

Univerzita Pardubice – Fakulta filozofická

Narativita v díle Džaláleddína Balchí Rúmího

Jakub Janků
Diplomová práce 2020

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2018/2019

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Bc. Jakub Janků**
Osobní číslo: **H18428**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Téma práce: **Narativita v díle Džaláleddína Balchí Rúmího**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Zásady pro vypracování

Autor se nejprve zaměří na charakteristiku narativity ve středověké islámské společnosti. (Jak příběhy vznikaly, za jakým účelem, co bylo jejich obsahem, půjde zejména o bajky Kalíla a Dimna v překladu J. Oliveria, Příběhy tisíce a jedné noci v překladu F. Tauera.) Na tuto část autor naváže charakteristikou způsobu, jakým byly příběhy traktovány v rámci středověkých taríq. Následně autor představí korpus Rúmího díla a příběhů jemu připisovaných. Bude analyzována role, zaměření (obsah) příběhů. Na závěr autor zhodnotí, v čem jsou Rúmího příběhy specifické a v jakých aspektech se naopak shodují s mimo súfíjskou islámskou narativitou.

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

Kalíla a Dimna – Bidpájovy bajky (přel. Jaroslav Oliverius), Praha 2005.

Tisíc a jedna noc (přel. Felix Tauer), Praha – Dár Ibn Rushd 2004. (a jiná vydání)

Jaroslav Oliverius: Svět klasické arabské literatury, Brno -Atlantis 1995.

Džaláleddín Balchí Rúmí: Masnaví (přel. Jiří Bečka), Protis 1995.

Carl Ernst: The Shambhala Guide to Sufism, Shambhala 1997.

Luboš Kropáček: Sufismus, Praha – Vyšehrad 2008.

Vedoucí diplomové práce: **ThDr. Jan Rokyta, Ph.D.**
Katedra religionistiky

Oponent diplomové práce: **Mgr. Barbara Oudová Holcátová**
Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce: **31. března 2019**

Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2020**

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.
děkan

Mgr. Lucie Valentinová
vedoucí katedry

Prohlášení autora

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle §60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud k užití této práce mnou, nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložil, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 2. července 2020

Jakub Janků

Poděkování:

Děkuji svému vedoucímu práce Janu Rokytovi za trpělivost, odbornou pomoc a převzetí diplomové práce. Také bych rád poděkoval své rodině, která měla obrovskou trpělivost, když jsem diplomovou práci psal.

Abstrakt:

Tato diplomová práce se zaměřuje na to, jaká je role příběhů v Rúmího sufismu. Vyhledám v různých příbězích jejich hlavní poselství a pokusím se ho představit pomocí analytického výzkumu. Rúmího příběhy jsem si vybral kvůli jejich lehké dostupnosti i v českém jazyce, protože jsou autorem často vysvětlovány.

Klíčová slova:

Islám, sufismus, příběhy, Rúmí, vyprávění

Title:

Role of storytelling in Rumi's sufism

Abstract:

This diploma thesis focuses on the role of stories in Rumi's Sufism. I will look for their main message in various story and I will try to present it with the help of analytic research. I chose Rumi's stories because of their easy availability in the Czech language and because they are often explained by author.

Key words:

Islam, Sufism, stories, Rumi, storytelling

Obsah

1	Úvod.....	7
2	Historie výzkumů.....	10
2.1	Evropský výzkum súfismu.....	10
2.2	Muslimský výzkum.....	13
3	Fenomén Súfi.....	18
3.1	Súfijská činnost.....	20
3.2	Vlivy formující súfismus	24
3.3	Já jsem Bůh	29
4	Narativ v islámu.....	31
4.1	Kalila a Dimna	36
4.2	Kniha tisíce a jedné noci.....	38
4.3	Charakteristika užívání příběhů ve středověkých tariqách	41
5	Mawláná Džalál al-Din Muhammad Rúmí.....	43
5.1	Život a dílo.....	43
6	Rúmí a příběhy.....	51
6.1	Funkce mystického učení.....	51
6.2	Funkce mysticko-etická	56
6.3	Etická funkce	60
6.4	Rúmí a nesúfijská literatura	64
7	Závěr	66
8	Bibliografie	71
8.1	Primární literatura	71
8.2	Sekundární literatura.....	73
9	Přílohy.....	74

1 Úvod

Ve své práci se zaměřím na narativ v Rúmího díle. Vysvětlím, jaké role zaujímají příběhy v sufismu i mimo něj. Sufismus jako takový je velmi těžko uchopitelný fenomén, který zaměstnává spousty vědců, kteří debatují nad tím, jestli je možné sufismus považovat za něco, co je v souvislosti s islámem, nebo něco co už je natolik od islámu vzdálené že je to úplně něco jiného.¹

Někteří starší orientalisté zastávají názor, že sufismus na rozdíl od islámu patří do indoevropské náboženské skupiny, na rozdíl od islámu, který patří k semické skupině. To samozřejmě znamená naprosto odlišné parametry obou fenoménů. Islám je pak interpretován jako pouhý systém příkazů a zákazů, tedy získává parametry spíše negativní, jako zaostalost, podřízenost Bohu, lpění na dodržování Božích zákonů a podobně.²

Já osobně budu zde zastávat názor, že sufismus je islámská mystika, která nemůže být oddělena od islámu, jinak by již nedávala žádný smysl. Vycházet z faktu, že žádný ze mě známých mistrů sufismu nikdy neřekl, že není muslim. Naopak všichni učenci jako Al Halládž, Abú Sa'íd, Faríduddín Attár, Rúmí či Hakím Nizámí, tvrdili že jsou těmi nejvěrnějšími muslimy ze všech.³ Budu se držet modernějších výzkumů, ale připomenu i některá bádání z prvopočátků studií o sufismu, která stále ovlivňují mínění o tom, co sufismus je.

S čím se také v sufismu setkáváme, je vyučování pomocí příběhů, připodobňování a anekdot. Většina významných súfijských mistrů je zároveň považována za velké arabské básníky. Zde třeba připomenout postavu perského básníka Rúmího, který je velmi významná osoba jak pro arabskou poezii, tak i pro islámskou mystiku. Mistrům islámské mystiky šlo hlavně o to, aby díky jejich příběhům, které žákům předávali, vybrušovali chápání a otevírali studentovu mysl mnohem hlubšímu porozumění. Příběhy byli často postaveny tak, že dávají smysl i bez hlubšího porozumění, nebo studia mystiky. Když ale člověk začne se studiem mystiky a přečte si daný příběh

¹ ERNST, Carl W. *Sufism: an introduction to the mystical tradition of Islam*. London: Shambhala, 2011. ISBN 9781590308844.

² Ernest Renan, *O původu jazyka* 1848

³ KROPÁČEK, Luboš, *Sufismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

znovu, již v něm může poznávat úplně nové a jiné významy. S hlubším pohledem do islámu ale můžeme vidět orální tradici i v islámu, který není explicitně spojován se súfismem.⁴

Chci se zaměřit hlavně na postavu již zmiňovaného perského básníka Rúmiho. Ten je jeden z nejčastěji překládaných arabských autorů a překladatelé si často dávají velkou práci, aby jeho texty byli přeloženy co nejautentičtěji. Což je u překladů mystických děl jedna z nejvíce potřebných věcí. Byť i malá odchylka či změna může znamenat, že se význam básně může naprosto změnit, či úplně zmizet a Rúmi se tak stane doopravdy jen velmi významným básníkem. Právě u Rúmiho je ale velmi rozšířené, že jeho texty mají co dočinění s mystickým prvkem islámu.⁵

Příběhy se v súfismu vyskytují u každého mistra. Příběhy mistři používali k pokárání studenta, nebo k vysvětlení jeho otázky. Příběh poté funguje jako osvětlení učení, které nejde explicitně vysvětlit pomocí ustálených náboženských termínů. Často se nám zdá, že příběh, který mistr svému žákovi předkládá, je s danou situací nespojitelný. Velmi často v příběhu vystupují mluvící zvířata, nebo jen obyčejné věci. Není to nijak rozdílné od bajek, se kterými se setkáváme v evropském prostředí. Žák postupuje postupně hierarchií i podle toho, jak dané příběhy dokáže pochopit.⁶

Často se stávalo, že právě díky příběhům učitelé třídili své žáky do různých stupňů. Zjednodušeně se dá říci, že žáci, kteří se danému příběhu, či anekdotě zasmáli, byli od pochopení nejvzdáleněji. Žáci, kteří se nad příběhem zamysleli, a již věděli, že mistr neřekl příběh jen pro pobavení, ale snažil se na něm něco dokázat, byli v dalším stupni zasvěcení. Ti, kteří mlčeli a jen přikyvovali a plně chápali, že mistr je buď skrze příběh kárá za to, jak se chovali, nebo se jim snaží ukázat Boha skrze příběh jsou jedním z nejvyšších stupňů.

Zásadní roli mají příběhy již v předislámské době. Islám se nesnažil naprosto rozbořit staré pořádky, proto velké množství těchto vnějších záležitostí do sebe nasáknul.

V oblasti bývalé Persie bylo právě vyprávění těchto příběhů dobrým způsobem, jak

⁴ KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

⁵ MEYEROVITČH-VITRAY, Eva de, *Rúmi a súfismus, Úvod do islámské mystiky*, CAD PRESS: 1977 ISBN 80-85349-32-9.

⁶ KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

dětem přednést něco ze základních morálních pravidel. Jistou podobnost můžeme například vidět v Ezopových bajkách, které jsou velmi zábavnou a nenásilnou formou prezentovány a jsou v nich předávány zkušenosti pro mladší generace a předávány po spousty let. Zde je nutno podotknout, že moderní Evropa zapomíná, že v příbězích, jako jsou pohádky či bajky může být uchováno spousta moudrosti, které nám předci chtějí sdělit.⁷

K pomoci si vezmu také sbírku bajek Kalíla a Dimna a pohádky Tisíce a jedné noci, které jsou jedny z nejvýznamnějších literárních muslimských pramenů. Jejich historie však sahá mnohem hlouběji až do předislámské éry. Ukáži jejich historický vývoj a vysvětlím, k čemu byli původně určeny. Nakonec vezmu Rúmího dílo a ukáži, čím se jeho dílo liší od mimo súfijské literatury. Také poukáži na to, v čem se Rúmího dílo shoduje.

Zaměřuji se na toto téma i z důvodů, že samotný pojem súfismus je dodnes problematický. Západní orientalisté se snaží tento fenomén zařadit pod jednu konkrétní větev a hledají společné znaky a často velmi špatně interpretují pojmy spjaté se súfismem. Můžeme najít spousty textů, příběhů, básní a významných muslimů spojovaných právě se súfismem. Každý z mistrů si problematiku přiblížení k Bohu vyložil naprosto po svém a každý přichází s jinou metodou přístupu k němu. Toto poté dělá ze súfismu těžce uchopitelný a zkoumatelný objekt.

⁷ KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

2 Historie výzkumů

2.1 Evropský výzkum súfismu

Súfismus je velmi složité téma, kterým se od jeho vzniku zabývali nejen muslimští učenci, kteří na tento fenomén měli různé vlastní pohledy, ale od 17. století i evropsští badatelé, kteří v průběhu věků postupně přicházeli s vlastními různými vysvětlení, co tento fenomén znamená.

Pokud začneme s evropskými učiteli a jejich pohledem, musíme začít s ranými spisy cestovatelů. Spousta styků s muslimským světem se v Evropě uskutečňovala skrze arabské výboje, které ovládly většinu Pyrenejského ostrova a Sicílii. Po reconquistě Španělska a Portugalska, byli další styky a zkušenosti s Osmanskou říší a její rozpínavostí, proto spousta Evropanů nebyla nijak vřele nakloněna islámu. Cestovatelé, kteří přicházeli do muslimských zemí, si velmi všímali rozdílů mezi orthodoxním islámem a súfismem a měli jakýsi pojem o tom, že něco takového existuje. L. Kropáček sám říká, že určité povědomí o islámské mystice měli lidé už ve středověku. Jako příklad třeba ukázat Raimunda Lullause, žijícího na počátku 14. století, který se při přípravě na misijní činnost a studiu arabštiny určitě dostal i k súfijským textům.⁸

V 17. století se v Evropě začínají objevovat různé překlady súfijské poezie. Obzvláště básně Ibn al-Fárida a další perské poezie. Do doby 17. století byl súfismus již velmi obsáhlým tématem v muslimském světě. Většina velkých učitelů jako Al-Halládž, Rúmí, Ibn Sína, Al-Ghazali a další jsou dlouhá léta po smrti a jejich písně, básně a učení jsou v plném proudu kultury. Samozřejmě pro cestovatele v té době nejsou k přehlédnutí i vyznavači samotných proudů. Velmi psali o tančících a řvoucích derviších. Někteří o nich psali s nadšením, někteří s opovržením. Hlavním pojítkem, byl vztah súfí k poezii a svobodomyšlnosti. To bylo samozřejmě v jasném kontrastu s přísnou šarí'atskou, nebo zvykovou verzí islámu, kterou uplatňovala většina vládců v té době.⁹

Prvními orientalisty, kteří píšou o súfismu, jsou podle Ernsta postavy jako William Jones a John Malcolm, kteří o něm psali koncem 18. století a začátkem 19. století. Tito dva

⁸ KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. Světová náboženství (Vyšehrad). ISBN 978-80-7021-817-4. str. 18

⁹ Ibid str.18

orientalisté začali různě komentovat tyto tzv. Soofees, kteří měli být mystickou odnoží, nějakým způsobem spojenou s následovníky Muhammada, dříve označovanými za machometány. Dle těchto dvou orientalistů se tito lidé objevovali všude, kde jsou mešity, ale jsou mnohem lepší než nenávidění Osmani. Jako předešní cestovatelé, jim i oni připisovali zálibu v poezii a upozorňovali na jejich sklony k pití, kterou by každý pravý machometán měl odmítnout. Oba dva je interpretovali jako volnomyšlenkáře, kteří měli jen málo společného s proroctvím Muhammada. Spíše upozorňovali na spojitost s křesťanstvím, řeckou filosofií a indickou védántou.¹⁰

První skutečnou a plně ucelenou publikaci na téma súfismu nám představuje v roce 1819 britský poručík James William Graham. Ten byl velmi zběhlý, co se týká myšlení Indie a Persie a jejich vnitřních záležitostí. Podobně jako Jones a Malcolm upozorňuje na nezáměr o šarí'atské právo v súfismu. To mu umožňuje ukázat na to, že súfismus a křesťanství mají společné rysy. Velmi přitom využívá Pavlovy epištoly Římanům, kde se nachází ono vysvobození od zákona. Jeho zájem o Indii se do súfismu také promítne, protože sám zde nachází jisté prvky indických jogínů, jako je třeba pohrdání hmotným světem.¹¹

Co se do obsáhlosti týče, opravdu prvním velkým dílem v tomto oboru je dílo F. A. Deofiduse Tholucka.¹² Dílo je spíše hanlivě zaměřené, o čemž svědčí již výrazy „teosofie“ a „pantheismus“. Autor zkoumá arabské a perské texty a kořeny súfismu hledal u samotného Muhammada. I přesto většinový podíl nakonec přiznává Peršanům. Tholuck se zaměřuje hlavně na mystickou část súfismu. Naopak úplně přehlídí části jako jsou vztah k institucím a právu, nebo súfijské působení na společnost jako takovou. Zde se neliší od spousty dalších budoucích autorů, protože toto zúžení jen na náboženskou složku dále zůstává většině autorům.¹³

Velkou změnou v pohledu na dané téma je Saidova kritika orientalistiky. Said kritizuje evropské mocnosti za to, že zneužili orientalistiky k ospravedlnění kolonializace Orientu díky vysvětlení dílčích prvků dané kultury. Said dále kritizuje samotný termín

¹⁰ ERNST, Carl W., *Sufism an Introduction to the Mystical traditions of Islam*, Colorado, Shambala Publications, 1997 str 30-31

¹¹ GRAHAM, Lt. James W., *A Treatise on Sufiism, or Mohamedan Mysticism*, Transaction of Literary of Bombay I, 1819

¹² THOLUCK, F. A. D., *Sufismus, sive theosophia, Persarum pantheistica*, Berlin 1821

¹³ KROPÁČEK, *Súfismus*, str. 19

Orient, který má být evropský konstrukt. Said se ve spojitosti s tématem sufismu hlavně zmiňuje o Massignonovi. I přes velmi dobrou kritiku v té době, by mohla být ona kritika i mnohem hlubší, ale i právě díky němu se začalo ke studiu sufismu přistupovat i jinak než do té doby.¹⁴

Na přelom 19. a 20. století už je podle L. Kropáčka víceméně islamology tento složitě propojený fenomén sufismu vysvětlen zasvěceně a výstižně. Velmi přehledné výklady nám podávají A. R. Nicholson, A. J. Arberry, nebo Idries Shah. S mezikulturním dialogem a katolickými východisky k sufismu přichází již zmiňovaný Francouz Massignon. V tomto období také vzniká většina překladů poetických nebo filosofických děl spojených se sufismem. Změna v přístupu k sufismu tedy hlavně spočívá v tom, že už je většinou autorů neodtrhován od islámu. Do této doby spousty autorů viděla sufismus jako něco, co může být z islámu vyčleněno.¹⁵

Ke konci 20. století je zájem o sufismus opět oživen. Co se týká knih a textů v tištěné podobě, zaměření je hlavně kritika prvotních studií sufismu a překladů sufijské literatury. Dalším velkým tématem se stává studium historie a různých specifik daných tariq. Téma je tedy v Západním světě stále živé.¹⁶

¹⁴ SAID, Edward T. Orientalismus, Paseka 2008

¹⁵ KROPÁČEK, str 21

¹⁶ Ibid str. 22

2.2 Muslimský výzkum

Súfismus je v muslimském prostředí velmi zajímavým tématem i pro samotné muslimy. Na počátku jsou výstřelky súfijských mistrů odsuzovány nejen strážci orthodoxy, ale velmi často s nimi nesouhlasila ani samotná veřejnost. Obzvláště za těmito výstřelky stáli mystikové směru opojení (sukr). Proto se spousta z velkých mistrů ocitla na popravištích. Jedním z těchto velkých mistrů je Al-Halládž, kterému se říká první mučedník súfismu. Ten byl popraven za pronesení věty: „Já jsem Pravda.“ Pravda je jedno z mnoha božích jmen a tím se tedy přirovnal k samotnému Alláhovi, a to byla hereze, která se nedala přehlédnout, zvláště když toto nechtěl odvolat. Jeho dalším velmi opovážlivým činem byla pochvala pro samotného ďábla (Iblise). Jeho obhajoba spočívala v tom, že udělal správně, když se nepoklonil člověku, protože pak by porušil základní Boží příkaz neklanět se nikomu jinému než Bohu a hřešil by.¹⁷ Pozdější velký mistr Al-Ghazzalí na počátku 12. století, ale už súfismu zaručil, vlastním vzorným příkladem a velmi respektovaným dílem, čestné místo v islámu. Muslimští autoři středověku tedy k herezím řadí jen výstřelky typu Al-Halládže.¹⁸

Samotní islámští myslitelé mají vlastní definici tzv. tasawwuf, která je asi nejbližší našemu termínu súfismus. Definici přinesl arabský polyhistor Abd ar-Rahmán ibn Chaldun, který žil na přelomu 14. a 15. století. Sám tasawwuf přidává k ostatním islámským vědám. Jeho definici můžeme najít v knize Čas království a říší: Muqadima, úvod do historie.¹⁹ Tassawuf je jím datován k počátkům islámu až k Muhammadovi a je roven i právní vědě.

Velkými odpůrci ve středověku byli hanbalovci, kteří jsou vyhlášeni svými fundamentalistickými²⁰ názory a nikdy nebyli nakloněni k tolerování, podle nich, cizích vlivů na islám. Velmi důrazně odmítají nejen křesťanské příměsi, ale i řeckou filozofii v islámu. I zakladatel Ahmad ibn Hanbal již v 9. století odmítá súfismus. Ohrazoval se hlavně proti zanedbávání a nedodržování právních předpisů šari'a a jakýkoliv osobní

¹⁷ Ibid, str. 14

¹⁸ Ibid str 22-23

¹⁹ 'Abd ar-Rahmán ibn Muhammad ibn Chaldun al-Hadramí, Muqaddima ibn Chaldún, Maktaba al-Usra 2006, s. 393–402. Přeloženo s přihlédnutím k překladu Ivana Hrbka: I□□ C□□□□□□, Čas Království a říší. Muqaddima, úvod do historie, Praha: Odeon, 1972.

²⁰ Fundamentalismem se rozumí nesnášenlivé přesvědčení o vlastním výlučném držení pravdy. Je neústupné a silně autoritativní. Může vytvářet politickou aktivitu, která vede k totalitnímu islámskému řádu. KROPÁČEK, L., Islámský fundamentalismus 1996

vztah s Bohem. Súfijské splnutí v Bohu je pro hanbalovce naprosto nepřijatelné. Dalším velkým odpůrcem z hanbalovské právní školy, který se řadí mezi ty nejdrastičtější, a dokonce se zaměřuje i na kritiku jednotlivých velkých mistrů, je v 13. století Ibn al-Džawzí. Jeho kritika odmítá většinu nejen Al-Halládžova díla, ale i al-Ghazzalího. Nespokojil se s nikým, kdo nenásleduje vzor Prorokových druhů. Mezi moderními fundamentalisty Ibn-Tajmíja o století později nijak nevybočil z linie svých hanbalovských předchůdců. Co však na rozdíl od výše zmiňovaných dokázal bylo, že přiznal, že ne všechny vlastnosti súfijských mistrů jsou zlé. Velmi podporoval jejich naprosté spolehnutí se na Boha, jejich trpělivost, zbožnost a pokoru před Pánem.²¹

V kritice súfismu u muslimských autorů se velmi často objevuje úcta ke světcům a významným mistrům súfismu a zároveň i poutě k hrobům těchto osobností. Také se objevují jako terč kritiky nesčetné pověřené praktiky velmi často spojené právě s poutěmi k hrobům, ale nejen ty. Dále je kritika vedena na poslouchání různých typů hudby, která je některým tariqům příslovečná. Při zmínce o tariqách nutno zmínit i kritiku, že členové mystických řádů jsou až moc svým řádovým představeným oddáni. Samozřejmě kritika nedodržování šari'atských norem je všudypřítomná a neměnná kritika skrze, všechny staletí polemiky mezi súfismem a muslimskými odpůrci.

Kdo ale přišel s naprostým odmítnutím súfismu, je až v 18. století, wahhábismus. Ten je do dnešní doby v Saudské Arábii hlavním směrem, kterého se drží celý politický systém. Staví na velmi puritánském pojetí islámu a jako hlavní cíl si stanovuje návrat k Muhammadově počáteční dokonalé muslimské obci. Podobně se koncem 19. století proti súfismu vymezila i salafíja, která svůj název odvozuje od slova salaf, což je termín pro sousloví ctihodný předek víry. Opět velmi fundamentalistické hnutí, které je citováno muslimskými teroristy moderní doby. Podle těchto lidí je súfismus jedním z důkazů toho, že je společnost v úpadku.²²

V súfismu můžeme objevit široké spektrum chápání vlastního vyznání. Můžeme zde nalézt horoucí vyznání islámských kořenů i naprostý odstup od nich. Velmi často se v textech súfijských mistrů objevují náznaky univerzálnosti náboženské pravdy a

²¹ KROPÁČEK, Súfismus str 23

²² Ibid str 24

náboženských hodnot. Znamená to tedy, že pro některé směry byla možnost propojení tradic přijatelná.

L. Kropáček jako příklad opaku k tomuto ukazuje na postavu Aš-Šabrávího, který odmítal jakékoliv oddělení islámu od súfismu. Ve své polemice šel natolik daleko, že samotný súfismus označil za jeho ústřední a nejhlubší stránku. Podle něj tedy nemůžeme súfismu porozumět, pokud od něj islám naprosto oddělíme.²³

Samozřejmě tu máme velké množství súfijských textů, které se po staletí odkazují na hlavní muslimský text, a tím je Korán. Spousta z nich velmi často poukazuje na to, že samotný Korán vybízí k súfijskému způsobu života. „Vy, kteří věříte! Bojte se Boha a hledejte způsob, jak byste se k Němu přiblížili!“²⁴

V dnešních dobách je situace v súfismu velmi podobná té historické. Stále se můžeme setkat s pestrou paletou různých směrů, které mají různé názory. Al-Hifní označuje tasawwuf, což je jeden z arabských výrazů pro pojem súfismus, jako filosofii a mravovědu muslimů a právní vědy (fiqh) označuje jako muslimskou logiku.²⁵ Stále však můžeme najít i směry, které kladou důraz na univerzální spiritualitu, nebo otevřeně nabádají k zanedbávání šarí'atských norem bohoslužby.²⁶

Na moderním studiu súfismu se již podílejí muslimští a západní učenci i společně. I přes značně nevráživý přístup reformního a fundamentalistického islámu k veškerým tradičním formám lidového islámu a zároveň i súfismu. I přes velmi obsáhlou práci filozofickou, religionistickou, filologickou, historickou a sociologickou je spousta súfijských textů stále uchována pouze v rukopisech. I tak se můžeme těšit spoustě překladů a prepisů významných děl. Velmi populární je například postava básníka Rúmího.

Pokud se tedy podíváme na předchozí teze, můžeme vidět několik podobností, které rozeznali, jak západní vědci, tak i muslimští. Jednou ze základních věcí je nedodržování, nebo volný vztah k šarí'atským normám. To velmi často vyčítají muslimští učenci, ale západní orientalisté to naopak vyzdvihují. Orientalisté se snažili

²³ Ibid str 25

²⁴ KORÁN 5:35, Hrbkův překlad

²⁵ AL-HIFNÍ, A. 1992 s.6

²⁶ KROPÁČEK, str 26

v súfismu hledat hlavně prvky křesťanské mystiky. I to jim bylo velmi často muslimskými učiteli vytýkáno, že jsou zde různé cizí a neslučitelné prvky.

V moderních dějinách rozporů se súfismem se to moc neliší od toho, co zažíval ve středověku. Na různých územích, například Kurdistán, Lorestán, Balúčistán či Sistán²⁷ jsou stálou normální součástí obyčejného života. Spousta narozených dětí je od malička vychovávána v tomto směru. Na druhou stranu Islámská republika Irán nepovoluje žádné súfijské organizace a Saudská Arábie zakazuje vyznávat úctu u hrobů súfijských mistrů. Atatürk zakázal po celém Turecku veškeré súfijské taríqy v rámci sekularizace Turecké republiky v roce 1920, nutno dodat, že nezakázal jen to, ale snažil se Turecko sekularizovat úplně.

Co se tedy hlavně nelíbí odpůrcům? L. Kropáček tvrdí, že jsou tři hlavní velké kritiky na súfismus. První skupinou je uctívání mrtvých mistrů, či posvátných míst a dalších věcí, které ortodoxní vnímají, jako modloslužebnictví. V rámci súfismu by se to dalo spíše považovat jen za vyjádření úcty k významnému učiteli. Druhou velkou skupinou témat kritiky je, že údajně súfijci nereprezentují nauku islámu a odbočují od správného islámu. Učení súfismu tak podle kritiků nemá vycházet z Koránu, ze Zjevení proroka Muhammada a prvotní ummy.²⁸ Vyčítáno mu je přijímání cizích nemuslimských vlivů z Řecka, Persie, Indie a částečně i křesťanství. Třetím okruhem kritiky jsou taríqy. Jsou to mystické řády, pod které se súfijci sdružují a tím utvářejí odříznuté spirituální skupinky, které pak následně vedou k jejich politické a sociální oddělenosti. Pro většinu lidí je súfismus věcí dávného středověku.²⁹

Súfismus se samozřejmě proti této kritice snaží bránit. Súfismus z islámu povstal, a pokud by byl od islámu nějakým způsobem odtržen, súfismus by přestal dávat smysl, nebo by ho naprosto změnil. Súfijští mistři se nebojí kritiky muslimské společnosti, a to ani kritiky vlastních súfijských zvyklostí, nebo chování některých svých členů, která je velmi často mnohem ostřejší, než kritika oné muslimské společnosti. To můžeme vidět u básníka Hafize.

„Súfí, pojd', pokrytství kutnu z těla stáhneme,

²⁷Provincie Iránu

²⁸ Prvotní muslimské společenství, které fungovalo za proroka Muhammada

²⁹KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

*a ten jeho obraz hnusný rázem smažeme!
Sliby kláštera a dary dáme za víno
a podvodu plášť do vody krčem vrhneme!
vytáhneme s vínem k bráně svého miláčka,
od stolů svých soků zpiti ven pak vyjdeme.
Taji osudu, jenž v plachty husté halí se
v opilství svém, taji závoj z čela serveme.
Udělejme, než nás hanba stihne, skutek ctný,
až na věčnost s přítěží své duše půjdeme.“³⁰*

³⁰KOŠUT, Jaromír DRA., Háfiz, jeho dílo a jeho básně, Nakladatel J. Otto knihkupec. 1881 – jsou zde problematické překlady – například klášter, který muslimové neznají

3 Fenomén Súfi

„Díky tvému světlu jsem se naučil, jak milovat. Díky tvé kráse, jak tvořit básně. Tančíš v mé hrudi, kde Tě nikdo nevidí, ale já Tě někdy zahlédnu a ten pohled se stává mým uměním.“³¹

Slovo mystika má své kořeny zřejmě již v řeckém slově mystikos, což odkazuje na veškeré tajné učení, všechno spjaté s tajnými kulty. Poprvé je použité v tomto významu u Hérakleita.³² Toto slovo poukazuje na jakýsi silný, vnitřní prožitek. Člověk, který se po této dráze vydá, zřejmě nakonec dostane jako odměnu své tajemné poznání, které bude nad chápání většiny ostatních, kteří cestu neabsolvovali.

Slovo súfismus, jakožto slovo, které má zahrnovat veškeré jevy spojované s islámským typem mystiky, je produktem orientalismu 18. století. Vzniká spojením slov súf, což je arabský termín pro vlnu, do níž se súfijové odívali. Druhá část je přípona – ismus, která pochází z angličtiny a francouzštiny. Arabové tento termín nepoužívají. Spíše preferují arabského výrazu tasawwuf, který znamená odívat se do vlny. V přeneseném slova smyslu to označuje proces, kterým se člověk stává súfím.³³

Jedním z učenců, který sám sebe za súfího nepovažoval, ale později po jeho smrti mu byli přisouzeny stejné vlastnosti jako súfímu, je učenec Al-Háfiz. Učenec 13. století, velmi vážený specialista na vědu o hadíthů.³⁴ Působil v Ummajovské mešitě v Damašku a také v mešitě al-Hannabilí v Sálihíjí. Mešita má své jméno odvozeno od jiného učence ibn Hanbala, který byl vyhlášený hlásáním strohosti a puritanismu, tedy přesným opakem k výkladu súfismu ze starých výzkumů.³⁵ Později byl on sám označen ve své bibliografii za osobu nadanou barakou.³⁶ Tou a samou vnitřní silou, která je přisuzována súfím, a díky které konají mnohé zázraky.

³¹ Citát připisovaný Rúmímu – odkazuje na Alláha, na připodobnění tance Alláha v duši Rúmího, který poté sám začne vyučovat vířivý tanec jako možnost dosažení spojení s Alláhem – sbírka Masnáví

³² M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of religion I-XXVI*. New York: Macmillan 1987. Heslo *Mysticism*, Vol. 10, p. 245-261.

³³ ² Carl W. Ernst, *Sufism. An essential introduction to the philosophy and practice of the mystical tradition of Islam*, Boston: Shambhala, 1997, s. 20–21

³⁴ Výroky proroka Muhammada a jeho nejbližších, velmi významné téma v sunnitském islámu

³⁵ Daniella Talmon-Heller, „’Ilm, Shafá’a, and Barakah: The Resources Ayyubid and Early Mamluk Ulama“, *Mamluk Studies Review*, 12. 2. 2009, s. 24.

³⁶ Baraka – požehnání, žehnající Božské síly, která působí skrze recitaci Koránu; může to být také síla, která koná materiální zázraky, Baraku samozřejmě vlastní také Muhammadovi potomci - *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, Leiden: Brill, 1986, s. 1092.

Kdo je tedy súfí? Evropští badatelé museli vynaložit obrovské úsilí, aby se jim povedlo vytvořit jakousi obecnou charakteristiku pro to, kdo je súfí. Přitom súfíjské texty jsou plné vysvětlení, které se celkem shodují na výkladu, kdo to súfí je. Samozřejmě plné pochopení nejde získat popisem zvenčí, ale musíme ho poznat skrze učení a na jeho cestě. Pro vysvětlení vám ukáži, jak to vnímal básník Rúmí v Masnáví.

„Očisti se od atributů svého já, abys mohl rozjímat o své vlastní čisté bytnosti. Ve svém vlastním srdci rozjímej o všech vědách proroků – bez knih, bez učitelů, bez mistrů.

Knihá súfího nesestává z inkoustu a liter; je jí pouze srdce čisté jako sních“³⁷

Není tedy vůbec jednoduché popsat samotného súfí, natož jeho cestu, bez toho, aniž by člověk měl svůj osobní prožitek, který by poté mohl s ostatními sdílet. I knihy, které psali súfíjové jsou jen části a drobečky toho, co skutečně prožívali. Když se podíváme na súfího, jeho cesta se může odehrávat v drastických rozdílech. Jeden může jít cestou osobního růstu a druhý se více zaměří na komunitu lidí okolo něj. To můžeme sledovat obzvláště na příbězích o životech legendárních mistrů. Cíl však se zdá být pro každé súfí stejný, a to dosáhnout spojení s Pravdou a tím pádem i Bohem samotným. Každý však na to jde svou vlastní, specifickou cestou. Proto se v dějinách súfismu setkáváme s takovou spoustou rozlišných přístupů.³⁸

³⁷ Rúmí, Masnáví

³⁸ KROPÁČEK, str 38

3.1 Súfijská činnost

Súfismus je velmi často značně politicky angažovaný, a to do dnešních dnů. Není to však zformovaný politický program. Je to jen dopad samotných náboženských postojů. Zároveň s tím se angažují v hospodářství, armádě, či řeší společenské problémy, nebo konají misijní činnost.³⁹ Tento fenomén není spojen jen s moderní dobou, ale můžeme ho najít dokonce už mnohem dříve. V Indii 13. století se vládnoucí vrstva muslimů nehodlala dělit o moc s bohatými Indy. Proto misie spíše cílila na chudé obyvatelstvo. I přes různé politické záležitosti, které se v té době událi a postavení speciálního úředníka, který měl na starosti madrasy, zajišťoval činnost `ulamá a podobně, moc měli stále v rukou súfijové. Celá jejich moc stála na víře obyvatel, že právě tito významní súfijští mistři jsou natolik duchovně vyspělí, že mohou stát v čele duchovní hierarchie, a to jim dává i možnost stát v čele světské moci. Vůdci tariq poté tedy vysílali své zástupce do vzdálených částí Indie, aby vybírali další podobně vhodné osobnosti k ustanovení jakýchsi odnoží samotné tariqy, kterým říkali chánqáh.⁴⁰ Ty měli poté za úkol udržovat dobré vztahy mezi oním vzdáleným místem v Indii a vládcem v Dillí.⁴¹

Samotní mistři súfismu také velmi zasahovali do i nemystických sfér, a nejen ti kteří byli za súfi považováni. Mimo etiky, estetiky, například básně nebo kaligrafie, také zasahovali aktivně do hospodářství státu, do politiky nebo do vojenských záležitostí. Zde se obě roviny, mystika a orthodoxie, kryjí. Nebylo nijak velkou náhodou, že daný mistr v mešitě vykládal koránské právo či vedl semináře a poté vybrané studenty zasvěcoval do studia mystiky.⁴²

Modernějším příkladem súfijské angažovanosti i mimo islámskou mystiku je protifrancouzský odpor v Alžíru, který vedl Abd al-Qádir, který náležel k tariqu svého otce, tariqu qádiríje. Nejenže se mu povedlo v 19. století sehnat poměrně velkou armádu při válce s Francouzi, ale nakonec byl, i díky smlouvě s Francií na nějaký čas vůdce Alžíru. Poražen byl až povstáním kmenů.⁴³ Proto je velmi nepřesné označit súfismus jen

³⁹ ERNST, Carl W. Sufism str 14

⁴⁰ BAUER, Kateřina, ed. *Mystika uprostřed či na okraji?: zkušenosti různých náboženství*. Str 67

⁴¹ * Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 356–368

⁴² ERNST, Carl W. *Sufism: an introduction to the mystical tradition of Islam*. London: Shambhala, 2011. ISBN 9781590308844.

⁴³ Luboš Kropáček, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 173

pojmem islámská mystika, protože súfijové byli mnohem více zapojení do dění ve své společnosti.

Nedá se tedy ani říci, že súfismus je lehce popsatelný, či jednotný jev, který ve všech svých případech vypadá totožně. Opak je pravdou a súfismus je natolik rozmanitý, kolik má učitelů, tariqů a přívrženců. Ani nemůžeme tento jev zjednodušovat na pouhou islámskou mystiku, protože to by bylo velmi zjednodušující a neodpovídající skutečné realitě.

Známým znakem súfismu, na kterém se shodne asi většina starých i moderních vědců, je úcta k mistrům, velmi často hraničící až s uctíváním, a to obzvláště po jejich smrti. Zde už se vědci rozcházejí. Staří vědci to spíše přirovnávají k uctívání svatých, které můžeme vidět v křesťanství. Moderní vědci už v tom vidí něco trochu jiného. Jejich interpretaci se teď pokusím shrnout.

Muslimská společnost věřila, že každý z mistrů, který byl nadán baraká, byl zároveň považován za přímluvce u Boha. Samotné studium a šíření islámských věd je považováno za baraká, proto participaci na baraká svého mistra měli i jeho studenti.⁴⁴ Daný súfí pak měl díky baraká konat různé zázraky, či jen byl nadán mocí uzdravovat nemocné. I proto byli mistři vyhledáváni lidmi z blízkého i dalekého okolí.

V době, kdy súfí žil a učil, se v daném místě jeho působení mohli objevovat skoro až davy lidí, kteří se k němu snažili dostat. Pokud byl velmi významný. Za takovými lidmi chodili nejen prostí lidé, ale i státní úředníci, vojenští velitelé, nemocní a žebráci, nebo dokonce emíři.⁴⁵ Ti velmi významní za nimi chodili pro radu, nemocní prosili o uzdravení. V místě, kde tedy súfí vyučoval, se z domovů místních obyvatel stávali příbytky pro čekající. Často se stávalo, že v době, kdy se čekalo až je mistr přijme, se obchodovalo atd.⁴⁶

Po smrti súfího však jeho baraká nezmizelo. Velmi často se stává, že lidé chodí k hrobu mistra. Dokonce se k nim konali i poutě tzv. zijára. Lidé věří, že skrze súfího baraká se jeho modlitba vykonaná v blízkosti právě baraká u hrobu mistra, modlitba snáze dostane

⁴⁴ Talmon-Heller, „’Ilm, Shafá’a, and Barakah“, s. 26.

⁴⁵Emír - Princ, velitel – jedna z nejvýznamnějších osob hierarchie

⁴⁶ SHOSHAN, Boaz. Popular culture in medieval Cairo. New York: Cambridge University Press, 1993. ISBN 0521432009x. str 18-22

k Bohu. Velmi častý je i jev pohřbívání v blízkosti hrobu súfího. To může velmi připomínat křesťanský pojem svatých potažmo depositio ad sancto. Zde je však velký rozdíl. Ten nemůžeme spatřit na příkladech, ale teorii, která stojí za křesťanským pojmem. Ta počítá s vírou v jistotu spásy světce. Islám tuto teorii vůbec nezná. Pro člověka, o kterém věří, že se po smrti dostal do ráje a dlí v Boží přítomnosti mají muslimové termín walí Alláh.⁴⁷

První súfí žili v chudobě a bez majetku. Název súfismus zřejmě vzniká z označení pro jejich obleky, kterými se vyznačovali. Vlněné prosté hávy, kterým se říkalo súf. Samotné slovo se objevuje v druhé polovině 8. století u Džábira ibn Hajjána, který byl polomýtickou postavou, a velmi svérázný alchymista údajně v jihoirácké Kúfě. V roce 814 jsou další zmínky již v plurálu súfijá, která označuje kúfskou školu v Alexandrii.⁴⁸

Islámská mystika tvrdí, že Korán a Hadísy ukrývají, kromě povrchního vysvětlení, ještě jedno vysvětlení, které je tajné a vyjeví se jen těm, kteří po něm neustále pátrají. Proto se mystika stává pro mnoho učenců mnohem více než jen povrchně vnímané náboženství, ale už spíše životním stylem, kterému se učenec naplno odevzdá. Mystická cesta samotná obsahuje to, že musíte velmi dobře poznat sami sebe, a svého Stvořitele.⁴⁹ S ním se snaží splynout v jedno. Způsoby cesty jsou poté odlišné u daného učitele. Sami sebe a své učení mudrci chápou jako něco, co je nad všemi náboženstvími před nimi. Zřejmě i proto se mystikové vyznačují velkou tolerancí vůči všem vyznavačům jiných náboženství.⁵⁰

Mystická složka súfismus v minulosti byla a pořád je neodmyslitelnou součástí muslimského obyčejného života. Díky němu se formovalo spousta důležitých islámských odvětví. Samotná společnost, vzdělání nebo misijní činnost. Díky súfismu můžeme dnes číst i nádherné básně učenců. To se stalo díky rozdílnému přístupu výkladu islámu. Na rozdíl od metod, které můžeme vidět v tafsírech, súfismus používá k výkladu alegorie. Ty jsou většinou prezentovány formou anekdot o starých mistrech, básních a často i příbězích, které v sobě skrývají ponaučení. Velmi podobný styl, který

⁴⁷ BAUER, Kateřina, ed. *Mystika uprostřed či na okraji?: zkušenosti různých náboženství*. Str 70

⁴⁸ KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008 str.52

⁴⁹ERNST, Carl W. *Sufism*

⁵⁰Ibid

můžeme vidět v Ezopových bajkách.⁵¹ Mystická složka súfismus, jako takového je proto často viděna Evropany jako něco naprosto odlišného od islámu.⁵²

Hlavním cílem súfijských mystiků je splynutí, nebo jednota s Bohem. To je velmi často jistým způsobem vyčleňovalo ze společnosti, protože toto vše konali způsoby, které normální lidé nepraktikovali. Pohled na mistry, a jak je asi mohli lidé vnímat, jsem už vysvětlil výše. Postupem času se súfí začali sdružovat do tariqů. Ty jsou většinou špatně popisovány staršími badateli přibližně podobným způsobem, jako křesťanské mnišské řády, jestli je to vhodné připodobnění je otázkou. Spíše by se dalo říci, že je to jistý druh bratrstva, který vede daný učitel.⁵³ Používali se poté nejen k výuce mystické složky islámu, ale i islámského práva, či různým politickým věcem. Záleží samozřejmě také velmi na druhu dané tariqy. Nedá se jednoduše říci, jak může takový vzor tariqy vypadat.

Súfismus samozřejmě prostupuje do básní a dalších muslimských uměleckých děl, od literatury po kaligrafii. Jedním z důvodů, proč súfijové zřejmě používají systém alegorického připodobnění, či básně a jiné příběhy může hlavně pocházet ze súfijské potřeby se více otevřít duchovnímu poznání. Tím, že mistři své žáky nutili tímto způsobem více přemýšlet o hlubším významu daného příběhu, jim zajišťovalo zároveň i osobní duchovní růst, který by byl jinak zanedbáván. Proto ve svých počátcích hlavně mistři používali básně, a ne duchovní výklady, které žáky nutili zapojit intuici a nepoužívat striktně a prvoplánově rozum, protože logicky Boha pochopit nejde. I proto je pro překladatele z původních jazyků velmi složité tyto básně přeložit, aby měli zamýšlený účinek jako v rodné řeči. Proto je nutné při studiu těchto textů pamatovat na to, jestli překladatel věděl, koho překládá.⁵⁴

Zde bych i rád předložil několik základních súfijských slovních alegorií, které používali. Představuje je Azíz bin Muhammad Nafásí viz přílohy.

⁵¹KNAUEROVÁ, Marta. Ezopovy bajky. Ilustroval Attila VÖRÖS. Brno: Edika, 2018. ISBN 9788026613398.

⁵²GRAHAM James William, A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism, 1819 – první evropská studie pojednávající o Súfismu.

⁵³Ibid. Str 20

⁵⁴KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

3.2 Vlivy formující sufismus

Západní badatelé již od počátku výzkumu samotného tématu sufismu, si začali všimnout různých vlivů daného fenoménu. Samotní muslimští myslitelé a obzvláště kritici si všímali cizích vlivů na sufismus a neustále jim ho vyčítali. Korán je samozřejmě hlavním pramenem formující celý islám. Sufismus je neoddelitelný od islámu, a proto mistři hledali v Koránu ukotvení samotného sufismu, aby nebyli obviňováni okolními muslimy z toho, že nejsou součástí islámu.

Samotný sufismus za svého zakladatele pokládá Muhammada, který měl Alímu předat typický sufijský háv (súf). I proto je tedy největší část sufismu odkazována právě ke Koránu. Jelikož i sám Korán ve velmi známém verši 3:7 říká, že některé verše jsou jasně dané a některé verše jsou zase nejednoznačné a dají se vykládat různě, už i v Koránu sufijové nachází spousty vybízení k tomu, aby žili způsobem, kterým žijí. Velmi dobrým příkladem je koránský verš 23:57-61.

„Věru ti, kdož bázní před Pánem svým jsou naplněni, ti kdož nikoho k Pánu svému nepřidruží, ti, kdož dávají to, co dávají, a jejichž srdce se chví před tím, že k Pánu svému se navrátí, ti všichni se předhánějí v konání dobrých skutků a jako první jich dosahují“ (K 23:57-61)⁵⁵

Ernst dále tvrdí, že jako velmi silný mystický příběh je brán i samotný příběh o seslání Koránu při ramadánové noci.⁵⁶ Dalším velmi významným příběhem pro mystiky může být i Muhammadova noční cesta do Jeruzaléma, kterou v Koránu můžeme najít v 17:1 a následná cesta na nebesa. Časem z toho příběhu, díky různým externím vlivům jako jsou hadíthy, exegetická literatura a různé lidové tradice, které hrají pestrou směsicí kouzel a zázraků, vznikla Prorokova cesta za očistou srdce v doprovodu anděla Džibríla. Skrze tuto cestu se Muhammad setkal i s proroky minulými. To v sufismu vede k povzbuzení na cestě k Pravdě.⁵⁷

Další potvrzení, že mají dále hledat mnohem hlubší smysl ve věcech a příbězích, než se na první pohled může zdát, je pro sufije koránské vyprávění o společné cestě proroků Chidra a Músy. Músa je starozákonní prorok Mojžíš. Chidr je velmi záhadnou osobou.

⁵⁵ Korán – Hrbkův překlad

⁵⁶ERNST, Carl W., Sufism an Introduction to the Mystical traditions of Islam, Colorado, Shambala Publications, 1997 str 32

⁵⁷ Kropáček, Sufismus, dějiny islámské mystiky Praha Vyšehrad, 2008 Světová náboženství str 27

Dle příběhu má být obdařen milosrdenstvím a má být naučen věděním od samotného Boha.⁵⁸ Chidr několikrát během příběhu udiví Músu podivným jednáním, ale vždy je nakonec Músa poučen o tom, že Chidr to nedělal jen tak bezdůvodně, ale stál za tím právě dar věděním od Boha. Súfijové zde také mohou naleznout podtextovou kritiku Zákona, který byl seslán Músovi.⁵⁹

V Koránu se taky dá najít spousta nabádání k meditacím. Velmi významné Koránské verše, kterými se zdobí nejvýznačnější místa mešit, jsou jasnou výzvou právě k meditacím, kterými jsou súfijové velmi proslavení. Je to verš Trůnu, který vyjadřuje hlavně Boží moc a majestát⁶⁰ a druhým je verš Světla, který spíše vyjadřuje jistou tajemnost.⁶¹

Dalšími velmi významnými verši pro mystickou četbu jsou i verše, které poukazují na to, že Bůh je nám velmi často mnohem blíže, než si samotní dokážeme představit.⁶² Zde tedy máme jakési ukotvení toho, že mezi člověkem a Bohem může být oboustranná láska. Zde se dá najít určitý vliv křesťanství.⁶³

Dalším, v čem mistři hledali důkazy o tom, že súfismus není cizím aspektem v islámu jsou hadíthy. To jsou sebrané výroky většinou Proroka Muhammada. Ty mají súfijští mistři velmi v úctě. Muhammadovi je připisována mystickou tradicí naprostá dokonalost a je to nejen poslední, ale i první z Proroků, který nese prvostvořené světlo. Právě vzory jeho chování, které se v hadíthech dochovali, jsou vzory chování pro další generace zbožných muslimů. Problém je podobný jako v případě Koránu. I Hadíthy jsou velmi rozporné. Některé hadíthy jdou velmi často i proti sobě. I zde můžeme najít prapůvod rozporů fundamentalistů a súfijů, jestli navštěvovat Prorokův hrob.⁶⁴

Ibn 'Arabí je jedna z hlavních velkých postav. Podařilo se mu sesbírat spoustu informací a vytvořil z nich soubor, který čítá 101 tradic. Na velké části z nich stavějí súfijové své tradice. Obzvláště na nich dokazují svou specifickou roztouženou zbožnost

⁵⁸ Korán 18:65

⁵⁹ Kropáček str 28

⁶⁰ Korán 2:255

⁶¹ Korán 24:35

⁶² Koránské verše jako například 8:24; 50:16; 45:53 a podobně hovoří o různých ukázkách oboustranné lásky Boha a člověka.

⁶³ Kropáček str 29

⁶⁴ Kropáček, str 29

a opět onu oboustrannou lásku mezi Bohem a člověkem. V orientalistice dlouho převládal názor, že tyto texty jsou jen podvrhem, který súfijové vytvořili někdy v 9. století, ale moderní výzkumy je spíše řadí do 8. století do Iráku a mají je za největší soubor hadíthů vůbec.⁶⁵

„Byl jsem skrytý poklad a toužil jsem být poznán. Tak jsem stvořil svět, abych byl znám.“⁶⁶

Nejzřetelnější cizí vliv na súfismus má dozajista křesťanství. Spoustě orientalistů to stačilo k tomu, aby súfismus dokonce označili za pokřtěný islám. Velký pojmem v tomto výzkumu je Louise Massignon. Tomu se podařilo díky tomu zahájit práci na křesťansko-muslimském sblížení, které se později stalo jeho životním cílem.⁶⁷

Massignovi se v jeho díle podařilo najít spousty důkazů o tom, že křesťanství na súfismus působí. Dokazuje to na převzetí terminologie od křesťanské syrštiny, nebo ukazuje příklady působení na praktických způsobech zbožnosti. Stále však zdůrazňuje, že největší přínos má Korán.⁶⁸

Súfijové si na křesťanství velmi cenili chudobu a askezi. Nepraktikovali ji však v naprosto stejné podobě, kterou známe u křesťanských mnichů. Většinou nikdy nezahrnovala celibát. Zpočátku se některé náznaky v tomto směru objevovali, ale pozdější hlavní proudy tento fenomén prakticky eliminovaly. K vlivům, který platí hlavně v nynějších dobách patří hlavně zbožná praxe opětovných invokací a připomínek Boha, kterou můžeme najít ve Starém zákoně, ale velmi významná je právě v súfijském prostředí, kde ji známe pod názvem dhikr Alláh. Velký odraz křesťanství můžeme spatřit i v idejích křesťanské Boží lásky a zasvěceného života v mnišství, které spousta orientalistů spatřuje v tariqách.⁶⁹

I přes silný vliv na islámské právo se židovský vliv v súfismu moc neobjevuje. Kabala vzniká až začátkem 13. století, a proto na súfijskou představivost neměla tak velký vliv. Jednou z výjimek však může být tzv. mystika trůnu. Ta se zakládá na představě o

⁶⁵Kropáček str 30

⁶⁶ RÚMÍ, Džaláluddín a Josef HIRŠAL. *Masnavi: básně vnitřního smyslu : výbor z Masnavije ma'navi, gazelů a čtyřverší*. 2., rozš.vyd. Přeložil Jiří BEČKA. Praha: DharmaGaia, 2001. ISBN 80-85905-91-4.

⁶⁷ Baumer, Iso, Pohostinnost, zástupné sebeodevzdání zavazující slovo, přímluva. Louise Massignon, poutník Absolutního“ Teologický sborník 2/99, str 74-89

⁶⁸ Kropáček str 31

⁶⁹ Kropáček, str. 33

vzestupu nebeskými sférami směrem k Božímu trůnu. Můžeme tento motiv nalézt ve výše zmiňovaném Koránském verši.⁷⁰ Tímto obrazem se obzvláště zabýval Ibn Arabí.

Dalším velkým vlivem je určitě gnóze. Zde můžeme najít gnostickou představu o jakémisi semínku božího světla v člověku, které je uvězněné v pevné hmotě. Mystici pracovali s různými představami jako archetypální svět, či různé stínové a dvojnické existence. Také tu můžeme najít gnostické učení o zvláštním zasvěceném poznání, kterého lze dosáhnout pouze skrze očistění duše a osvícením. Podobné rysy můžeme najít také u šíitské spirituality. Hlavním směrem, kde se dají tyto rysy najít je Suhrawardího mystika.⁷¹

Platónský a novoplatónský vliv je zde také značný. Zde se musí poukázat na novoplatónský emanační obraz počátečního Jednoho, následovaného triádou a následným stvořením. To poznamenalo nejen súfismus, ale i islámskou falsafu a různé esoterické nauky šíitských sekt. S tímto vlivem je velmi spojován i vliv perský. Ty jsou ještě ne zcela prozkoumány, ale předpokládá se, že by mohl být značný, protože se různě objevuje i v jiných částech islámské kultury. Velký důraz, který v perské tradici byl, je na dualistický zápas světla a tmy, jenž také často můžeme v súfismu nacházet. Spousta orientalistů spojovala vznik súfismu právě s Peršany.⁷²

Dozajista velkým vlivem musela být i indická spiritualita. A to jak hinduistická, tak budhistická. Zdá se však, že v průběhů věků byl tento vliv západními vědci spíše přeceňován. Velkými osobnostmi, které se snažili dokázat velký vliv indických tradic na súfismus je například Nicholson, nebo Jones. Různé stopy však můžeme najít i v Koránu. Kropáček ukazuje na příklad s Lotosovým stromem, ke kterému došel Muhammad při své cestě po nebesích. Symbol Lotosového stromu je velmi příznačný pro indické tradice.

Velké ovlivnění, ale přišlo až při kontaktu s indickou kulturou. Musí se samozřejmě poukázat na to, že velké osobnosti súfismu pocházeli právě z oblastí Indie. Samozřejmě je súfismus velmi ovlivněn indickými metodami meditace, která je v Indii hojně praktikována. Dalším vlivem, který súfismus úspěšně spojil s islámským monoteismem

⁷⁰ Viz poznámka č. 6

⁷¹ Kropáček, str 34

⁷² Ibid

je i védantské učení jedinství bytí a iluzornosti světa. Budhistický vliv může být v tom, že někteří súfijové se snaží vyřadit své vlastní já. Súfismus dokonce přebral příběh o Buddhovi a stvořil vlastní, který pojednává o asketovi Ibn Adhamovi.⁷³

V úvahu je nutno vzít i vliv předislámských arabských kmenových náboženství. Jejich zbytky můžeme nacházet v učení některých taríq, nebo v různých magických, či léčitelských praktikách. V moderních dobách súfismus absorbuje učení moderních filosofických směrů.⁷⁴

Súfismus rozhodně nechce odstraňovat různé cizí vlivy, jen z důvodu toho, že zrovna přichází ze zemí, které jsou momentálně ty špatné politickým směřováním a konkrétní politickou situací. Pokud tedy je v islámském světě nějaký problém s Evropou, pro súfismus to nutně neznamená, že z učení vyjme všechny prvky, které mají počátky v Evropě. Snaží se přemýšlet a absorbovat světové vědění a dále ho předávat ve své vlastní unikátní podobě, která má dozajista pořád velkou míru učení islámu. Může se pyšnit tím, že se mu podařilo dát dohromady tuto spoustu cizích vlivů a skloubit je s islámem i přes značný odpor fundamentalistů, který je zřetelný od samotného vzniku súfismu.

⁷³ Kropáček str 35

⁷⁴ Kropáček str 36

3.3 Já jsem Bůh

Jednou z velmi významných záležitostí súfismu je i věta připisovaná al-Halládžovi „*Já jsem Bůh*.“ Později za to byl souzen a odsouzen k smrti. I přesto, že později se již věta nevyskytuje, velmi podobné myšlenky přetrvávají v súfismu i nadále. Dalo by se říct, že vystihují jednu velkou podstatu celého fenoménu. Co se nám tedy snaží Halládž, a jemu podobní súfí, říct?

K vysvětlení použijeme dvě postavy ranného súfismu. Krom již zmíněného al-Halládže i ženu Rábi al-Adawíju. Dorothee Sölle na ní ukazuje velkou spoustu zajímavých věcí, které se o této postavě tradují. Odmítá manželství, což je ve velkém rozporu s tradičním pojetím ženy v islámu a lásky muže a ženy. Dělá to z velmi prostého důvodu. Její samotná podstata zanikla, ale ožívá v Bohu.⁷⁵

Poměrně radikální myšlenka, která je vždy pro instituce značně nebezpečná, pokud se špatně pochopí. A zároveň velmi podobná al-Halládžově „*Já jsem bůh*.“ Zde dané osoby však zašli v uctívání Boha mnohem dále než orthodoxní muslimové. Touto větou o sobě nepronáší to, že jsou ontologicky identičtí s Bohem. Jen říkají, že jsou s Bohem jednotní z hlediska odevzdání se jemu. Je to ukázka naprostého nesobectví. Zároveň mizí vše lidské. Súfí se prakticky vzdává své vlastní osoby a podstaty, aby ukázal svou nekončící lásku k Bohu.

I proto možná súfismus disponuje takovým velkým množstvím milostných básní. Láska dvou milenců, kde jeden představuje súfího a druhý Boha. V pravé lásce od sebe milenci navzájem nic recipročně neočekávají. I zde tedy prvek právě spojený s čistou láskou, která neočekává odměnu.⁷⁶ I sama Rábía podle Sölle má být velký kritik učení o pekle a ráji. Důvodem je právě učení o ráji a pekle, jako odměně a trestu, které vidí Rábía v rozporu s pravou láskou k Bohu. Lidé špatní se k Bohu obracejí ze strachu z muk pekelných a ostatní se k němu obrací s vidinou lepšího života v ráji. Láska k Bohu má být upřímná. Ne nucená strachem, nebo odměnou. Či z donucení nějaké výše postavené organizace.⁷⁷ Jazyk milostných básní je nutný.

⁷⁵ Sölle 62-63

⁷⁶ Ibid 64

⁷⁷ Ibid 63

Z toho pramení i odpor súfí k institucionalizaci. Al-Halládž podle Sölle dokonce měl vyprovokovat své vlastní upálení. Instituce nabízí právě učení o odměně a trestu, kterými poté svazují věřící. Je zde však i druhý rozdíl. Súfí jsou kritizováni za to, že jsou až moc upjatí na to, co cítí. Spíše než učení, v nich převládají různé pocity a city.

Súfí ale nevidí problém. Pro ně je zřejmě teorie, nebo orthodoxní učení, v souznění s tím, co cítí. Jedno bez druhého se bez sebe neobejde. To, co člověk z teorie o Bohu zjistí a naučí se, si pak potvrzuje skrze extatické stavy a lásku k němu. Odpadá nám tedy postava Boha jako otce. Spíše přichází role Boha jako partnera, který nás miluje a my mu lásku oplácíme.

Al-Ghazálí se nesnažil rozdělit orthodoxii, či šarí'u od súfismu. Dle něj se tato dobře vyšlapaná cesta měla dále používat. Jen díky tomu, že člověk dodržuje vnější praktiky, může pak dodržovat i vnitřní náboženskost. Dle něj tedy není súfismus alternativa k islámu. Je to spíše vnímáno jako dovršení.⁷⁸

Dle Sölle se tedy skrze básně veškerá tato láska dá zhmotnit jen v básních. Súfí nemá jinou možnost než použít literární metodu, která umožňuje mnohem lépe pracovat s pocity než cokoliv jiného. Básně mají pestrou škálu možností, jak vyjádřit pocity, nebo jiné vnitřní pohnutky. Je to mnohem jednodušší, než popsat svou lásku k Bohu a učení o něm skrze složité teologické texty. Otázkou zůstává, jestli by to vůbec šlo. Súfismus tuto metody bere rovnocenně.

⁷⁸ HILLENBRAND, Carole. *Islám: historie, současnost a perspektivy*. Přeložil Jitka JENÍKOVÁ. V Praze: Paseka, 2017. ISBN 978-80-7432-685-1. str 172

4 Narativ v islámu

Příběhy jsou pro lidstvo velmi důležitým pojmem. Asi nikdo z nás si nedokáže představit své dětství bez toho, aniž bychom slyšeli pohádku, kde se skrývá nějaké ponaučení. Bez příběhů a pohádek bychom vůbec neznali základní koncepty, které máme zakódované v naší hlavě a jdou s námi celý život. Koncepty dobra a zla, vidiny šťastných konců, hrdinů ale i padouchů. Bez příběhů by nám možná i velmi často unikalo spousta spojitostí, které se dějí v mezilidských vztazích i přírodě. Však i filosof Alasdair McIntyre tvrdí, že: „Naše akce se stávají srozumitelné až v příběhu.“⁷⁹ I my samotní vykládáme vlastní životní příběhy. McIntyre dále tedy pokračuje v popisu toho, že příběhy jsou pro nás nejlepší možnou volbou komunikace, když chceme někomu sdělit různé normy, očekávání, nebo i hodnoty. Problém nespočívá en ve faktu, že příběh nám dokáže zjednodušit vysvětlování, ale i proto, že ukáže komplexitu lidské situovanosti.⁸⁰

Příběhy a poezii můžeme v islám nacházet ve velké míře. Samotná historie psaní těchto příběhů ale zřejmě sahá i mnohem hlouběji do předislámské doby. Badatelé v tomto případě například poukazují na velmi obsáhlé dílo *Pohádek tisíce a jedné noci*, které má v dnešní podobě samozřejmě velmi velké spojení s islámem a spousta daných příběhů se bez aspoň malého pochopení islámu a jeho vnitřních pravidel či zvyklostí, dá jen stěží pochopit. I tak zde můžeme nacházet spousty příběhů, které se dají vysledovat až do předislámské éry. Výzkum tohoto tématu je velmi složitý. Zachovalo se jen minimální, až skoro žádné písemné svědectví, protože se příběhy v té době předávali hlavně orálním způsobem a psaní v té době bylo jen ojedinělé.⁸¹

Tauer sám upozorňuje, že u Arabů je velmi oblíbená rýmová próza, *sádz'*.

V předislámské době ji mají, dle Tauera, používat hlavně věštci a kouzelníci. V té a samé podobě je pak napsána i nejdůležitější kniha islámu, a to *Korán*. V pozdějších dobách můžeme *sádz'* potkávat prakticky kdekoliv. Setkáváme se s ní v obyčejné beletrii, velmi často se s ní setkáváme, když čteme dějepisické spisy, a hlavně je potkáváme v kázáních. Tauer, který velmi zdařile zpracoval překlad *Pohádek Tisíce a*

⁷⁹ McIntyre, Alasdair; *After Virtue: Study in Moral Theory*, 3rd ed; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007 str 216

⁸⁰ *Ibid.* 217

⁸¹ Tauer, Felix; *Pohádky tisíce a jedné noci*; Nakladatelství Československé akademie věd; 1958 str. 284

jedné noci, upozorňuje na jistý fenomén opakujících se frází, které mají zapříčinit hlubší spříznění s daným příběhem.⁸²

Předmluvy děl muslimských autorů jsou taky většinou podobné. Dají se rozdělit na dvě části. V té první se nachází chvalořeč na Boha. Je to jedna z velmi důležitých věcí, protože psané dílo je dáno od Boha. Někdy je tato část kratší, někdy delší, většinou na tom tolik nezáleží. Chvalořeč se týká Boha a poté i Muhammada a jeho rodu. Druhá část je mnohem obyčejnější, a už se věnuje autorovi. Zde se snaží autor nejen uvést sám sebe, ale dále se zaměřuje na samotné dílo. Popisuje, jak se dílo jmenuje, proč dílo sepsal, jak dílo vzniklo a případně, kdo zadal práci na díle, či komu je věnováno. Také v něm můžeme najít rozvrh samotných kapitol a jak je dílo strukturované.⁸³

Súfismus jako součást islámu tedy nikterak nevybočoval z dané kombinace používání příběhů. Spoustu autorů naopak jako první zaujala právě jejich literární tvorba, která je u některých mistrů velmi rozsáhlá. Pokud se podíváme na Rúmího, a jeho poezii, najdeme spousty velmi zajímavých básní, které se dají číst i bez porozumění islámu a jsou z literárního hlediska opravdu velmi krásné.

Súfismus je tedy velmi významný nejen svými příspěvky k filosofii a základům muslimské etiky, ale hlavně právě těmito příběhy. Velmi často se dokonce dá říci, že je mnohem významnější právě těmito příběhy, které jsou známé tím, že nesou spousty zajímavých vhledů do súfijské filosofie, než například mnohem více jasnější polemiky, či Koránské komentáře a jiná specializovaná díla. Stěžejní literární útvar, který nacházíme v súfismu, jsou alegorické texty. Často v jejich textech můžeme nacházet mluvící zvířata a text má vždy za úkol nejen pobavit, ale hlavně poučit daného posluchače.⁸⁴

Perská a arabská literatura je poté velmi schopná používání všedních zkušeností života k dokázání různých etických norem. Velmi často proto ve svých příbězích používá ukázky ze všedního života, ukazuje normy na příbězích obyčejného lidského dne. Také ale dokazuje různé etické normy na lidských touhách, sociálních normách nebo různých

⁸² Ibid. str 285

⁸³ Ibid. str 285

⁸⁴ Zargar, Cyrus A., The polished mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism str 20

druzích zábavy. Toto velmi rád využívá nejen súfismus, ale i islámská filosofie, či lidé kteří balancují na hraně mezi súfismem a filosofií.⁸⁵

Poté co tedy Islám vznikl se příběhy neztratili, ale byli velmi hojně využívány dále stejným způsobem jako v předislámské době, a to hlavně jako morální ponaučení. Hlavním důkazem, který se pro velký význam příběhů v Islámu dá přednést, je spojení rolí vypravěče a soudce v jednu, a to v raných začátcích islámu. Těmto lidem se říkalo qádí, což znamená soudce. Jejich úkolem bylo vykládání práva. Dalším úkolem, spjatým právě s funkcí qádí, ale byla i nutnost vyprávění příběhů, které dokazovali velmi pozitivní osobní kvality významných osobností islámu. Většinou dokazovali tyto kvality podle vzoru postavy proroka Muhammada. Mnoho z nich tedy poté drželi i druhou oficiální pozici vypravěče tzv. qass. V pozdějším sestavování hadíthů hrál význam těchto vypravěčů velmi důležitou roli. Význam hadíthu se totiž dál určuje podle toho, jak silnou a neporušenou má linii tradentů, právě těchto vypravěčů. Nejsilnější hadíthy vedou skrze neporušenou linii tradentů zpět k dané významné osobě, většinou Muhammadovi.⁸⁶

Dá se tedy říci, že muslimští etici využívali literatury k tomu, aby zprostředkovali posluchači normativní standardy ctností. Zargar ukazuje na sepětí pojmů vědomostí a literatury v islámu i na příkladu arabského slova adab. To se dá překládat různými způsoby. První výklad je literatura moudrosti nebo vědomostí a druhým výkladem je něco na způsob správného chování. Také se dá pojmut z hlediska literární moudrosti, jako například znalosti daného jazyka včetně gramatiky, či slova daného jazyka, a co znamenají. Takový vypravěč, který má ovládat abad, se tedy stal profesionálně vzdělanou osobou, pro kterou byla literatura a správné chování, vlastně jedním pojmem. Pokud začal něco vyprávět, už musel vyprávět příběh, který v sobě měl poučení o tom, jak se správně chovat. Znakem toho, že tento člověk byl nadán abíd, byla jeho schopnost citovat přísloví nebo linii poezie, ideálně k danému tématu. Musel ukázat široké spektrum znalostí, samozřejmě se musel umět správně vyjadřovat, a to hlavně ve smyslu gramatiky. Musel vyzařovat vtípem a milostí, vybraným chováním a uměním psát. Poté mohl být člověk označen, že vlastní abíd.⁸⁷ Zde můžeme vidět i rozdíl mezi

⁸⁵ Ibid str 21

⁸⁶ Ibid. str. 21

⁸⁷ Ibid, str 22

dnešní a dřívější poezii. V historii byl jasně daný charakter, co musí báseň mít. Dnes se cení originální přístup.

K čemu tedy může být možnost vykládání etiky či dokonce práva v příběhu? Vysvětlení může být velmi prosté. Při výkladu čistě filosofickém, etickém či právním může docházet k určitým paradoxům. Člověk, i přestože v té dané chvíli neměl jinou možnost, nebo daná nemorální věc se ukázala být prospěšnou, musí být z podstaty příběhu za věc společností odsouzen. Při použití příběhu se nám ale ukáže, že každá mince má dvě strany. Uvedu krátký příklad. Je jím příběh o soudci a súfího, kde jedině, co může zachránit súfího před smrtí, je několik uštědřených ran. Z úhlu pohledu soudce je to amorální čin, protože uhodit do obličeje cizí osobu je nepřijatelné. I přesto to nakonec udělá, protože je to jediný způsob, jak zachránit daného súfího, před jistou smrtí a dočká se samozřejmě od súfího jen vděku, i přesto, že udělal amorální věc. Příběhy nám tedy ukazují, že velmi záleží na kontextu.⁸⁸

Velmi významný je i Koránský způsob vyprávění. Když se podíváme například na citaci: „Tím, že ti zjevujeme tento Korán, vyprávíme ti příběh nejkrásnější, zatímco dříve byls věru jedním z těch, kdož o tom neměli tušení.“⁸⁹ Samotný Korán tedy pracuje s tímto velmi živým tématem vyprávění příběhu. Dokonce podle Koránu se při předložení zjevení obci stává Muhammad vypravěčem. Tím a samým vypravěčem, kterým pro Muhammada byl samotný Bůh.⁹⁰ Muhammad potom sám doslovně reprodukuje, co mu Bůh řekl Práce s příběhy a vypravěči je tedy velmi zakořeněná i v samotném Korán.

Jak jsem již ukazoval v kapitole Vlivy formující súfismus, hadíthy jsou jednou z velkých inspirací súfismu. V případě, že se podíváme, jak súfismus okáže používat příběhy ze života významných mistrů. Velmi nám to začne připomínat právě to jakým způsobem fungují hadíthy. Daný mistr se v příběhu velmi idealizoval. Velmi to může připomínat z křesťanství známé popisování života světců. Životy legendárních mistrů, obzvláště se používal Al-Halládž, se natolik glorifikovaly, že daná osoba se zdála být

⁸⁸ Zargar, Cyrus Ali, *Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islam – a Lecture on Rumi and Ibn Tufayl* str 11

⁸⁹ Korán, 12:3

⁹⁰ Korán, 4:164

bez poskvrny. Tím se stává silnou morální autoritou, a poté skrze příběhy z jejich životů, se ukazovalo, jak vést správný život.⁹¹

⁹¹ Zargar; Polished Mirror, str 22

4.1 Kalila a Dimna

Velmi významnými ukázkami právě středověkého vyprávění příběhů v islámu jsou sbírky Kalíla a Dimna a sbírka pohádek Tisíce a jedné noci. Obě svou tradicí spadají ještě do předislámské doby a formují nejen způsob vyprávění v islámu, ale po celém světě od šestého století až do dnešních dob.⁹²

Začneme sbírkou bajek Kalíla a Dimna. Její český překlad zpracoval Jaroslav Oliverius, a s tímto překladem jsem dále pracoval.⁹³ Údajným základem této sbírky bajek má být indická Panchatantra. Bajky, tradiční příběhy, příběhy zvířat a typy příběhů, které se objevují právě v Kalíla a Dimně jsou velkou inspirací hlavně pro iránskou dětskou kulturu. Samozřejmě že, nejen pro ni. Čerpá se z těchto příběhů po celém světě, ale původně měli mít údajně funkci k předávání vědomostí a jiných instrukcí do života pro malé prince na muslimských panovnických dvorech.⁹⁴

Kalíla a Dimna je však překlad indické Pančatantry. Samotná Pančatantra má být údajně sepsána brahmánem Višnušarmanem, který ji sepsal na prosbu jeho panovníka, který je i poté předčítal svým synům, aby se zdokonalovali v panovnických povinnostech a získávali životní moudrost. Samozřejmě princové v té době nebyli nijak staří, a proto bajka musela být sepsána, co možná nejzábavnější formou. Proto se zde vyskytuje spousta bajek a zvířecích příběhů. Vznik původní sbírky se datuje někdy do období panovníka Čandragupty, který vládl v letech 340 až 298 před naším letopočtem.⁹⁵

Osud není však první Pančatantrě nakloněn a nedochovala se. Byla však dále přeložena do pahlavštiny, okolo roku 570, tato verze se také nedochovala, a z ní přeložena do syrštiny a arabštiny, kterou dnes známe právě pod názvem Kalíla a Dimna. Tento překlad je poté hlavním pilířem pro další překlady do ostatních jazyků, jako je řečtina, hebrejštiny, kastilština nebo perština. Nejznámější a nejpřekládanější verze sbírky je připisována Ibn al-Mukaffovi, který ji měl přeložit a sepsat někdy v první polovině sedmého století.⁹⁶

Několik dalších autorů dále také potvrzuje teorii toho, že Kalíla a Dimna původně má sloužit k výchově dětí. Dnes bychom ji zřejmě do sekce dětské literatury. Pokud si

⁹² Abdelsadek, Dr. Nafisa. (2010). Kalila & Dimna. Module 14 - Part 4: online. [https://www.researchgate.net/publication/252931524_Kalila_Dimna]

⁹³ OLIVERIUS, Jaroslav. Kalíla a Dimna. 2005. Praha: Dar Ibn Rushd Gemma Art, 2005. ISBN 80-86087-53-0

⁹⁴ Abdelsadek, Kalíla& Dimna

⁹⁵ Slovník světových literárních děl 2., Odeon, Praha 1989, str. 116-117

⁹⁶ Slovník spisovatelů - Asie a Afrika 2., Odeon, Praha 1967, str. 188-190

přečteme například díla od Farzaneh Milani⁹⁷, nebo Abu-Nasr Julinda⁹⁸, oba dva nakonec dojdou k závěru, že právě Kalila a Dimna jsou v celém historickém průběhu literatury pro děti v Iránu hlavní inspirací. Celý tento důvod, účel a zaměření Kalila a Dimna nakonec podtrhuje Muhammad Jaafari Mahjub. „*Důvody sepsání Kalila a Dimna byli naučit pravidla chování a státnictví prince dobře zapamatovaným způsobem skrze zvířecí příběhy.*“⁹⁹

Původním způsobem vyprávění je samozřejmě orální způsob. Bajky jako takové jsou dokonce spojovány s ženami, které měli tyto příběhy vyprávět a posléze dále ústně předávat z generace na generaci. Proto se dá jen velmi těžko říci, že první člověk, který sepsal Kalíla a Dimnu je také její autor. Jsou to stále jen sesbírané příběhy skrze historii, které byli jednou zapsány, poté se opět vrátili do orálního předávání a poté opět zapsány, a to pokračovalo dále a dále skrze věky.¹⁰⁰

Dodnes je nejpoužívanějším překladem Pančatantry právě al-Mukaffova verze, ale jsou i verze v čínštině, tibetštině, mongolštině a sanskrtu. Jen díky nim se podařilo vědcům vystopovat původ Kalíla a Dimny právě k Pančatantrě. I přesto to však není stoprocentní překlad jen právě z indického díla. Šest příběhů plně odpovídá indické předloze. Jeden příběh pochází z neznámého indického příběhu. Další tři můžeme najít v indickém eposu Mahábhárate, ale to je tak obsáhlý epos, nabitý příběhy, že se tam dle mého osobního názoru dá najít snad všechno. Tři příběhy mají mít spojitost s perskými příběhy, které se dají najít v syrském překladu. Šest příběhů patří arabskému vlivu na tuto sbírku. Zajímavý je příběh o Lvu a volu, který má mít indické kořeny, ale prohlášení, že Dimnova zrada byla odhalena, je připsáno až později právě al-Mukaffou, protože se jinde nevyskytuje.¹⁰¹

⁹⁷ Milani, Farzaneh, *Veils and Words*, New York: Syracuse University Press, 1992, p.178.

⁹⁸ ulinda Abu-Nasr in *International Companion Encyclopedia of Children's Literature*, editor Peter Hunt (Routledge, 1996) p. 792.

⁹⁹ Mohammad Jaafari Mahjub, *About Kalilah & Dimnah*, Tehran: Kharzami 1349AH, p.17.16.

¹⁰⁰ Abdelsadek, *Kalila& Dimna*

¹⁰¹ Abdelsadek, *Kalila& Dimna*

4.2 Kniha tisíce a jedné noci

Druhou velmi výraznou mimo súfijskou literaturou je kniha Tisíce a jedné noci (dále 1001 noci), která v českém překladu vyšla od Felixe Tauerera.¹⁰² Podobně jako Kalíla a Dimna je 1001 noci soubor příběhů, které sahají do předislámského období, ale zaměřují se na jiný okruh posluchačů.¹⁰³

Historie vývoje a vzniku této knihy je poněkud zvláštní a komplikovaná. V předislámské a ranně islámské době, kdy spousta příběhů vznikala, byla mnohem cennější poezie. Próza byla na druhou stranu druhořadým způsobem vypravování. Poezie v této době prakticky ovládala celé pole působnosti a jen některé zkazky, které si kočovné kmeny vyprávěli u ohně, byly v próze. Většinou to bylo vyprávění o různých bojích mezi kmeny, hrdinských činech reků a podobně.¹⁰⁴

To se mění až s Abbásovskou říší.¹⁰⁵ Zde se zřejmě pod perským vlivem změnil pohled na výpravnou prózu. Můžeme si však povšimnout, že jako produkt uměle literární, dostává speciální místo v arabské literatuře. Próza si velmi libuje ve velké šroubovanosti slohu, v zálibě ve slovech, které se normálně neobjevují tak často. Velmi často se objevují v próze i rčení a skrze prózu se dokazuje i autorova sečtělост a učenost. Stále však můžeme vidět, že próza je dále rýmovaná. Tento způsob prózy samozřejmě vyhovoval jen lidem podobně sečtělým, jako ti, kteří daný text sepsali a pro ostatní širší kruhy nevzdělaných lidí, to nebylo. Tento širší okruh lidí hledal spíše příběhy, které se podobali těm, co vyprávěli dříve beduini u ohně, akorát s jinými náměty. Zde se začal velmi projevovat vliv Iránu.¹⁰⁶

Jistá první zmínka o 1001 nocích je u al-Mas'údího¹⁰⁷ a Muhammada ibn Isháka an Nadína.¹⁰⁸ Ti píší ve svých bibliografiích o arabském překladu perské knihy Hazár afsán, což by se dalo přeložit, jako tisíc vypravování. To mělo údajně vzniknout v Sásánovské době.¹⁰⁹ Tedy to teoreticky zapadá i do stejného období, jako vznik Kalíla a Dimna. Zde se autoři i dále shodují na tom, že mají iránské a indické kořeny, ale v perském pojetí.

¹⁰² Tauer, Felix; Pohádky tisíce a jedné noci; Nakladatelství Československé akademie věd; 1958

¹⁰³ Abdelsadek, Kalíla & Dimna

¹⁰⁴ Tauer, Pohádky tisíce a jedné noci VIII, str 132

¹⁰⁵ Začíná roku 750

¹⁰⁶ Tauer, Pohádky tisíce a jedné noci VIII, str 132

¹⁰⁷ Zemřel 951

¹⁰⁸ Zemřel 995

¹⁰⁹ Období 224 n.l až 551 n.l.

Příběhem a sestavou se velmi podobá tomu co známe dnes, tedy, že je zde okolo 200 příběhů vyprávěných během tisíce a jedné noci princeznou Šehrezádou králi.¹¹⁰

Příběhy získávají svou moderní podobu velmi dlouho. Poslední historicky doloženou postavou je Saláh ad-Dín Júsuf ibn Ajjúb, spíše známy jako Saladin.¹¹¹ Z Egypta také v době 12. století pochází zmínka, která už skutečně mluví o knize Tisíce a jedné noci. Tauer samotný vývoj dané sbírky ukončuje tím, že v muslimském prostředí nikdy skutečně jasná struktura ukotvena nebyla. Obzvláště to přičítá na vrub vypravěčům z povolání, kteří si obsah i pořadí příběhů neustále upravovali dle vlastních momentálních potřeb. O redakci se pokusila jen křesťanská strana.¹¹²

Tato sbírka příběhů byla oblíbená hlavně u střední třídy obyvatelstva. Hlavně těch, kteří se žili ve velkých městech. V Tauerově překladu jasně převládá nádech islámu, a to i když se to odehrává například v Číně, nebo Indii. Máme tu poměrně jasně ukázáno na hlavní nepřátele, kteří jsou v těch starších z pohádek, uctívači ohně. V novějších pohádkách pod hrozbou křížových výprav to jsou křesťané. Židé zde zastupují spíše škůdce na majetku.¹¹³

Lidé v příbězích žijí životem středověkých Káhiřanů. Jelikož tyto příběhy vznikají ve městech, také v příbězích jako hlavní postavy vystupují měšťané. Pokud se v příběhů objeví venkovan, není vykreslen zrovna v dobrém světle a většinou je z něj udělán lupič. Postavy, které zde vystupují, jsou velmi často vladaři, vojáci, dvořani nebo otroci. Mimo palác jsou to postavy různých řemeslníků, nosičů a často i rybářů. Takovou velmi oblíbenou postavou je bohatý obchodník, který se plaví po moři a zažívá neuvěřitelné příběhy. Samozřejmě zde nechybí ani zástupci spodiny, a to všeho pohlaví. Proti nim stojí váli a soudci, kteří se v některých příbězích dají velmi lehko zkorumpovat.¹¹⁴

Na mě edice v Tauerově podání působila značně zajímavým efektem. Nutno podotknouti, že název Pohádky je značně zavádějící. Pohádky sice tvoří velkou část osmi svazků, ale není to jen o nich. Můžeme zde nacházet i různé humoresky, anekdoty, bajky a novely. Dokonce se zde vyskytuje i předávání islámské učenosti. To můžeme sledovat hlavně při

¹¹⁰ Tauer, Pohádky tisíce a jedné noci VIII str. 134

¹¹¹ Žil mezi lety 1138-1193

¹¹² Tauer, Pohádky tisíce a jedné noci VIII str. 136

¹¹³ Ibid str 138

¹¹⁴ Tauer, Pohádky tisíce a jedné noci VIII str. 139

rozhovorech dvou učenců. Je to však velmi zpopularizováno, aby smysl pochopil člověk, který není vzdělanec.

Pohádky samotné jsou i tak pro mě něco velmi nepohádkového. Já osobně vyrůstal na pohádkách, které nemají temnou atmosféru. Některé z pohádek vyskytující se v 1001 noci, jsou spíše pohádkami, které se blíží k těm, co vyprávějí bratři Grimové. Některé z takzvaných pohádek ani nekončí dobře. Někdy například v pohádce o rybáři a džinovi se dokonce rybář musí zachovat nemorálně, aby se mu povedlo přežít a nachytat naštvaného džina, který mu usiluje o život.

Tyto příběhy se kontrastu s danou historií Kalíla a Dimna používali zřetelně jinak. Nejenom v muslimském světě vlastně nemají podle Tauera stoprocentně ustálenou formu, ale jsou jakousi nestále živoucí tradicí, která se umí měnit. Oproti Kalíla a Dimně ale cílí také na jinou vrstvu obyvatelstva. Kalíla a Dimna má za úkol skrze poutavé příběhy naučit děti a dorost patrně z vládnoucích vrstev naučit vládnout, a to, jak se mají chovat. Myslím, že Kalíla a Dimna by se dali všeobecně označit za dětskou literaturu, která měla za úkol poučit děti o správném chování.

Knihy tisíce a jedné noci naopak cílí na již dospělé posluchače středních vrstev a pokud možno ve městech. Příběh Aladina a kouzelné lampy, který je velmi oblíbený v lehce upraveném podání i v naší kultuře, by rozhodně nemohl fungovat na venkově a venkovan, který o městě jen slyšel, by zřejmě z daného příběhu také měl jen velmi málo. Velmi častý motiv podle mě, zde najdeme i v jakémsi poukazování na neschopnost vládařů, či korupci u soudců a podobně. Takové příběhy zdá se budou stále soudobé.

4.3 Charakteristika užívání příběhů ve středověkých tariqách

Slovo tariqa má v islámu dva různé významy. Prvním významem je metoda sledující cestu duše k Bohu. Je to cesta skrze etapy doslovné praxe zákona, který byl zjeven, až k etapě splnutí s božskou realitou. Druhý význam je pro souhrn rituálů, které jsou používány právě v muslimských mystických řádech.

Příběhy jsou velmi často využívány i v těchto bratrstvech, do kterých se sdružovali žáci, obvykle po smrti velkého mistra, aby dále udrželi jeho učení při životě a mohli ho šířit. Velmi často se v tariqách využívala takzvaná hagiografie. Po smrti velmi významného mistra se začal rozvíjet jakýsi jeho kult. Velmi podobný systém funkce můžeme sledovat i hadíthech. Přesně tím a samým způsobem se používal hagiografický přístup.¹¹⁵

Od hadíthů se však lišil tím, že velmi často příběhy popisovali, jak mistr měl skoro až magické schopnosti. Můžeme se setkávat s levitací, různým uzdravováním a dalšími jinými zázračnými činy. Co však můžeme sledovat je způsob vyprávění činů a skutků v daných situacích. To se samozřejmě dále využívá hlavně k tomu, aby se žákům zprostředkovalo správné chování. Tímto způsobem se choval mistr a jím dosáhl hlavního cíle. Proto je následování jeho příkladu vhodným způsobem, jak dosáhnout toho, čeho dosáhl i on. Poměrně podobný neřkuli stejný způsob nacházíme i hadíthech, kde se nám snaží dokázat skrze to co řekl a udělal Prorok ukázat správný směr.¹¹⁶

Druhým velmi podobným způsobem, jako jsem zmiňoval o odstavci výše, je používání anekdot. Hlavní postavou používanou v anekdotách byl al-Halládž. I přes odpor, který k němu měl tradiční islám¹¹⁷ se stal v sufismu jednou z velmi používaných postav právě pro různé anekdoty. Situace tu však je podobná jako o odstavci výše. Anekdoty jsou opět používány k tomu, aby se studentům v tariqách ukázal správný přístup k učení a chování na příkladu ze života jednoho z nejvýznamnějších mistrů sufismu. Takže jsou opět využívány k morálnímu nasměrování studentů.¹¹⁸

¹¹⁵ ERNST, Carl W. Ruzbihan Baqli: *Mysticism and rhetoric of sainthood in persian sufism*. Great Britain, 1996. ISBN 0-7007-0342-x. str 116

¹¹⁶ Ibid str 118

¹¹⁷ Vizt muslimský výzkum

¹¹⁸ MOJADEDDI, Jawid, *Beyond dogma, Rumi's teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories*

V tariqu Maulawija, který navazuje na Rúmího se jeho básně používají k tomu, aby se člověk snadněji dostával do extatického stavu, který se navozuje rituálem, při kterém se recitují básně napsané Rúmím. Zároveň se přidává i vířivý tanec a hudba, která celý zážitek dále umocňuje a podtrhuje.¹¹⁹

Další funkcí narativu je předávání vlastních řádových pravidel. Ty jsou také velmi často podávány skrze příběhy zakladatelů tariqů. Z nich jsou extrahovány různé příkazy a zákazy, kterými se později lidé hlásící se k tariqu musí řídit. Samotná Masnaví byla údajně z tohoto důvodu sepsána, aby budoucí pokolení po smrti Rúmího mohlo pokračovat v tom co Rúmí začal.¹²⁰

¹¹⁹ MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmí a súfismus*

¹²⁰ Rúmí, Masnaví

5 Mawláná Džalál al-Din Muhammad Rúmí

5.1 Život a dílo

I přestože je Rúmí považován spíše za básníka, tak dodnes má přibližně osm set miliónů vyznavačů po celém světě. Vyznávají ho lidé v Egyptě či Maroku, nebo v Indonésii a Pákistánu.¹²¹ Dokonce dokázal už v třináctém století předpovědět, že se nám povede rozbít atom, ve kterém najdeme naši sluneční soustavu, jen o trošku menší. Také tvrdil, že planet je devět a Země se točí kolem Slunce.

Jeho vlastní život taktéž velmi zajímavý. V třináctém století musel utéct ze své domoviny, na území dnešního Afghánistánu a bývalé Persie, před mongolským vpádem, a ještě jako velmi mladý se stal vdovcem s několika dětmi. Možná i díky těmto zkušenostem nakonec Rúmí vydává poselství, že v každém utrpení se schovává radost, kterou jsme nuceni zde hledat a nacházet.

Narodil se tedy 30.9. 1207 v Balchu, což je území v Baktrii a dnešním Severním Afghánistánu. Je velmi zajímavé, že zároveň z tohoto území Persie také pocházejí významní učenci, jako Firdousí, Avicenna nebo Al-Ghazálí. Rúmí je považován za jednoho z největších mystických básníků všech dob a jeho obliba je na území bývalé Persie opravdu obrovská.

Otec Rúmího byl taktéž velmi významný súfijský mistr, teolog a učenec. Říkali mu Bahád ud-Dín Veled a jeho žáci mu říkali Sultán učenců. Jelikož v roce 1219 hrozil přímý vpád mongolských hord na území, kde se nacházeli, museli spěšně Balch, město, ve kterém žili, opustit. Tento útěk byl využit v k vykonání poutě do Mekky. Dále poté pokračoval do Nišápúru. Zde se setkali s dalším velmi významným súfijským mistrem a básníkem Ferrideddinem Attárem. Podle legendy byl Attár natolik ohromen Rúmím, že mu věnoval svou Knihu Tajemství a řekl o něm, že zapálí všechna srdce mystických milenců. V pozdějších dobách si k Attárovi Rúmí stále uchovával obrovský respekt a náklonost. Sám Rúmí o Attárovi řekl že: „Attár prošel sedmi městy Lásky, zatímco já pořád stojím na rohu uličky.“

¹²¹ MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmí a súfismus*

Dalším člověkem, který Rúmího velmi ovlivnil je až lehce legendární postava, o jejíž existenci se vedou dohady, potulný derviš Šamsa z Tabrízu. Zde bych rád předložil jednu z verzí, kterou přednáší Jawid Mojadeddi.

Když přišel Šams do Konye, seděl Rúmí na břehu rybníka. Vedle sebe měl položeno několik knih. Šams se zeptal: „Co to je?“ Rúmí odpověděl: „To jsou slova. Co s tím budeš dělat?“ Šams hodil všechny knihy do vody. Rúmí zvolal: „Cos to učinil? To jsou spisy mého otce, jiných již není!“ Šams ponořil ruku do vody a vytahoval z ní jednu knihu po druhé. Žádná z nich nebyla mokrá. Rúmí se zeptal: „Co to je za tajemství?“ Šams odpověděl: „Jmenuje se dhawq (touha po Bohu) a hál (duchovní stav). Jak s tím naložíš?“ A odešli spolu.¹²²

De Vitray-Meyerovitch předkládá jiný příběh, zde se Šamsa ptá Rúmího, co je cílem duchovního úsilí, umrtvování, opakování modliteb a poznání. Na to prý Rúmí odpověděl, že cílem je pochopit tradici a zvyky náboženského práva. Šams odpověděl, že je to jen počátek celkového chápání. Když se Rúmí ptal co, že to tedy víc než tohle, Šams mu odpověděl, že poznání spočívá v přechodu od neznámého k známému a připojil verš ze Sana‘ího Diwánu.

*„Jestli tě poznání nevede k sobě samému,
pak je lepší hloupost než takové poznání.“¹²³*

Tím Rúmího naprosto ohromil a on mu padl k nohám, zřekl se svého učení a začal putovat společně se Šamsou. I právě díky Šamsovi mohl Rúmí dosáhnout jednoty s Bohem. To poté přirovnává k oceánu bez břehů, k Pravdě, jejíž krátkodobým projevem je individuální existence. Zde se tedy objevuje častý motiv v příbězích. Kdy poznání přichází až s odchodem, nebo smrtí, učitele.

Šamsa nedopadl vůbec dobře. Rúmího žákům se zdálo, že je mistr příliš zanedbává a nevěnuje se jim. Taky žáci velice žárlili na jeho vliv, který na jejich mistra měl. Žáci proto Šamsu zavraždili. Jedním z vrahů má být dokonce i Rúmího vlastní syn Aláúdín. S tím se Rúmí nechtěl smířit a nevěřil, že jeho učitel zemřel. I proto ještě několikrát po Šamsově zmizení odcestoval do Damašku v naději, že se tam svého učitele objeví. Po

¹²²MOJADDEDI, J. A. *Beyond dogma: Rumi's teachings on friendship with God and early Sufi theories*. New York: Oxford University Press, c2012. ISBN 978-0195369236.

¹²³MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmí a sufismus*, Úvod do islámské mystiky, CAD PRESS: 1977 ISBN 80-85349-32-9.str. 15

Šamsově úmrtí přichází s novou metodou meditace, které se říká samá‘. Je to duchovní tanec spojený s přeřikáváním různých Rúmího textů. Taky slouží jako spontánní projev emocí.¹²⁴

Aby si každý pamatoval na jeho mistra složil Rúmí Diwán-e Šams-e Tabríz. Báseň je plná smutku a lásky ke svému učiteli.

*„Proč bych měl hledat? Jsem stejný jako On.
Jeho podstata skrze mne promlouvá.
Hledal jsem totiž sám sebe!“¹²⁵*

Nakonec, když tedy Šamse nachází sám v sobě a sdílí s ním i stejný stav ducha, dochází Rúmí uklidnění a vnitřní i vnější mistr jsou jednotní a tím se ukončuje veškerá dualita, kterou doteď prožíval.¹²⁶

Poté Rúmí ještě přichází s dalšími dvěma společníky. Prvním je Salláhudín Muhaqqiqa Tirmidhí. Ten říkal, že je zrcadlem Rúmího. Měl v něm prý vidět sám sebe a tím, že si ho vybral, si vlastně vybral sám sebe. Druhým společníkem se po smrti Salláhudína stává Husámuddín Čelebi. Právě díky němu začal skládat, a nakonec i složil Masnawí, Dvojverší vnitřního klidu. Rúmí má podle příběhu prý ze svého turbanu vyndat papír na kterém je prvních osmnáct dvojverší. Tak má započít práce na Masnawí.

Rúmí tedy následně improvizuje a Husámuddín recituje a zapisuje verše. Práce na tomto dílu se zastaví až s Rúmího smrtí. Nakonec má dílo okolo čtyřiceti pěti tisíc veršů, které jsou rozděleny na šest knih. Psané je to básnickou formou dvojverší. V díle se vystřídají anekdoty, apologie, citáty z Koránu, tradice o prorocích, legendy, náměty z lidové poezie, a to vše je dané do jednoho mystického eposu. Druhým dílem je Fíhi má fíhi. To je sbírka rozhovorů a kázání, sebraných Rúmího žáky.¹²⁷

¹²⁴ LEWIS, Franklin D. Rumi, Past and Present, East and West, Oneworld: 2001 ISBN 978-1-85168-549-3

¹²⁵ JALĀL AL-DĪN RŪMĪ a Reynold Alleyne NICHOLSON. *Selected poems from the Divan-e Shams-e Tabrizi: along with the original Persian*. Bethesda, Md.: Ibex, c2001. ISBN 978-0936347615. str 73

¹²⁶ MOJADDEDI, J. A. *Beyond dogma: Rumi's teachings on friendship with God and early Sufi theories*. New York: Oxford University Press, c2012. ISBN 978-0195369236.

¹²⁷ CHITTICK, William C. *The Sufi doctrine of Rumi*. Illustrated ed. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2005. ISBN 9780941532884.

Co taky velmi ovlivnilo život Rúmího je smrt jeho první ženy. Původně křesťanka, která později konvertovala k islámu. Zemřela, když byl Rúmí ještě poměrně mladý a zanechala ho samotného s dětmi. Rúmí pak po její smrti napsal:

„Je hodně způsobů hledání, ale cíl hledání je vždy stejný. Nevidíš, že cesty, vedoucí do Mekky jsou různé, jedna vychází z Byzancie, druhá ze Sýrie, a další prochází zemí, či mořem. Cesty jsou různé, ale cíl je jeden. Když k němu lidé dospějí, všechny spory, hádky a tahanice, které mezi nimi byly na cestě, se ztrácejí. A ti, kteří si po cestě navzájem říkali: "Ty nemáš pravdu a ty jsi nevěřící", když dojdou do cíle, zapomenou na své hádky, protože srdce jsou jednotná.“¹²⁸

Sám nakonec umírá 17. prosince 1273 ve městě Konya, což je na území Anatólie, v Rýmském sultanátu, na území dnešního Turecka. Zanechal po sobě obrovské poselství a dodnes jeho poselství můžeme vidět v jeho díle, či v osobách takzvaných tančících dervišů, kteří následují jeho příkladu a odkazu. I o Rúmího smrti se vypráví zajímavý příběh. Den jeho smrti je označován jako svatební den. To je taky velmi častý motiv v příbězích. Svatbu je možné vykládat v súfijské poezii, jako vztah k Bohu. Rúmí má vystavené krásné mauzoleum a nad jeho vstupem se vykládá nápis: *Vejdi, ať jsi kdokoliv, věřící nebo nevěřící. Vejdi, zde sídlí naděje.*

Příběh povídá, že po Rúmího smrti, když mělo být jeho tělo v rakvi uloženo do mauzolea, přišlo spousta různých lidí ze všech koutů světa. Na jednom místě se sešli křesťané, židé a muslimové, Arabové, Turci a Řekové a další množství národů a vyznání. Doprovázeli rakev a každý z nich držel v ruce svou svatou knihu a předčítal z ní. Na jednom místě se četli Žalmy, Tóra, Evangelia a Korán a do toho bylo slyšet všudypřítomné naříkání. Cizí návštěvníci se dokonce nenechali zahnat ani holemi a neměli strach ani ze šavlí. Na otázku, proč cizí národy doprovázejí tohoto muslima jim bylo odpovězeno, že jen díky němu oni získali pochopení poselství svých proroků. Mojžíše, Ježíše i ostatních. Zde je tedy vidět, že motiv společného základu není jen konstrukcí badatelů. Označovali ho za mistra Slunce pravdy. A Slunce přece miluje každý, protože osvětluje příbytky všech.¹²⁹

¹²⁸ MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmí a súfismus*, Úvod do islámské mystiky. 25

¹²⁹ MOJADEDDI, Jawid, *Beyond dogma, Rumi's teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories*, OXFORD University Press, 2012

*Když v den mé smrti ponosou mou rakev,
 nemyslí, že mé srdce zůstalo na tomto světě.
 Neplač za mnou, nevolej: „Běda, běda!“
 Padneš do d'áblovy pasti: to je teprve běda.
 Když uvidíš mou mrtvolu, neříkej: „Odešel!“
 Jsem v jednotě a ve spojení.
 Když mě položíš do hrobu, neříkej: „Sbohem!“
 Hrob nám skrývá rajskou jednotu.
 Viděl jsi pád; najdi vzestup.
 Cožpak Lunu a Slunce bolí západ?
 Tobě se zdá, západ,
 a ve skutečnosti, rozbřesk.
 Hrob zdá se ti vězením? Pro duši je vysvobozením.
 Které semeno, zaseté do země jednou nevyklíčí?
 K čemu pochyby? I člověk je zaseté semeno.
 Který džbán nevytáhneš ze studny plný?
 Mysl je jak Josef: nařiká nad studnou?
 Tady měj ústa zavřená, až na onom světě je otevři.
 Ať zazní tvá píseň vítězná.¹³⁰*

Sdružují se do taríqu Maulawíja, který byl v Turecku založen samotným Rúmím. Tu vede vždy šejk, který má za úkol, přizpůsobit vždy výuku a cvičení duchovním potřebám daného murída.¹³¹ Život v těchto bratrstvech se často velmi podobají životu mnišských řádů v křesťanství. Tato taríqa se pak podle Meyerovitchové drží těchto pravidel:

- Ať udržují svůj oděv a sebe sama v čistotě.
- Ať si neseďají do mešity kvůli tlachání.
- Ať se modlí pospolu
- Ať věnují hodně času noční modlitbě.
- Necht' při úsvitu prosí Boha o odpuštění a vzývají jej.
- Ať ráno přečtou z Koránu tolik, kolik stačí a ať před východem Slunce nemluví.
- Před večerní a noční modlitbou ať přednášejí litanii.
- Ať hostí chudé a potřebné, ať je trpělivě obsluhují.
- Ať se spolu dělí o jídlo.
- Necht' se nevzdalují, aniž by si vyžádali od ostatních svolení.¹³²

Není to nic nového, co by si Rúmí vymyslel z ničeho. Podobná pravidla se zde již vyskytují již dvě stě let předtím. Jedním z hlavních hledisek, kterým se liší od křesťanských řádů, je zákaz žebrání. Rúmí to všem svým žákům výslovně zakázal. Je to z prostého důvodu. Prorok totiž řekl, že si vydělávat může každý. Někdo může být

¹³⁰ MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, Rúmí a súfismus, Úvod do islámské mystiky, str.47

¹³¹ Žák v taríqu

¹³² MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, Rúmí a súfismus, Úvod do islámské mystiky, str.29

obchodník, jiný může být písař, ale vždy může pracovat. Ten, kdo toto nedělá, nemá nárok na to, aby dostal jakýkoliv peněžní či jiný dar. Derviš tedy také nesmí přijmout žádnou almužnu. Výjimka je jedině, když není schopen tři dny najít práci a tři dny již nejedl. Potom Rúmí tvrdí, že je možnost, aby dostal nějakou almužnu.¹³³

Rúmí odmítá jakýkoliv fanatismus a nerozlišuje mezi různými sektami a jinými náboženstvími. Zároveň neměl ani problém v tom přijímat do svých řad kromě žáků i žákyně. Například dcera Sultána Veleđa, Šaraf Chatun, sama prošla tímto tariqem a měla poté spousty vlastních žáků.¹³⁴ Skupinky dervišů se vyznačovali tím, že se pohybovali od vesnice k vesnici. Zde různě pomáhali lidem a tančili samá'. Od šestnáctého století se, ale charakter tariqů proměnil a začal již žít z darů, více se centralizoval a úplně ztratil původní lidový charakter.

Tanec samá' se kterým Rúmí přišel a vyučoval ho dále své žáky, je podle Rúmího jen jednou z možných cest k Bohu. Tuto cestu si však vybral on. Tanec je plný různých symbolů a podle samotných mystiků je v hudbě a přednášení ukryto tajemství.

Každý z tanečníků, který se do tohoto tance připojuje má přesně dáno, jak má vypadat on a okolí ve kterém se tanec může provozovat. Oblek se skládá z bílého roucha, přes který je přehozen přehozený černý kabát. Ten má symbolizovat smrt. Velké plstěné čepice, které mají dervišové na hlavách mají zase symbolizovat náhrobní kámen. Šejk, jakožto představený a mistr tariqu, je spojení mezi nebem a zemí. Dervišové poté musí tancovat na rudém koberci. Ten symbolizuje barvu západu slunce, který byl při posledním večeru Rúmího života. Zpěvák začne zpívat o Prorokovi a nato se přidává i hudba. Dervišové přistupují a třikrát obejdou místo u kterého budou tančit. Tyto tři kruhy jsou symbolem tří etap přiblížení se k Bohu. Cestou vědění, vidění a sjednocení. Poté dervišové nechají volně spadnout své kabáty na zem. Zde je symbolika osvobození se od pozemských zátěží, své tělesné schránky a podobně. Tím začnou tancovat jen v bílém a jsou znovuzrozeni. Ruce jsou doširoka roztaženy. Pravá ruka míří nahoru k nebesům, ze kterých přijímá milost. Levá ruka je nasměrována k zemi, kde se Boží

¹³³ LEWIS, Franklin D. Rumi, Past and Present, East and West, Oneworld: 2001 ISBN 978-1-85168-549-3

¹³⁴ MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmí a sufismus*, Úvod do islámské mystiky, str.30

milost šíří. Kruhy, které při tomto tanci dervišové dělají mají znázorňovat vesmírné zákonitosti. Bubny, které doprovázejí tanečníky mají být hudbou posledního soudu¹³⁵

Rúmi sám podává příběh, kterým zdůvodňuje tuto formu získání mystické zkušenosti na příběhu Alího. Ten získal od Proroka informace, o kterých dostal zakázáno mluvit. Informace byly pro Alího natolik tíživé, že po čtyřiceti dnech mlčení už to nevydržel a musel o nich promluvit. Proto odešel na venkov a strčil hlavu do studně, kam to všechno řekl. Při vykládání toho, co věděl mu do studny ukápla i slina. Po pár dnech ze studně začala růst třtina. A byla každým dnem větší. Okolo šel náhodou pastevec a když ji uviděl třtinu uříznul a vyřezal z ní píšťalku, na kterou hrál při pasení ovcí. Jeho hra však oslovila spousty lidí a ti k němu začali chodit i z velkého okolí. Hudba měla na lidi takový účinek, že dokonce i plakali. Rúmi dokonce tvrdí, že za kouzelnými tóny flétny přicházeli poslouchat i velbloudi.

To vše se doneslo i k uším Proroka a nechal si pastevece zavolat. Poté co se pastevec dostavil, Prorok přikázal, aby zahrál a hned po prvních tónech které uslyšeli všichni upadli do extatického stavu. Prorok to nakonec komentoval slovy, že tato je melodie je komentářem k tajemství, které prozradil Alímu.¹³⁶

Rúmi poté tvrdí, že právě ona flétna může být pro jednoho jedem a pro druhého darem. První člověk, který ji vnímá jako jed, ji vnímá jako jen jako živočišnou touhu. Druhý ji vnímá jako projev Božské jednoty.¹³⁷ Pro ortodoxní muslimy je poslech hudby něco na co pohlíží s nelibostí, obzvláště když ji používá někdo k dosažení extáze.¹³⁸

Rúmímu se připisuje několik velmi stěžejních uměleckých děl. Asi úplně nejznámější je sbírka Masnaví. Velmi oblíbená i mezi nemuslimy. Právě skrze Masnaví má údajně Rúmi předávat své učení. Dalším z velmi významných děl jsou Gazely. Tato sbírka obsahuje z drtivé většiny milostnou poesii. Gazely má Rúmi údajně sepsat po zmizení jeho učitele Šamse. Proto jsou často naplněny zármutek z jeho odchodu. Básně mají směřovat k němu a k Bohu a mají ukazovat jakou obří lásku Rúmi k Bohu má.

¹³⁵MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmi a sufismus*, Úvod do islámské mystiky, str.37

¹³⁶ Ibid str 37

¹³⁷ LEWIS, Franklin D. Rumi, Past and Present, East and West, Oneworld: 2001 ISBN 978-1-85168-549-3

¹³⁸ ALI, Maulana Muhammad, *The religion of Islam*, The Ahmadiyya Anjuman Ish'at Islám: 1990

Posledním velkým dílem Rúmího je Fihi Ma Fihi. Přeložit by se to dalo asi do smyslu Je to, co to je. Dílo je soubor diskurzů. Je jich 72 a jsou většinou krátké a psané v próze.

6 Rúmí a příběhy

6.1 Funkce mystického učení

Rúmí je velmi specifickým mystikem, který udivuje svými příběhy a básněmi lidi do dnešních dob. Jeho asi nejznámějším dílem je *Masnaví*. Je to sbírka básní, které jsou zaznamenávány jedním z Rúmího studentů. Zdánlivě nahodilé příběhy, které jsou naprosto dokonalou ukázkou všech možných literárních prostředků, které v průběhu věků súfijští mistři používali. Jsou zde anekdoty, lidové příběhy, bajky a spousta dalších. Celkem čítá toto dílo okolo dvaceti šesti tisíc veršů. Rád bych se tedy zaměřil hlavně na tuto sbírku, protože v ní můžeme objevit většinu toho, co Rúmí za své celoživotní působení skutečně sepsal.

Jakou roli tedy hrají příběhy u Rúmího? Dle mého hrají stejnou roli jako u každého předešlého mystika před ním. Prvním a nejdůležitějším prvkem, který jsem našel, je funkce mystického učení. Příběh má za úkol předat žákům vědomosti o mystickém učení mistra. Snaží se zapojit studentovo vnímání a snaží se tříbit jeho smysly, aby byl vždy ve střehu a neustále tříbil mysl. Proč to tedy neudělat jednoduché a nenapsat naprosto srozumitelně, co se mistr snaží žákům předat?

Důvodů v tomto ohledu může být více. Může jít o výše zmiňovaný vliv gnóze, kde příznivci potřebovali určité tajemné prostředí, k získávání informací, nebo i jak tvrdí Rypka, potřebu schovat význam před reakcí okolí.¹³⁹ Jako nejpravděpodobnější mi přijde teorie o určitém stupni zasvěcení. Jak víme, Rúmí byl velmi vzdělaným člověkem. Sám měl spousty studentů, kteří nenastupovali v jeden čas, ale spousta z nich měla různé vědomosti. Proto pro něj bylo nejjednodušší si testovat své studenty právě skrze příběhy. Dobře položený příběh a reakce studentů na něj mohl leccos o jeho studentech říci.

První skupinou by byli studenti, kteří byli na začátku a měli pramálo zkušeností s tím, jak se vše má. Ti by se příběhu mohli jen zasmát, nebo nechápavě kroutit hlavou. Druzí, kteří by už nějakou vlastní zkušenost s mystickým učením měli a znali by, že příběhy mistr neříká bezdůvodně, by se nad ním zamysleli a snažili by se pochopit, proč jim

¹³⁹ RYPKA, Jan, Věra KUBÍČKOVÁ, Otakar KLÍMA, Jiří CEJPEK a Ivan HRBEK. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956. Práce Československé akademie věd. Sekce jazyka a literatury, sv. 5.

daný příběh v tuto chvíli mistr říká. Třetí skupina by byla tvořena velmi znalými studenty. Ti by již byli skoro schopni od učitele odejít a získat i vlastní studenty. Ti by se už v příběhu a jeho symbolech pohybovali naprosto s přehledem a okamžitě by viděli závažnost a důvod, proč mistr sděluje tento příběh. Je to tedy velmi přínosná metoda učení. Nejenom, že se veršované příběhy mnohem lépe pamatují a posléze lépe předávají, ale také fungují jako test, který odhalí, jak na tom student s pochopením učení je.

Největší roli však kladu na Růmího důraz na Lásku. Tento motiv se objevuje v jeho básních zřejmě nejčastěji. Neznalý člověk může v Růmího básních vidět lásku jen tak jak ji tam doopravdy píše. A to jako lásku mezi dvěma lidmi. To je však velký omyl. Růmího básně, v nichž se nachází tento milenecký vztah mezi mužem a ženou, jsou vždy jen metaforou na mystické lásky mezi člověkem a Bohem. Ona oboustranná mystická láska, kterou zmiňují autoři výše v mé práci. Ženská postava, na kterou čeká její mileneček, je velmi často metaforou samotného Boha. Ukáži na příkladu ze sbírky Masnawí.

Jeden mileneček kdys v minulosti žil,
jenž ochráncem slibu ve své době byl.
Léta ke své luně vzhlížel v poutech touhy,
do své královny zblázněn po čas dlouhý.
Hledající též nalézající bývá,
z trpělivosti zisk oslnivý mívá.
Milá jednou řekla: „Večer přijdu k vám,
z chutných fazolí ti krmi přichytám.
Sed' až do půlnoci ve svém pokojíku
bez další žádosti, jak máš ve svém zvyku.“
Muž zařídil ovci, i chleba k ní dal,
aby z prachu vyšlou lunu uvítal.
Večer v pokojíku strávil šťastné chvíle
v naději, že bude vyplněn slib milé.
Čekal, dlouho seděl, čekal, usínal,
ztratil vědomí, hlava mu klesla, spal.
Měl sen o své milé. A jaký div se stal!
Milá po půlnoci přišla, vešla dál,
Podle svého slibu, který muži dala.
Když však milence teď v spánku uhlídala,
natrhla mu rukáv a pak v povzdechu
do kapsy vsypala hrstku ořechů.
„Když jsi, milý, dítě, když tě baví spát,
s těmi ořechy si můžeš ráno hrát!“
Když mileneček zjitra procit, uviděl

natržený rukáv a co v kapse měl.
„Na naší královně,“ řekl, „není vady,
jen v nás to původ má to, co se stalo tady!“¹⁴⁰

Můžeme zde vidět báseň s názvem „O milenci, který usnul.“ Je to jedna z mnoha milostných básní, které Rúmí napsal. Podle mě je však za ní mnohem víc, než se na první pohled dá najít. Tato báseň by se dala zařadit do mystické sféry Rúmího tvorby. Rúmí se snaží skrze tuto báseň nás varovat. Jak víme hlavním cílem pro súfijské mystiky je splynutí s Bohem, či hledání Pravdy. Pravda je jedno z mnoha jmen pro Boha. To a samé platí pro Lásku. Bůh má v islámu spousty jmen a obecně uznávaných je devět a devadesát.

V básni tedy můžeme vidět postavy milence a jeho milé. Milenec na ni však stále čeká a vyhlíží ji, či ji hledá. Postava milence je tedy metaforou na člověka, který hledá Pravdu, nebo čeká na to až Bůh přijde. Což je typické obzvláště pro osoby súfijů. Milenec je tedy metafora na súfije, který ještě nedosáhl svého cíle spojení s Bohem.

Milenka je velmi jasnou metaforou na samotného Boha. Má být pro milence konečným cílem. To právě ji celou tu dobu vyhlížel, hledal ji a čekal na ni. Tady báseň přichází ke svému zlomu. Rúmí nám ukazuje, že milenec už má dospěti ke svému cíli. Konečně se má dočkat toho, že ho navštíví jeho milá. Mystik tedy konečně dospívá k tomu, že dosáhne své konečné Pravdy a stane sjednotí se s Bohem. Konečně přijde ona oboustranná láska mezi Bohem a člověkem.

Vše je přichystané k poslednímu kroku. Však nic není tak jednoduché varuje Rúmí a ukazuje, že ne každý je natolik silný, aby v ten finální okamžik neudělal fatální chybu, která ho od vytouženého cíle naprosto oddálí a zavře mu dveře před nosem. To můžeme vidět i na selhání milence, který před velkým vítězstvím usne a přesně tak ho poté nachází jeho milá. Na důkaz selhání mu natrhne rukáv a nechá mu ořechy na hraní.

Velmi důležitou pasáží jsou poslední dva verše básně. Milenec, který se probudil a zjistil, že selhal se zlobí jen sám na sebe. Bůh je přeci dokonalý a bez viny. To člověk je ten, co chybuje, a proto on může za to, že selhal. Bůh přeci splnil vše, co slíbil. Chyba

¹⁴⁰ Rumí, Masnawí, 56

byla na straně druhé, kdy člověk nedokázal splnit prostou prosbu o neusnutí do půlnoci, i přesto že na tuto věc spousty let trénoval. Sufismus uznává, že člověk může selhat.

Rúmí se tím tedy snaží ukázat, jak jednoduché je i pro velmi dobře a dlouho trénovaného člověka selhat ve snažení, i když už může vidět konec přesně před sebou. I tak to není jednoduchá báseň k rozklíčování. Bez znalosti základních symbolů, a co představují pro mystiky, se může zdát báseň, bez tohoto druhého a pro Rúmího, jako mystického učitele, dozajista významnějšího smyslu. Masnáví totiž vznikla pomocí zapisování toho, co Rúmí vykládal svým žákům, a tedy se snažil žákům předat zkušenosti, které mohou dále využívat. Masnáví má být skoro jakousi příručkou pro mystiky. Tento soubor vznikl pro to, aby členové řádu moulaví měli jasno v súfijských idejích, kterých se mají držet. Tudíž je jen málo pravděpodobné, že by se v básních a příbězích neschovával mnohem hlubší význam, který není ihned znát.¹⁴¹

Láska a spojení milenecké lásky mezi mužem a ženou můžeme u Rúmího najít ve velkém množství dalších básní. Ale symbol lásky u Rúmího odkazuje ne k té pozemské, ale vždy se obrací k Bohu. V Rúmího velmi významných milostných básní to tedy nikdy není žena, ke které se obrací, ale vždy mluví přímo k Bohu, kterému tím sděluje jeho obrovskou lásku, kterou k němu cítí.

Súfijská potřeba dávat opravdové významy do veršů, které se ještě zahalí do různých metafor a symbolů či dalších jiných doslovností, pramení podle Rypky hlavně z opatrnosti. Snaží se zakrýt různé odchylky od islámu právě těmito různými metodami z obavy před reakcí. Nenacházíme to jen u súfijů, ale občas i u filozofů. U Rúmího to není natolik silné nebezpečí, a proto jsou významy velmi často ne tak složitě maskovány. Navíc Masnáví samo o sobě u spousty básní má vlastní výklad, který napsal Rúmí.¹⁴²

Je to jeden ze způsobů, jak Rúmí předává své mystické učení svým žákům. V danou dobu je tento způsob předávání učení poměrně unikátní. Rúmí je prvním z učitelů, kteří předávají své učení tímto velmi poetickým způsobem. Rúmí je velmi uctívaným

¹⁴¹ Ibid str 24

¹⁴² RYPKA, Jan; *Dějiny perské a tádžické literatury*.

mistrem a jeho hrob je velmi navštěvovaným poutním místem. Rúmí však nijak zvláště neodbočuje všeobecného používání narativu sufismu.

6.2 Funkce mysticko-etická

Dle mého dalšího výzkumu můžeme v Rúmího textech najít i mysticko-etickou funkci. Rúmí v těchto příbězích stojí někde na pomezí mezi vykládáním súfijského učení a poukazování na momentální sociální situaci. V islámu jsou tyto složky často neoddělitelné. Ta velmi často nebyla súfijským projevům nijak dobře nakloněna. Jak již bylo výše zmiňováno některé právní školy a následně i vládcí, kteří se řídili výkladem dané právní školy, neviděli súfije rády. Rúmí tedy chtěl na tuto skutečnost poukázat a zároveň dodat svým studentům zprávu, že se nemají bát za projevení souznění s učením, i když to pro ně může být nebezpečné a mohou poté být správními orgány perzekuovány. Zde příklad příběhu, který podle mě patří k této mysticko-etické funkci.

Muhtasib procházel městem jak vždy jednou v noci,
u zdi spatřil spícího, už bylo po půlnoci.
„Hej opilče, co jsi pil, řekni, máš na kahánku!“
„Pil jsem přece tady z toho, co bylo v mém džbánu!“
„Prozrad' tedy, co jsi pil, co v džbánu bývá, ano?!“
„Bylo to, co bylo, to, co v džbánu mám se skrylo!“
Otázek a odpovědí bylo vrchovatě,
až muhtasib jako osel uvázl sám v blátě.
Řekl: „Dýchni na mne tedy, poznám míru hříchu!“
Opilý „Hoj, hoj,“ si výskl v temném nočním tichu.
Řekl: „Poručil jsem, dýchni ty si hoj, hoj výskáš!“
Opilý: „Jsem veselý a ty si v žalu stýskáš.
Oj z bolesti, ze zlých běd, ty tě zesmutněly,
hoj pijákům vína má vždy zřídlo ve veselí!“
Muhtasib: „Vstaň, opilče, teď půjdeš do vězení!“
Opilý: „Ty, muthasibe, jdi a zanech všeho,
co si vezmeš za záruku tady od chudého?!
Kdybich sám měl sílu jít, dal bych tu všem vale
a jak dřív šel k sobě domů. Kdy to bylo ale?“¹⁴³

Tento příklad jsem vybral nejen i z důvodu, že se na něm velmi dobře ukazuje druhý velký motiv, který Rúmí používá a to alkohol, víno a opilost. Tyto motivy byly velmi zajímavé pro západní vědce v průběhu věků, protože šarí'atské právo se staví rozhodně proti požívání alkoholu, a tedy alkohol by neměl v životě muslima mít takovou roli. Rozhodně se tedy na první pohled může zdát, že je to v rozporu s islámem.

¹⁴³ Rúmí, Masnaví str. 94

Na druhou stranu, pokud se podíváme na tabulku, kterou prezentuje Nafásí ve své knize, dojde nám úplně jiný přesah a báseň to postaví na novou rovinu.¹⁴⁴ Z opilce se stává súfí, který je momentálně v extázi a nemá nad svými činy žádnou kontrolu. Opilost je tedy extatický stav, který zažívá a nic pohoršujícího. Příběh začíná nabírat novou podobu a hlavní postavou již není opilec, ale súfí v extázi.

Druhou postavou je muhtasib. Je to středověké zaměstnání. Byl to supervizor bazarů a obchodu v islámských zemích. Hlavní povinností bylo zajistit, aby veřejné podnikání bylo vedeno v souladu s právem šarí'a. Velmi významná osoba s určitě obrovskou mocí a nutnou znalostí islámského práva. Rozhodně člověk, kterého si není hodno zneprátenit. Jistý symbol politické moci, způsobu života a životní cesty.

Báseň nám tedy ukazuje střet dvou poměrně rozlišných světů a osob. Extatického súfího a vykonavatele tradičního šarí'atského práva. Otázky od muhtasiba jsou tedy poměrně jasným příkladem toho, co se mohlo reálně dít. Pokud nebereme doslovný výklad, muhtasib se súfího dokola ptá, proč dělá to, co dělá, co tím dokázal a co tím poznal. Snaží se ho usvědčit ze špatného chování. A súfí mu na to odpovídá a nijak nelže. Jen je již v naprosto jiné sféře pochopení a nezasvěcenému muthasibovy to nedává skoro žádný smysl.

Súfí se nesnaží z odpovědi vyvléknout a stále odkazuje na to, že se snaží hledat Boha tímto způsobem, jakým to dělá a muthasib stále nechápe, proč by to takto dělal. Až se dostane do takového rozporu, že v tom začne muthasib vidět rozpor s islámem, který je nutno potrestat. Tu mu súfí řekne, že celý rozpor tkví v tom, že muthasib se nesnaží pochopit Boha, nesnaží se o splynutí, drží se při zemi a nehledá pochopení. Vždyť právě súfího radost pochází z onoho splynutí s Bohem, kterého není muthasib schopen.

Konec příběhu se dá vysvětlit tím, že samotný súfí muthasiba nabádá k tomu, aby zanechal svého konání a přestal proti němu zbrojit, a naopak se přidal na jeho cestu. Však přiznává, že cesta je složitá a těžká a jen málokdo ji správně dokáže zvládnout. I súfí v příběhu má o sobě pochybnosti. Nevěří si v tom, že skutečně nakonec dokáže dojít až do onoho vysněného splynutí s Bohem.

¹⁴⁴ Viz přílohy

Rúmí tedy poukazuje na metodu extatického stavu, který je v Rúmího taríqu Maulawíja rozhodně výraznou složkou. Členové tohoto taríqu na sebe totiž strhávají pozornost díky svému způsobu meditace, díky kterému se jim dostalo názvu vířící nebo tančící dervišové. Právě díky tomuto obřadu, který má poměrně přísná pravidla se dostávají do extatického stavu, který jim pomáhá k tomu, aby dosáhli jednoty s Bohem. Pomáhají si přitom zpěvem. Text písně je velmi často právě Rúmího. Hlavní středisko řádu bylo od jeho založení v 13. století Rúmím v Konyi až do roku 1925, kdy bylo v rámci sekularizačních reforem v Turecku Attatürkem zrušeno. Poté se hlavní středisko přesunulo do Edirne, ale můžeme je najít různě po celém světě.¹⁴⁵

Rúmí sám prováděl jakýsi podobný rituál, kterým se snažil dostat do extatického stavu. Proto tento příběh nese kus mystického učení, které předává dál studentům, a to upozornění na důležitost extatické zkušenosti i jiné meditace, která dopomáhá ke spojení s Bohem a splynutí s ním.

Druhou složkou příběhu je upozornění na sociální vztahy súfijů a některých jejich oponentů, které tady představuje postava muhtasiba. I když se dá Rúmího období považovat za jakýsi zlatý věk súfismu, i tak se musí neustále potýkat s jeho odpůrci, kteří na ně neustále útočí.¹⁴⁶ Hanbalovská škola byla ohledně kritiky súfismu v době 13. století také velmi činná. Za zmínku stojí velký kritik súfismu Ibn al-Džawzí, který kritizoval nejen neoblíbeného Al-Halládže, ale i poměrně přijímaného Al-Ghazallího.¹⁴⁷

Proto je tento příběh i skrytou kritikou společenského dění a ukázkou toho, že by se súfí neměl nechat zviklat. Měl nabádat k širšímu poznání i ty, kteří se snaží jejich učení umlčet a osoby, které veřejně projevují náklonost k súfijskému učení, pomocí právě oněch zmiňovaných extatických stavů, perzekuovat a zavírat do vězení. Rúmího řád měl však velmi silné postavení v Konyi. Dokonce natolik silné postavení, že mistr řádu předával meč do rukou nově jmenovaného sultána.¹⁴⁸ I tak se jistě museli setkávat s osobami nepřátelsky nakloněnými mystickému učení, protože Rúmího nauka se nakonec dostává prakticky do celého světa.

145 MENDEL, Miloš. Maulawíja. In: HORYNA, Břetislav; PAVLINC OVÁ, Helena. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9 S. 592.

146 Kropáček, Súfismus. Str 102-114

147 Viz kapitola *Muslimský výzkum*

148 Mendel, Maulawíja, str 592

Proto zařazuji jako jednu z rolí v příbězích i mysticko-etickou funkci, protože některé příběhy mají oboje a bez těchto obou rolí, by příběh neměl takový význam, jaký by byl potřeba. Díky této funkci mohl mistr zároveň učit i dávat varování před nebezpečím, která velmi často od společnosti přicházela, i když byla již podstatně menší než za dob prvních súfijských mistrů a mučedníků.

6.3 Etická funkce

Třetí velmi významnou samostatnou funkcí je i kritika společenského chování a odraz historické reality. Musíme si také uvědomit, jaká byla momentální politická situace ve světě. Rúmí se dožil skoro sedmdesáti let, což je velmi úctyhodný věk a spoustu toho určitě zažil. Třinácté století je však také známé obzvláště pro Araby a Čínu nepříjemným tažením Mongolů. V době svého největšího rozmachu se táhla na východ od Číny až na západ na území dnešního Polska a Mongolové dobyli většinu území dnešního Turecka. A to vše jen během jednoho století.

Mongolská invaze rozhodně nebyla vedena mírovou formou, ale poměrně násilnou cestou. Sám Rúmí, který se narodil původně na území dnešního Afghánistánu, musel ve svých ranných letech uprchnout před mongoly dále na západ. Nedá se tedy divit, že i hrůzy, které potkával a jsou spojené spíše s válkou než mystickým opojením, se promítají do básní a příběhů. Jednou velmi dobrou ukázkou je báseň O chlapci nařikajícím nad otcovou rakví a o poznámce Džúhího.

Chlapec kdys u rakve otcovy
naříkal a bil se do hlavy:
„Ó běda, otče, kam tě teď dají,
pod hlínu syrovou tě pochovají.
Těsno ti bude v mdlém osamění,
kde rohož ani koberec není,
kde chleba chybí, večery chladné,
nesvítí se a pokrmy žádné.
Nejsou tu dveře, střechy či stropy,
po jasu, zrcadle nikde ni stopy.
Není tu doušek ze studni chladné,
není tu soused, pomoci žádné.
Tvé tělo, které líbali lidé,
teď v temný, chladný příbytek přijde.
V obydlí, které bude ti cizí,
podoba, barva, všechno ti zmizí.“
Tak chlapec líčí vlastnosti domu,
krvavé slzy lil z očí k tomu.
Děl Džuhí k otcí: „Kam, drahý, kam?
To, proboha, ho odnesou k nám?“
Ten na to: „Hloupost! Jaks na to přišel?“
„Ach, otče, vlastnosti, o nichž jsem slyšel,
jak nechával je vyslovit rtům,
beze všech pochyb má přece náš dům!
Bez jídla, rohože, v šeru se topí,

chybějí dveře, střecha i stropy!“¹⁴⁹

Pro začátek vysvětleme postavu Džúhího. Džúhí se říkalo synovi Chorezmského šáha Aláuddína Muhammada. Naše prepisy ho znají spíše pod názvem šáh Džellaludín. Otec Džúhího šáh Aláuddín byl při tažení Čingischánem v roce 1221 u Kaspického moře zabit. Předtím byla zničena Mongoly významná centra Chorezmské říše jako Samarkand, Buchara, nebo Chorezm. Jeho synovi se ještě téhož roku podařilo shromáždit armádu a postavit se na odpor u řeky Indu. Dokonce se mu podařilo nad slabými vedlejšími oddíly vojska i vyhrát, ale nakonec byl poražen.¹⁵⁰

Významné však bylo to, že se mu nakonec podařilo utéct, a i přes ohromnou snahu Čingischána, který přikázal prohledat celou severní Indii a utekl do Persie.¹⁵¹ Byl jedním z mála, kterému se vůbec podařilo nad mongoly zvítězit, i když jen nad slabými oddíly a přežil. Báseň tedy dle mě představuje příběh o něm. V příběhu se totiž hovoří o domově, který postrádá základní věci, jako je střecha, nebo dveře. Celá báseň má motiv naprostého zničení a destrukce. Syn pohřbívá svého otce.

Jak víme súfijové byli velmi vzdělanými lidmi, kteří chtěli upozorňovat na nebezpečí, které k nim míří. Což se také později stalo. Proto si vzali tento příběh, jako vzor a varovali jím své vládcy, před mongolskou hordou, která se nezadržitelně blížila. Konya, ve které Rúmí v době svého největšího působení pobýval, byla velmi významným středověkým centrem vzdělanosti. Sám Rúmí, který již předtím zažil obléhání Samarkandu v roce 1212 měl k tomuto tématu více než blízko.¹⁵² Konya byla obsazena roku 1243 což už by dle různých pramenů měl být Rúmí dávno zde a už velmi působit.

Sdělování vlastních pocitů z Mongolů a případné varování před nimi, tedy může být i v jeho básních, které se vyskytují i v Masnaví, protože to bylo určitě něco, co samotného Rúmího určitě muselo formovat. Tudíž i jakási historická role příběhů je v jeho příbězích nezanedbatelná.

¹⁴⁹ Rúmí, Masnaví, str 95-96

¹⁵⁰ Tajná kronika Mongolů. Překlad Pavel Poucha. 1. vyd. Praha: SNKLHU, 1955. 279, [3] s. Živá díla minulosti; Sv. 9. 2200 výt.

¹⁵¹ Ibid

¹⁵² Rúmí, Masnaví 14

S mongolskou invazí souvisí i možný rozpad společenských norem, které Rúmí kritizoval. Pokud se podívám na Vyprávění o zahradníkovi, súfím, bohosloveci a sejjedovi, zde uvidíme velmi výraznou kritiku společenských mravů.¹⁵³ V příběhu figurují čtyři postavy. Súfí, kterého není nutné nijak zvlášť dlouze vysvětlovat, protože není metaforou, ale opravdu súfím. Bohoslovec představuje šari'atské právo. Sejjed byl titulem pro osoby, které byly označeny za potomky proroka Muhammada a jeho bratrance imáma Alího. Postupem času se titul sejjed začal přibližovat významu lenního pána. V islámu je poněkud složitější dělení na světskou a duchovní moc, ale z hlediska zjednodušení by označení sejjeda mělo nejbližší k našemu vládcovi nad světskou částí světa.

Postava zahradníka je pro mě velice zapeklitou otázkou. V příběhu má dvojí pozici. Na jedné úrovni jedná správně, protože se snaží vyhnat tři pro něj neznámé lidi z pozemku, který těm třem nepatří a nemají tam co dělat. Na druhou stranu mezi ony tři lidi, kteří sem přichází, z počátku jako tři největší přátelé zase je nesvár k dosažení vlastního záměru. Je tedy velmi k zamyšlení, jestli se on dá brát za negativní postavu příběhu, nebo jen za jakéhosi pokušítele. Nebo je to jen zkouška, která nás někam dovádí.

Význam samotného příběhu není nikterak složitý. Obzvláště, když sám autor nechává na konci vysvětlení. Zajímavá je spíše posloupnost lidí, jak jsou ze zahrady postupně vyštvaní, a to v pořadí súfí, sejjed a bohoslovec. Rúmí se asi snaží ukázat i na realitu, jak se lidé postupně zbavují svých třech hlavních velkých sfér bytí. První vždy rezignují na vyšší moudrost a poznání, které reprezentuje první vyhnáný ze zahrady a to súfí. Druhou věcí, kterou lidé vyženou je respekt k světským autoritám, které představuje sejjed. Bez těchto dvou si už velmi často fungující společnost jen na náboženském právním systému asi jen málokdo dokáže představit, a i ona je tedy na konci pomyslně vyhnána a zůstane jen prázdná zahrada.

Největším motivem, ale zůstává motiv etické kritiky. Varování před zradou vlastních přátel a toho, že zůstane člověk sám na pospas zlovůli silnější vůle, která ho poté převálcuje. Zradu člověk, dle příběhu a ponaučení na konci, již velmi těžce bere zpět. Je

¹⁵³ Přepis příběhu v příloze

to takové ponaučení opravdu velmi z lidské zkušenosti, nic přehnaně filozofického, či metafyzického.

I to je velmi pozoruhodné, jak velmi poučnou metodou súfijský mistr dokáže ukázat na jednoduchý společenský problém, který není pro obyčejného člověka nikterak složitý na představu, a dozajista se s ním i setkal a varovat před ním. I přesto, že je súfijský mistr spíše postava, která se zaměřuje na pro obyčejného člověka velmi nedosažitelné věci, jako je jednota s Bohem, nebo hledání Pravdy, pořád dokáže zůstat nohama na zemi a pomáhat i s obyčejnými věcmi, které trápí normální lidi. Není to jen zrada přítele, ale může to být i obyčejné šizení obchodníků na tržišti, či hrůzy z války. Příběh může mít i dvojitou rovinu a každý si v něm může najít tu svoji.

6.4 Rúmí a nesúfijská literatura

Rúmí jako takový sám zmiňuje Kalíla a Dimna jako zdroj své inspirace.¹⁵⁴ Tu můžeme poznávat v jeho spoustě bajek. Velmi významnou ukázkou v tomto ohledu je velmi rozsáhlá a obsáhlá bajka, a v případě Rúmího zároveň i báseň, o Lvu a zajíci. Je tedy velmi nasnadě, že toto se dá připsat k bajce o Lvu a volu, kterou najdeme v Kalila a Dimně, hned jako první bajku.

Tento soubor bajek pro Rúmího asi hrál velkou roli. Jedním z důvodů může i být, že právě skrze tuto sbírku bajek chtěl asi Rúmí dokázat, že jakási mystická zkušenost přetrvává ve světě již po staletí, protože Rúmí si určitě velmi dobře uvědomoval, že sbírka pochází z velmi dávné historie. Příběhy dokonce pracují i se stejnou pointou. Tou je ukázka zbedněnosti krále, alias lva, který na svou hloupost taky nakonec doplatí.

Mimo tuto poměrně jasnou ukázkou inspirace nesúfijskou literaturou můžeme najít v jeho příbězích i další velmi podobné prvky s bajkami Kalíla a Dimna. Jak je zmiňováno v kapitole o této sbírce, hlavním důvodem sepsání bylo učení morálním základům a pravidlům, jak vládnout. I Rúmí využívá bajky k tomu, aby dal čitateli ponaučení a předal zkušenost. V Masnaví je takovýchto bajek mnoho. Bajka o velbloudovi, krávi a beranu, nebo Velbloud a myš.

Tento styl psaní je tedy rozhodně shodný s tím, co můžeme vidět v nesúfijské literatuře. Rúmí v tomto ohledu nikterak nevybočuje z tradice. Určitě je to velmi osvědčená metoda k zaujetí posluchače a předání mu významných zkušeností poutavou metodou.

Nacházíme zde také i podobné prvky z Pohádek tisíce a jedné noci. V Masnaví se úplně stejně vyskytují podobné motivy a postavy. Málokdy nacházíme prvky z venkova, ale spíše nacházíme prvky městské kultury. S tím jde ruku v ruce i podobné využívání těchto motivů a postav u Rúmího. Podívejme se na výše zmiňované Vyprávění o zahradníkovi, súfím, bohoslovci, sejjedovi. Nejenže se zde vyskytují osoby a místo spjaté spíše s městem, ale i podobná kritika společnosti, jakou nacházíme v 1001 nocích.

¹⁵⁴ Van Ruymbeke, C. (2013). *The "Kalīla wa Dimna" and Rūmī: "That Was the Husk and This Is the Kernel"*. *Mawlana Rumi Review*, 4, 85-105. doi:10.2307/26810261 str 87

Rúmí neříká o svých inspiracích skoro nic. Jedinou výjimku udělal u Kalíla a Dimna. Proto je velmi těžké říci, zdali jsou inspirací Rúmímu i příběhy z 1001 nocí. Podobné prvky a účel však určitě nacházíme. Nejenže je obsažena u obou zmiňovaných děl kritika společnosti, ale i jistá historická skutečnost. Je známo že v 1001 nocích vystupují v příbězích i skutečné historické postavy. Například Saladin. Podobné historické úkazy můžeme najít i v Rúmího díle. Již tolik nepracuje se skutečnými lidmi, jako s událostmi. Tu můžeme vidět například ve výše zmiňované básni O chlapci naříkajícím nad otcovou rakví a o poznámce Džúhího.¹⁵⁵

Rozdílností je určitě předávání mystické zkušenosti, kterou logicky v mimo súfijské literatuře najít nemůžeme. Ty jsou dané do oněch milostných básní, nebo básních o víně. Tento způsob je určitě pro Rúmího specifický. I právě díky těmto básním si získal pozornost nemuslimské populace. Přitom i skrze tyto básně, které na povrchu mají jen málo společného s islámem, Rúmí učí a předává svou zkušenost.

¹⁵⁵ Viz kapitola Etická funkce

7 Závěr

Súfismus je velmi unikátní a složitý fenomén světa islámu. Je však rozhodně jeho nedělitelným prvkem. Oddělením islámu, jeho filozofie a celého náboženského systému by súfismus přestal dávat smysl. Obzvláště jasné je to při podrobnějším studiu života velkých mistrů. Žádný z nich nikdy neřekl, že není muslim, ale vždy tvrdili, že oni jsou těmi nejsprávnějšími. Pro súfismus je ukazatelem správnosti, touha dosáhnout splynutí s Bohem. Ta je pro fundamentalismus naprosto nepřijatelná. Nemůžeme tedy zkoumat súfismus jako samostatný fenomén.

Příběhy jsou provázané s lidskými životy v každé kultuře. Všude můžeme nacházet různé příběhy, které mají předávat zkušenosti starších těm mladším, aby neopakovali jejich chyby, nebo aby se drželi ověřených cest. Příběhy na nás promlouvají již skrze Bájy a pověsti starého Řecka. Můžeme najít příběhy, které jsou vyprávěny v Oceánii dnes. Však i v moderní době se stále setkáváme s příběhy o mystických světcích, které nám vyprávějí naši rodiče. V těchto příbězích se stále setkáváme s kritikou společnosti a jejich morálních principů. Tyto příběhy většinou začínají: „Když já byl v tvém věku...“

V muslimském světě jsou příběhy pořád silným prvkem kultury. Vždyť i Korán je jedním velkým příběhem s morálními příklady. I Bible je složená ze samých příběhů. Jednu z hlavních věcí, které hledali byli příběhy. Podívejme se například Friedricha Maxe Müllera, jehož první publikovaná práce byl překlad Hitópedáši, indických pohádek. Poté za jeho velkého přispění vznikají vědní obory jako srovnávací religionistika, srovnávací mytologie, nebo srovnávací filologie. Příběhy jsou tedy rozhodnou součástí lidské kultury.

Arabské příběhy pohádek tisíce a jedné noci jsou velmi oblíbenou literaturou i v křesťanském prostředí. Nejenže nás velmi osloví příběhy o úplatných soudcích a nemožných vládcích, či naopak dobrodružné vyprávění o obchodníkovi a mořeplavci. Jsou zde i příběhy velmi magické, které by se dali dnes najít v sekci fantasy. Příběh o Aladinovi je dokonce přebrán a s jistými úpravami zfilmován studiem Walta Disneyho do velmi oblíbené pohádky. I díky těmto příběhům se do podvědomí Evropanů dostali bytosti jako džinové, kteří jsou primárně islámské bytosti.

Spousta bajek ze sbírky Kalíla a Dimny jsou prošípikovány univerzální moudrostí, která je léty otestována a potvrzena mnoha generacemi a národy. I přes asimilaci a jemnou

úpravu Kalíla a Dimny do islámského prostředí stále příběhy dýchají i lehkým indickým vlivem ve kterém má sbírka své kořeny. Bajky jsou velmi oblíbenou metodou učení a tato sbírka oslovila spoustu mistrů v súfismu, kteří určitě chodili pro inspiraci k oběma zmiňovaným sbírkám.

Rúmí je úžasnou osobou na zpracování role příběhů v súfismu. Je jeden z mála mistrů, který dával ke svým příběhům i výklad. Je také velkým pojmem pro súfíje do dnešní doby a ony velmi kritizované cesty k hrobům mrtvých mistrů se velmi často konají i k jeho hrobu. Rúmí je stále i po osmi stoletích stále žijícím symbolem. Neustále funguje tariq Maulavíja, který se řídí jeho učením i když už nemůže fungovat ve starém centru, ve městě Konyi. A není to jen ve většinově muslimských státech, ale rozšířila se i do státu, jako USA nebo jsou k najít i různě po Evropě. Stále je to tedy žijící a nezapomenutá tradice.

Rúmího jsem si také vybral, protože je natolik oblíbenou postavou i mimo muslimské komunity, a proto je jeho dílo nejsnáze k dostání i v překladech. Nejen do angličtiny, ale české překlady jsou poměrně zdařilými překlady. I přesto jsou to stále překlady a velmi často se může stát, že jisté významy a nuance uniknou oku překladatele a obzvláště v poezii to to poté může poté báseň dostat úplně jinou pointu, než byla původně zamýšlena. Bohužel nejsem natolik zblhlý v arabštině, abych se mohl podívat do originálu. Natož v perštině, kterou je celé Rúmího dílo psáno.

I přes jen tři výše zmiňované role příběhů, které se dají najít v Rúmího příbězích, bych k nim ještě rád přidal čtvrtou, o které už toho tolik není, co k napsání. Čtvrtá kategorie by se dala nazvat humornou, nebo k uvolnění. Některé příběhy Rúmí zřejmě doopravdy používá jen k tomu, aby svým studentům opravdu jen zdvihnul náladu, nebo je uvolnil, či záleží na situaci. Většinou se jednalo o anekdoty. I ty však jsou použity jistou formou, která je specifická pro súfíje. Většinou jsou anekdoty spojeny se životem některých významných mistrů a velmi často mají za úkol nejen pobavit, ale i poučit. Některé anekdoty a příběhy, ale nemají onen dvojí podtext a jsou doopravdy jen něčím pro zpestření života. I když Rúmí prý říkal, že anekdoty jsou často zavádějící pro

posluchače, neboť občas zastřou pravou podstatu.¹⁵⁶ Humor tedy může navozovat jistý paradox. A to, že i přes vtipné podání učení pochopíte, že je něco špatně.

Největší rolí příběhu v sufismu však určitě zůstává ona mystická složka. Touto funkci se liší od mimo súfijské literatury. Růmí obzvláště psal básně o lásce a víně a oba tyto motivy odkazují k Bohu a mystickému zážitku, který k Bohu vede. Mystická zkušenost je určitě významně spojena s celým sufismem a zřejmě se často extatický stav přibližoval k opojení, které se dá prožít i při opilosti. Proto tedy možná to velmi časté spojování s opilostí v básních. Není to však jen o opilosti, ale i o víně, či džbánu s alkoholem. Prodejce alkoholu může být odkaz na súfijského mistra. Vše to pramení z toho, že právě veškerý alkohol je muslimům zakázán a slíben je až v ráji. Proto tedy ona extatická vytržení, které mystici zažívají jsou spojována s přítomností Boží a blízkostí samotného ráje, a tudíž i slíbeným vínem, které na ně čeká právě v ráji. Většina súfijských mistrů se považovala za vzorné muslimy, a podle toho se tak i chovali. Je tedy málo pravděpodobné, že by propadali alkoholismu a opilství, protože tím by upadali v nemilost obyvatelstva. Zprávy o súfijských mistrech jsou však většinou naplněné respektem. Obyvatelstvo k nim vzhlíželo, jako ke vzorům hodných následování, a toho mohli dosáhnout jen tím, že se chovali podle platných a zaběhlých norem.

Růmí jako takový se však jinak moc neliší od toho co můžeme sledovat v ostatním narativu. Není nijak překvapující, že nacházíme podobné příběhy, protože obě dvě díla byla poměrně populární a vypravěči je šířili po celém muslimském světě. Spousta příběhů není nijak jednoznačná, proto se může stávat, že jsou příběhy používány zrovna tak, jak se to hodí na danou situaci. I na tom můžeme vidět živou kulturu muslimských zemí.

Sufismus není určitě hnutím, které by mělo ambice oslovit masy. Ano jejich velkými úkoly je i misijní činnost, ale mystická cesta není pro každého. Co však je pro každého, je způsob, kterým sufismus k obyvatelstvu promlouvá. Poměrně srozumitelnou a přijatelnou verzí. Určitě je způsob předávání poselství skrze básně a příběhy pro obyčejného člověka mnohem přijatelnější než složitá filozofická debata, která pro

¹⁵⁶ Van Ruymbeke, Christine. "The 'Kalīla Wa Dimna' and Rūmī: 'That Was the Husk and This Is the Kernel'."

člověka bez hlubšího porozumění nedává smysl. Druhým obřím přínosem je osobní vzorný příklad, který dozajista musí na obyvatele zapůsobit. I proto nakonec o různých velkých mistrech postupem času začnou kolovat příběhy, které jsou naplněny velmi často zázraky a různými skoro až magickými schopnostmi, kterými pomáhal lidem a dokazoval Boží existenci.

Role příběhů je tedy rozhodně nezanedbatelná. Rúmí skrze ně vysvětloval své vlastní učení a snažil se ho postavit tak, aby člověk, který si je bude číst, měl možnost k zamyšlení. Totiž jen člověk s otevřenou myslí může nakonec dojít k Pravdě a jednotě s Bohem. Člověk, který bude mít svou mysl uzavřenou, nikdy nedojde k těmto věcem, protože mu navždy bude unikat ona Boží dokonalost.

Velkým bodem v Rúmího básních a příbězích je i historická skutečnost. Třinácté století se pro oblasti od Číny, přes Persii až do dnešního Turecka nevyvíjela nijak zářivě. Lidé žili v neustálém strachu z mongolských nájezdů, které země ničily a pustošily a lidé neviděli žádnou možnost úniku, protože tyto nepřátelské hordy neměl nikdo sílu zastavit. U Rúmího, který svou velkou část mládí a života strávil na útěku právě jako součást uprchlíků před Mongoly, se to tedy dozajista promítá i v jeho básních, které nám poté ukazují, jak strašlivá pohroma to pro muslimský svět musela být a jaký z toho šel strach i kolik mrtvých museli v té době vidět. I přesto se historické prameny shodují na tom, že Rúmí nezahořkl a stal se velkým příkladem mnoha ctností.

Jsem rád, že jsem mohl svou práci zaměřit právě na Rúmího súfismus. Súfismus sám o sobě je pro mě velice zajímavý. Velmi často, při pročítání starších výzkumů, ale i některých novějších prací na toto téma, mě neustále zaráží častá potřeba snížit, nebo úplně vymazat ze súfismu složku islámu. Přitom je jen málo súfijských mistrů, kteří by se hrdě nehlásili k tomu, že jsou muslimové. Složka islámu je tedy se súfismem tak úzce spjata, že bez něj by súfismus již nebyl to, co v reálném světě, ale i v básních a příbězích vidíme a zkoumáme. Už i z toho důvodu, že spousta postav, které se v příbězích pohybují, jsou úzce spjaty s islámskou kulturou. Jmenovitě například sejjed, či muhtasib. Tyto dvě postavy jsou jen stěží vysvětlitelné, když bychom k tomu nesměli použít muslimské vysvětlení.

Rúmí sám o sobě do dnešních dob fascinuje obrovské množství lidí. Jeho básně doteď obdivují i lidé, kteří mají často pramálo ponětí o tom, kým Rúmí byl. Jeho básně jsou

nadčasové a plné krásných metafor, či úžasného hraní s jazykem. Je tedy až k neuvěření, že Rúmí sám ze začátku nikdy nechtěl být básníkem, ale dnes je zřejmě jedním z těch nejznámějších muslimských básníků, kterého znají i mimo muslimské země. Podařilo se mu uchvátit spoustu srdcí i v Západním světě a jeho způsob myšlení a jeho samotné učení se rozšířilo na všechny kontinenty světa. Poselství o hledání Lásky a Pravdy o porozumění mezi lidmi a míru.

Já osobně musím přiznat velké nadšení z příběhů, které nám dávají muslimští autoři. I proto jsem si toto téma vybral. Obdivuji množství a rozmanitost pohádek Tisíce a jedné noci, které Tauer přeložil do osmi svazků, které opatřil vynikajícími vysvětlivkami, které mi nadále pomáhali, při hledání určitých významů i u Rúmího. Rúmí mě oslovil hlavně díky publikaci Evy de Meyerovitch-Vitray, která jeho život a věci s ním spojené popsala velmi čtivou formou.

Musím na druhou stranu přiznat, že ani Rúmí není bohužel v osnovách našich škol, i přesto, že dle mého názoru by svým talentem a nadčasovostí díla by dokázal předejnat kde, jakého evropského básníka, kterého jinak na našich školách vyučují. A i bez ohledu na to, zdali je to nábožensky zbarvený text, protože se to samozřejmě vždy dá ukázat jako ukázka umění z muslimského prostředí.

8 Bibliografie

8.1 Primární literatura

ALI, Maulana Muhammad, *The religion of Islam*, The Ahmadiyya Anjuman Ishá'at Islám: 1990

ERNST, Carl W. *Sufism: an introduction to the mystical tradition of Islam*. London: Shambhala, 2011. ISBN 9781590308844.

GRAHAM James William, *A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism*, 1819 – první evropská studie pojednávající o Súfismu.

CHITTICK, William C. *The Sufi doctrine of Rumi*. Illustrated ed. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2005. ISBN 9780941532884.

JALĀL AL-DĪN RŪMĪ a Reynold Alleyne NICHOLSON. *Selected poems from the Divan-e Shams-e Tabrizi: along with the original Persian*. Bethesda, Md.: Ibex, c2001. ISBN 978-0936347615.

KOŠUT, Jaromír DRA., Háfiz, jeho dílo a jeho básně, Nakladatel J. Otto knihkupec. 1881

KROPÁČEK, Luboš, *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Vyšehrad, Praha:2008

LEWIS, Franklin D. *Rumi, Past and Present, East and West*, Oneworld: 2001 ISBN 978-1-85168-549-3

MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmi a súfismus, Úvod do islámské mystiky*, CAD PRESS: 1977 ISBN 80-85349-32-9.

MOJADEDDI, Jawid, *Beyond dogma, Rumi's teachings on Friendship with God and Early Sufi Theories*, OXFORD University Press, 2012

NAFÁSÍ, Azíz bin Mohammad, *Průvodce poutníka na cestě za nejzazším cílem*, Volvox globator 2007

OLIVERIUS, Jaroslav. *Kalíla a Dimna*. 2005. Praha: Dar Ibn Rushd Gemma Art, 2005. ISBN 80-86087-53-0

RÚMÍ, Džaláluddín a Josef HIRŠAL. *Masnaví: básně vnitřního smyslu : výběr z Masnavíje ma'naví, gazelů a čtyřverší. 2., rozš.vyd.* Přeložil Jirí BEČKA. Praha: DharmaGaia, 2001. ISBN 80–85905–91–4.

Tauer, Felix; *Pohádky tisíce a jedné noci*; Nakladatelství Československé akademie věd; 1958

Zargar, Cyrus A., *The polished mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism*

8.2 Sekundární literatura

Abdelsadek, Dr. Nafisa. (2010). Kalila & Dimna. Module 14 - Part 4: online.

Baumer, Iso, Pohostinnost, zástupné sebeodevzdání zavazující slovo, přímluva. Louise Ernest Renan, O původu jazyka 1848

Julinda Abu-Nasr in International Companion Encyclopedia of Children's Literature, editor Peter Hunt (Routledge, 1996) p. 792.

KNAUEROVÁ, Marta. *Ezopovy bajky*. Ilustroval Attila VÖRÖS. Brno: Edika, 2018. ISBN 9788026613398.

Massignon, poutník Absolutního“ Teologický sborník 2/99

McIntyre, Alasdair; *After Virtue: Study in Moral Theory*, 3rd ed; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2007

MENDEL, Miloš. Mauláwija. In: HORYNA, Břetislav; PAVLINCOVÁ, Helena. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9 S. 592.

Milani, Farzaneh, *Veils and Words*, New York: Syracuse University Press, 1992, p.178.

Mohammad Jaafari Mahjub, *About Kalilah & Dimnah*, Tehran: Kharzami 1349AH, p.17.16.

RYPKA, Jan, Věra KUBÍČKOVÁ, Otakar KLÍMA, Jiří CEJPEK a Ivan HRBEK. *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956. *Práce Československé akademie věd. Sekce jazyka a literatury*, sv. 5.

SAĪD, Edward W. *Orientalism*. 1978. United States, 1978. ISBN 978-0-394-42814-7.

Slovník světových literárních děl 2., Odeon, Praha 1989, str. 116-117

Tajná kronika Mongolů. Překlad Pavel Poucha. 1. vyd. Praha: SNKLHU, 1955. 279, [3] s. *Živá díla minulosti*; Sv. 9. 2200 výt.

THOLUCK, F. A. D., *Sufismus, sive theosophia, Persarum pantheistica*, Berlin 1821

9 Přílohy

Nafásího symbolika

Symbol	Význam
kapka vody	jednotlivec
ryba	duše jednotlivce
oceán	božská jednota
perla	osvícená bytosť
nositel poháru	šejk, nebo Bůh, nositel poznání
opilec	extatický súfí nemající kontrolu nad svými činy
opilost	duchovní vytržení, změněný stav vědomí
hospoda	místo, kde opilec pije víno Boží lásky
vymetač hospod	osvobozený súfí od nejnižších součástí charakteru
víno	duchovní extáze, spojení s Bohem. Následovníkům Proroka je zakázáno, zaslíbené je až v ráji
prodejce vína	duchovní vůdce
krása	sláva milovaného
úsvit	přechodná oblast mezi Bohem a hmotným světem
objetí, polibky	extatické vytržení
tvář	tvář Boha
parfém	neviditelná Boží přítomnost

157

¹⁵⁷ NAFÁSÍ, Azíz bin Mohammad, *Průvodce poutníka na cestě za nejzazším cílem*, Volvox globator 2007 str. 18

*„Od chvíle, kdy jsi přišel na tento svět bytí,
stojí před tebou žebřík, aby ti pomohl utéct.
Napřed jsi byl kámen, pak rostlina,
pak se staneš zvířetem. Jak to můžeš popřít?
Pak jsi učiněn člověkem, obdařeným poznáním, rozumem, vírou;
Pohled' na to tělo, učiněné z prachu! Jak je dokonalé!
Když jsi překonal lidský úděl, staneš se nepochybně andělem.
Skončil jsi na Zemi; tvým příbytkem se stanou nebesa.
Překroč i andělské bytí; vpluj do moře,
aby se tvá kapka vody stala oceánem.“¹⁵⁸*

¹⁵⁸ MEYEROVITCH-VITRAY, Eva de, *Rúmi a súfismus, Úvod do islámské mystiky*, CAD PRESS: 1977
ISBN 80-85349-32-9.str. 75

Vyprávění o zahradníkovi, súfím bohoslovci, sejjedovi

Jeden zahradník, nahlédnuv kdys ráno do zahrady,
tři muže, jež jak zloději sem vnikli, spatřil tady.

Tak bohoslovec, sejjed a súfí tu v jitřním tichu
v žertování, jen smích a vtip, řečnili bez ostychu.
Řekl si: "Na sto důkazů mohu mít k jejich škodě,
jsou ale v jedné skupině, a proto ve výhodě.

Těžko se zhostit, když jsou tři, úkolu nesnadného,
proto je musím oddělit jednoho od druhého.

Každého stranou vezmu si a sotva bude sám,
za knír ho, na to sílu mám, pořádně vytahám."

Zachytračil si, súfího na cestu zval v té chvíli,
aby se tak tři přátelé od sebe oddělili.

Súfímu řekl: "Odejdi do domu u zahrady
a přines pestrý koberec pro ty své kamarády!"

Súfí odešel, zahradník obrátil se k těm dvěma:

"Tys bohoslovec a ty zas sejjed, jenž rovna nemá.

Podle tvé fatvy jíme chléb a na tom není dosti,
my létáme, nás nesou výš křídla tvých vědomostí.
Ten druhý je náš princ a král, víc těžko říci slovy,
to sejjed je, jenž pochází z rodiny Prorokovy.

A kdo je súfí? Břichopas, hodný jen zatracení,
jenž s vámi, vpravdě velmoži, hovořit hoden není.
Až přijde, odvráťte svou tvář ve stejném okamžiku,
pak třeba týden pobuďte v zahradě na trávniku.

Zahrada, i však duše má, vám patří bez výhrady,
vždyť vy dva pravým okem mi budete vždy a všady."

Balamutil a přesvědčil vznešené hosty dva,
což, věru, mezi přáteli tak vzácné nebývá.

Když súfího pak vyhnali a ten pryč odcházel,
zahradník za ním vyběhl, veliký klacek měl
a řekl: "Súfí, psovský pse, ty nectíš zásady
a dovolil sis drze vlézt do cizí zahrady,
to tě navedli mistři tví Džonejd a Bájazíd,
či který z učitelů tě učil stud odhodit?"

A mlátil hlava nehlava a mlátil vytrvale.

Súfí řekl: "Já dostal své, na vás, přátelé, ale
též přijde řada, vyčkejte jen o chvilinku déle.

Viděli jste, že jsem ho měl za svého nepřítele,
nejsem mu větším sokem však než vy, bez cti a studu.

Co snědl jsem, sníte i vy a já pak smát se budu.

Takový výprask trestem je každému ničemovi,
i vás čeká podobná strast, již slova nevypoví.

Tento svět, to je hora přec, a co zvolá tvůj hlas,
ti neúčastná ozvěna za chvíli vrátí zas."

Když zahradník se súfího zbavil, byť hořce spílal,
hned novou lest si vymyslel, lstivější první byla.

"Ej, ty můj milý sejjede, zajdi do domu mého,

pečínku dal jsem připravit, oběd chutnější všeho.
 Řekni tam mému sluhovi, mezi dveřmi to stačí,
 ať nelení a poklusem sem s křehkou husou kvačí!"
 Když sejjed vyšel, zahradník pravil: "Ty, muži, víry
 a náboženství znalec jsi, tvá znalost nemá míry.
 Ten za sejjeda nestoudně však vydává se posud,
 kdo ale jeho matku zná, co vlastně dělal dosud?
 Vlož v oheň ruku za ženu, či za slovo, jímž láká!
 Kratičký⁷ rozum - dlouhý vlas, důvěra tedy jaká?
 Svůj rod z Alího, Proroka (Bůh dej jim věčnou slávu!)
 dnes odvozuje každý lump, zralý tak pro popravu!"
 Bohoslovec ho poslouchal, jak lstivě pěl mu s klidem
 a zahradník se po chvíli rozběhl za sejjidem
 a řekl: "Kdo ti dovolil jít, osle, na můj sad,
 mám tvým prorockým původem ten zločin omlouvat?
 Lvíčata lvu jsou podobná, to každý ví a poví,
 v čem ty se ale podobáš, nu řekni, Prorokovi?"
 S tím ctěným podlec zacházel tak neuctivě směle,
 jak Prorokovu rodu kdys činili nepřátelé.
 Sejjed, jež skoro zmrzačil ten tyran neurvalý,
 bohosloveci pak povídal slzy mu v očích stály:
 "Když sám jsi zůstal, bez přátel, na tobě je teď řada,
 teď budeš bubnem a svůj díl slíznou teď tvoje záda.
 Nejsem snad z přátel nejlepších a nežádám si dík,
 nejsem však pro tě jistě mín, než tenhle podvodník.
 Zradils mne tomu surovcí, nedbal jsi o nápravu,
 velmi jsi, věru, prohloupil, trest padniž na tvou hlavu!"
 Když sejjed zmizel, zahradník pak: "Bohoslovče," říká,
 "jsi ostudou všech hlupáků, co ty jsi za mystika?
 To je tvá fatva, ty, jemuž uťata má být paže?
 Snad nechceš říci tohleto, že boží zákon káže?
 Či ti to povolení snad sám Búhanífa dává,
 či ti to řekl, darebo, snad jiný znalec práva?
 Vyčetl jsi to svolení, že v knize Vasíf stálo?
 Nebo se o tom případě kdes v knize Mohít psalo?"
 To řka hned vztáhl ruku svou na jeho hříšnou hlavu
 a jí si cestu otevřel, aby dal průchod právu.
 Bitý' mu řekl: "Pravdu máš, bij, mlat' mě ze všech sil,
 správný trest pro toho, kdo se od přátel oddělil.
 Zasluhuji si stokrát víc, než tenhle malý díl,
 za to, že jsem své přátele zradil a opustil.
 Naslouchal jsem tvým podlostem, proto mě stihl trest,
 ten spravedlivě sklidil jsem a ztratil při tom čest."
 Zahradník plno ran mu dal na tu i onu stranu,
 vyhnal ho ze své zahrady a zamkl za ním bránu.



Tak každý, kdo zůstává sám, kdo přátel svých se zbaví,

dopadne zle a škodu svou už ničím nenapraví.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Rúmi, Masnaví str 68-70