již svou podstatou; nemůže, je-li věrna své přirozenosti a svému účelu, svou teorii založit jako úplné vidění reality. Pojmy, jichž užíváme při pořádání poznatků, jsou tedy svou povahou dílčí a jejich použití závisí na úrovni zkušenosti, na níž jsou používány. Například pojem „příčiny“, jejíž zásadní vlastností je předcházet účinku, je relativní vůči předmětu fyzikální vědy, jež zkoumá jeden druh činnosti a vylučuje jiné formy činnosti, které pozorují jiní. Dostaneme-li se na úroveň života a mysli, ztratí pojem příčiny platnost a staneme před potřebou pojmu jiného řádu myšlení. Jednání živých organismů, započaté a promyšlené s ohledem na svůj cíl, je zcela odlišné od příčinného chování. Předmět našeho zkoumání tedy vyžaduje pojmy „cíle“ a „záměru“, jež působí zevnitř, na rozdíl od pojmu příčiny, jež je vně svého účinku a působí ze vně. Chování živého organismu má bezpochyby stránky, jež sdílí s jinými přírodními předměty. Při zkoumání těchto stránek je pojmů fyziky a chemie zapotřebí, ale chování organismu je v podstatě věcí dědičnosti a nemůže být dostatečně vysvětleno termíny molekulární fyziky. Přesto byla mechanistická koncepce použita na život a viděli jsme, nakolik tento pokus uspěl. Nejsem bohužel biolog, a tak se musím pro podporu obrátit na biology. J. S. Haldane vysvětluje, že hlavním rozdílem mezi živým organismem a strojem je to, že organismus sám sebe udržuje a sám se rozmnožuje, a pokračuje:

Je tedy evidentní, že ačkoliv nacházíme v živém těle řadu jevů, jež – nepozorujeme-li je příliš zblízka – lze uspokojivě interpretovat jako fyzikální a chemické mechanismy, jsou vedle nich i další jevy [tj. udržování se a rozmnožování], u nichž možnost takové interpretace postrádáme. Mechanisté předpokládají, že tělesné mechanismy jsou uzpůsobeny tak, aby se samy udržovaly, opravovaly a rozmnožovaly. Tvrdí, že v dlouhém procesu přírodního výběru se mechanismy tohoto druhu vyvíjely postupně.

Prozkoumejme tento předpoklad. Vykládáme-li událost mechanistickými termíny, vykládáme ji jako nezbytný důsledek jistých jednoduchých vlastností oddělených dílů, jež se při události navzájem ovlivňují. [...] Podstata vysvětlení či výkladu události spočívá v tom, že po náležitém prozkoumání předpokládáme, že části, jež spolu působí v události, mají jednoduché a určité vlastnosti, takže za totožných podmínek vždy reagují stejným způsobem. Pro mechanistické vysvětlení je nejprve nutno mít dané reagující části. Není-li taková soustava částí dána, nemá smysl o mechanistickém vysvětlení vůbec mluvit.

Předpokládat bytí nějakého rozmnožujícího se či udržujícího se mechanismu tedy znamená předpokládat něco, čemu nelze přiřadit žádný smysl. Termíny postrádající význam jsou někdy používány fyziology; není však nesmyslnějšího termínu než výrazu „reprodukční mechanismus“. Jakýkoliv mechanismus přítomný v rodičovském organismu se reprodukčního procesu neúčastní a musí se znovu ustavit v každé generaci, neboť rodičovský organismus je vytvořen jen z maličkého žďibce vlastního těla. Jakýkoliv reprodukční mechanismus není myslitelný. Představa mechanismu, který by nepřetržitě udržoval a rozmnožoval vlastní strukturu, si protirečí. Mechanismus, jenž by sám sebe rozmnožil, by byl mechanismem bez dílů, a nebyl by tedy mechanismem.

Život je jedinečný jev a mechanistické pojetí je pro jeho rozbor nepřiměřené. „Faktická celistvost“ života – máme-li použít výrazu pocházejícího od Driesche, jiného význačného biologa – je takovou jednotou, jež je z jiného úhlu pohledu také mnohostí. Život sleduje dráhu, jež je pro stroj nemyslitelná, ve všech zá-
měrných procesech růstu a přizpůsobování se prostředí, ať už v podobě utváření nových či upravování starých návyků. A fakt, že život sleduje určitou dráhu, znamená, že zdroje jeho činnosti nelze vysvětlit bez souvislosti se vzdálenou minulostí, jejíž původ je nutno hledat v duchovní realitě; ta se může analýze prostorové zkušenosti zjevit, ale nemůže jí být objevena. Zdá se

tedy, že život zakládá a předchází rutinní fyzikální a chemické pochody, na něž je třeba pohlížet jako na určitý druh neměnného chování, jenž se utváří v dlouhém běhu vývoje. Věda sama, užívá-li pro život mechanistické pojmy, vyžadující, aby byl rozum chápán jako důsledek vývoje, se dostává do sporu s vlastním, objektivním principem zkoumání. Zde budu citovat úryvek z Carra, jenž podal velmi výstižné vyjádření tohoto střetu:

Je-li rozum výsledkem evoluce, pak je celé mechanistické pojetí přírody a pramenů života absurdní a princip, jež věda převzala, musí být zjevně přepracován. Zcela postačí vyložit jej, abychom uviděli jeho vnitřní rozpor. Jak může být rozum, tedy způsob chápání reality, výsledkem vývoje něčeho, co existuje jen jako abstrakce tohoto způsobu chápání, tj. rozumu? Vyvinul-li se rozum z života, pak život, vyvíjející rozum jako zvláštní způsob vnímání reality, musíme chápat jako mnohem konkrétnější činnost, než jakou je nějaký abstraktní mechanický pohyb, ukazující se rozumu v analýze vnímaného obsahu. A dále, je-li rozum výsledkem evoluce života, není vůči činnosti tohoto života absolutní, ale relativní; jak však může v takovém případě věda vylučovat subjektivní stránku poznávání a stavět na objektivním podání jako na absolutním? Biologické vědy zjevně vyžadují přehodnocení vědeckého principu.⁴

Pokusím se nyní dokázat prvenství života a myšlení jinou cestou a dovést nás v našem zkoumání zkušenosti o krok dále. Vpustíme tím trochu světla na problém prvenství života, ale získáme také náhled podstaty života jako duševní činnosti. Viděli jsme, že Whitehead popisuje svět nikoliv jako něco neměnného, ale jako strukturu událostí, jež mají povahu souvislého tvořivého toku. Tato vlastnost pohybu přírody v čase je možná tou nejvýznamnější stránkou zkušenosti, kterou Korán zdůrazňuje a která, jak snad ukáží vzápětí, nabízí nejlepší klíč k základní povaze reality. Na některé verše, týkající se tohoto bodu, jsem již upozornil. S ohledem na význam tohoto tématu nyní přidám ještě další:

A zajisté jsou ve střídání noci a dne i ve všem, co Bůh na nebesích a na zemi stvořil, znamení pro lid bohabojný.⁵

⁴ H. W. Carr, *A Theory of Monads*, s. 5-6.

⁵ Korán, 10:6.

A On je ten, jenž stanovil střídání noci i dne jako znamení pro toho, kdo chce si Boha připomenout, a toho, kdo chce být vděčný.⁶

Což nevidíš, že Bůh dává přejít noci v den a dni v noc – a podmanil si slunce a měsíc, takže obě tělesa směřují ke lhůtě stanovené – a že Bůh dobře je zpraven o všem, co konáte!⁷

On stvořil nebesa a zemi jako skutečnost vážnou a On zavinuje noc dnem a den nocí [...]⁸

A On je ten, jenž život i smrt dává, a On střídání noci a dne ovládá...⁹

Jsou i další verše, jež poukazují na relativitu našeho vnímání času, a naznačují tak možnost nepoznaných úrovní vědomí, spokojím se zde však s pojednáním všeobecně známé, ale velmi příznačné stránky zkušenosti, na niž narážejí výše citované verše. Mezi představiteli moderního myšlení je Bergson jediným myslitelem, který sepsal důkladnou studii o fenoménu trvání v čase. Nejprve zběžně vysvětlím jeho pohled na trvání a poté poukáži na nedostatky jeho analýzy, aby jasně vyplynuly důsledky mnohem úplnějšího pohledu na časovou stránku bytí. Máme nyní před sebou ontologický problém toho, jak definovat základní povahu bytí. O tom, že svět trvá v čase, není pochyb. Přesto však – neboť je vůči nám vnější – můžeme být skeptičtí ve věci jeho bytí. Abychom úplně pochopili smysl tohoto trvání v čase, musíme nalézt a prozkoumat nějaký zvláštní případ bytí, který je zcela nesporný a dodá nám ve věci přímého nahlížení trvání jistotu. Mé vnímání věcí, s nimiž se setkávám, je povrchní a vnější; avšak mé vnímání vlastního já je niterné, důvěrné a hluboké. Z toho plyne, že zkušenost vědomí je zvláštním případem bytí, v němž jsme v absolutním styku s realitou, a analýza tohoto zvláštního případu na základní smysl bytí vrhne trochu světla. Co naleznou, zaměřím-li svůj pohled na zkušenost vědomí? Slovy Bergsona:

⁶ Ibid., 25:62.

⁷ Ibid., 31:29.

⁸ Ibid., 39:5.

⁹ Ibid., 23:80.

Předně znamenám přechod ze stavu do stavu. Je mi teplo nebo zima, jsem vesel nebo smuten, pracuji nebo zahálím, dívám se na své okolí nebo myslím na něco jiného. Vjemy, city, chtění a představy, toť proměny, mezi něž se rozděluje mé bytí a jež je střídavě zabarvuji. Měním se tedy bez ustání.¹⁰

V mém životě tedy není nic nehybného; vše je neustálým pohybem, ustavičným plynutím stavů, neutuchajícím proudem, jenž nezná zastávek či odpočinku. Neustálá změna však není myslitelná bez času. V analogii naší vnitřní zkušenosti tak být vědomě znamená žít v čase. Pečlivější náhled povahy naší zkušenosti vědomí však odhalí, že vnitřní život mého já se odvíjí od středu směrem ven. Lze říci, že já má dvě stránky, jež bychom mohli označit jako vnímavou a účinnou. Já na straně účinné vstupuje do vztahu s tím, čemu říkáme rozlehlý svět. Účinné já je tématem asociativní psychologie – je to praktické já všedního života, jež se zabývá vnějším řádem věcí, ovlivňujících naše střídající se stavy vědomí a zanechávajících na nich otisk své vzájemné prostorové oddělenosti. Toto já žije vně sebe sama a ačkoliv si udržuje jednotu v podobě totality, odhaluje se jako pouhá řada zcela určitých, vypočitatelných stavů. Čas, v němž účinné já žije, je tedy časem, o němž vypovídáme jako o dlouhém či krátkém. Lze jej jen stěží rozeznat od prostoru. Můžeme jej chápat jen jako rovnou přímkou složenou z prostorových bodů, jež jsou si navzájem cizí jako zastávky na cestě. Takto nahlížený čas však podle Bergsona není časem pravým; bytí ve zprostorovělém čase je falešné. Hlubší analýza zkušenosti vědomí nám odhalí to, co jsem nazval vnímavou stránkou já. V běžných situacích však nutně býváme pohlceni vnějším řádem věcí a zahlédnout vnímavé já – byť jen letmo – je pro nás krajně obtížné. V ustavičné honbě za vnějšími věcmi tkáme jakýsi závoj kolem vnímavého já, jež se nám tak stává zcela cizím. Jen v okamžicích hluboké meditace, vyřadíme-li účinné já z činnosti, pohroužíme se do hlubšího já a dosáhneme středu zkušenosti. Stavy vědomí se v životním běhu tohoto

¹⁰ H. Bergson, *Vývoj tvořivý*, s. 11.

hlubšího já navzájem prolínají. Vnímavé já je svou jednotou podobno zárodku, v němž jsou zkušenosti jednotlivých předků přítomny nikoliv jako mnohost, ale jako jednota, v níž každá zkušenost prostupuje celek. V totalitě tohoto já se jednotlivé stavy neodlišují kvantitou, ale – na rozdíl od účinného já – kvalitou. Je zde změna i pohyb, ale změna a pohyb jsou neoddělitelné; jejich složky se vzájemně pronikají a svou povahou nejsou lineární. Zdá se, že čas vnímavého já je jedno velké „nyní“, jež účinné já při zacházení s rozlehlým světem rozemílá na řadu „nyní“ jako koráleků na niti. Zde tedy najdeme čisté trvání, neznehodnocené prostorem. Příznačně přímočarý Korán poukazuje na lineární i nelineární stránku trvání v následujících verších:

Spolehni se na Živého, jenž neumírá, a oslavuj chválu Jeho; On dostatečným je znalcem hříchů služebníků Svých. Ten jenž nebesa a zemi a vše, co je mezi nimi, v šesti dnech stvořil a pak na trůnu se pevně usadil – to je Milosrdný!¹¹

A každou věc jsme vskutku v určených rozměrech stvořili a rozkaz náš je pouze slovo jediné, rychlé jak oka mžiknutí.¹²

Podíváme-li na pohyb představovaný stvořením ze vně, tj. uchopíme-li jej rozumově, najdeme děj trvajících tisíce let, neboť jeden den Boží je v pojmech Koránu i Starého zákona roven jednomu tisíci let.¹³ Tentýž proces stvoření, trvajících tisíce let, je z jiného úhlu pohledu jen jedním nedělitelným aktem, kratším než mrknutí oka. Tuto vnitřní zkušenost čistého trvání však není možno vyjádřit slovy, neboť jazyk je utvářen v lineárním čase našeho všedního účinného já. Následující ukázka možná tuto záležitost trochu objasní. Podle fyziky je příčinou našeho počítku červené pohyb vlnění o kmitočtu 400 bilionů kmitů za vteřinu. Pokud by byl člověk s to tento obrovský kmitočet ze vně pozorovat a počítat tempem 2 000 za vteřinu, což je považováno za hranici vnímání světla, dokončit tento počet by mu zabralo více než šest ti-

¹¹ Korán, 25:58-59.

¹² Ibid., 54:49-50.

¹³ Viz ibid., 22:47. Srv. též SZ, Ž. 90, 4; a NZ, II Petr. 3, 8.

síc let. A přesto člověk v jediném okamžitém duševním aktu vnímání obsáhne vlnový kmitočet, jenž je v podstatě nespočítatelný. Takto je následnost duševním aktem přeměněna v trvání. Vnímavé já tedy hraje vůči já účinnému více méně nápravnou roli, neboť skládá všechna „zde“ a „nyní“ – malé změny prostoru a času, jež jsou pro účinné já nepostradatelné – do souvislé celistvosti osoby. Čistý čas, odhalený hlubší analýzou naší zkušenosti vědomí, tedy není řetězcem oddělených, zvratilných okamžiků; je organickým celkem, v němž minulost není opuštěna, ale působí nadále v přítomnosti, a plyne tak spolu s ní. Budoucnost pak neleží kdesi vpředu, čekajíc na překonání; je dána jen v tom smyslu, že je svou podstatou přítomna jako otevřená možnost. Čas chápaný jako organický celek Korán popisuje slovem *taqdír* (určení), pojmem tak často mylně chápaným ve světě islámu i mimo něj. Určení je třeba chápat jako čas, jenž předchází okamžiku odhalení svých možností. Je to čas, osvobozený od sítě příčinných posloupností – od schematické povahy, již mu předepisuje logické rozvažování. Jedním slovem je to čas vnímaný, nikoliv myšlený či počítaný. Zeptáte-li se mě, proč byli císař Humájún a Šáh Tahmásp současníky, nedokáží vám dát příčinné vysvětlení. Jediná možná odpověď je snad ta, že povaha reality je taková, že mezi nekonečnými možnostmi dění se dvě možnosti v podobě životů Humájúna a Šáh Tahmáspa uskutečňují spolu. Čas chápaný jako určení utváří samotnou podstatu věcí. Jak říká Korán: „... a On všechny věci stvořil a každé její osud určil.“¹⁴ Určení nějaké věci není neúprosným osudem, působícím jako dozorce ze vně; je to rozměr uvnitř věci samé, všechny její myslitelné možnosti, jež leží v samotné její podstatě a postupně se uskutečňují bez vnějšího nátlaku. Organická jednota trvání tedy neznamená, že vyzrálé události leží v lůně reality a vycházejí z něj jedna po druhé jako zrnka písku z přesýpacích hodin. Je-li čas skutečný, není-li pouhým opakováním stejnorodých okamžiků

¹⁴ Korán, 25:2; v ar. originále je zde *taqdír* (určení), což odpovídá tomu, jak Iqbal rozlišuje mezi určením a osudem.

ků, jež by ze zkušenosti vědomí dělalo pouhý klam, pak je každý okamžik v životě reality původní a dává vzniknout tomu, co je naprosto nové a nepředvídatelné. „... a každý den On při díle je,“¹⁵ říká Korán. Být ve skutečném čase neznamená být spoután okovy lineárního času, ale tvořit jej od okamžiku k okamžiku a být v této tvorbě zcela svobodný a původní. Ostatně veškeré tvořivé jednání je svobodné. Tvoření je v protikladu k opakování, jež je příznačné pro mechanickou činnost. To je důvod, proč je nemožné vyložit tvořivou činnost života pomocí pojmů mechanismu. Věda se snaží o ustavení jednoznačnosti zkušenosti, tj. zákonů mechanického opakování. Život se svou spontánností představuje zdroj neurčitosti a spadá tak mimo oblast nutnosti. Proto věda nemůže život pochopit. Biolog, hledající mechanické vysvětlení života, se v takovém postoji ocitá proto, že omezuje svá zkoumání na nižší formy života, jejichž chování odhaluje podobnosti s mechanickými pochody. Začne-li však život zkoumat tak, jak se projevuje v něm samém, bude-li sám svobodně volit, zamítat, promýšlet a pozorovat minulost a přítomnost a dynamicky předjímat budoucnost, jistě se přesvědčí o nedostatečnosti svých mechanistických pojmů.

V analogii naší zkušenosti vědomí je tedy svět svobodným tvořivým pohybem. Avšak jak myslet pohyb, nezávislý na konkrétní věci, jež se pohybuje? Odpověď spočívá v tom, že naše představa „věci“ je odvozená. Jsme schopni odvodit „věci“ z pohybu; nedokážeme však odvodit pohyb z nehybných věcí. Např. předpokládáme-li, že hmotné atomy, řekněme atomy Démokritovy, jsou původní realitou, musíme jim ze vně dodat pohyb jako něco jejich povaze cizího. Zatímco vezmeme-li za původní pohyb, můžeme z něj nehybné věci odvodit. Fysika již ostatně na pohyb převedla všechny věci. Základní podstatou atomu v moderní vědě je električnost a ne něco zelektrifikovaného. Mimo to věci se v okamžité zkušenosti nedávají již v určitých obrysech, neboť okamžitá zkušenost je spojitá, nerozlišená. To, co nazývá-

¹⁵ Ibid., 55:29

me věcmi, jsou události ve spojitě přírodě, jimž myšlení dává prostorové rysy a jež nahlíží jako vzájemně oddělené, aby se mohly stát předmětem jednání. Svět, jenž se nám jeví jako soubor věcí, není pevnou hmotou umístěnou v prázdnu. Svět není věc, ale akt. Myšlení je podle Bergsona ve své podstatě lineární; nedokáže myslet pohyb jinak než jako řadu nehybných bodů. To, co je svou povahou v zásadě dynamické, se tedy zdá být řadou nehybným stavů především díky působnosti myšlení, jež pracuje se statickými pojmy. Současnost a následnost těchto stavů je zdrojem toho, čemu říkáme prostor a čas.

Podle Bergsona je tedy realita svobodným, nepředvídatelným, tvořivým, životním elánem volní povahy, jež myšlení převádí na prostor a nahlíží jako mnohost „věcí“. Úplnou kritiku tohoto postoje zde nelze provést. Stačí říci, že Bergsonův vitalismus končí nepřekonatelným dualismem vůle a myšlení. V podstatě je tomu tak vinou jeho neúplné představy myšlení. Myšlení je podle Bergsona převáděním na prostor; uplatňuje se jen na hmotě a používá jen mechanické kategorie. Jak jsem však ukázal v první přednášce, myšlení má také hlubší rovinu. I když se zdá, že jen rozbíjí realitu do statických zlomků, jeho skutečnou úlohou je slučovat prvky zkušenosti pomocí kategorií, odpovídajících různým úrovním zkušenosti. Myšlení je stejně organické jako život. Životní pohyb jako organický vývoj sestává z postupného slučování svých jednotlivých stupňů. Bez tohoto slučování by přestal být organickým růstem. Je vymezen cíli, což znamená, že je prostoupen působením myšlení. Stejně tak není myšlení možné bez přítomnosti cílů. Ve zkušenosti vědomí se život i rozum navzájem prostupují; utvářejí jednotu. Myšlení je tedy ve své pravé podstatě totožné s životem. V Bergsonově pojetí není kupředu směřující životní elán ve své tvořivé svobodě osvětlen bezprostředním ani vzdáleným záměrem. Není zaměřen na výsledek; je zcela libovolný, neřízený, chaotický a ve svém chování nepředvídatelný. Nejspíše právě zde se odhaluje nedostatečnost Bergsonovy analýzy zkušenosti vědomí. Bergson pohlíží na zkušenost vědomí jako na minulost, jež plyne spolu s přítomností a působí v ní. Pomíjí fakt, že jednota vědomí má také stránku, jež

vzhlíží kupředu. Život je jen řadou aktů pozornosti a akt pozornosti nelze vysvětlit bez vztahu k nějakému záměru, ať už vědomému, či nevědomému. Vždyť i naše akty vnímání jsou ovlivněny našimi okamžitými zájmy a záměry. Perský básník ‘Urfi podává nádherné vyjádření této stránky lidského vnímání. Říká:

Není-li tvé srdce oklamáno přeludem, nepyšni se ostrostí svého rozumu;
neboť osvobozen od zrakového klamu jsi díky své nedostatečné žízni.¹⁶

Básník chce říci, že kdyby měl člověk naléhavou touhu napít se, pouštní písek by v něm vzbudil dojem jezera. Je osvobozen od klamu jen proto, že nemá dostatečně silnou touhu po vodě. Vnímá věc, jak je, protože jej nezajímá vnímat ji, jak není. Cíle a záměry, ať už mají podobu vědomou či nevědomou, tudíž utvářejí základní osnovu naší zkušenosti vědomí. A pojmu záměru nelze rozumět jinak než v souvislosti s budoucností. Minulost bezpochyby zůstává a působí v přítomnosti, ale tato působnost není celým vědomím. Prvek záměrnosti ve vědomí odhaluje určitý pohled dopředu. Záměry nejen zbarvují naše okamžité stavy vědomí, ale také odkrývají jeho budoucí směr. Ve skutečnosti utvářejí náš kupředu směřující pochod života, a určitým způsobem tak předjímají a ovlivňují stavy, jež teprve nastanou. Být určen cílem znamená být určen tím, co má být. Minulost i budoucnost tedy působí v přítomném stavu vědomí a budoucnost není zcela neurčitá, jak by ukazoval Bergsonův rozbor zkušenosti vědomí. Stav bdělého vědomí mezi účinné složky zahrnuje paměť i představivost. Podle analogie se zkušeností vědomí tudíž realita není slepým životním elánem, zcela neosvíceným myšlenkou. Její povaha je veskrze teleologická.

Bergson však odmítá teleologickou povahu reality, protože teleologie dělá čas neskutečným. Podle něj „musí brána budoucnosti zůstat realitě do široka otevřená“. Jinak by nemohla být svobodná a tvořivá. Je-li teleologie vypracováním plánu k dosažení předem stanoveného účelu nebo cíle, nepochybně dělá čas

¹⁶ Viz Šiblí Nu‘mání, *Ši‘r al-‘Adžam*, sv. III, s. 114.

neskutečným. Proměňuje svět na pouhé opakování předem hotového věčného návrhu či uspořádání, v němž si již jednotlivé události našly příslušné místo a čekají jen na svou příležitost, aby vstoupily do časného běhu dějin. Vše je již dáno někde na věčnosti; časový sled událostí není nic než nápodoba věčného kadlubu. Takové pojetí příliš připomíná mechanismus, a ten jsme již zavrhli. Ve skutečnosti jde o jakýsi skrytý materialismus, v němž osud či určení hrají úlohu neúprosné předurčenosti, a neponechávají tak žádný prostor svobodě člověka či dokonce Boha. Svět nahlížený jako proces, uskutečňující předem stanovený cíl, není světem svobodných, zodpovědných mravních postav; je jen jevištěm, na němž se loutky pohybují jakoby tahem ze zákulisí. Teleologie však může mít ještě jiný význam. Z naší zkušenosti vědomí jsme poznali, že žít znamená utvářet a měnit cíle a záměry a nechat se jimi vést. Duševní život je teleologický v tom smyslu, že ačkoliv není žádná dalece vzdálená meta, k níž bychom se blížili, přesto se postupně utvářejí stále nové cíle, záměry a ideální hodnotová měřítka, tak jak se vyvíjí a rozšiřuje životní proces. Stáváme se tak, že přestáváme být tím, čím jsme. Život je cesta vedoucí řadou smrtí. Ale průběh této cesty skrývá určitý systém; její různé úseky jsou přes zjevně prudké změny v našem hodnocení věcí navzájem organicky spojené. Dějiny života jedince jsou celkově jednotou a nikoliv jen řadou vzájemně špatně sladěných událostí. Běh světa, jeho pohyb v čase zcela jistě postrádá záměr, rozumíme-li záměrem nějaký předviděný cíl – daleké, pevné místo určení, kam celé stvoření směřuje. Obdařit běh světa záměrem v takovém smyslu znamená okrást jej o původnost a tvořivou povahu. Jeho cíle jsou konci nějaké dráhy; jsou to cíle, jež teprve přijdou a jež nemusejí nutně být předem promyšleny. Běh času nelze chápat jako již nakreslenou čáru; je čarou, jež je teprve kreslena, je uskutečňováním dosud otevřených možností. Záměrný je jen v tom smyslu, že si vybírá a že ke svému naplnění v přítomnosti dospívá aktivním uchováváním a doplňováním minulosti. Podle mého názoru není nic tak cizí postoji Koránu jako představa, že svět je časným vypracováváním nějakého předem daného plánu. Jak jsem upozornil již dříve, podle Koránu se

svět rozšiřuje. Je to vyvíjející se svět, nikoliv již dokončený výrobek, dávno vyšlý z rukou svého zhotovitele, nyní se rozprostírající v prostoru jako mrtvá hromada hmoty, s níž čas nehne a pro pro níž tudíž nic neznamená.

Jsme tedy nyní, doufám, s to nahlédnout smysl verše „A On je ten, jenž stanovil střídání noci i dne jako znamení pro toho, kdo chce si Boha připomenout, a toho, kdo chce být vděčný.“¹⁷ Kritická interpretace časové posloupnosti, jak se odhaluje v nás samých, nás dovedla k poznání, že nejzazší realita je čistým trváním, v němž se myšlení, život a záměr vzájemně pronikají a tvoří organickou jednotu. Tuto jednotu nemůžeme chápat jinak než jako jednotu já, všeobjímajícího konkrétního já, nejzazšího zdroje veškerého žití a myšlení jednotlivce. Odvažuji se domnívat, že Bergsonův omyl spočívá v tom, že čistý čas podle něj předchází já – jemuž jedinému lze čisté trvání přiřknout. Ani čistý prostor, ani čistý čas nemohou udržet pohromadě mnohost věcí a událostí. Jen akt rozumění trvajících já dokáže uchopit mnohost trvání, rozbitou do nekonečna okamžiků, a přetvořit ji na organickou celistvost syntézy. Být v čistém trvání znamená být sebou a být sebou znamená být schopen říci „já jsem“. Skutečně jsoucím je jen to, co dokáže říci „já jsem“. Právě stupeň poznání tohoto „já jsem“ je to, co určuje místo věci na stupnici bytí. Také my říkáme „já jsem“. Avšak toto naše „já jsem“ je závislé a vychází z rozlišení mezi já a ne-já. Nejvyšší Já, slovy Koránu, „obejde se bez lidstva veškerého.“¹⁸ Pro Ně nepředstavuje ne-já nějaké „jiné“, jemuž je třeba čelit, neboť pak by nejvyšší Já – stejně jako naše konečné já – muselo být s tímto „jiným“ v prostorovém vztahu. To, co nazýváme přírodou či ne-já, je v životě Boha jen prchavým okamžikem. Jeho „Já jsem“ je nezávislé, zásadní, absolutní. O takovém já si nemůžeme vytvořit náležitou představu. Jak říká Korán: „A není nic, co by podobné Mu bylo – a On slyší-

¹⁷ Ibid., 25:62.

¹⁸ Ibid., 3:97.

cí je i jasnozřivý.“¹⁹ Já je však nemyslitelné bez své povahy, tj. bez jednotného způsobu chování. Příroda není, jak jsme viděli, hromadou čisté hmoty umístěné v prázdnu. Je strukturou událostí, soustavným způsobem chování, a jako taková organicky přísluší nejvyššímu Já. Příroda se má k božskému Já jako lidská povaha k já lidskému. Podle malebného rčení Koránu je to zvyklost Boží.²⁰ Z lidského úhlu pohledu je příroda naší interpretací tvořivé činnosti absolutního Já. V každém určitém okamžiku svého pohybu vpřed je příroda konečná; protože je však organicky spojena s já, jež je tvořivé, může se rozšiřovat, a je tudíž neomezená v tom smyslu, že žádná z hranic jejího rozšiřování není konečná. Její neohraničenost je možná, nikoliv skutečná. Přírodu je tedy třeba chápat jako živoucí, ustavičně se rozrůstající organismus, jehož růst nemá žádné konečné vnější hranice. Jeho jediná hranice je vnitřní – imanentní já, jež oživuje a udržuje celek. Jak praví Korán: „u Pána tvého je konečný cíl jen.“²¹ Postoj, jež jsme zaujali, tedy dává zcela nový duchovní smysl také fysice. Poznání přírody je poznání Božího chování. Při pozorování přírody vlastně hledáme jakési důvěrné obeznámení s absolutním Já; tedy jen jinou podobu bohoslužby.

Předcházející diskuse bere čas jako nezbytnou součást nejzazší reality. Musíme tedy zvážit další věc – McTaggartův důkaz neskutečnosti času. Čas podle McTaggarta není skutečný, protože každá událost je minulá, přítomná i budoucí. Např. smrt královny Anne je minulostí pro nás, přítomností jejím současníkům a budoucností pro Williama II. Událost smrti královny Anne tedy v sobě spojuje znaky, jež jsou spolu navzájem neslučitelné. Je zřejmo, že důkaz staví na předpokladu, že lineární podstata času je konečná. Chápeme-li minulost, přítomnost a budoucnost jako nezbytné součásti času, rozumíme pak času jako rovné přímce, z níž část jsme již prošli a nechali za sebou a část leží teprve před

¹⁹ Ibid., 42:11.

²⁰ Srv. *ibid.*, 33:62, 35:43, 40:84-85, 48:23 aj.

²¹ Ibid., 53:42.

námi. Takto uchopený čas není živý tvořivý okamžik, ale nehybné absolutno, obsahující seřazenou rozmanitost již zcela vyvinutých vesmírných událostí, jež se vnějšímu pozorovateli ukazují postupně jako snímky filmu. Vskutku můžeme říci, že smrt královny Anne byla pro Williama II. budoucností, pohlížíme-li na tuto událost jako na již zcela vyvinutou, ležící v budoucnu, kde čeká, až se přihodí. Avšak budoucí událost, jak správně podotýká Broad, nelze označit za událost. Před smrtí královny Anne tato událost smrti vůbec neexistovala. Během života Anne byla událost její smrti přítomna jen jako neuskutečněná možnost v podstatě reality, jež ji jako událost obsáhla až v tom okamžiku svého dění se, v němž se tato událost skutečně přihodila. Odpověď na McTaggartův důkaz je tedy ta, že budoucnost je přítomna jen jako otevřená možnost, nikoliv jako realita. Také nelze tvrdit, že událost v sobě spojuje neslučitelné znaky, je-li označena za minulost i přítomnost. Když se přihází událost X, vstupuje do nezměnitelných vztahů se všemi událostmi, jež se přihodily před ní. Tyto vztahy nejsou nijak poznamenány vztahy X k jiným událostem, jež se přihodí až po X, v dalším dění se reality. Žádné pravdivé tvrzení o těchto vztazích se nemůže stát nepravdivým a naopak. V chápání jedné události jako minulé a budoucí současně tedy nelze shledat žádnou logickou nesnáz. Je však nutno přiznat, že tento problém není zcela bez nesnází a vyžaduje mnohem delší zamyšlení. Vyřešit hádanku času není snadné. Augustinova hluboká slova jsou pravdivá dnes stejně tehdy, když byla pronesena: „Co jest tedy čas? Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětliti, nevím.“²² Osobně mám sklon domnívat se, že čas je bytostnou součástí reality. Ale skutečným časem není čas lineární, jemuž je vlastní rozlišení na minulé, přítomné a budoucí; skutečným časem je čisté trvání, tj. změna bez následnosti, jíž se McTaggartův důkaz vůbec netýká. Lineární čas je čistým trváním, jež bylo rozmělněno myšlením – nástrojem, jímž realita vystavuje svou ustavičnou tvořivou

²² Aurelius Augustinus, *Vyznání*, s. 391-395.

činnost kvantitativnímu měření. Právě v tomto smyslu Korán říká: „... a On střídání noci a dne ovládá.“²³

Ovšem je zde otázka, již mi pravděpodobně položíte – lze přisuzovat změnu nejvyššímu Já? My, lidské bytosti, jsme funkčně spojeni s nezávislým během světa. Podmínky našeho života jsou převážně mimo nás. Jediným nám známým způsobem života je touha, hledání, nezdár či úspěch – nepřetržitá změna z jednoho stavu do jiného. Z našeho úhlu pohledu je život změnou a změna je v zásadě nedokonalost. Současně však, poněvadž naše zkušenost vědomí je jedinou výchozí půdou pro poznání, se nemůžeme vyhnout omezením toho, že skutečnost interpretujeme ve světle naší vlastní vnitřní zkušenosti. Antropomorfní chápání je zvláště nevyhnutelné v rozumnění životu, neboť životu lze rozumět jen zevnitř. Básník Násir ‘Alí ze Sirhindu si takto představuje modlu promlouvající k bráhmánovi:

Udělalš mě k Tvému vlastnímu obrazu!
Po všem tom, co jsi viděl mimo Sebe?

Právě z obavy, že by mohl Boží život vykládat po vzoru života lidského, otálel muslimský teolog ibn Hazm, působící ve Španělsku, s přisouzením životnosti Bohu, a důvtipně tedy navrhol, aby byl Bůh označován za živoucího nikoliv proto, že On žije ve smyslu naší zkušenosti života, ale že je takto popisován v Koránu. Ibn Hazm se omezil jen na povrch naší zkušenosti vědomí a pominul její hlubší roviny, takže život musel nutně brát jako lineární sled změn, sled postojů k prostředí plnému překážek. Lineární proces změny je zjevně známkou nedokonalosti a omezili se na tento pohled, obtíž s usmířením Boží dokonalosti a Boží životnosti nepřekonáme. Ibn Hazm musel mít pocit, že Boží dokonalost lze udržet jedině za cenu Jeho života. Z této nesnáze však vede jedna cesta. Nejvyšší Já, jak jsme viděli, je celkem reality. Ne však proto, aby snad mělo prostorový výhled na cizí svět; stupně vývoje Jeho života jsou tedy cele určovány

²³ Korán, 23:80.

zevnitř. Představa změny – ve smyslu pohybu od nedokonalého k relativně dokonalému či obráceně – je tedy pro Jeho život zjevně nepřiměřená. Avšak změna v tomto významu není jedinou možnou podobou života. Hlubší vhled do zkušenosti vědomí nám ukáže, že pod zevnějškem lineárního trvání se skrývá pravé trvání. Nejvyšší Já existuje v čistém trvání, v němž změna přestává být poslušností proměnlivých postojů, a odhaluje svou pravou povahu nepřetržitého tvoření, „nedotčeného únavou“²⁴ a nepostíženého „dřímotou, ani spánkem“.²⁵ Chápat nejvyšší Já jako neměnné v tomto smyslu slova „změna“ znamená chápat Je jako naprostou nečinnost, jako stojatou nevyhraněnost bez zájmu, jako úplné nic. Pro tvořivé Já nemůže být změna nedokonalostí. Dokonalost tvořivého Já tedy nespočívá v mechanisticky chápané nehybnosti, jak se mohl ibn Hazm domnívat po vzoru Aristotela; spočívá v mnohem širším základu Jeho tvořivé činnosti a v nekonečném obzoru Jeho tvořivého zření. Životem Boha je zjevování se, nikoliv úsilí o dosažení nějakého ideálu. „Ještě-ne“ člověka znamená hledání a může znamenat i nezdár; Boží „ještě-ne“ představuje neselhávající uskutečňování nekonečných tvořivých možností Jeho bytí, jež si v celém tomto procesu zachovává svou celistvost.

Když nekonečnem všehomíra
proud jeden teče, stále týž,
když klenba přepevně se svírá,
jsouc ze sta konců hnána výš,
tu proudí z drobné věci denní
i z mocných sluncí radost žít,
a všechno štvání, rvaní, vření
je v Tvůrci, v Pánu, věčný klid.²⁶

Obsáhlá filosofická kritika všech faktů zkušenosti v její účinné i vnímavé stránce nás tedy přivádí k závěru, že nejzazší realita je rozumově řízeným, tvořivým životem. Interpretovat tento život

²⁴ Srv. *ibid.*, 50:38.

²⁵ Srv. *ibid.*, 2:255.

²⁶ J. W. Goethe, *Lyrika a balady*, s. 241.

jako „já“ neznamená přetvářet Boha k obrazu člověka; jde pouze o to, přijmout prostý fakt zkušenosti, že život není beztvářá kapalina, ale pořádající princip jednoty, syntetická činnost, jež shromažďuje a soustřeďuje rozptýlené nálady živoucího organismu k nějakému konstruktivnímu účelu. Činnost myšlení, jež je svou povahou nutně symbolické, zastírá pravou podstatu života a může jej ukazovat jen jako jakýsi obecný proud protékající všemi věcmi. Výsledek rozumového chápání života je tedy nutně panteistický. Uvnitř sama sebe jsme však bezprostředně poznali vnímavou stránku života. Intuice odhaluje život jako já, jež do sebe vše soustřeďuje. Toto poznání – byť nedokonalé, protože nám dává jen východisko – je přímým zjevením základní podstaty reality. Fakta zkušenosti tak vyplňují mínění, že základní podstata reality je duchovní a musí být chápána jako „já“. Úsilí náboženství však táhne výše než filosofie. Filosofie se na věci dívá rozumově; jako taková nemá zájem jít dále než k pojetí, jež dokáže veškerou bohatou rozmanitost zkušenosti převést na nějaký systém. Pozoruje realitu jakoby z dálky. Náboženství vyhledává mnohem bližší setkání s realitou. V prvním případě jde o teorii, v druhém o živou zkušenost, ztotožnění, důvěrné obeznámení. Aby myšlení takové důvěrnosti dosáhlo, musí se pozvednout výše, než samo je, a najít své vyplnění v postoji, který se v náboženství označuje slovem modlitba – jedním z posledních slov se rtů Proroka islámu.

III. Pojem Boha a smysl modlitby

Viděli jsme, že mínění založené na náboženské zkušenost plně vyhovuje rozumové zkoušce. Zkoumáme-li významné oblasti zkušenosti, odkrýváme základní půdu veškeré zkušenosti v podobě rozumově řízeného tvořivého prvku, který již můžeme označovat jako „já“. Korán individualitu nejvyššího Já zdůrazňuje tím, že mu dává náležitě jméno Alláh a dále Je vymezuje takto:

Rci: „On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zploden a není nikoho, kdo je mu roven.“¹

Je však těžké pochopit, co přesně individuum, jedinec, vlastně je. Bergson v *Tvořivém vývoji* ukázal, že individualita má různé stupně a není dokonale skutečněna ani v případě zjevně završené jednoty lidské bytosti:

A zvláště v případě individuality lze říci, že, je-li všude v organickém světě k vidění snaha k individualisaci, je i všude potírána snahou k rozmnožování. Aby byla individualita dokonalá, nesměla by žádná část od organismu oddělená žít odděleně. Tím by se však znemožnilo rozmnožování. Čím je vskutku rozmnožování, ne-li znovuvyvořením nového organismu ze zlomku odloučeného od organismu starého? Hostí tudíž individualita u sebe svého nepřítele.²

Ve světle tohoto úryvku je jasné, že představa dokonalého jedinice, završeného v podobě jedinečného a nesrovnatelného já, nemůže takového „nepřítele“ obsahovat. Musí tento protichůdný sklon k rozmnožování překonat. Tento rys dokonalého já je jedním z nejzásadnějších prvků koránské představy Boha; Korán jej opakuje znovu a znovu, ne snad aby útočil na stávající představu křesťanskou, ale spíše aby zdůraznil své vlastní chápání dokonalého jedinice. Lze však zmínit, že dějiny náboženského myšlení odhalují různé způsoby útěku od individualistického pojetí nejzazší reality, jež je chápána jako nějaký neurčitý, rozlehlý a vše

¹ Korán, 112:1-4.

² H. Bergson, *Vývoj tvořivý*, s. 27; jaz. upraveno.

prostupující kosmický prvek, jako je např. světlo. Tento postoj zastává Farnell ve svých giffordských přednáškách o Božích atributech. Souhlasím s tím, že dějiny náboženství vykazují některé způsoby myšlení, jež jeví sklon k panteismu, ale troufám si domnívat se, že Farnellův názor je – co se týče koránského přirovnání Boha ke světlu – nesprávný. Celý verš, z něž Farnell cituje jen část, zní takto:

A Bůh je světlem nebes i země. Světlo Jeho podobá se výklenku, v němž hoří lampa, a lampa je v nádobě skleněné. A nádoba skleněná se podobá hvězdě zářící [...]³

Úvodní věta verše skutečně vyvolává dojem jakéhosi odklonu od individualistické představy Boha. Sledujeme-li však metaforu světla v zbytku verše, získáme dojem zcela opačný. Zdá se, že pokračování metafory má spíše vyloučit představu beztvareho kosmického prvku tím, že světlo soustřeďuje do plamene, jenž je dále individualisován uzavřením do skla, připodobněného k jasné určené hvězdě. Osobně se domnívám, že připodobnění Boha ke světlu, jež nacházíme ve zjevených textech židovství, křesťanství a islámu, se dnes musí interpretovat úplně jiným způsobem. Moderní fyzika učí, že rychlost světla nelze překročit, že je stejná pro všechny pozorovatele nezávisle na jejich pohybové soustavě. Ve světě změny je tak světlo nejúspěšnějším pokusem o přiblížení se k absolutnu. Metaforu světla užitou pro Boha je proto nutno brát – s ohledem na stav dnešního poznání – jako poukaz na absolutnost Boha, ne na Jeho všudypřítomnost, jež snadno vede k panteistické interpretaci.

V této souvislosti se však naskýtá jedna otázka. Nevede individualita nutně ke konečnosti? Je-li Bůh já a jako takový tedy jedincem, jak Jej můžeme chápat jako nekonečného? Odpověď je

³ Korán, 24:35; verš ve skutečnosti ještě pokračuje: „... a je zapalována ze stromu požehnaného, stromu olivového, jenž není ani východní, ani západní, a olej jeho lehko vzplane, i když se ho nedotkne oheň žádný. A je to světlo na světle! A Bůh vede k světlu Svému koho chce, a Bůh uvádí lidem podobenství různá. Bůh vševědoucí je o věci každé.“

ta, že představa nekonečnosti Boha nijak nesouvisí s prostorem. Pro věci duchovní hodnoty nemá pouhá nezměrnost žádný význam. Jak jsme již také viděli, časové a prostorové nekonečnosti nejsou absolutní. Moderní věda nenahlíží přírodu jako cosi statického, umístěného v nekonečném prázdnu, ale jako strukturu propojených událostí, z jejichž vzájemných vztahů plyne pojem prostoru a času. A to je jen jiný způsob, jak říci, že prostor a čas jsou způsoby, jimiž myšlení interpretuje tvořivou činnost nejvyššího Já. Prostor a čas jsou pro Já možnostmi, jež se v našem, matematickém prostoru a čase uskutečňují jen částečně. Mimo Ně a Jeho tvořivou činnost není ani čas, ani prostor, tedy není nic, co by Je mohlo vůči jiným já ohraničovat. Nejvyšší Já tak není ani nekonečné ve smyslu prostorové nekonečnosti, ani konečné ve smyslu prostorem svázaného lidského já, jež je svým tělem vůči ostatním já ohraničeno. Nekonečnost nejvyššího Já spočívá v nekonečných vnitřních možnostech Jeho tvořivé činnosti, jejímž jen částečným projevem je celý nám známý svět. Jedním slovem, nekonečnost Boha je intensivní, nikoliv extensivní; obsahuje nekonečnou řadu, ale touto řadou není.

Z rozumového úhlu pohledu jsou dalšími důležitými prvky koránské představy Boha tvořivost, vědění, všemocnost a věčnost. Budu se jim nyní věnovat postupně.

Konečná mysl pohlíží na přírodu jako na „jiné“, jsoucí samo o sobě, jež mysl poznává, ale netvoří. Máme tak sklon nahlížet akt stvoření jako určitou, již minulou událost, a svět se nám jeví jako zhotovený výrobek, jenž nemá žádný organický vztah k životu svého zhotovitele a pro nějž jeho zhotovitel není víc než pouhý divák. Všechny ty nesmyslné teologické spory o myšlenku stvoření pocházejí právě z tohoto úzkého chápání konečné mysli. V životě Boha je takto chápaný svět pouhou nahodilou událostí a vůbec nemusel být stvořen. Skutečně podstatná otázka, již jsme povoláni si položit, však zní takto: stojí svět proti Bohu jako jeho „jiné“, jež je od Něj odděleno prostorem? Odpověď zní, že z Božího úhlu pohledu nemá stvoření povahu nějaké určité události, jež by měla své „před“ a „potom“. Na svět nelze pohlížet jako na nezávislou realitu, jež stojí proti Bohu. Takový

pohled na celou věc by Boha i svět snižoval na dvě oddělená jsoucna, stojící proti sobě v prázdné nádobě nekonečného prostoru. Viděli jsme však, že prostor, čas i hmota jsou jen způsoby, jimiž myšlení interpretuje svobodnou tvořivou sílu Boha; nejsou nezávislémi, o sobě jsoucími skutečnostmi, ale jen rozumovými způsoby chápání Božího života. Jednou na otázku stvoření došlo mezi učedníky známého světce Abú Jázida al-Bistámího. Jeden z nich přesně vyjádřil postoj zdravého rozumu: „Byl jeden okamžik v čase, v němž byl Bůh a mimo Něj nebylo nic.“ Světcova odpověď byla podobně výstižná: „Je to stále to stejné nyní, jež bylo i tehdy.“ Hmotný svět tedy není látkou souvěčnou s Bohem, již by Bůh ovládal jakoby z dálky. Svou pravou podstatou je jedním spojeným aktem, jež myšlení rozbíjí na mnohost navzájem výlučných věcí. Eddington tento důležitý bod osvětlil a já si dovoluji citovat z jeho knihy *Space, Time and Gravitation*:

Náš svět je světem bodových událostí a základních vztahů mezi nimi. Na nich lze matematicky vystavět neomezené množství složitějších vztahů a vlastností, jež budou popisovat různé rysy stavu tohoto světa. Tyto vztahy existují v podobném smyslu, v jakém je nekonečně mnoho cest přes otevřená blata. Jejich bytí je však skryté až do chvíle, kdy někdo takové cestě dá význam tím, že po ní projde. Stejným způsobem jakákoliv vlastnost světa získá oproti ostatním význam jen tím, že si ji mysl vybere a všimne si jí. *Mysl těžší hmotu z nesmyslné hromady vlastností, stejně jako hranol těžší barvy duhy z chaotického vlnění bílého světla. Mysl vyzvedává stále a přechází pomíjivé. Z matematického studia vztahů vyplývá, že jediným způsobem, jakým může myšlení svého cíle dosáhnout, je vybrat jednu vlastnost, jež se stane stálou podstatou smyslového světa, a rozdělit vnímaný čas a prostor, v nichž tato podstata bude moci být stálá. Nutným důsledkem takového zdánlivě svobodného rozhodnutí je nezbytnost dodržovat zákony gravitace, mechaniky a geometrie. Je snad přehnané tvrdit, že touha mysli po stálosti stvořila fyzikální svět?*⁴

Poslední věta tohoto úryvku je jedním z nehlubších míst v Eddingtonově knize. Fysiku stále ještě čeká, aby vlastními metodami došla ke zjištění, že kořeny podívané, jež probíhá ve zdánlivě stálém fyzikálním světě, stvořeném myslí při hledání stálosti,

⁴ A. S. Eddington, *Space, Time and Gravitation*, s. 197-198 (kursiva Iqbál).

tkvějí v něčem mnohem stálejším. Toto něco si lze představit jen jako já, jež v sobě spojuje protikladné vlastnosti změny a stálosti, a jež tedy lze nahlížet současně jako neměnné i proměnlivé.

Avšak dříve než pokročíme, musíme zodpovědět jednu otázku. Jakým způsobem působí tvořivá činnost Boha v aktu stvoření? Nejortodoxnější a dosud oblíbená aš'arítská škola islámské teologie zastává názor, že tvůrčí metoda Boží síly je svou povahou atomická. Zdá se, že tato škola svou nauku založila na následujícím verši Koránu:

A není žádné věci, jejíž pokladnice by u Nás nebyly, a sesíláme vám ji jedině v míře stanovené.⁵

Vzestup a vývoj atomismu v islámu, první důležitá známka rozumové vzpoury proti aristotelské představě neměnného světa, představuje jednu z nejzajímavějších kapitol dějin islámského myšlení. U zrodu učení školy v Basře stál Abú Hášim († 933), v bagdádské škole pak bystrý a odvážný teologický myslitel Abú Bakr al-Báqillání († 1013). Později, na začátku 13. století, nacházíme pečlivější, systematický popis v *Průvodci zbloudilých* od Maimonida, židovského teologa, jenž studoval na islámských univerzitách ve Španělsku. Do francouzštiny ji přeložil Munk v roce 1866 a nedávno ji výborně shrnul Macdonald v *Isis*, z níž článek přetiskl Zwemer v *The Moslem World* z ledna 1928. Macdonald se však nepokusil odhalit psychologické síly, jež určovaly růst atomistického *kalámu* v islámu. Připustil, že nic podobného islámskému atomismu v řeckém myšlení není, nebyl však ochoten přiznat zásluhy za původní myšlenky islámským myslitelům, a protože našel letmou podobnost mezi islámskou teorií a názory jisté buddhistické sekty, dospěl k závěru, že původ této teorie leží ve vlivu buddhismu na islámské myšlení. Nelze zde bohužel plně rozvést kořeny této čistě spekulativní teorie, rád bych nabídl její hlavní rysy a současně upozornil na cesty, jimiž by se dle mého měl pokus o obnovu ve světle moderní fyziky ubírat.

⁵ Korán, 15:21.

Podle aš'arítské školy myšlení se svět skládá z *džawáhir*, konečně malých prvků či atomů, jež není možno dále dělit. Tvořivá činnost Boha nikdy neustává, a počet atomů tak nemůže být konečný. Každým okamžikem vstupují do bytí nové atomy a svět tudíž stále narůstá. Jak říká Korán: „... a On přidává tvorstvu svému, cokoliv chce...“⁶ Podstata atomu nezávisí na jeho bytí. To znamená, že bytí je vlastnost, kterou Bůh atomu ukládá. Než se atomu této vlastnosti dostane, leží jakoby spící v tvořivé síle Boha a jeho bytí neznamena více, než nakolik se Božská síla zjevila. Ze své podstaty tedy atom nemá žádnou mohutnost; má jen umístění, jež nezahrnuje žádný prostor. Teprve seskupením stanou se atomy rozlehlými a vytvoří prostor. Jeden z kritiků atomismu, ibn Hazm, přílehlavě poznamenává, že jazyk Koránu nerozlišuje mezi aktem stvoření a tím, co bylo stvořeno. To, čemu říkáme věc, je tedy ve své zásadě seskupením atomických aktů. Takový „atomický akt“ si však jen těžko duševně představíme. Také moderní fyzika chápe atom o určitém fyzikálním množství jako pohyb („akci“). Ale jak podotkl Eddington, dosud se nedospělo k přesnému vyjádření kvantové teorie pohybu; obecně se však má za to, že základním zákonem pohybu je jeho atomičnost a že vzhled elektronů je na ní nějakým způsobem závislý.

Viděli jsme tedy, že každý atom zaujímá místo, v němž však není zahrnut žádný prostor. Je-li tomu tak, jaká je podstata pohybu, na nějž nemůžeme pohlížet jinak než jako na cestu atomu prostorem? Aš'aríté, pro něž byl prostor tvořen seskupením atomů, nemohli vykládat pohyb jako cestu tělesa všemi body prostoru, ležícími mezi výchozím a cílovým bodem dráhy. Takový výklad nutně předpokládá existenci prázdna jako nezávislé reality. An-Nazzám se ve snaze překonat problém prázdneho prostoru uchýlil k pojmu *tafra* (skok). Pohybující se těleso podle něj neprochází všemi jednotlivými místy prostoru, ale skáče přes prázdno z jednoho místa na další. Podle něj tedy mají rychlý i pomalý pohyb stejnou rychlost, ale různý počet zastávek. Přízná-

⁶ Ibid., 35:1.

vám, že tomuto řešení problému tak docela nerozumím. Lze však podotknout, že moderní atomismus narazil na podobnou obtíž a bylo navrženo podobné řešení. S ohledem na pokusy, jež souvisejí s Planckovou kvantovou teorií, si nemůžeme představit pohybující se atom tak, že by svou drahou prostorem procházel spojitě. Whitehead k tomu říká v *Science and the Modern World*:

Jedním z nejnadějnějších způsobů vysvětlení je předpokládat, že elektron svoji dráhu prostorem nesleduje spojitě. Způsob jeho bytí lze vysvětlit tak, že se v prostoru objevuje v řadě oddělených míst, jež zaujímá v následných časových úsecích. Je to jako by automobil, jedoucí po silnici rychlostí 30 mil za hodinu, neprojížděl po cestě plynule, ale postupně se objevoval u po sobě jdoucích milníků a u každého setrval dvě minuty.⁷

Jiným rysem této teorie stvoření je nauka o nahodilostech, na jejichž nepřetržitém tvoření závisí trvání bytí atomů. Pokud by Bůh přestal tvořit nahodilosti, atom by přestal být jako atom. Atom má neoddělitelné kladné či záporné vlastnosti, jež se vyskytují v protikladných párech, jako život a smrt či pohyb a klid, a nemají téměř žádné trvání. Z toho plynou dvě tvrzení. Za prvé, nic nemá stálou podstatu. Za druhé, je jen jeden řád atomů, tzn. že to, čemu říkáme duše, je buď jemnější druh hmoty, nebo pouhá nahodilost.

Přikláním se k domněnce, že s ohledem na ašarítý prosazovanou myšlenku soustavného tvoření je na prvním tvrzení alespoň zrnko pravdy. Již jsem uvedl, že podle mého je duch Koránu obecně antiklasický. V této věci chápu ašarítské myšlení jako ryzí pokus o to, rozvinout na základě nejvyšší vůle či síly teorii stvoření, jež by byla duchu Koránu věrnější než aristotelská představa neměnného světa. Úkolem islámských teologů bude znovu tuto čistě spekulativní teorii vybudovat a přivést ji do užšího styku s moderní vědou, jež, zdá se, míří stejným směrem.

Druhé tvrzení vypadá jako čistý materialismus. Domnívám se, že ašarítský názor, že *nafs* (duše) je jen nahodilost, odporuje skutečnému rysu jejich vlastní teorie, podle něž je nepřetržitě

⁷ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, s. 50.

bytí atomu závislé na nepřetržitém tvoření nahodilostí. Je jasné, že pohyb je nepředstavitelný bez času. Proto je duševní život – neboť z něj čas vychází – základnější než pohyb. Bez duševního života není čas a bez času není pohyb. A tak to, čemu ašaríté říká nahodilost, je vlastně odpovědnou za nepřetržité bytí atomu. Atom se stává, či spíše se jeví prostorovým, získá-li vlastnost bytí. Jako určitý stav Božské síly je svou podstatou duchovní. Duše je čistý akt; tělo je akt, který se stal viditelným a tedy měřitelným. Ašaríté vlastně jakoby matně vytušili moderní pojem bodového okamžiku; nedokázali však již správně vidět povahu vzájemného vztahu mezi bodem a okamžikem. Okamžik je z obou tím zásadnějším, ale bod od okamžiku nelze oddělit, protože je nezbytným způsobem jeho projevu. Bod není věc, je to jen určitý pohled na okamžik. Rúmí je duchu islámu mnohem věrnější než al-Ghazzálí, když říká:

Tělo se stalo jsoucím z nás, ne my z něj.
Vino se stalo opilým z nás, ne my z něj.⁸

Podstatou reality je tedy duch. Ale duch má samozřejmě různé stupně. Představa stupňů reality se v dějinách islámského myšlení objevuje v díle Šihábuddína Suhrawardího Maqtúla Išráqího. V moderní době tuto myšlenku nalezneme v široké míře u Hegela a zcela nedávno v díle *Reign of Relativity*, jež R. B. Haldane vydal krátce před smrtí. Nejzazší realitu jsem pojal jako Já; k tomu nyní musím dodat, že z nejvyššího Já mohou vzejít jen další já. Tvořivá síla nejvyššího Já, v němž jsou skutek a myšlenka totéž, působí jako jednoty těchto dalších já. Svět je ve všech svých jednotlivostech, mechanickým pohybem atomů hmoty počínaje a svobodným pohybem myšlení lidského já konče, zjevováním se velkého „Já jsem“. Každý atom Božské síly, ať je na žebříčku bytí jakkoliv nízko, je takovým já. Také ve vyjádření jáství jsou stupně. Celou stupnicí bytí stále zní sílící tón jáství, aby v člověku dosáhl dokonalosti. Proto Korán o nejvyšším Já prohlašuje, že

⁸ Dž. Rúmí, *Masnavi-je Ma'navi*, I, v. 1812; viz R. A. Nicholson (př.), *Mathnavi of Jalálu'ddín Rúmí*, sv. II, s. 99.

je člověku bližší než jeho vlastní krční tepna. Žijeme, pohybuje se a jsme jako perly ve věčném proudu Božího života.

A tak kritika, inspirovaná nejlepšími tradicemi islámského myšlení, proměňuje ašarítský atomismus na duchovní pluralismus, jehož náplň bude předmětem práce budoucích islámských teologů. Je však možno se ptát, zda má atomičnost skutečně své místo v tvořivé síle Boha, nebo zda se nám tak jen ukazuje vlivem omezenosti našeho chápání. Z čistě vědeckého stanoviska nedokáží říci, jak by mohla znít konečná odpověď na tuto otázku. Z hlediska psychologie se mi však zdá být jedna věc jistá. Skutečné je, přísně řečeno, jen to, co si je vědomo své vlastní reality. Stupeň reality se mění podle stupně vnímání jáství. Povaha já je – přes jeho schopnost odpovídat jiným já – sobecká; já se pohybuje v soukromém kruhu individuality, z nějž vylučuje všechna ostatní já. Právě v tom a v ničem jiném spočívá realita já. Člověk, v němž jáství dosáhlo relativní dokonalosti, zaujímá ryzí místo v samém srdci Boží tvořivé síly, a je tak na mnohem vyšším stupni reality než věci kolem něj. Ze všech Božích stvoření se jen on dokáže vědomě podílet na tvořivém životě svého Tvůrce. Lidské já je nadáno mocí představit si lepší svět, uhníst z toho, co je, to, co být má; ve snaze o stále jedinečnější a obsažnější individualitu člověk usiluje o zužitkování každého prostředí, v němž se během své dráhy bez konce ocitá a působí. Podrobnější rozbor této věci bych však rád nechal až pro přednášku o nesmrtnosti a svobodě já. Mezitím bych chtěl říci pár slov k nauce o atomic-kém čase, již považuji za nejslabší článek ašarítské teorie stvoření. Je to nezbytné, chceme-li nahlédnout Boží atribut věčnosti.

Problém času vždy přitahoval pozornost islámských myslitelů a mystiků. Zdá se, že tomu tak bylo zčásti proto, že podle Koránu je střídání dne a noci jedním z největších Božích znamení, zčásti kvůli známé, již zmiňované tradici, v níž Prorok přirovnává Boha k *dahr* (času). Někteří z největších súfijů byli přesvědčeni o mystických vlastnostech slova *dahr*. Podle Muhíjuddína ibn al-ʿArabího je *dahr* jedním z nejkrásnějších jmen Boha; Fachrud-dín ar-Rází ve svých komentářích ke Koránu říká, že někteří z islámských světců jej učili, aby opakoval slovo *dahr*, *dajhur* či

dajhar. V dějinách islámského myšlení je aš'arítská teorie snad prvním pokusem o filosofické porozumění času. Podle aš'arítů je čas posloupností jednotlivých „nyní“. Z tohoto pohledu zjevně vyplývá, že mezi každými dvěma jednotlivými „nyní“ čili časovými okamžiky se nachází neobsazený časový okamžik, tj. časové prázdno. Nesmyslnost takového závěru pramení z faktu, že aš'aríté na předmět svého zkoumání pohlíželi ze zcela objektivního stanoviska. Vůbec se nepoučili z dějin řeckého myšlení, jež zaujalo stejný postoj a nedosáhlo ničeho. V naší době Newton popsál čas jako „něco, co samo o sobě a z vlastní podstaty plyne rovnoměrně.“ Metafora proudu v tomto popisu vyvolává vážné námitky vůči Newtonovu, podobně objektivnímu chápání času. Nerozumíme tomu, co se děje s věcí, noří-li se do tohoto proudu, a jak se liší od věcí, jež jsou mimo něj. Neumíme si též představit počátek, konec a hranice času, snažíme-li se jej vidět podle analogie s proudem. Dále, je-li proud, pohyb či plynutí tím posledním, co lze říci k podstatě času, musí být ještě jiný čas, jenž by udával tempo tomuto prvnímu času, a další, jenž by určoval ten druhý, atd. do nekonečna. Pojem času jako něčeho zcela objektivního tedy je provázen obtížemi. Musíme však připustit, že praktický arabský rozum nemohl, jako Řekové, chápat čas jako něco neskutčného. Rovněž nelze popřít, že ač nejsme pro vnímání času vybaveni smyslovým ústrojím, jde vskutku o jistý druh proudu a jako takový má čas skutečně objektivní, tj. atomickou stránku. Ostatně názor moderní vědy je s aš'arítským zcela totožný, neboť nedávné fyzikální objevy, týkající se povahy času, předpokládají nespojitost hmoty. Následující úryvek z Rougierova *Philosophy and the New Physics* je v této souvislosti velmi pozoruhodný:

Oproti dávnému přísloví – *natura non facit saltus* – se začíná ukazovat, že svět se nemění po nepostřehnutelných stupních, ale v náhlých skocích. Fyzikální systém je schopen jen konečného množství rozdílných stavů... Mezi dvěma různými, po sobě bezprostředně jdoucími stavy svět zůstává nehybný a čas je zastaven; čas je tedy nespojitý a atom času existuje.⁹

⁹ L. Rougier, *Philosophy and the New Physics*, s. 143.

Problém ašarítských i moderních myslitelů je v tom, že jejich konstruktivní úsilí postrádá psychologickou analýzu; nejsou tak schopni vnímat subjektivní stránku času. Právě kvůli tomuto pochybení jsou v jejich teorii soustavy hmotných atomů a atomů času odděleny a nemají mezi sebou žádný organický vztah. Je jasné, že pohlížíme-li na čas z čistě objektivního hlediska, narazíme na vážné problémy, neboť pro Boha nelze použít atomický čas; nelze Jej chápat jako život v procesu tvoření, jak to udělal Alexander ve svých přednáškách, vydaných pod názvem *Space, Time and Deity*. Pozdější islámští teologové si byli těchto obtíží plně vědomi. Mullá Džaláluddín Dawání říká na jednom místě své *Zawrá*, jež dnešnímu studentovi připomene Roycovo chápání času, že pokud vezmeme čas jako jakýsi úsek, v němž se události mohou jevit jako „průvod“ v pohybu, a tento úsek budeme chápat jako jednotu, pak v něm nutně uvidíme původní stav Božské činnosti, zahrnující všechny své stavy následné. Mullá však opatrně dodává, že hlubší nahlédnutí podstaty této následnosti odhalí její relativitu, takže nemůže platit v případě Boha, jenž má všechny události přítomné v jediném aktu vnímání. Súfíjský básník Īráqí se na tento problém dívá podobně. Rozlišuje nekonečně druhů času, odpovídajících různým stupňům bytí, jež se nacházejí mezi stavem čisté hmoty a čistého ducha. Čas hmotných těles, vycházející z oběhu těles nebeských, se dělí na minulý, přítomný a budoucí; jeho podstata je taková, že dokud jeden den neuplyne, další nepříjde. Čas nehmotných bytostí je svou podstatou také lineární, ale celý rok hmotných těles v něm nepředstavuje více než jediný den. Stoupáme-li na stupnici nehmotných bytostí výše a výše, dosáhneme nakonec Božského času, jenž zcela postrádá vlastnost plynutí, a nepřipouští tak dělení, následnost ani změnu. Takový čas je nad věčností, nemá ani počátek, ani konec. Boží oko vidí vše viditelné, Jeho ucho slyší vše slyšitelné, a to v jediném, nedělitelném aktu vnímání. Prvenství Boha nezávisí na prvenství času; naopak prvenství času vyplývá z prvenství Boha. Božský čas je tedy to, co Korán označuje jako *'umm al-kitáb* (matka knihy); v něm jsou dějiny jako celek zbaveny sítě příčinné následnosti a shromážděny v jediném, nadvěčném „ny-

ni“). Asi nejvíce pozornosti však ze všech islámských teologů věnoval problému času Fachruddín ar-Rází. Ve svých „Východních rozhovorech“ ar-Rází zkoumá všechny tehdejší teorie času. Jeho metoda je však rovněž převážně objektivní, takže ar-Rází zjišťuje, že se nemůže dobrat žádných určitých závěrů. Říká:

Ve věci povahy času se mně nepovedlo objevit nic skutečně pravdivého; hlavním záměrem této knihy je tedy vyložit, co lze říci pro či proti každé teorii bez jakéhokoliv stranění, jemuž se obecně vyhýbám, obzvláště ve spojení s problémem času.¹⁰

Z předcházející diskuse je zcela jasné, že čistě objektivní hledisko je pro porozumění povaze času užitečné jen zčásti. Správnou cestou je pečlivá psychologická analýza naší zkušenosti vědomí, jež jako jediná odhaluje pravou podstatu času. Předpokládám, že si vybavíte rozdíl, jež jsem načrtl mezi dvěma stránkami já, vnímavou a účinnou. Vnímavé já žije v čistém trvání, tj. ve změně bez následnosti. Život já spočívá v pohybu od hodnocení k účinnosti, od intuice k rozumu; právě z tohoto pohybu se rodí atomický čas. Povaha naší zkušenosti vědomí – východiska veškerého našeho poznání – nám dává klíč k pojetí, jež smiřuje protiklady stálosti a změny, času, nahlíženého jako organický celek či věčnost, a času atomického. Pokud tedy uposlechneme radu naší zkušenosti vědomí a uchopíme život všezahrnujícího Já podle analogie s konečným já, čas nejvyššího Já se ukáže jako změna bez následnosti, tj. jako organický celek, který se jako atomický jeví jen díky tvořivému pohybu já. Přesně to mají na mysli Mír Dámád a mullá Bábír, když říkají, že čas se rodí aktem tvoření, jímž nejvyšší Já uskutečňuje a jakoby odměřuje nekonečné bohatství Svých dosud nerozhodnutých tvůrčích možností. Na jedné straně tedy já žije ve věčnosti, čímž mám na mysli změnu bez následnosti; na straně druhé žije v lineárním čase, jenž je s věčností organicky spojen, neboť je jejím měřítkem. Jedině tak je možné rozumět koránskému verši: „... a On střídání noci i dne ovládá.“¹¹ K tomu-

¹⁰ Fachruddín ar-Rází, *al-Mabáhith al-Mašriqija*, I, s. 647.

¹¹ Korán, 23:80.

to bodu jsem však řekl dost v předcházející přednášce. Nyní je čas pokročit k Božím atributům vědění a všemohoucnosti.

Používáme-li slovo „vědění“¹² pro konečné já, vždy máme na mysli diskursivní poznání – tj. proces v čase, kroužící kolem skutečného „jiného“, o němž se předpokládá, že je *per se* a stojí proti poznávacímu já. V tomto smyslu zůstává poznání, byť třeba rozšířeno na vševědoucnost, relativní k „jinému“; nemůžeme je přisuzovat nejvyššímu Já, jež obsahuje vše a nemůže mít perspektivu jako já konečné. Jak jsme již viděli, svět není nějaké „jiné“, jež *per se* stojí proti Bohu. Jako nezávislé „jiné“ se svět jeví jediné tehdy, díváme-li se na akt stvoření jako na určitou událost v životních dějinách Boha. Z pohledu vše obsahujícího Já však žádné „jiné“ není. Pro Ně jsou myšlení a skutek, akt poznání a akt stvoření jedním a tímtéž. Bylo by možno argumentovat tím, že já, ať už konečné či nekonečné, je nemyslitelné bez svého odpovídajícího ne-já, takže není-li nic vně nejvyššího Já, nemůže být nejvyšší Já chápáno jako já. Odpověď na tento důkaz spočívá v tom, že logická popření nejsou k ničemu, chceme-li se dobrat pozitivní představy, jež se musí zakládat na povaze reality odhalené ve zkušenosti. Naše kritika zkušenosti odhaluje, že nejzazší realita je rozumově řízeným životem, jež nemůžeme – s ohledem na naši životní zkušenost – chápat jinak než jako organický celek, jako něco velmi pevně svázaného, co má svůj ústřední vztažný bod. Taková je povaha života; nejvyšší život tedy nelze chápat jinak než jako já. Vědění ve smyslu diskursivního poznání, ať je sebevíc nekonečné, tudíž nelze připisovat já, jež poznává a současně utváří základ předmětu svého poznání. Jazyk nám zde bohužel nepomůže, neboť nemáme žádné slovo, jež by vyjadřovalo takové poznání, jež svůj předmět současně utváří. V jiném možném pojetí Božího vědění jde o vševědoucnost ve smyslu jedínoho, nedělitelného aktu vnímání, v němž si je Bůh vědom celého toku dějin – řady určitých událostí – okamžitě, v jediném věč-

¹² Další výklad do jisté míry odráží fakt, že angl. pojem „knowledge“ nese dva nestejně významy, odpovídající českým slovům „vědění“ a „poznání“.

ném „nyní“. Takto pojali Boží vědění Džaláluddín Dawání, Íráqí i Royce. Na tomto pojetí je něco pravdy. Jeho důsledkem je však uzavřený svět, pevná budoucnost, předurčený, nezměnitelný sled určitých událostí, jenž jako nadřazený osud jednou pro vždy určuje směr Boží tvořivé činnosti. Boží poznání nahlížené jako jakási pasivní vševědoucnost vlastně není ničím jiným než netečným prázdňem fyziků před Einsteinem, jež věcem dává zdání jednoty tím, že je drží pohromadě, tak jako zrcadlo, pasivně odrážející podrobnosti hotového povrchu věcí, jež konečné vědomí zrcadlí jen ve zlomcích. Boží poznání je nutno chápat jako živoucí tvořivou činnost, s níž jsou organicky spojeny věci, jež se zdají být samy o sobě. Bereme-li Boží poznání jako jakési odrážející zrcadlo, bezpochyby Mu ponecháváme schopnost znát budoucí události dopředu; zjevně tak ale činíme za cenu Jeho svobody. Budoucnost je jistě předem přítomna v organickém celku tvořivého života Boha; je v něm však jako otevřená možnost, ne jako pevný sled událostí s určitými obrysy. Názorný příklad nám snad pomůže lépe porozumět tomu, co chci říci. Předpokládejme případ, tak častý v dějinách lidského myšlení: plodná myšlenka s mimořádným bohatstvím možných způsobů využití vyjde na světlo našeho vědomí. Okamžitě jsme si této myšlenky jako organického celku vědomi, ale rozumově ji vypracovat v souvislostech si žádá čas. Všechny možnosti myšlenky jsou v naší mysli intuitivně přítomny. Není-li nám některá z možností v určitém okamžiku známa, pak ne proto, že by naše poznání bylo nedostatečné, ale proto, že se ještě žádná možnost neobjevila tak, aby ji bylo lze poznat. Myšlenka odhaluje možnosti svého využití s růstem zkušeností a někdy je třeba více než jednoho pokolení myslitelů, aby se všechny možnosti vyčerpaly. Zůstaneme-li u pojetí Božího poznání jako pasivní vševědoucnosti, nedojdeme představy stvořitele. Jsou-li dějiny nahlíženy jen jako postupně se odhalující snímky předem rozhodnutého sledu událostí, není v nich místo pro novost a počátek. Slovo stvoření by pak nemělo žádný význam, neboť smysl má pro nás jedině vzhledem k naší vlastní schopnosti původního jednání. Celý teologický spor o předurčení je ve skutečnosti důsledkem čisté spe-

kulace bez ohledu na spontánnost života, jež je prostě faktem konkrétní zkušenosti. Vznik mnoha já, nadaných spontánním a tedy nepředvídatelným jednáním, bezpochyby v jistém smyslu omezuje svobodu všeobsahujícího Já. Toto omezení Mu však není uloženo zvenku; rodí se z Jeho tvořivé svobody, v níž vyvo-lil konečná já, aby se podílela na Jeho životě, moci a svobodě.

Nasadě je však otázka, jak je možno smířit omezení s všemocností? Slova „omezení“ bychom se neměli obávat. Korán si nelibuje v abstraktních obecných pojmech. Vždy se zaměřuje na konkrétno, jež se moderní filosofie naučila vidět teprve s teorií relativity. Každá tvořivá či jiná činnost je určitým omezením, bez něhož bychom si Boha nemohli představit jako konkrétní, jed-nající Já. Abstraktní pojem všemohoucnosti označuje pouhou slepou, vrtkavou a bezmeznou moc. Korán má jasnou a určitou představu přírody jako světa vzájemně propojených sil. Podle něj je Boží všemohoucnost úzce svázána s Boží moudrostí; ne-omezená moc Boha se tudíž neprojevuje libovolností či vrtka-vostí, ale opakováním, řádem a pravidelností. Mimo to má Bůh podle Koránu v rukou dobro.¹³ Je-li však rozumově řízená Boží vůle dobrá, narážíme na velmi vážný problém. Běh vývoje, jak jej odkrývá moderní věda, zahrnuje takřka všudypřítomné utrpení a křivdy. Křivdy se bezpochyby týkají jen člověka, ale bolest se vyskytuje téměř obecně; současně je pravda, že lidé dokáží vy-trpět – a v minulosti vytrpěli – ty nejnesnesitelnější bolesti pro něco, o čem byli přesvědčeni, že je dobré. V životě přírody tedy nápadně vystupuje skutečnost morálního a fyzického zla. Relati-vita tohoto zla a přítomnost sil, jež se je snaží přeměnit, nám ne-může být zdrojem útěchy, neboť přes to všechno je na něm cosi děsivě nezvratného. Jak je tedy možno smířit dobrotu a všemo-houcnost Boha s nezměrným množstvím zla v Jeho stvoření? Ta-to otázka je skutečně zásadním palčivým problémem teismu. Z moderních autorů jej nejpřesněji vyjádřil Naumann ve svých „Dopisech o náboženství“.

¹³ Srv. Korán, 3:26.

Máme poznání světa, jež nás učí o Bohu moci a síly, který sesílá současně smrt i život, stín i světlo, ale máme i zjevení, víru ve spásu, podle níž je tentýž Bůh otcem. Následování Boha tohoto světa přináší mravnost boje o bytí, zatímco služba otci Ježíše Krista přináší mravnost slitování. Nejsou to však dva bozi, ale Bůh jeden. Jejich ruce se nějakým způsobem proplétají. Jenže žádný smrtelník nemůže říci, kde a kdy k tomu dojde.¹⁴

Pro optimistu Browninga je se světem vše v pořádku; pro Schopenhauera – pesimistu je svět jen věčnou zimou, v níž se slepá vůle vyjevuje v nekonečné rozmanitosti živých věcí, jež po nějakou dobu truchlí nad svým vynořením se a pak zmizí na vždy. Tento spor mezi optimismem a pesimismem nelze rozhodnout za dnešního stavu našeho poznání světa. Povaha našeho rozumu nám umožňuje nahlížet věci jen postupně. Nejsme schopni pochopit úplný smysl obrovských sil světa, jež pustoší, a současně udržují a rozšiřují život. Koránské učení, přesvědčené o tom, že člověk může zdokonalovat své chování a lépe ovládat přírodní síly, není ani optimismem, ani pesimismem. Je to umírněný meliorismus, jenž uznává rozrůstající se svět a živí se nadějí v konečné vítězství člověka nad zlem.

Klíč k lepšímu pochopení našich obtíží najdeme v legendě, vztahující se k tomu, co bývá označováno jako pád člověka. Korán si z této legendy zčásti ponechává dávné symboly, ale celý příběh je co do obsahu přetvořen ke zcela novému významu. Koránskou metodu, jež zcela nebo jen částečně přetváří legendy, aby je oživila novými myšlenkami, a upravila je tak postupujícímu duchu doby, studenti islámu z řad muslimů i mimo ně takřka vždy přehlíželi. Záměr Koránu je při práci s těmito legendami jen zřídka historický; téměř vždy jde o to, dát jim obecný mravní či filosofický význam. Tohoto záměru se dosahuje vypouštěním jmen osob a míst, jež mají sklon význam legendy omezovat tím, že jí dávají zdání skutečné dějinné události, a vynecháváním podrobností, jež zjevně náležejí do zcela odlišného řádu vnímání. V práci s legendami přitom nejde o metodu nějak neobvyklou; je poměrně častá v nenáboženské literatuře. Ty-

¹⁴ J. F. Naumann, *Briefe über Religion*, s. 75.

pickým příkladem je legenda o Faustovi, jíž dal geniální Goethe svým dotykem naprosto nový smysl.

Legendu o pádu člověka najdeme v různých podobách v literaturách starověku. Není možno vymezit stupně jejího vývoje, ani jasně určit různé lidské motivy, jež se musely na jejím pozvolném utváření podílet. Setrváme-li však u semitské podoby tohoto mýtu, je velmi pravděpodobné, že vznikla z touhy primitivního člověka po tom, nějak si vysvětlit nekonečné utrpení svého pobytu v nepřívětivém prostředí, jež oplývalo nemocmi a smrtí a na každém kroku mu bránilo v jeho snaze o obživu. Protože nedovedl ovládat přírodní síly, pesimistický pohled na život mu byl zcela přirozený. Na starém babylonském nápisu najdeme hada (falický symbol), strom a ženu, jež muži nabízí jablko (symbol panenství). Význam mýtu je jasný – pád člověka z předpokládaného rajskeho stavu byl důsledkem prvotního pohlavního aktu, jehož se lidský pár dopustil. Způsob, jímž tuto legendu pojednává Korán, bude jasný, srovnáme-li jej s vyprávěním knihy Genesis. Pozoruhodné rozdíly mezi koránským a biblickým vyprávěním neomylně naznačují záměr Koránu.

1. Korán vypouští hada a celý příběh s žebrem. Vypuštění hada má zjevně zbavit příběh falického pozadí a původního náznaku pesimistického životního postoje. Vypuštění motivu žebra má naznačit, že záměr koránského vyprávění není historický, jak je tomu v případě Starého Zákona, jež zaznamenává původ prvního lidského páru jako předehru k dějinám Izraele. Ve verších o původu člověka jako živé bytosti Korán skutečně používá výrazů *bašar* (lidé) nebo *'insán* (člověk), nikoliv *ádam*, jež je vyhrazen pro člověka jako Božího náměstka na zemi. Záměr je podpořen také vynecháním vlastních jmen, zmiňovaných v biblickém vyprávění – Adam a Eva. Slovo „Adam“ je zachováno, ale používá se spíše jako pojem než jako jméno konkrétní lidské bytosti. Použití tohoto slova má oprávnění v samotném Koránu. Následující verš hovoří jasně:

A vskutku jsme vás stvořili a potom jsme vám podobu dali a posléze jsme k andělům pravili: „Padněte na zem před Adamem!“¹⁵

2. Korán legendu dělí na dvě odlišné příhody – jedna z nich se vztahuje k tomu, co je prostě označováno jako „tento strom“,¹⁶ v druhé pak jde o „strom nesmrtelnosti a království nepomíjející“.¹⁷ První z nich najdeme v sedmé, druhou ve dvacáté síře. Dábel, jenž v lidské mysli vyvolává pochyby, podle Koránu svedl Adama a jeho ženu s pravé cesty a ti pak ochutnali ovoce obou stromů. Ve Starém zákoně však byli z ráje vyhnáni již po prvním skutku neposlušnosti; na východní straně zahrady pak Bůh postavil anděly s plamenným mečem, aby střežili cestu ke stromu života.

3. Ve Starém zákoně je země prokleta za Adamův skutek neposlušnosti; podle Koránu je země „místem pobytu“ a „užívání dočasného“¹⁸ a člověk by měl za ni měl být Bohu vděčen. „A umístili jsme vás na zemi a připravili jsme pro vás na ní obživu – a jak málo jste vy vděční!“¹⁹ Není žádný důvod, proč se domnívat, že zde slovo *džanna* (zahrada) znamená nějaký nadmyslový ráj, z nějž člověk údajně padl na zem. Podle Koránu člověk není na této zemi cizincem. „A Bůh dal vám vyrůst ze země jako rostlinám,“ říká Korán.²⁰ Slovo *džanna*, jak je zde použito, nemá význam věčného přibytku spravedlivých,²¹ kde „mezi sebou si poháry podávat budou, z nichž nepojde ani prázdné tlachání, ani k hříchům svádění,“²² a „žádná starost se jich tam nedotkne a nebudou odtamtud nikdy vyhnáni.“²³ První událostí, jež se stala v *džanna* zmiňované v legendě, byl naopak hřích ne-

¹⁵ Korán, 7:11.

¹⁶ Ibid., 7:19-22.

¹⁷ Ibid., 20:120.

¹⁸ Ibid., 2:36, 7:24.

¹⁹ Ibid., 7:10.

²⁰ Ibid., 71:17.

²¹ V ar. *sálahín*, v českém překladu Koránu obvykle „bohobojní“ či „zbožní“.

²² Ibid., 52:23.

²³ Ibid., 15:48.

poslušnosti, následovaný vyhnáním člověka. Ostatně význam tohoto slova, jak se zde používá, je vysvětlen přímo v Koránu. Druhá příhoda legendy popisuje zahradu jako místo, jež přísluší člověku, aby „v něm nehladověl a nahý nechodil a [...] v něm nežíznil a žárem netrpěl“.²⁴ Příkláním se proto k názoru, že *džanna* v koránském vyprávění je pojmem pro primitivní stav, v němž člověk nemá prakticky žádný vztah ke svému prostředí, a necítí tedy pálení lidských potřeb, jejichž zrod označuje počátek lidské kultury.

Vidíme tedy, že koránská legenda o pádu nemá s prvním výskytem člověka na této planetě nic společného. Jejím záměrem je ukázat vzestup člověka z primitivního stavu půdového chování k vědomému uchopení svobodného já, jež je schopno pochyb a neposlušnosti. Pád nemá význam mravní zkázy; jde o přechod člověka od prostého vědomí k prvnímu záblesku vědomí sebe sama, určité procitnutí z přírodního sna tlukotem osobní příčinnosti ve vlastním bytí. Korán také nepohlíží na zemi jako na nějakou mučírnu, kde by bylo od základu špatné lidstvo uvězněno za svůj prvotní hřích. První skutek neposlušnosti člověka byl také jeho prvním aktem svobodné volby; proto byl podle koránského vyprávění Adamovi jeho první prohřešek oduštěn. Dobrotivost však nemůže být vynucena; vyplývá z dobrovolného podrobení se svobodného já mravním ideálům a ze svolné spolupráce svobodných já. Bytost, jejíž pohyb je jako pohyb stroje zcela předurčen, nemůže konat dobro. Podmínkou dobrotivosti je tedy svoboda. Připustit objevení se konečného já, schopného volby – po zvážení relativních hodnot možných směrů jeho jednání – s sebou však nese veliké riziko, neboť svoboda zvolit si dobro jde vždy se svobodou zvolit si opak dobra. Skutečnost, že Bůh toto riziko podstoupil, dokazuje jeho nezměrnou víru v člověka; a je nyní na člověku, aby tuto víru ospravedlnil. Snad právě jen takové riziko může vyzkoušet a rozvinout schopnosti bytosti, jež byla stvořena „v postavě nejkrásnější“ a potom uvržena tam,

²⁴ Ibid., 20:118-119.

„kde z bídnych jsou nejbídnější“.²⁵ Jak říká Korán, „... a zkoušíme vás zlým i dobrým co pokušením“.²⁶ Dobro i zlo, ač si jsou protikladem, tedy musí patřit do jednoho celku. Žádný fakt není oddělený, samostatný; fakta jsou uspořádáné celky, jejichž prvkům lze rozumět jen ve vzájemných souvislostech. Logické rozvažování odděluje prvky faktu, jen aby odhalilo jejich vzájemnou závislost.

Přirozeností já je dále udržovat sama sebe jako já. S tímto záměrem hledá poznání, rozmnožování a moc, tj. slovy Koránu „království nepomíjející“. První příhoda koránské legendy se vztahuje k touze člověka po poznání, druhá k jeho úsilí o rozmnožení se a moc. V souvislosti s první příhodou je nezbytné poukázat na dvě věci. Za první, tato příhoda je zmíněna bezprostředně po verších, jež popisují převahu Adama nad anděly v tom, že si pamatuje a dokáže zopakovat jména věcí. Účelem těchto veršů je, jak již bylo naznačeno, vyzdvihnout pojmovou povahu lidského poznání. Za druhé, paní Blavatská, jež měla pozoruhodné poznatky o starověkých symbolikách, nám ve své „Tajné nauce“ říká, že ve starověku byl strom krycím symbolem tajného poznání. Adam měl zakázáno okusit plody tohoto stromu zjevně kvůli omezenosti jeho já, svému smyslovému vybavení a svým rozumovým schopnostem, jež byly obecně uzpůsobeny k poznání jiného druhu, tj. poznání, jež vyžaduje houževnaté, trpělivé pozorování a dovoluje jen pomalu hromadit poznatky. Ďábel však Adama přesvědčil, aby pojedl zakázaného ovoce tajného poznání, a Adam se podvolil ne proto, že by byl od základu zkažený, ale protože byl povahou „unáhlený“ (*‘adžúl*), a hledal proto k poznání zkratku. Jedinou cestou, jak tento sklon napravit, bylo umístit Adama do prostředí, jež bylo sice strastiplné, zato však vhodnější k rozvíjení jeho rozumových vloh. Tento přesun do strastiplného přírodního prostředí nebyl míněn jako trest; spíše měl překazit záměr Ďábla, jenž se člověku – jako

²⁵ Ibid., 95:4-5.

²⁶ Ibid., 21:35.

nepřítel – snažil diplomaticky zabránit, aby poznal radost z trvalého růstu a rozmachu. Život konečného já v prostředí plném překážek však závisí na neustálém rozšiřování poznání, jež se zakládá na konkrétní zkušenosti. A zkušenost konečného já, je- muž se otevírají různé možnosti, se může rozšiřovat jen cestou pokusu a omylu. Z toho důvodu je omyl, jež lze takto označit za jakýsi hřích rozumu, nepostradatelným činitelem v budování zkušenosti.

Druhá příhoda koránské legendy zní takto:

Však satan mu našeptával a řekl: „Adame, mám ti ukázat strom nesmrtnosti a království nepomíjející?“ A pojedli oba ze stromu a objevila se jim jejich nahota a začali si šít oděvy z listů rajského. Adam neposlušný vůči Pánu svému byl a z pravé cesty se uchýlil. Potom Pán jeho si jej vyvolil, odpustil mu a správnou cestou jej řídil.²⁷

Nosnou myšlenkou je zde ukázat neodolatelnou touhu života po trvalém panství, po nekonečné životní dráze konkrétního jedin- ce. Pro dočasnou bytost, jež se obává ukončení své dráhy smrtí, je rozmnožování jedinou možnou cestou, jak dosáhnout jakési kolektivní nesmrtnosti. V požívání zakázaného ovoce stromu věčnosti lze spatřit okamžik, v němž se život uchyluje k pohlavnímu rozlišení, díky němuž se může rozmnožit, a zamezit tak úplnému vyhynutí. Jako by život říkal smrti: „Smeteš-li jedno pokolení živého, vytvořím další.“ Korán odmítá falickou symboliku starověkého umění, ale prvotní pohlavní akt naznačuje zro- dem pocitu studu, jenž se skrývá v Adamově snaze o zahalení svého nahého těla. Žít znamená mít obrys, konkrétní individualitu. A právě konkrétní individualitou, jež se projevuje v nesčet- ných podobách života, odhaluje nejvyšší Já nekonečné bohatství Svého bytí. V patách objevení se a množení individualit, z nichž každá se upíná k objevení svých vlastních možností a hledá své vlastní panství, však kráčí nevyhnutelně také onen odvěký hro- zivý boj. „Jeden druhému budete nepřáteli,“ říká Korán.²⁸ Vzá-

²⁷ Ibid., 20:120-122.

²⁸ Ibid., 2:36, 7:24, 20:123.

jemný střet proti sobě stojících individualit je bolestí tohoto světa, jež současně osvětluje i zatemňuje dočasnost životní dráhy. Význam této tragedie života se stává ještě naléhavějším v případě člověka, v němž se individualita prohlubuje v osobnost, a otevírá tak možnost konat zlo. Avšak přijetí jáství jako způsobu života obnáší také přijetí všech nedokonalostí, jež z konečnosti jáství vyplývají. Korán tak představuje člověka, jenž na vlastní odpovědnost přijal břímě osobnosti, jež nebesa, země a hory odmítly nést:

A nabídli jsme břemeno víry nebesům, zemi i horám, ale ony odmítly je nésti a zalekly se ho; a vzal je na sebe člověk, ačkoli je nespravedlivý a nevědomý.²⁹

Máme tedy tomuto „úřadu“ osobnosti se všemi jeho průvodními nesnáze říci ano, či ne? Skutečné lidství podle Koránu spočívá v trpělivosti „v neštěstí a v dobách násilí“.³⁰ Za současného stavu vývoje jáství však neumíme pochopit skutečný význam sebekázně, již hnací síla utrpení vyvolává. Snad utvrzuje já proti možnému rozkladu. Takovou otázkou však již překračujeme meze čistého myšlení. Je to bod, v němž se víra v konečné vítězství dobra objevuje jako náboženská nauka. „Tak Bůh vítězně dovršuje dílo Svě, ale většina lidí to neví.“³¹

Vysvětlil jsem tedy, jak je možno filosoficky obhájit islámský pojem Boha. Jak jsem však uvedl dříve, ambice náboženství sahají výše než ambice filosofie. Náboženství se nespokojuje s pouhým pojmem; usiluje o důvěrné poznání a spojení s předmětem své snahy. Prostředkem, jímž je tohoto spojení možno dosáhnout, je akt bohoslužby či modlitby, završený duchovním osvícením. Akt bohoslužby však různé druhy vědomí ovlivňuje různě. V případě prorockého vědomí je jeho hlavní podstatou tvořivost, tj. má sklon tvořit nový, etický svět, v němž prorok, dá-li se to tak říci, podrobuje svá zjevení pragmatické zkoušce. Tento bod

²⁹ Ibid., 33:72.

³⁰ Ibid., 2:177.

³¹ Ibid., 12:21.

budu dále rozvíjet v přednášce věnované významu islámské kultury. V případě mystického vědomí má tento akt převážně roli poznávací. Význam modlitby se pokusím odhalit právě z tohoto poznávacího úhlu pohledu; je ostatně zcela ospravedlnitelný vzhledem k základní pohnutce modlitby. Rád bych nyní upozornil na následující pasáž z díla velkého amerického psychologa, Williama Jamese:

Zdá se pravděpodobně, že přese všechno to, co může „věda“ učinit tomu navzdory, lidé se budou modlit do skonání věků, nezmění-li si jejich duševní povaha způsobem, jaký zatím nic, o čem víme, nenaznačuje. Podnět k modlení je nutným důsledkem faktu, že ačkoliv tím nejněrnějším ze všech empirických já člověka je já *sociální*, může svého jediného náležitele „social“ [tj. svého společníka, svůj protějšek] nalézt jen ve světě ideálním. [Veškerý pokrok sociálního já spočívá v dosazování vyšších soudných stolic na místo nižších; nejvyšší stolicí je ta ideální; a...] většina lidí si, ať už neustále, či jen příležitostně, vztah k ní nosí ve své hrudi. I ti nejnížší vyvrženci této země ji mohou pocíťovat jako skutečnou a platnou skrze toto vyšší poznání. Na druhé straně pro většinu z nás by svět, jenž by ztratil takové vnitřní útočiště, protože naše vnější sociální já by selhalo a opustilo nás, byl propastí hrůzy. Říkám „pro většinu z nás“, protože je pravděpodobně, že lidé se značně liší podle stupně, jímž jsou pronásledováni touto představou ideálního diváka. Pro některé lidi je to mnohem zásadnější část vědomí než pro jiné. Ti, kteří jí mají nejvíce, jsou možná ti *nejnábožnější*. Jsem si však jistý, že i ti, kteří prohlašují, že ji zcela postrádají, sami sebe klamou, a vlastně ji v určité míře mají také.³²

Uvidíte tedy, že původ modlitby je, psychologicky řečeno, instinktivní. Akt modlitby mířící k poznání připomíná úvahu. Avšak modlitba ve svém nejvyšším smyslu znamená mnohem více než abstraktní úvaha. Stejně jako u úvahy jde o proces přizpůsobení, ale tento proces se v případě modlitby stahuje pevněji do sebe a získává tak sílu, jakou čisté myšlení nezná. Při myšlení mysl pozoruje a sleduje pochody reality; v aktu modlitby se vzdává role hledat loudavou všeobecnost a stoupá výše než myšlení, aby zachytila samotnou realitu a stala se vědomým účastníkem skutečného života. Není na tom nic mystického. Modlitba jako prostředek duchovního osvětlení je běžný životní

³² W. James, *The Principles of Psychology*, sv. I, s. 316.

akt, jímž malý ostrov naší osobnosti rázem objevuje své místo ve větším celku života. Nemyslete, že mluvím o autosugesce. Autosugesce nemá nic společného s otevřením pramenů života, jež leží v hlubinách lidského já; nezanechává v životě žádné stálé následky, na rozdíl od duchovního osvětlení, jež utvářením lidské osobnosti vnáší do života čerstvou sílu. Stejně tak nemám na mysli nějaký zvláštní, tajný způsob poznání. Vše, co bych rád, je zaměřit naši pozornost na skutečnou lidskou zkušenost, jež má minulost za sebou a budoucnost před sebou. Mystika bezpochyby odhalila nové oblasti já, když tuto zkušenost podrobila zvláštnímu studiu. Mystická literatura osvěcuje, avšak pevně stanovené mystické pojmosloví, utvářené myšlením obnošené metafysiky, má na moderní mysl účinek spíše umrtvující. Hledání bezejmenného nic v novoplatonické mystice – ať už křesťanské, či islámské – nemůže uspokojit moderní mysl, již zvyk myslet konkrétně velí požadovat konkrétní, živou zkušenost Boha. A dějiny lidstva ukazují, že postoj myslí, obsažený v aktu bohoslužby, je pro takovou zkušenost předpokladem. Modlitbu je nutno chápat jako nezbytný doplněk rozumové činnosti pozorovatele přírody. Vědecké pozorování přírody nás drží v úzkém styku s chováním reality, a zostřuje naše vnitřní vnímání, jímž realitu nahlédneme hlouběji. Nemohu zde necitovat krásný úryvek, v němž básník Rúmi popisuje mystické hledání reality.

Súfího kniha se neskládá z inkoustu a písmen:
není ničím jiným než srdcem, bílým jak sníh.
Učenec je zaujatý otisky pera.
Čím je zaujatý súfí? Otisky nohou.
Súfí stopuje zvěř jako lovec:
vidí stopu kabara a sleduje otisky.
Nejprve mu je vodičkem stopa,
pak jej však vede pižmová žláza.
Lépe ujt jediný úsek veden pachem pižma
než stokrát bloudit sledováním stopy.³³

³³ Dž. Rúmi, *Masnavi-je Ma'navi*, II, v. 159-162, 164; viz R. A. Nicholson (př.), *Mathnavi of Jalálu'ddín Rúmi*, sv. II, s. 230.

Pravdou je, že v podstatě každé hledání poznání má podobu modlitby. Vědecký pozorovatel přírody je jako mystický hledač v aktu modlitby. Ačkoliv z počátku sleduje jen kabarovu stopu, a skromně tak omezuje způsob svého hledání, jeho žízeň po poznání jej nakonec jistě dovede tam, kde se jako lepší vodítko ukáže pach pižma. Jenom tak získá větší moc nad přírodou a současně náhled celkového nekonečna, jež filosofie hledá, ale nemůže najít. Náhled bez moci pozvedává mravně, ale nezajistí trvalou kulturu. Moc bez náhledu se stává ničivou a nelidskou. Pro duchovní vývoj lidstva je nezbytné spojení obojího.

Skutečného cíle modlitby však lze lépe dosáhnout, dojde-li k aktu modlitby ve shromáždění. Ostatně povaha každé skutečné modlitby je společenská. Dokonce i poustevník opouští lidskou společnost, neboť doufá, že v samotářském příbytku najde společenství Boha. Shromáždění je sdružení lidí, spojených společným úsilím, kteří se soustřeďují na jediný předmět a vystavují svá nitra působení jediného podnětu. Je psychologicky potvrzeno, že sdružuje-li se běžný člověk s jinými jedinci, jeho schopnost vnímání se násobí, jeho cítění prohlubuje a jeho vůle posiluje, až na úroveň, již v soukromí své individuality nikdy nepoznal. A vskutku, nahlížíme-li modlitbu jako psychologický jev, zůstává dodnes záhadou, neboť psychologie dosud neobjevila zákony, související s rozšiřováním lidské vnímavosti ve společenských sdruženích. Pro islám je společenská povaha duchovního osvětlení, plynoucího ze společné modlitby, zcela zvláštním předmětem zájmu. Na přechodu od každodenní společné modlitby k výročnímu obřadu kolem ústřední mešity v Mekce je možné vidět, jak islámská instituce bohoslužby postupně rozšiřuje oblast lidského sdružování.

Modlitba, ať už individuální či společná, je výrazem vnitřní touhy člověka po odpovědi v hrozivém tichu tohoto světa. Představuje jedinečný objevný proces, v němž hledající já – v samotném okamžiku popření se – potvrzuje samo sebe; objevuje tak svou vlastní hodnotu a ospravedlňuje se v roli dynamického činitele v životě světa. Podoba bohoslužby v Islámu, v souladu s psychologíí duševního postoje v modlitbě, vyjadřuje současně

potvrzení i popření. A přesto, neboť lidská zkušenost ukázala, že modlitba si jako vnitřní akt našla různé podoby, říká Korán následující.

A každé obci jsme stanovili obřady, jimiž se řídí. Necht' se tedy s tebou nehádají ohledně věci této. Vyzývej k Pánu svému, neboť tys věru na cestě přímé! A jestliže se s tebou hádají, rci: „Bůh zná nejlépe, co děláte, a Bůh rozsoudí mezi vámi v den zmrtvýchvstání to, o čem jste se tak hádali.“³⁴

Podoba modlitby by se neměla stát předmětem sporu. Pro podstatu modlitby není podstatné, ke které světové straně se obrácíme čelem. Korán k této věci hovoří zcela jasně:

Bohu náleží východ i západ, a ať se obrátíte kamkoliv, všude je tvář Boží.³⁵

Zbožnost nespočívá v tom, že obrácíte tvář své směrem k východu či západu, nýbrž zbožný je ten, kdo uvěřil v Boha, v den soudný, v anděly, Písmo a proroky a rozdává z majetku svého – bez ohledu na lásku k němu – příbuzným, sirotkům, nuzným, po cestě (Boží) jdoucím, žebrákům a na otroků vykoupení, a ten, kdo modlitbu dodržuje a almužnu udílí. A zbožní jsou ti, kdož úmluvy své dodrží, když je jednou uzavřeli, a v protivenství, v neštěstí a v dobách násilí jsou trpěliví – to jsou ti, kdož víru pravou mají, a to jsou bohobojní.³⁶

Přesto nelze pominout důležitý fakt, jenž stojí za úvahu: že držení těla skutečně je jedním z činitelů, jež ovlivňují postoj mysli. Účelem zvolení jednoho určitého směru islámské bohoslužby je zaručit jednotné naladění ve shromáždění; obecně pak tento směr vytváří a živí smysl pro společenskou rovnost, neboť ve věřících ničí pocit společenského postavení či rasové nadřazenosti. K jak obrovskému duchovnímu obratu okamžitě dochází, musili hrdý, aristokratický bráhmán z jižní Indie denně stát bok po boku nedotknutelného! Z jednoty všezahrnujícího Já, jež tvoří a udržuje všechna já, plyne základní jednota celého lidstva. Dělení lidstva na rasy, národy a kmeny slouží podle Koránu jen k ro-

³⁴ Korán, 22:67-69.

³⁵ Ibid., 2:115.

³⁶ Ibid., 2:177.

zeznávání. Islámská podoba sdružení v modlitbě tudíž – vedle své poznávací hodnoty – ukazuje také snahu zbořit překážky, jež stojí mezi lidmi, a učinit z této původní lidské jednoty životní skutečnost.

IV. Lidské já – jeho svoboda a nesmrtelnost

Korán svým prostým, účinným způsobem zdůrazňuje individualitu a jedinečnost člověka a má, podle mne, přesnou představu o jeho určení v podobě životní jednoty. Korán musí odmítat myšlenku spásy právě v důsledku této představy, podle níž je člověk jedinečnou individualitou, jež nemůže nést břímě nikoho jiného a má právo jen na to, co je výsledkem jejího vlastního úsilí. Z Koránu jsou jasné tři věci:

1. Člověk je Bohem vyvolený:

Potom Pán jeho si jej vyvolil, odpustil mu a správnou cestou jej řídil.¹

2. Člověku je – se všemi jeho chybami – dáno být zástupcem Boha na zemi:

Hle, Pán tvůj k andělům pravil: „Umístím na zemi náměstka!“ I řekli: „Chceš tam ustanovit někoho, kdo pohoršení na ní bude šířit a krev na ní prolévat, zatímco my slávu Tvou pějeme a svatost Tvou prohlašujeme?“ Pravil: „Já věru znám to, co vy neznáte!“²

On je ten, jenž učinil vás nástupci dřívějších na zemi a jenž povýšil jedny z vás nad druhé v hodnotách, aby vás zkušel tím, čím vás obdařil [...]³

3. Člověk je nositelem svobodné osobnosti, již přijal na vlastní nebezpečí:

Nabídli jsme břemeno víry nebesům, zemi i horám, ale ony odmítly je nésti a zalekly se ho; a vzal je na sebe člověk, ačkoli je nespravedlivý a nevědomý.⁴

Překvapením však je skutečnost, že jednota lidského vědomí, jež zakládá střed lidské osobnosti, se v dějinách islámského myšlení vlastně nikdy nestala předmětem zájmu. *Mutakallimovés*⁵ pohlíželi

¹ Korán, 20:122.

² Ibid., 2:30.

³ Ibid., 6:165.

⁴ Ibid., 33:72.

⁵ Tj. ti, kteří se zabývají *kalámem*, theologové.

na duši jako na jemnější druh hmoty nebo jako na pouhý případ, který umírá s tělem a je znovu stvořen v den posledního soudu. Islámští filosofové se inspirovali řeckým myšlením. Co se týče jiných škol, je třeba pamatovat na to, že šíření islámu svedlo dohromady národy náležející k odlišným vyznáním, např. nestoriány, židy či zoroastrijce, jejichž intelektuální rozhled byl utvářen představami kultury, dlouhodobě ovládající celou střední a západní Asii. Této kultuře, svým původem i vývojem v zásadě mágské,⁶ je vlastní dualistický obraz duše, který více či méně často nacházíme též v islámském teologickém myšlení. Přinejmenším zbožný sufismus se pokoušel porozumět významu jednoty vnitřní zkušenosti, již Korán prohlašuje za jeden ze tří zdrojů poznání; těmi zbylými jsou dějiny a příroda. Vývoj této zkušenosti islámského náboženského života vyvrcholil v dobře známých slovech, jež pronesl al-Halládž: „Já jsem Pravda.“ Jeho současníci i nástupci tato slova interpretovali panteisticky, avšak zlomky z al-Halládže, sebrané a vydané francouzským orientalistou L. Massignonem, nepřipouštějí pochybnosti o tom, že tento světec – mučedník nemohl mít na mysli popření Boží transcendence. Správnou interpretací jeho zkušenosti tedy není obraz kapky padající do moře, ale uskutečnění a odvážné potvrzení skutečnosti a trvalosti lidského já v hlubší osobnosti. Al-Halládžův výrok se jeví téměř jako výzva vmetená do tváře *mutakallimů*. Dnešním studentům náboženství však vyvstává obtíž spojená s tímto druhem zkušenosti, neboť ačkoliv snad byla ve svých začátcích zcela běžná, jako dospělá nyní odkazuje k neznámým úrovním vědomím. Již před hodnou dobou pocítoval ibn Chaldún potřebu nějaké účinné vědecké metody, jak tyto úrovně zkoumat. Moderní psychologie si tuto potřebu uvědomila teprve nedávno, dosud však nebyla schopna dostat se dále než k objevení příznačných rysů mystických úrovní vědomí. Pro zkuše-

⁶ Mágové – staroperská, předislámská kasta kněžích či kouzelníků, související se zoroastrismem, kultem Ahury Mazdy, Mithry apod.; srv. M. Eliade, *Dějiny náboženského myšlení*, § 100-112, § 212-218.

nost, na níž jsou výroky jako onen al-Halládžův založeny, zatím ještě nemáme vědeckou metodu, a nemůžeme z ní tak čerpat jako z možného zdroje poznání. Teologické systémy, zahalené do hávu pojmosloví již téměř mrtvé metafysiky, na druhé straně nemohou pomoci těm, kteří jsou vybaveni jinými intelektuálními základy. Úkol, jenž před muslimy stojí dnes, je tudíž nezměrný. Musejí znovu vymyslet celý systém islámu, aniž by se rozešli s minulostí. Snad prvním muslimem, který v sobě pocítil nutkání nového ducha, byl Šáh Valíjulláh z Dillí. Byl to však Džamálud-dín al-Afghání, jenž si plně uvědomil význam a nesmírnost tohoto úkolu; díky hlubokému porozumění vnitřnímu smyslu dějin islámského myšlení a života a širokému rozhledu, vycházejícímu z rozsáhlé zkušenosti s lidmi a zvyky, se mohl stát živoucím článkem mezi minulostí a budoucností. Pokud by byl mohl soustředit svoji neúnavnou, leč roztříštěnou energii jen na islám jako systém lidského myšlení a chování, stál by dnes svět islámského myšlení na mnohem pevnějších základech. Pro nás je však otevřena jediná cesta: přistupovat k modernímu poznání z uctivé, ale nezávislé polohy, a ve světle tohoto poznání hodnotit islámské učení, byť takto můžeme dojít jinam než ti, kteří šli před námi. Právě o to bych se chtěl v souvislosti s předmětem této přednášky pokusit.

V dějinách moderního myšlení to byl Bradley, kdo přinesl nejlepší důkazy o tom, že realitu já nelze popřít. Jeho *Ethical Studies* realitu já předpokládají; v knize *The Principles of Logic* ji bere jen za pracovní hypotézu. V díle *Appearance and Reality* podrobuje já pečlivému zkoumání. Jeho dvě kapitoly o smyslu a realitě já lze po pravdě považovat za jakousi novodobou upanišadu o neskutečnosti *dživátamá*.⁷ Podle něj je zkouškou reality zbavit se rozporů; a protože svou kritikou odhalil, že konečné jádro zkušenosti je zaměřeno nesmiřitelnými protiklady změny a stálosti či jednoty a rozmanitosti, je „já“ jen pouhým klamem. Ať už je naše představa já jakákoliv – pocit, totožnost, duše, vůle – lze je

⁷ Já jednotlivce, oproti *párátamá*, Božskému Já.

zkoumat jen v měřítkách myšlení, jež je svou povahou vztahové, a všechny „vztahy zahrnují protiklady“. Avšak přestože Bradley svou nemilosrdnou logikou ukázal já jako plné zmatků, byl nucen doznat, že já musí být „v určitém smyslu skutečné, jako nepochybný fakt“.⁸ Jistě můžeme připustit, že já, konečné a omezené, je jako životní jednota nedokonalé. Jeho podstatou je vlastně usilování o jednotu obsažnější, účinnější, vyrovnanější a jedinečtější. Kdo ví, kolik různých druhů prostředí potřebuje, aby se stalo dokonalou jednotou? Za současného stavu svého uspořádání není já s to udržet své napětí bez pravidelného odpočinku v podobě spánku. Stačí i bezvýznamný podnět, aby já ztratilo svou jednotu a jako zdroj sebeovládání selhalo. A přesto, aťsi myšlení pitvá a analyzuje sebevíc, náš pocit jáství nakonec rozhodne: je natolik silný, že si na Bradleyem vynutil přiznání své skutečnosti.

Konečné jádro zkušenosti je tedy skutečné, ačkoliv jeho realita je příliš zásadní, než aby mohla být vyložena rozumem. Co je tedy příznačným rysem já? Já se jeví jako jednota toho, čemu říkáme duševní stavy. Duševní stavy nejsou navzájem odděleny. Jeden stav má za následek jiný, vzájemně jsou provázány. Jsou jako časové řezy složitým celkem, jemuž říkáme mysl. Organická jednota těchto vzájemně souvisejících stavů či, řekněme, událostí však má zvláštní povahu. Zásadním způsobem se liší od jednoty hmotné věci, neboť části hmotné věci mohou být vzájemně oddělené. Duševní jednota je zcela jedinečná. Nemohu říci, že jedno z mých mínění se nachází napravo či nalevo od jiného mého mínění. Stejně tak nelze prohlásit, že mé uznání krásy Tádž Mahál se mění s mou vzdáleností od Ágry. Mé myšlení prostoru nemá k prostoru prostorový poměr. Já může vskutku myslet více než jeden prostorový řád. Prostor bdělého vědomí a prostor snů mezi sebou nemají žádný vzájemný vztah. Jeden do druhého nezasahuje, nepřekrývají se. Pro tělo může být jen jediný prostor. Já tedy není s prostorem svázáno ve stejném smyslu jako tělo. Du-

⁸ Srv. F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, s. 104.

ševní i fyzikální události se sice dějí v čase, ale čas já se od času fyzikální události zásadně liší. Trvání fyzikální události se táhne v prostoru jako fakt; trvání já se soustřeďuje v sobě samém a jedinečným způsobem se váže k přítomnosti i budoucnosti. Utváření fyzikální události vykazuje známky toho, že prošla trváním v čase; tyto známky však k trvání jen odkazují, samotným trváním nejsou. Opravdové trvání v čase přísluší jedině já.

Dalším důležitým rysem jednoty já je bytostné soukromí, jež ukazuje jedinečnost každého já. Aby bylo lze dospět k nějakému závěru, je nezbytné, aby se o všech premisách sylogismu přesvědčila jedna a táž mysl. Jsem-li já přesvědčen o tvrzení, že „všichni lidé jsou smrtelní“, zatímco jiná mysl tvrdí, že „Sókratés je člověk“, nelze dojít k žádnému závěru. Závěr je možný jedině tehdy, ukáží-li se obě tvrzení mně. Obdobně také má touha po nějaké věci je jen má. Její naplnění přináší můj, soukromý požitok. Bude-li celé lidstvo toužit po jediné věci, naplnění jejich touhy nepřinese naplnění mé touhy, nedostane-li se vytoužené věci mně. Zubní lékař může projevit soucit s mou bolestí zubů, ale nemůže zakusit její pocit. Mé radosti, bolesti a touhy jsou výlučně mé, představují nedílnou součást jen mého, soukromého já. Mé city, zášti i lásky, soudy i rozhodnutí jsou výlučně mé. Ani sám Bůh nemůže cítit, soudit a rozhodovat se za mne, je-li přede mnou několik možných způsobů jednání. Rozpoznám-li jiného člověka, musel jsem jej již někdy poznat. Rozpoznat místo či osobu znamená odkázat se na dřívější zkušenost moji, nikoliv nějakého jiného já. Právě tento jedinečný vzájemný vztah našich duševních stavů označujeme slovem „já“ a zde také, zdá se, začíná onen veliký problém psychologie. Co je podstatou tohoto „já“?

Pro islámskou školu teologie, pro niž byl al-Ghazzálí hlavním protivníkem, je já jednoduchá, nedělitelná a neměnná duševní substance, zcela odlišná od všech našich duševních stavů, nedotčená během času. Naše zkušenost vědomí je jednotná, protože naše duševní stavy jsou jako řada vlastností spojeny s touto prostou substancí, jež trvá, aniž by ji neustálé změny kvalit ovlivňovaly. Jiného člověka mohu znovu poznat jedině tehdy, přetrvám-li mezi původním vjemem a současným aktem paměti nezmě-

něn. Zájem této školy však nebyl ani tak psychologický, jako spíše metafysický. Ale ať už vezmeme duševní jsooucn jako vysvětlení faktů naší zkušenosti vědomí, nebo jako základ lidské nesmrtelnosti, neposlouží dobře, obávám se, ani psychologickému, ani metafysickému zájmu. Kantovy klamy čistého rozumu jsou studentům moderní filosofie jistě dobře známé. Výrok *Já myslím*, jež provází veškeré myšlení, je podle Kanta čistě formální podmínkou myšlení a přechod od čistě formální podmínky myšlení k ontologické substanci není logicky oprávněný. I když odhlédneme od způsobu, jímž Kant nahlíží subjekt zkušenosti, nedokazuje nedělitelnost substance její nezničitelnost, neboť nedělitelná substance, jak Kant sám poznamenává, může mizet postupně jako intensivní kvalita, až se promění v nic, nebo přestat být zcela náhle a najednou. Toto statické chápání substance neposlouží ani psychologickým zájmům. V první řadě je obtížné nahlížet prvky naší zkušenosti vědomí jako vlastnosti duševní substance ve stejném smyslu, v němž je kupř. hmotnost fyzického tělesa jeho vlastností. Pozorování ukazuje, že zkušenost sestává z jednotlivých aktů odkazování, jež mají, jako takové, své vlastní, zvláštní bytí. Zkušenosti zakládají, jak výstižně poznamenává Laird, „nový svět a nikoliv jen nové rysy starého světa“. Za druhé, i když budeme pohlížet na zkušenosti jako na vlastnosti, nezjistíme, jakým způsobem vězí v duševní substanci. Vidíme tudíž, že zkušenost vědomí nám nedává klíč k já, chápanému jako duševní substance, neboť podle předpokladu se duševní substance ve zkušenosti nezjevuje. Dále lze podotknout, že máme-li za krajně nepravděpodobné, že by různé duševní substance ovládaly v různou dobu totéž tělo, nedá nám tato teorie žádné přiměřené vysvětlení takového jevu, jakým je střídavá povaha osobnosti, dříve vykládaná jako dočasná posedlost zlými duchy.

Přesto zůstává zkušenost vědomí jedinou cestou, jež nás může dovést k já, je-li to vůbec možno. Obraťme se proto k moderní psychologii a podívejme se, jaké světlo vrhá na podstatu já. William James chápe vědomí jako „proud myšlení“ – vědomý tok změn, jež cítíme jako spojený. V našem zakoušení nachází jakýsi houfný princip: zkušenosti jsou jakoby vybaveny „háčky“, jimiž

se jedna po druhé zachytávají v proudu duševního života. Já sestává z pocitů osobního života, a je proto součástí systému myšlení. Každý tep myšlení, přítomný či již pomíjející, je nedělitelnou jednotou, jež poznává a vybavuje si. Přivlastňuje-li si přítomný tep myšlení jiný tep, uplývající, a podobně následující tep ten přítomný, pak lze mluvit o já. Tento popis našeho duševního života je mimořádně důmyslný; neodpovídá však, troufám si tvrdit, věrně vědomí, jak je v sobě sami nalézáme. Vědomí je jedno jediné, předpokládané v celém duševním životě; nejsou to zlomky vědomí, jež vzájemně odkazují jeden na druhý. Takové chápání vědomí nám zdaleka nedává klíč k problému já a zcela pomíjí poměrně stálý prvek zkušenosti. Mezi uplývajícími myšlenkami není bytí spojité. Je-li jedna myšlenka přítomna, jiná již zcela zmizela – jak potom může být uplývající myšlenka, jsouc nenávratně ztracena, známa myšlenkě přítomné? Tím nechci říci, že já se nachází zcela mimo onu vzájemně se prostupující rozmanitost, již nazýváme zkušeností. Vnitřní zkušenost je výsledkem činnosti já. Samotné já zakoušíme v aktu vnímání, souzení a chtění. Život já má podobu jakéhosi napětí, jež vzniká, když já proniká do svého okolí, a když okolí proniká do já. Já nestojí stranou tohoto kolbiště vzájemného pronikání. Je v něm přítomno jako řídicí síla, utvářeno a cvičeno svou vlastní zkušeností. Korán je ve věci této řídicí role já jednoznačný:

A vyptávat se tě budou na Ducha. Odpověz: „Duch přichází z rozkazu [amr] Pána mého a bylo vám dáno z vědění jen nemnoho.“⁹

Abychom porozuměli významu slova *amr*, musíme si uvědomit rozdíl, jež Korán činí mezi *amr* a *chalq*. Pringle-Pattison lituje, že angličtina má jen jediné slovo – „creation“ (stvoření) – k vyjádření vztahu Boha a rozlehlého světa na jedné straně a vztahu Boha a lidského já na straně druhé. Arabština má v tomto ohledu navrch, neboť má dvě slova, *chalq* a *amr*, aby vyjádřila dva způ-

⁹ Korán, 17:85; Iqbál zde používá angl. „soul“, ačkoliv v ar. originále je *rúh* (v angl. překladech „Spirit“, u Hrbka „Duch“), oproti *nafs* (v angl. překladech „soul“, u Hrbka „duše“). Srv. též s. 97.

soby, jimiž se nám zjevuje tvořivá činnost Boží. *Chalq* znamená stvoření, *amr* rozkazování či řízení. Jak říká Korán: „Což Jemu nenáleží stvoření a rozkazování?“¹⁰ Smysl verše citovaného výše je ten, že bytostná povaha duše je řídící (direktivní), neboť pochází z řídící síly Boha, ačkoliv nevíme, jak může Božský *amr* působit jako jednota já. Osobní zájmeno použité ve výrazu *rabbí* („můj Pán“) povahu a chování já dále osvětluje. Má naznačit, že duši je třeba brát jako něco individuálního a zvláštního, se všemi rozdíly v míře, rovnováze a účinnosti její jednoty. „Každý jedná podle způsobu svého a Pán dobře ví, kdo nejlépe je veden po cestě Jeho.“¹¹ Má skutečná osobnost tudíž není věcí, ale aktem. Má zkušenost je jen řadou aktů, vzájemně na sebe odkazujících, držených pohromadě jednotou řídícího záměru. Celá má realita stojí na mém řídícím postoji. Jiné já mě nemůže vnímat jako věc v prostoru či jako sadu časově uspořádaných zkušeností; musí mě interpretovat, chápat a hodnotit v svých soudech, volních postojích, cílích a úsilích.

Další otázka zní: jakým způsobem se já vynořuje v časoprostorovém řádu? Učení Koránu je v tomto zcela jasné:

A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistém učinili. Potom jsme z kapky semene hmotu přilnavou stvořili a z hmoty přilnavé jsme kousek masa učinili; a z kousku masa jsme kosti stvořili a kosti jsme masem obalili. A potom jsme mu v druhém stvoření vzniknout dali. Požehnan buď Bůh, nejlepší ze stvořitelů!¹²

Toto „druhé stvoření“ se odvíjí na základě fyzikálního organismu – kolonie nižších já, jejichž prostřednictvím se mnou hlubší Já jedná, a umožňuje mi tak vybudovat si systematickou jednotu zkušenosti. Jsou tedy duše a její tělo dvě věci – jako u Descarta – na sobě nezávislé, byť nějak záhadně sjednocené? Přikláním se k názoru, že předpoklad nezávisle jsoucí hmoty je naprosto bezdůvodný. Lze jej ospravedlnit jen na základě našich počítků, za

¹⁰ Korán, 7:54.

¹¹ Ibid., 17:84.

¹² Ibid., 23:12-14.

jejichž částečnou příčinu – vedle mne jako subjektu – je hmota považována. To „jiné než já“ by mělo vykazovat určité vlastnosti, označované jako základní (primární), jež odpovídají určitým mým počátkům; víru v tyto vlastnosti si pak ospravedlňuji tím, že příčina musí vykazovat určitou podobnost s účinkem. Ale mezi příčinou a účinkem přeci podobnost být nemusí. Bude-li můj úspěch v životě mít za následek utrpení jiného člověka, můj úspěch se jemu utrpení nebude nikterak podobat. A přesto každodenní zkušenost i fyzika nadále předpokládají nezávisle jsoucí hmotu. Prozatím tedy předpokládejme, že tělo a duše jsou dvě, vzájemně nezávislé, ale přesto nějak záhadně jednotné věci. Descartes byl prvním, kdo problém takto postavil, a domnívám se, že jeho tvrzení i konečný pohled na věc byly z větší části ovlivněny manichejským dědictvím raného křesťanství. Jsou-li však tělo a duše vzájemně nezávislé a neovlivňují se, pak změny obou probíhají přesně souběžně díky nějakému předem ustavenému souladu, jak se domníval Leibniz. Tím se z duše stává pouhý nečinný divák událostí těla. Budeme-li na druhé straně předpokládat, že duše i tělo na sebe navzájem působí, nenajdeme žádná zjevná fakta, jež by ukazovala, jak a kdy přesně k tomu vzájemnému působení dochází a kdo z obou k němu dává popud jako první. Tvrzení, že duše je orgánem těla, jež ji využívá pro tělesné potřeby, nebo že tělo je nástrojem duše, jsou pro teorii vzájemného působení obě stejně pravdivá. Langeho teorie citů se snaží ukázat, že v aktu vzájemného působení hraje hlavní roli tělo. Jsou však fakta, jež této teorii odporují – bohužel je tu nemůžeme podrobně probrat. Postačí naznačit, že i když začne tělo působit jako první, v určitém okamžiku vývoje pocitu přistupuje mysl, aby dala souhlas; stejně je tomu i u ostatních vnějších podnětů, jež neustále působí na mysl. Zda nějaký cit poroste či zda nějaký podnět bude nadále působit, záleží jen na tom, zda se jim budu věnovat. O osudu citu či podnětu nakonec rozhoduje svolení mysli.

Souběžnost i vzájemné působení jsou tudíž neuspokojivé. V jednání se však mysl i tělo stávají jedním. Když беру knihu se stolu, je můj čin jediný a nedělitelný. Není možno vytyčit hranici

mezi podíly těla a mysli na tomto činu. Určitým způsobem musejí náležet do stejného systému – a podle Koránu také náležejí. „Což Jemu nenáleží *chalq* (stvoření) a *amr* (rozkazování)?“ Jak takové věci rozumět? Viděli jsme, že tělo není věc, umístěná v úplném prázdnu; je to systém událostí či aktů. Systém zkušeností, jež nazýváme duší či já, je také systémem aktů. Tím se neshazuje rozlišení mezi duší a tělem, jen se k sobě dostávají blíže. Rysem já je spontánnost; akty představující tělo se opakují. Tělo jsou nahromaděná jednání či zvyky duše; jako takové je od ní neoddelitelné. Je trvalou součástí vědomí, jež se – právě skrze tuto trvalou součást – jeví ze vně jako něco stálého. Co však je hmota? Kolonie mnoha já nižšího řádu, z nichž se – dosáhne-li jejich sdružování a vzájemné působení určitého stupně uspořádání – vynořuje já vyššího řádu. Snad právě ve světě, jenž se blíží stavu vedení sama sebe, odhaluje nejzazší realita své tajemství a skýtá klíč ke své základní podstatě. A skutečnost, že se vyšší vynořuje z nižšího, vyššímu neubírá na hodnotě a důstojnosti. Nezáleží na původu věci, ale na schopnostech, významu a konečném vlivu vynořujícího se. A i když budeme brát základ duševního života za čistě fyzikální, nevyplývá z toho v žádném případě, že vynořující lze rozložit na složky, jež podmínily jeho zrod a růst. Vynořující se, jak nás učí obhájci emergentního vývoje, je novým, nepředvídatelným faktem ve své vlastní rovině bytí a nemůže být vyloženo mechanisticky. A vývoj života skutečně ukazuje, že ačkoliv je duševno v začátcích fyzikálním ovládáno, později, jak získává na moci, má sklon fyzikální přemoci a může vystoupit až na úroveň naprosté nezávislosti. Obdobně neexistuje žádná čistě fyzikální úroveň v podobě hmoty, jež by nebyla neschopna tvořivé syntézy, označované jako život a mysl, a jež by potřebovala transcendentální božstvo, aby ji oplodnilo schopností vnímat a myslet. Nejvyšší Já, jež umožňuje vynořujícímu se skutečně se vynořit, tkví uvnitř přírody a v Koránu je označováno jako „počátek i konec, zjevné i skryté“.¹³

¹³ Viz *ibid.*, 57:3.

Takový pohled na tento problém vyvolává jednu důležitou otázku. Viděli jsme, že já není strnulé, nehybné. Uspořádává se v čase, utváří se a cvičí vlastní zkušeností. Dále je jasné, že mezi já a přírodou plynou příčinné proudy. Určuje si já svou vlastní činnost? Pokud ano, jak toho sebeurčení já souvisí s determinismem časoprostorového řádu? Je osobní příčinnost zvláštním druhem příčinnosti, nebo jen skrytou podobou přírodního mechanismu? Tvrdí se, že tyto dva druhy determinismu nejsou navzájem výlučné a že vědeckou metodu lze stejnou měrou uplatnit také na lidské jednání. Akt lidského rozvažování se bere za střet pohnutek, chápaných nikoli jako vlastní či zděděné sklony já stát nečinně či jednat, ale jako vnější síly, jež spolu zápasí jako gladiátoři v kolbišti mysli. Konečná volba se však přesto považuje za fakt, rozhodnutý tou nejsilnější ze sil, jako čistě fyzikální účinek – nikoli jako výsledek souboje řady pohnutek. Jsem však pevně přesvědčen o tom, že spor mezi zastánci mechanismu a obhájci svobody vychází z nesprávného pohledu na rozumné jednání, jež ve snaze o otrocké napodobení přírodních věd zaujala moderní psychologie, nedbajíc o svou úlohu svrchované vědy, jež má k dispozici fakta zcela zvláštní povahy. Názor, že činnost já je posloupností myšlenek a nápadů, jež lze nakonec rozložit na vjemové jednotky, je jen jinou podobou atomického materialismu, představujícího základ moderní vědy. Takový názor musel nutně vyvolat silnou zaujatost ve prospěch mechanistického výkladu vědomí. Jistou úlevu však přináší naděje, že se nově německé psychologii, známé jako tvarová psychologie,¹⁴ povede zajistit psychologii místo nezávislého vědního oboru, tak jako snad teorie emergentního vývoje přinese nezávislost biologie. Tato nová německá psychologie nás učí, že pečlivé studium rozumného chování odhaluje přítomnost „vhledu“, jenž je zcela mimo pouhou posloupnost vjemů. Tento vhled umožňuje já porozumět časovým, prostorovým a příčinným souvislostem věcí, tj. volit ze složitého celku taková data, jež vyhovují záměru či cí-

¹⁴ Tj. psychologie gestaltu.

li, jež si já za daných okolností stanovilo. Vždyť právě snaha, odhalená ve zkušenosti záměrného jednání, a úspěch, s nímž dosahuji svých cílů, mě přesvědčují o mé schopnosti působit sám na sebe příčinně. Bytostným rysem záměrného aktu je předvídání budoucí situace, jež, zdá se, nepřipouští žádné vysvětlení v rámci fyziologie. Po pravdě příčinný řetězec, v němž se snažíme najít místo pro své já, je sám jen umělým konstruktem, jež si já pro své záměry vytváří. Já je povoláno, aby žilo ve složitém prostředí, jež si v zájmu o zachování života musí přetvářet na systém, dávající alespoň nějaké záruky chování věcí kolem. Vidění světa jako systému příčin a účinků je tudíž pro já jen nepostradatelným nástrojem a nikoli konečným vyjádřením podstaty reality. A skutečně – vykládá-li já svět tímto způsobem, chápe a ovládá své prostředí, a získává tak a upevňuje svoji svobodu.

Prvek vedení a řízení v činnosti já tedy ukazuje, že já představuje osobní, svobodnou příčinnost. Podíli se na životě a svobodě nejvyššího Já, jež tím, že umožnilo konečnému já vynořit se a stát se původcem vlastních začátků, vlastně omezilo svobodu Svě vlastní svobodné vůle. Tato svoboda vědomého chování vyplývá z postoje Koránu k činnosti já. Následující verše jsou v tomto zcela jasné:

A rci: „Pravda přichází od Pána vašeho; kdo chce, ať věří, a kdo chce, ať nevěří!“¹⁵

Konáte-li dobro, sami pro sebe tak činíte, a konáte-li špatné, proti sobě tak činíte.¹⁶

Islám rozeznává velmi důležitý fakt psychologie člověka, tj. vzestup a pád schopnosti jednat svobodně, a snaží se tuto schopnost uchovat jako trvalý a nezmenšený činitel v životě já. Časový rozvrh denních modliteb podle Koránu vrací já jeho vyrovnanost tím, že je přivádí do bližšího styku s prapůvodním zdrojem života a svobody; jeho účelem je uchránit já mechanizujících účinků

¹⁵ Ibid., 18:29.

¹⁶ Ibid., 17:7.

spánku a obstarávání. Modlitba je v islámu únikem já od mechanismu ke svobodě.

Nelze však popřít, že celým Koránem se vine myšlenka určení. Tento fakt je třeba zvážit o to více, že Spengler se ve svém „Zániku západu“ zřejmě domnívá, že islám znamená naprosté popření já. Již jsem ukázal, jak chápu výraz *taqdír* (určení), jež nacházíme v Koránu. Jak sám Spengler naznačuje, světa se zmocňujeme dvěma způsoby. První je rozumový, druhý budeme pro lepší vyjádření označovat jako žitý. Rozumový způsob spočívá v porozumění světu jako systému příčin a účinků. Žitý způsob předpokládá bez výhrad přijmout nevyhnutelnou nutnost života jako celek, jenž rozvíjením svého vnitřního bohatství vytváří lineární čas. Tomuto žitému způsobu chápání světa Korán říká *'imán* (víra). *'Imán* není jen pasivní vírou ve tvrzení určitého druhu; je živoucí jistotou, vyvolanou vzácnou zkušeností. Jen silné osobnosti jsou schopny se k této zkušenosti a z ní plynoucímu „fatalismu“ povznést. Napoleon údajně řekl: „Jsem věc, ne osoba.“ To je jeden ze způsobů, jak se projevuje jednotící zkušenost. V dějinách islámské náboženské zkušenosti, jež podle Proroka spočívá ve „stvoření Božských atributů v člověku“, se tato zkušenost objevila v různých výrocích jako např. „já jsem Pravda“ (al-Halládž), „já jsem Čas“ (Muhammad), „já jsem promlouvající Korán“ (‘Alí) či „sláva mně“ (Abú Jazíd). Ve vyšším islámském sufismu jednotící zkušenost neznámá, že by konečné já zahlozovalo svou vlastní totožnost nějakým vstřebáním se do nekonečného Já; je spíše nekonečnem, jež vplouvá do láskyplného náručí konečna. Jak říká Rúmí:

Boží poznání se ztrácí v poznání světce!
Jak by takové věci mohli věřit lidé?

Fatalismus obsažený v tomto postoji není popřením já, jak se domníval Spengler; jde tu o život a bezmeznou sílu, jež nezná překážek a dokáže, aby člověk poklidně odříkával své modlitby, zatímco kolem něj prší kulky.

Což však není pravdou, namítnete, že právě ve světě islámu po celá staletí převládal velmi potupný druh fatalismu? Tak to-

mu skutečně je a dějinné pozadí tohoto faktu by vyžadovalo zvláštní zkoumání. Nám postačí naznačit, že fatalismus, jež evropští kritici islámu shrnuli slovem *qisma*, byl způsoben zčásti filosofickým myšlením, zčásti politickým prospěchářstvím a zčásti postupným slábnutím životního elánu, jež islám původně svým stoupencům vštěpoval. Filosofie, jež hledala smysl Boha jako příčiny a chápala čas jako podstatu vztahu mezi příčinou a účinkem, nemohla dojít k ničemu jinému než k pojmu transcendentního Boha, jenž předchází světu a působí na něj ze vně. Bůh byl tedy považován za poslední článek příčinného řetězce, tedy i za skutečného původce všeho, co se ve světě děje. Praktický materialismus oportunistických Umajjovců z Damašku potřeboval záminku ke zločinům u Kerbelá a k zajištění plodů úsilí amíra Mu'áwiji před možností lidového povstání. Ma'bad údajně řekl Hasanovi al-Basrímu, že Umajjovci zabíjeli muslimy a své skutky připisovali Boží vůli. „Tito nepřátelé Boha,“ odpověděl Hasan, „jsou lháři.“ A tak se navzdory otevřeným námitkám islámských teologů prosadily morálně ponižující fatalismus i oficiální teorie „hotové věci“, aby napomáhaly nezadatelným zájmům. Nic z toho není překvapivé. I v naší době filosofové přišli s jakýmsi rozumovým ospravedlněním definitivnosti stávající, kapitalistické struktury společnosti. Příkladem může být např. Hegelovo chápání reality jako neomezeného rozumu, z něž vyplývá bytostná rozumnost skutečného, nebo Comtova společnost jako organismus, v němž jsou každému orgánu jednou provždy přiřazeny určité funkce. Zdá se, že to samé se přihodilo i v islámu. Protože se však muslimové vždy snažili najít v Koránu ospravedlnění svých různých postojů, měla fatalistická interpretace – i za cenu svého jednoduchého významu – na obyvatelstvo islámského světa dalekosáhlý dopad. Mohl bych v této souvislosti citovat řadu případů zjevně nesprávného výkladu, avšak tato záležitost by si žádala zvláštního pojednání; nyní je čas obrátit pozornost k otázce nesmrtnosti.

Žádná doba nepřinesla tolik literatury k otázce nesmrtnosti jako ta naše – a výčet příspěvků stále roste navzdory vítězstvím moderního materialismu. Čistě metafysické důkazy nám však

pozitivní víru v osobní nesmrtnost dát nemohou. V dějinách islámského myšlení k otázce nesmrtnosti přistoupil čistě metafysicky ibn Rušd, a nedospěl, troufám si tvrdit, k žádným výsledkům. Rozlišil mezi individuálním rozumem a kolektivním duchem,¹⁷ snad podle výrazů *nafs* (duše) a *rúh* (duch), používaných v Koránu. Tyto výrazy, jež zjevně naznačují střet dvou protichůdných principů v člověku, zavedly na sceně nejednoho islámského myslitele. Byl-li však ibn Rušdův dualismus založen na Koránu, potom se, myslím, mýlil, neboť slovo *nafs* se zřejmě v Koránu nepoužívá v takovém technickém smyslu, jaký si představovali islámští teologové. Duch není podle ibn Rušda formou těla; náleží odlišnému řádu bytí a transcenduje individualitu. Je tedy jediný, universální, věčný. Protože jednotný duch překračuje individualitu, je podoba, v níž se jeví – jako řada jednot v bezpočtu lidských osobností – zjevně pouhým klamem. Věčná jednota ducha může, jak se domnívá Renan, přinášet věčné trvání lidstva a civilizace; nemusí však nutně zahrnovat také osobní nesmrtnost. Ve skutečnosti ibn Rušdův názor připomíná Jamesovu myšlenku transcendentálního mechanismu vědomí, jenž na fyzické médium působí jen chvilku, aby je pak žertem opustil.

Dnes je způsob důkazu osobní nesmrtnosti v podstatě etický. Avšak etické důkazy, jako např. Kantův a jeho moderní přepracování, závisí na určité víře ve vyplnění nároků spravedlnosti či v nenahraditelné a jedinečné úsilí člověka jako individuálního hledače nekonečných ideálů. U Kanta je nesmrtnost mimo dosah spekulativního rozumu: je principem rozumu praktického, zásadou morálního vědomí člověka. Člověk vyžaduje a usiluje o nejvyšší dobro, jež zahrnuje jak ctnost, tak štěstí. Ale ctnost i štěstí, povinnost i přání jsou pro Kanta pojmy různorodé. Jejich souladu nelze dosáhnout během krátkého trvání lidského života na tomto smyslovém světě. Jsme tudíž nuceni předpokládat nesmrtný život, aby bylo lze postupně naplňovat jednotu navzá-

¹⁷ Duchem ve smyslu činného rozumu (intelektu). Srv. E. Bondy, *Středověká islámská a židovská filosofie*, s. 76 n.; též A. de Libera, *Středověká filosofie*, s. 178 n.

jem výlučných pojmů ctnosti a štěstí, a přítomnost Boha, jenž toto setkání nakonec umožní. Není však jasné, proč má naplnění ctnosti a štěstí trvat nekonečně mnoho času a jakým způsobem je Bůh může uskutečnit. Tato nedůslednost metafysických důkazů donutila řadu myslitelů k tomu, aby se podrobili námitkám moderního materialismu, jenž popírá nesmrtnost s tím, že vědomí je pouhou funkcí mozku, a proto zaniká se zánikem mozkové činnosti. William James se domnívá, že tato námitka k nesmrtnosti je platná jedině tehdy, je-li tato funkce vědomí chápána jako tvůrčí. Samotný fakt, že jisté duševní změny probíhají současně s jistými tělesnými změnami, ještě nezaručuje závěr, že duševní změny jsou vyvolávány změnami tělesnými. Tato funkce nemusí být nutně tvůrčí; může být jen spouštěcí či přenášecí, jako funkce spouště samostřílu či odrazového skla. Tento názor, naznačující, že náš vnitřní život je možný díky působení nějakého transcendentálního mechanismu vědomí, jenž si pro určité okamžiky vybírá fyzická média, nám nedává žádnou záruku toho, že obsah naší konkrétní zkušenosti bude spojitý. Již jsem v těchto přednáškách naznačil, jak je třeba správně přistupovat k materialismu. Věda si musí ke studiu nutně vybírat jen některé určité stránky reality a ostatní vylučovat. Tvrdí-li věda, že stránky reality, jež si vybrala, jsou jediné možné, pak se chová čistě dogmaticky. Člověk bezpochyby má svou prostorovou stránku; ale ta není jediná. Jsou ještě jiné – jako např. hodnocení, jednotná povaha záměrné zkušenosti či hledání pravdy – jež věda musí nutně vyloučit ze zkoumání, protože porozumět jim znamená pracovat s jinými kategoriemi, než jaké má věda k dispozici.

V dějinách moderního myšlení však lze najít jedno pozitivní pojetí nesmrtnosti – mám na mysli Nietzscheho nauku o „věčném návratu“. Toto pojetí si zaslouží zvážení, nejen proto, že je Nietzsche zastával s prorockým zápalem, ale také proto, že odhaluje skutečný sklon v moderním myšlení. Tuto myšlenku najdeme v zárodcích u Herberta Spencera a u několika myslitelů se ve stejné době jako u Nietzscheho objevila jako básnické vnuknutí. Tohoto novodobého proroka zaujala spíše síla této myšlenky než její logický důkaz. To samo o sobě svědčí o faktu, že posi-

tivní chápání těch nejvyšších věcí je výsledkem spíše okamžitého vnuknutí než metafysiky. Nietzsche však dal své nauce podobu promyšlené teorie a jako takovou ji dle mého máme právo prozkoumat. Tato teorie stojí na předpokladu, že množství energie ve světě je stálé a tedy i konečné. Prostor má jen subjektivní podobu; je bezvýznamné říkat, že svět je v prostoru, a myslet tím, že je umístěn v naprostém prázdnu. V chápání času se však Nietzsche s Kantem a Schopenhauerem rozchází. Čas není subjektivní; je skutečným a nekonečným procesem, jež lze chápat jen jako „periodický“. Je tedy jasné, že v nekonečně prázdňém prostoru se energie nemůže ztrácet rozptylem. Počet ohnisek této energie je omezený a jejich uspořádání dokonale vypočitatelné. Tato věčně činná energie nemá počátek ani konec, nezná rovnováhu, ani první či poslední změnu. Čas je nekonečný, a proto již byl výčet všech možných uspořádání energetických ohnisek vyčerpán. Ve světě se již nic nového nepřihází; vše, co se děje, stalo se již nekonečněkrát a nekonečněkrát se ještě stane v budoucnu. Podle Nietzscheho musí být pořadí událostí ve světě pevné a neměnné: uplynulo nekonečně mnoho času, a energetická ohniska tak již touto dobou musela dospět k nějakým určitým způsobům chování. Už samotné slovo „návrat“ nutně vede k této neměnnosti. Dále musíme dospět k tomu, že uspořádání energetických ohnisek, k němuž jednou došlo, se musí vždy vracet; jinak bychom neměli záruku ani pro návrat nadčlověka.

Tento život, jak jej teď žiješ a jak jej žil, budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát, a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet [...] také tento pavouk a toto měsíční světlo mezi stromy a také tento okamžik a já sám.¹⁸

Človče! Tvůj celý život se bude jako písečné hodiny stále znovu obracet a stále znovu utíkat. [...] Tento kruh, v němž jsi jediným zrnem, bude stále znovu zářit.¹⁹

¹⁸ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, sv. III, Die Fröhliche Wissenschaft, s. 570. Cit. podle českého vydání, viz id., *Radostná věda*, s. 198.

¹⁹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, sv. IX, Nachlassende Fragmente 1880-1882, s. 498.

Takový je věčný návrat podle Nietzscheho. Jde jen o přísnější druh mechanismu, založený nikoli na zjištěném faktu, ale jen na pracovním vědeckém předpokladu. Nietzsche se ani nepokouší vážněji se utkat s otázkou času. Bere čas objektivně, chápe jej spíše jen jako nekonečnou řadu událostí, jež se stále znovu a znovu opakuje. Avšak čas, chápaný jako nepřetržitý kruhový pohyb, se naprosto nesnáší s nesmrtelností. Sám Nietzsche si toho je vědom a svou nauku nedává do přímé souvislosti s nesmrtelností, ale spíše s životním postojem, v němž by byla nesmrtelnost snesitelná. A jak je podle Nietzscheho možno snášet nesmrtelnost? Jedině vyjdeme-li z předpokladu, že opakující se uspořádání energetických ohnisek, jež zakládá bytí mé osoby, je nezbytným činitelem při zrodu ideálního uspořádání, jež Nietzsche označuje za „nadčlověka“. Avšak nadčlověk zde byl již nesčetněkrát. Jeho zrod je nevyhnutelný; jak ve mně taková vyhlídka může vyvolat nějaké úsilí, touhu? Usilujeme jen o něco zcela nového, ale zcela nové je přece v Nietzscheho pojetí nemyslitelné; Nietzscheho postoj není nic než fatalismus ještě horší než ten, označovaný pojmem *qisma*. Taková nauka je daleka toho, podnitit lidský organismus k boji za život; ničí však snahu jednat a oslabuje napětí já.

Přejděme nyní k učení Koránu. Koránské pojetí určení člověka je zčásti etické, zčásti biologické. Biologické proto, že Korán v této souvislosti obsahuje některé výroky, jejichž biologické povaze nemůžeme porozumět bez hlubšího náhledu podstaty života. Korán např. zmiňuje pojem *barzach*²⁰ – stav jakéhosi odkladu mezi smrtí a vzkříšením. Také vzkříšení je, zdá se, chápáno jinak. Korán nezakládá možnost vzkříšení, jako křesťanství, na svědectví o uskutečněním vzkříšení jedné dějinné postavy. Spíše je chápe a vykládá jako obecně platný jev života, jenž v jistém smyslu platí i pro ptáky a zvířata. Než se však začneme podrobně zabývat osobní nesmrtelností podle Koránu, musíme si vyjasnit tři body, jež jsou v Koránu zcela jasné a u nichž nejsou, či by neměly být rozdíly v názoru:

²⁰ Přehrada či překážka.

1. Já má počátek v čase a před svým vynořením do časoprostorového řádu neexistovalo. To je jasné z verše citovaného výše.

2. Podle Koránu není žádná možnost, jak se vrátit na tento svět. Vyplývá to jasně z následujících veršů:

A když k některému z nich přichází smrt, tu volá: „Pane můj, dej mi vrátit se na zemi, možná že vykonám něco dobrého v tom, co jsem zanedbal!“ Však pozor! Toto jsou jen slova, jež pronáší, avšak za nimi stojí přehrada [barzach] až do dne, kdy budou vzkříšeni.²¹

A [přisahám] při měsíci, když vchází do úplňku, že vskutku stoupat budete stupeň po stupínku!²²

Což jste neuvažovali o tom, co vyměšujete? Stvořili jste to snad vy, anebo jsme My toho stvořiteli? Jsme to My, kdo smrt mezi vámi ustanovili; a nikdo nás nemůže předejít, abychom vás nevystřídali vám podobnými a nestvořili vás něčím, o čem potuchy nemůžete mít.²³

3. Konečnost není neštěstím:

Vždyť všichni, kdož na nebesích a na zemi jsou, k Milosrdnému přicházejí jako služebníci. A on je věru sečetl a přesným počtem spočítal a všichni k Němu přijdou v den zmrtvýchvstání jako jedinci.²⁴

Toto je velmi důležitý bod, jemuž je nutno náležitě porozumět, abychom mohli jasně nahlédnout islámskou teorii spásy. Konečné já přichází k nekonečnému jako nezastupitelná, jedinečná individualita, aby samo uvidělo důsledky svých minulých skutků a odhadlo možnosti své budoucnosti.

Každému člověku jsme připevnili ptáka osudu jeho na šíji a v den zmrtvýchvstání vyjmeme pak každému knihu jeho a setká se s ní otevřenou. „Čti knihu svou! Dnes sám postačíš si proti sobě jako zúčtovatel!“²⁵

Ať už je konečný osud člověka jakýkoliv, nemá za následek ztrátu individuality. Korán nepočítá s úplným osvobozením od

²¹ Korán, 23:99-100.

²² Ibid., 84:18-19.

²³ Ibid., 56:58-61.

²⁴ Ibid., 19:93-95.

²⁵ Ibid., 17:13-14.

konečnosti jako s nejvyšším stavem lidské blaženosti. „Odměna neupomínaná“,²⁶ jež člověku přísluší, spočívá v postupném vývoji sebeovládání, jedinečnosti a intenzity činnosti jeho já. Dokonce i výjev „naprostého zničení“, jež bude předcházet dnu posledního soudu, nemůže narušit dokonalý klid zcela vyvinutého já:

A bude zatroubeno na pozoun poprvé a budou zasaženi všichni, kdož na nebesích a na zemi jsou, kromě těch, které Bůh bude chtít ušetřit.²⁷

Pro koho jiného může platit taková výjimka, než právě pro já, jež dosáhlo intenzity toho nejvyššího stupně? A takového vrcholu vývoje je dosaženo, stane-li se já schopným plně se ovládat, i když se dostane do přímého styku s všezahrnujícím Já. O Prorokově vidění nejvyššího Já říká Korán:

[...] oko se neodvrátilo ani nebloudilo²⁸

Takový je ideál dokonalého lidství podle islámu. Nikde nedošlo literární vyjádření lépe než v perském verši, jenž hovoří o Prorokově zkušenosti s Božským osvícením:

Mojžíš omdlel jen z letmého osvícení realitou.
Ty vidíš samu podstatu reality a usmíváš se!

Panteistický súfismus s takovým pojetím pochopitelně nemůže souhlasit a naznačuje obtíže filosofického rázu. Jak se může nekonečné a konečné já navzájem vylučovat? Může si já, jež je konečné, uchovat konečnost vedle Já nekonečného? Tato nesnáz se zakládá na nesprávném pochopení pravé podstaty nekonečna. Skutečná nekonečnost neznamena nekonečnou rozsáhlost, již nelze pojmout bez uchopení všech konečných rozsahů. Její povaha spočívá v mohutnosti (intenzitě), nikoli v rozsáhlosti (extenzitě); a zaměříme-li pozornost na mohutnost, uvidíme, že konečné já musí být od nekonečna odlišeno, ne odděleno. Z hlediska rozsáhlosti jsem pohlcen časoprostorovým řádem, jemuž náležím.

²⁶ Viz *ibid.*, 41:8, 68:3, 84:25, 95:6.

²⁷ *Ibid.*, 39:68.

²⁸ *Ibid.*, 53:17.

Z hlediska mohutnosti považují týž časoprostorový řád za „jiné“, jež stojí proti mně a je mi cizí. Jsem nejtěsněji spjat s tím, na čem závisí můj život a živobyті, a současně se od toho odlišuji.

Pochopíme-li jasně tyto tři body, bude zbytek učení již snadno srozumitelný. Podle Koránu je člověku umožněno, aby našel ke smyslu světa a stal se nesmrtelným.

Myslí si člověk snad, že sám sobě bude zůstaven? Což nebyl kapkou semene vystříknutého jen? Potom se kapkou přílnavou stal a Bůh jej stvořil a vyrovnal a dvě pohlaví, mužské a ženské, z něho udělal. Což není v moci jeho, aby mrtvým opět život dal?²⁹

Je vysoce nepravděpodobné, že by bytost, jejíž vývoj trval po miliony let, byla odhozena jako věc bez užitku. Jedině jako stále rostoucí já se však může stát součástí smyslu světa:

[...] při duši a při tom, kdo dal jí vyrovnanost a vdechl jí hříšnost i bohabojnost! Kdo ji očistí, ten jistě vydělá, a kdo ji zanedbá, ten jistě prodělá.³⁰

Jak je možno nechat duši růst a uchránit ji zkázou? Jednáním:

Požehnan buď ten, v jehož rukou je království a jenž všemocný je nad každou věcí, jenž stvořil smrt i život, aby vyzkoušel, kdo z vás bude v skutcích nejlepší – a On mocný je i odpouštějící [...]!³¹

Život poskytuje pole pro činnost já a smrt je první zkouškou, již se syntetická činnost já podrobuje. Akty jednání se nedělí podle toho, zda přinášejí rozkoš či bolest, ale zda já posilují, či je rozkládají. Právě jednání buď přibližuje já jeho konci, nebo je upevňuje pro další dráhu. Principem jednání, jež posiluje já, je úcta k já ve mně i v druhých. Osobní nesmrtelnost nám tedy nenáleží ve smyslu práva; lze jí však dosáhnout vlastním přičiněním. Člověk se o nesmrtelnost jen uchází. Nejtěživějším omylem materialismu je domněnka, že konečné vědomí vyčerpává svůj předmět. Filosofie a věda jsou jen jednou cestou, jak k tomuto předmětu přistupovat. Před námi jsou však na výběr i jiné přístupové

²⁹ Ibid., 75:36-40.

³⁰ Ibid., 91:7-10; Iqbál namísto dvojice „očistí“ – „zanedbá“ používá ve vlastním překladu výrazů „to cause to grow“ (dát vyrůst) a „to corrupt“ (zkazit).

³¹ Ibid., 67:1-2.

cesty; a smrt – je-li já jednáním dostatečně opevněno před otřesem, jež fyzický konec přináší – je jen jakousi branou k tomu, co Korán označuje jako *barzach*. Záznamy súfíjské zkušenosti naznačují, že *barzach* je stav vědomí, vyznačující se změněným postojem já k času a prostoru. Na tom není nic nepravděpodobného. Již Helmholtz objevil, že nervovému vzruchu trvá nějakou dobu, než dorazí do vědomí. Je-li tomu tak, naše nynější fyziologická struktura představuje základ naší představy času, a přežije-li já zničení této struktury, zdá se být změna postoje vůči času a prostoru naprosto přirozená. Taková změna nám ostatně není zcela neznáma. Nesmírné zhuštění dojmů, jež probíhá během snění, a paměťové vytržení, k němuž někdy dochází v okamžiku smrti, ukazují schopnost já vnímat čas v odlišných měřítkách. *Barzach* tudíž nepřipomíná stav pouhého pasivního očekávání; je to stav, v němž já letmo zahlédne nové stránky reality a snaží se jim přizpůsobit. Musí to být stav obrovského duševního vychýlení, zejména pro plně rozvitá já, jež si přirozeně vyvinula ustálené způsoby chování v určitém časoprostorovém řadu, a může být koncem pro ta méně šťastná z nich. Každé já však musí pokračovat v zápase, dokud se nevzchopí a nezíská si své vzkříšení. Vzkříšení tedy není vnější událost; je vyvrcholením životního procesu, k němuž dochází uvnitř já. Ať hovoříme o jednotlivci či obecně, jde vlastně o provedení jakéhosi soupisu všeho, čeho já v minulosti dosáhlo a čeho ještě může dosáhnout. Korán možnost nového vynoření já odůvodňuje podle analogie s prvním vynořením:

Člověk se ptá: „Až zemřu, budu z hrobu opět vyveden živý?“ Což si nevzpomene člověk, že jsme jej stvořili již jednou, když ještě nebyl ničím?³²

Jsmo to My, kdo smrt mezi vámi ustanovili; a nikdo nás nemůže předejít, abychom vás nevystřídali vám podobnými a nestvořili vás něčím, o čem potuchy nemůžete mít. Vždyť přece první stvoření znáte, proč si tedy nevzpomenete?³³

³² Ibid., 19:66-67.

³³ Ibid., 56:60-62.

Jak se člověk vynořil poprvé? Tento působivý důkaz, obsažený v posledních verších výše citované pasáže, vlastně otevřel islámským filosofům zcela nové vyhlídky. Al-Džáhiz († 868) byl prvním, kdo poukázal na změny v životě zvířat, způsobené migrací a životním prostředím obecně. Společenství „Bratří čistoty“ jeho názory dále rozvedlo. Al-Miskawajh († 1029) jako první islámský myslitel podal jasnou a v mnoha směrech velmi moderní teorii původu člověka. Bylo jen přirozené a v souladu s duchem Koránu, když Rúmi pochopil nesmrtelnost jako otázku biologického vývoje a ne jako problém, jež je třeba řešit čistě metafysicky, jak se někteří islámští myslitelé domnívali. Vývojová teorie však modernímu světu místo naděje a životního nadšení přinesla pocit úzkosti a beznaděje. Důvod je třeba hledat ve sporné domněnce o tom, že současná struktura člověka – duševní i fyziologická – je v biologickém vývoji posledním slovem a že smrt jako biologická událost nemá žádný konstruktivní smysl. Svět dnes potřebuje svého Rúmího, jenž by přinesl naději a rozdmýchal oheň životního nadšení. Citujme jeho nenapodobitelné verše:

Nejprve se člověk objevil v říši neživých věcí,
odtud přešel dále, do říše rostlin.
Po léta žil jako jedna z rostlin a nepamatoval si nic
z tak odlišného, neživého stavu;
a když přešel z rostlinného stavu mezi zvěř,
nepamatoval si nic z časů, kdy byl rostlinou,
kromě náklonnosti, již cítil ke světu rostlin,
zvláště v čase jara a voňavých květů;
tak jako cítí děti náklonnost ke svým matkám,
aniž znají příčinu své náklonnosti k prsu.
A pak opět Stvořitel, jak víš, vyňal člověka
ze zvířecího do stavu lidí.
Tak šel člověk přírodou z řádu do řádu,
až se stal moudrým, vědoucím a silným, jak je dnes.
Na své první duše nyní nemá vzpomínek
a jeho nynější duše se zase opět změnil.³⁴

³⁴ Dž. Rúmi, *Masnávi-je Ma'navi*, IV, v. 3637-3641, 3646-3648; viz E. H. Whinfield (př.), *Masnávi-i Ma'navi*, s. 216-217.

Avšak bod, jenž vyvolal tolik rozdílných názorů mezi islámskými filosofy a teology, je zda nové vynoření člověka zahrnuje také vynoření jeho byvší hmotné podoby. Většina z nich, včetně Šáha Valíjulláha, posledního velikého teologa islámu, se kloní k názoru, že je zde třeba alespoň nějaké hmotné látky, jež by byla vhodná pro nové prostředí já. Zdá se mi, že tento názor vychází převážně z faktu, že já jako osoba je nemyslitelné bez nějakého místního vztahu či nějakého zkušenostního pozadí. Následující verš snad tento problém trochu osvětlí:

„Jak to, že až zemřeme a staneme se prachem...? To bude ale návrat zdaleka!“ My dobře víme, které z nich země pohltila, neboť máme knihu, jež záznamy střeží.³⁵

Tyto verše podle mne jasně naznačují, že svět svojí podstatou nějakým jiným způsobem umožňuje zachovat individualitu, nezbytnou ke konečnému naplnění lidských skutků i poté, co bylo zničeno to, co individualitu zdánlivě na tomto světě určuje. Nevíme, v čem spočívá tento jiný způsob. Stejně tak nedojdeme hlubšího náhledu povahy tohoto „druhého stvoření“, spojíme-li je s nějakým sebenepatrnějším tělem. Analogie v Koránu jen naznačují jeho skutečnost; nemají odhalovat jeho podstatu či povahu. Řečeno filosoficky, je třeba skončit zjištěním, že s ohledem na uplynulé dějiny člověka je vysoce nepravděpodobné, že by jeho dráha končila zničením jeho těla.

Nicméně já, podle učení Koránu, novým vynořením získává „ostrý zrak“,³⁶ jímž jasně vidí „ptáka osudu jeho na šíji“,³⁷ jehož si je samo strůjcem. Nebe a Peklo jsou stavy, nikoliv místa. Jejich popis v Koránu je jen názorným zpodobněním vnitřní skutečnosti, tj. jejich povahy. Peklo je, slovy Koránu, „Boží oheň zažehnutý, až k srdcím šlehající“³⁸ – nepříjemně bolestivý obraz selhání člověka. Nebe je pak radost z vítězství nad silami rozkladu.

³⁵ Korán, 50:3-4.

³⁶ Ibid., 50:22.

³⁷ Ibid., 17:13.

³⁸ Ibid., 104:6-7.

V islámu není místo pro věčné zatracení. Pojem „věčnost“, použitý v některých verších v souvislosti s Peklem, vysvětluje samotný Korán jako pouhý časový úsek. Není myslitelné, aby ve vývoji osobnosti nehrál žádnou roli čas. Lidská povaha má sklon se zatvrzovat; potřebuje čas, aby získala nový tvar. Peklo, jak je chápáno v Koránu, tedy není propastí věčného utrpení, uloženého pomstychtivým Bohem, ale nápravnou zkušeností, díky níž může i jednou zatvrzené já znovu pocítit živý vánek Božské milosti. Nebe, na druhé straně, není žádnou dovolenou. Život je jediný a nepřetržitý. Člověk kráčí stále vstříc vždy novým osvícením nekonečnou realitou, jež se „v každém okamžiku jeví v nové slávě“.³⁹ A příjemce Božského osvícení nepřijímá nečinně. Každý akt svobodného já vytváří novou situaci, a nabízí tak další příležitost pro tvořivý vývoj.

³⁹ Ibid., 55:29; Hrbek překládá: „a každý den On při díle je.“

V. Duch islámské kultury

„Muhammad z Arábie vystoupil na samé Nebe a vrátil se. Přísahám při Bohu, že kdybych já dosáhl toho bodu, nikdy bych se nevracel.“ Taková jsou slova velikého islámského světce, ʿAbdulquddúse al-Gangóhího. V celé šíři súfíjské literatury bychom stěží našli slova, jež by v jediné větě tak pronikavě vyjádřila psychologický rozdíl mezi prorockým a mystickým druhem vědomí. Mystik se nechce vracet z poklidu „jednotné zkušenosti“; a i když se vrátí – neboť musí – jeho návrat neznamená mnoho pro lidstvo jako celek. Návrat proroka je tvořivý. Vrací se, aby se vložil do běhu času, ovládl dějinné síly, a vytvořil tak nový svět ideálů. Pro mystika je klid „jednotné zkušenosti“ něco konečného; pro proroka je to jen probuzení vlastních vnitřních psychologických sil, jež jsou s to lidským světem otřást a zcela jej proměnit. U proroka rozhoduje jeho touha spatřit, jak se jeho náboženská zkušenost mění na živou světovou sílu. Jeho návrat se tedy rovná jakési zkoušce hodnoty jeho náboženské zkušenosti. Tvořivým aktem posuzuje prorokova vůle sebe i svět konkrétních faktů, v němž se snaží prosadit. Pronikáním do nepodádného materiálu prorok objevuje sám sebe a odhaluje se dějinnému zraku. Jiným způsobem, jak posoudit hodnotu prorocké náboženské zkušenosti, by tedy bylo prozkoumat ráz lidství, jež prorok stvořil, a kulturní svět, jemuž dal duch jeho poselství vzniknout. V této přednášce bych se rád věnoval právě zkoumání kulturního světa. Cílem zde není předložit popis úspěchů islámu na poli poznání. Spíše bych chtěl zaměřit naši pozornost na některé panující představy v islámské kultuře, pokusit se nahlédnout proces jejich utváření, a letmo tak zachytit ducha, jenž v nich došel vyjádření. Nejprve je však třeba porozumět kulturní hodnotě jedné veliké myšlenky v islámu: mám na mysli konečnost instituce prorocství.

Proroka lze popsát jako druh mystického vědomí, v němž se „jednotná zkušenost“ snaží vylít se ze svých břehů a hledá příle-

žitost, jak dát nový směr či novou podobu silám společenského života. Konečné jádro života se v prorokově osobnosti potápí do vlastních nekonečných hloubek, aby se znovu vynořilo s čerstvými silami, zničilo staré životní zásady a odhalilo nové. Toto spojení s kořeny vlastního bytí není pro člověka ani v nejmenším mimořádné. Ostatně výraz *wahí* (inspirace, vnuknutí), používaný v Koránu, naznačuje, že Korán toto spojení považuje za obecně platný rys života, ačkoliv se jeho podstata a povaha v průběhu vývoje života liší. Rostlina, volně rostoucí v prostoru, zvíře, jež se vyvine nový orgán vhodný do nového prostředí, lidská bytost, již se dostává světla z vnitřních hlubin života: to vše jsou případy vnuknutí, jež se liší povahou podle potřeb příjemce či druhu, do nějž příjemce náleží. V dobách nedospělého lidstva dává duševní energie vzniknout tomu, co označují pojmem pro rocké vědomí, tedy určitému způsobu, jak s pomocí hotových názorů, rozhodnutí a způsobů jednání úsporněji naložit s individuálního myšlením a rozhodováním. Avšak se zrodem rozumu a schopnosti kritického uvažování život ve vlastním zájmu brání utváření a vývoji nerozumových modů vědomí, jimiž duševní energie proudila na dřívějších stupních lidského vývoje. Člověk je zprvu ovládán vášněmi a pudy. Induktivní myšlení, jež jako jediné umožňuje člověku stát se pánem svého prostředí, je vydobytým úspěchem; jakmile se jednou zrodí, musí se upevňovat tím, že se brání růstu jiných způsobů poznání. Starověký svět dal nepochybně vzniknout velkým filosofickým systémům v době, kdy byl člověk na poměrně primitivní úrovni a řídil se více méně okamžitými podněty. Nesmíme však zapomenout, že budování systémů ve starověkém světě bylo záležitostí abstraktního myšlení, jež se nemohlo dostat dále než k pořádání nejasných náboženských přesvědčení a tradic – a jako takové nám nemohlo dát vládu nad konkrétními situacemi v životě.

Z tohoto úhlu pohledu se zdá, že Prorok islámu stojí na hranici světa starověkého a moderního. Ke starověkému světu náleží vším tím, co bylo pramenem jeho zjevení; duchem zjevení je však již cele ve světě moderním. V jeho osobě život objevuje jiné zdroje poznání, jež vyhovují novému směru. Zrod islámu, jak

nyní – snad uspokojivě – hodlám dokázat, je zrodem induktivního myšlení. V islámu dosahuje proroctví své dokonalosti tím, že objevuje nezbytnost zrušení sama sebe.¹ Součástí toho je také pronikavé zjištění, že život nelze věčně vodit za ruku; má-li člověk dosáhnout plného sebeuvědomění, musí být nakonec odkázán opět sám na sebe. Zrušení kněžství a dědičného království v islámu, stálé odvolávání se na rozum a zkušenost v Koránu a důraz na přírodu a dějiny jako zdroje lidského poznání, to vše jsou různé stránky té samé myšlenky konečnosti. Nemyslí se tím však, že by se mystická zkušenost, jež se od prorocké kvalitativně neliší, přestala v živé podobě vyskytovat. Vždyť Korán má *anfus* (já) i *'áfáq* (svět) za zdroje poznání. Bůh odhaluje Svá znamení ve vnitřní i vnější zkušenosti a povinností člověka je při hledání zdroje poznání posoudit všechny stránky zkušenosti. Myšlenku konečnosti tedy nelze chápat tak, že by hlavním osudem života bylo zcela nahradit city rozumem. Něco takového není ani možné, ani žádoucí. Rozumový význam této myšlenky spočívá v tom, že vyvolává nezávislý, kritický postoj vůči mystické zkušenosti, neboť vytváří dojem, že v dějinách člověka je konec veškeré osobní autoritě, osobující si nadpřirozený původ. Vzniká zde psychologická síla, jež takové autoritě brání v růstu. Smyslem myšlenky konečnosti je otevřít nové vyhlídky poznání na poli vnitřní zkušenosti člověka. Obdobně první část vyznání islámu² navozuje a udržuje postoj kritického zkoumání vnější zkušenosti člověka tím, že přírodní síly zbavuje posvátného šatu, do nějž je oblékly dřívější kultury. Muslim musí mystickou zkušenost, jakkoliv nezvyklou či mimořádnou, brát jako naprosto přirozenou, otevřenou stejnému kritickému zkoumání jako ostatní stránky lidské zkušenosti. To je jasné i z postoje samotného Proroka k okultním zážitkům ibn Sajjáda. Účelem súfismu v islá-

¹ Srv. Korán, 5:3: „Dnešního dne jsem pro vás dovršil vaše náboženství a naplnil nad vámi Své dobrodiní a zlíbilo se mi dát vám islám jako náboženství.“ Jak připomíná Hrbek v poznámkách, podle tradice je tento verš „jeden z posledních, pronesených Muhammadem při pouti na rozloučenou“ (ibid., s. 777).

² Tj. *sahády*: „Není boha kromě Boha, a Muhammad je posel Boží.“

mu bylo systematicky uspořádat mystickou zkušenost; je však třeba připustit, že ibn Chaldún byl mezi muslimy jediný, kdo se jí zabýval veskrze vědeckým způsobem.

Vnitřní zkušenost je však jen jedním z pramenů lidského poznání. Podle Koránu jsou ještě další dva – příroda a dějiny; a právě při čerpání z těchto zdrojů poznání můžeme poznat islám v jeho nejlepších stránkách. Korán nachází znamení nejzazší reality ve „slunci“, „měsíci“, „prodlužování stínů“, „střídání noci a dne“, „rozličnosti lidských jazyků a barev“, „střídání dnů šťastných i nešťastných“ – v podstatě ve veškeré přírodě, jak se zjevuje lidskému smyslovému vnímání. A povinností muslimů je vnímat tato znamení a nepřecházet je, „jako by byli hluší a slepí“, neboť „kdo v tomto životě slepý byl, bude slepý i v onom“.³ Toto volání po konkrétním spolu s postupným zjištěním, že svět je dle Koránu původně dynamický, konečný a rozšiřitelný, nakonec přivedlo islámské myslitele do rozepře s řeckým myšlením, jež s takovým nadšením studovali v začátcích své intelektuální dráhy. Nevšimli si totiž, že duch Koránu je bytostně antiklasický: v řecké myslitele vložili veškerou důvěru a jejich první snahou bylo pochopit Korán ve světle řecké filosofie. Takový pokus byl předem odsouzen k nezdaru vzhledem k protikladu konkrétně zaměřeného Koránu a spekulativní povahy řecké filosofie. Teprve to, co přišlo po tomto nezdaru, jasně odhalilo skutečnou podstatu islámské kultury a položilo základy některých z nejdůležitějších stránek moderní kultury vůbec.

Vzpouira rozumu proti řecké filosofii se projevila ve všech oblastech myšlení. Obávám se, že nejsem povoláný, abych hovořil o tom, jakou podobu měla v matematice, astronomii či lékařství. Jasně zřetelná je v metafysickém myšlení aš'arítů, ale jako nejlépe vymezitelný jev se ukazuje v islámské kritice řecké logiky. To je jen přirozené, neboť nespokojenost s čistě spekulativní filosofií vyvolala potřebu hledat jistější metodu poznání. Myslím, že to byl an-Nazzám, kdo jako první vyslovil princip „pochyby“

³ Srv. Korán, 25:73, 17:72.

jako začátku veškerého poznání. Al-Ghazzálí jej dále rozvedl ve svém „Oživení věd náboženských“ a připravil cestu Descartově *Rozpravě o metodě*. Co se však týče logiky, zůstal al-Ghazzálí cele stoupencem Aristotela. V *Qistás* podává některé koránské důkazy v podobě aristotelských figur, ale zapomíná na koránskou sůru zvanou *aš-Šucará'*,⁴ v níž se odplata za popírání proroků dokazuje prostým vypočítáváním dějinných případů. Systematické vyvrácení řecké logiky provedli až Išráqí a ibn Tajmíja. Abú Bakr ibn Zakaríja ar-Rází snad jako první provedl kritiku Aristotelovy první figury, a v naší době jeho námitku ve zcela induktivní podobě znovu vyjádřil John Stuart Mill. Ibn Hazm ve svých „Mezích logiky“ zdůrazňuje smyslové vnímání jako zdroj poznání; ibn Tajmíja ve „Vyvrácení logiků“ ukazuje, že indukce je jediným spolehlivým druhem důkazu. Tak se zrodila metoda pozorování a pokusů. Nešlo jen o teoretickou záležitost. Al-Bírúniho objev toho, čemu říkáme doba odezvy, nebo al-Kindího zjištění, že počitek je úměrný podnětu, jsou příklady uplatnění této metody v psychologii. Je mylné domnívat se, že metoda experimentu byla objevena v Evropě. Dühning říká, že pojetí vědy v podání Rogera Bacona je správnější a jasnější než v případě jeho slavného jmenovce. A kde prodělal Roger Bacon svůj vědecký výcvik? Na islámských univerzitách ve Španělsku. Pátá část jeho díla *Opus Maius*, věnovaná perspektivě, je vskutku téměř opisem ibn al-Hajthamovy „Optiky“. V celé knize navíc nechybí důkazy ibn Hazmova⁵ vlivu. Evropa je poněkud liknavá v přiznání islámského původu své vědecké metody. Plné uznání tohoto faktu však nakonec přece jen přišlo. Dovolte mi citovat pár úryvků z Briffaultova „Vývoje lidstva“:

[...] u jejich nástupců na této oxfordské škole se Roger Bacon učil arabštinu i arabskou vědu. Ani Roger Bacon, ani jeho pozdější jmenovec nemají žádný nárok na to, aby jim bylo připsáno zavedení experimentální

⁴ Tj. sůra dvacátá šestá.

⁵ Láhaurské vydání v poznámce opravuje na ibn al-Hajthama, neboť údajně nelze najít souvislost mezi ibn Hazmovým dílem a vědecky zaměřenou knihou Bacona, a jde tedy nejspíš o tiskovou chybu.

metody. Roger Bacon byl jen jeden z apoštolů islámské vědy a metody v křesťanské Evropě; a nikdy nepřestal tvrdit, že znalost arabštiny a arabské vědy byla pro jeho vrstevníky jedinou cestou ke skutečnému poznání. Rozpravy o tom, kdo byl původcem experimentální metody [...] jsou součástí onoho nesmírně překrouceného výkladu původu evropské civilizace. Arabská experimentální metoda byla v Baconových časech rozšířena a horlivě pěstována v celé Evropě [...]⁶

Věda je tím nejvýznamnějším příspěvkem arabské civilizace modernímu světu, jeho plody však zrály jen pomalu. Teprve když maurská kultura opět zmizela v temnotách, povstal obr, jež zrodila, ve vsi své síle. Nebyla to věda, jež opět vrátila Evropu do života. Také celá řada jiných vlivů islámské civilizace předala životu Evropy prvotní žár.⁷

Neboť ač není jediné stránky růstu Evropy, v níž by nebylo lze vystopovat rozhodující vliv islámské kultury, nikde není tento vliv tak zřejmý a významný jako ve zrodu síly, jež je svrchovaným příznakem moderního světa a zásadním zdrojem jeho vítězství – přírodní vědy a vědeckého přístupu.⁸

Dluh naší vědy vůči vědě arabské nesestává z překvapivých objevů nebo převratných teorií; věda dluží arabské kultuře mnohem víc, dluží jí své bytí. Jak jsme ukázali, starověký svět byl předvědecký. Řecká astronomie a matematika byly štěpem, jenž se řecké kultuře nikdy úplně nepřizpůsobil. Řekové pořádali, zobecňovali, teoretisovali – ale trpělivě zkoumání, sbírání pozitivních poznatků, přesné vědecké metody, podrobné a dlouhodobé pozorování, experimentální bádání, to vše bylo řecké povaze cizí. O vědeckou práci se v klasickém starověkém světě pokusila jediné helénská Alexandrie. To, čemu říkáme věda, povstalo v Evropě jako důsledek nového ducha bádání, nových metod výzkumu, metody pokusů, pozorování, měření, a matematiky, jež se vyvinula do podoby Řekům neznámé. Tento nový přístup a metody evropskému světu představili Arabové.⁹

První důležitou věcí, již si musíme na duchu islámské kultury všimnout, je že pro účely poznání obrací svou pozornost na konkrétní, konečné. Dále je jasné, že ke zrodu metody pozorování a pokusů nedošlo v islámu důsledkem kompromisu, ale na-

⁶ R. Briffault, *The Making of Humanity*, s. 200-201.

⁷ *Ibid.*, s. 202.

⁸ *Ibid.*, s. 190.

⁹ *Ibid.*, s. 191.

opak dlouhotrvající války mezi islámem a řeckým myšlením. Vliv Řeků, zaujatých, podle Briffaulta, převážně teorií než fakty, ve skutečnosti spíše zastřel muslimům jejich vidění Koránu a přinejmenším po dvě staletí bránil arabské povaze, aby se prosadila a došla uznání. Chtěl bych proto jednou provždy vymýtit mylnou domněnku, že řecké myšlení jakýmkoliv způsobem určovalo povahu islámské kultury. Část mého důkazu již byla předložena, další část uvidíte nyní.

Poznání musí začínat konkrétním. Teprve rozumové uchopení a ovládnutí konkrétního umožňuje, aby lidský rozum konkrétní překročil. Jak říká Korán:

Ó shromáždění lidí a džinů! Jste-li schopni uniknout za nebes a země končiny, pak tam pronikněte! Však podaří se vám to jen s Naší plnou mocí.¹⁰

Svět jako soubor konečných věcí se však jeví jako jakýsi ostrov, umístěný v čisté prázdnotě, pro nějž čas, chápaný jako sled vzájemně vylučných okamžiků, není ničím a nijak naň nepůsobí. Takové pojetí světa však uvažující mysl nedovede nikam. Představa hranic vnímaného prostoru a času vyvádí mysl z míry. Konečné jako takové je jen modlou, jež překáží pohybu myslí; má-li mysl překročit své meze, musí překonat lineární čas a čistou prázdnotu vnímaného prostoru. „... u Pána tvého je nejzazší kraj,“ říká Korán.¹¹ Tento verš ztělesňuje jednu z nejhlubších myšlenek Koránu, neboť jasně naznačuje, že nejzazší kraj nelze hledat směrem ke hvězdám, ale v nekonečném kosmickém životě a duchovnosti. Putování rozumu za tímto nejzazším krajem je dlouhé a svízelné; navíc i v tomto úsilí se zdá myšlení islámu jít směrem zcela jiným než Řekové. Ideálem Řeků, jak nám říká Spengler, byl poměr, nikoliv nekonečnost. Řecké myslí stačila fyzická přítomnost konečna s jasně vymezenými obrysy. Naopak v dějinách islámské kultury, v oblasti čistého rozumu i nábožen-

¹⁰ Korán, 55:33.

¹¹ Ibid., 53:42; u Hrbka „konečný cíl“; v ar. originále je zde *al-muntahá* (nejzazší kraj), oproti *al-masír* (konečný cíl, osud), vyskytujícího se v řadě jiných veršů.

ské psychologie, čímž mám na mysli vyšší súfismus, se nám ukazuje ideál v podobě zaujetí a potěšení nekonečnem. V kultuře s takovým postojem se problém prostoru a času stává otázkou života a smrti. V jedné z těchto přednášek jsem již naznačil způsob, jímž se problém času a prostoru ukazoval islámských myslitelům, zvláště ašarítům. Jedním z důvodů, proč Démokritův atomismus nikdy nedošel obliby ve světě islámu, bylo že obsahoval předpoklad absolutního prostoru. Ašaríté tak museli vyvinout jiný druh atomismu, a obtíže spojené s vnímaným prostorem se pokusili překonat způsobem, jenž je podobný atomismu modernímu. Co se týče matematiky, je třeba pamatovat, že od časů Ptolemaia (87 – 165) až do doby Násiruddína at-Túsího (1201 – 1274) nikoho nenapadlo zabývat se obtížemi, spojenými s důkazem Eukleidova postulátu rovnoběžnosti v případě vnímaného prostoru. At-Túsí byl prvním, kdo porušil klid, panující v říši matematiky po tisíciletí; ve snaze postulat vylepšit zjistil, že je nezbytné vzdát se vnímaného prostoru. Položil tak základ, byť jen letmý, pro hyperprostorový pohyb naší doby. Až al-Bírúního pokus o přiblížení se modernímu matematickému pojmu funkce však ukázal, že z čistě vědeckého hlediska je statické chápání světa nedostatečné. Opět jde o jasný odklon od řeckého názoru. Pojem funkce vnáší do našeho obrazu světa čas. Neměnné se stává proměnným, svět není chápán jako bytí, ale jako dění. Spengler se domnívá, že matematický pojem funkce je symbolem Západu, jež „v žádné jiné kultuře nenacházíme ani v náznaku“. Vzhledem k al-Bírúnímu, jenž Newtonův vzorec interpolace trigonometrické funkce zobecnil na jakoukoli funkci, ztrácí Spenglerovo tvrzení jakýkoliv základ. Proměna řeckého pojmu čísla z čisté velikosti na čistý poměr ve skutečnosti začala již al-Chwárizmího přechodem od aritmetiky k algebře. Al-Bírúní učinil jasný krok kupředu směrem k tomu, co Spengler nazývá chronologickým číslem, jež označuje přechod mysli od bytí k dění. Nedávné pokroky evropské matematiky skutečně jeví spíše sklon zbavit čas jeho živé dějinné povahy a omezit jej na pouhé vyjádření prostoru. Proto se bude Whiteheadovo pojetí relativity islámských studentům zamlouvat spíše než Einsteinovo, v jehož

teorii čas ztrácí svoji povahu plynutí a záhadně se proměňuje na čistý prostor.

Bok po boku s pokrokem matematického myšlení v islámu nalézáme myšlenku, že vývoj postupně utváří sám sebe. Al-Džá-hiz si jako první všiml změn v životě ptáků, způsobených stěho-váním. Později dal al-Miskawajh, al-Bírúního současník, tomuto poznatku podobu určitější teorie a zařadil ji do své teologické práce *al-Fawz al-Asghar*. Podstatu jeho vývojové hypotézy zde předvedu nikoliv kvůli její vědecké hodnotě, ale protože nám pomůže osvětlit směr, jímž kráčelo islámské myšlení.

Rostlinný život na nejnižším stupni vývoje podle al-Miska-wajha nepotřebuje ke zrodu a růstu semena. Semeny se ani ne-udrží jeho druhy. Takový rostlinný život se od nerostů liší jen nepatrnou snahou pohybovat se; ta u vyšších druhů postupně roste a projevuje se tím, že rostlina rozvíjí své stonky a větve a zachovává druhy pomocí semen. Snaha se pohybovat se dále rozvíjí, až se dostaneme ke stromu, jenž má kmen, listy a ovoce. Na vyšším stupni vývoje stojí ty druhy rostlinného života, jež pro svůj růst vyžadují lepší půdu a podnebí. Posledním stupněm vývoje jsou vinná réva a datlová palma, jež stojí jakoby na prahu živočišné říše. U datlové palmy se objevuje jasné pohlavní rozli-šení. Vedle lýka a kořenů se zde vyvíjí něco, co pracuje podobně jako mozek živočichů a na čem závisí život datlové palmy. Zde je tedy nejvyšší stupeň vývoje rostlinného života a předehra k životu živočišnému. Prvním krokem vstříc říši živočichů je osvobození se od zakořeněnosti v zemi, což představuje zárodek vědomého pohybu. Mluvíme o prvním stupni živočišnosti, na němž se jako první objevuje smysl hmatu, jako poslední potom smysl zrakový. S vyvinutím smyslů získávají živočichové vol-nost pohybu, jak je tomu u červů, plazů, mravenců a včel. Živo-čišný život dosahuje dokonalosti v koni mezi čtyřnožci a v soko-lu mezi ptáky, na prahu lidství se ocitá v opici, jež se na vývo-jové stupnici nachází jen o příčku níže než člověk. Vývoj dále po-kračuje fyziologickými změnami, a jak roste úroveň rozlišovací schopnosti a duchovnosti, lidstvo se od barbarství dostává k ci-vilisaci.

Teprve představitelé náboženské psychologie, např. ĀIrāqī a Chwādža Muhammad Pārsā, nám však pomáhají dostat se blíže k moderním způsobům, jak nahlížet problém prostoru a času. ĀIrāqīho představu časových vrstev jsem již vyložil. Nyní ukáží podstatu jeho pojetí prostoru.

Existence jakéhosi prostoru vztaženého k Bohu je podle ĀIrāqīho zjevná z následujících veršů Koránu:

Což jsi neviděl, že Bůh zná vše, co na nebesích je i na zemi? A není rozmluvy tajné ve třech, aby tam nebyl čtvrtý, a v pěti, aby tam nebyl šestý, nebo v menším či větším počtu, aby On nebyl s nimi, ať již jsou kdekoliv.¹²

A ať v jakémkoliv budeš postavení a ať cokoliv budeš z Koránu čísti – a ať cokoliv budete z činů dělat, My svědky vašimi budeme, když to budete podnikat – a neunikne Pánu tvému ani váha zrnka prachu na zemi a na nebi, ba ani nic menšího či většího – aniž by to bylo zapsáno v Písmu zjevném.¹³

My stvořili jsme člověka a dobře víme, co duše jeho mu našeptává. Vždyť blíže jsme mu než jeho tepna krční.¹⁴

Nesmíme však zapomínat, že výrazy „blížkost“, „styk“ či „vzájemné odloučení“, jež platí pro hmotná tělesa, nelze použít pro Boha. Boží život je ve styku s celým světem, tak jako je duše spojena s tělem. Duše není ani uvnitř, ani vně těla; není mu ani blízká, ani od něj odloučená. A přesto je spojení duše s každým atomem těla skutečné, nepochopitelné bez předpokladu nějakého prostoru, jenž by se hodil ke křehkosti duši. Existenci prostoru spojeného se životem Boha tedy nelze popřít; musíme však pečlivě vymezit, jaký druh prostoru lze svrchovanosti Boží přisoudit. Jsou tři druhy prostoru – prostor hmotných těles, prostor nehmotných bytostí a prostor Boha. Prostor hmotných těles se dále dělí na tři druhy. Za prvé, prostor okem viditelných těles, jimž přisuzujeme rozlehlost. V tomto prostoru se pohyb odehrá-

¹² Ibid., 58:7.

¹³ Ibid., 10:61.

¹⁴ Ibid., 50:16.

vá v čase, tělesa zaujímají svá příslušná místa a vyvíjejí odpor vůči snaze je přemístit. Za druhé, prostor sotva patrných těles, tj. vzduchu a zvuku. Také v tomto prostoru si tělesa navzájem odporují a jejich pohyb lze měřit v čase, ale tento čas se jeví jinak než čas viditelných těles. Vzduch je třeba nejprve vyhnat z trubice, než do ní může vstoupit jiný vzduch; čas zvukových vln je ve srovnání s časem viditelných těles prakticky nicotný. A za třetí tu máme prostor světla. Sluneční světlo v jednom okamžiku dosáhne do těch nejvzdálenějších koutů země. V rychlosti světla a zvuku se tedy čas blíží téměř k nule. Je tedy jasné, že prostor světla se od prostoru vzduchu a zvuku liší. Je tu však ještě jiný, účinnější důkaz. Světlo svíčky v místnosti se šíří ve všech směrech, aniž by vytlačovalo vzduch této místnosti; ukazuje se tedy, že prostor světla je ještě nepatrnější než prostor vzduchu, jenž do prostoru světla nemá přístup. Vzhledem k blízkosti obou prostorů však nelze jeden od druhého odlišit jinak než čistě rozumovou analýzou či duchovní zkušeností. Obdobný je příklad s horkou vodou: vzhledem ke své podstatě nemohou oba protiklady – oheň a voda – být přítomny v témž prostoru, a přesto se zdají jeden druhý navzájem prostupovat. Tuto skutečnost nelze vyložit jinak než za předpokladu, že prostory obou dvou substancí zůstávají odděleny, přestože jsou si v tu chvíli velmi blízké. V prostoru světla však, ač zde prvek vzdálenosti není zcela nepřítomen, vzájemný odpor možný není. Světlo jedné svíčky dojde jen do určitého bodu a světla sta svíček se v téže místnosti mísí, aniž by jedno druhé vytlačovalo.

Po tomto výkladu různě patrných prostorů fyzikálních těles 'Iráqí pokračuje stručným popisem hlavních druhů prostoru, v nichž působí různé vrstvy nehmotných bytostí, např. andělů. Prvek vzdálenosti v těchto prostorech nechybí zcela, neboť nehmotné bytosti, ač dokáží procházet kamennými zdmi, se bez pohybu nemohou zcela obejít, což je podle 'Iráqího znakem nedokonalosti jejich ducha. Nejvyššího bodu na stupnici prostorové svobody dosahuje lidská duše, jež svou jedinečnou podstatou není ani v klidu, ani v pohybu. A tak, procházejíce nekonečným druhů prostoru, dojdeme do prostoru Boha, jenž zcela

postrádá rozměr a představuje bod, v němž se setkávají všechna nekonečna.

Na tomto přehledu 'Iráqího představ lze spatřit, jak vzdělaný islámský súfí interpretoval svoji duchovní zkušenost času a prostoru v době, jež neměla ani potuchy po teoriích a představách moderní matematiky a fyziky. 'Iráqí se v podstatě snažil dospět k představě prostoru jako dynamického jevu. Zdá se též, že jeho mysl matně zápasila s představou prostoru jako nekonečné spojitosti; přesto nedokázal dohlédnout veškeré důsledky svého myšlení, zčásti protože nebyl matematik, zčásti protože byl od počátku zaujat ve prospěch tradiční, aristotelské představy stálého světa. Vzájemné prostupování nadprostorového „zde“ a nadvěčného „nyní“, k němuž dochází v nejzazší realitě, předznačuje moderní pojem časoprostoru, jež Alexander ve svých přednáškách *Space, Time and Deity* pokládá za kolébkou všeho. Důkladnější nahlédnutí podstaty času by 'Iráqího dovedlo k poznání, že čas je základnější než prostor, a že tedy není metaforou říci, Alexanderovými slovy, že čas je myslí prostoru. 'Iráqí chápe vztah Boha ke světu podle analogie se vztahem lidské duše k tělu; avšak místo aby k tomuto závěru dospěl filosoficky, kritikou prostorové a časové stránky zkušenosti, prostě jej předpokládá na základě své duchovní zkušenosti. Nestačí prostě odbyť prostor a čas jako uplývající bodový okamžik. Filosofická cesta, vedoucí k Bohu jako všezahrnující duši světa, začíná u objevu, že živé myšlení je základním principem časoprostoru. 'Iráqího myšlení se bezpochyby ubíralo správnou cestou; bez psychologické analýzy a s aristotelskými předsudky se však nemohl dostat dál. Zastával-li názor, že Boží čas zcela postrádá změnu, tedy názor založený na nedostatečné analýze zkušenosti vědomí, nemohl odhalit vztah mezi Božím časem a časem lineárním, a dospět tak k bytostně islámské myšlence nepřetržitého stvoření, jejímž důsledkem je vyvíjející se svět.

Všechny nitky islámského myšlení se tedy sbíhají v dynamické představě světa. Tuto představu dále posílila al-Miskawajhova teorie života jako vývojového pohybu a ibn Chaldúnovo chápání dějin. Podle Koránu jsou dějiny – „dny Boží“ – třetím

pramenem lidského poznání. Jedním z nejzásadnějších učení Koránu je to, že národy jsou souzeny společně a musejí za své špatné skutky čas od času trpět. Korán tuto poučku prosazuje tak, že ustavičně vypočítává dějinné příklady a vybízí čtenáře, aby uvažoval nad minulou a přítomnou zkušeností lidstva.

A věru jsme kdysi vyslali Mojžíše se znamenímí Našimi řkouce mu: „Vyveď lid svůj z temnoty ke světlu a připomínej jim dny Boží!“ A věru jsou v tom znamení pro každého člověka trpělivého a vděčného.¹⁵

Mezi těmi, které jsme stvořili, je národ jeden, jenž správnou cestou podle pravdy je veden a podle ní spravedlivě jedná. Ty, kteří znamením Naše za lživá prohlašují, ty přilákáme postupně do záhuby, aniž o tom budou mít tušení. Já jim však odklad dám, vždyť lest Má je spolehlivá.¹⁶

Již naplnil se obvyklý osud těch, kdož před vámi byli! Cestujte po zemi a pohleďte, jaký konec těch, kdož posly za lháře prohlašovali!¹⁷

Jestliže jste utrpěli poranění, tedy podobné poranění utrpěli i ti druzí. Takové dny šťastné i nešťastné necháváme střídat mezi lidmi [...]¹⁸

A každý národ má svou lhůtu danou [...]¹⁹

Poslední verš je spíše příkladem určitého dějinného zobecnění, jež v této pádné podobě naznačuje možnost vědecky přistupovat k životu lidských společenství, chápaných jako organismy. Je tedy hrubým omylem domnívat se, že v Koránu nejsou žádné zárodky teorie dějin. Ve skutečnosti se zdá, že celá podstata ibn Chaldúnovy „Předmluvy“ je důsledkem inspirace, již autor musel získat z Koránu. Dokonce i za své hodnocení lidské povahy vděčí nemalou měrou Koránu. Příkladem budiž dlouhý odstavec, věnovaný povaze Arabů jako národa. Celý úryvek se zdá být pouhým rozvedením následujících veršů Koránu:

¹⁵ Ibid., 14:5.

¹⁶ Ibid., 7:181-183.

¹⁷ Ibid., 3:137.

¹⁸ Ibid., 3:140.

¹⁹ Ibid., 7:34

Kočovní Arabové jsou nejhorší v nevěře a v pokrytectví a nejvíce nakloněni přehlížet omezení, jež Bůh seslal poslu Svému. A Bůh je vševědoucí, moudrý. A jsou mezi kočovnými Araby ti, kteří pokládají příspěvky své za pokutu a vyčkávají, až postihne vás obrat ke špatnému. Je ať postihne obrat ke špatnému! A Bůh je slyšící, vševědoucí.²⁰

Koránský zájem o dějiny, nahlížené jako zdroj lidského poznání, však sahá dále než k pouhému dějinnému zobecňování. Korán nám dal jeden z nejzásadnějších principů dějinné kritiky. Přesnost v záznamu faktů, jež zakládají dějinný materiál, je neodmyslitelnou podmínkou historické vědy a přesná znalost faktů v první řadě závisí na těch, kteří je zapisují: první princip kritiky dějin tedy spočívá v tom, že významnou položkou při posuzování svědectví je osobnost zapisovatele. Korán říká:

Vy, kteří věříte! Přijde-li k vám hanebník s nějakou zvěstí, snažte se ji objasnit tak, abyste u nevědomosti své nepoškodili lidi [...]²¹

Právě z uplatnění principu z tohoto verše na zapisovatele Prorocké tradice se postupně vyvinuly zásady kritiky dějin. Je úchvatné zkoumat vývoj islámského smyslu pro dějiny. Koránský důraz na zkušenost, nezbytnost zjišťovat přesné Prorokovy výroky, přání zajistit stálý zdroj inspirace pro potomstvo – to vše byly činitele, jež přispěly ke zrození takových mužů, jako byli ibn Isháq, at-Tabarí a al-Mas'údí. Historie jako umění roznítit představivost čtenáře je však pouhým stupněm ve vývoji historie jako skutečné vědy. Možnost vědecky zkoumat dějiny přináší širší zkušenost, vyspělejší praktický rozum a nakonec i dokonalejší pochopení některých základních myšlenek o podstatě života a času. Tyto myšlenky jsou v zásadě dvě a obě utvářejí základ koránského učení.

1. Jednotný lidský původ. „Vás [všechny] pak stvořil z bytosti jediné,“ říká Korán.²² Ale ke vnímání života jako organické jednoty lze dospět jen pomalu a je k tomu zapotřebí, aby lidé vkro-

²⁰ Ibid., 9:97-98.

²¹ Ibid., 49:6.

²² Ibid., 39:6.

čili do hlavního proudu světových událostí. Islámu k tomu dal příležitost překotný vývoj rozlehlé říše. Křesťanství bezpochyby přineslo poselství o rovnosti všech lidí dávno před islámem; křesťanský Řím však myšlenku lidstva jako jediného organismu plně nepochopil. Jak správně říká Flint, „žádnému křesťanskému – a tím méně jakémukoliv jinému – spisovateli v Římské říši nelze připsat lepší než jen obecnou a abstraktní představu jednotného lidstva.“ A nezdá se, že by se tato představa v Evropě od dob Říma nějak prohloubila či zapustila kořeny. Vzestup místního nacionalismu se svým důrazem na to, co nazývá národními rysy, má na druhé straně sklon obecný prvek lidství v umění a literatuře spíše zabíjet. Zcela jinak tomu bylo v islámu. Zde tato myšlenka nebyla ani filosofickým pojmem, ani básnickým snem. Účelem islámu jako společenského hnutí bylo proměnit tuto myšlenku na živou součást každodenního života muslimů – a dovést ji tak, tiše a nepozorovaně, k dokonalejšímu naplnění.

2. Hluboký smysl pro realitu času a představa života jako plynulého pohybu v čase. Právě toto pojetí života a času jsou hlavním předmětem zájmu v ibn Chaldúnově názoru na dějiny a ospravedlňují Flintovu chválu, že „ani Platón, Aristotelés a Augustinus se mu nemohli rovnat a ostatní ani nestáli za to, aby vedle něj byli jmenováni.“²³ Poznámkami, jež jsem učinil výše, nehodlám nijak zpochybňovat původnost ibn Chaldúnova myšlení. Chci jen říci, že s ohledem na směr, jímž se islámská kultura rozvíjela, právě jen muslim mohl vidět dějiny jako nepřetržitý, souhrnný pohyb, jako skutečný, nevyhnutelný vývoj v čase. Zajímavým bodem v této představě dějin je způsob, jímž ibn Chaldún chápe proces změny. Jeho pojetí má nesmírný význam, neboť tvrdí, že dějiny jako nepřetržitý pohyb v čase jsou pohybem skutečně tvořivým, nikoliv pohybem, jehož dráha byla předem stanovena. Ibn Chaldún nebyl metafysik; vůči metafysice se v zásadě stavěl nepřátelsky. Co se však týče jeho představy času, lze jej směle považovat za Bergsonova předchůdce. Již jsem se zmí-

²³ R. Flint, *History of the Philosophy of History*, s. 86.

nil o intelektuálních okolnostech, jež tomuto pojetí v kulturních dějinách islámu předcházely. Koránská představa „střídání dne a noci“ jako symbolu nejzazší reality, jež se „v každém okamžiku jeví v nové slávě“; sklon islámské metafysiky brát čas objektivně; al-Miskawajhovo pojetí života jako vývojového pohybu; al-Bírúního první rozhodný krok k pojetí přírody jako procesu dění – to vše tvořilo myšlenkový odkaz, z něž ibn Chaldún vycházel. Jeho hlavní zásluhou bylo výstižné zachycení a systematické vyjádření povahy kulturního hnutí, jehož byl on sám skvělým synem. Práci tohoto genia si antiklasická podstata Koránu připsala konečné vítězství nad řeckým myšlením, neboť pro Řeky byl čas buď neskutečný (jako u Platóna a Zénóna), nebo se pohyboval v kruhu (jako u Hérakleita či stoiků). Ať už posuzujeme kroky tvořivého pohybu kupředu jakýmkoliv měřítkem, tento pohyb přestane být tvořivým, budeme-li jej chápat jako kruhový. Věčný návrat není věčným tvořením, ale věčným opakováním.

Jsme nyní s to pochopit skutečný význam rozumové vzpoury islámu proti řecké filosofii. Fakt, že tato vzpoura má původ v zájmech čistě teologických, ukazuje, že se antiklasická podstata Korána prosadila navzdory všem, kteří přišli s přáním interpretovat Korán ve světle řeckého myšlení.

Zbývá nyní vymýtit jedno závažné nedorozumění, vyvolané Spenglerovou úspěšnou knihou – „Zánikem západu“. Dvě kapitoly, jež se věnují problému arabské kultury, představují velmi důležitý příspěvek ke kulturním dějinám Asie. Zakládají se však na zcela mylné představě o podstatě islámu jako náboženského hnutí a o povaze kulturní činnosti, již islám vyvolal. Spenglerova hlavní teze říká, že každá kultura je zvláštní organismus a nemá žádný styčný bod s kulturami, jež jí předcházejí či po ní následují. Každá kultura má podle něj vlastní příznačný způsob nahlížení věcí, nesrozumitelný lidem z jiných kultur. V horlivé snaze dokázat svoji tezi Spengler uspořádal ohromující množství faktů a interpretací, aby ukázal, že podstata evropské kultury je veskrze antiklasická. Tato antiklasická podstata evropské kultury je cele důsledkem zvláštního ducha Evropy a nikoliv nějakého vnuknutí ze strany islámu, jenž je svou podstatou a povahou

podle Spenglera od základů „mágský“. Spenglerovo pojetí podstaty moderní kultury je, dle mého názoru, zcela správné. V těchto přednáškách jsem se však snažil ukázat, že antiklasický duch dnešního světa ve skutečnosti povstal ze vzpoury islámu proti řeckému myšlení. Je zřejmo, že s takovým názorem nemůže Spengler souhlasit, neboť je-li možno prokázat, že antiklasická podstata moderní kultury pochází z inspirace kulturou předěšlou, celý Spenglerův výklad naprosté vzájemné nezávislosti vyvíjejících se kultur se zhroutí. Obávám se, že snaha o prosazení vlastní teze zcela zkreslila jeho náhled islámského kulturního hnutí.

Výrazem „mágská kultura“ má Spengler na mysli společnou kulturu související s „mágskou skupinou náboženství“, do níž řadí judaismus, starověké náboženství Chaldejců, rané křesťanství, zoroastrismus a islám. Nepopírám, že se na islámu vytvořila skořápka mágství. Záměrem těchto mých přednášek však vpravdě bylo nahlédnout podstatu islámu, oproštěnou od mágských nánosů, jež podle mého názoru svedly Spenglera na scestí. Je skutečně znepokojující, jak Spengler pomíjí islámské myšlení v otázce času, stejně jako podobu, již si v islámské náboženské zkušenosti našlo „já“ jako svobodné ohnisko zkušenosti. Místo aby hledal objasnění v dějinách islámského myšlení a zkušenosti, raději své závěry staví na lidovém přesvědčení o počátku a konci času. Jen si představte člověka ohromujícího vzdělání, jak pro předpokládaný islámský fatalismus hledá důkazy v takových evropských výrazech a rčeních jako „klenba času“, nebo „vše má svůj čas“! O původu a vývoji pojmu času v islámu a o svobodné moci lidského já jsem již toho však v těchto přednáškách řekl dost. Je zřejmé, že úplné prozkoumání Spenglerovy představy islámu a islámské kultury by si vyžádalo celou knihu. To, co jsem řekl dříve, doplním ještě jedním obecným postřehem.

Již jádro prorockého učení je mágské. Je jediný Bůh jako princip dobra, ať už Mu říkáme Jahve, Ahura Mazda, či Marduk-Baal; ostatní božstva jsou buď bezmocná, nebo zlá. K tomuto jádru se připojuje naděje mesiášství, zřetelná u Izaiáše, jež však v následujících stoletích propukala všude pod tlakem vnitřních potřeb. Jde o základní myšlenku mágského nábožen-

ství; obsahuje představu světodějného zápasu mezi dobrem a zlem, v jehož průběhu vládnou síly zla, ale dobro nakonec, v den posledního soudu zvítězí.²⁴

Má-li tento výklad prorockého učení platit i pro islám, pak je zjevně nesprávný. Hlavním důvodem je fakt, že lidé mágských náboženství připouštěli existenci falešných bohů; pouze je neuctívali. Islám však popírá samotnou existenci falešných bohů. V tomto smyslu si Spengler také neuvědomil kulturní hodnotu konečnosti proroctví v islámu. Jedním z důležitých rysů mágských kultur je bezpochyby trvalý postoj očekávání – stálého vyhlížení příchodu Zarathuštrových nenarozených synů, Mesiáše či Utěšitele ze čtvrtého evangelia. Již jsem naznačil směr, jímž by měl student islámu hledat kulturní smysl islámského učení o konečnosti. Toto učení lze také považovat za lék na mágský postoj trvalého očekávání, jenž přináší falešnou představu dějin. Ibn Chaldún vycházel z vlastního pojmu dějin a domnívám se, že v islámu s konečnou platností zničil údajně zjevené základy myšlenky, připomínající – přinejmenším svými psychologickými důsledky – původně mágskou představu, jež se v islámu pod tlakem mágského myšlení znovu objevila.

²⁴ O. Spengler, *Untergang des Abendlandes*, s. 807.

VI. Princip změny ve struktuře islámu

Islám jako kulturní hnutí opouští někdejší statické chápání světa a dospívá k pojetí dynamickému. Jako sjednocující systém založený na cítění uznává hodnotu jedince jako takového a odmítá pokrevní svazky jako základ lidské jednoty. Pokrevní svazky přinášejí zakořeněnost v zemi. Čistě psychologický základ lidské jednoty je však možno hledat jedině s vědomím toho, že lidský život je svým původem duchovní. Takové chápání vytváří nové svazky věrnosti bez nutnosti nějakého obřadu, jenž by je udržoval, a umožňuje člověku, aby se vymanil ze vztahu k zemi. Křesťanství, jež se původně objevilo jako řeholní řád, se mělo v rukou Konstantina stát sjednocujícím systémem. Fakt, že křesťanství v roli takového systému selhalo, donutil císaře Juliána, aby se vrátil ke starým římským bohům, jež se pokusil rozšířit o filosofickou interpretaci. Moderní historik, zabývající se civilisací, popisuje stav civilisovaného světa v době, kdy se na jevišti dějin objevil islám, takto:

Tedy se zdálo, že ta veliká civilisace, jejíž vybudování trvalo čtyři tisíce let, stanula na pokraji rozkladu, a že lidstvo se nejspíše vrátí do stavu barbarství, v němž kmen stál proti kmenu, vyznání proti vyznání, a právo a řád byly neznámy. [...] Staré kmenové principy ztratily svou platnost. Dosavadní císařské metody tudíž nemohly nadále účinkovat. Nové principy vytvořené křesťanstvím přinášely rozdělení a zničení místo jednoty a řádu. Byla to doba plná tragedií. Civilisace, obrovitý strom s listovím, jež překlenulo svět, a větovím, jež přineslo zlaté plody umění a vědy a literatury, se nyní kymácela jako před pádem; její kmen již nebyl živěn mízou lásky a úcty – byl naskrz prohnílý, rozerván válečnými bouřemi, a pohromadě jej držely jen pouta dávných zvyků a zákonů, jež se mohly každým okamžikem zpětrhat. Byla snad nějaká kultura citů, již by bylo lze přinést, aby znovu spojila lidstvo a zachránila civilisaci? Taková kultura by musela být zcela jiného druhu, neboť staré principy a obřady již byly mrtvé a vystavět nové téhož druhu by trvalo staletí.¹

¹ J. H. Denison, *Emotion as the Basis of Civilization*, s. 267-268.

Autor dále pokračuje tvrzením, že svět potřeboval novou kulturu, jež by nahradila kulturu trůnu a sjednocující systémy založené na pokrevním příbuzenství. Je úžasné, dodává, že taková kultura se v Arábii objevila právě v okamžiku, kdy jí bylo nejvíce zapotřebí. Na tomto jevu však není nic úžasného. Život světa intuitivně dbá svých vlastních potřeb a v kritických okamžicích si stanovuje svůj směr. Je to přesně to, čemu v jazyce náboženství říkáme prorocké zjevení. Je jen přirozené, že islám vstoupil do vědomí národa prostého, nedotčeného starověkými kulturami, jenž obýval zeměpisný prostor, v němž se stýkaly tři světadíly. Nová kultura nalezla základ světové jednoty v principu *tawhíd*.² Islám jako politické zřízení je jen praktickým způsobem, jak tento princip zavést do rozumového a citového života lidstva. Islám žádá věrnost Bohu, nikoliv trůnům. A protože Bůh je nejhlubším duchovním základem veškerého života, věrnost Bohu se vlastně rovná věrnosti člověka své vlastní ideální podstatě. Nejhlubší duchovní základ všeho života je podle islámu věčný a zjevuje se v rozmanitosti a změně. Společnost založená na takové představě reality musí ve svém životě smiřovat kategorie stálosti a změny. Musí být vybavena věčnými principy k řízení společného života, neboť věčné nám dává pevné místo ve světě ustavičných změn. Avšak věčné principy – jsou-li chápány tak, že vylučují jakoukoliv možnost změny, jež je podle Koránu jedním z největších „znamení“ Božích – mají sklon znehybňovat vše, co je svou podstatou proměnlivé. Nezdar Evropy v politických a společenských vědách názorně ukazuje první situaci, nehybnost islámu v posledních pěti letech znázorňuje tu druhou. Co je tedy principem hnutí ve struktuře islámu? To, co se označuje pojmem *idžtihád*.

Tento pojem doslova znamená „úsilí“. V pojmosloví islámského právo jde o snahu, jež má přinést nezávislé rozhodnutí v dané právní otázce. Celá myšlenka má, myslím, původ v dobře známém verši Koránu: „Ty, kdož k vůli Nám se usilovně snaží,

² Tj. principu Boží jednosti.

ty věru povedeme po cestách Svých.“³ Ještě lépe načrtnuta zdá se být v tradici o Prorokovi. Když byl Mu‘ádh jmenován vládcem Jemenu, Prorok se jej údajně zeptal, jak bude rozhodovat záležitosti, s nimiž se setká. „Rozhodnu záležitosti podle Knihy Boží,“ řekl Mu‘ádh. „Ale co když v Knize Boží nenajdeš nic, co by tě vedlo?“ „Pak budu jednat podle předchozích rozhodnutí Proroka Božího.“ „Ale selžou-li tato rozhodnutí?“ „Pak se budu snažit utvořit si vlastní názor.“ Každý student dějin islámu si je však dobře vědom toho, že politický rozmach islámu přinesl naprostou nezbytnost systematického právního myšlení a že naši raní znalci práv, arabského i jiného původu, pracovali bez ustání tak dlouho, dokud nebylo veškeré nahromaděné bohatství právního myšlení konečně vyjádřeno v našich uznávaných školách práva. Tyto právní školy uznávají tři stupně *idžtihádu*: 1. naprostou zákonodárnou autoritu, jež je omezena prakticky jen na zakladatele škol; 2. relativní autoritu, jež se uplatňuje v mezích jedné školy; a 3. zvláštní autoritu, spojenou s určením zákona, vhodného pro konkrétní případ, jež nebyl rozhodnut zakladateli. V této přednášce se budu zabývat jen prvním stupněm *idžtihádu*, tj. naprostou autoritou v zákonodárství. Teoretickou možnost tohoto stupně připouštějí sunnitě, avšak její praxe byla vyloučena již od založení právních škol vzhledem k tomu, že myšlenka úplného *idžtihádu* je obehnána hradbou podmínek, jež je skoro nemožné splnit najednou u jedné osoby. Takový postoj působí mimořádně podivně v právním systému, založeném převážně na Koránu, jež ztělesňuje bytostně dynamický názor na život. Než tedy pokročíme dále, je nezbytné objevit příčiny tohoto rozumového postoje, jež dovedl islámské právo takřka do stavu nehybnosti. Někteří evropští autoři se domnívají, že stojatá povaha islámského práva je dílem tureckého vlivu. Takové mínění je však zcela povrchní, neboť právní školy islámu byly završeny dávno předtím, že se v dějinách islámu začal prosazoval vliv Turků. Skutečné příčiny jsou dle mého názory tyto:

³ Korán, 29:69.

1. Všichni jsme obeznámeni s racionalistickým hnutím, jež se mezi duchovními objevilo během posledních dní Abbásovců, a se všemi trpkými spory, jež toto hnutí vyvolalo. Vezměme ku příkladu významnou otázku sporu mezi oběma tábory – konservativní dogma o věčnosti Koránu. Racionalisté věčnost popírali, protože se domnívali, že jde jen o jinou podobu křesťanského dogmatu o věčnosti světa; konservativní myslitelé, jimž Abbásovcí, obávající se politických důsledků racionalismu, vyjádřili plnou podporu, byli přesvědčeni o tom, že popřít věčnost Koránu by znamenalo podkopat samotné základy islámské společnosti. Např. an-Nazzám bezmála odmítl tradice a otevřeně prohlásil Abú Hurajru za nevěrohodného zpravodaje. A tak, zčásti díky nepochopení základních pohnutek racionalismu, zčásti kvůli bezuzdnému myšlení některých racionalistů, viděli konservativní myslitelé v tomto hnutí rozvratnou sílu a zdroj nebezpečí pro rovnováhu islámu jako společenského zřízení. Jejich hlavním záměrem se tedy stalo uchovat společenskou celistvost islámu – a jediným způsobem, jak toho docílit, bylo využít závaznou sílu *šaría* a co nejvíce zpřísnit strukturu právního systému.

2. Do značné míry za tento postoj může vzestup a vývoj asketického súfismu, jenž si pod vlivy ne-islámské povahy postupně rozvinul čistě spekulativní stránku. Čistě náboženská podoba súfismu podporovala jakýsi druh vzpoury proti slovním hříčkám našich raných znalců práv. Příkladem může být případ Sufjána ath-Thawrího. Byl jedním z nejlepších právnických mozků své doby a téměř se stal zakladatelem právní školy, ale protože byl současně silně duchovně založen, suchopárná zchytralost tehdejších právníků jej dohnalo k asketickému súfismu. Spekulativní stránka, jež se u súfismu rozvinula později, byla svým způsobem volnomyšlenkářská a ve spojení s racionalismem. Důraz, jež kladla na rozdíl mezi pojmy *záhir* (jev, zdání) a *bátin* (skutečnost, realita), měl za následek lhotejný postoj vůči všemu, co se týká pouhých jevů a ne skutečnosti.

Duch naprosté jinovětškosti v pozdním súfismu pak zastřel vidění velmi důležité stránky islámu jako společenského zřízení, a protože spekulativní stránka súfismu nabízela vyhlídky na ni-

čím nespoutané myšlení, přitáhla nakonec a pohltila nejlepší myslí islámu. Svět muslimů tak byl ponechán v rukou intelektuálního průměru, a nemyslíci masy bez osobností vyššího řádu, jež by je vedly, našly bezpečí v pouhém slepém následování škol.

3. Jako vrchol toho vše přišlo v polovině třináctého století zničení Bagdádu, střediska islámského intelektuálního života. Šlo jistě o velkou ránu a všichni doboví historici, zabývající se tatarským vpádem, popisovali bagdádskou pohromu s netajeným pesimismem ohledně budoucnosti islámu. Ze strachu z dalšího rozkladu, jenž bývá v takových obdobích politického úpadku jen přirozený, islámští konzervativní myslitelé soustředili veškeré úsilí na jediný zájem – zachovat jednotný společenský život národa tím, že se z *šarí'yy* žárlivě vyloučí všechny novoty, jež zavedli raní znalci islámského práva. Jejich vůdčí myšlenkou byl společenský řád a jistě měli zčásti pravdu, protože dobrá organizace do jisté míry působí proti silám rozkladu. Neuvědomili si však – a neuvědomují si to ani naši dnešní *'ulamá'* – že konečný osud národa nezávisí tolik na organizaci, jako spíše na hodnotě a síle jednotlivých lidí. V přeorganisované společnosti je jedinec zcela zbaven existence. Získává veškeré bohatství společenského myšlení, ale ztrácí svoji vlastní duši. Falešná úcta k uplynulým dějinám a její umělé kříšení tak nedává lék na úpadek národa. „Z dějin plně,“ výstižně říká jeden moderní autor, „že opotřebované myšlenky nikdy nezískaly moc v národě, který je opotřeboval.“ Jedinou účinnou zbraní, jež v národě klade odpor silám rozkladu, je tedy výchova jedinců, kteří si budou plně vědomi sama sebe. Jen takoví jedinci odhalují hloubku života. Odkrývají nové úrovně světla, v němž začínáme vidět, že naše životní prostředí není nedotknutelné a že je třeba je přezkoumat. Sklon k nadměrné organizaci falešným uctíváním minulosti, tak jak se projevoval u islámských znalců práva od třináctého století dále, byl v protikladu k vnitřním podnětům islámu, a vyvolal ráznou odezvu ibn Tajmíji, jednoho z nejneúnavnějších autorů a hlasatelů islámu, jenž se narodil roku 1263, pět let po zničení Bagdádu.

Ibn Tajmíja byl vychováván v hanbalovské tradici. Avšak tím, že si připsal svobodu *idžtihádu*, vzepřel se uzavřenosti škol a vy-

dal se hledat nový začátek u prvních principů. Podobně jako ibn Hazm, zakladatel záhiritské právní školy, odmítal hanafítské zásady dokazování podle analogií a *idžmá'* (shody), jak ji chápali staří znalci práva; domníval se totiž, že shoda je základem všech pověr. A je beze vší pochyby, že měl v této věci pravdu, vezme-li v úvahu mravní a intelektuální úpadek té doby. V šestnáctém století si totéž právo *idžtihádu* přisvojil as-Sujútí a přidal k němu ještě představu obnovitele na počátku každého století. Duch ibn Tajmíjova učení však našel ještě plnější podobu v hnutí nezměrných možností, jež se objevilo v osmnáctém století v pouštích Nadždu, o němž Macdonald hovoří jako o „nejčistším místě upadajícího světa islámu“. V moderním islámu jde vskutku o první záchvěv života. Z přímé či nepřímé inspirace tímto hnutím lze usvědčit takřka všechna velká hnutí v islámské Asii a Africe, např. sanúsijské a panislámské, nebo hnutí bábijské, jež je jen perským vyjádřením arabského protestantismu. Veliký puritánský reformátor Muhammad ibn 'Abdulwahháb, narozený roku 1700, vystudoval v Medíně, procestoval Persii a nakonec dokázal rozšířit oheň své neklidné duše po celém islámském světě. Byl podobného ducha jako al-Ghazzálího žák Muhammad ibn Túmart – berberský puritánský reformátor islámu, jenž se objevil uprostřed rozkladu muslimského Španělska, aby této zemi dodal čerstvou inspiraci. Nás však nezajímá politická dráha tohoto hnutí, jež bylo ukončeno vojsky Muhammada 'Alího Paši. Je třeba všimnout si svobodného ducha, jenž se zde projevil, i když vnitřně je i toto hnutí svým způsobem konservativní. Zatímco na se jedné straně vzpírá uzavřenosti škol a důrazně prosazuje právo vlastního úsudku, na straně druhé je jeho názor na minulost zcela nekritický a ve věcech práva se převážně vrací zpět k tradicím Proroka.

Podíváme-li se do Turecka, objevíme myšlenku *idžtihádu*, jež již delší dobu působí v náboženském a politickém myšlení tureckého národa, posílněna a rozšířena moderními filosofickými názory. Zjevné je to u Halima Sábíta v jeho nové teorii islámského práva, založené na moderních sociologických pojmech. Je-li znovuzrození islámu skutečné, a já věřím, že je, pak jednoho dne

i my budeme jako Turci muset přehodnotit naše intelektuální dědictví. A nebudeme-li mít nic původního, co bychom k obecnému islámskému myšlení přidali, budeme alespoň moci působit zdravou, konservativní kritikou jako brzda překotného liberálního hnutí ve světě islámu.

Budu nyní pokračovat v nástinu nábožensko-politického myšlení v Turecku, abychom si udělali představu toho, jak se vliv *idžtihádu* projevuje v moderním myšlení a činnosti v této zemi. Ještě před nedávnem byly v Turecku dva hlavní proudy myšlení v podobě Nacionální strany a Strany náboženské obnovy. Předmětem nejvyššího zájmu pro Nacionální stranu je především stát, nikoliv náboženství. Pro tyto myslitele nehraje náboženství jako takové žádnou samostatnou roli. Stát je pro ně základním činitelem v životě národa a určuje povahu a roli všech dalších činitelů. Odmítají tedy staré představy role státu a náboženství a kladou důraz na oddělení církve od státu. Struktura islámu jako nábožensko-politického systému bezpochyby takové pojetí dovoluje, ačkoliv osobně si myslím, že je omylem domnívat se, že pojem státu hraje hlavní roli a že všem ostatním pojmům v systému islámu vládne. V islámu nejsou duchovní a světské dvěmi oddělenými oblastmi a podstatu skutku, ať už je jeho smysl sebe-světšější, určuje postoj mysli, v němž jednající jedná. Povahu skutku bytostně určuje jeho neviditelné duševní pozadí. Skutek je světský či profánní, vychází-li ze stavu odtrženosti od nekonečné složitosti života; je naopak duchovní, pokud se touto složitostí inspiruje. V islámu jde stále o jednu a tutéž realitu, jež se z jednoho úhlu jeví jako církev a z druhého jako stát. Není však pravdou tvrdit, že církev a stát jsou dvě strany či aspekty téhož. Islám je jedinou, nerozložitelnou realitou, jež může být tím či oním, jak se mění úhel pohledu. Tento problém má dalekosáhlé důsledky a pokus o jeho úplné objasnění by nás zavedl do velmi filosofické rozpravy. Postačí říci, že tento dávný omyl vyvstal z rozdvojení lidské jednoty na dvě oddělené a odlišné reality, jež se nějakým způsobem stýkají, ale svou podstatou stojí navzájem v protikladu. Hmota je však po pravdě duchem v časoprostorových poukazech. Celek, jež nazýváme „člověkem“, je tělem,

když pozorujeme jeho jednání vůči tomu, co označujeme jako vnější svět; je však myslí či duší, nahlížíme-li jeho jednání vzhledem ke konečnému cíli a ideálu takového jednání. Podstatou působení *tawhídu* je rovnost, pospolitost a svoboda. Z islámského hlediska je stát úsilím o přeměnu těchto ideálních principů na časoprostorové síly, snahou o jejich uplatnění v rámci organizace určité společnosti. Jedině v tomto smyslu je islámský stát teokracií; nikoliv tedy tak, že by v jeho čele stál zástupce Boha na zemi, jenž by vždy mohl zakrývat vlastní despoticou vůli svou předpokládanou neomylností. Tento důležitý význam ztratili kritici islámu se zřetele. Nejzazší realita je podle Koránu duchovní a její život sestává ze světské činnosti. Duch si nachází příležitosti v přírodním, hmotném a světském. Kořeny bytí všeho světského jsou tudíž posvátné. Největší služba, již moderní myšlení prokázalo islámu, ale vlastně každému náboženství, spočívá v kritice toho, co označujeme jako hmotné či přírodní; kritice, jež odhaluje, že hmota sama o sobě nemá žádnou podstatu kromě toho, že svými kořeny tkví v duchovnu. Neexistuje žádný profánní svět. Celá ta nesmírná spousta hmoty tvoří jen pole pro sebeuplatnění ducha. Vše je půdou posvátnou. Jak obdivuhodně říká Prorok: „Veškerá tato země je mešitou.“⁴ Stát podle islámu je jen snahou prosadit duchovno v rámci organizace společnosti. Ale v tomto smyslu je teokratický každý stát, jenž není založen na pouhém panování a uskutečňování ideálních principů.

Je pravdou, že turečtí nacionalisté myšlenku oddělení církve od státu přejali z dějin evropského politického myšlení. Prvotní křesťanství bylo založeno ne jako politický či společenský útvar, ale jako řeholní řád v profánním světě, řád, jenž neměl nic do činění s veřejnými záležitostmi a takřka ve všem se podroboval římské autoritě. Důsledkem toho se stát a církev, jakmile se stát stal křesťanským, střetly jako dvě odlišné síly, rozdělené nekonečnými rozepřemi. K něčemu takovému by v islámu nikdy nemohlo dojít, neboť islám byl od samého počátku společenským

⁴ Srv. al-Bucháří, *Kitáb al-džámi' as-sahíh*, 4:636; Muslim, *Kitáb as-sahíh*, 4:1056-1060.

zřízením, jež mělo Korán jako soubor jednoduchých právních principů; tyto principy – podobně jako římských dvanáct desek – bylo možno, jak ostatně ukázala zkušenost, dále rozšiřovat a rozvíjet interpretací. Nacionalistická teorie státu je tedy zavádějící, protože předpokládá dualismus, jenž v islámu neexistuje.

Strana náboženské obnovy, vedená Sa'ídem Halímem Pašou, na druhé straně trvala na základním faktu, že islám představuje soulad idealismu a pozitivismu a že jako jednota věčných pravd svobody, rovnosti a pospolitosti nemá žádnou rodnou zemi. „Tak jako není žádná anglická matematika, německá astronomie či francouzská chemie,“ říká velkovezír, „není ani žádný turecký, arabský, perský nebo indický islám. Stejně jako obecná povaha vědeckých pravd plodí rozmanitost národních vědeckých kultur, jež dohromady představují veškeré vědění lidstva, tak obecná povaha islámských pravd obdobně vytváří rozmanitost národních mravních a společenských ideálů.“ Moderní kultura, založená na národním sobectví, je podle tohoto bystrého autora jen jinou podobou barbarství. Je výsledkem přehnaně rozvinutého zájmu o průmysl, jímž lidé uspokojují své primitivní pudy a záliby. Autor však lituje toho, že v průběhu dějin se mravní a společenské ideály islámu postupně „odislamizovaly“ vlivem místních okolností a předislámských pověr jednotlivých národů. Spíš než islámské jsou dnes tyto ideály iránské, turecké či arabské. Čistý princip *tawhídu* dostal více méně pečeť pohanství a obecná, neosobní povaha etických ideálů islámu vzala za své svou lokalisaci. Jedinou cestou, jež nám tedy zbývá, je strhnout s islámu tvrdou skořepinu, jež znehybnila původně dynamický postoj k životu, a objevit opět původní pravdy svobody, rovnosti a pospolitosti, abychom mohli znovu vystavět naše mravní, společenské a politické ideály na jejich původních, jednoduchých a obecných základech. Takové jsou tedy názory tureckého velkovezíra. Můžeme si všimnout, že myšlenkovým postupem, lépe odpovídajícím duchu islámu, dochází k takřka totožnému závěru jako Nacionální strana, tj. ke svobodě *idžtihádu*, s níž lze zákony *šarí'yy* vystavět znovu, ve světle moderního myšlení a zkušenosti.

Podívejme se nyní na to, jak Velké národní shromáždění uplatnilo právo *idžtihádu* v souvislosti s úřadem chalífátu. Podle sunnitského práva je úřad imáma nebo chalífy naprosto nepostradatelný. První otázka, jež v této souvislosti vyvstává, zní: musí být chalífát svěřen jediné osobě? Turecký *idžtihád* zní tak, že v souladu s duchem islámu může být chalífát či imámát propůjčen skupině osob nebo volenému shromáždění. Pokud já vím, náboženští znalci islámu z Egypta a Indie se k této otázce ještě nevyjádřili. Osobně se domnívám, že turecký názor je zcela platný. Nejspíše není nutno se o tuto věc přít. Republikánská podoba vlády je nejen v dokonalém souladu s duchem islámu, ale stala se rovněž nezbytnou s ohledem na nové síly, jež byly ve světě islámu puštěny na svobodu.

Abychom pochopili turecký postoj, hledejme poučení u ibn Chaldúna, prvního islámského filosofa dějin. Ibn Chaldún ve své slavné „Předmluvě“ zmiňuje tři rozdílné názory na všeobecný chalífát v islámu: 1. že jde o posvátný úřad, jenž je tedy nepostradatelný; 2. že je to převážně účelové opatření; 3. že je to zcela nepotřebná instituce. Poslední z těchto názorů zastávali cháridžité. Zdá se, že moderní Turecko přešlo od prvního názoru k druhému, tj. k pohledu mu‘tazilitů, kteří všeobecný imámát chápali jen jako účelové opatření. Turci se hájí tím, že naše politické myšlení se musí řídit dřívějšími politickými zkušenostmi, jež neomylně poukazují na fakt, že princip všeobecného imámátu v praxi selhal. O uskutečnitelný nápad šlo jen v době celistvosti islámské říše. Po rozpadu této říše se však na jevišti objevily nezávislé politické celky, princip imámátu přestal účinkovat a v organizaci moderního islámu již nemůže působit jako živý činitel. A poněvadž již neslouží žádnému užitečnému účelu, vlastně jen stojí v cestě opětovnému sjednocení nezávislých islámských států. Persie byla svou naukou v souvislosti s chalífátem na hony vzdálena Turecku, Maroko na obě země vždy hledělo úkosem a Arábii šlo jen o vlastní ctižádost. A všechny tyto roztržky v islámu kvůli pouhému symbolu moci, jež již dávno vyprchala. Proč bychom se neměli, mohli by Turci dále pokračovat, v našem politickém myšlení poučit z vlastní zkušenosti? Neopu-

stil snad *qádí* Abú Bakr al-Báqillání podmínku *qaršijátu*⁵ u chalífů na základě zkušenosti, tj. politického pádu Qurajšovců a jejich následné neschopnosti vládnout islámského světu? O několik staletí předtím argumentoval velmi podobným způsobem ibn Chaldún, jenž byl osobně o správnosti *qaršijátu* u chalífy přesvědčen. Protože moc Qurajšovců již vyprchala, nezbyvá než za imáma uznat nejmocnějšího muže v té zemi, v níž se jeho moc projevuje. Pouhým uvědoměním si tvrdé logiky faktů tak Ibn Chaldún naznačuje pojetí, jež z dnešního pohledu lze považovat za první matnou předzvěst mezinárodního islámu. Takový je postoj dnešního Turecka, hledajícího inspiraci ve skutečné zkušenosti, nikoliv v učených rozpravách právníků, kteří žili a mysleli ve zcela jiných životních podmínkách.

Zdá se mi, že tyto argumenty, správně zhodnoceny, naznačují zrod mezinárodního ideálu, jenž – ač utváří samotnou podstatu islámu – byl až dosud zastíněn, či spíše vytlačen arabským imperialismem prvních staletí islámu. Tento nový ideál ve svém díle zřetelně zobrazil veliký národní básník Ziya Gökalp, jehož básně, inspirované filosofií Augusta Comta, mají velký podíl na utváření moderního tureckého myšlení. Uvedu zde základ jedné z jeho básní podle Fischerova německého překladu:

K dosažení skutečně účinné politické jednoty v islámu je nejprve třeba, aby se islámské země osamostatnily: a poté aby se jako jeden celek zařadily pod jediného chalífu. Je taková věc v současné době možná? Ne-li dnes, je třeba počkat. Mezitím si musí chalífa zamést před vlastním prahem a položit základy uskutečnitelného moderního státu. V mezinárodním světě slabí nenacházejí žádný soucit; jen síla si zasluhuje úctu.

Tyto řádky jasně naznačují směr vývoje moderního islámu. Prozatím se musí každý islámský národ ponořit hlouběji do sama sebe a dočasně zaměřit svoji pozornost jen na sebe, dokud všechny nebudou silné a mocné, aby mohly vytvořit živou rodinu republik. Skutečné a živé jednoty nelze, podle nacionalistických myslitelů, snadno dosáhnout jen symbolickou společnou nadvlá-

⁵ Tj. pokrevní příslušnosti ke Qurajšovcům.

dou. Jednota se skutečně projevuje jen v mnohočetnosti svobodných a nezávislých celků, jejichž národnostní soupeření se urovňuje a sladuje spojujícím poutem společného duchovního usilování. Zdá se mi, že Bůh do našich domovů pomalu vnáší pravdu o tom, že islám není ani nacionalismus, ani imperialismus, ale společnost národů, jež umělé hranice a národnostní rozdíly uznává jen pro účely poznání, a nikoliv kvůli omezování společenských obzorů svých členů.

Následující úryvek z básně „Náboženství a věda“ od téhož básníka lépe osvětlí obecný náboženský postoj, jenž se dnes ve světě islámu postupně utváří:

Kdo byli první duchovní vůdci lidstva? Bezpochyby proroci a svatí muži. V každé době náboženství vedlo filosofii; Jedině z něj mravnost a umění čerpá světlo. A později náboženství slábne, a ztrácí svůj prvotní žár! Svatí muži mizejí, a duchovní vedení se stává dědictvím znalců práv! Hvězdou, za níž jdou právníci, je tradice; Násilím táhnou náboženství po těchto kolejích; Avšak filosofie říká: „Mou hvězdou je rozum: vy jděte doprava, já půjdu doleva.“ Náboženství i filosofie si nárokují duši člověka a táhnou ji na svoji stranu! Zatímco probíhá tento zápas, těhotná zkušenost zrodí pozitivní vědu a mladý vůdce myšlení říká, „Tradice jsou dějiny a rozum je metodou dějin! Oba vykládají a touží o dosažení téhož nepopsatelného čehosi!“ Ale co je tímto čímsi? Je to snad oduševnělé srdce? Pokud ano – věřte mně, že náboženství je pozitivní vědou, jejímž účelem je oduševnit srdce člověka!

Z těchto řádků je jasné, jak obdivuhodně básník využil Comtovu představu tří stupňů vývoje lidského rozumu, tj. teologického, metafysického a vědeckého, pro náboženský postoj islámu. Názor na náboženství, obsažený v těchto verších, určuje též postoj básníka k roli arabštiny v tureckém vzdělávání.Říká:

Země, v níž se k modlitbě volá v turečtině; v níž ti, kteří se modlí, rozumí smyslu svého náboženství; země, v níž se Korán vyučuje v turečtině; v níž každý člověk, velký či malý, zná velmi dobře příkaz Boží. Ó, turecký synu, takovou zemí je tvá vlast!

Je-li cílem náboženství oduševnit srdce, pak musí proniknout do lidské duše, a do nitra člověka lze proniknout nejlépe tehdy, jsou-li oduševňující myšlenky oděny do jeho mateřského jazyka. Většina lidí v Indii bude toto vytlačování arabštiny v Turecku

odsuzovat. Z důvodů, jež budou naznačeny později, lze s básníkovým *idžtihádem* vážně nesouhlasit, ale je třeba připustit, že obnova, již naznačuje, není v dějinách islámu bez obdoby. Víme, že Muhammad ibn Túmart – *mahdí* muslimského Španělska a původem Berber – poté co se dostal k moci a založil kněžskou vládu almohadů, nařídil v zájmu nevzdělaných Berberů, že Korán má být přeložen a čten v berberštině, že v berberštině má být voláno k modlitbě a že všichni duchovní musejí umět berbersky.

Na jiném místě básník podává svůj ideál ženství. Ve svém nadšení pro rovnost muže a ženy si přeje zásadní změny v islámském rodinném právu, jak je dnes chápáno a uplatňováno:

Zde je žena, má matka, má sestra a má dcera; je to ona, kdo vyvolává ty nejposvátnější city z hlubin mého života! Zde je má milovaná, mé slunce, můj měsíc a má hvězda; je to ona, kdo mi dává porozumět poesii života! Jak může svatý zákon Boží pohlížet na tato nádherná stvoření jako na bídné bytosti? Jistě musí být nějaká chyba v tom, jak Korán vykládají učenci!

Základem národa a státu je rodina! Dokud nebude rozpoznán celý význam ženy, národní život bude neúplný. Rodinný život musí být v souladu s právem; Rovnost je tudíž nutná ve třech věcech – v rozvodu, v rozluce a v dědictví. Dokud bude žena platit za polovinu muže ve věcech dědictví a za čtvrtinu muže ve věcech manželství, nelze pozdvihnout ani rodinu, ani zemi. Po ostatní práva jsme otevřeli národní soudní dvory; rodinu jsme však ponechali v rukou škol. Nevím, proč jsme nechali ženu na holičkách. Nepracuje snad pro zemi? Anebo, promění své jehly na ostrý bodák, aby svá práva z našich rukou vytrhla revolucí?

Pravdou je, že z dnešních islámských států je Turecko jediné, jež se sebe setřáslu dogmatickou dřímotu a dospělo k uvědomění si sama sebe. Jediné se domohlo práva na intelektuální svobodu; jediné se dostalo od ideálního k reálnému, což předpokládá vybojovat lýtý intelektuální a mravní zápas. Rostoucí složitost proměnlivého a rozšiřujícího se života jistě Turecku přinese nové situace s novými hledisky, jež budou vyžadovat nové interpretace principů, na nichž mají ti, kdo nikdy nezakusili radost z duchovního rozmachu, jen akademický zájem. Byl to, myslím, anglický myslitel Hobbes, jenž učinil pozoruhodnou poznámku o tom, že mít sled totožných myšlenek a pocitů znamená nemít

vůbec žádné myšlenky a pocity. Takový je úděl většiny dnešních islámských států. Mechanicky opakují staré hodnoty, zatímco Turecko je na cestě k hodnotám novým. Prošlo významnou zkušeností, jež mu odhalilo jeho hlubší já. Život se v něm začal hýbat, měnit a sílit, rodit nové touhy, přinášet nové obtíže a naznačovat nové interpretace. Otázkou, již dnes Turecko čelí a jež v blízké době vyvstane před jinými islámskými zeměmi, je zda se může islámské právo dále rozvíjet; tato otázka si vyžádá značné intelektuální úsilí a bude jisté zodpovězena kladně – za předpokladu, že se k ní islámský svět postaví v duchu ‘Umara, prvního kritického a nezávislého myslitele islámu, jenž v posledních okamžicích Prorokova života měl tu odvahu vyslovit tato pozoruhodná slova: „Kniha Boží nám postačí.“⁶

Srdečně vítáme liberální hnutí v moderním islámu; je však třeba připustit, že příchod liberálních myšlenek do islámu současně představuje rozhodující okamžik islámských dějin. Liberalismus má sklon působit jako rozkladná síla, a národnostní postoje, jež se v moderním islámu zdají objevovat častěji než dříve, by mohly jednou provždy vymazat široký lidský rozhled, jež lidé islámu ze svého náboženství vstřebali. Bez nějaké brzdy mladického zápalu by mohli naši náboženští a političtí obroditelé ve svém liberálním nadšení překročit rozumné meze obnovy. Procházíme dnes podobným obdobím jako Evropa v době protestantské revoluce a ponaučení, jež nám vzestup a pád Lutherova hnutí nabízí, bychom neměli jen tak přecházet. Důkladné studium dějin ukazuje, že reformace byla v podstatě politickým hnutím, jehož čistým výsledkem v Evropě bylo postupné vytlačení všeobecné křesťanské etiky etickými systémy jednotlivých národů. Důsledky jsme viděli na vlastní oči za první světové války, jež žádné rozumné sjednocení obou protichůdných etických systémů nepřinesla, a situaci v Evropě naopak ještě zhoršila. Je povinností vůdců islámského světa, aby pochopili skutečný význam toho, k čemu v Evropě došlo, a pak, se sebeovládáním

⁶ Srv. al-Bucháří, op. cit., 3:114, 59:717, 92:468, 23:375; Muslim, op. cit., 13:4016.

a jasným náhledem základních cílů islámu jako společenského zřízení, vykročili vpřed.

Nastínil jsem zde dějiny a působení *idžtihádu* v moderním islámu. Nyní se budu zabývat tím, zda dějiny a struktura islámského práva dávají najevo možnost nové interpretace svých principů. Jinými slovy, rád bych vznesl otázku, zda je islámské právo schopno vývoje. Horten, profesor semitských jazyků na univerzitě v Bonnu, tutéž otázku pokládá v souvislosti s islámskou filozofií a teologií. Vycházejí ze studia islámských myslitelů na poli čistě náboženského myšlení, poukazuje na to, že dějiny islámu lze výstižně popsat jako zvolna rostoucí ovlivňování, soulad a vzájemně prohlubování dvou odlišných činitelů, tj. árijské kultury a vědění na jedné straně a semitského náboženství na straně druhé. Muslimové své náboženské názory vždy přizpůsobovali kulturním prvkům, jež převzali od lidí žijících kolem. V letech 800 až 1100, říká Horten, v islámu vzniklo ne méně než sto teologických systémů; to je fakt, jenž bohatě svědčí o pružnosti islámského myšlení, stejně jako o nepřetržité činnosti našich raných myslitelů. Na základě výsledků hlubšího studia islámské literatury a myšlení došel tento dosud žijící evropský orientalista k následujícímu závěru:

Duch islámu je tak široký, že je takřka bezmezný. Islám vstřebal veškeré dostupné představy okolních národů – snad jen s výjimkou ateismu – a dal jim svůj vlastní směr vývoje.

Schopnost islámu vstřebávat je ještě očividnější na poli práva. Hurgronje, dánský kritik islámu, říká:

Čteme-li dějiny vývoje islámského práva, zjišťujeme, že na jedné straně znalci každého věku osočovali jeden druhého z nejnepatrnější pohnutky tak dlouho, až se navzájem obvinili z kacířství; na druhé straně se tíž lidé pokoušeli se stále jednotnějšími záměry usmířit podobné hádky svých předchůdců.

Z těchto názorů moderních evropských kritiků islámu je jasné, že vnitřní velkorysost islámu se bude s návratem nového života, navzdory přísnému konservatismu našich právníků, dále rozvíjet. Nemám pochyb o tom, že hlubší studium nesmírného množ-

ství právní literatury islámu by jistě zbavilo moderní kritiky povrchního mínění, že islámské právo je neměnné, neschopné vývoje. Konservativní muslimská veřejnost této země ještě bohužel není připravena na kritickou rozpravu o *fiqhu*,⁷ jež by asi rozladila většinu lidí a vyvolala sektářské spory; přesto si dovoluji k této věci nabídnout několik poznámek.

V první řadě je třeba mít na paměti, že od počátků, takřka až po nástup Abbásovců nebylo s výjimkou Koránu k dispozici žádné psané islámské právo.

Za druhé, je vhodné si všimnout, že asi od poloviny prvního do začátku čtvrtého století vzniklo v islámu ne méně než devatenáct škol práva a právního myšlení. Samotný tento fakt dostatečně ukazuje, jak nepřetržitě naši právníci pracovali, aby vyhověli potřebám vyvíjející se civilizace. Se zvětšováním dobytého území a následným rozšiřováním islámského obzoru museli tehdejší právníci rozšiřovat i svůj pohled na věc a zkoumat místní životní podmínky a zvyky nových národů, jež se staly součástí společenství islámu. Pečlivé studium různých škol právního myšlení ve světle moderních společenských a politických dějin ukazuje, že ve svém interpretačním úsilí postupně přecházely od dedukce k indukci.

Za třetí, zkoumáme-li čtyři uznávané prameny islámského práva a spory, jež vyvolávaly, předpoklad strnulosti uznávaných škol mizí a zcela jasně se ukazuje možnost jejich dalšího vývoje. Pojednejme nyní stručně tyto čtyři zdroje.

1. Korán. Prvotním pramenem islámského práva je Korán. Ale Korán není sbírkou zákonů. Jeho hlavním účelem je, jak jsem uvedl dříve, probudit v člověku vyšší stupeň uvědomění si svého vztahu k Bohu a ke světu. Korán bezpochyby zakládá pár obecných principů a pravidel právní povahy, zejména v souvislosti s rodinou, nejhlubším základem společenského života. Proč se však tato pravidla stala součástí zjevení, jehož hlavním cílem je vyšší úroveň lidského života? Odpověď na tuto otázku najde-

⁷ Tj. o právní vědě.

me v dějinách křesťanství, jež se objevilo jako rázná odpověď judaismu s jeho rysy zákoníku. Vztyčením ideálu jiného světa se křesťanství nepochybně podařilo oduševnit život, ale díky svému individualismu nevidělo žádnou duchovní hodnotu ve složitosti vztahů lidské společnosti. Naumann v „Dopisech o náboženství“ říká:

Prvotní křesťanství nepřikládalo žádný význam zachování státu, práva, organizace a výroby. Nebralo prostě v úvahu podmínky bytí lidské společnosti. [...] Buď si tedy troufáme na to, chtít se obejít bez státu, a vrháme se tak do náručí anarchie, nebo se rozhodneme mít vedle náboženského přesvědčení také přesvědčení politické.⁸

Korán tudíž považuje za nutné sjednotit náboženství a stát, etiku a politiku do jediného zjevení, podobně tomu, jak se o to pokouší Platón v *Ústavě*.

V této souvislosti je důležité všimnout si koránského dynamického postoje. Již jsem rozebíral jeho původ a dějiny. V takovém postoji svatá kniha islámu zjevně nemůže být v rozporu s představou vývoje. Jen nesmíme zapomenout, že život není jen čistá, jednoduchá změna. Zahrnuje také prvky konservační, zachovávající. I když se člověk těší ze své tvořivé činnosti a stále se snaží soustřeďovat své síly na objevování nových životních vyhlídek, pocituje během svého vlastního vývoje jakýsi neklid. I když se pohybuje kupředu, nemůže si pomoci, aby se nedíval zpět ke své minulosti; svému vnitřnímu rozvíjení čelí s jistým pocitem strachu. Lidskému duchu v jeho pohybu kupředu překážejí síly, jež se zdají působit ve zcela opačném směru. To je jen jiný způsob, jak říci, že život na svém hřbetě nese vlastní minulost a že u jakékoliv společenské změny nelze se zřetele pouštět význam a úlohu konservativních sil. Právě s takovým vhladem do základního učení Koránu by měl novodobý racionalismus přistupovat k našim stávajícím institucím. Žádný národ si nemůže dovolit úplně odmítnout svoji minulost, neboť právě minulost utváří jeho osobní identitu. Ve společnosti, jakou je islám, se pro-

⁸ J. F. Naumann, *Briefe über Religion*, s. 71 a 84.

blém přezkoumání starých institucí stává ještě choulostivějším a odpovědnost reformátora získává mnohem závažnější stránku. Islám nemá územní povahu; svého cíle – vzoru konečného uspořádání lidstva – dosahuje tím, že své stoupence vybírá z rozmanitosti vzájemně se odpuzujících ras a národností, aby pak takový členitý celek proměnil na jediný národ, jenž bude mít své vlastní vědomí sama sebe. Splnit tento úkol nebylo snadné. Islámu se však prostřednictvím dobře vymyšlených institucí skutečně podařilo v této různorodé mase vytvořit něco jako společnou vůli a vědomí. Ve vývoji takové společnosti má svou vlastní životní hodnotu dokonce i neměnnost společensky neškodných zákonů, souvisejících s jídlem a pitím, s čistotou a nečistotou, protože takovou společnost obrací směrem dovnitř a zajišťuje vnější i vnitřní jednotnost, působící proti silám různorodosti, jež jsou ve společnosti smíšené povahy vždy přítomny. Kritik těchto institucí si tedy, dříve než se jimi začne zabývat, musí zajistit jasný náhled skutečného významu islámu jako společenského experimentu. Nesmí pohlížet na strukturu těchto institucí z hlediska společenského přínosu pro tu či onu zemi, ale z hlediska vyššího účelu, jenž se vyplňuje postupně, v životě lidstva jako celku.

Obrátíme-li naši pozornost k základům právních principů v Koránu, jasně se ukáže, že jejich mohutná šíře vlastně probouzí lidské myšlení; ani z daleka tedy myšlení a zákonodárnou činnost nevytlačuje. Naši raní znalci práva z těchto základů vyšli a rozvinuli řadu právních systémů; student islámských dějin velmi dobře ví, že téměř polovinu úspěchů islámu lze připsat právě pronikavému právnímu myšlení těchto znalců. „Po Římanech,“ říká von Kremer, „nenajdeme kromě Arabů žádný jiný národ, který by měl tak pečlivě vypracovaný právní systém.“ Ale přese všechnu svoji obsáhlost následují tyto systémy až za individuálním myšlením – a jako takové si nemohou činit nárok na konečnou platnost. Víím, že *‘ulamá’* se domáhají konečné platnosti pro obecně rozšířené školy islámského práva, ačkoliv nikdy nedokázali popřít teoretickou možnost úplného *idžtihádu*. Pokoušel jsem se vyložit příčiny, jež za tímto postojem *‘ulamá’* podle mne vězí,

ale protože věci se změnilly a svět islámu dnes čelí novým silám, vyvolaným mimořádným rozvojem lidského myšlení ve všech směrech, nevidím jediný důvod, proč by měl být takový postoj nadále zastáván. Vznášeli snad někdy nárok na konečnou platnost svých úvah a interpretací zakladatelé našich škol? Nikdy. Požadavek dnešní generace islámských liberálů na novou interpretaci základních právních principů ve světle jejich vlastní zkušenosti a změněných podmínek dnešního života je podle mne zcela oprávněný. Učení Koránu o tom, že život je proces stálého tvoření, vyžaduje, aby každému pokolení – vedenému, ale neomezovanému prací jeho předchůdců – bylo dovoleno řešit své vlastní problémy.

Myslím, že mně zde připomenete tureckého básníka Ziyu, z něž jsem citoval výše, a zeptáte se, zda jím požadovaná rovnost muže a ženy, totiž rovnost ve věci rozvodu, odloučení a dědictví, je podle islámského práva možná. Nevím, zda probuzení žen v Turecku vyvolalo poptávku, již nelze bez nové interpretace základní principů uspokojit. V Paňdžábu, jak je obecně známo, se vyskytly případy, v nichž byly muslimské ženy, jež se chtěly zbavit svých nežádoucích manželů, dohnány k odpadnutí od víry. Nic není tak cizí cílům misionářského náboženství. Islámské právo, říká velký španělský právník imám Šátibí ve svém díle *al-Muwáfíqát*, se snaží chránit pět věcí – *dín, nafs, ʿaql, mál* a *nasl*.⁹ V této souvislosti se ptám: hájí uplatnění onoho zákona o odpadlictví, jak jej vyjadřuje *Hidája*, zájmy víry v této zemi? Vzhledem k silnému konservatismu muslimů v Indii nemohou indičtí soudci jinak než držet se toho, co je označováno jako uznávaná díla. Výsledkem je fakt, že zatímco lidé jsou v pohybu, právo zůstává nehybné.

Co se týče básníkova požadavku, obávám se, že toho o islámském rodinném právu mnoho neví. Stejně tak jakoby rozuměl ekonomickému významu koránského zákona o dědictví. Sňatek je podle islámského práva občanskou smlouvou. Manželka může –

⁹ Tj. náboženství, duši (též osobu), rozum, majetek a potomstvo.

za stanovených podmínek – v okamžiku sňatku získat stejné právo rozvodu, jaké má její manžel, a dosáhnout tak v této věci rovnosti. Reforma zákona o dědictví, navrhovaná básníkem, se zakládá na nesprávném porozumění. Z nerovnosti zákonných podílů nelze usuzovat, že tento zákon předpokládá nadřazenost mužů nad ženami. Takový předpoklad by byl v rozporu s duchem islámu. Korán říká:

A ony [ženy] mají pro sebe stejné právo jako oni [muži] podle zvyklosti.¹⁰

Podíl dcery není určen nějakou vrozenou méněcenností, ale s ohledem na její ekonomické možnosti a místo, jež zaujímá ve společenské struktuře, jejíž je nedílnou součástí. Dále, podle básníkovy vlastní teorie společnosti, je třeba zákon o dědictví chápat nikoliv jako osamocený činitel v rozdělování majetku, ale jako jeden z mnoha činitelů, působících se stejným cílem. Odpovědnost živit ženu po celý její život je cele ponecháno manželovi, přestože se žena v islámském právu bere jako plnoprávný vlastník majetku, darovaného v okamžiku sňatku otcem i manželem, a přestože plně vlastní svůj svatební dar od manžela; může jí být podle jejího rozhodnutí zaplacen ihned, nebo až později, a místo něj si může do vlastnictví vzít – až do zaplacení – veškerý manželův majetek. Budete-li na působnost zákona o dědictví pohlížet z tohoto úhlu, v ekonomickém postavení synů a dcer nenajdete žádný hmotný rozdíl; právě prostřednictvím této zdánlivé nerovnosti jejich zákonných podílů zajišťuje právo tu rovnost, již požaduje turecký básník. Pravdou je, že principy, na nichž stojí koránské dědické právo – toto vrcholně původní odvětví islámského práva, jak je popisuje von Kremer – si zatím se strany islámských právníků nezískaly pozornost, již si zaslouhují. Moderní společnost se svými trpkými třídními boji by nás měla donutit sednout si a přemýšlet; budeme-li zkoumat naše zákony vzhledem k hrozící revoluci v moderním ekonomickém myšlení, nejspíše na základních principech objevíme dosud neodhalené

¹⁰ Korán, 2:228.

stránky, jež můžeme – s obnovenou vírou v moudrost těchto principů – dále rozvíjet.

2. *Hadíthy*. Druhým velkým pramenem islámského práva jsou tradice svatého Proroka. Byly předmětem rozsáhlých rozprav v dávných dobách i dnes. Z moderních kritiků lze jmenovat Goldzihera, jenž je podrobil zkoumání ve světle moderních měřítek historické kritiky a došel k závěru, že jsou jako celek nevěrohodné. Jiný evropský autor prozkoumal islámské metody určování pravosti tradic, poukázal na teoretické možnosti chyb a došel k následujícím závěru:

V závěru je třeba říci, že předchozí úvahy představovaly jen teoretické možnosti a že otázka, zda a jak dalece se tyto možnosti staly skutečností, závisí převážně na tom, do jaké míry nabízely tehdejší okolnosti podnět k využití těchto možností. Není pochyb o tom, že těch pozdějších bylo relativně jen pár a ovlivnily jen malou část celé *sunny*. Lze tudíž říci, že [...] z valné většiny jsou sebrané *sunny*, uznávané muslimy jako závazné, právě doklady vzestupu a raného vývoje islámu.¹¹

Po naše záměry však musíme odlišit tradice čistě právního významu od těch, jež právní povahu nemají. Ve spojitosti s právními tradicemi vyvstává velmi důležitá otázka, nakolik představují předislámské arabské zvyklosti, jež byly v některých případech ponechány beze změny, v jiných Prorokem upraveny. Najít odpověď na tuto otázku je obtížné, neboť naši raní autoři se o předislámských zvyklostech vždy nezmiňují. Podobně nelze určit, zda zvyklosti, ponechané za výslovného či tichého souhlasu Proroka beze změny, měly mít všeobecnou platnost. Šáh Valíjulláh dává v tomto směru velmi příkladné pojednání. Předkládám zde jen podstatu jeho názoru. Podle Šáha Valíjulláha spočívá prorocká metoda učení v tom, že zákon zjevený prorokem odráží zvyky, způsoby a zvláštnosti těch lidí, jimž je seslán. Prorok, jemuž jde o všezahrnující principy, však nemůže zjevovat různé principy různými lidem, ani nemůže nechat lidi vypracovat si svá vlastní pravidla chování. Jeho metoda spočívá v tom, že vychová

¹¹ N. P. Aghnides, *Mohammedan Theories of Finance*, s. 59.

jeden konkrétní národ, a ten pak využívá jako jádro pro vybudování obecně platné *šari'cy*. Vyzdvihuje přitom principy vlastní celému lidstvu, ale uplatňuje je na konkrétní případy ve světle zvláštních zvyků toho národa, v jehož prostředí se právě nachází. Výroky *šari'cy* (*'ahkám*), jež jsou výsledkem tohoto uplatnění (např. pravidla o trestech za zločiny), se v určitém smyslu vztahují jen k tomuto národu; a protože jejich dodržování samo o sobě není cílem, nelze je přísně uplatňovat v případě dalších pokolení. Možná právě to je důvod, proč Abú Hanífa, jenž měl velmi pronikavé pochopení pro všeobecně platnou povahu islámu, tyto tradice téměř vůbec nevyužíval. Fakt, že zavedl princip *istihsánu*, tj. právní metodu, jež vyžaduje pečlivé prozkoumání všech okolností, lépe osvětluje pohnutky, jež ovlivnily jeho postoj vůči tomuto prameni islámského práva. Říká se, že Abú Hanífa nepoužíval tradice, protože v jeho době nebyla k dispozici žádná řádná sbírka. V první řadě není pravda, že v té době nebyly žádné sbírky, vždyť sbírky *'Abdulláha Málika* a *az-Zuhrího* byly sepsány nejméně třicet let před smrtí Abú Hanífy. Ale i když budeme předpokládat, že se k němu tyto sbírky nikdy nedostaly, nebo že neobsahovaly tradice právní povahy, mohl Abú Hanífa, stejně jako Málík a po něm Ahmad ibn Hanbal, vytvořit svou vlastní sbírku, kdyby to byl považoval za nezbytné. Podle mého je tedy postoj Abú Hanífy k tradicím právní povahy oprávněný; a pokud moderní liberalisté považují za bezpečnější vyhnout se nekritickému užívání tradic, prostě jen následují jednoho z největších vykladačů práva v sunnitském islámu. Nelze však popřít fakt, že sběratelé tradic, kteří trvali na hodnotě konkrétních případů jako protikladu ke sklonu právníků myslet abstraktně, prokázali islámskému právu největší službu. A další rozumové zkoumání pramenů tradic, bude-li se v nich hledat duch, v němž sám Prorok interpretoval své zjevení, nám může pomoci porozumět životním hodnotám právních principů vyjádřených v Koránu. Jen plné pochopení jejich skutečného významu nás může připravit k novému výkladu základních principů.

3. *Idžmá'*. Třetím pramenem islámského práva je *idžmá'*, jež je, dle mého názoru, možná tím nejdůležitějším z právních pojmů

islámu. Je však podivné, že tak významný pojem, ač v raném islámu vyvolal rozsáhlé učené diskuse, zůstal bezmála pouhým pojmem, a jen zřídka nabyl v nějaké islámské zemi podoby ustálené instituce. Snad byla přeměna na stálou zákonodárnou instituci v rozporu s politickými zájmy absolutní monarchie, jež se v islámu rozvinula po čtvrtém chalífovi. Pro zájmy umajjovských a abbásovských chalífů bylo zřejmě výhodnější ponechat právo *idžtihádu* jednotlivým *mudžtahidům*,¹² než podpořit vznik stálého shromáždění, jež by se jednou stalo příliš mocným. S krajním uspokojením však dnes můžeme pozorovat, že nové světové síly a politická zkušenost evropských národů vštěpují moderního islámu význam a možnosti principu *idžmá'*. Vývoj republikánského smýšlení a postupné zakládání zákonodárných shromáždění v islámských zemích představují obrovský krok vpřed. Díky posunu práva *idžtihádu* od jednotlivých představitelů škol k islámskému zákonodárnému shromáždění, jež je pro *idžmá'* – vzhledem k vývoji protichůdných stran – v dnešní době jedinou možnou podobou, budou moci do právních diskusí přispívat také laici s hlubokým porozuměním záležitostem. Jedině tak můžeme rozhybat spící život našeho právního systému a dát mu rozměr vývoje. V Indii se však nejspíš vyskytnou obtíže, neboť není jisté, zda právo *idžtihádu* může uplatňovat také nemuslimské zákonodárné shromáždění.

Ve spojitosti s *idžmá'* je však třeba vznést a zodpovědět ještě pár otázek. Může *idžmá'* odvolat Korán? Nemá smysl klást takovou otázku muslimským posluchačům, ale považuji to za nutné vzhledem k velmi zavádějícímu výroku jednoho evropského kritika v jeho *Mohammedan Theories of Finance*, vydaných univerzitou v Columbi. Autor této knihy tvrdí, aniž by kohokoliv citoval, že podle některých hanafitských a mu'tazilitských autorů může *idžmá'* zrušit Korán. Pro takové tvrzení není v celé právní literatuře islámu sebemenší ospravedlnění. Dokonce ani Prorocká tradice nemůže mít takový účinek. Zdá se mi, že autora sve-

¹² Tj. těm, kteří užívají *idžtihádu*.

dlo slovo *nasch*¹³ v dílech našich raných znalců, pro něž však, jak ukazuje imám Šátibí v *al-Muwáfiqát* (sv. III, s. 65), toto slovo, používané v diskusích spojených s *idžmác* jejich společníků, znamenalo jen možnost rozšířit či omezit použití koránského zákona, nikoliv tedy moc jej zrušit či nahradit jiným zákonem. A v případě uplatnění tohoto práva právní teorie dokonce vyžaduje – jak nám říká šáfi‘ítský právník al-^cAmidí, jenž zemřel kolem poloviny sedmého století a jehož dílo by nedávno vydáno v Egyptě – aby zúčastnění získali výrok *šarí‘y* (*hukm*), jenž by je k takovému omezení či rozšíření oprávnil.

Za předpokladu, že se společníci na něčem jednomyslně shodli, vyvstává další otázka – zda jsou tímto rozhodnutím vázána i další pokolení. Šawkání tento problém rozebral a uvedl stanoviska autorů z různých škol. Myslím, že je v této souvislosti nezbytné rozlišovat mezi rozhodnutím ve věci nějakého faktu a rozhodnutím ve věci nějakého zákona. K prvnímu případu – např. když se rozhodovalo, zda dvě krátké súry, označované jako *al-mu‘awwidhatáni*,¹⁴ jsou součástí Koránu, a společníci jednomyslně rozhodli kladně, jsme my jejich rozhodnutím vázáni, neboť zjevně jen oni byli s to poznat skutečnost. V druhém případě jde o otázku pouhé interpretace a domnívám se – na základě al-Karchího autority – že pozdější pokolení se rozhodnutím společníků řídit nemusejí. Podle al-Karchího

[...] je *sunna* společníků závazná v záležitostech, jež nelze vyložit pomocí *qijás* (analogie), ale není závazná ve věcech, jež pomocí *qijás* zjistit lze.¹⁵

Ještě jednu otázku lze položit v souvislosti se zákonodárnou činností moderního islámského shromáždění, jež musí – přinejmenším prozatím – sestávat z lidí, kteří nemají povědomí o citlivých stránkách islámského práva. Takové shromáždění se může dopustit vážných omylů v právní interpretaci. Jak můžeme chybnou interpretaci vyloučit nebo alespoň omezit možnost jejího

¹³ Zrušení; opsání.

¹⁴ Tj. 113. a 114. súra.

¹⁵ N. P. Aghnides, op. cit., s. 106; Iqbál zde necituje přesně.

výskytu? Perská ústava z roku 1906 zavedla oddělenou duchovní radu *‘ulamá’*, „zběhlou ve světských záležitostech“, jež má pravomoc dohlížet na zákonodárnou činnost *madžlisu*. Toto, dle mého názoru nebezpečné opatření je zřejmě nezbytné vzhledem k perské ústavní teorii. Podle této teorie je panovník jen opatrovníkem říše, jež ve skutečnosti patří skrytému *imámovi*. *‘Ulamá’* se – jako zástupci *imáma* – považují za oprávněné dohlížet na veškerý život společnosti, i když nerozumím tomu, na čem bez apoštolské poslušnosti stavějí svůj nárok na zastupování *imáma*. Ať už je perská ústavní teorie jakákoliv, toto uspořádání není bez nebezpečí a v sunnitských zemích je lze vyzkoušet jen jako dočasné opatření. *‘Ulamá’* by měli tvořit nezbytnou součást islámského zákonodárského shromáždění a pomáhat a řídit svobodnou diskusi v otázkách souvisejících s právem. Jediným účinným opatřením proti možnosti chybné interpretace je změnit dnešní systém právního vzdělání v islámských zemích, rozšířit pole jeho zájmu a spojit jej s rozumným studiem moderní právní vědy.

4. *Qijás*. Čtvrtým základem *fiqhu* je *qijás*, tj. využití analogického uvažování v zákonodárství. Vzhledem k rozdílným společenským a zemědělským podmínkám v zemích, jež islám dobyl, našla Abú Hanífova škola v precedentech zaznamenaných v tradicích jen nepatrné, ne-li žádné poučení. Jedinou jinou možností jim v jejich interpretacích bylo uchýlit se ke spekulativnímu uvažování. Avšak uplatňování aristotelské logiky, byť bylo vzhledem k nově se vynořivším okolnostem v Iráku nasnadě, se v počátečních obdobích právního vývoje muselo ukázat jako krajně škodlivé. Spletité chování života nelze podrobit přísným a pevným pravidlům, logicky odvozeným z nezpochybnitelných obecných pojmů. Pokud se přesto podíváme na život optikou aristotelské logiky, spatříme jej jako prostý a jednoduchý mechanismus, postrádající nějaký vnitřní princip pohybu. Škola Abú Hanífy měla tedy sklon nevsímat si tvořivé svobody a nahodilosti života a doufala, že vybuduje logicky dokonalý právní systém na základech čistého rozumu. Právníci z Hidžázu, věrni praktickému duchu svého rodu, však vznesli ostré námitky proti učené vychytralosti iráckých právníků a jejich sklonu vymýšlet

neskutečné případy, o nichž oprávněně soudili, že by islámské právo proměnily na neživý mechanismus. Tyto ostré spory mezi ranými islámskými učenci vedly ke kritickému vymezení hranic, podmínek a nápravných prostředků pro *qijásy*, jež ač původně vznikly jako pouhý převlek osobních názorů *mudžtahidů*, se nakonec staly pro islámské právo zdrojem života a pohybu. Podstata ostré Málíkovy a Šáfíího kritiky Abú Hanífova principu *qijásu* jako pramene práva je vlastně úspěšným semitským pokusem o znemožnění árijského sklonu ke zmocňování se abstraktního na úkor konkrétního, k prožívání myšlenky namísto události. Jde vlastně o spor mezi zastánci deduktivní a induktivní metody v právním bádání. Iráčtí právníci původně zdůrazňovali věčnou stránku „pojmu“, zatímco právníci z Hidžázu kladli důraz na stránku časnou. Hidžázští však nedohlédli plný význam svého stanoviska a jejich pudové stranění hidžázské právní tradici zúžilo jejich obzor na „precedenty“, k nimž došlo ještě v časech Proroka a jeho druhů. Nepochybně si uvědomovali význam konkrétního, ale současně je zvěčňovali, a jen zřídka sahali ke *qijásu*, založeném na studiu konkrétního jako takového. Jejich kritika Abú Hanífy a jeho školy však konkrétní jakoby osvobodila a objevila nutnost zkoumat při interpretaci právních principů také skutečný pohyb a proměnlivost života. Škola Abú Hanífy, jež zcela vstřebala výsledky tohoto sporu, je tak ve svých základních principech naprosto svobodná a má mnohem větší schopnost tvořivě se přizpůsobovat než jakákoliv jiná škola islámského práva. Proti duchu své vlastní školy však novodobí hanafíté zvěčnili interpretace svého zakladatele a jeho bezprostředních následovníků, podobně jako raní kritici Abú Hanífy zvěčnili rozhodnutí v konkrétních případech. Základní princip této školy – *qijás*, je-li náležitě chápán a uplatňován, je, jak správně říká Šáfíí, jen jiným slovem pro *idžtihád*, jenž je v mezích zjevených textů naprosto svobodný; jeho význam jako principu je jasný z faktu, že podle většiny znalců, jak říká *qádí* Šawkání, byl povolen dokonce za života svatého Proroka. Uzavření bran *idžtihádu* je čistým výmyslem, plynoucím jednak z třibení právního myšlení v islámu, jednak z intelektuální lenosti, jež zejména

v dobách duchovního úpadku dělá z postav velkých myslitelů modly. I když někteří z pozdějších učenců na této smyšlence trvali, islám není takovým dobrovolným vzdáním se rozumové nezávislosti vázán. Zarkaší v osmém století hidžry správně podotýkal:

Mají-li [zastánci tohoto klamu...] na mysli, že dřívější autoři měli větší vlohly, zatímco pozdější autoři měli více obtíží, pak je to [jen další] nesmysl; neboť není třeba dlouhých úvah, aby bylo jasné, že pro pozdější znalce je *idžtihád* mnohem snazší než pro znalce dřívější. Komentáře Koránu a *sunny* byly vskutku rozmnoženy do té míry, že dnešní *mudžtahid* má k interpretaci více materiálu, než kolik potřebuje.¹⁶

Z této stručné diskuse by, doufám, mělo být jasné, že ani v základních principech, ani ve struktuře našich systémů, jak je dnes nacházíme, není nic, co by ospravedlňovalo dnešní postoj. Svět islámu by se měl – vyzbrojen průbojným myšlením a novými zkušenostmi – odvážně pustit do rekonstrukce, již má před sebou. V této rekonstrukci však jde o něco mnohem vážnějšího než jen o pouhé přizpůsobení se dnešním životním podmínkám. První světová válka, jež přinesla probuzení Turecka – prvek rovnováhy ve světě islámu, jak tuto zemi nedávno popsal jeden francouzský autor – a nový ekonomický experiment v sousedství islámské Asie nám musí otevřít oči před vnitřním smyslem a určením islámu. Lidstvo dnes potřebuje tři věci – duchovní výklad světa, duchovní osvobození jedince a základní principy obecné povahy, jež budou řídit vývoj lidské společnosti na duchovním základě. Moderní Evropa v těchto kolejkách bezpochyby vystavěla idealistické systémy, ale zkušenost ukazuje, že pravda vyjevovaná čistým rozumem není schopna přinést žár živého přesvědčení, dostupný jen osobním zjevením. To je ten důvod, proč čisté myšlení tak málo ovlivnilo lidi, zatímco náboženství vždy pozvedávalo jedince a přetvářelo celé společnosti. Idealismus se v životě Evropy nikdy nestal významným činitelem a jeho výsledkem je jen zvrhlé já, jež hledá samo sebe v navzájem

¹⁶ Ibid., s. 125.

nesnášenlivých demokraciích, jejichž výhradní úlohou je vykořisťovat chudé ve prospěch bohatých. Věřte mi: dnešní Evropa je největší překážkou v cestě etického pokroku člověka. Muslim je na druhé straně vybaven těmito nejhlubšími představami o základech zjevení, jež – řečeno z nejniternějších hlubin života – zvnitřňuje svoji vlastní zjevnou vnějšnost. Pro muslima je duchovní základ života věcí přesvědčení, za něž i ten nejméně osvědčený z nás lehce položí život; a vzhledem k základní myšlence, podle níž pro člověka nemůže být závazné již žádné další zjevení, bychom měli být duchovně jedni z nejsvobodnějších lidí na zemi. První muslimové, kteří vycházeli z duchovního otroctví předislámské Asie, nebyli s to poznat skutečný význam této základní myšlenky. Nechť dnešní muslim své stanovisko ocení, ve světle nejvyšších principů znovu vystaví svůj společenský život a z dosud jen částečně zjeveného záměru islámu vyvodí, že konečným cílem islámu je duchovní demokracie!

VII. Je náboženství možné?

Náboženský život lze zhruba rozdělit na tři období. Ta lze označit jako „víru“, „myšlení“ a „objevování“. V prvním období se náboženský život jeví jako určité učení, jež musí jednotlivec či celý národ přijmout jako bezpodmínečný příkaz, aniž by jakkoliv rozumově chápal jeho základní smysl a účel. Tento postoj může mít veliký dosah pro společenské a politické dějiny národa, ale nepřinese vážné následky pro vnitřní růst a rozvíjení se jedince. Naprosté podřízení se je následováno rozumovým pochopením tohoto učení a jeho základního zdroje autority. V tomto období hledá náboženský život své opodstatnění v metafysice – logicky soudržném nahlížení světa, jehož součástí je Bůh. Ve třetím období je metafysika nahrazena psychologí a náboženský život začíná usilovat o přímý styk s nejzazší realitou. Právě zde se náboženství stává záležitostí osobního osvojení si života a moci; jedinec získává svobodnou osobnost – nikoliv osvobozením se od okovů zákona, ale objevením prapůvodního zdroje zákona v hlubinách vlastního vědomí. Slovy muslimského súfíje – „porozumění svatě Knize není možné, aniž by se věřícímu zjevila přesně tak, jak se zjevila Prorokovi.“ A právě ve významu tohoto, posledního období vývoje náboženského života používám slovo „náboženství“ v otázce, již nyní hodlám položit. V tomto smyslu je náboženství označováno nešťastným pojmem „mystika“, jež je považována za postoj mysli, popírající život, vyhýbající se faktům a stojící v přímém protikladu k zásadně empirickému postoji naší doby. A přece vyšší náboženství, jež je jen hledáním širšího života, je v podstatě zkušeností; a nezbytnost zkušenosti jako základu uznalo náboženství dávno před tím, než si totéž uvědomila věda. Náboženství je ryzím úsilím o vysvětlení lidského vědomí a jako takové je stejně tak kritické vůči své úrovni zkušenosti, jako je ke své úrovni kritický naturalismus.

Jak všichni víme, byl to Kant, kdo jako první vznesl otázku, „Je metafysika možná?“¹ Na tuto otázku si odpověděl záporně a jeho důkaz stejnou měrou platí i pro skutečnosti, na nichž zvláště má náboženství zájem. Mnohost smyslů podle něj musí splňovat určité řádné podmínky, aby mohla zakládat poznání. Věc o sobě je jen vymezující představou. Její úlohou je pouze dávat směr. Je-li nějaká skutečnost, jež s touto představou souvisí, pak spadá mimo hranice zkušenosti, a její bytí tedy nelze rozumově prokázat. Tento Kantův názor nelze tak snadno přijmout. Vzhledem k nedávným pokrokům vědy, např. výkladu hmoty jako „zadržovaných světelných vln“, představy světa jako aktu myšlení, konečnosti prostoru a času či Heisenbergova principu neurčitosti v přírodě, lze docela dobře dokázat, že situace systému racionální teologie nevypadá tak beznadějně, jak se Kant domníval. Pro naše záměry však tuto záležitost není třeba rozebírat dopodrobna. Kantovo tvrzení, že věc o sobě není přístupná čistému rozumu, protože spadá mimo meze zkušenosti, lze jediné přijmout, vyjdeme-li z předpokladu, že žádná jiná než normální úroveň zkušenosti není možná. Jedinou otázkou tu tedy zůstává, zda je normální úroveň jedinou úrovní zkušenosti, jež může být zdrojem poznání. Kantovo nahlížení věci o sobě a věci, jak se dává, do značné míry ovlivnilo povahu jeho otázky o možnosti metafysiky. Co se však stane, když se celá situace, jak ji chápe Kant, obrátí? Velký islámský súfíjský filosof ibn al-ʿArabí, působící ve Španělsku, učinil pronikavý postřeh, že Bůh je vjem a svět je pojem. Jiný súfíjský myslitel a básník, ʿIráqí, trval na mnohosti prostorových a časových řádů a mluvil o Božském čase a Božském prostoru. Je možno, že to, co nazýváme vnějším světem, je jen výtvar rozumu a že jsou ještě jiné úrovně lidské zkušenosti, jež se uspořádávají v jiných řádech prostoru a času a v nichž pojem a analýza nehrají tutéž roli jako v případě naší normální zkušenosti. Je však možno dodat, že úroveň zkušenosti, na níž nelze používat pojmy, nemůže být zdrojem žádného obecně

¹ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, s. 44-47.

platného poznání, neboť jen prostřednictvím pojmů můžeme poznání mezi sebou sdílet. Stanovisko člověka, který se k realitě dostává jen prostřednictvím náboženské zkušenosti, zůstane vždy ojedinělé a nesdělitelné. Tato námitka má určitou váhu, je-li jejím záměrem naznačit, že osobu mystika cele ovládají jeho tradiční způsoby jednání, jeho postoje a očekávání. Konservatismus je v náboženství stejně škodlivý jako v jiných oblastech lidské činnosti. Ničí tvořivou svobodu já a uzavírá cesty novým duchovním počínům. To je hlavním důvodem, proč naše středověké mystické metody nemohou nadále přinášet původní objevy dávné pravdy. Fakt, že náboženská zkušenost je nesdělitelná, však neznamená, že by náboženské úsilí člověka bylo marné. Naopak, nesdělitelnost náboženské zkušenosti nám dává klíč k základní povaze já. V našem každodenním společenském styku žijeme a pohybujeme se jakoby v ústraní. Nemáme zájem o to, proniknout do nejnvtirnějši individuality lidí. Jednáme s nimi jako s pouhými funkcemi a přistupujeme k nim z těch stránek jejich identity, jež lze uchopit pojmově. Vrcholem náboženského života je však objev já jako jedince, jenž je hlubší než obvyklá, pojmově popsatelná individualita. Právě ve styku s nejzazší realitou objevuje já svoji jedinečnost, své metafysické postavení a možnost toto postavení zlepšit. Přesně řečeno: zkušenost, jež k tomuto objevu vede, není pojmově zvládnutelným, rozumovým faktem; je to životní fakt, postoj závislý na vnitřní biologické proměně, již nelze zachytit sítí logických kategorií. Může nabýt jen podoby aktu, jímž se utváří či otrásá svět; a jen v takové podobě se může obsah této bezčasé zkušenosti rozptýlit v pohybu času a nechat se doopravdy spatřit zrakem dějin. Zdá se, že metoda, jež se realitou zabývá prostřednictvím pojmů, vůbec není metodou odpovědnou. Vědu nezajímá, zda elektron je skutečným jsoucnem, či nikoliv. Může být jen symbolem, pouhou úmluvou. Náboženství, jež je v podstatě modem skutečného života, je jedinou odpovědnou metodou, jak zacházet s realitou. Jako druh vyšší zkušenosti opravuje naše pojmy filosofické teologie, nebo v nás přinejmenším vyvolává nedůvěru k čistě rozumovým pochodům, jimiž se tyto pojmy utvářejí. Věda si může

dovolit metafysiku zcela přehlížet, a může ji dokonce považovat za „ospravedlněnou podobu poesie“, jak ji vymezil Lange, nebo za „oprávněnou hru dospělých“, jak ji popsal Nietzsche. Avšak znalec náboženství, jenž usiluje o nalezení vlastního místa v řádu věcí, se nemůže – vzhledem ke konečnému cíli svého zápasu – spokojit s tím, co by věda mohla chápat jako nutnou lež, jako pouhé „als ob“, „jako by“, jež by mělo řídit myšlení a jednání. Co se týče základní podstaty reality, věda ve svém podnikání nerisikuje nic; v náboženských podnicích je však v sázce celá životní dráha já jako přízpůsobivého ohniska života a zkušenosti. Jednání, jež s sebou nese rozhodnutí o konečném osudu jednajícího, se nemůže zakládat na klamech. Nesprávný pojem, představa svádí na scestí rozum; špatný čin ponižuje celého člověka a může skončit zničením struktury lidského já. Pouhý pojem ovlivňuje život jen z části; čin je dynamicky svázán s realitou a vychází z trvalého postoje celého člověka k realitě. Čin, tj. ovládnutí psychologických a fyziologických pochodů ve snaze naladit já na bezprostřední styk s nejzazší realitou, bezpochyby je a nemůže nebýt svou podobou i obsahem individuální; přesto se i skutek se stává součástí společnosti, když jeho prostřednictvím začínají žít druzí, aby sami objevili, nakolik je – jako způsob pronikání k realitě – účinný. Svědectví náboženských znalců všech dob a zemí ukazuje, že poblíž našeho běžného vědomí leží další možné druhy vědomí. Otevírají-li tyto druhy vědomí možnost životadárné zkušenosti, jež je pramenem poznání, pak je otázka možnosti náboženství jako podoby vyšší zkušenosti zcela oprávněná a dožaduje se naší vážné pozornosti.

Nejen kvůli její oprávněnosti, ale také kvůli dalším významným důvodům si tuto otázku – právě v této chvíli dějin moderní kultury – musíme položit. Na prvním místě je tu její vědecký význam. Zdá se, že každá kultura má svůj vlastní druh naturalismu ve vztahu ke světu a že každá podoba naturalismu končí nějakým atomismem. Známe indický atomismus, řecký atomismus, islámský atomismus a moderní atomismus. Moderní atomismus je však ojedinělý. Úžasná matematika, jež vidí svět jako spletitou diferenciální rovnici, nebo fyzika, jež byla vlastními metodami

donucena rozbít některá ze starých dobrých božstev svého vlastního chrámu, nás již obě dovedly do bodu, v němž je třeba se ptát, zda je nahodilost celou pravdou o přírodě. Nevstupuje snad nejzazší realita do našeho vědomí i odněkud jinud? Je čistě rozumová metoda překonávání přírody metodou jedinou? Eddington říká:

Uznáváme, že fyzikální jsoucna mohou svou podstatou tvořit jen jednu část reality. Jak se máme vypořádat s tou druhou? Nelze říci, že by nás ta druhá část zajímala méně než fyzikální jsoucna. City, záměry a zásady se stavují naše vědomí stejně jako smyslové vjemy. Sledujeme-li smyslové vjemy, zjistíme, že vedou do vnějšího světa, jímž se zabývá věda; sledujeme-li ostatní složky našeho bytí, zjistíme, že vedou nikoliv do světa prostoru a času, ale zcela jistě někam.²

V druhé řadě se musíme zabývat praktickým významem této otázky. Moderní člověk se díky své kritické filosofii a vědecké specialisaci nachází v podivném postavení. Naturalismus mu dal nebyvalou moc nad přírodními silami, ale zbavil jej víry v jeho vlastní budoucnost. Je s podivem, jak táž myšlenka ovlivňuje různé kultury různě. Vznik vývojové teorie ve světě islámu v Rómím vyvolal obrovské nadšení pro biologickou budoucnost člověka. Žádný vzdělaný muslim nemůže číst následující řádky bez radostného rozechvění:

V hlubinách země žil jsem v říši kovu a kamene,
a pak jsem se usmíval v různobarevných květech;
pak toulaje se v bludných chvílích nad zemí a vzduchem a oceánem,
v novém stvoření, já se potápěl a létal, plazil a utíkal,
a všechna tajemství mé podstaty vložil jsem
do podoby, v níž se všechna stala patrnými – a hle, tu člověk!
Pak cíl, za mraky a nebem, v říši, kde nic se nemění a nehynie: anděl;
a dál, za hranice dne a noci, života a smrti, neviditelného a viděného,
kde vše, co je, vždy stále bylo, jako jediné a celé.³

Na druhé straně mnohem přesnější vyjádření téže představy vývoje v Evropě vedlo k přesvědčení o tom, že „nejsou známy žád-

² A. Eddington, *The Nature of Physical World*, s. 323.

³ Dž. Rúmí, *Masnavi-je Ma'navi*, III, v. 3901-3906, 3912-3914. Viz N. V. Thadání (př.), *The Garden of the East*, s. 63-64.

né vědecké podklady pro představu, že by někdy bylo možno výrazněji překročit stávající složitost lidských schopností a vloh“. Takto se tajná beznaděj moderního člověka ukrývá pod roušku vědeckého pojmosloví. V tomto ohledu nebyl výjimkou ani Nietzsche, byť se domníval, že vývojová teorie neopravňuje k přesvědčení, že je člověk nepřekonatelný. Jeho nadšení pro budoucnost člověka skončilo naukou o věčném návratu – snad nejbeznadějnější představou nesmrtnosti, jakou si kdy člověk vytvořil. Toto věčné opakování není věčným „stáváním se“; je to stále ta stejná představa „bytí“, jež se převléká za „stávání se“.

Moderní člověk, zcela zastíněn výsledky své rozumové činnosti, tak přestal žít oduševněle, tedy zevnitř. Na poli myšlení žije v otevřeném rozporu se sebou samým; na poli ekonomického a politického života je v otevřeném střetu s druhými. Zjišťuje, že není schopen ovládat svoje bezohledné sobectví a nekonečný hlad po zlatě, jež v něm neustále zabíjejí veškeré vyšší usilování a nepřinášejí mu nic než omrzeloost životem. Pohlcen „faktem“, tj. zrakově viditelným zdrojem počítku, je zcela odříznut od nezměrných hlubin svého vlastního bytí. V patách jeho systematického materialismu se konečně dostavilo ochromení sil, jehož se obával a nad nímž bědoval Huxley. Stav věcí na Východě není o nic lepší. Technika středověké mystiky, jejímž prostřednictvím se ve svých vyšších projevech vyvinul náboženský život na Východě i na Západě, dnes takřka selhala. A na islámském Východě možná způsobila mnohem větší spoušť než kdekoliv jinde. Místo aby v obyčejném člověku znovu sloučila síly jeho vnitřního života, a připravila jej tak na účast v běhu dějin, naučila jej falešnému odříkání a dovedla jej k naprosté spokojenosti s vlastní nevědomostí a duchovním otroctvím. Není divu, že dnešní muslim v Turecku, Egyptě či Persii je nucen hledat nové zdroje síly ve vytváření nových svazků věrnosti, jako např. ve vlastenectví či nacionalismu, jež Nietzsche označoval za „nemoc a nerozum“ a „nejmocnější sílu proti kultuře“. Dnešní muslim je zklamán čistě náboženskou metodou duchovní obnovy, jež nás jako jediná přivádí do styku s věčným zřídlem života a síly tím, že rozšiřuje naše myšlení a cítění; pošetile tedy doufá, že

odemkne nové zdroje tím, že své myšlení a cítění zúží. Moderní ateistický socialismus, jenž má všechn žár nového náboženství, má širší obzor; protože však svůj filosofický základ čerpá z levicových hegelianů, bouří se proti jedinému prameni, jenž by mu mohl dodat sil a smyslu. Nacionalismus i ateistický socialismus, přinejmenším za dnešního stavu lidských záležitostí, musí stavět na silách nenávisti, podezírání a zášti, jež zbídačují duši člověka a zahrazují jeho skryté zdroje duchovní energie. Ani středověké mystické techniky, ani nacionalismus, ani ateistický socialismus nedokáží vyléčit neduhy zoufalého lidstva. Tento okamžik je zcela jistě okamžikem obrovské krise v dějinách moderní kultury. Dnešní svět potřebuje životní obnovu. A jedině náboženství, jehož vyšší projevy nejsou ani dogmatem, ani kněžstvím, ani obřadem, může dnešního člověka eticky připravit na břímě obrovské zodpovědnosti, již pokroky moderní vědy nutně přinášejí, a navrátit mu onen postoj víry, jenž mu umožní získat osobnost v tomto životě a zachovat si ji po smrti. Jedině povznesením se k novému nahlížení svého původu a své budoucnosti, svého „odkud“ a „kam“, může člověk nakonec zvítězit nad společností, ovládanou nelidským soutěžením, a civilisací, jež vnitřním svárem náboženských a politických hodnot ztratila svoji duchovní celistvost.

Jak jsem naznačil již dříve, náboženství jako uvážená snaha o pochopení nejvyššího principu smyslu a obnovení sil vlastní osobnosti je nepopíratelným faktem. Důkazem toho je veškerá náboženská literatura světa, včetně záznamů osobních zkušeností odborníků, třebas vyjádřených jazykem zastaralé psychologie. Tato zkušenost je naprosto přirozená, stejně jako běžné prožitky. Svědčí o tom fakt, že má pro příjemce poznávací význam a – co je důležitější – dokáže soustředit síly já a obdařit je tak novou osobností. Mínění, že taková zkušenost je neurotická či mystická, nevyřeší otázku jejich významu či hodnoty. Je-li tu možnost jiného než fyzikálního postoje, musíme se k ní postavit odvážně, byť by mohla narušit či pozměnit běžné způsoby našeho života a myšlení. Zájmy pravdy vyžadují, abychom opustili náš nynější postoj. Ani v nejmenším nezáleží na tom, zda je

náboženský postoj ponejprv vyvolán nějakou fyziologickou poruchou. George Fox možná byl neurotik; kdo však může popřít jeho schopnost očistit náboženský život tehdejší Anglie? Muhammad byl údajně psychopat. Nu, je-li psychopat schopen dát nový směr lidským dějinám, pak je v nejvyšším psychologickém zájmu probádat takovou původní zkušenost, jež z otroků udělala vůdce, a ovlivnila chování a dráhu celých lidských rodů. Soudě podle různých druhů činnosti, vycházejících z hnutí, jež Prorok islámu podnítil, nelze jeho duchovní napětí a z něj vyplývající chování chápat jen jako odezvu na nějaký přelud v jeho mozku. Ničemu z toho nelze porozumět jinak, než jako odpovědi na objektivní stav, odpovědi, jež plodí nová nadšení, nová uspořádání, nová východiska. Díváme-li se na celou věc z hlediska antropologie, psychopat se zdá být ve společenském uspořádání lidstva důležitým činitelem. Netřídí fakta a neodhaluje příčiny: uvažuje z hlediska života a pohybu, s cílem přinést lidstvu nové vzorce chování. Také jeho zkušenost má, stejně jako zkušenost smyslová, na niž se spoléhá vědec, své nástrahy a klamy. Důkladné prozkoumání jeho metod však ukazuje, že v odstraňování klamných příměsí ze své zkušenosti není méně ostražitý než vědec.

Úkolem nás nezasvěcených je najít účinnou metodu, jak zkoumat podstatu a význam této mimořádné zkušenosti. Arabský historik ibn Chaldún, jenž položil základy moderní historické vědy, byl prvním, kdo vážně přistoupil k této stránce lidské psychologie a došel až k představě toho, čemu dnes říkáme podvědomí. Později se o některé méně známé jevy mysli zajímali William Hamilton v Anglii a Leibniz v Německu. Jung má však nejspíše pravdu v tom, že bytostná podstata náboženství je mimo pole působnosti analytické psychologie. Ve svém výkladu vztahu mezi analytickou psychologií a básnickým uměním říká, že předmětem psychologie může být jedině proces uměleckého vyjadřování. Základní podstaty umění však podle něj psychologickými metodami dosáhnout nelze. Dále říká:

Je také třeba odlišit oblast náboženství; také zde je psychologická úvaha přípustná jen co se týče citových a symbolických jevů náboženství, v nichž není, a ani nemůže být zahrnuta základní podstata náboženství.

Neboť kdyby tomu tak bylo, pak nejen náboženství, ale též umění bychom mohli brát jako pouhý podobor psychologie.

A přesto Jung ve svém díle nejednou vlastní zásady porušil. Důsledkem toho nám moderní psychologie dala – místo skutečného náhledu bytostné podstaty náboženství a jeho významu pro lidskou osobnost – vskutku nadbytek nových teorií, jež stavějí na naprosto nesprávném pochopení podstaty náboženství v jeho vyšších projevech a odvádějí nás zcela beznadějným směrem. Tyto teorie vesměs tvrdí, že náboženství nespojuje já s žádnou objektivní realitou mimo ně samotné; že jde jen o jakési dobře míněné, biologické zařízení, vymyšlené tak, aby kolem lidské společnosti vytvořilo zábrany etické povahy, jež by společenské uspořádání chránily proti nezadržitelným pudům každého já. Proto křesťanství, dle této nové psychologie, splnilo své životní poslání a dnešní člověk již nedokáže porozumět jeho původnímu významu. Jung uzavírá:

Jistě bychom mu ještě rozuměli, kdyby naše zvyky měli alespoň nádech oné antické surovosti. Stěží již také známe ony smršti osvobozeného libida, jež burácely císařským Římem. Dnešní kulturní člověk se tomu všemu zdá být velmi vzdálený. Stal se prostě jen neurotickým. A tak se nám nutně ztratily také potřeby křesťanského společenství, neboť již neznáme jejich smysl. Nevíme, před čím nás měly chránit. Pro uvědomělé lidi se dokonce zbožnost značně přiblížila k neurose. V posledních dvou tisíciletích vykonalo křesťanství svoji práci a vztyčilo vytěšňující překážky, jež nám brání vidět vlastní „hříšnost“.⁴

Zde se přehlíží celý hlavní smysl vyššího náboženského života. Pohlavní sebekázeň je jen úvodním stupněm ve vývoji já. Hlavním záměrem náboženského života je vést tento vývoj směrem, který má význam spíše pro určení já, než pro mravní čistotu společenského uspořádání, v jehož rámci tento život právě probíhá. Základní představou, z níž náboženský život vychází, je já, jehož jednota je dosud jen křehká, jež se může snadno rozpadnout, jež se poddává pokusům o své přetvoření a je schopno mnohem širší svobody tvořit nové situace ve známém i neznámém.

⁴ C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, s. 69-70.

mého prostředí. S ohledem na tuto základní představu se vyšší náboženský život upíná ke zkušenosti, jež je symbolem jemných pohybů reality, závažným způsobem ovlivňujících určení já – jednou snad stálého prvku v uspořádání reality. Díváme-li se na celou záležitost s tohoto úhlu, moderní psychologie se ještě nedotkla ani vnějšího okraje náboženského života a je stále daleko od bohatství a rozmanitosti toho, čemu se říká náboženská zkušenost. Abych vám dal představu tohoto bohatství a rozmanitosti, uvedu zde smysl úryvku z velkého náboženského genia – šejcha Ahmada ze Sirhindu – jehož nebojácná analytická kritika tehdejšího súfismu vedla k rozvinutí zcela nové techniky. Veškeré různé súfíjské systémy v Indii pocházejí ze Střední Asie a Arábie; jedině tato jedna technika překročila indické hranice a dodnes působí v Paňdžábu, Afghánistánu a asijském Rusku. Obávám se, že nebudu moci podat skutečný význam této ukázky jazykem moderní psychologie, neboť takový jazyk dosud neexistuje. Protože však je mým záměrem dát vám jen představu nekonečného bohatství zkušenosti, jíž musí já na svém Božském hledání proniknout a projít, doufám, že omluvíte zjevně exotické názvosloví, jež má skutečně podstatný význam, ale jež se utvářelo pod vlivem náboženské psychologie, rozvinuté v ovzduší zcela jiné kultury. A nyní k oné ukázce. Zkušenost jistého ʿAbdulmumína byla šejchovi vyložena takto:

Nebesa a Země a Boží trůn a Peklo a Ráj pro mě přestaly existovat. Když se rozhlédnu kolem sebe, nikde je nenacházím. Když jsem v něčí přítomnosti, nevidím nikoho: ba dokonce mé vlastní bytí je pro mě ztraceno. Bůh je nekonečný. Nikdo Jej nemůže obsáhnout; toto je nejzazší mez duchovní zkušenosti. Žádný světec se ještě nedostal dále.

Na to šejch odvětil:

Popsaná zkušenost má původ ve stále se měnícím životě *qalb*; a zdá se mi, že její příjemce ještě neprošel ani jednou čtvrtinou nespočetných „zastavení“ *qalb*. Musí projít ještě zbylými třemi čtvrtinami, aby završil zkušenost tohoto prvního „zastavení“ v duchovním životě. Za tímto „zastavením“ jsou další, nazývané *rúh*, *sirr-e chafí* a *sirr-e ʿachfá*; a každé z těchto zastavení, jež dohromady tvoří to, čemu se odborně říká *ʿálam-e amr*, má své vlastní příznačné stavy a zkušenosti. Jak hledač pravdy prochází

těmito „zastaveními“, postupně získává osvětlení „Božích jmen“, „Božích atributů“ a nakonec „Boží podstaty“.⁵

Ať už je v této ukázce psychologický základ rozdílů jakýkoliv, přinejmenším z něj získáme dojem úplného vesmíru vnitřní zkušenosti, jak ji chápe velký reformátor islámského sufismu. Abychom dosáhli oné jedinečné zkušenosti, jež je symbolem čistého objektivna, musíme podle něj nejprve projít tímto *‘alam-e amr*, tj. „světem řídicí síly“. Proto tvrdím, že moderní psychologie se ještě nedotkla ani vnějšího okraje tohoto problému. Osobně nechovám – za nynějšího stavu věcí – naději ani v biologii, ani v psychologii. Pouhá analytická kritika s jistým porozuměním pro organické podmínky podob, jež na sebe náboženství někdy bralo, nás nejspíše nedovede k živým kořenům lidské osobnosti. Přístup, jenž pouze předpokládá, že pohlavní symbolika hrála úlohu v dějinách náboženství nebo že náboženství představovalo obrazný prostředek úniku či přizpůsobení se nepřívětivé realitě, se ani v nejmenším nedotýká nejvyššího cíle náboženského života, tj. rekonstrukce konečného já, dosažitelné ve styku s věčným během života a na nové metafysické úrovni, jíž můžeme v dusivém ovzduší našeho nynějšího prostředí porozumět jen zčásti. Má-li mít tudíž psychologická věda vůbec někdy skutečný význam pro život lidstva, musí si vyvinout nezávislou metodu, s níž bude možno objevit novou techniku, vyhovující povaze naší doby. Klíč k takové technice by nám snad mohl dát právě nějaký psychopat s nadprůměrným rozumovým nadáním – což není nemožné spojení. V moderní Evropě měl k takovému činu vrozené nadání Nietzsche, jehož život a činnost představují – alespoň pro nás z Východu – mimořádně zajímavý problém náboženské psychologie. Jeho duševní vývoj není v dějinách východního sufismu bez obdoby. Nelze popřít, že se mu skutečně dostalo „imperativního“ zjevení Božského v člověku. Toto zjevení označuji jako „imperativní“, protože mu zřejmě dalo jakýsi prorocký způsob myšlení, jehož účelem je proměňovat

⁵ Šejch Ahmad Sirhindí, *Maktúbát-e Rabbání*, sv. I, dopis 254.

zjevení na trvalou životní skutečnost. Přesto Nietzsche selhal; selhal převážně kvůli svým intelektuálním předchůdcům – např. Schopenhauerovi, Darwinovi a Langemu, jejichž vlivem se stal slepým ke skutečnému významu svého vidění. Namísto aby hledal duchovní princip, jenž by rozvinul Božské i v obyčejném člověku, a otevřel mu tak nekonečnou budoucnost, začal Nietzsche usilovat o uskutečnění svých představ v systému aristokratického radikalismu. Na jiném místě jsem o něm napsal:

Toto „já jsem“, jež on hledá,
leží za filosofií, za poznáním.
Rostlina, rostoucí jen z neviditelné prsti lidského srdce,
nevyroste z pouhé hromady hlíny!⁶

Tak neuspěl genius, jehož vidění určovaly jen jeho vnitřní síly, a zůstal bez plodů, neboť neměl nikoho, kdo by vedl jeho duchovní život. Je ironií osudu, že tento muž, jenž se svým přátelům jevil, „jako by přišel ze země, kde není živého člověka“, si byl své naléhavé duchovní potřeby plně vědom. Sám napsal:

Čelím nezměrnému problému: jako bych se ztratil v lese, v pralese. Potřebuji pomoc. Potřebuji učedníky: potřebuji *mistra*. Jak příjemné by bylo poslouchat. [...] Proč mezi žijícími lidmi nenacházím ty, kteří by viděli výše než já a museli na mě shlížet? Jen proto, že jsem špatně hledal? A přitom po tom tak dychtím.

Pravdou je, že náboženství i věda, ač používají rozdílné metody, jsou v konečném cíli své činnosti totožné: obě usilují o dosažení toho, co je nejvíce skutečné. Po pravdě náboženství, z důvodů, jež jsem výše zmínil, po jeho dosažení dychtí mnohem více než věda. Cesta k čisté objektivitě spočívá v obou případech v tom, co lze popsat jako očištění zkušenosti. Abychom tomu porozuměli, musíme od sebe odlišit zkušenost jako přirozený fakt, jež vypovídá o běžně pozorovatelném chování reality, a zkušenost, jež vypovídá o vnitřní podstatě reality. Jako přirozený fakt se objasňuje ve světle svých předchůdkyň, tj. zkušenosti psycholo-

⁶ Srv. M. Iqbal, *Džávidnáme*, v. 2733-2736; podle Iqbalova vlastního angl. překladu.

gické a fyziologické; abychom však vysvětlili smysl zkušenosti jako výpovědi o vnitřní podstatě reality, musíme použít měřítko odlišného druhu. V oblasti vědy se smyslu zkušenosti snažíme porozumět ve vztahu k vnějšímu *chování* reality; v oblasti náboženství ji bereme jako zástupce nějakého druhu reality a pokoušíme se objevit její smysl ve vztahu k vnitřní *podstatě* této reality. Věda a náboženství jsou v jistém smyslu svou činností navzájem souběžné. Obě vlastně popisují tentýž svět s tím rozdílem, že stanovisko já ve vědecké činnosti je nutně výhradní, zatímco v náboženství já spojuje své soupeřící záměry a rozvíjí jediný, všeobsažný postoj, jehož důsledkem je jakási syntetická proměna zkušeností. Důkladné studium podstaty a záměru těchto navzájem se vlastně doplňujících činností ukazuje, že obě směřují k očištění zkušenosti, každá ve svém oboru. Názorný příklad snad můj výklad vyjádří jasně. Humovu kritiku našeho pojmu příčiny je třeba posuzovat jako kapitolu spíše v dějinách vědy, než v dějinách filosofie. V souladu s duchem vědeckého empirismu nemáme právo používat žádný pojem subjektivní povahy. Smyslem Humovy kritiky je osvobodit empirickou vědu od pojmu síly, jež – jak Hume naléhavě upozorňuje – nemá žádný základ ve smyslové zkušenosti. Jde o první pokus moderního myšlení očistit vědeckou činnost.

Einsteinovo matematické pojetí vesmíru završuje očistný proces, započatý Hudem, a – v souladu s duchem Humovy kritiky – zcela se zbavuje pojmu síly. Ukázka, v níž jsem citoval velikého indického světce, ukazuje, že praktickému studentovi náboženské psychologie jde o velmi podobnou očistu. Jeho smysl pro objektivitu je stejně pronikavý jako smysl vědce v jeho vlastním poli objektivity. Postupuje od zkušenosti ke zkušenosti – nikoliv jako pouhý divák, ale jako kritický prosévač zkušenosti, jenž se dle pravidel vlastního postupu, vyhovujícího jeho oblasti zkoumání, snaží vyloučit všechny subjektivní, psychologické i fyziologické prvky z obsahu své zkušenosti, aby nakonec došel k tomu, co je zcela objektivní. Touto konečnou zkušeností je zjevení nového životního pochodu – původního, bytostného a spontánního. Věčným tajemstvím já je, že v okamžiku, kdy dojde tohoto

posledního zjevení, pozná v něm bez sebemenšího zaváhání nejhlubší kořen vlastního bytí. A přece ve zkušenosti samé není nic záhadného. Stejně tak na ní není nic citového. Vskutku právě s cílem zaručit zkušenost, prostou všech citů, zakazuje islámský sufismus užívat při modlitbě hudbu a zdůrazňuje nezbytnost každodenních skupinových modliteb, aby zmařil možné protispolečenské účinky samotářského rozjímání. Takto dosažená zkušenost je tudíž dokonale přirozená a má mimořádně důležitý, bytostný význam pro já; a to pro já lidské – jež stoupá výše než jen k pouhé úvaze a léčí svou pomíjivost přivlastňováním si věčného. Na této cestě Božského hledání čelí já jedinému nebezpečí – že ochabne ve své činnosti, že podlehne potěšení ze zkušeností, jež konečné zkušenosti předcházejí, a nechá se jimi pohltit. Dějiny východního sufismu ukazují, že toto nebezpečí je skutečné. Přesně to bylo hlavním smyslem reformního hnutí, vyvolaného velikým indickým světcem, z jehož díla jsem citoval jeden úryvek. A důvod je zjevný. Nejzazším cílem já není *uvidět* něco, ale *stát se* něčím. Právě v úsilí *stát se* něčím objevuje já poslední příležitost, jak vybrousit svoji objektivitu a dosáhnout „já jsem“ mnohem hlubšího, jež důkaz své skutečnosti nenachází v karteziánském „myslím“, ale v kantovském „mohu“. Cílem já v jeho hledání není osvobození od omezující individuality, ale její přesnější vymezení. Konečným aktem není akt rozumu, ale akt života, jenž prohlubuje celé bytí já a zostřuje jeho vůli, neboť mu dává tvořivou jistotu toho, že svět není něco, co je třeba jen pozorovat a poznávat v pojmech, ale něco, co je nutno vytvořit a znovu vytvářet nepřetržitým jednáním. Pro já je to okamžik vrcholného štěstí, ale také nejzávažnější zkoušky:

Jsi ve stavu „života“, „smrti“, či „smrti v životě“?
Pros o pomoc tři svědky, aby ověřili tvé zastavení.
Prvním svědkem je tvé vlastní vědomí –
spatří sám sebe, ve svém vlastním světle.
Druhým svědkem je vědomí jiného já –
spatří sám sebe, ve světle já jiného, než jsi ty.
Třetím svědkem je Boží vědomí –
spatří sám sebe, ve světle Božím.
Stojíš-li pevně před tímto světlem,

považuj se za stejně živoucího a věčného, jako je On!
Jen ten člověk je skutečný, jenž se odvažuje –
odvažuje spatřit Boha tváří v tvář!
Co je „vzestup“? Jen hledání svědka,
jenž by konečně potvrdil tvou skutečnost –
svědka, jehož svědectví postačí, aby ses stal věčným.
Nikdo nevydrží stát pevně v Jeho přítomnosti;
a ten, který vydrží, ten je vpravdě ze zlata.
Jsi jen pouhé smítko prachu?
Utáhni uzel svého já
a drž se pevně svého křehkého bytí!
Jak úžasné je vyleštit své já
a vyzkoušet jeho třpyt u samého Slunce!
Znovu tedy otevej svůj letitý rám
a vystavěj nové bytí.
Jen takové bytí je skutečné;
jinak je tvé já pouhým obláčkem dýmu!⁷

⁷ M. Iqbál, op. cit., v. 239-266; podle Iqbálova vlastního angl. překladu.

Poznámka překladatele

Překlad se drží knižního vydání *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Londýn 1934). Toto vydání však neobsahuje téměř žádné odkazy na citovanou literaturu, a proto bylo přihlédnuto k novému vydání v Láhauru 1986, jež o důkladný poznámkový aparát rozšířil Muhammad Saíd Šejch. Toto anglické vydání je navíc volně k dispozici na internetových stránkách Iqbálovy akademie (<http://www.allamaiqbal.com>). Téměř všechny odkazy na citované zdroje byly – v mezích možností – prověřeny v českých knihovnách, případně opraveny vzhledem k českým překladům či dostupnějším versím.

Koránu je citován dle uznávaného českého překladu Ivana Hrbka. Citace z arabských, perských a tureckých zdrojů se drží Iqbálova vlastního anglického překladu. Verše z díla *Masnaví-je Masnaví* od Džaláluddína Rúmího se v textu vyskytují ve třech překladech, jež bylo možno – s výjimkou Thadáního překladu – ověřit. Český výbor, přeložený Jiřím Bečkou a přebásněný Josefem Hiršalem, žádný z uvedených veršů neobsahuje.

Přepis arabských a perských jmen a pojmů odpovídá zavedeným zvyklostem české odborné literatury a dostupným českým pramenům (L. Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha 1993; A. de Libera, *Středověká filosofie*, Praha 2001; B. Lewis, *Dějiny blízkého Východu*, Praha 1997; F. Tauer, *Svět islámu*, Praha 1984).

Filip Hajný

Bibliografie

Korán, přel. Ivan Hrbek, Praha 1972.

Biblií svatá, podle kralického vydání z roku 1613, Praha 1936.

Aghnides, N. P.: *Mohammedan Theories of Finance*, New York 1916.

Ahmad Sirhindí, šejch: *Maktúbát-e Rabbání*, Láhaur.

Augustinus, Aurelius: *Vyznání*, Praha 1990.

Bergson, H.: *Vývoj tvořivý*, Praha 1919.

Bondy, E.: *Středověká islámská a židovská filosofie*, Praha 1995.

Bradley, F. H.: *Appearance and Reality*, New York 1908.

Briffault, R.: *The Making of Humanity*, Londýn 1923.

al-Bucháří, M. b. Ismá'íl: *Kitáb al-džámí' as-sahíh*, elektronická verze angl.

překlada, in: <http://www.islamasoft.co.uk>, program *The Hadith Software*.

Carr, H. W.: *A Theory of Monads*, Londýn 1922.

Carr, H. W.: *The General Principle of Relativity in Its Philosophical and Historical Aspect*, Londýn 1920.

Denison, J. H.: *Emotion as the Basis of Civilization*, New York 1928.

Eckermann, J. P.: *Rozhovory s Goethem*, Praha 1955.

Eddington, A. S.: *Space, Time and Gravitation*, Cambridge 1920.

Eddington, A. S.: *The Nature of Physical World*, Londýn 1947.

Eliade, M.: *Dějiny náboženského myšlení*, Praha 1995-1997.

Flint, R.: *History of the Philosophy of History*, Edinburgh 1893.

Goethe, J. W.: *Lyrika a balady*, přel. O. Fischer, Praha 1931.

Hocking, W. E.: *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven 1922.

Hoernlé, R. F. A.: *Matter, Life, Mind and God*, New York 1922.

Iqbál, M.: *Džávidnáme*, př. A. J. Arberry: *Javid-Nama*, Londýn 1966.

James, W.: *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha 1930.

James, W.: *The Principles of Psychology*, Londýn 1907.

Jung, C. G.: *Wandlungen und Symbole der Libido*, Lipsko 1912.

Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001.

Libera, A. de: *Středověká filosofie*, Praha 2001.

Macdonald, D. B.: *The Religious Attitude and Life in Islam*, Beyrouth 1965.

- Muslim, Abú-l-Husajn: *Kitáb as-sahih*, elektronická verze angl. překladu, in:
<http://www.islamsoft.co.uk>, program *The Hadith Software*.
- Naumann, J. F.: *Briefe über Religion*, Berlín 1910.
- Nietzsche, F.: *Radostná věda*, Praha 1996.
- Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke*, Mnichov 1999.
- Rází, Fachruddín: *al-Mabáhith al-Mašriqija*, Haidarábád 1924.
- Rúmí, Dž.: *Masnavi-je Ma'navi*; přel. R. A. Nicholson: *Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí*, Londýn 1925-1940; přel. E. H. Whinfield: *Masnavi-i Ma'navi*, Londýn 1898; přel. N. V. Thadání: *The Garden of the East*, Karáčí 1932; př. I. Gamard: *Masnavi*, in: <http://www.dar-al-masnavi.org>.
- Spengler, O.: *Untergang des Abendlandes*, Mnichov 1998.
- Šiblí Nu'mání: *Šír al-Adžam*, Láhaur 1924.
- Whitehead, A. N.: *Religion in the Making*, New York 1926.
- Whitehead, A. N.: *Science and the Modern World*, Glasgow 1975.

Rejstřík jmen a pojmů

- Abbásovci, 129, 141, 148
‘Abdulmumín, 163
‘Abdulwahháb, M. b., 131
Abú Hanífa, 147, 150
Abú Hášim, 60
Abú Hurajra, 129
ádam, 72
‘adžúul, 75
‘áfáq, 110
(al-)Afghání, Džamáluddín, 85
Aghnides, Nicholas P., 146, 149, 170
Ahmad Sirhindí, šejch, 163, 164, 170
Ahura Mazda, 84, 124
‘álam-e amr, 163, 164
Alexander, Samuel, 66, 119
‘Alí b. Abí Tálíb, 95
‘Alí Paša, Muhammad, 131
„als ob“, 157
(al-)‘Amidí, Sajfuddín, 149
amr, 89, 92
anfús, 110
Anne, královna, 51
‘aql, 144
Aristotelés, 7, 54, 60, 62, 112, 119, 122, 150
(al-)Aš‘arí, Abú-l-Hasan, 34
aš‘aría, 7, 34, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 111, 115
Augustinus, Aurelius, 52, 122, 170
bábismus, 131
Bacon, Roger, 112
(al-)Báqillání, Abú Bakr, 60, 136
Báqir, mullá, 67
barzach, 100, 101, 104
(al-)Basrí, Hasan, 96
bašar, 72
bátin, 129
Bedil, mirzá ‘Abdulqádir, 11
Bergson, Henri, 6, 34, 36, 42, 43, 47, 48, 50, 56, 122, 170
Berkeley, George, 32, 33
(al-)Bírúní, ‘Abdurrahmán, 112, 115, 116, 123
(al-)Bistámí, Abú Jazíd, 59, 95
Blavatskaja, Jelena Petrovna, 75
Bondy, Egon, 97, 170
Bradley, Francis Herbert, 85, 86, 170
„Bratří čistoty“, 105
Briffault, Robert, 112, 113, 114, 170
Broad, Charlie Dunbar, 52
Browning, Robert, 71
(al-)Buchárí, M. b. Ismá‘íl, 13, 18, 133, 139, 170
Cantor, George, 34, 35
Carr, Herbert Wildon, 35, 41, 170
Comte, Auguste, 96, 136, 137
dahr, 64
Darwin, Charles, 38, 165
Dawání, Džaláluddín, 66, 69
Démokrités, 46, 115
Denison, John Hopkins, 126, 170
Descartes, René, 29, 90, 112, 167
dín, 144
Driesch, Hans Adolf Eduard, 40
Dühning, Eugen Karl, 112
(al-)Džáhiz, Abú ‘Uthmán, 105, 116
džanna, 73
džawáhir, 61
džívátmá, 85
Eckermann, Johann Peter, 11, 170
Eddington, Arthur Stanley, 59, 61, 158, 170
Einstein, Albert, 10, 32, 35, 69, 115, 166
Eliade, Mircea, 84, 170
Eukleidés, 37, 115
Farnell, L. Richard, 57

Fikret, Tevfik, 10
fiqh, 141, 150
 Fischer, August, 136
 Flint, Robert, 122, 170
 Fox, George, 161
 Freud, Sigmund, 24
 Gamard, Ibrahim, 171
 (al-)Gangóhí, °Abduquddús, 108
 (al-)Ghazzálí, Abú Hámid M., 7, 8,
 63, 87, 112, 131
 Goethe, Johann Wolfgang von, 11,
 54, 72, 170
 Gökalp, Ziya, 136, 144
 Goldziher, Ignaz, 146
hadíth, 146
 Haldane, John Scott, 39
 Haldane, Richard Burdon, 63
 Halím Paša, Sa'íd, 134
 (al-)Halládž, Husajn Masúr, 84, 95
 Hamilton, William, 161
hanafí, 131, 148, 151
hanbalí, 130
 Hegel, Ernest Georg Wilhelm
 Friedrich, 63, 96, 160
 Heisenberg, Werner Karl, 155
 Helmholtz, Hermann von, 104
 Hérakleitos, 123
 Hobbes, Thomas, 138
 Hocking, William Ernest, 22, 23, 26,
 170
 Hoernlé, Reinhold Friedrich
 Alfred, 32, 170
 Horten, Max, 140
 Hrbek, Ivan, 89, 107, 110, 114, 169,
 170
hukm ('*ahkám*), 147, 149
 Humájún, císař, 45
 Hume, David, 26, 166
 Hurgronje, Christian Snouck, 140
 Huxley, Thomas Henry, 159
 chalífát, 135, 136, 148
chalq, 89, 92
chárídža, 135
 (al-)Chwárizmí, M. b. Músá, 115
 ibn al-°Arabí, Muhíjuddín, 64, 155
 ibn al-Hajtham, M. b. al-Hasan, 112
 ibn Hanbal, Ahmad, 147
 ibn Hazm, Abú M. °Alí, 34, 53, 61,
 112, 131
 ibn Chaldún, Walíjuddín, 19, 84,
 111, 119, 120, 122, 125, 135, 161
 ibn Isháq, Abú °Abdulláh M., 121
 ibn Rušd, Abú-l-Walíd M., 7, 97
 ibn Sajjád, 18, 110
 ibn Tajmíja, Ahmad, 112, 130
 ibn Túmart, M., 131, 138
idžmá', 131, 147, 148
idžtihád, 127, 128, 130, 131, 132, 134,
 135, 138, 140, 143, 148, 151, 152
 imámát, 135, 150
 'ímán, 95
 'insán, 72
 Iqbál, Muhammad, 32, 45, 59, 89,
 103, 149, 165, 168, 170
 °Iráqí, Fachruddín, 66, 69, 117, 118,
 119, 155
 Isis, 60
istihsán, 147
 Išráqí, Šihábuddín Suhrawardí
 Maqtúl, 112
 Izaiáš, 124
 James, William, 19, 20, 24, 78, 88,
 97, 98, 170
 Ježíš Kristus, 71
 Julián, císař, 126
 Jung, Carl Gustav, 161, 162, 170
kalám (*mutakallimové*), 60, 83
 Kant, Immanuel, 8, 30, 36, 88, 97,
 99, 155, 167, 170
 (al-)Karchí, Abú-l-Hasan, 149
 Kerbelá, 96
 (al-)Kindí, Ja°qúb b. Isháq, 112
 Konstantin, císař, 126
 Kremer, Alfred von, 143, 145
 Laird, John, 88
 Lange, Carl Georg, 91, 157, 165
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 91, 161
 Libera, Alain de, 97, 170
 Locke, John, 26
 Luther, Martin, 139

- Maʿbad, 96
 Macdonald, Duncan Black, 18, 19,
 60, 131, 170
madžlis, 150
 Maimonides (Moše ben Majmún),
 60
mál, 144
 Málik b. Anas, 147, 151
 Marduk-Baal, 124
 (al-)Masʿúdí, ʿAlí b. Husajn, 121
masír, 114
 Massignon, Louis, 84
 McTaggart, John Ellis, 51
 Mill, John Stuart, 112
 Mír Dámád, 67
 (al-)Miskawajh, Abú ʿAlí, 105, 116,
 119, 123
 Mojžíš, 102, 120
 Muʿádh b. Džabal, 128
 Muʿáwija b. Abí Sufján, 96
 Muhammad, 95, 108, 110, 161
 Munk, Solomon, 60
muntahá, 114
 Muslim, Abú-l-Husajn, 13, 18, 133,
 139, 171
muʿtazila, 8, 148
nafs, 62, 89, 97, 144
 Napoleon Bonaparte, 95
nasch, 149
 Násir ʿAlí Sirhindí, 53
nasl, 144
 Naumann, Joseph Friedrich, 70, 71,
 142, 171
 (an-)Nazzám, Ibráhím, 61, 111, 129
 Newton, Isaac, 33, 35, 38, 65, 115
 Nietzsche, Friedrich W., 98, 99, 100,
 157, 159, 164, 171
 Nicholson, Reynold A., 17, 63, 79,
 171
 Nunn, T. Percy, 36
 Pársá, Chwádža M., 117
 Platón, 7, 122, 142
 Pringle-Pattison, Adrew Seth, 89
 Ptolemaios, 115
qalb, 17, 163
qaršiját, viz Qurajšovci, 136
qijás, 149, 150
qisma, 96, 100
 Qurajšovci, 136
rabbí, 90
 (ar-)Rází, Abú Bakr ibn Zakarijá,
 112
 (ar-)Rází, Fachruddín, 64, 67, 171
 Renan, Joseph Ernest, 97
 Rougier, Louis Auguste Paul, 65
 Royce, Josiah, 20, 21, 66, 69
rúh, 89, 97, 163
 Rúmí, Džaláluddín, 17, 63, 79, 95,
 105, 158, 169, 171
 Russel, Arthur William Bertrand,
 33, 34, 35
 Sábit, Halim, 131
sálahín, 73
sanúsija, 131
 Schopenhauer, Arthur, 71, 99, 165
sirr-e ʿachfá, 163
sirr-e chafí, 163
 Sókratés, 7, 87
 Spencer, Herbert, 98
 Spengler, Oswald, 95, 114, 123, 124,
 125, 171
 (as-)Sujútí, Džaláluddín, 131
sunna, 146, 149, 152
šáfíʿí, 149
 Šáfíʿí, M. b. Idris, 151
 šaháda, 110
šaríʿa, 129, 130, 134, 147, 149
 Šátibí, imám Abú Isháq, 144, 149
 Šawkání, qádí M. b. ʿAlí, 149, 151
 Šiblí Nuʿmání, 48, 171
 (at-)Tabarí, Abú Džaʿfar, 121
tafra, 61
 Tahmásp, šáh, 45
taqdír, 45, 95
tawhíd, 127, 133, 134
 Thadání, Nánikrám Vasanmal, 158,
 169, 171
 (ath-)Thawrí, Sufján, 129
 (at-)Túsi, Násiruddín, 115
ʿulamáʿ, 130, 143, 150

Umajjovci, 96
ʿUmar b. al-Chattáb, 139
ʿumm al-kitáb, 66
ʿUrfí Širází, M. Džamáluddín, 48
Uspenskij, 37
Valíjulláh, 85, 106, 146
wahí, 109
Whinfield, E. H., 105, 171
Whitehead, Alfred North, 5, 6, 32,
33, 36, 41, 62, 105, 115, 171

William II., 51
záhir, 129
záhiri, 131
Zarathuštra, 125
Zarkaší, M. b. Bahádur b.
ʿAbdulláh, 152
Zénón, 33, 35, 123
(az-)Zuhrí, M. b. Šiháb, 147
Zwemer, Samuel Marinus, 60

Obsah

Předmluva	3
I. Poznání a náboženská zkušenost.....	5
II. Filosofická zkouška zjevení náboženské zkušenosti	28
III. Pojem Boha a smysl modlitby	56
IV. Lidské já – jeho svoboda a nesmrtelnost.....	83
V. Duch islámské kultury.....	108
VI. Princip změny ve struktuře islámu	126
VII. Je náboženství možné?	154
Poznámka překladatele	169
Bibliografie	170
Rejstřík jmen a pojmů	172
Obsah	176