

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Teologická fakulta
Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

**Pojetí transcendentna v díle
Šihábbudína Jahjá Suhrawardího**

Světlo světél ve filosofii iluminace

Vedoucí práce: Mgr. Martin Klapetek, Ph.D.

Autor práce: Václav Kučera

Studijní obor: Filosofie a religionistika

Ročník: III.

2021

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

Datum:

Podpis studenta:

Děkuji vedoucímu mojí bakalářské práce Mgr. Martinu Klapetkovi, Ph.D. za odborné vedení celé práce, cenné rady a připomínky při její tvorbě, stejně jako za ochotu a trpělivost, se kterou tak činil.

Obsah

Obsah	1
Úvod	2
1. Historicko-kulturní kontext	4
2. Šihábbudín Jahjá Suhrawardí	5
3. Suhrawardího dílo.....	7
4. Filosofie iluminace	10
4.1. Světlo	10
4.2. Světlo světél.....	13
4.3. Geneze	15
4.4. Angelologie.....	22
4.5. Imperativ išráqu	24
4.6. Tradice išráqu	26
Závěr	28
Seznam použitých zdrojů.....	30
Abstrakt.....	33
Abstract.....	34

Úvod

Tématem zvoleným pro tuto práci, které svou povahou spadá v pomezí filosofie a religionistiky, si autor klade za cíl reflektovat dvojí povahu jím studovaného oboru. Jde o rozbor transcendentního prvku nauky perského mystika a filosofa 12. století, Šihábbudína Jahjá Suhrawardího, o kterém je v pramenech pojednáváno místy logickou a místy mytologickou terminologií nebo formou extatických výroků.

V práci je užívána především deskriptivní metoda, která je na některých místech dotvořena metodou komparativní mezi jednotlivými zdroji a analytickou při hlubším rozpracování stanovené tematiky. Na některých místech jsou přiloženy poznatky autora práce a odkazy ke zdrojům týkajícím se širšího kontextu rozebíraného tématu, stejně jako doporučení pro případné pokračování ve výzkumu.

Práce sama je rozdělena do čtyř částí. První z nich zasazuje celé téma do historicko-kulturního kontextu arabského světa 12. století a prezentuje dějství, které dalo vzniknout myšlenkové škole, která je tématem částí následujících. Druhá kapitola představuje samotného autora této myšlenkové linie, Šihábbudína Jahjá Suhrawardího a různé reálie jeho života. Ve třetí části je prezentováno Suhrawardího dílo a autor práce zde také předkládá různé způsoby jeho řazení, které jsou k datu uznávány ve vědecké debatě, stejně jako problematiku s tím spjatou. Čtvrtá kapitola, která je těžištěm celé práce, detailně rozebírá kosmogonii zmíněné nauky, ve které pátrá po zmínkách o jejím transcendentním prvku. Do této chvíle je práce teoretická, koncem čtvrté kapitoly je však prezentován praktický dopad celé nauky, který byl jejímu autorovi primární motivací k jejímu rozpracování a zapsání.

Autor čerpá z anglických překladů perských pramenů, které jsou ze Suhrawardího spisů nejrelevantnější pro zmíněné cíle této práce. K jejich obstarání bylo vynaloženo nemálo finančních prostředků a úsilí. Doplněny jsou literaturou sekundární, částečně českou, pro okrajovost zvoleného tématu a s tím spojené nesnadné získávání relevantní literatury je ovšem i ta sekundární povětšinou anglická.

Ze dvou možných výtisků Suhrawardího ústředního spisu *Hikmat al-ishrāq* byla preferována kritická edice Johna Walbridge a Hosseina Ziai. Druhá varianta byl překlad francouzského filosofa a teologa Henryho Corbina, který nebyl zvolen ze tří důvodů. V případě kritické edice se jedná o přímý překlad z perštiny do angličtiny, kdežto Corbinova verze je překládána přes francouzštinu, což poskytuje další nežádoucí prostor pro odchylky od prvotních myšlenek. Dále Corbin v době svého překladu neměl

k dispozici veškeré podklady, ze kterých čerpá kritická edice. V neposlední řadě šlo o obavy, že více mytologický než filosofický přístup k překládanému dílu, jakým se vyznačuje Henry Corbin, by pro větší inklinaci k mysticismu než k filosofické tradici, který je vidět u samotného Suhrawardího, mohl i tuto práci stočit více do oboru religionistiky. To by bylo na úkor jejího filosofického aspektu, který si autor přál zachovat.

Arabská jména jsou v celé práci přepisována zjednodušenou formou podle prof. Luboše Kropáčka.

1. Historicko-kulturní kontext

Na arabské scéně před příchodem Suhrawardího byly dominantními proudy aristotelská filosofická tradice, primárně zprostředkovaná Avicennou a súfismus,¹ který racionalismu oponuje. Sunnitský islám v tomto sporu figuruje jako jakýsi rozhodčí, který koriguje obě strany a váže jejich diskurs svými pravidly. Tuto debatu lze spatřit personalizovanou v postavách Ibn Rušda na straně filosofické a al-Ghazzálího, jako apologety súfismu, který se pokoušel po boku filosofie prosadit i mystiku ke studiu v madrasách. Proti al-Ghazzálího argumentačnímu aparátu Averroes nakonec ve veřejném povědomí prohrává a na území blízkého Východu se mu nedostává takového obdivu a následování, jako tomu bylo v Evropě. Vlivem al-Ghazzálího² rapidně slábne úchop racionalismu a logiky implicitních aristotelské filosofické tradici. Tím je pro následující roky vyklizeno pole gnosticizmu Ibn'Arabího, ke kterému byl hladkým mostem Suhrawardí, který jednou nohou stojí v tradici filosofické. I když proti peripatetikům veřejně a vehementně vystupoval, sám uznal, že pochopení jejich nauky je kruciólní pro pochopení té jeho.³ A který má druhou nohu mezi súfii, díky čemuže na něho Ibn'Arabí bude moci přímo navázat.

Kdyby nedošlo k rozvolnění racionalismu, ani učení Suhrawardího by pravděpodobně nemohlo zakořenit. I když je jeho korpus rozdělitelný⁴ na filosofické a mystické spisy prakticky po rovných dílech, důraz na mystiku je v něm nepřehlédnutelný. V té se nalézá těžiště nauky, ke kterému, inspirován Platónem, staví Suhrawardí z filosofie 'pouze' jakýsi žebřík. Ani sunnitským duchovním však nebyly vždy jeho výroky pochuti.

¹ Súfismus je islámská mystika. Praktikanti, súfiové, jsou velice okrajová skupina muslimů, ze svých řad často vnímaná jako „nadkonfesijní“, z pohledu mainstreamu však často naopak považovaná za heretiky. Pro bližší vysvětlení: *Súfismus: dějiny islámské mystiky*.

² A dalších, jako byl například Fakhr al-Dín al-Rází. Více v *Three Muslim sages*, s. 52-55.

³ *Three Muslim sages*, s. 60.

⁴ Je nutné připomenout, že takové rozdělení by bylo zcela arbitrární. Filosofie iluminace je naukou filosoficko-mystickou a ani jeden z jejích aspektů by sám bez druhého nedával smysl.

2. Šihábbudín Jahjá Suhrawardí

Mistr iluminací, jak je Suhrawardí zván, se narodil okolo roku 1154 v severozápadním Iránu.⁵ Nejsou žádné záznamy o jeho rodině, výjevy z jeho života se však v jistých dokumentech uchovaly.⁶ Své prvotní vzdělání získal od Majda al-Dína al-Jíliho, který učil také Fakhra al-Dína al-Rázího, Suhrawardího přítele a filosofického rivala.⁷ Posléze pokračoval se studií v Isfahánu⁸ pod Fakhrem al-Dínem al-Mardíním, který podle tradice předpověděl jeho smrt, a pod Zahírem al-Fárisím, který Suhrawardího učil logice Umara ibn Sahlána al-Sáwiho. Ta se dramaticky lišila od té aristotelské a Suhrawardího nahlížení disciplíně silně ovlivnila.

Dvacátá léta svého života strávil se súfií na cestách po Persii, severní Sýrii, Anatolii a Damašku. V tomto období prožil odklon od Avicennovy filosofie a příklon k tradici prastarých mudrců. K tomu došlo, když se Suhrawardímu, jeho vlastními slovy, ve snu zjevil Aristoteles, aby mu vyjevil nauku intuitivního poznání.⁹ Od té chvíle byl Suhrawardí přesvědčen o omylech peripatetiků a existenci platonských idejí, proto také odklon od Platona Aristotelovi zazlíval.

Se svou nově rozpracovanou naukou přišel v roce 1183 do Aleppa. V tom samém roce bylo město dobyto Saladinem. Ve správu připadlo Maliku Záhirovi, Saladinovu synovi, který měl Suhrawardího ve veliké oblibě. Učil se od něho a chtěl být králem-filosofem, Suhrawardího učení však nebylo slučitelné s ortodoxií dvora. Byl obviněn z hereze, a toho, že se označuje za proroka, načež mu dvorní učenci začali usilovat o život. Malik Záhir ho sice mohl ochránit na svém dvoře a snažil se tak učinit i vstříc příkazu svého otce, ke kterému se odvolali pobouření učenci. Ten však nakonec Záhirovi pohrozil odnětím vlády¹⁰ a on Suhrawardího nechal uvěznit. Roku 1191, v zajetí, pozemská pout' Mistra iluminací skončila. Mezi jeho tituly tak přibýly dva další, *al-*

⁵ Seyyed Hossein Nasr (1969) uvádí rok 1153 a vesnici Suhraward poblíž perského města Zanjān jako místo narození. Kritická edice *Hikmat al-ishrāq* (1999) zmiňuje širší časový rámec okolo roku 1154, také mluví o vesnici Suhraward, ne už však s takovou jistotou: „...probably in northwestern Iran.“ – záhlaví knihy.

⁶ Luboš Kropáček (2008) odkazuje na Iana Philipa McGreala (1998) a Šamsuddína aš-Šahrazúriho (1281). Další kvalitní zdroje jsou Seyyed Hossein Nasr (1969), John Walbridge a Hossein Ziai (1999).

⁷ Ač se nemohli shodnout, po Suhrawardího smrti al-Rází políbil jeho *Talwihāt* a plakal. Z *Three Muslim sages*, s. 57.

⁸ *Shihab Al-Din Suhrawardi* [online] na Oxford Bibliographies. Jako možnou alternativu uvádí *Hikmat al-Ishāq* město Mardíní. překladatelův úvod, s. 15.

⁹ „Knowledge by presence“ - *Hikmat al-Ishrāq*, překladatelův úvod, s. 16.
„...že základem poznání je poznat sám sebe.“ – *Súfismus*, s. 94.

¹⁰ Saladin měl s jedním králem-filosofem problémy. Šlo o Rašída ad-Dín Sinána, vůdce syrských hašašínů. Nemohl si proto dovolit, nechat bez povšimnutí obdobný vliv na svého syna, kterému Aleppo svěřil.

*Šahid*¹¹ a *al-Maqtul*.¹² Přesná příčina úmrtí není známá, pravděpodobně však šlo o smrt hladem.¹³

¹¹ Mučedník. Martyr; čestné muslimské označení zemřelých pro víru.

¹² „Zabitý“ – tento titul se často užívá k odlišení Šihábbudína Jahjá Suhrawardího od jeho dvou jmenovců, rodáků, (zhruba i) současníků a taktéž autorů mystických děl, kterým se obliby dostalo zejména v Indii. 'Abdulqáhir Abú Nadžíb as-Suhrawardí (z. 1168) a Šihábuddín Abú Hafs 'Umar Suhrawardí (z. 1234).

¹³ Seyyed Hossein Nasr píše, že příčinu neznáme. Na Oxford Bibliographies je poněkud násilnější formulace, naznačující, že šlo o popravu, metoda však není zmíněna. Kritická edice *Ḥikmat al-Ishrāq* uvádí, že byl Suhrawardí ponechán k vyhladovění. Poukazuje rovněž na potenciální spojitost s Třetí Křížovou výpravou králů Richarda Lvího srdce a Filipa Augusta na Jeruzalém téhož roku, nerozvádí však úvahu nikam dále.

3. Suhrawardího dílo

Ze svých téměř padesáti textů sepsal Suhrawardí většinu v rozpětí deseti let. Psal arabsky a persky, většina spisů se dochovala a pro svou estetickou propracovanost po dlouhou dobu stála modelem pro pozdější filosofická díla.¹⁴ Navzdory tomu, není jednoduché dochované spisy správně datovat.¹⁵ Nejčastější chronologické řazení, založené na informacích v samotných textech, předkládá John Walbridge.

K rané fázi (do r. 1180) řadí *Alegorie* a první perské překlady Avicenny. Do vyspělé peripatetické fáze (1180-1186) *Intimations* a hlubší rozpracování Avicennovy logiky, fyziky a metafyziky. Třetí chronologická fáze je Filosofie iluminace – v roce 1186 dopsané, stejnojmenné, ústřední dílo celé nauky. I tato etapa obsahuje další práci na Avicennovi. Do čtvrté fáze, peripatetických děl (také r. 1186) spadají *Opposites* a zde se také Suhrawardí vrací k Filosofii iluminace a doplňuje ji. Pátou skupinou (1180-1185) Walbridge zahrnuje zbylé drobné texty. Arabské modlitby, invokace planetárních těles, poezii a několik komentářů k různým veršům Koránu.

V úvodu kritické edice Filosofie iluminací, na které se John Walbridge také podílel, je uvedeno chronologické dělení do čtyř fází. *Juvenilia*, nesmělé a možná cvičné první filosofické spisy. Perská mystika, *Alegorie* a modlitby (často také v arabštině). Vyspělá peripatetická díla, tři velké spisy psané konvenčním Avicennovým filosofickým slohem, ač nezdědila peripatetickou tradici kritizující: *Talwīḥāt* (The Book of Intimations), *Muqāwamāt* (The Book of Oppositions) a *Muṭārahāt* (The Book of Conversations).¹⁶ Čtvrtá, finální skupin je Filosofie iluminace.

Spolehlivější než chronologické, je dělení podle obsahu. Francouzský filosof a teolog Henry Corbin¹⁷ navíc upozorňuje, že pro extrémně krátký časový úsek, během kterého všechna díla vznikla, zde není chronologické řazení tolik relevantní, jako u některých jiných autorů a že pravděpodobně Suhrawardí nikdy ani neměl například čistě Peripatetickou fázi, ale spíše sepsoval mnoho spisů najednou. Takové tvrzení je podloženo i tím, že ve svých knihách Suhrawardí opravdu hojně odkazuje na své další spisy, pro jiný náhled na rozebírané téma a dodatečné informace. I ohledně obsahového

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr (1969) Suhrawardího perské spisy označuje za jedny z nejvrcholnějších prozaických děl sepsaných v tomto jazyce. Viz. *Three Muslim sages*, s. 58.

¹⁵ Možná chronologická rozdělení a celou problematiku takového přístupu detailněji rozebírá Roxanne Marcotte v článku *Suhrawardi* na Metaphysics Research Lab, Stanford University [online].

¹⁶ Překlad Seyyeda Hosseina Nasra. Užívá se rovněž názvů *Intimations*, *Opposites* (také *Apposites*) a *Conversations* (také *Paths and heavens*).

¹⁷ Jeden z předních odborníků na Suhrawardího.

dělení jsou mezi odborníky neshody. Pět zde uvedených skupin je podle Seyyeda Hosseina Nasra.¹⁸

Do první skupiny spadají čtyři Suhrawardího největší díla. *Intimations, Opposites, Conversations* a *Ḥikmat al-ishrāq* (Filosofie iluminace). První tři se zaobírají aristotelskou filosofií a jejími modifikacemi. Čtvrté je kompendiem nauky išráqu,¹⁹ předcházející tři shrnuje²⁰ a jejich filosofii dodává přesah na pole mystiky. Začíná aristotelskou logikou, které se podobá i stylem psaní. Postupně se sloh rozvolňuje a připodobňuje více k vyprávění. V závěru knihy již jde o literaturu náboženskou. Jedná se o Suhrawardího vrcholné dílo a klíčový zdroj k tzv. iluminativistické filosofii.

Druhá skupina zahrnuje menší díla, která svým obsahem rozvádějí a rozšiřují první skupinu. Na Walbridgeově časové ose jsou roztroušena okolo velkých děl a patrně byla spolu s nimi psána současně, tedy i zamýšlena jako doprovodné texty pro čtyři zmíněné velké knihy.

Třetí skupinu tvoří *Alegorie*, kratší symbolické povídky, jejichž výpovědní hodnota je spíše emotivní než informativní. Vykreslují, převážně dialogickou formou, cestu duše jednotlivce, napříč kosmem, až k jejímu finálnímu osvětlení. Jedná se o praktičtější, alegorické vyjádření principů, jinak povětšinou doslovným a metodickým přístupem rozebraných v *Ḥikmat al-Ishrāq*. Spolu s ní jde o nejdůležitější prameny Suhrawardího mystické nauky. Vyjma jedné jsou všechny přeloženy do angličtiny.²¹

Ve čtvrté skupině jsou zahrnuty přepisy a překlady²² dřívějších filosofických a náboženských spisů. Tato Suhrawardího činnost se však zejména upínala k dílům Ibn Síny. Pátá skupina obsahuje arabské modlitby.

Zdroje, ze kterých filosofie iluminace vychází, jsou velice rozmanité. Suhrawardí sám byl praktikujícím muslimem, čerpal však nejen z tradice filosofické, zejména Avicenny, Aristotela,²³ Platóna, Empedokla a Pythagora, ale také z jiných náboženství, především z hinduismu a zoroastrismu, odkud si vypůjčil prvky své angelologie a

¹⁸ Viz. *Three Muslim sages*, s. 58-59. Alternativně se Suhrawardího korpus dělí na tři, čtyři, nebo šest kategorií, viz. Roxanne Marcotte - *Suhrawardi* [online].

¹⁹ Viz. kapitola 4. Filosofie iluminace.

²⁰ Myšleno co do obsahu; Chronologicky podle Walbridge *Ḥikmat al-ishrāq* předchází *Muqāwamāt*. - z Roxanne Marcotte - *Suhrawardi* [online].

²¹ *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises* (1999) jednu z povídek neobsahuje. Autoři to vysvětlují tím, že se jednalo pouze o parafrázi ostatních, pro jejichž překlad není nutné uvádět i onu.

²² Převážně do perštiny.

²³ V něm spatřoval konec a úpadek řecké filosofie. Zazlíval Aristotelovi odklon od Platonova světa idejí a degradaci moudrosti na logické systémy. Navzdory tomu je literární styl samotného Suhrawardího Aristotelovým silně poznamenán.

symbolickou dichotomií světla a tmy²⁴ Sám však ke gnosticizmu nesklouzl.²⁵ Mimo to hojně čerpal také z egyptského hermetismu, jak mu jej zprostředkovala Alexandrijská škola. Sám se nejvíce ztotožňoval s výroky starých mudrců, od hebrejského Enocha, po perského Jamaspa, Frashostara nebo Bozorgmehra.²⁶

Stejně zajímavý jako rozličnost samotných zdrojů je i autorův přístup k nim, který poskytuje vysvětlení toho, jak mohla tak pestrá paleta myslitelů držet pohromadě, zaobalená navíc názorově nepříliš liberálním islámem té doby. Ve své sympatizaci s mudrci minulosti, nepředkládal Suhrawardí svoji nauku jako jejich pokračování, ale spíše parafrázi.²⁷ Nerozvádí je a neobohacuje, ale staví se mezi ně, s tím, že předkládaná nauka pojednává o věčných pravdách, kterým i oni kdysi nahlédli a pouze je zachytili jinými slovy. Ve svých pracích s oblibou citoval súfijské mistry al-Ghazzálího a mučedníka al-Halládže,²⁸ *Ḥikmat al-Ishrāq* a s její naukou korespondující mystické povídky však pramení z intuitivních vhledů a poznání extatického, nikoli vytěženého z pramenů ještě starších. Již v předmluvě Filosofie iluminací Suhrawardí píše: „Moudrost neskončila s jedněmi lidmi tak, že by se za nimi zavřely brány nebes a zbytku světa by byla odepřena možnost získat další.“²⁹ a citace zde využívá výhradně z Koránu.³⁰

²⁴ *Three Muslim sages*. s. 60.

²⁵ Naopak se proti němu vehementně vymezuje: „It is not the doctrine of the infidel Magi, nor the heresy of Mani, nor that which leads to associating other gods with God – be He exalted above any such anthropomorphism!“ - *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 2.

²⁶ *Suhrawardí* [online]. Stanford University Metaphysics Research Lab., kapitola 1.3.

²⁷ Zařazuje se za ně do chronologické linie, zároveň však apeluje na to, že nepřináší nic nového oproti jejich naukám a ani neřeší životní otázky definitivně. Viz. kapitola 4.6. Tradice išráqu.

²⁸ Se kterým velice sympatizoval, ale s jeho extrémními výroky (viz. *Súfismus*, s. 66-70.) by se sám neztotožnil. Rozuměl mu, pro sdělení podobných myšlenek si však zvolil sociálně přijatelnější metodu. I ta ovšem vedla k mučednictví.

²⁹ „Knowledge did not end up with one people, so that the doors of heaven are shut behind them and the rest of the world is denied the possibility of obtaining more.“ - *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 1.

³⁰ Citace veršů Koránu jsou ještě hojněji zastoupeny v *Alegoriích*, kde jsou doplněny také citacemi z Tóry.

4. Filosofie iluminace

První užití pojmu Išráqí nacházíme v islámském světě u Ibn Wahšiji,³¹ kde se jedná o jeden ze stupňů egyptského kněžství. Pro al-Jurjáního pojem označoval filosofy následující Platóna. Toto užití slova je patrně nejbližší tomu, jak jej chápal Suhrawardí, jehož jméno je s pojmem nejvíc spjato. Suhrawardí je však pojmem častěji označován, než aby ho sám užíval a slovo tak postupně nabylo významu následovníků Suhrawardího a ne Platóna. Po něm následující kultura se tomuto bodu opět vzdaluje. Pro Abda al-Razzáqa al-Kášaního, komentátora Ibn'Arabího, jsou Išráqí následovníci hermetického Setha.³² Pro Suhrawardího je išráq osvícení³³ a tento pojem slouží také k souhrnnému označení jeho nauky. Arabský kořen *sh-r-q* znamená osvícení, ale také orient.³⁴

Konotace se světlem je zde mimořádně na místě, hraje totiž v nauce Filosofie iluminace až úsměvně všestrannou ústřední roli.³⁵ Veškeré otázky, ať už jsou rázu přírodovědeckého, mytologického, ontologického, psychologického, politického, fyzikálního, nebo etického, řeší Suhrawardí za pomoci světla. Tato stejnost odpovědní má zpětné působení na otázky. I ony, takto zodpovězeny, se jeví vzájemně mnohem podobnější. A vskutku syntéza je dalším velkým tématem celé nauky. Slouží zde jako metodika, ale také jako primární cíl praxe.³⁶

Světlo je tedy jednotícím prvkem celé filosofické koncepce. Na místě je zde však distinkce, a to na světlo jako fyzikální jev a světlo jako mystickou metaforu. Sám Suhrawardí této distinkce nedbá, a ač je povětšinou rozeznatelné, o které z variant právě píše, svobodně je zaměňuje a proplétá.

4.1. Světlo

Definici pojmu světla, středobodu nauky, Suhrawardí elegantně obchází, když píše, že není nic evidentnějšího než světlo, a že proto není ničemu jinému tak málo

³¹ Abú Bakr Ahmad ibn 'Alí Ibn Wahšija (z. 930) silně ovlivnil arabské zemědělství, medicínu, alchymii a astrologii. Zmíněné obory nerozváděl odděleně, ale v úzkém sepětí. Seyyed Hossein Nasr (1969) jako zdroje uvádí H. Corbina a Londýnský překlad (1806) Wahšijova spisu, *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters*. V roce 2018 byl vydán přetisk. Viz. Seznam sekundární literatury.

³² *Three Muslim sages*, s. 62-63.

³³ „illumination“ - *Hikmat al-Ishrāq*, překladatelův úvod, s. 17.

³⁴ *Ishraqi School* [online].

³⁵ Viz. kapitola 4.1. Světlo.

³⁶ Filosofické a asketické úsilí jdou v Suhrawardího koncepci ruku v ruce a jejich finální destinací je anamnetická hierofanie. To je kritérium vlastní prakticky celé mystické tradici, od Suhrawardího zdrojů (viz. např. *Smaragdová deska Herma Trismegistra*) až po jeho následovníky (bezprostředně po něm rozvádí Ibn'Arabí sympatetickou hierofanii ještě mnohem specifičtěji. viz. *Tvůrčí imaginace v sufismu Ibn'Arabího*).

zapotřebí definic, jako právě světlu.³⁷ Definice slouží k popsání věcí méně evidentních za pomoci věcí evidentnějších. Čím více je daná věc evidentní sama o sobě, tím méně je potřeba sekundárních definic k jejímu vyjevení a tím méně je také k takovým definicím přístupná, pro stále se zužující množinu věcí ještě evidentnějších. Světlo stojí na samém vrcholu této hierarchie, protože je ze všeho nejnevidentnější. Je dokonce příčinnou toho, že je evidentní i cokoli jiného. Proto, podle Suhrawardího, není možné světlo definovat, ale jde naopak o to, čím se definuje.³⁸ Světlo fyzické svým svícením zprostředkovává jevy zraku, a obdobně odkrývá světlo intelektu ke svému poznání věci, tak jak jsou samy o sobě.

V debatě o fyzickém světle je později v historii k nalezení problém postulovaný Dvojtěrbínovým experimentem britského fyzika Thomase Younga.³⁹ Celý diskurz ohledně povahy světla, tedy zda se jedná o proces jedolitého vlnění, nebo proud miniaturních částic, je pro filosofii iluminace irelevantní, Suhrawardí totiž obě varianty explicitně slučuje.⁴⁰

Postupem dalších promluv se vyjevuje povaha světla ještě mnohem detailněji. Ve druhé části *Ḥikmat al-Ishrāq* Suhrawardí rozvádí distinkci světla akcidentálního a netělesného. Všechna světla, která mají lokaci, ke které můžeme ukázat, jsou světla akcidentální. Netělesné světlo je subsistující mimo dimenzi prostoru a prostorově rozložená světla akcidentální od něho pocházejí a na něm závisí. Locus, ve kterém můžeme partikulární zapříčiněná světla spatřit je šerá substance⁴¹ - materie, která světlo zastavuje a zprostředkovává je tak zraku. Podobně, jako když na stěnu dopadá současně světlo z mnoha odlišných zdrojů, jeho intenzita se sčítá a na šeré substancii je vidět více světla. Pozorovatel není schopný empiricky rozlišit takto sloučená světla, přesto však mezi nimi distinkce je. Jejich jednota setrvává pouze do té doby, než se některý ze zdrojů oněch světél přesune, nebo je zastíněn, čímž se ukáže, že nešlo o světlo pocházející od jediného zdroje, ale o více takových světél, která k sobě nebyla vázána žádnou nutností, ale která pouze zaujímala stejné místo, což se projevilo větší intenzitou jediného výsledného světla pozorovatelného. Tato Suhrawardího teze je důležitá pro

³⁷ „Since there is nothing more evident than light, there is nothing less in need of definition.“ - *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 76.

³⁸ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 76.

³⁹ Viz. *Dvojtěrbínové experimenty v kvantové teorii* [online].

⁴⁰ „The meanings of 'light' and 'luminosity' are the same here, ...“ - *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 77.

⁴¹ „Dusky substance“ - *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 77-78. Ponurá konotace navozená tímto pojmem je zcela namístě. Suhrawardí byl, stejně jako Platon, příznivcem úsilí o vyproštění své duše z materiálního světa.

iluminativistickou angelologii. Ani tělesné světlo, které zabírá nějaký prostor, nemá problém sdílet lokaci, kterou by bylo schopno vyplnit samo, se světlem dalším, přičemž v takovém prostoru takovým sdílením dojde ke změně v tom smyslu, že prostor bude osvětlen více. Tím méně činí splývání a následné rozdělování problém světlům netělesným. Hierarchicky výše postavená světla mají i větší množiny vlivu. Suhrawardí to ve svém díle explicitně nespécifikuje, zdá se mi však z kontextu nauky možné odvodit, že dočasným splynutím netělesných světél dojde i u nich k větší dokonalosti vzniklého celku, v porovnání k partikulárním aktérům takového děje.

Suhrawardí píše že nic, co si je vědomo své esence, nemůže být šerou substancí, ale jedině netělesným světlem.⁴² Stejnou měrou, jakou je světlo coby objekt poznání tím nejviditelnějším, je i netělesné světlo coby subjekt poznání tím subjektem, který objektu svého poznávání nahlíží s nejvyšší měrou evidentnosti. Oba tyto faktory jsou zapříčiněny tím, že je světlo zdrojem evidentnosti jako takové, nejen ve vztahu k ostatním, ale obráceně i v ostatních vztahu k němu samému. Sebepoznání je proto, podle Suhrawardého, něco netělesným světlům bytostně vlastního.

Sebepoznání světla rozebírá Suhrawardí do hloubky, přičemž vyvrací, že by se poznávalo formou obrazu. Nejen, že by se již muselo znát před konfrontací s takovým obrazem, aby se v něm mohlo poznat, ale zároveň by objektem takového poznání nebyl sám jeho subjekt, ale pouze jeho obraz. Proto se světlo, které se poznává, nepoznává jako nečinné, ale jako právě se poznávající. Sebepoznání je tedy poznáním poznání. K člověku tuto tezi Suhrawardí ukotvuje skrze jeho ego, které je tím, co lidskou bytost činí tím, čím ona je. Ego je v pojmosloví filosofie iluminací subjektem, který se v lidské bytosti poznává jako se sebou samým totožného, stejně jako médiem, skrze které k tomu dochází. Tuto myšlenku bych parafrázoval tak, že v procesu sebepoznání není ničeho externě přidaného, jinak by drobné derivace tím zapříčiněné navodily stav, ve kterém již není totožnost mezi *poznávajícím*, *poznávaným* a *poznáváním*, v důsledku čehož by se již nejednalo o něčí sebepoznání.

Jednotlivá světla se liší, ne však ve své druhovosti, ale pouze na škále dokonalosti a nedostatkovosti.⁴³ Kvalita světél tělesných je měřitelná ve vztahu k nim externím pozorovatelem, který například při pohledu do slunce shledává takové světlo

⁴² „Nothing that has an essence of which it is not unconscious is dusky, for its essence is evident to it. ... Therefore, it is a nonspatial pure incorporeal light.“ - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 79.

⁴³ „perfection and deficiency“ - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 85.

dokonalejším, než když pozoruje jeho pouhý odraz v zrcadle. U světél netělesných, která žádného takového příjemce nemají, je míra dokonalosti dána pořadím jejich stvoření.

4.2. Světlo světél

Z uvedených důvodů se mi Suhrawardího Bůh jeví být syntézou Boha metafyziků a muslimů. Jde o nezapříčiněné bytí s existencí v esenci a o první příčinu. Zároveň však o živoucí a vševidoucí bytost, byť kategoricky nadřazenou veškerému bytí stvořenému. V *Hikmat al-Ishrāq* ho Suhrawardí zahrnuje do svého logického postupu, ale v *Alegoriích* popisuje debatu dvou súfiů:

Jeden ze súfiů byl tázán: „Jakž je důkaz stvořitelovi existence?“ Odpověděl: „Svítání činí lampu zbytečnou.“ Další z nich pravil: „Kdo hledá Boha logickými důkazy, je jako ten, kdo hledá slunce za pomoci lampy.“⁴⁴

Stoupáním po linii příčin jednotlivých věcí a příčin jejich příčin, lze podle Filosofie iluminace dojít prvotního bodu. Světla, ze kterého postupně emanují všechna ostatní a které samo je nezapříčiněné. Takových světél nemůže být více, naprosto v ničem by se totiž nelišila. Realita jednoho i jiného by byla tou samou, proto i kdyby jich více bylo, byly by stále jen jedním. To sice může vypadat paradoxně, Suhrawardí ale vysvětluje, že v pravé jedinství, jakou toto Světlo světél je, není dualita ani ve formě distinkce mezi singularitou a pluralitou.⁴⁵ Suhrawardího výrok o jedinství Světla světél se mi v tomto kontextu zdá smysluplným jedině pokud je chápaný jako zamezení přidružování a popření rovnosti čehokoli jiného Světla světél, nikoli jako soud ohledně jeho vnitřní konfigurace. Co se té týče, stejnou měrou, jakou není Světlo světél plurální, není ani singulární, ale transcendentní celé této distinkci, stejně jako všem ostatním a všemu ostatnímu. Jde o zřídlo všeho, které ze svého exaltovaného dlení mimo čas a prostor dává teprve dlouhou kauzální linií postupně vzejít distinkcím, subjektům, které by se ho mohly pokusit nějak zachytit, jejich motivům k tomu, i pojmům, které by k tomu mohly použít. Existenci obsahuje ve své esenci, kdyby tomu tak totiž nebylo, nemohlo by jako nezapříčiněné nikdy nastat. Muselo by být zapříčiněno něčím předchozím, proč

⁴⁴ „One of the sufis was asked, 'What is the proof of the creator's existence?' He replied, 'The morning renders the lamp unnecessary.' Another of them says, 'One who seeks God through logical proof is like someone searching for the sun with a lamp.'“ – *The Simurgh's Shrill Cry z The Philosophical Allegories and Mystical Treatise*, s. 93.

⁴⁵ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 87-97. Suhrawardí zde hojně pojednává o nerozdělenosti Světla světél v žádném ohledu a o nemožnosti připsat mu jakýkoli atribut. Filosofické výroky jsou zde prokládány extatickými výkřiky oslavujícími svrchovanou povznesenost Světla světél nade všechno ostatní.

by nezapříčiněným bytím muselo být to, nebo by šlo o nekonečný regres a ten Suhrawardí nepřipouští.⁴⁶

Celý vesmír iluminativistické koncepce sestává ze světla⁴⁷ a veškeré toto světlo je světlem Světla světél. Se Světlem světél jako nejvyšším bodem, jsou všechna ostatní světla hierarchicky seřazena a vztah mezi nimi je vždy povahy dominantní od vyššího k nižšímu a lásky od nižšího k vyššímu.⁴⁸ K pocitu slasti podle Suhrawardího v subjektu dochází, nahlédnutím perfektnosti, přičemž čím perfektnější je to nahlédnuté, tím vyšší míru slasti při jeho nahlédnutí subjekt prožívá.⁴⁹ Každé z uvědomělých světél tedy ze své podstaty má jistou míru slasti, přímo úměrnou vlastní míře dokonalosti, kterou je podmíněno i do jaké míry je ono světlo s to nahlížeti vlastní podstatě. Dokonalejší světla dokonaleji nahlížejí svou dokonalejší podstatu, proto i míra slasti, kterou zažívají, je vyšší než u těch jim hierarchicky podřízených.

Kromě sebe vnímají světla i své sousedy na kauzální linii. Světlo tělesné je médium zraku, a to netělesné přímým poznáním. Proto každé z netělesných světél po hierarchické pyramidě shlíží dolů jako správce níže postavených, které z něho vycházejí a směrem vzhůru hledí naopak s láskou, protože tam nahlíží světlům ještě dokonalejším, než je ono samo a má z nich ještě větší slast než samo ze sebe. Jeho slast z nich však nikdy nedosahuje míry slasti navozené jim samým z pozorování sebe samého. I nižší i vyšší nahlížejí dokonalosti vyššího, nižší ji však vždy uvidí méně perfektně než vyšší. Není schopno uvědomit si krásu vyššího tak plně, jak ji vidí ono samo a jaká skutečně je. I tato rozostřená vize větší krásy však navozuje více slasti než přihlížení podstatě vlastní, která je dokonalá méně a z pozice nižšího je pozorovaná stejně disfunkčním aparátem jako prve krása větší. To však není v neshodě s tezí, že každé netělesné světlo si své esence je vědomo plně. Netělesné světlo je pro absenci externích příměsí ryzím sebepoznáním, tedy méně dokonalé světlo se i s menší měrou dokonalosti poznává, je-li porovnáno s hierarchicky vyšším světlem, přitom se však poznává stejně kompletně jako ono. Ke kompletnímu poznání méně perfektního objektu stačí i méně dokonalý poznávací aparát. Ten by se ukázal nedostatečným až při aplikaci na objekt poznání, který by svou měrou dokonalosti předčil tu v poznávacím aparátu.

⁴⁶ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 87-89.

⁴⁷ Byť jde o poněkud širší definici pojmu „světlo“, než jak jej používá běžná mluva.

⁴⁸ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 97.

⁴⁹ Tamtéž.

Z takového popisu Světla světél vychází rozsudek veliké neutěšenosti.⁵⁰ Znamená to totiž, že nikdo jiný nebude nikdy schopen porozumět Světlu světél v takové míře jako ono samo, v jeho plnosti je nahlédnout a mít z jeho krásy a dokonalosti tolik slasti a radosti, kolik ono samo zažívá při kontemplaci své esence a kolik by se slušelo. To je zároveň malebná parafráze pravidla, že žádný badatel nemůže být schopen svojí definicí, jakkoli důmyslnou, zachytit transcendentní podstatu Světla světél. Přes takto nešťastnou kondici se podle Suhrawardího⁵¹ jedná o stav bytí s nejvyšší slastí. Světlo světél podle něho plane samo k sobě vášní, která nemá obdoby, protože fakt, že je nejdokonalejší, je ze všeho nejjevidentnější, a to nejvíce právě jemu samému.⁵²

Světlo světél má se vším v existenci bezprostřední vztah⁵³ a proto, že ho od ničeho nic nedělí, je mu vše evidentní. Ví o veškerém dění, a to tím způsobem, že na něj zrovna hledí. Jeho vidění je jeho věděním. A stejně tak jsou jedním jeho zářnost a moc, protože světlo se šíří ze své podstaty.⁵⁴

4.3. Geneze

Ze Světla světél bezprostředně vychází První světlo zapříčiněné⁵⁵ a Světlu světél tím o nic neubude a ani je nic neopustí. Ubývání a opouštění jsou činnosti rozprostraněných těles, nikoli netělesných světél a tím méně transcendentního Světla světél.⁵⁶ Z jednoty nemůže vzejít mnohost, ale opět pouze jednota, proto ze Světla světél vychází pouze jediné, Nejblíže světlo, které je se svým stvořitelem totožné, až na svou závislost na něm namísto stvořiteli nezávislosti. Světlo světél je věčně existující ze své esence a Nejblíže světlo je mu rovné ve věčnosti, pro svou nezávislost na čemkoli jiném, ale druhořadé pro svou závislost na něm. Svě závislosti a drobné vady si je vědomo a v záři Světla světél truchlí, že není tak dokonalé jako ono, čímž vzniká první stín. Tento a další stíny jsou bariérami na různých stupních emanace a přes negativní konotaci pojmu „stín“ v kontextu nauky o světlech, jde o veskrze přínosný princip. Při výkladu prvního

⁵⁰ Suhrawardí sám se nad tím však nijak nepozastavuje.

⁵¹ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 97.

⁵² Suhrawardí nepodává vysvětlení, proč není Světlo světél zakaleno smutkem z nemožnosti být poznáno. Níže zmíněné První zapříčiněné světlo v sobě podobný smutek nese a zakaleno jím do jisté míry je. Mohla by být zajímavá následující studie, zkoumající pietní psychologii Světla světél v iluminativistické nauce, nebo myšlenkový experiment, sledující implikace „Smutného Boha“.

⁵³ Viz. kapitola 4.3. Geneze

⁵⁴ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 105.

⁵⁵ Suhrawardí je zve Nejblíže světlem a uvádí, že někteří mu říkají „Bahman“. - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 92.

⁵⁶ Tamtéž.

stínu o něm Suhrawardí dokonce píše: „Toto je ta nejvznešenější bariéra, největší mezi bariérami...“.⁵⁷ Tyto bariéry zastavují světlo a tím je činí viditelným. Nikdy však taková bariéra nezacloní přímý přísun světla mezi dvěma hierarchicky sousedními světlí. Jejich vztah je nefyzický, ale stín je prvním krokem do materie, ke každému dějství proto dochází v jiné dimenzi.

Takovýmto pojetí a vysvětlení emanace z první příčiny Suhrawardí obešel potíže, které sužovaly Novoplatoniky. Emanace je z podstaty světla spontánní a nevyhnutelná, tvorba reality takovýmto způsobem však nijak neovlivňuje stvořitele, který tak zůstává transcendentním.⁵⁸

Stínění je princip, který v iluminativistické nauce zprostředkovává zrod světa mnohosti, která by nemohl vzejít z jednosti Světla světél. Veškeré světlo v celém universu je od něho⁵⁹ a jednotliví aktéři na trajektorii záření si je mezi sebou mediují a odrážejí, přičemž každý další je méně dokonalý než předchozí a jejich vzájemné odlišnosti zapříčiňují nepřebornou škálu různých derivací a modifikací předávaného světla.⁶⁰

Na průsečíku záře Světla světél a Nejbližšího světla vzniká Druhé stvořené světlo, které na rozdíl od prvních dvou již není jednoduché, ale složené. Z části ze záře Světla světél, které má se vším v existenci osobní nezprostředkovaný vztah⁶¹ a z části ze záře světla Nejbližšího, což je vlastně odraz Světla světél, a proto nepřímý a zprostředkovaný vztah s ním. Třetí stvořené světlo je již složeno ze čtyř dílů. Jeden díl je bezprostřední spojení se Světlem světél, jeden díl je jeho odrazem od Nejbližšího světla a dva díly jsou odrazy dvou světél dopadajících na Druhé stvořené světlo, jedno od Světla světél a druhé od Nejbližšího. Čtvrté stvořené světlo je podle tohoto vzorce osmidílné a tak dále.⁶²

Každé hierarchicky nižší světlo je méně dokonalé a proto má, již od Nejbližšího světla, nějakou poskvrnu a vrhá stín. Takovéto stinné bariéry tvoří tělo světa.⁶³ Ještě nižší

⁵⁷ „This is the loftiest barrier, greatest of the barriers...“ - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 95.

⁵⁸ *Islam* [online], Encyclopædia Britannica.

⁵⁹ Proto je také Suhrawardího vesmír inherentně dobrý (viz. *Hikmat al-Ishrāq*, s. 150.), jako dokonale dobrý začíná a vývojem světského dění se nedostává k úpadku a zlu, ale megalomanské formě umělecké světelné hry.

⁶⁰ Veskrze stejně jako se postupem času mění obsah předávané zprávy při tiché poště.

⁶¹ Nedělí nás od něho žádná skrytost. Naše oči jsou pouze navrženy k vnímání fyzického světa a tím se kategoriálně míjejí s jeho září. (viz. *Hikmat al-Ishrāq*, s. 113.) Korektní postup při pokusu o shledání se s ním v nezprostředkovaném vztahu není umožněn skrze zrak, ale identitu, protože od něho pocházíme, jsme jeho působením a jeho působení je skrz nás. Zprostředkovaný vztah s ním je veškerý náš vztah se vším ostatním.

⁶² *Hikmat al-Ishrāq*, s. 100.

⁶³ Dále v kapitole 4.4. Angelologie.

světla svými bariérami tvoří materiální rovinu, která vyjevuje světla zraku. Pestrá hra světél netělesných, která se odehrává o dimenzi hlouběji, je na bariérách otištěna jako neustále se měnící mandala, a to je svět, který vnímá oko.⁶⁴ Specifické charaktery takto vzniklých tvorů jsou dány participujícími světly a poměry, v jakých jsou sdružena. Každý tvor je ožívován nezprostředkovaným zářením Světla světél, tím nabývá existence. A zbylá světla, ze kterých sestává, mají na svědomí jeho jednotlivé atributy. Stykem mocných září, jakými jsou vlivy dominance a lásky, nebo závislosti a nezávislosti, vznikají archetypy.⁶⁵ Netělesná světla stejně jako ta, která je stvořila, ale o trochu složitější a s fixními charaktery, které jsou rozeznatelné skrze své talismany,⁶⁶ reprezentanty na materiální rovině. Takovými talismany jsou například prvky, ze kterých sestávají složitější fyzická tělesa.⁶⁷ Archetypy jsou si vzájemně hierarchicky rovné, existují na stejné rovině. Světlům, která je stvořila a kterým jsou proto archetypy kolektivně podřízeny, říká Suhrawardí exaltovaná světla.⁶⁸ To jsou světla bezprostředně nejbližší Světlu světél.

Vliv pouze klesá. Každá sféra je nezávislá na všech, které vytváří. Žádná ze sfér nižších nemá vliv na ty vyšší. Ty svými výtvoři zůstávají nepohnutelné.⁶⁹

Čas

Tak jako netělesná světla existují o dimenzi hlouběji, než kde se nachází rovina materiální, na niž jsou jejich dopady viditelné, Světlo světél existuje o dimenzi hlouběji v porovnání ke všemu stvořenému. Ono je mimo čas, ale vše, co bylo stvořeno, nejprve nebylo a až poté nastalo. Proto jsou stvořené věci podrobeny času.⁷⁰ Čas sám ovšem není jednou ze stvořených věcí, to by předpokládalo nějaký „větší“ čas v rámci kterého by čas napřed nebyl a až poté nastal, což by bylo absurdní. Čas je měrou pohybu,⁷¹ a to pohybu kruhového, který nemá žádná omezení, jako například porušení, která by vedla ke konci času. To by byl stejný paradox, jako preexistence času před ním samým, kdyby totiž trval

⁶⁴ Takový systém připouští možnost zcela nelogických prožitků a absurdních vizí. Zároveň (viz. *Hikmat al-Ishrāq*, s. 152.) prorocí na základě takových absurdních vizí, nebo naopak zcela logických, jen chronologicky nezapadajících do současné kauzální linie, vysvětluje jako dar z vyšších sfér a ne něco, co by si jednotlivce byl schopn navodit vlastním úsilím.

⁶⁵ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 101.

⁶⁶ Tamtéž.

⁶⁷ Viz. s. 19-21.

⁶⁸ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 102.

⁶⁹ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 101.

⁷⁰ *The Book of Radiance*, s. 14.

⁷¹ „measure of motion“ - *The Book of Radiance*, s. 14.

jen po určitou dobu a potom zanikl, nebylo by času po čase a ono „po“ by muselo být v nějakém médiu ještě vyšším.⁷²

Čas tedy shledává Suhrawardí cyklickým, ale stejnými argumenty, jakých užívá k dokázání toho, vysvětluje i proč není možná rekurence stejných věcí stále dokola. Kdyby se měla nějaká věc opakovat zcela stejná, jakou byla prve, včetně místa, na kterém setrvala, bude se od svého dřívějšího výskytu lišit alespoň v čase. To znamená, že již nepůjde o tu samou věc, ale pouze o věc té předchozí nanejvýše podobnou. Kdyby tomu tak nebylo a věc při svém prvním i druhém výskytu by se sebou byla totožná i co do času, její existence by ji předcházela a bylo by zapotřebí něčeho jako času, k měření času.⁷³ Takový „menší“ čas je ale nepřipustný ze stejných důvodů, jako „větší“ čas. Pohyb času tedy pomyslně opisuje kruhovou trajektorii, z jeho podstaty však není možné, aby se opakoval.

Pohyb

Veškerý pohyb je zapříčiněn světlem, to je totiž instancí dokonalého pohybu. Podstatou světla je totiž emanovat a být aktivní.⁷⁴ Tuto nezapříčiněnou aktivitu jen svým zářením předává dále, při tvoření ostatních věcí, kam až jeho svit dosáhne. Jeho samotného přitom nijak neubude, ale mimo něho mohou bariéry na trajektorii záře zapříčinit její postupné slábnutí. Pohyb není možný bez světelné příčiny, proto v případě naprostého znemožnění průchodu světla by nastala stagnace.⁷⁵ K tomu však podle Suhrawardího nauky dojít nemůže. Na každém místě jím vykreslovaného vesmíru je něco.⁷⁶ Nepřipouští existenci „ničeho“.⁷⁷ Materiální rovina je celá plná stvoření, protože ono je její podstatou. Jak jsem již rozebral, sama existence materie je svázána s její plností. Jejím bytím je vyjevování vnímatelného vesmíru. Bariéry, ze kterých sestává, jsou místem ve kterém se netělesná světla, existující mimo prostor, odkud stinné bariéry tvoří, stávají vnímatelnými externím smyslům fyzických vněmových aparátů. Proto nemůže nastat nic jako prázdný prostor. To by bylo v přímém rozporu s pojmem prostoru, jak mu Suhrawardí rozumí. Vše, co má fyzickou existenci, se těsně dotýká napříč vším

⁷² *The Book of Radiance*, s. 15. Stejnou problematiku Suhrawardí rozebírá v *Ḥikmat al-Ishrāq*, na stranách 119 a 120.

⁷³ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 153.

⁷⁴ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 129.

⁷⁵ Tamtéž.

⁷⁶ *The Book of Radiance*, s. 13.

⁷⁷ „void“ – tamtéž.

prostorem a mimo prostor existují netělesná světla. Nikde tedy nezůstává žádná možnost neexistence. Zároveň, protože je celé universum vyplněno vlivem světél, ať už jejich bezprostřední přítomností, nebo jejich zprostředkovaným vlivem tvůrčím, projektovaným na bariéry materie, není nikde splněna podmínka absolutního zahalení od světél, která by byla potřebná pro možnost stagnace.

Kromě kruhového, okolo středu, se Suhrawardí zmiňuje ještě o dvou dalších možných typech pohybu. Směrem ke středu, a naopak od něho.⁷⁸ Popisuje pomyslnou vertikální osu s nejvyšším bodem v blízkosti Světla světél. Pohyb ke středu znamená stoupaní po této ose do blízkosti svrchovaného transcendentna nad dimenzí prostoru a distinkcemi. Pohyb od středu je klesáním z jeho přítomnosti do materiální roviny a domény tím vznikajících směrů. Dodává, že „...nízké je jednoduše extrémem vzdálení se od něho – tj. od středu.“⁷⁹ Mezi těmito dvěma druhy pohybu a tím kruhovým, je tedy kategoriální rozdíl. Pohyb po kruhové trajektorii okolo středu je konzistentní a přináleží všemu věčnému, jako je například čas. Zato pohyb lineární, po takto vykreslené vertikální ose, se sebou nese neustálou existenciální změnu. Jedná se totiž o pohyb po směru, nebo proti směru tvoření vesmíru. Mezi blízkostí transcendentnímu stvořiteli, což je stav větší evidentnosti⁸⁰ objektů vnímání, stejně jako větší míry dokonalosti v nich samých. To znamená také stav větší slasti, protože ta je dána právě těmito dvěma veličinami, dokonalostí nahlíženého a dokonalostí nahlížení. Tento směr pohybu je také vzestupným pohybem v hierarchii stvoření, což znamená purifikací vlastní esence k vyšší míře dokonalosti v bytí sebou samým. A mezi vzdalováním se Světlu světél. Tím sice není možné ukrýt se od bezprostředního vztahu s ním, který je všemu stvoření vlastní a který je také udržuje v existenci svým neustálým tvůrčím vlivem, ale pohybovat se tímto směrem, obnáší sestup po hierarchii tvoření, zastření vlastní esence a její zašpinění ke stále nižší dokonalosti, stejně jako upírání svého stále méně a méně dokonalého vnímání k méně a méně dokonalým objektům vnímání, což je i vzdalování se slasti.⁸¹

⁷⁸ *The Book of Radiance*, s. 16-17.

⁷⁹ „...the low is simply the extremity of distance from it – that is, the center.“ - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 93.

⁸⁰ Suhrawardí dokonce blízkost a evidentnost ztotožňuje. V *Hikmat al-Ishrāq*, s. 106. uvádí příklad pozorování černé a bílé barvy, ze kterých se pozorovateli intuitivně bude bílá zdát bližší, protože je evidentnější. „Světlo,“ píše, „je přímo magnetem blízkosti!“ – „Light is the very lodestone of nearness!“ – tamtéž.

⁸¹ Suhrawardí zmiňuje slast jako dokonalost poznání dokonalých objektů, ale nezaobírá se otázkou strasti v případě chybného poznávání vadných objektů. To zcela samozřejmě povede k nižší míře slasti, filosofie iluminace však neposkytuje měřítko, kterým by se dal stanovit bod zlomu, při jehož dosažení se nízkost míry prožívané slasti stává tak nesnesitelnou, že již jde o strast.

Prvky

Jako je pohyb kruhový přirozený času, nebo netělesným světélům, po vertikální ose se přirozeně pohybují prvky⁸² a každé těleso schopné takového lineárního pohybu je zároveň rozdělitelné na části, nebo nějak formovatelné. To je zapříčiněno vlivy, kterým je subjekt vystaven při vykonávání takového pohybu, jak jsem je rozebral v předchozím odstavci. Stejně tak jde o způsob, jakým jsou prvky vzájemně přirozeně transmutovatelné z jednoho na druhý, vztah mezi nimi je totiž povahy hierarchické uspořádanosti. Suhrawardí ve své nauce pracuje se čtyřmi prvky a uvádí k nim různá pravidla. Všem, co je snadno formovatelné, rozkladatelné a skladatelné, připisuje atribut vlhkosti. Tomu, co tak činí s obtížemi, atribut suchosti. Všem, co po vertikální ose stoupá vzhůru, připisuje atribut tepla a lehkosti. A tělesům, která, která klesají dolů, atribut chladna a tíže.⁸³ V *Alegoriích* jsou prezentovány personifikované formy čtyř atributů, jejichž spojením prvky vznikají. Příkládá mystické návody, jak v konfrontaci s nimi jednat.

Vlhko je personifikováno takto: „Je extrémně chytrý, ale jeho hlavním znakem je zapomnětlivost. Dokáže vyřešit jakýkoli problém během chvíle, ale nikdy si nic nezapamatuje.“⁸⁴

K suchosti Suhrawardí píše: „Je velice mrštný a rychlý, ale nečistý. Trvá mu dlouho, než pochopí narážky, ale jakmile porozumí, nikdy nezapomene.“⁸⁵ Jakmile spatří poutníka, kterému je rada adresovaná, začne ho svádět a mámit různými statky a převleky. Poutník by na něho však neměl dbát a spěchat jinam.

O chladnu je pojednáno takto: „Nejraději ze všeho lže, mate, cíná a vraždí. Neustále soudí věci, o kterých nic neví.“⁸⁶

A teplo je personifikováno následujícím způsobem: „Viděl již mnoho dobra a zla. Sám někdy vypadá andělsky a jindy démonsky. Podivné věci lze nalézt v jeho

Předpokládám, že pro neevidentnost sebe sama sobě samému, která v nižších sférách nastává, je opakem slasti zažívané ve sférách vyšších, namísto strasti jakási depersonalizace (pocit vzdálenosti), zmatenost (nekoherentní poznání) a mdlá apatie (Suhrawardí nepostuluje možnost stagnace, ale tímto směrem by se pravděpodobně dalo limitně blížit stavu jí podobnému, byť s nutnou příměsí pohybu). Mohla by být zajímavá navazující studie, zkoumající zrod a význam strasti ve filosofii iluminací, nebo subjektivní prožitky na hierarchicky nejnižších postech.

⁸² „elements“ - *The Book of Radiance*, s. 17.

⁸³ *The Book of Radiance*, s. 17-18.

⁸⁴ „He is extremely clever but his dominant trait is forgetfulness. He can solve any problem in a flash, but he never remembers anything.“ – *On the Reality of Love z The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*, s. 64.

⁸⁵ „He is very nimble and quick but unclean. It takes him a long time to discover allusions, but once he understands he never forgets.“ – *On the Reality of Love z Allegories (...)*, s. 64-65.

⁸⁶ „He loves to lie, confuse, speak nonsense, way-lay and murder. He is always passing judgment on things he knows nothing about.“ – *On the Reality of Love z Allegories*, s. 65.

přítomnosti. Dobře zná čarování a naučil se magii.“⁸⁷ Podle přiložené rady by měl poutník oheň ovládnout a případně zapudil, až mu bude hrozit záhubou.

První z prvků je podobný ohni, vzniká kombinací teplého atributu se suchým a hierarchicky je ze všech prvků postaven nejvýše. Je z prvků nejpodobnější ryzímu tvůrčímu světlu, které i oheň vydává, spolu s teplem, které povznáší jeho okolí blíže Světlu světél. Proto ho Suhrawardí zve „prvkem absolutního světla“.⁸⁸ Archetyp emanující do materie formou ohně byl Peršany nazýván Ordibehesht.⁸⁹ Vzduchu podobný prvek je hierarchicky pod prvním a pro svoji blízkost k němu je světlý. Vzniká kombinací tepla a vlhka.⁹⁰ „Prvek absolutní tíže“⁹¹, jak zve Suhrawardí prvek podobný zemi, je hierarchicky nejnižší a disponuje inklinací ke stálému klesání. Skládá se z chladu a sucha a jméno jeho archetypu je Esfandarmodh.⁹² Mezi ním a předešlým je k nalezení prvek podobný vodě. Vzniká spojením chladného a vlhkého atributu a jeho inklinace ke klesání je zapříčiněna jeho blízkostí k zemi podobnému prvku.⁹³ Protože je na vertikální ose stále o něco výše než prvek absolutní tíže, jeho klesavá inklinace není tak silná. Voda je tekutá vlivem tepla, které je jí cizí a pro její tekutost je ho zapotřebí dodat zvenčí. Ponechána bez přístupu tepla by sama od sebe ztuhla.⁹⁴

K přeměně prvků z jednoho na druhý dochází jejich posunem po vertikální ose. Oheň je nestálý a prakticky všude kde se vyskytne, se okamžitě mění na vzduch, který z něho vlivem tepla v okolí ohně odchází v podobě kouře. Kdyby oheň nebyl nestabilní, nezadržitelně by se rozšířil po celém vesmíru.⁹⁵ Obráceně, například foukáním do ohně, je možné změnit vzduch na oheň jeho spálením, čímž se oheň vyživí a vzroste. Vztah vzájemné proměny vzduchu a vody je vypařování a kondenzace, vlivem atributů tepla a chladu, které posouvají stvoření vzhůru a dolů. Jako příklad přirozené transmuce vody v zemi uvádí Suhrawardí krasové jevy⁹⁶ a ohledně opačné přeměny, ze země na vodu, zanechává jen, že to někteří mágové dovedou.⁹⁷

⁸⁷ „He has seen much of good and evil. Sometimes he appears angelic and sometimes demonic. Strange things can be found in his presence. He knows sorcery well and has learned magic.“ – Tamtéž.

⁸⁸ „absolute light element“ – *The Book of Radiance*, s. 17.

⁸⁹ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 128.

⁹⁰ *The Book of Radiance*, s. 17.

⁹¹ „absolute heavy element“ – tamtéž.

⁹² *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 131

⁹³ *The Book of Radiance*, s. 17.

⁹⁴ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 127.

⁹⁵ *Ḥikmat al-Ishrāq*, s. 125.

⁹⁶ Vodu po dlouhou dobu odkapávající v jeskyních, která tvoří krápníky.

⁹⁷ *The Book of Radiance*, s. 18.

4.4. Angelologie

Stíny vrhané exaltovanými světly jsou největšími bariérami, ze kterých každá specificky vytváří jednu sféru universa.⁹⁸ S kruhovým pohybem na stejném místě, jaký tyto sféry vykonávají, je spojen pohyb hvězd a planet fyzického vesmíru. S rozdíly v přepočtech zde vlastně Suhrawardí popisuje tvorbu těla světa, jak je vykreslena v Platonově dialogu *Timaios*.⁹⁹ O hierarchicky desátém ze stvořených exaltovaných světél, mluví jako o Gabrielovi.¹⁰⁰ V tomto bodě iluminativistické kosmologie dochází ke zvratu. Suhrawardí píše, že tato světelná linie může pokračovat dalšími příslušníky a patrně tomu tak i je, deset jich však musí být minimálně.¹⁰¹

Celá jedna z *Alegorií, Zvuk Gabrielova křídla*, rozebírá tuto tematiku. Pojednává o dvou křídlech Gabriela, které jsou metaforickým vyjádřením dvou kauzálních linií z něho emanujících. Jedna je světlá a jedna stinná, jak tomu je u všech netělesných světél. Pravým křídlem, světelným, které je proudem aktualizované existence předávané od Světla světél,¹⁰² působí Gabriel jako archetyp racionálních bytostí a tím pádem všech lidí.¹⁰³ V *Alegoriích* je blízkost jeho vztahu k lidem v porovnání s ostatními exaltovanými světly demonstrována tak, že při epifanii mladého súfího, ve které se shledává s deseti mudrci, je to právě desátý, ostatním devíti podřízený, který se súfího ujímá, baví se s ním a sděluje mu rady a ponaučení, stejně jako vysvětlení, že zbylých devět s ním hovořit nebude.¹⁰⁴ Nahlédnutím možnosti své existence desátý intelekt, Gabriel, chápe potenciální neexistenci, jejíž kontemplací tvoří stín, své levé křídlo.¹⁰⁵ To je bariérou, na které se odehrává dějství elementárního světa.¹⁰⁶ Zde dochází ke slučování a konfrontacím těles stvořených z prvků.

Ohledně rovin světa Suhrawardí postuluje trojdílnou distinkci. Světlu světél nejbližší kolektiv exaltovaných světél, nazývá „Královstvím moci“, nebo také „Vyšším nebem“.¹⁰⁷ „Království duše“, nebo „Nižší nebe“¹⁰⁸ obývají netělesná světla od materie svobodná, mezi kterými však už jsou její náznaky ve formě sfér tvořených bariérami

⁹⁸ *The Book of Radiance*, s. 55-56.

⁹⁹ *Timaios*, 36b-38e.

¹⁰⁰ *The Sound of Gabriel's Wing z Allegories*, s. 15.

¹⁰¹ *The Book of Radiance*, s. 57.

¹⁰² *The Sound of Gabriel's Wing z Allegories*, s. 17.

¹⁰³ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 132.

¹⁰⁴ *The Sound of Gabriel's Wing z Allegories*, s. 9-13.

¹⁰⁵ *The Sound of Gabriel's Wing z Allegories*, s.17.

¹⁰⁶ *The Book of Radiance*, s. 56.

¹⁰⁷ „Realm of Power“ a „Greater Heaven“ - *The Book of Radiance*, s. 67.

¹⁰⁸ „Realm of Soul“ a „Lesser Heaven“ - *The Book of Radiance*, s. 67-68.

exaltovaných světél. Nejnižší svět je „Království hmoty“, jinak „Království světské vlády“, ¹⁰⁹ který je dále vnitřně rozdělen do dvou pater, éterického a elementárního. Éterické patro je obýváno archetypy, které svým odrazem tvoří jednotliviny na bariérách matérie. Jednotlivé reprezentace archetypů spadají v nejnižší patro nejnižšího světa, kde je převážně hmota. ¹¹⁰

Netělesná světla nemají fyzické smyslové orgány, ale jsou při vědomí. Jejich poznávací mohutnost je homogenní, jako ve výše zmíněném příkladu, kde se světlo mnoha zdrojů dopadající současně na jedno místo, slévalo do jednolitého světla s větší intenzitou. Vnímání, na nižších sférách rozdělené mezi smyslové orgány, je v prožitku netělesných světél spojeno do jediného holistického vněmu. V čistou kontemplaci. ¹¹¹ Formou této kontempace prožívají všechna světla až do od nich nejvzdálenější hlubiny vše, co z nich emanuje. Do té míry, do jaké to připustí míra dokonalosti vněmového aparátu poznávajících subjektů, jsou stejným způsobem všemu, co z nich emanuje, evidentní i sama tato tvůrčí světla. „Tudíž vidí a jsou viděna“, ¹¹² dodává Suhrawardí koncem pojednání.

Andělské intelektu hierarchicky vysoce postavených netělesných světél prozařují z nitra jednotlivin materiální roviny, což je vlastně světelná terminologie uplatněná k parafrázi Platonova přesvědčení, že ideje stojí vzorem při tvorbě jednotlivin. Z každého anděla postupně emanuje mnoho světél tělesných, v různých magnitudách dokonalosti, přičemž jedním z reprezentantů každého takového archetypálního charakteru ¹¹³ je některé z fyzických planetárních těles kosmu empiricky zachytitelného. Stejně jako postupným odražením a překrýváním světél andělských došlo ke stvoření těchto těles, i tělesné světlo odražené od nich nese vliv, který koresponduje s charakterem prvotního archetypu dané světelné linie. Pravidlo přináležení planetárních těles fyzického vesmíru k netělesným

¹⁰⁹ „Realm of Matter“ a „Realm of Earthly Dominion“ - *The Book of Radiance*, s. 68.

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 139.

¹¹² „Therefore, they see and are seen.“ - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 140.

¹¹³ Pojem „charakter“ vypovídáný o andělském intelektu nese lehce odlišný význam, než když je vypovídán například o člověku. Charakter člověka je, stejně jako celý člověk, holistickým celkem, který není možné rozebrat a znovu složit, aniž by došlo k jeho narušení. Je tomu tak proto, že člověk je bytost trvající v čase, proto se i jeho charakter vyvíjí a obsahuje předchozí vývojové fáze, ze kterých vyrůstá zkušenosti. Jeho rozebrání by narušilo kauzální linii zkušenostního vývoje. Jinak je tomu však u bytostí existujících mimo doménu časovosti. Charakter anděla je stálý a ač při pohledu z pozice v čase může mít kauzální vliv na jiný charakter, který se jeví jako jeho další vývojové stádium, jejich vztahem není kauzalita ale emanace a první druhému předchází nikoli chronologicky, ale hierarchicky.

andělským bytostem se vzájemně rozlišitelnými charaktery, je základním předpokladem pro na Suhrawardího navazující tradici astrologickou.

Výše jsem zmínil, že dočasným splynutím netělesných světél dojde ke vzniku arbitrárního celku vyšší dokonalosti, než jaká přináleží jeho částem. Pro astrologické nauky na bázi světelného odrazu idejí napříč materií to znamená, že současné působení více planetárních vlivů, například při konjunkci, nemá za následek pouze různé modifikace vlivu zapříčiněné smíšením rozdílných charakterů, ale také větší sílu takto vzniklého vlivu v porovnání k jeho složkám. To je relevantní nejen pro bližší vysvětlení iluminativistické koncepce vznikání, ale zejména proto, že tato nevyřknutá premisa byla vysoce relevantní pro Suhrawardího samotného. Dbal, aby bylo zřejmé, že svůj *magnum opus*, *Hikmat al-Ishrāq*, dokončil patnáctého září roku 1186, za výjimečné konjunkce slunce, měsíce a všech pěti tehdy viditelných planet v konstelaci Vah.¹¹⁴

Přistoupením na obě teze, o vlivu hierarchicky podle dokonalosti seřazených světél na jednotliviny a o sčítání světél k vyšší míře dokonalosti, vyvstává, dle mého soudu, problém etický. Postuluje se tím totiž presumpce hierarchické nadřazenosti komplexnějších organismů, ve kterých se střetává více světelných vlivů, těm jednodušším, které sestávají z méně světla. Je zde sice ponecháno veliké místo pro výjimky, například pro nadřazenost jednoduchého organismu tvořeného méně světly, zato dokonalejšími nad sumu světél utvářejících organismus komplexnější, připouštět však jakoukoli možnost hierarchického řazení lidské společnosti na základě astrologie je i s místem na výjimky nebezpečná myšlenka.¹¹⁵

4.5. Imperativ išráqu

Filosofie iluminace je především praktická metoda. Klíčové prameny, ze kterých jsem pro tuto práci čerpal, jsou všechny psány z pozice učitele a adresovány žákovi. *Hikmat al-Ishrāq* je odpovědí na četné prosby o zaznamenání Suhrawardího poznání získaného intuitivním vhledem, stejně jako metodiky dosažení takového vhledu pro sebe

¹¹⁴ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 162.

¹¹⁵ Suhrawardí na rozdíl od peripatetiků skutečně připouští, že jedno zvíře může co do své dokonalosti předěit jiné: „To zvíře, jehož duše je více schopna zapříčinit pohyb a jehož smysly jsou ostřejší, má zcela jistě dokonalejší vněm i pohyb. To, že běžné užití [těchto pojmů] neumožňuje vypovídat, že jedno zvíře je dokonaleji zvířetem než druhé, neznamená, že tomu tak není.“ - „That animal whose soul is more able to cause motion and whose senses are keener certainly has more perfect sensation and movement. The fact that common usage does not allow one to say that this animal is more perfectly animal than that one does not imply that it is not so.“ - *Hikmat al-Ishrāq*, s. 62.

sama.¹¹⁶ *Alegorie* byly zamýšleny jako vysoce intimní pomůcka, pro úzký, pečlivě vybraný okruh persky mluvících studentů.¹¹⁷ A *Partaw 'nāmah*¹¹⁸ byla napsána pro šáha,¹¹⁹ jako návod, jak být lepším než ostatní lidé, protože přesně takový by zákonodárce měl být. Není-li vladař lepší než ostatní, není jim ho zapotřebí, protože bez něho by si poradili stejně jako s ním, nebo je jim naopak jen ke škodě.¹²⁰

Partaw 'nāmah slibuje Boží vedení tomu, kdo dokáže vyrovnat své tři ctnosti. Jako ty představuje spravedlnost, která uschopňuje ke správnému názoru a nalezena je mezi necitlivostí a roztoužeností. Dále statečnost, která je střední cestou mezi vznětlivostí a zbabělostí. A moudrost, která je zde myšlena jako spekulativní a praktická. Nikoli jako ustálená znalost pravd, ale spíše zvědavá tendence mysli pravdu hledat.¹²¹

Dále radí neustále meditovat o nebesích, zdržovat se požitků včetně pokrmů nad míru nutnou k přežití, bdít po nocích za účelem modliteb a studia extatických nauk, vnitřně se radit s Bohem a dát své mysli odpočinout pozitivním myšlením.¹²²

V *Alegoriích* je k nalezení následující debata učitele a žáka, která ilustruje jistou míru povzneseného opovržení světskými statky a nabádá k zanechání lpění:

„Je někdo takový, kdo se dokáže povznést nad pouta toho, co vlastní?“ Zeptal jsem se. „Takový je opravdovou osobností.“ řekl on. Zeptal jsem se: „Pokud nic nemá, jak může žít?“ „Kdo se stará o tohle, ten se nikdy ničeho nevzdá,“ řekl, „Na druhou stranu, kdo se vzdá všeho, ten se nestará. Svět naprosté důvěry je nádherné místo, ne každý je však stížen touhou po něm.“¹²³

Kdo dokáže manipulovat svými mohutnostmi moci a lásky, tedy kdo je schopný pohybu po pomyslné vertikální ose kosmu, ten může mít podle Suhrawardího jistotu, že se jeho duše postará o vše ostatní. Zároveň však varuje, že na cestě budou úskalí, hrůza a vytržení, mezi kterými je třeba stoupat, myslet a vytrvat.¹²⁴ Kdo to dokáže, stane se „přirozeným vládcem vesmíru. Bude mu pomoheno z Vyššího nebe a cokoli on poručí,

¹¹⁶ *Hikmat al-Ishrāq*, s.1.

¹¹⁷ *Allegories*, úvod, s. 15.

¹¹⁸ *The Book of Radianance*. Co do rad, je nejpřímočařejší ze všech zmíněných pramenů.

¹¹⁹ Vladaře.

¹²⁰ *The Book of Radianance*, s. 79.

¹²¹ *The Book of Radianance*, s. 72.

¹²² *The Book of Radianance*, s. 83-84.

¹²³ „Is there anyone who can rise above the bonds of what he possesses?“ I asked. „Such one is a real person,“ he said. I asked, „If he has nothing, how can he live?“ „Anyone who worries about this will never give up anything,“ he said. „On the other hand, anyone who gives up everything does not worry about it. The world of absolute trust is a delightful realm, but not everyone is affected by a desire for it.“ – *On the State of Childhood z Allegories*, s. 50.

¹²⁴ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 161.

tak bude. Jeho sny a inspirace dosáhnou toho nejvyššího možného, perfektního vrcholu.“¹²⁵

4.6. Tradice išráqu

Suhrawardí trval na tom, že vědění, které sděluje, není nic nového oproti sdělením starých mudrců, ale že od nich není ani převzaté. Své moudrosti, dle vlastních slov, dosáhl intuitivním poznáním, stejně jako to vypovídá o nich a jeho nauka by se proto neměla nikdy chápat jako všeobsahujícím dogma, ale je spíše oslavou a připomenutím tohoto druhu poznání. Nejsou to data, ale metodika jejich získávání, co se Mistr iluminací snažil předat. Závěrem druhého diskursu Filosofie iluminací se umenšuje a připomíná, že jsou zázraky, které lidská mysl není s to pochopit. Že je jeho nauka jen polotovarem, ale už fakt, že se mu v ní podařilo nahlédnout alespoň něčemu, je předzvěstí ještě dalekosáhle velkolepějších dějství, která teprve nastanou.¹²⁶

Za své skutečné předchůdce nepovažoval žádné z věhlasných filosofů, jako Aristotela, nebo Avicenu, ale první súfie,¹²⁷ nezřídka trestané za své postoje k životu. Bastámího, Tustarího, al-Ghazzálího a al-Halládže. Nebo proroky, často i mytické. Herma, Setha, Zarathustru a Asclepia. Staré myslitele, jako Pythagora, Empedokla a Platona. Snažil se posbírat jejich nauku a předat ji dál, jako další argumenty vedle vlastního přesvědčení.¹²⁸ Aby bylo ještě zjevnější, že není jediným, kdo vládne intuitivním vhledem, kterému chtěl učit i ostatní. A do tradice, kterou se jal následovat, se skutečně zařadil. Nejen za života svými názory, ale i v mučednické smrti se přidružil k súfijským mistrům, ke kterým vzhlížel.

I po jeho smrti tradice pokračuje dále. Jeho spisy se začaly šířit okamžitě, ale nedoprovázela je ústní tradice. Prvním z komentátorů Suhrawardího nauky se stal nepřilíš známý Šahrazúrí. Traduje se, že jde o přímého Suhrawardího žáka, navzdory tomu však, i když se tak mohl vnímat, ve svém komentáři k *Hikmat al-Ishrāq* píše, že o Mistrovi iluminací věděl pouze z jeho knih.¹²⁹

¹²⁵ „Such a person shall then become the natural Ruler of the Universe. He shall be given aid from the High Heavens, and whatever he commands shall be obeyed; and his dreams and inspirations will reach their uppermost, perfect pinnacle.“ - *The Book of Radiance*, s. 85.

¹²⁶ *Hikmat al-Ishrāq*, s. 114.

¹²⁷ *Three Muslim sages*, s. 62.

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ *Hikmat al-Ishrāq*, překladatelův úvod, s. 22.

V reakci na Šahrazúrího komentář sepsal Qutb al-Dín Širází svůj vlastní, ve kterém Šahrazúrího zahrnul, přesáhl a stal se pro další tradici místo něho médiem, skrze které byl Suhrawardí vnímán.¹³⁰

Do 16. století byla filosofie iluminace jen spoře komentována Ibn Kammúnem, Daštakím a Dawwáním.¹³¹ Velká obroda však přišla s tzv. Isfahánskou školou,¹³² kdy se išráqu ujal Mulla Sadra, jeden z nejvíce vážených filosofů v islámu,¹³³ na Suhrawardího na mnoha místech navázal a prohloubil jím předložené myšlenky. Studium ší'itského práva a Koránu se odlišil od mnohdy nábožensky nevzdělaných filosofů středověkého islámu. Kromě toho, že udržel filosofii iluminace v povědomí, a ještě hlouběji ji rozpracoval, stal se sám zlomovým bodem celé islámské filosofie. V islámu na filosofii nikdy nebylo pohlíženo příliš kladně, dnes je však tolerovaná a co více, v kruzích ší'itských učenců i aktivně vyhledávána. To díky vlivu Mully Sadry a jeho Íránských žáků.¹³⁴

Na tradici západní části islámského světa měl Suhrawardí dopad pramalý a na vývoj Evropy prakticky žádný. V Mughalské Indii však s jeho naukou sympatizovala skupina intelektuálů vedených zoroastrovským knězem Ādhar Kaywānem.¹³⁵

V poslední době byl největším jménem na scéně filosofie iluminace Henry Corbin (z. 1978), který okolo Suhrawardího vystavěl většinu svého životního díla. Sbíral, redigoval a překládal prameny. O išráq se zajímal holisticky. Věnoval velikou pozornost jak filosofickým, tak mystickým aspektům nauky. Jeho přínosem bylo především povznesení filosofie iluminací do povědomí celého světa. Přesto však celá nauka zůstává velice okrajovým tématem a většina Corbinových spisů nepřeložena do angličtiny. V překladatelské činnosti proto spatřuji budoucnost tradice Suhrawardího odkazu.

¹³⁰ Tamtéž.

¹³¹ Tamtéž.

¹³² Její zájem o Suhrawardího byl převážně filosofický.

¹³³ Slovy Hosseina Ziai, z kritické edice *Addenda (...)*, s. 5.

¹³⁴ *Addenda*, s. 6.

¹³⁵ Ti naopak vykazovali zájem spíše o mytologické aspekty nauky slučitelné se zoroastrismem než o filosofii. - *Hikmat al-Ishrāq*, překladatelův úvod, s. 23.

Závěr

Tato práce zabývá perským filosofem a mystikem, Šihábbudínem Jahjá Suhrawardím a jím založenou myšlenkovou školou filosofie iluminace. Důraz je kladen na rozbor ústředního pojmu Suhrawardího luminózní kosmogonické koncepce, na tzv. Světlo světél. Jde o tvůrčí prvek, ze kterého podle nauky zcela spontánně, a především nutně vychází veškerý stvořený vesmír. Samo zůstává neovlivněno veškerým svým plozením, bez jakékoli změny v sobě samém a transcendentní v poměru ke všemu ostatnímu. Přesto však má osobní, nezprostředkovaný vztah se vším, co vytváří.

Suhrawardí řeší problém, se kterým si dlouhé roky lámaly své hlavy novoplatonici. Otázku, jak může jeden tvůrčí prvek, vnitřně nerozdělený, dát vzniku mnohotvárnosti světského dění. Postuluje hierarchickou kauzální linii od Světla světél přes deset exaltovaných intelektů, které jsou vzájemně tvořeny každý vlivem předchozího, vždy pouze po jednom. Až od desátého stupně se hierarchie začíná štěpit do více, vzájemně si rovných, příslušníků stejného patra. Sám transcendentní tvůrce celého kosmu tak nikdy netvoří pluralitu, ale vždy jen jediného tvora. Tím jejich mnohost přímo zapříčiňuje, aniž by k tomu však byla nutná jakákoli pluralita v něm samém.

Filosofií iluminace popisovaný svět je kontinuálním tokem záře Světla světél, který se na své trajektorii různě mění, čímž dochází k tvoření různých věcí s markantním existenciálním dopadem pro veškeré tvorstvo, jako jsou třeba koncept času a materie. Stále však jde o prvotní světlo, které pouze za změněných podmínek vykresluje stále nové věci, které na něj následně dále působí a tvoří tak stále komplexnější a různorodější detaily.

Suhrawardího monumentální výklad geneze v sobě zároveň skrývá jistý imperativ. Výklad toho, jak věci jsou, je zde užit primárně jako rada adresovaná studentovi, která mu má přinést odpovědi na otázky, jak správně vést svůj život. Takový život je naukou postulován jako pozorný, trpělivý, kontemplativní a střídmý. S popisem ctností a návodem k nakládání s nimi Suhrawardí vysvětluje, že stvoření není v čase dokonáný akt, ale kontinuální proces, napříč kterým se spravedlivý světec s Boží pomocí dokáže pohybovat. Implicitní imperativ iluminativistické kosmogonie tedy nabádá k hledání Boha, kterého od světa, navzdory jeho transcendentnímu postavení vůči němu, nic nedělí a který je, se správnou metodikou, vydán k nalezení každému, kdo o to opravdu usiluje. To je nejvznešenější možný cíl pozemské pouti.

Na různých místech své práce jsem zmiňoval potenciální témata navazujících studií, která by mohly být zajímavá. Mezi nimi například rozbor exaltovaných světél iluminativistické kosmogonické hierarchie prismaticem psychologie.¹³⁶

Dále zrcadlově převrácený výklad iluminativistické nauky s důrazem na její temné aspekty. Suhrawardí se zaobírá slastí a metodikou jejího dosažení, nikoli však strastí, jejím vznikem a metodikou toho, jak se jí vyvarovat. Imperativ, který káže, jak se chovat, by byl evidentnější v konfrontaci s rozbořem toho, jak se nechovat.

I hlubší rozbor imperativu pojímaného kladně, například jako rozbor iluminativistické etiky, by mohl vydat na celou vlastní práci. Pro takovou studii by pravděpodobně byly relevantnější ty zdroje, které jsem v této práci zmiňoval jen okrajově. Zejména Suhrawardího modlitby, které mohou vypovědět mnohé o jeho motivech. A také filosofický přístup k išráqu, jaký zaujímal Mulla Sadra a Isfahánská škola.

Dalekosáhle nejcennějším a nejužitečnějším navázáním na tradici filosofie iluminace v dnešní době by však byla práce překladatelská, která by umožnila všechny ostatní druhy studií i širšímu okruhu badatelů.

¹³⁶ Ani Suhrawardím užívaný pojem archetypu není psychologii neznámý. Mohl by být jedním z případných pojmů těchto dvou nauk.

Seznam použitých zdrojů

Prameny

- SUHRAWARDI, Shihabuddin Yahya. *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises*. Paralelní persko-anglický text: Wheeler M. Thackston, Jr. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1999. Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series, No. 2. ISBN 1-56859-091-1.
- SUHRAWARDI, Shihabuddin Yahya; WALBRIDGE, John.; ZIAI, Hossein. *The Philosophy of Illumination: A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-ishrāq*. Brigham Young University Press, Provo, Utah, 1999. Islamic translation series. ISBN 978-0-8425-2457-6.
- SUHRAWARDI, Shihabuddin Yahya. *The Book of Radiance*. Paralelní persko-anglický text: Hossein Ziai. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 1998. Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series, No. 1. ISBN 1-56859-081-4.
- *Korán*. Z arabského originálu *Al Qur'án* přeložil Ivan HRBEK. Praha: Odeon, 1991. ISBN 80-207-0444-2.
- PLATÓN. *Timaios: Kritias*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 978-80-7298-161-8.

Sekundární literatura

- KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-817-4.
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 4. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006. ISBN 80-7021-821-5.
- MCGREAL, Ian Philip. *Velké postavy východního myšlení: slovník myslitelů*. Praha: Prostor, 1998. ISBN 80-85190-93-1.
- NEKONEČNÝ, Milan. *Smaragdová deska Herma Trismegistra*. Praha: Vodnář, 1994. ISBN 80-85255-48-0.
- CORBIN, Henry. *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn'Arabího*. Praha: Malvern, 2010. ISBN 978-80-86702-82-7.
- KUMIJANI, Shihab al-Din; ZIAI, Hossein (ed.). *Inner Light [Nūr al-Fu'ād]: A 19th Century Persian Text in Illuminationist Philosophy*. Costa Mesa, California:

Mazda Publishers, 2012. Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series, No. 14. ISBN 10: 1-56859-266-3.

- SHIRAZI, Sadr al-Din; ZIAI, Hossein (ed.). *Addenda on the Commentary on the Philosophy of Illumination: Part One: On the Rule of Thought*. Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2010. Bibliotheca Iranica, Intellectual Traditions Series, No. 13. ISBN 10: 1-56859-282-5.
- *Isma'il Ankaravi on the illuminative philosophy: his Izahu'l-Hikem: its edition and analysis in comparison with Dawwani's Shawakil al-Hur, together with the translation of Suhrawardi's Hayakil al-Nur*. Kuala Lumpur, Malajsie: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996. ISBN 983-9379-00-3.
- NASR, Seyyed Hossein. *Three Muslim sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. Delmar, New York: Caravan Books, 1997. Přetisk ed. Harvard University Press, Cambridge, 1969. ISBN 0-88206-500-9.
- WAHSHIH, Ahmad Bin Abubekr Bin. *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters Explained: With an Account of the Egyptian Priests, Their Classes, Initiation, and Sacrifices, in the Arabic Language*. Londýn: Forgotten Books, 2018. ISBN 10: 0282169555.

Internetové zdroje

- MARCOTTE, Roxanne. *Suhrawardi* [online]. Metaphysics Research Lab, Stanford University. Edward N. Zalta (ed. 2019). [cit. 2021-3-21]. Dostupné na: <<https://plato.stanford.edu/entries/suhrawardi/?fbclid=IwAR1SjpGleZMX41d6gRWRTvvrKfqARaT6K2E3KVTj3iIC6n5Z0c4k09n8d0A>>.
- MAHDI, Muhsin S., Rahman, Fazlur, Schimmel, Annemarie. *Islam* [online]. Encyclopedia Britannica, ed. 15. srpna 2019. [cit. 2021-3-21]. Dostupné na: <<https://www.britannica.com/topic/Islam/Critiques-of-Aristotle-in-Islamic-theology#ref299059>>.
- AMINRAZAVI, Mehdi. *Shihab Al-Din Suhrawardi* [online]. Oxford Bibliographies, ed. 22. dubna 2013. [cit. 2021-3-21]. Dostupné na: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0219.xml?fbclid=IwAR2HMcpWvXxjk5cL43dKSaSk_APsZnsQGTktDyhxKxs33-yr0FiSI4NIXm4>.

- PODOLSKÝ, Jiří. *Dvojštěrbinové experimenty v kvantové teorii* [online]. Katedra teoretické fyziky MFF UK. Ed. 10. listopadu 1998. [cit. 2021-3-26]. Dostupné na: <<http://utf.mff.cuni.cz/~podolsky/Kvant/Dvojster.htm>>.
- *Ishraqi School* [online]. Encyclopedia of Islam and the Muslim World. [cit. 2021-3-29]. Dostupné na: <<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ishraqi-school>>.

Abstrakt

KUČERA, Václav. *Pojetí transcendentna v díle Šihábbudína Jahjá Suhrawardího: Světlo světél ve filosofii iluminace*. České Budějovice, 2021. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Martin Klapetek.

Klíčová slova: sufismus, mystika, filosofie, islám, isráq, poznání, osvícení, theosofie, kosmogonie, angelologie

Práce se zabývá transcendentnem v kosmogonické koncepci perského mystika a filosofa Šihábbudína Jahjá Suhrawardího. Krátce pojednává o jeho životě, díle a historicko-kulturním kontextu arabského světa ve 12. století. Obšírněji se zabývá genezí ve filosofii iluminace, Suhrawardího myšlenkové škole. Rozebírá hierarchii tvoření od transcendentního stvořitele, přes nebeské sféry a andělské bytosti, až do elementárního světa materie. Vysvětluje, že celý tento proces je kontinuem a že Světlo světél má i přes svou transcendentnost bezprostřední vztah se vším, co tvoří. Dále obsahuje několik pravidel, která Suhrawardí předkládá jako návod ke zdařilému životu. Na konci práce je krátké pojednání o historii filosofie iluminace od Suhrawardího smrti po současnost.

Abstract

The Conception of the Transcendent in the Workings of Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī: The Light of lights in he Philosophy of Illumination

Keywords: sufism, mysticism, philosophy, Islam, Ishraqī, cognition, illumination, theosophy, cosmogony, angelology

This work deals with the transcendent in the cosmogonal conception of persian mystic and philosopher Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. In short it discusses his life, works and historicial-cultural context of the arab world in the 12th century. More broadly it deals with the genesis in the philosophy of illumination, the school of ideas of al-Suhrawardī. It analyses the hierarchy of creation from the transcendent creator through the celestial spheres and angelic beings down to the elemental world of matter. It clarifies that the whole process is a continuum and that the Light of lights has even despite his transcendency a direct relationship with everything it creates. Further it contains a few rules given by al-Suhrawardī as a guide to the successful life. At the end of the work is a short treatise about the history of the philosophy of illumination in between the death of al-Suhrawardī and present days.