

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Mystické alegorie v díle Faríduddína

Muhammada Attára: Mantiq at-Tajr

Nora Jelínková

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Kulturní antropologie Předního východu

Diplomová práce

Mystické alegorie v díle Faríduddína

Muhammada Attára: Mantiq at-Tajr

Nora Jelínková

Vedoucí práce:

Mgr. Daniel Křížek, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Obsah

1	ÚVOD	5
2	SÚFISMUS	8
2.1.	Stručný úvod - dějiny, koncepty	8
2.2.	TERMINOLOGIE - základní mystické koncepty a symboly	12
2.2.1.	Tawhíd (توحيد)	12
2.2.2.	Nafs (النفس)	14
2.2.3.	'Aql (عقل)	15
2.2.4.	Dhikr (ذکر)	17
2.2.5.	Faná' (فناء)	18
3	FARÍDUDDÍN ATTÁR	19
3.1.	Život a dílo	20
4	PTAČÍ SNĚM	23
4.1.	Obsah	24
4.2.	Ptáci se shromažďují a dudek jim vypráví o Símorghovi	26
4.2.1.	Símorgh (سيمرغ)	28
4.2.2.	Slavík - o okouzlení	31
4.2.3.	Papoušek – o sebestřednosti	34
4.2.4.	Páv – o neupřímnosti	37
4.2.5.	Kachna – o posedlosti	39
4.2.6.	Koroptev – o okázalosti	41
4.2.7.	Humá – o iluzi	42
4.2.8.	Jestřáb – o svobodě	44
4.2.9.	Volavka – o soužení	46

4.2.10.	Sova – o melancholii	47
4.2.11.	Pěnkava – o zbabělosti	48
4.3.	Ptáci se vydávají na cestu	50
4.4.	Sedm údolí	51
4.4.1.	Údolí hledání (talab - وادی طلب).....	52
4.4.2.	Údolí Lásky ('išq - وادی عشق).....	55
4.4.3.	Údolí Poznání (ma'rifat - وادی معرفت)	57
4.4.4.	Údolí Odpoutanosti (istighná - وادی استغناء).....	58
4.4.5.	Údolí Jednoty (tawhíd - وادی توحید).....	60
4.4.6.	Údolí Úžasu (hairat - وادی حیرت)	61
4.4.7.	Údolí chudoby (faqr wa faná' - وادی فقر حقیقی و فنای اصلی).....	63
4.5.	Ptáci tváří v tvář Símorghovi	64
5	ZÁVĚR	66
6	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	68
7	RESUMÉ	73
8	PŘÍLOHY	74

Metodika překladu cizojazyčných termínů

V práci je užíván, vedle vlastních termínů v originále, zjednodušený přepis arabských a perských znaků, založený většinou na metodě prof. Luboše Kropáčka¹. Hrdelnice - ع - *ajn* je v textu znázorněna pomocí odsazení '. Hrdelnice - ح - a obyčejné h - ه - jsou přepisovány jednoduše písmenem *h*. Přepis znaku ħ je prováděn pomocí písmen *gh* - čtený jako ráčkované "r". Stejně tak arabské ق , hrdelně vyslovované "zadní k", je přepisováno zjednodušeně pomocí písmene *q*. Třená neznělá interdentalá ħ je v textu vyznačena jako *dh* - znělé anglické "*th*". Obouretná znělá hláska و - v textu *w* - je vyslovována opět jako anglické *w*. Znělá afrikáta چ , vyslovována jako jedna hláska, je přepisována pomocí *dž*.

Citace z díla Dicka Davise a Akfham Darbandi uvádím v originále, stejně jako některé další citace z děl dosud nepřeložených do češtiny. Kde text nevyžaduje přebásnění, anglické úryvky zpravidla překládám. U osobních jmen autorů použité literatury, pokud nebyla přeložena do češtiny, používám pak v poznámkovém aparátu anglický přepis.

¹ Např. KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Vyšehrad, Praha 2006

1 ÚVOD

„Básník kdysi pravil: ‚Ve sklence vína se skrývá celý širý vesmír.‘ Možná nikdy nepochopíme, co tím myslel, protože básníci nepíší proto, aby byli pochopeni. Ale pravdou zůstává, že podíváme-li se na sklenku vína dostatečně zblízka, uvidíme v ní skutečně celý vesmír².“ Richard Feynman těmito slovy ve svém *Úvodu do přednášek z fyziky* nenarážel pouze na fakt, že ve složení sklenky a vína v ní je dohledatelná historie chemické a fyzikální struktury vesmíru. Mluvil o tekutině a barvě, o odrazu světla na povrchu sklenice, o atomech, ze kterých se vše skládá; především ale mluvil o fascinujícím a snadno přehlédnutelném faktu – že největší záhadou tu není obsah sklenice vína, ale mysl, která si sklenici s celým jejím obsahem uvědomuje. Faríduddín Attár by, myslím, byl s profesorem Feynmanem v tomto případě zajedno – a patrně celá společnost perských súfijských básníků by souhlasně přikyvovala, protože jim povětšinou témata vědomí, vesmíru a alegorie vína nebyla cizí.

Ptačí sněm je, dá se říci, takovou alegorickou sklenkou vína. Příběh je místy lahodně opojný a mluví jazykem vznešených přirovnání, místy je hořký a místy inspirativní a jeho metaforická pravda se skrývá až na dně. Je to příběh o transformaci, který mění především čtenáře; ten k Attárovu textu přichází a pohlíží do něj jako do zrcadla. Nachází sám sebe v jednotlivých příbězích, chápe úzkost i nadšení ptačího společenství, tuší směr stezky, stáčejíci se skrz jednotlivá údolí. Skutečná hloubka zrcadla se ho však dotkne až na posledních stránkách. Jde od odlesku k odlesku a nahlíží na to, co se jeví jako dialog trojúhelníku Boha, člověka a vesmíru, aby nakonec zjistil, že

² FEYNMAN, R. (1963): Kap. 3, ods. 7

žádný trojúhelník neexistuje a v domnělém dialogu nikdy nikdo nepromluvil.

„Alegorie mění jev v pojem a pojem v obraz,“ říká Goethe ve své Řeči v próze. „Pojem v obraze je třeba považovat i nadále za něco, co obraz vymezuje a co je v něm obsaženo celé³.“ Čtenář je skrz celý příběh pobízen k odhalování skryté symboliky, k přijímání paradoxů. Slovy jiného fyzika; „Opakem pravdivého výroku je nepravdivý výrok. Opakem hluboké pravdy může být jiná hluboká pravda. Paradox je první i poslední pravdou⁴“ - a paradox je právě jedním ze stavebních kamenů Attárova díla. Vede čtenáře přímo k pochopení onoho *něčeho jiného*; duchovního smyslu, alegorického smyslu, nebo věčného symbolu. Pravda se v příběhu odhaluje přesahem, vyžadujícím známé, ale přesto tajemné *porozumění*⁵. Lze polemizovat nad tím, jak adekvátně jsme ze současného pohledu schopni postihnout obsah básní, které se zrodily před více než osmi sty lety - navíc v prostředí zásadně odlišném od atmosféry dnešní Evropy. „Každá doba má svůj smysl pro poezii a my dnes nemáme právo používat našeho smyslu pro posouzení cítění středověkých lidí⁶.“ Máme však právo odevzdat se pokusům o interpretaci symboliky těchto básní; především protože jedním z charakteristických rysů poezie (a především mystické poezie) je, že se vyžívá v nadčasovosti.

Na následujících stránkách se pokusím popsat části Ptačího sněmu; ty části, které tvoří základní strukturu díla a vyznačují se Attárovým charakteristickým přístupem k alegorii. Ve výsledku se mi, doufám, podaří vytvořit ucelené schéma hlavních bodů Attárova Ptačího sněmu a přeložit některé čistě mystické momenty z jazyka středověkého perského sufismu do o něco srozumitelnější řeči současnosti.

³ ECO, U. (2007): s. 77

⁴ Nielse Bohra cituje DELBRÜCK, M. (1986): str. 167

⁵ *Epiphany*, nebo *zjevení*, vnitřní pochopení a přijetí určité pravdy. Mezi racionálním věděním a pochopením je zásadní rozdíl. „Já neexistuje. Avšak když je nám to řečeno, zůstáváme nadále sami sebou; a vyslovení této pravdy je zase jen myšlenkovou formou ve světě jiných myšlenkových forem.“
Hugh Shearman

⁶ ECO, U. (2007): s. 97

2 SÚFISMUS

2.1. Stručný úvod – dějiny, koncepty

Hybná síla islámské mystiky čerpala vždy z elementu Božské lásky a lásky člověka k Bohu. Tento obtížně uchopitelný vztah stojí sice v jádru súfismu, ale nelze říci, že jej zcela definuje. Při pokusech o vymezení prostoru, který súfismus v islámském světě (a pochopitelně i mimo něj) obývá, bychom se možná měli hned na začátku vzdát snah o strohé a přehledné definice. S kritikou se setkáváme již při použití výrazu „mystika“, který naznačuje, že súfismus je významově primárně duchovní termín. Podobné zjednodušování snadno zastíní kolektivní, společenské a tradiční aspekty súfismu, jehož historie sahá daleko za jeho v současnosti nejznámější učence. Pojem *súfí* snad vychází z arabského termínu pro vlněné sukno – *súf*⁷ a nejspíše odkazuje na prostotu oděvu, která zároveň symbolizuje charakteristické súfijské hledání a asketickou snahu o umrtvování ega. V hlubokém zaujetí pro kontemplaci a klid duše si tak súfí od počátku vytvářeli vlastní cestu, na jejímž konci stál vždy pouze jediný, nejvyšší cíl. Súfismus se zrodil spolu s islámem, tedy v letech života Proroka Muhammada (cca 570 – 632), ale pochopitelně se nejedná o synonyma. Súfí je vždy muslimem, ale muslim není nutně súfím. Kořeny této tradice nalezneme v Prorokově učení, v koránských súrách a v řadě *hadíthů*. Je to esoterická tvář islámu, oslavovaná jedněmi pro svou hloubku a mystický půvab a zavrhaná druhými pro přílišnou osobitost a odklon od původního učení islámu⁸. Pro súfismus, *tasawwuf*, je typické, že ve vlastních definicích činí to, co je mu nejbližší: přesahuje sebe sama. Za první okamžik zaznamenaného mystického prožitku je považován moment

⁷ KROPÁČEK, L. (2008): str. 15

⁸ Súfismus býval – a dodnes se s tímto názorem lze setkat – označován v ortodoxních kruzích jako *bida'at*, inovace.

setkání Muhammada s Džibrílem. Stejně tak Prorokova gesta vůči synovci Alímu⁹ jsou stále bohatým zdrojem myšlenek, podporujících súfijská přesvědčení. Ale kdybychom se vydali po stopách súfijské inspirace, dovedly by nás ještě dál, do dob před islámem, ke starozákonním příběhům, ke starověké mytologii. V raných dobách islámu znamenal súfismus radikální změnu ve vnímání vztahu jednotlivce k Bohu. Vnesl do blízkovýchodní religiozity zcela nový pohled, odlišný od dosavadních názorů a zavedených náboženských praktik. Súfismus tak svým způsobem vrhá na islám nové světlo - poskytuje mu jistý osobitý, láskyplný rozměr, z velké části osvobozený od přísné ortodoxie. Klade důraz na osobní zkušenost, která může být zároveň vysvobozením, i tou nejzákladnější pastí. Súfijská cesta vyžaduje absolutní oproštění se od tohoto světa, vzdání se tužeb, závislostí, názorů i očekávání. Do Božského rozměru je možné vstoupit jen v naprosté čistotě, ale bez správného vedení poutník velmi snadno sejde z cesty. V súfijské tradici hrál vždy silnou roli *vztah*. Vztah učitele a žáka, vztah člověka k Bohu, vztah súfijské komunity k okolnímu prostředí – vztah, který mimo jiné reflektuje i silnou potřebu osobního prožitku.

Jak jsme řekli, jakákoliv snaha o zobecnění termínu súfismus je zbytečná. Náboženská i historická literatura, zabývající se, nebo přímo vycházející ze súfismu, si musí ve své řeči vypomáhat symboly, připodobněními a metaforami. Kreativní nároky na písíciho súfijského učence byly vždy nemalé. Protiklad a harmonie jsou oblíbené pojmy, často v mystice skloňované. Projevují se ve vlastní historii súfismu, i v jeho současných popisech. Svobodomyšlný a zbožný derviš je tak historicky stejně pravdivý, jako hluboce konzervativní a nezřídka autoritářská atmosféra súfijských řádů¹⁰. Ikona hledajícího sedícího uprostřed pouště v hlubokém vnitřním klidu a kontemplaci má stejnou vypovídací hodnotu, jako zobrazení tančícího dervíše, obklopeného

⁹ Předání vlněné chirgy, súfijského pláště z hrubé vlny, symbolizujícího pokoru a askezi.

¹⁰ GREEN, N. (2012): s. 18

radostným davem. Stejně tak nelze považovat asketickou stránku umrtvování těla a duše a vášnivě extatickou tvář láskyplného vztahu k Bohu za cesty, které spolu nesouvisí. V islámské mystice fungují vždy jen v souladu jedna s druhou a obě vedou ke stejnému cíli.

„To jsi ty¹¹.“

Skrytý poklad¹², neohraničený, nezrozený, absolutní. Mistr Eckhart promlouvá za veškerou mystickou komunitu, když říká, že Bůh¹³ „... je ve všech věcech. Čím více je ve věcech, tím více je mimo věci; čím více je uvnitř, tím více je vně¹⁴.“ Z pera indického básníka se dozvídáme, že „On, čisté Bytí, přesahuje hranice i neohraničenost.¹⁵“ Stává se a přestává být, je imanentní a zároveň transcendentní, osobní a nadosobní, projevený a skrytý. Nakonec nejméně rozporuplné je prohlášení, které nevyžaduje další komentář: Bůh je ten, který jest¹⁶. Konfrontace s touto Skutečností vrcholí poznáním, že dualita je jen zdánlivě protikladná. Nezná neúprosnost pojmů „buď a nebo“, zná jen nekonfliktní, přirozené „a“. Pro popis božského rozměru se Attár uchyluje k metafoře – nikoliv z kreativního popudu, ale z nutnosti. Přirovnává Boha k oceánu, v němž je náš vesmír pouhou kapkou. Používá přirovnání ke Slunci, prozařujícímu každý atom. Bůh je zdrojem veškerého pohybu - ten je podmiňován dualitou, avšak existuje jen

¹¹ Alternativy tohoto sdělení lze nalézt prakticky ve všech mystických naukách. Jedním z nejznámějších je výrok v sanskrtu - *Tat Tvam Asi*. Sděluje, že základní vědomí vlastního Já v člověku je identické s existencí samou – neomezené, nadčasové a absolutní.

¹² „Byl jsem skrytý poklad a přál jsem si být poznán. Proto jsem stvořil svět, abych byl znám.“ – Hadíth citovaný Rúmím v *Masnáví*.

¹³ Na tomto místě je třeba podotknout, že mystické chápání Boha se v několika zásadních aspektech liší od konceptu osobního Boha tak, jak jej známe od klasických abrahámských náboženství. Ve své podstatě se blíží jakési neaktivní, všepřesahující konstantě, zbavené antropomorfních psychologických znaků. Pokud se sufismus uchyluje k popisu Božích rozmarů, činí tak zcela otevřeně ve spolupráci s jazykem připodobnění a metafory.

¹⁴ PFEIFFER, F. (1857): s. 206

¹⁵ Kabír, SMITH, P. (2012) s. 53

¹⁶ Exodus 3:14 – Když se Mojžíš dotazuje Boha na Jeho jméno, Bůh odpovídá: „Jsem ten, který jsem.“ Jde o jeden z mnoha výroků, odkazujících na aspekt Božského vědomí v první osobě, *ego eimi*, v mystice splývajícího s lidským vědomím *Já jsem*. Toto *Já jsem* přesahuje koncept času, protože, pokud je zažíváno, je zažíváno výhradně nyní. Pro další rozjímání nad tématem časovosti z náboženského pohledu je možné nahlédnout do Nového Zákona: Jan 8:58 - Ježíš jim odpověděl: "Amen, amen, pravím vám, dříve než se Abraham narodil, já jsem." Další reference nabízí vědecký koncept *Soham*, mantra, jež znamená *Já jsem ono* (viz. Pozn. 11).

v jednotě. Ať jsou básnická přirovnání jakkoliv půvabná, na konci Ptačího sněmu se setkáme s jedním z nejpůsobivějších a nejdůvěrnějších popisů Skutečnosti, jaký nám perský básník může nabídnout.

Mystika, ve svém nejobecnějším pojetí, reprezentuje stav neustálého a intenzivního uvědomování si jednoty veškeré existence, ať už k tomuto pojmu vztahujeme jakékoliv názvosloví. Mystik se ve svém životě snaží dosáhnout jistého pochopení, vzhledu do podstaty věcí. Nejde však o druh konkrétní zkušenosti, ačkoliv se tak často z vnějšího pohledu jeví. Nejde ani o specifickou formu jednorázového dosažení konkrétního cíle. Skrz řadu více či méně náročných praktik se mystik - súfí - snaží dosáhnout jediného – pochopení oné podstaty věcí. Pochopení, jakkoliv směle to snad zní, podstaty Boha. Je-li ho dosaženo, překročí rámec všední lidské zkušenosti, ve zvláštní smyčce¹⁷ nakonec přesáhne samo sebe. Pro všechny zmíněné důvody mystici zdůrazňují, že o poznání Boha není možné mluvit přímo¹⁸.

„Ticho totiž není Bůh a ani mluvení není Bůh. Postění není Bůh a jedení není Bůh. Samota není Bůh a společnost není Bůh. Bůh není ani nic ze všech ostatních protikladů - je skryt mezi nimi a nedá se najít žádným úsilím tvé duše, ale jedině láskou tvého srdce. Nedá se poznat rozumem, zachytit myšlením, odvodit rozuměním - avšak lze jej milovat a chtít opravdovou milující vůlí tvého srdce ... Takový výstřel naslepo ostrým šípem toužící lásky nikdy nemine terč, jímž je Bůh¹⁹.“

¹⁷ Na poli kognitivních věd se lze setkat s výrazem „a strange loop“, zavedeným prof. Richardem Hofstadterem. Tento koncept velmi dobře ilustruje zacyklený a myšlenkově těžko uchopitelný paradox mystického poznání podstaty Boha. Plný rozsah společných aspektů této smyčky a mystického prohlédnutí se odráží i v závěrečných kapitolách putování Ptačího sněmu. Jde o záležitost abstraktního charakteru, o vývojové zacyklení. Člověk svými zkušenostmi přesahuje z jedné úrovně abstrakce do jiné a tento pohyb vyvolává dojem vzestupného vývoje, nebo putování, chceme-li. Přes pocit vnitřní úspěšnosti se však člověk nakonec dostává na místo, na kterém svou cestu původně začal – avšak pouze pozičně, ne nutně kvalitativně.

¹⁸ V mystické poezii se opakovaně setkáváme s konceptem nápadně podobným východnímu *neti-neti* – „ani to, ani ono“. O Bohu nelze říci přímo, čím je, ale lze říci, čím není.

¹⁹ UNERHILL, E. (2004): s.114

V rámci přepisu súfijského chápání existence se tedy nelze obejít bez symbolického slovníku. Metafora hledání a cesty je pro člověka přirozená a tudíž v mystické literatuře běžná. Attár ve svém učení o Boží přirozenosti zastává názor, že vše, co lidé říkají o Bohu, není nic než souhrn jejich vlastních *představ* Boha. On sám je nepopsatelný, nepostihnutelný, neuchopitelný slovy nebo intelektem. Nakonec dodává: Jak může člověk, který ještě nepoznal sám sebe, doufat, že pozná Boha²⁰? V mystickém přístupu (který Attár sdílí nejen se svými soukmenovci básníky, ale i mystiky jejichž nauka vyvěrá z odlišných vyznání) cítíme zmíněný specifický paradox. „Bůh je nám blízko, ale my jsme od něj vzdáleni,“ říká dudek v úvodu Ptačího sněmu. Bůh je manifestovanou existencí, tedy je vším a je i člověkem - tím samým člověkem, který musí nastoupit na cestu a vydat se Boha hledat²¹.

2.2. TERMINOLOGIE - základní mystické koncepty a symboly

2.2.1. Tawhíd (توحيد)

Omnia ab uno

Omnia ad unum

Základ učení islámu a zásadní koncept pro všechna monoteistická náboženství²² – koncept jednosti Boží. Jeho charakteristiku lze najít ve sdělení *šahády*: Není Boha kromě Boha. Pokud bychom se snažili

²⁰ „Vždyť ti není nic bližšího, než ty sám, a jestliže neznáš sám sebe, jak bys mohl znát cokoli jiného?“ GHAZZÁLÍ (1910): Kap. I

²¹ „No, Cassius, for the eye sees not itself, but by reflection, by some other things.“ Shakespeare, *Julius Caesar*.

²² Je nutné podotknout, že ačkoliv *tawhíd* bývá spojován s monoteismem, některé charakteristiky vlastní například křesťanství jsou pro islámské pojetí jednosti Boží nepřijatelné – například učení o svaté Trojici.

zachytit plný rozsah informací, které pojem *tawhídu* obsahuje, museli bychom se ponořit hluboko do obsáhlé islámské literatury a historie a věnovat pozornost rozličným teologickým náhledům; jemné odchylky lze najít ve vnímání boží jednosti v kruzích sufismu, filosofie, nebo ortodoxních škol islámu. Zároveň bychom museli zvážit, jak k tématu přispívá arabský jazyk, který kromě termínu *tawhídu* pracuje ještě s výrazy *wáhidíja*²³ a *ahadíja*²⁴. Pro přiblížení Attárova úhlu pohledu nám však postačí práce s mystickým pojetím jednosti Boha.

V sufismu je jedinstvo Boží opět půvabně paradoxní – Nejen, že je pouze jeden Bůh, ale onen jeden Bůh je vše, co *je*. Neexistuje nic mimo Něj. Jeden z nejpoutavějších příkladů formulovaného *tawhídu* nacházíme v často citované súře Upřímnost víry (112): Rci: „On Bůh je jedinečný, Bůh sám o sobě věčný. Neplodil a nebyl zplozen a není nikoho, kdo je mu roven.“ Její transcendentní povaha jistě připomene neméně známou buddhistickou sútru: „Existuje něco, co je nezrozené, nepočaté, nestvořené a nesložené.“ Buddhistická sútra nás však vede ještě dál, do oblasti, kam ji sufisté budou ochotně následovat: „... a kdyby nebylo toho, co je nezrozené, nepočaté, nestvořené a nesložené, nebylo by ani toho, co je zrozené, počaté, stvořené a složené.“ Súfijským paradoxem *tawhídu* je, že ačkoliv není nic kromě *Jednoho*, k uvědomění si této pravdy je zapotřebí *dvou* (pozorovatel a pozorovaný). Pro ještě lepší přiblížení si lze představit Boha jako jsoucno samé a veškeré jevy tohoto jsoucna jako jeho pohyb. Součástí takového uvědomění si Božské Jednosti je zničení vlastních egoistických tendencí. „Nikdo, kromě Boha, Boha nepozná.“ Přijmeme-li al-Džunajdův výrok jako pravdivý, nalezneme v něm vše, co

²³ „Divine Unity represents the gnosis of God’s immutable uniqueness in pre-eternity and post-eternity, meaning that there is none present in one’s vision but the Unique (*al-wahed*)“ *Sufi Symbolism*, vol. XIV, s. 54

²⁴ „Divine Unity represents the Oneness (*ahadiyat*) of professing ,There is no god but God, He alone, He has no partner, The One, the Eternally Impenetrable, who neither begets nor is begotten, and there is none comparable to Him.“ *Sufi Symbolism*, vol. XIV, s. 54 Ucelený popis *tawhídu* v češtině viz. KROPÁČEK, L. *Sufismus*. Prof. Kropáček termíny překládá jako jedinečnost (*wáhidíja*) a jedinstvo (*ahadíja*).

potřebujeme o tawhídu vědět. Pokud Boha nepoznáváme, setrváváme v iluzi. Pokud ho poznáváme, je to proto, že poznává sám sebe – a v tom případě tu již pro nás není místo.

2.2.2. Nafs (النفس)

Nafs je pojem, kterým súfismus označuje celou škálu aspektů, obíhajících kolem jádra psychologické sebestřednosti. Souvisí s ním koncept ega a egocentrismu, připoutanosti k pomíjivému světu, podléhání vášním, agresivita, zlost, nebo sebelítost. Nejde však o výraz s výhradně negativními konotacemi. V Ptačím sněmu jsou vlastnosti *nafsu* manifestované pomocí citlivého literárního vykreslení charakterů jednotlivých ptáků. V Attárových poetických diskuzích je možné zachytit prakticky všechny variace zmíněné sebestřednosti. Z etymologického pohledu termín *nafs* odkazuje na esenci veškeré skutečnosti, ale v lidovém jazyce súfismu má mnoho dalších specifických významů, které mohou působit až kontradiktorně: Duch, duše, krev, tělo, člověk, psýché, mysl, individuální touha, nebo vědomí sebe sama²⁵. Tato rozmanitost podléhá v súfijských textech konkrétnímu řádu – podle jeho inklinace se rozlišují jednotlivé stupně²⁶: zákeřné, našeptávačské ego *nafs ammára*²⁷; kajicné ego *nafs lawwáma*²⁸; nebo smířené ego *nafs mutma'inna*²⁹.

Ke světským aspektům těla se v mystice často přistupuje jako k původcům zla. Jedná se ale o křehké přirovnání, jehož rovnováhu lze narušit nepatrnou změnou úhlu pohledu; tělo je zároveň dimenzí hříchu i svátosti. „Každý člověk obdržel klíč k nebeské bráně; tentýž klíč otvírá i

²⁵ *Sufi Symbolism*, vol. XII, s. 68

²⁶ KROPÁČEK, L. (2008) s. 332

²⁷ *Korán* 12:53; „Netvrdím, že duše má je nevinná, vždyť věru duše neustále nabádá ke špatnostem, pokud se Pán můj neslituje - a Pán můj věru je odpouštějící, slitovný.“

²⁸ *Korán* 75:2; „... a při duši, jež stále výčitky si činí! Myslí si snad člověk, že neshromáždímě jeho kosti?“

²⁹ *Korán* 89:27; „Vrať se ke svému pánu v zalíbení a spokojenání!“

brány pekla³⁰.“ Navzdory negativním konotacím, *nafs* je to, co dělá člověka člověkem. I zde se vyjevuje mystická tendence k paradoxům: Neexistuje nic, kromě Boha, přitom se však z lidského pohledu některé věci jeví bohulibější než jiné. *Nafs* býval učenci označován za „zvířecí duši“ (*ruh-e hajwání*³¹), nebo byl považován za prostředníka mezi srdcem (jako rozumovou základnou duše) a tělem. To, co lze o konceptu *nafs* říci s jistotou, je toto: Jde o pomíjivou a prchavou substanci, která je součástí každé vnímající bytosti a nese v sobě životní a smyslové elementy, stejně jako nezbytnou esenci duality.

2.2.3. ‘Aql (عقل)

V Súfijské terminologii má ‘*aql*, moudrost, několik významů. V první řadě je třeba ji chápat jako pojem filosofického charakteru, vázaný k lidskému intelektu (‘*aql-e nazarí*). Tato racionální moudrost je založena na vrozených mentálních dovednostech - na lidské schopnosti učení se, interpretování skutečnosti, využívání přirozeného rozumu. Její hodnota pro oblast všedního života je nepopíratelná, avšak súfí ji staví do podstatně podřadnějšího postavení proti dalšímu způsobu chápání moudrosti, který představím záhy. Pro hledajícího se mohou nabyté vědomosti a zdravý rozum stát dokonce čímsi nežádoucím: „Prvním krokem je rozbití kalamářů, roztrhání knih a zapomenutí jakýchkoliv vědomostí³².“

Tento typ moudrosti je v člověku formován materiální podstatou světa, myšlenkově uchopenou skrze imaginaci a interpretovanou intelektem. Možná není nutné zdůrazňovat, že i přirozená lidská

³⁰ FEYNMAN, R. (1963) s. 142

³¹ *Sufi symbolism*, vol. XII, s. 68 – Zde je termín „rúh“ použit jako výraz pro duši – *nafs* a *ruh* však nejsou synonyma, ačkoliv rozdíl mezi těmito dvěma termíny jsou snadno přehlédnutelné. Rúh se překládá jako „duch“ a jde o životodárný prvek, základ pro *nafs*. Mimo *ruh-e hajwání* rozlišují súfí ještě lidský duch – *ruh-e insání* a nejvyšší duch – *ruh a‘zam*

³² Abú Sa‘íd, UNDERHILL, E. (2004): s. 174

představivost se v jistém okamžiku stane na mystické cestě nežádoucí. Podrobněji se s touto záležitostí setkáme v Ptačím sněmu, na začátku putování sedmi údolími. Stejně nežádoucí jsou i další dva oblíbené rozmary racionality; pochybnosti a kritika. Nicméně by bylo scestné nabýt dojmu, že mystická cesta je založena na slepém odmítání reality, neřkuli inteligence a logického uvažování. Setkáváme se tu pouze s přirozeným pohybem, pro který sami sůfí používají další přirovnání: Pohyb božského dechu, tepu lidského srdce, pohyb dovnitř a ven, ve kterém je třeba vše opustit, abychom mohli nalézt Vše.

Druhému typu moudrosti můžeme přiřknout libovolný vznešený přívlastek, odkazující na Boha – nebeská, věčná, přesahující moudrost. Jde o koncept, pojící se s arabským termínem *ma'rifat*³³ – Božská gnóze, která přichází skrze emanaci čiré milosti, proudící přímo do srdce věřících. Protože milost přichází vždy jako dar, nemůže jí být dosaženo výhradně vlastním úsilím, nebo čistě intelektuální činností. Milost je však posledním pohybem Boha, bez něhož by veškeré předchozí úsilí pozbývalo na účinnosti.

V neposlední řadě pak moudrost odkazuje na znalosti – v tomto případě na konkrétní znalost Pravdy, nebo její vnitřní uchopení (*'aql-e 'amalí*). Jde o vědomí skutečné podstaty věcí a zákonů, kterým podléhá jejich pohyb (chování). V počátečním stavu, na začátku lidského hledání, obsahuje moudrost jistou formu gnóze – učení, které bylo člověku zprostředkováno písmem a Proroky. V islámu, stejně jako v mystice, se jedná o rozumové obsáhnutí základních článků víry, o pochopení šarí'y a náboženských příkázání.

Nicméně pro praktikující sůfismu je moudrost, jakkoliv hodnotná, stále do jisté míry zasažena interpretací pojmu *nafs*, čili zmíněné duše, nebo ještě lépe – nežádoucího ega. „Pokud jsi ještě neviděl d'ábla,

³³ *Sufi Symbolism*, vol. XII s. 149

podívej se na své Já³⁴," říká Rúmí a upozorňuje na nutnost rozlišovat mezi Já, které je egem, a prvkem Božské existence skryté v každém člověku. Moudrost, jak ji chápou mystici, je mnohem delikátnější a hlubší než pouhý rozum nebo vědomosti (*'ilm-e hikma*³⁵). Podstatné je, že mystická moudrost není cestou k Pravdě, je Pravdou samou. Je potvrzením víry a nikoliv metodou pro přetváření skepse ve víru. „On dává moudrost tomu, komu chce. A komu byla dána moudrost, tomu bylo dáno velké dobro, avšak pouze ti, kdož nadáni jsou rozumem, si to připomenou³⁶.“

2.2.4. Dhikr (ذکر)

„Šejch mě vzal za ruku a odvedl mě do kláštera. Posadil jsem se ve sloupové síni a šejch vzal knihu a začal čísti. Jak se stává učenci, byl jsem zvědav o jakou knihu jde. Šejch uhádl mou myšlenku. "Abu Sa'íde", řekl, "všech sto dvacet čtyři tisíc proroků bylo posláno, aby kázali jediné slovo. Nabádali lid, aby říkali "Alláh" a oddali se mu. Ti, kdo toto slovo vnímali jen uchem, vypouštěli ho druhým. Ti však, kdo ho vnímali duší, vtiskli ho do duše a opakovali je, až proniklo jejich srdce a duše a jejich celá bytost se stala tímto slovem. Pak jej už nepotřebovali vyslovovat. Byli nezávislí na vyslovování tohoto slova; byli oprostěni od zvuku hlásek. Protože pochopili duchovní smysl toho slova, ovládlo je tak, že si už dále nebyli vědomi své nejsoucnosti³⁷.“

Rozpomínání se, připomínání Boha, je *dhikr*. Jde o praktickou metodu kontemplanace, která má v sufismu několikerý charakter. Tzv. *dhikr* jazyka stojí proti *dhikru* srdce. Formulované připomínání Božího slova začíná v islámu recitací Koránu. „Koránský verš jsem opakoval v

³⁴ HUXLEY, A. (2002): s. 158

³⁵ *Sufi Symbolism*, vol. XII s. 150

³⁶ *Korán* 2:269

³⁷ Abú Sa'íd, HUXLEY, s. 242

srdci tak hojně, až jsem jej slyšel od Toho, který jej vyslovil. A pak již tělo nedokázalo stát před tváří Jeho všemohoucnosti³⁸."

V súfismu se stává niternějším – skrz dech, rytmus a vnitřní odhodlání je formulací Božího jména dosaženo, v ideálním případě, přiblížení se Bohu a vzdálení se sobě samému. Kvality *dhikru* jsou emocionálního i rozumového charakteru. Opakování Božího jména je technika v mnohém příbuzná východním metodám opakování manter, v indii známé jako *džapa*. „Toto slovo má být tvým štítem i tvým kopím, ať jsi ve stavu bojovném, nebo smířlivém. Tímto slovem máš bušit do mraku a temnoty nad sebou. Tímto slovem máš srazit každou myšlenku pod oblakem zapomnění³⁹," píše křesťanský autor textu ze čtrnáctého století, jenž je návodem ke kontemplativní metodě modlitby, v mnohém podobné metodě *dhikru*. Mechanické opakování Božího jména může vést k opojení, které vzniká mimo analytické myšlení a mimo oblast rozumové představitivosti. Rytmus, dech, pohyb a Slovo mají potenciál navodit onen stav odosobnění, onen stav, ve kterém mystik tvrdí, že: „Moje místo bezmístné je, znamení je bez znamení, nejsem tělo ani duše...⁴⁰."

Mimo tento niterný, osobní *dhikr*, existuje v súfijské společnosti ještě *dhikr* společenský, ve kterém ke kvalitnímu výsledku patří pocit sounáležitosti, skrze formuli *času, místa a lidí*.

2.2.5. **Faná'** (فناء)

Termín *faná'*, překládaný jako „zánik“ nebo „vyvanutí“, je v súfismu posledním momentem před dosažením nejvyššího cíle. V Ptačím sněmu je *faná'* závěrečným údolím, které musejí ptáci překonat.

³⁸ Al-Ghazzálí, KROPÁČEK, L. (2008): s. 145

³⁹ „This word shall be thy shield and thy spear, whether thou ridest on peace or on war. With this word, thou shalt beat on this cloud and this darkness above thee. With this word, thou shalt smite down all manner of thought under the cloud of forgetting.“ *Oblak Nevědění*

⁴⁰ RÚMÍ (1994): s. 98

V momentě rozplynutí v člověku konečně zaniká ego a s ním i dosavadní chápání sebe sama (které je ale na tomto stupni cesty již samo o sobě dost chatrné). Vlastní subjekt zaniká v Bohu: „Sufí po svém zániku zůstává nejsoucím a po svém přežívání už není nejsoucím. Je a zůstává zaniklým přežívajícím, nejsoucím jsoucím⁴¹.“ Nafs, nežádoucí ego, a jeho nekonečný komentář, definitivně umlká a jeho monolog nahrazuje ticho. Člověka pohlcuje věčná prázdnota, vyplněná Božským vědomím. Jeho vlastní podstata mizí, splývá s Božským universem, relevance čehokoliv ochabuje. Na ničem nezáleží, ale zároveň záleží na všem.

Termín *faná'* je často používán v souvislosti s výrazem *baqá'* - trvalost, neboli setrvávání v právě dosažené Boží přítomnosti. „Zážitek“ samotného stavu *faná'* je časově omezený (i když z našeho analytického stupínku má *faná'* charakter jednorázové zkušenosti, z pohledu mystika zažívajícího rozplynutí mizí i čas – tuším, že on sám by o *faná'* jako o „zážitku“ nikdy nehovořil). *Baqá'* pak zajišťuje pokračující vědomí Boží přítomnosti, setrvávání v jeho světle a následný život, naplněný vědomím věčnosti. Zánik tedy sufímu předpovídá ten poslední krok, překročení posledního údolí, dosažení nejvyššího cíle.

3 FARÍDUDDÍN ATTÁR

Podle legendy zemřel více než sto let starý Faríduddín Attár rukou rozlíceného Mongola, jehož zajatcem se stal v době, kdy Persie v čelila vpádu mongolských vojsk. Attárovi životopisci se později chopili příležitosti; v jejich podání reflektuje Attárova smrt filosofii jeho života. Zajatý stařec prý přiměl svého uchvatitele vyčkat s prodejem do otroctví. Mongol se tak dobrovolně vzdal výkupného, které mu za Attára kdosi nabízel. Jeho naděje, že další zájemce přijde s ještě štedřejší nabídkou, se rozplynuly záhy – další muž nabízel místo peněz pouze slámu a Attár

⁴¹ KROPÁČEK, L. (2008): s. 159

se jal obchod nadšeně schvalovat. „Prodej mě za tu slámu,“ nabádal prý Mongola, „protože taková je moje skutečná cena.“ Netřeba dodávat, že šlo o starcova poslední slova. Stejně jako u Ptačího sněmu, ani zde není na místě pátrat po pravdivosti příběhu – skutečná zpráva o Attárově smrti je dohledatelná v alegoriích jeho života.

3.1. Život a dílo

Faríduddín Abú Hámid Muhammad ben Ibrahím Attár se narodil kolem roku 1150 v Kadkánu u Níšápuru. Spolu s Chorásánem byl Níšápur centrem súfijské vzdělanosti a dodnes se pojí se jmény některých slavnějších z perských mystiků. Jeho přezdívka – Attár Níšápurský – odkazuje nejen na zmíněné město, ale i na jeho profesi. Přízviskem Attár byl označován ten, jehož osoba měla co do činění s parfémý. Jeho otec, majitel apatyky a parfumerie, Faríduddínovi obchod po smrti přenechal. Dědictví po rodičích však obsahovalo mnohem víc než jen materiální zajištění. Básně, které tvořil za noci, zatímco ve dne pracoval s farmaceutickými předpisy, byly ovlivněny i rodinnou atmosférou. Attárovi rodiče byli nakloněni myšlenkám súfijských učenců a tak se s nimi pravděpodobně básník setkával již v dětství. Kromě duchovního odkazu svých rodičů a vlivu súfistů, se kterými se setkal na cestách, formovaly jeho literární osobnost jistě i starší mystické texty. V Ptačím sněmu nalezneme, podle očekávání, řadu odkazů na Koránské verše a na starozákonní postavy. Attár se také často uchyluje k příkladům ze životů al-Halládže⁴² a Bistámího⁴³. Sám později ovlivnil

⁴² Mansúr Al-Halládž (858 – 922), súfijský mučedník, popravený za výrok *anná'l-haqq* „Já jsem pravda“ - Věta pobouřila jeho muslimské současníky, ale pro súfí je povětšinou formulací mystického vhledu. Ovšem nešlo pouze o extatickou stránku Halládžovy víry, která zapříčinila jeho smrt. Ale (pokud se mohu odvažovat rozebírat veskrze symbolickou povahu sedmi údolí do takovýchto detailů) údolí Lásky jeho osudné zvolání zaštitilo dostatkem vášně a odhodlání.

⁴³ Tajfúr Abú Jazíd Bistámí, přezdívaný Bajazíd Bistámí (cca 804 – 874/877), známý především pro své kontroverzní výroky, v mnohém podobné Halládžovu *anná'l-haqq*. Jde například o zvolání *Subhání!* – „Chvála mi“, nebo poetický a neméně provokativní výrok: „Viděl jsem Ka'bu, která kolem mně obcházela.“

Rúmiho, který byl v době Attárova nejzralejšího věku malým chlapcem (hrajícím si, podle některých zdrojů, často v básníkově pracovně).

Celkově však dokumenty, hovořící o Attárově životě, informacemi nepřetékají. Patrně hodně cestoval, v mládí strávil nějakou dobu v Mašhadu, později při svých poutích navštívil Sýrii, Egypt, Teherán a Mekku. Obrat na jeho životní dráze dokumentuje další legenda, jejíž původ je dohledatelný v Al-Gházího *Pamětech Básníků*⁴⁴. Jednoho dne vstoupil do Attárově apatyky derviš a začal si prohlížet vystavené parfémy a masti. Po chvíli se jeho oči zaplnily slzami, ale k odchodu se neměl. Attár, znepokojený celou situací, derviše oslovil a požádal ho, ať odejde. „To pro mě není žádný problém,“ odpověděl muž. „Nemám nic než tuhle košili na sobě a odejít můžu okamžitě. Ale vy, se všemi těmihle balíčky a skleničkami, až nastane váš čas, jak to všechno poberete? Já se skutečně můžu sebrat a v mžiku opustit tenhle světský bazár, ale vy budete potřebovat hodně času, než to všechno nějak zaopatříte.“ Po těchto slovech prý Attár opustil svůj obchod a odebral se do kláštera. Nejprve se vzdal materiálního světa a následně nastoupil na cestu, kterou později vložil do svých příběhů; mimo jiné právě do Ptačího sněmu. V době jeho nejintenzivnějšího hledání, jak bylo dobrým zvykem tehdejších súfí, cestoval po světě a uskutečnil pouť do Mekky. Během svých cest nasbíral nejen zkušenosti, ale i řadu súfijských aforismů, citací a veršů. Setkával se s dalšími putujícími mystiky a učil se o způsobech a technikách umrtvování těla a duše. Později se pak vrátil do Níšápuru a odevzdal se práci na svých textech; mimo Ptačí sněm napsal monumentální *Životopisy světců*⁴⁵, *Knihu Boha*⁴⁶, *Knihu Vyvolených*⁴⁷, nebo neméně epický text, sbírku básní *Díván*.

⁴⁴ *Tadhrikatu aš-šuará*, tzv. Paměti Básníků, sepsané Dawlatšáhem al-Gházím ze Samarkandu (1901)

⁴⁵ *Tazrikat al-Awljja* - Jediné Attárovo prozaické dílo, zabývající se životopisy muslimských světců.

⁴⁶ *Illáhi-náme* - Jedná se o dílo o více než 6000 verších. Obsahuje alegorické příběhy, které vypráví chalífa svým šesti synům.

⁴⁷ *Muchtár-náme* – Obsáhlá sbírka básní zabývajících se klasickými súfijskými tématy.

Dříve zmíněný příběh o Attárově smrti je v kontextu dalších informací, které o něm máme, kouzelně kontraktorní. Na konci Ptačího sněmu, v části nazvané Básník a jeho dílo, je čtenář konfrontován s obsáhlou oslavou Attárovy vlastní osoby. Tato část knihy může vzbuzovat rozpaky a patrně naruší obrázek, který si čtenář při putování sedmi údolími vybudoval. Jsme tu konfrontováni s mladší verzí onoho starce, který nestojí ani za otýpkou slámy – avšak tady o sobě básník mluví velmi neskromně. Nejprve označuje svou báseň za jedinečné dílo nemající obdoby⁴⁸, později prohlásí sám sebe za “Pečeť básníků” – obzvláště odvážný výrok, který ho staví za jakýsi literární ekvivalent Proroka. Jsou to však právě tyto momenty, které na cílového čtenáře – tedy na novice v mystickém učení islámu – působí nejsilněji. Abstraktní alegorie, jakkoliv povedená, nemusí nutně vzbuzovat silné emoce. Avšak psychologicky velmi efektivní je přímá konfrontace s čímkoliv, co přirozeně považujeme za odsouzeníhodné.

Nemůžeme ale tvrdit, že Attárův sebeoslavný epilog je výsledkem snahy o zprostředkování další vnitřní reakce na předkládaný text. Nelze přehlížet podstatný historický fakt; součástí dlouhé tradice perské poezie byly oslavné formule na konci, které se postupem času přeorientovaly z oslavy patrona básně na oslavu jejího tvůrce. Attár nás k epilogu dovádí až poté, co jsme po nečekaně náročné cestě s hrstkou přeživších ptáků našli Símorgha. Následující otázky jsou ale relevantní: Jak moc v tuto chvíli čtenář rozumí tomu, co se básník celou dobu snažil vyjádřit? Nakolik se v něm prosadí pocit nadřazenosti, který mu dovoluje bez rozpaků soudit činy ostatních?

„Výtvary básníků se vymykají lidskému rozumu, protože nejsou dostatečně pravdivé⁴⁹,“ tvrdí Tomáš Akvinský. Faríduddín Attár v závěru Ptačího sněmu promlouvá ve stejném duchu; jeho výtvar, jakkoliv

⁴⁸ V Averyho překladu: „*Your conference of the birds is like the sun; An endless fount of light for everyone. Amazement haunts its stages of ascent, Or it's a book that's all bewilderment.*“

⁴⁹ AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae* I-II, 101, 2 ad 2

úchvatný, stále není dostatečně pravdivý. Ani nemůže být, neboť jediná pravdivá slova o Bohu by byla slova Boha, avšak ten se projevuje především tichem.

4 PTAČÍ SNĚM

Božské Jedno není tělem, nemá podobu ani formu, nemá kvantitu ani kvalitu, ani váhu, není na žádném místě, nevidí, necítí, není duší ani inteligencí, není číslem, řádem či velikostí, není substancí, není věčností ani časem, není temnotou ani světlem, není omylem ani pravdou, neboť žádná definice je nemůže osáhnout. A proto je možné je pojmenovat jen prostřednictvím oxymóronu jako „nejjasnější temnotu“, anebo prostřednictvím jiných neprůhledných příměrů ... Tento symbolický způsob je příkladem toho, jak lze o bytí mluvit pouze básnicky⁵⁰.

Attárova báseň sestává z několika částí. Prvních šest set veršů, do kterých je čtenář tradičně uveden *basmalou*, je věnováno chvále Boha a Proroka. Otevírá velkolepým průhledem do mladého, čerstvě stvořeného vesmíru. Bůh právě dává zazářit poslední zformované hvězdě a za pomoci dvou písmen zviditelňuje devět sfér. Dvě písmena, *káf* a *nún*, tvoří kořen slovesa *být*; „*budiž*“. V prologu nám Attár představuje Boha v půvabně uměleckém hávu; vyzdvihuje vrcholky hor, prohlubuje údolí a nechává svět procházet transformací z jedné podoby do druhé. Jsme seznamováni se starozákonním vesmírem; v prvních několika verších neexistuje člověk a neustálou proměnou prochází i koncept dobra a zla – božská mysl je nijak nerozlišuje. Pohybujeme se v dimenzi, ve které prostor a čas existují ve svém fyzikálním souladu a ačkoliv Ptolemaiova sluneční soustava v době vzniku Ptačího sněmu

⁵⁰ ECO, U. (2011): s. 36

ještě poslušně obíhá kolem statické země, v Attárově prologu se vše pohybuje. Ze země se zvedá prach, z prachu se formuje člověk a v jeho těle vzniká duch, který jej doprovází skrz následující staletí.

Během úvodní cesty vstříc Ptačímu sněmu míjí čtenář známé scény. Vidí Abraháma ve vyhasínajícím lůžku z květů. Vidí Nimroda se zmateným pohledem a rozbolavělou hlavou a pavoučí sít', důmyslně vpletenou ve vchodu do jeskyně. Vidí Šalamouna na okraji údolí plného mravenců a archu, z níž Noe sklíčeně pozoruje obzor nekonečného moře. Vidí zesláblého Ismáíla pohlcovaného pouští, Jonáše, pohlcovaného obrovskou rybou a Ježíše, pohlcovaného Božským světlem. Skrz známé historické příběhy nás Attár dovádí zpět k neznámému; ačkoliv vidíme svět v pohybu a minulost odhalenou v (Jeho) písmu, za veškerým stvořením zůstává to jediné, co nepomíjí. Paradoxně z našeho pohledu je to jediné, co nikdy nepomíjí, vědomí vlastního Já. V pouhých několika verších staví Attár celý chrám, jehož pilíře tvoří jednotlivé příběhy a pohled do jeho prostoru vyvolává závrať. Připomíná čtenáři, že skutečným průvodcem na cestě je jeho vlastní mysl – a je i skutečným zrádcem. „Lidé se Tě bojí. Já se bojím sám sebe. Od Tebe jsem zažil jen to dobré, všechno zlé přišlo ode mě⁵¹.“

4.1. Obsah

Samotný Ptačí sněm začíná na onom poetickém místě, které se později stalo hlavním motivem jeho ilustrátorů – v ikonické krajině, v nezbytném výchozím bodě. Dudek⁵², zastupující osobu duchovního učitele a průvodce, oslovuje jednotlivá stvoření ptačí říše s naléhavým

⁵¹ AVERY, P. (2010): verš 53-54 „People fear You. I fear myself. For from You I have experienced good; from myself, evil.“

⁵² Dudek – „*on his breast there shone the symbol of the Spirit's Way.*“ – Samotářský pták, v legendách oplývající zvláštní schopností překonávat velké vzdálenosti. V Persii byl symbolem ctnosti, statečnosti a upřímnosti. I ve starověkém Egyptě a v Mínojské Krétě byl považován za postvátného. Starozákonní dudek pomáhal Šalamounovi se stavbou Chrámu. *Bible* – Leviticus 11:13-19, Deuteronomium 14:18, *Korán* – Súra Mravenci, 27:20-22. Podle legendy navíc vyhledal pro Krále Šalamouna jako jediný z ptáků vodu nutnou pro očistu před rituální modlitbou.

proslovem o nutnosti hledání záhadného krále. Původní všeobecné nadšení vyvolané dudkovým inspirativním projevem pak prochází krátkou a intenzivní transformací – čím více se ptáci dozvídají o náročnosti cesty, tím rychleji opadá jejich entuziasmus.

*But when they pondered on the journey's length,
They hesitated; their ambitious strength
Dissolved: each bird, according to his kind,
Felt flattered but reluctantly declined⁵³*

V následujících verších se prokazuje Attárův výjimečný cit pro člověka, jeho myšlenkové pochody, jeho úzkosti a rozumové kličky, kterými si přizpůsobuje skutečnost. Jednotliví ptáci před dudka předstupují s výmluvami, které je mají vysvobodit z nutnosti vydat se na cestu. Skrz dudka vzdává Attár hold klasickým schématům starověkých bajek a zároveň předvádí vlastní řečnické schopnosti – dudkovy protiargumenty bez výjimky pramení v Attárově vynikající orientaci v mystické problematice. Na následujících stránkách uvedu některé ze zmíněných příběhů, spolu s interpretací súfijské symboliky, jejíž znalosti byly nutné pro plné pochopení pro laika často absurdně působících příběhů.

⁵³ DAVIS, D. (2011): s. 45

4.2. Ptáci se shromažďují a dudek jim vypráví o Símorghovi

*The world's birds gathered for their conference
And said: "Our constitution makes no sense.
All nations in the world require a king;
How is it we alone have no such thing?
Only a kingdom can be justly run;
We need a king and must inquire for one⁵⁴.*

Jedna z nejpůvabnějších ilustrací Ptačího sněmu (viz příloha) dokumentuje úvodní scénu samotného příběhu, začínající v perském originále veršem 615. Shromáždění ptáci tu vyjadřují touhu po ustavení autority, která by jim vládla a nastolila v jejich řadách disciplínu. Dudek, Attárovo mystické alter ego, ptáky jednoho po druhém vítá a sám sebe představuje jako posla, nositele Božího tajemství. Čtenář je hned v prvním verši konfrontován s odkazem vyžadujícím znalost koránských příběhů a jejich starozákonních předchůdců. Portrét Šalamouna je v Knize ověnčený atributy vznešenosti, bohatství, prorocké aury a nadvlády nad světem džinů a zvířat⁵⁵. Pokud tu Attár používá ve spojení s dudkem výraz posel, poukazuje nejspíše na jeho roli v příběhu Šalamouna a královny ze Sáby⁵⁶. Předpokládá, že se čtenář rozpomene na dudkovo osamocené putování světem, přes „oceány, hory, údolí, pouštní písky,“ na jeho statečnost, loajalitu a pravdomluvnost. Mezi úvodními verši Ptačího sněmu se však skrývá mnohem víc, než jen reference k legendám a starozákonním příběhům: „Restrain the devil in

⁵⁴ DAVIS, D. (2011): s. 42

⁵⁵ *Korán* 27:16 „Šalomoun pak stal se dědicem Davidovým a pravil: „Lidé, byli jsme naučeni řeči **ptactva** a byli jsme zahrnuti věcí všech hojností. A věru je toto zjevné dobrodiní!“ Podle tradice daroval David ptačí říši schopnost oslavovat Boha zpěvem – Šalamoun, jako Davidův dědic, tak získal i dovednost chápání významu ptačí řeči.

⁵⁶ *Korán* 27:31, nebo 34: 14-18. Šalamoun, svolávající všechno ptactvo světa, si všímá absence dudka. Ten je zaneprázdněn hledáním posledního místa na zemi, které se neklaní Bohu – Královstvím Sáby. Přináší králi informace o tomto místě, kde lidé uctívají slunce. Šalamoun později vysílá dudka znovu na cestu se zprávou, určenou pro tamější královnu, jejíž země touto idolatrií podlehla ďáblu šálení. Dudkovo zbarvení a vějířek na hlavě, připomínající korunu, jsou dnes odměnou za jeho věrnost králi.

fetters and in prison,“ píše Attár, když ze své vypravěčské role promlouvá k dudkovi. Slovo „*d’ábel*“ tu odkazuje na staroperské výrazy *dív*, nebo *Ahriman*. Ďábelská přítomnost ve zmíněném půlverši ale nereprezentuje známou koránskou postavu Iblíse; zde je to již zmíněný *nafs* – přirozený ekvivalent d’ábla v člověku. „Tělesná duše a d’ábel jsou už odjakživa jedinou osobou, která na sebe bere dvě různé podoby⁵⁷.“ Na dudka jsou v básni od počátku kladeny zřetelné nároky. Jeho privilegovaný a důvěrný vztah se Šalamounem vychází z jeho schopnosti držet vlastní zvířecí duši pod kontrolou. Je to podmínka blízkosti s tím, kdo jej přesahuje, základ pokory a součást praxe umrtvování sebestřednosti. Jde o zásadní požadavek, který bude mít později v básni sám dudek na celou ptačí říši.

V počátečním uvítacím projevu Attár postupně oslovuje vybrané příslušníky ptačí říše. Mezi prvními zmiňuje holubici: „Bravo, well-done O Dove of the quality of Moses! Arise cooing away in knowledge of the Divine...⁵⁸“ V súfismu reprezentuje Mojžíš ikonu perfektního člověka, osvíceného muže, který je skrz řeč srdce v přímém spojení s Bohem i s Prorokem. V dalším verši pak dudek holubici nabádá, aby si držela odstup od faraona, jehož osoba má v súfijském i v ortodoxním islámském smýšlení pochopitelně negativní konotace⁵⁹. Faraon tu zastupuje záłudnost vlastního lidského ducha, který se neustále snaží svést hledající ze správné cesty. Ikona holuba se v ptačím sněmu objevuje v souladu s její obecnou symbolikou – holub je už po staletí lidským společníkem, přebývajícím ve městech a schopným vracet se z cest *na domluvené místo*:

„Be distant from the brutish Pharaoh: Come to the trysting place and be the bird of the Blessed mountain. Then the tongue-less language and

⁵⁷ „The fleshly soul and the Devil both have (ever) been one person (essentially); but they have manifested themselves in two forms.)

RÚMÍ v Nicholsonově překladu *Masnaví*. Kniha III, verš 40 – 53

⁵⁸ AVERY, P. (2010): verš 620

⁵⁹ Je však třeba zmínit, že právě v súfijské perspektivě se faraonovi dostalo i určitého pochopení – *Ibn ‘Arabí*, například, vykládá ve svém *Fusus al Hikam* faraonovo předsmrtné prohlášení víry jako skutečné obrácení a nikoliv jako zavrženímhodnou lež.

the noiseless comprehend without reason's intervention; listen, but not with the ear⁶⁰." *Požehnaná hora* naznačuje poslední stupeň mystické cesty, finální odhalení Pravdy. Řeč pozbývající jazyka a naslouchání neslyšnému jsou přirovnání čistě mystické povahy – je to poetický obrat pro nezasvěcené, avšak pro ty, kteří se oné požehnané hoře přiblížili alespoň na dohled, jde o výstižný popis skutečnosti.

Po motivujícím úvodním projevu stáčí Attár svou řeč směrem k další požehnané hoře, tentokrát s mytologickým a nikoliv čistě spirituálním nádechem. Hora Qaf⁶¹ ukrývá onen skrytý poklad - ptačího krále, kterého dudek nazývá Símorgh. I tato bytost má svůj původ v bájesloví starověkého Íránu – čím je pro arabský folklor *'anqá'*⁶², tím je pro íránskou mytologii Símorgh. Zmínky o něm nalezneme v Avestě, kde mu náleží název *saeno meregho*, a v Páhlaví pak termín *sen murv*.

4.2.1. Símorgh (سِمْرَغ)

Símorgh je mytologickým zvířecím ekvivalentem Adama. Je to bytost často zobrazovaná s dlouhým krkem a s barevnými perutěmi. Jindy je vyobrazen se zvířecí hlavou, ostrými zuby a se lvími tlapami. Sdílí některé mytické (a zeměpisné) aspekty se starořeckým Fénixem, nebo s čínským *sien-ho*⁶³. Jeho mohutnost a síla mu umožňují zvedat ze země koně, slony a celé velbloudí karavany. Zároveň ale, jak je tomu v případě monumentálního perského *Šáhnáme*⁶⁴, je schopen opatrně uchopit do pařátů nalezeného albínského novorozence a něžně jej vychovat k dospělosti. O něco podstatnější než jeho vzhled je však to,

⁶⁰ AVERY, P. (2010): verš 623

⁶¹ *Qaf* – smaragdová hora perské mytologie, připomíná vrchol *Hara*, spojovaný se severoíránským *Damávandem*. Podle legend září zeleně za úsvitu, modře za soumraku. Reminiscence se objevují se v Rumiho *Masnaví*, někteří vykladaatelé nalézají její přítomnost i v Koránu - Súra *Qaf*

⁶² Viz *Encyclopaedia of Islam II*; *'Anká*

⁶³ Kterýžto výraz Sir J.C. Coyajee překládá jako „vránu“.

⁶⁴ Ve Ferdowsiho, *Šáhnáme*, se dočítáme o příběhu dítěte, které se narodilo s alabastrovou pleť a světlými vlasy a bylo tak pojmenováno Zál, albín. Zavržený svým otcem byl Zál ponechán osudu v lese, kde jej našel *Símorgh*, ujal se ho a později mu několikrát přispěchal na pomoc.

co reprezentuje. Attár sice vychází z rozmanité íránské mytologie, ale nechává Símorgha ve své básni transcendovat z roviny ptačího krále do roviny samotného Boha. Princip důmyslného přechodu od hmotného k nehmotnému je pro mystickou literaturu typický. Attár své symbolické postavě Símorgha přidává další rozměr použitím slovní hříčky, která však své kouzlo bez znalosti fársí poněkud ztrácí. "Si", předpona označující číslici třicet, a „morgh“, znamenající v perštině „pták“. Slovní spojení pak dodává vyznění jeho jména jiný, konkrétní nádech – „třicet ptáků“.

*And He is always near to us, though we
Live far from His transcendent majesty⁶⁵*

*You are with us, but to us you are not.
You are not one of those souls that's visible⁶⁶.*

Símorgh je tedy člověku vždy blízko, ale člověk je od něj vzdálen. Hledající jej nemůže vnímat přímo, protože jeho zrak je neustále zakryt „tisíci závoji světla a temnoty⁶⁷.“ Jde tu o klasické přirovnání, které je vlastní nejen sufismu. Svět, zažívaný skrz smysly, je svět zakoušený přes nežádoucí (nicméně pro život zcela nezbytné) závoje ega a smyslnosti. Símorgh sám však reprezentuje onu nepopsatelnou, intelektem neuchopitelnou, nepojmenovatelnou substanci, která je zároveň přítomná v každém okamžiku a zároveň nedosažitelná. Ti, kteří se odhodlají po něm pátrat, se musí vzdát svého života a jejich jediným cílem musí být dosažení Jeho království⁶⁸. „V perské mystice reprezentuje Símorgh Boha, nebo duši, samo Nebeské Bytí⁶⁹“. Cesta

⁶⁵ DAVIS, D. (2011): s. 43

⁶⁶ AVERY, P. (2010): s. 714

⁶⁷ DAVIS, D. (2011): s. 44 „A hundred thousand veils of dark and light Withdraw His presence from our mortal sight.“

⁶⁸ „Hleďte především Jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.“ *Bible*, Mt 6:33

⁶⁹ NICHOLSON, R.A. (1925): *Knihy I*, verš 1441

k němu je, slovy dudka, dlouhá, náročná a z mnoha, kdo se na ni vydali, jen nepatrná hrstka dosáhla cíle.

Dudek shromáždění v této části úvodu seznámí i s kouzelnou legendou, která se k ptačímu králi váže. Popisuje konkrétní noc, kdy se v Číně⁷⁰ Símorgh mihl oblohou a k zemi se sneslo jedno z jeho per⁷¹. Metafora Božství, snášejícího se z nebes do samého středu země mohutně obydlené lidmi, je zprostředkována pomocí padající perutě⁷². Reprezentuje Pravdu, zhmotněnou pro zraky všech lidí. Dudek později dodává, že v Číně je ono posvátné peří stále k vidění. Celou svou působivou řeč zakončuje odhodlaným pobízením; to jediné, co má v životě cenu, je vydat se na cestu. Ptáci, v tuto chvíli stržení přesvědčivostí dudkova projevu, reagují nadšeně a nedočkavě.

Zde se v textu poprvé setkáváme s elementem, který je pro Attára příznačný a který z Ptačího sněmu dělá tak mimořádně dílo. Nestojíme tu jen před osvíceným prodavačem parfémů, nebo jen před znalcem perského folklóru a zručným spisovatelem. Setkáváme se tu s autorem, který zná obsah své práce stejně dobře, jako své čtenáře. Attár evidentně rozumí nejen záležitostem nebes, ale i země. Na pozdějších prosloveh jednotlivých ptáků je znát jeho důkladná orientace ve spletitých zákoutích lidské psychiky. Ptačí sněm promlouvá ke čtenářům přímo a velmi efektivně.

Attárův proslov se v pokračujícím příběhu neminul účinkem - ptáci jsou nejprve vybuzení myšlenkou na dobrodružnou výpravu. Zanedlouho ale nerozvážné nadšení vystřídají pochybnosti. Prvotní horlivost opadá a na její místo se pomalu vkrádá pohodlnost a strach, později zahalené do nevinných, ale houževnatých výmluv. Když ptačímu kolektivu dochází skutečná délka cesty a její náročnost, jeden

⁷⁰ Známy *hadíth* říká – *Seek knowledge, unto China seek it out.*

⁷¹ Peří – znak vyváženosti, harmonie a subtilnosti. Symetrie, reflektovaná v makrokosmu i v mikrokosmu odkazuje na Božský řád.

⁷² Símorghovo peří mělo v perském folklóru léčivé vlastnosti.

po druhém se uchylují k svéhlavému vykrucování. Ačkoliv se, slovy básníka, „stali Jeho obdivovateli a nepřáteli sebe sama⁷³“, po chvíli ego znovu získává kontrolu nad srdcem. Jako první ze společenství vystupuje slavík.

4.2.2. Slavík - o okouzlení

Slavík je znám jako pták tisíce melodií – za každou jeho melodií leží skrytý duchovní význam, za každým významem celý tajemný svět. V Attárově básni částečně zastupuje roli milence – milence, který je přesvědčen o vlastní jedinečnosti. Toto jeho smýšlení je inspirované jakousi jemnou formou sebelásky, do které zamilovaní tak často upadají. Opojení zbožňovaným objektem, které se nepozorovaně mění v opojení ze sebe sama, v opojení z opojení. S výmluvami začíná slavík jako první - mluví o své lásce k růži, která ho váže k jedinému místu a brání mu se vzdálit. Jeho argument částečně pramení z přesvědčení, že láska, kterou projevuje růži, je opětovaná. Tvrdí, že květinu nemůže a nechce opustit. „Ve mně jsou zapečetěna všechna tajemství lásky, celé noci opakují její tajemnou formuli⁷⁴“ tvrdí, a naráží tím na rozpomínání se, na metodu *dhikru*.

Je nezbytné se tu na chvíli zastavit, ještě než dudek podpoří svůj argument prvním alegorickým příběhem. Koncept lásky je středobodem veškerého súfijského učení. Její transcendentní charakter ji ve filosofických slovnících řadí vedle dalších vznešených termínů – pravda, čistota, krása, dobrota. Avšak mystik a filosof se na ni budou dívat z odlišných úhlů pohledu. „Láska v mystice opouští pouze intelektuální sféru a získává aspekt přesvědčení a osobního zanícení. Tam, kde

⁷³ AVERY, P. (2010): verš 745: „Adorers of Him, enemies of themselves they became.“ „Nepřítel sebe sama“ odkazuje na zmíněnou nutnost zničení vlivu vlastního ega. Lze srovnat s často mysticky interpretovanou pasáží Nového Zákona – Lukáš 14:26 - "Kdo přichází ke mně a *nedovede se zřítí svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem.*"

⁷⁴ DAVIS, D. (2011): s. 45

filosof hádá a dokazuje, mystik žije a hledí - a tudíž mluví nejistým jazykem zkušenosti z první ruky. Proto zatímco Absolutno metafyziků zůstává schématem, neosobním a nedosažitelným, je Absolutno mystiků dosažitelné, okouzující, živé⁷⁵.“ Pro súfijské vnímání lásky je prožitek její okamžitou odezvou a extáze následkem. Především se ale skrze súfijskou mentalitu dotýkáme konkrétního, reálného aspektu Boha, který je dost možná aspektem nejdůležitějším, všeobsažným. Díky této skutečnosti se právě putování stává nedílnou součástí mystikova života. Cesta⁷⁶ a hledání jsou jeho esencí a pravým cílem je radostné naplnění, končící v ‚dokonalém‘ sebezničení⁷⁷. Podrobné zprávy o súfijském vnímání lásky nabízí Džaláluddín Rúmí ve své poezii: „Toto je láska: Letět vstříc tajemné obloze, nechat každým okamžikem spadnout tisíc závojų. Nejprve opustit život a nakonec udělat krok bez pomoci nohou⁷⁸.“ Ačkoliv se podobné popisy mohou jevit příliš abstraktně, Rúmí tu předkládá ucelený a elegantně formulovaný popis mystikova modu operandi. Mluví o transcendentní zkušenosti s lehkostí, jaká je vlastní pouze mystikům. Je pochopitelné, že nikdo, kdo tento ‚krok bez pomoci nohou‘ neudělal, nemůže plně pochopit jeho význam. Evelyn Underhill podává alternativní přirovnání: Ten, který procitl do mystické lásky, vidí krajinu „zalitou božským světlem⁷⁹“ – elegantní fráze pro zamilované, ale exaktní popis skutečnosti pro Milující.

Ptáci následně konfrontují dudka s oprávněnými dotazy, které pramení v jejich lidskosti. Dudkova moudrost čerpá z Rúmího ‚tajemné oblohy‘ a právě proto, že jazyk mystika je často pro hledajícího

⁷⁵ UNDERHILL, E. (2004): s. 61

⁷⁶ V arabštině *taríqa* – cesta, metoda, řád (i ve smyslu súfijský řád, bratrstvo). V islámské mystice termín odkazuje na cestu k onomu nejvyššímu cíli, se vším, co tato cesta obsahuje – řád života, súfijské praktiky, vedení a zdolávání jednotlivých stupňů - *maqámát*, nebo, v Attárově díle, jednotlivých údolí.

⁷⁷ *Faná'*, rozplynutí. Viz. s. 16

⁷⁸ „*This is love: to fly toward a secret sky, to cause a hundred veils to fall each moment. First to let go of life. Finally, to take a step without feet.*“ Rúmí; k dohledání v jeho *Díván šams-e Tabrízí*, plný text anglického překladu dostupný na: <http://www.rumionfire.com/shams/>

⁷⁹ UNDERHILL, E. (2004): s. 104

nesrozumitelný, přichází na řadu alegorie, zformovaná do podoby prvního z mnoha příběhů.

V příběhu věnovaném slavíkovi zachytí derviš na okamžik vstřícný pohled princezny, procházející kolem. Zůstává zcela paralyzován její krásou; jediný úsměv způsobil, že starý muž definitivně propadl jejímu půvabu. Na celých sedm let zůstal silnými city připoután k branám paláce. Strážci, denně konfrontovaní s jeho nuzností a posedlostí, začali polemizovat nad způsoby, jakými žebráka nenápadně sprovodit ze světa. Jejich diskusi zaslechla princezna a byla to spíše zvědavost, než soucit, který ji přiměl vyjít před bránu a pátrat po důvodech dervišovy přítomnosti. Když spatřila žebráka, jeho ubohost a absolutní odevzdanost, sdělila mu skutečné důvody tehdejšího prchavého úsměvu – nebyl motivován náklonností, ale lítostí.

„Můžeme milovat jen to, co známe, a nemůžeme dokonale poznávat to, co nemilujeme⁸⁰.“ Slavík je, stejně jako derviš, zmámený samotným citem, nikoliv vlastním předmětem zbožňování. Zamilovanost jde ruku v ruce s idealizací, se kterou mystická láska nemá a nemůže mít nic společného. Attár nijak nepopírá, že pozemská láska je přirozenou součástí života – minimálně jde o evolucí ověřený směr - všechno živé chce především pokračovat. Zároveň ale ptačímu shromáždění sděluje, co již všichni tuší – pozemská láska je odlesk lásky Božské. „Je lepší poznávat nižší věci, než je milovat. Láska k nim nás má k tomu, abychom se k nim snižovali a stali se jejich služebníky, jako je lakomec nakonec sluhou svého zlata⁸¹.“ Slavík nemůže opustit růži, stejně jako derviš nemůže opustit bránu princeznina paláce. Nevidí, protože nechtějí vidět. V mystickém slovníku jde ale slovo Láska často ruku v ruce s termínem Svoboda. Zamilovanost, slovy Mistra Eckharta, spojuje s dílem, ale nikoliv s podstatou.

⁸⁰ HUXLEY, A. (2002): s. 78

⁸¹ Parafráze Tomáše Akvinského, MCINERY, R. (1999): s. 495

4.2.3 Papoušek – o sebestřednosti

Papoušek, vstupující na scénu jako druhý, je ztělesněním marnivosti a přetvářky. Přichází „oděn v zeleném hávu, s cukrem v zobáku a se zlatým náhrdelníkem⁸².“ Zatímco slavík zbožňoval růži, papoušek zbožňuje sám sebe. Zakládá si na svých schopnostech, na extravagantním vzhledu. Jedním dechem mluví o touze po svobodě a zároveň o tom, že jeho koncept svobody Símorgha nijak nevyžaduje. Zmiňuje, že jeho touha po svobodě by mohla být ukojena pramenem nesmrtelnosti. *Khezer*, který pramen střeží, má navíc s papouškem jisté intimní a tajemné pouto, symbolizované společnou barvou jejich hávu.

Khezer, takzvaný „zelený prorok“, se v islámských (nejen) mystických textech vyskytuje poměrně často. Je označován za *Přítele Boha*⁸³, jehož hluboké vědomosti dovolují těm, kteří jej následují, objevit Fontánu života. S jeho postavou se lze setkat v Koránu 18:61–83, v příběhu Mojžíše se svým služebníkem, hledajících soutok dvou moří. Při své cestě narážejí na „jednoho ze služebníků Našich, jehož jsme milosrdenstvím Svým obdařili a jehož jsme vědění z Nás vycházejícímu naučili⁸⁴.“ Mojžíš pak vyjadřuje přání se k této osobě připojit a zároveň slibuje, že nebude nijak rozporovat její činy. Súfijské texty právě tuto postavu pojí se jménem *Khezra* a připisují mu schopnost hlubokého vnitřního vhledu, zatímco Mojžíš v příběhu reprezentuje vnější moudrost, ono racionální srdce, chceme-li. V krátkém koránském popisu jejich setkání se otevírá prostor pro hlubokou mystickou interpretaci. *Khezer*, doprovázený Mojžíšem, třikrát zasáhne do životů lidí, které na cestě potkávají. Třikrát je však za ně Mojžíšem odsouzen –

⁸² DAVIS, D. (2011): s. 48

⁸³ Přítel boha – spirituálně pokročilý člověk, který je blízko bohu. Používá se jako synonymum pro světce. Často jde o pozeňnané jedince, schopné konat zázraky. „Přátelství vzniká mezi dvěma, tři už tvoří dav. Ale v tomto ‚přátelství‘ je Ty vším a Já tvoří dav.“ – *Sufi Symbolism*, vol. II, s. 13

⁸⁴ *Korán* 18:64

v prvním případě, kdy záměrně potopí loď i s lidmi na palubě, podruhé, když zabije malého chlapce a potřetí, když opraví rozpadající se zeď ve vesnici, jejíž obyvatelé se ke dvojici chovali dosti nepřátelsky. Než se Mojžíš se svým učitelem rozloučí, dostane se mu vysvětlení oněch rozporuplných činů. Z Khezrova výkladu je patrné, že se mu jeho kontroverzním jednáním podařilo zabránit mnohem většímu zlu v budoucnosti. Prvotní sdělení je zřejmé – člověk nemá soudit činy druhého (tím méně, pokud je tím druhým súfijský učitel), protože nemůže znát jeho pohnutky. Na mystické úrovni příběh ovšem uděluje ještě významnější lekci. Postava Khezra je ztělesněním mystického učitele a jeho paradoxu. Je osobou, která existuje současně v tomto světě a současně za ním a svým vnímáním existence přesahuje všechny iluze, především koncept duality.

Papouškova „cukrová“ řeč⁸⁵, odkazuje k perskému rčení o sladké perštině a zároveň upozorňuje na papouškovu schopnost napodobovat řeč jiných tvorů, zejména člověka. V rozmanitém ptačím světě tato celkem unikátní dovednost symbolizuje jednak papouškovu zmíněnou touhu po svobodě (touhu vymanit se z vrozených limitací přírody) a za druhé jeho učenlivost a schopnost soustředění. Dudek se papouška snaží přimět k prohlédnutí - život nabízí mnohem víc, než krásný oděv a nedosažitelný pramen nesmrtelnosti. Pobízí ho, aby se vzdal povrchních citů a nahradil je skutečnou touhou.

Svou motivaci se snaží zformulovat do inspirativního pobídnutí: „Think well; what is it that you hope to gain? Your coat is beautiful, but where’s your brain? Act as a lover and renounce your soul, With Love’s defiance seek the lovers goal⁸⁶.“ V ideálním případě by jeho řeč měla přivést papouška do stavu, o kterém trefně hovoří Evellyn Underhill: „Je nezbytné, aby jeho láska a jeho odhodlání, ještě více než jeho myšlení, byly zaměřeny na transcendentní Skutečnost. Musí se cítit silně

⁸⁵ *Fársí šikar- ast* - فارسی شکر است - Doslova „perština je cukr“.

⁸⁶ DAVIS, D. (2011): s. 41

emocionálně přitahován nadsmyslovým objektem svého hledání, cítit lásku, kterou scholastická filozofie definovala jako sílu nebo moc, která způsobuje, že každé stvoření až do konce sleduje směřování své vlastní přirozenosti. Odtud se musí zrodit vůle dosáhnout společenství s oním absolutním objektem. Tato vůle, tato palčivá a aktivní touha, musí vykristalizovat a projevit se v rozhodném a vědomém soustředění na objekt, které předchází stavu kontemplace⁸⁷.“

V dudkově alegorickém příběhu má Khezrova role poněkud nezvyklý ráz. Zelený prorok se tu snaží o přátelství s „mužem vysokého postavení⁸⁸“. Legenda jeho života se úzce váže s pokorou, jež Khezra přivedla k fontáně života. V koránském příběhu je Alexandr Veliký považován za světce. Khezer, někdy označován za Alexandrova synovce, jej provází na cestě za hledáním vody života, ležící na temném místě – klasický koncept magického pramene, umožňujícího nesmrtelnost a známého z legend mnoha kultur. Zatímco Khezer se z nalezeného pramene napije bez problémů, Alexandrovi voda dostupná není. Moment, často vykládaný ve prospěch proroka a jeho pokory, prochází v Attárově alegorii nečekanou transformací; „Tvůj život nevidí konce,“ říká Alexandr Khezrovi, „ale já se svého života musím zbavit⁸⁹.“ Naráží tu na tolikrát zmiňovanou nutnost zničení vlastního ega, vzdání se života. Na nejzazší mystickou oběť, kterou nelze nijak obejít. Attár čtenáři představuje mystickou smrt v jemném náznaku, který je určený všem sebestředným ekvivalentům papouška. Tato smrt má dvojí aspekt: Na jedné straně stojí nevyhnutelný fyzický zánik, kterému podléhají všechny formy života, který hledající upomíná na všudypřítomný koncept pomíjivosti. Na druhé straně stojí smrt ega. „Všechno zaniká – kromě Boha. Až obětuji svou andělskou duši, stanu se tím, co žádný člověk dosud nepoznal. Ó, ať nejsem! Nebýt znamená:

⁸⁷ UNDERHILL, E. (2004): s. 80

⁸⁸ „A man of exalted position.“ – Pravděpodobně Alexandr Veliký. AVERY, P. (2011): s. 76

⁸⁹ AVERY, P. (2011): s. 76 „You've drunk the Water Of Life habitually, that your life might be forever prolonged. My aim is that I might be rid of life, for without the Beloved I cannot bear it.“

K Němu se vrátit⁹⁰.“ Tam, kde není prostor pro ego, je prostor pro Boha. Totiž ona „propast v srdci každého člověka⁹¹“ je sice jeho vrozenou součástí, ale zároveň je poněkud jemná, prchavá a především (jak tomu u propastí bývá) hluboká a prázdná⁹².

Smrt ega, jak lze vyčíst z textů nejen súfijských učenců, není konečným cílem. Je ale nezbytnou součástí cesty a vyžaduje obrovskou míru sebezapření a pokory. Součástí súfijské snahy o zničení ega je pochopitelně askeze. Navzdory obecnému charakteru tohoto pojmu, který v člověku vyvolává představy pouštní jeskyně, je příležitost ke skutečné askezi k nalezení ve všednosti lidského života. Cesta, kterou dudek prosazuje, není cestou extrému, ač by se to tak mohlo jevit. Je cestou, vyžadující rovnováhu – kámen úrazu většiny hledajících. O kolik snazší je uchýlit se k radikálnímu rozhodnutí, k zásadnímu kroku v životě, než snažit se každým činem vědomě dosáhnout vyváženosti. Askeze nutně nevyžaduje fyzické opuštění světa – vyžaduje zánik pocitu „já“. Papoušek, bude-li chtít vyrazit na cestu, stojí jako všichni ostatní před zapeklitým problémem – on sám je svou největší překážkou. Pro zjednodušení, a nebráníme-li se příliš dualistickým aforismům - slovy Benjamina Whichcotea: dobří lidé zduchovňují svá těla, zatímco špatní lidé ztělesňují svou duši⁹³.

4.2.4. Páv – o neupřímnosti

Role páva vypovídá o dosti falešném odstínu jeho osobnosti – o neupřímnosti a náboženském pokrytectví. Ve svém projevu páv nejprve

⁹⁰ Růmí, HUXLEY, A. (2002): s. 186

⁹¹ PASCAL, B. (2012): s.97 „...this infinite abyss can be filled only with an infinite and immutable object; in other words by God himself.“

⁹² Prázdnota je jedním ze základních konceptů všech mystických nauk, především buddhismu. Podle východních nauk je prázdnota podstatou mysli a podstatou všech věcí. Zajímavé je každopádně srovnání s relativně novými poznatky moderní fyziky – prázdnota je, zdá se, i podstatou atomu, tedy všech věcí a celého vesmíru.

⁹³ WHICHCOTE, B. (1753): č. 367

zmiňuje vyhnání z ráje⁹⁴ a mluví o hadovi, který ho svedl na scestí - nepochybně narážka na koránskou verzi vyhnání z ráje. Páv měl být ďáblovým pomocníkem ve svádění Evy – zatímco ďábel je potrestán vyhoštěním do Isfahánu⁹⁵, páv utrpí záměrnou vadu na své kráse a od onoho osudného dne se musí po zemi procházet nesen párem velmi neestetických nohou.

Mystické symboliky pávů (a ošklivosti jejich nohou) se dotýká i Rumího Masnaví – nevzhledné nohy duševně vznešeného páva budou vždy krásnější, než falešní příživníci na svátosti, kteří se promenádují po světě a chlubí se pavím peřím. Rúmí naznačuje, že uvědomování si těchto „ošklivých pavích nohou“ je cestou k odstranění vlastní pýchy a „krásného pavího peří“⁹⁶. Dudkův argument tu operuje se zásadním odhalením. Páva na scestí nesvedl had, ale vlastní sebestředná mysl. Oblíbený súfijský motiv ega jako svůdce naráží na nutnost jeho umlčení – ego, stále kdesi v pozadí, v nekonečném monologu pávovi namlouvá, že Símorgh je nedosažitelný, zatímco jeho dvůr možná dosažitelný je. Attár tu skrze rozhovor dudka a páva klade podstatnou otázku: Je stvořené cennější než Stvořitel⁹⁷? Ráj, jak si jej představuje páv, je jen kapka v oceánu, který nabízí Símorgh:

*Turn to what truly lives, reject what seems
Which matters most – the body, or the soul?*

...

*Be whole – desire the Journey to the Whole*⁹⁸

⁹⁴ Další z jemných narážek - je nutné hledat ráj nikoliv venku, ale uvnitř. Když páv mluví toužebně o návratu do ráje, reflektuje tak výchozí bod každého hledajícího. Lidská tendence pozorovat okolní svět a hledat v něm je přirozená, pohled dovnitř se jeví jako zbytečný a obtížný. Páv nevidí spojitost mezi Símorghem a rájem. Dudkovi je však jasné, že Símorgh je ráj a že páv je Símorgh.

⁹⁵ AVERY, P. (2010): s. 486

⁹⁶ Sa'di ve svém Gulistánu (příběh 8, kapitola 2) mluví o tom, jak lidé uctívali páva pro jeho krásu, zatímco on sám se styděl za své nohy.

⁹⁷ Paralelu nalezneme v islámském umění, pro které je typická anonymita umělců. Jde o půvabně pokorný náboženský aspekt – všechna sláva náleží jedině Bohu.

⁹⁸ DAVIS, D. (2011): s. 50

Upřímnost je to, co pávovi chybí, ale bez čeho je mystická bitva předem prohraná. „Bože, uctívám-li Tě ze strachu před peklem, spal mě v pekle. Uctívám-li tě v naději na ráj, vyžeň mě z ráje. Jestliže tě však uctívám kvůli tobě, neodepři mi svou věčnou krásu⁹⁹.“ Slova, připisovaná súfijské světici Rabíj'e, vyobrazují ideální duševní stav hledajícího; touhu, spojenou s naprostou upřímností.

V dudkově ilustrativním příběhu pak přichází k učiteli novic a dotazuje se na důvody Adamova vyhnání z ráje. Zde se dostáváme ještě o krok blíže ke zmiňované nutnosti vzdání se světa. „Učitelé z ráje nás školí v jednom; že základem přiblížení se k Bohu je vzdání se vlastního srdce¹⁰⁰.“ Nejprve musí hledající svůj život ztratit, aby ho mohl nalézt. Adam musel být vyhnán ze zahrady, aby se mohl vrátit. „Bez duše by neexistovalo ani vědění, ani poznání¹⁰¹.“ Jinými slovy - vědomí si nemůže uvědomit samo sebe bez pomoci duality; dualita podmiňuje existenci pohybu. A bez pohybu není cesta, ani člověk, ani svět, ani pojmy.

4.2.5. Kachna – o posedlosti

V první řadě symbolizuje snahu o dosažení naprostého souladu s náboženskou praxí, která nakonec převyšuje svou důležitostí vlastní náboženské sdělení. Attár používá kachnu jako zástupce zbožného člověka, jehož inklinace k rituálům (především naráží na omývání před modlitbou) hraničí s posedlostí. Kachna mluví o svých „zázračných

⁹⁹ Rabí'a, HUXLEY, A. (2002): s. 95

¹⁰⁰ DAVIS, D. (2011): s. 50 „The man, whose mind and vision are ensnared, by Heaven's grace must forfeit that same grace, for only then he can direct his face to his true Lord. The lover's life and soul are firmly focused on a single goal. (...) The teachers in paradise teach that the start of drawing near is to renounce the heart.“

¹⁰¹ Jung, JEFFÉ, A. (1998): s. 126

schopnostech¹⁰²“, které jsou darem od Boha a je přesvědčena o neposkvrněnosti své víry, kterou až absurdně vztahuje k čistotě vody, ve které žije (a ze které všechen život vychází).

„Všichni vědí, že se kapka v moři rozplyne, avšak kdo ví, že se i moře rozplývá v kapce¹⁰³?“

Attár se obrací k té části muslimské společnosti, jejíž sklon k náboženskému rituálu překročil hranici mezi rozvážným aktem a nutkáním a zpochybňuje prospěšnost takového chování. Ba co víc – odsuzuje jej. Rituál je v islámu i v súfismu podstatnou součástí náboženské praxe, je neodmyslitelný. Avšak má svůj význam pouze pokud se věřící neodchýlí od stezky, jakou má obřad vést. Bezmyšlenkovitě formulovaná modlitba není modlitbou. Rituál, provedený pouze pro efekt, není skutečným rituálem. Avšak rituál, který přestal být cestou a začal být cílem, je zničující.

Dudek pak kachnu přivádí zpátky k podstatnému za pomoci toho, co kachna podvědomě považuje za nejdůležitější – vody. „Tyto dva světy, ten vyšší i ten nižší, nejsou než kapkou vody – ani zde, ani jinde. Během okamžiku se zformuje, na jejím povrchu zazáří odraz celého světa a hned zase zaniká¹⁰⁴.“ Jejím lekce nespočívá jen v efemérnosti. Kdokoliv se snaží vystavět svůj argument na kapce vody, musí se smířit s tím, že jeho životnost nebude o nic větší, než životnost oné kapky – v mžiku se vypaří.

¹⁰² V Averyho překladu „wondrous powers“ – *karámát* كرامات – thaumaturgický dar – termín označující jedinečnou schopnost súfijských učenců konat zázraky. Další termín, *mu'džizát*, odkazuje na zázraky konané proroky.

¹⁰³ Kabír, SMITH, P. (2012) s. 51

¹⁰⁴ AVERY, P. (2010): verš 865 - 866 „These two worlds, the upper and the nether, are a drop of water, neither here, nor there. From the beginning a water-drop became manifest; a drop of water with so many reflections.“

4.2.6. Koroptev – o okázalosti

Koroptev v básni zastupuje všechny milovníky drahých kamenů. V životě bude její přístup důvěrně známý těm, kteří trpí přehnanou náklonností ke šperkům – ale nejen jim. Attár tu svůj obrazný hledáček zaměřuje na všechny obdivovatele a sběratele vzácných předmětů. Koroptev předstupuje před ptačí sněm s horkokrevným, až agresivním hudrováním¹⁰⁵ a plní vzduch neurvalou pompézností. V drahých kamenech, které podle ní nepodléhají zkáze, spatřuje manifestaci nesmrtelnosti a ve své řeči je vyvyšuje nad vše ostatní; ano, i nad Símorgha. Smysl jejího života se skrývá ve skalách; stejně, jako se v nich skrývají vzácné kameny. Popisuje vlastní vnitřní dilema - vášeň ke drahokamům zažehla v jejím srdci oheň, který je pro kameny zničující. Zpočátku ji pohání v její náruživosti, ale neposkytuje sám o sobě žádnou výživu a dříve nebo později ji zanechá vyčerpanou, spící mezi holými skalami¹⁰⁶. Nicméně, přidává vzápětí, „řád Pána Klenotů trvá navěky¹⁰⁷“ – její život je spoután se skálou, která je pro ni nejvyšším a nekonečným zdrojem bohatství.

Dudkův následný argument poukazuje na omezenost, s jakou koroptev vnímá sebe sama. Zatímco pro ni je její načervenalé zbarvení dokladem vytríbeného vkusu a lásky ke šperkům, dudek vidí především červenou barvu frustrace a agresivity. Člověk se skutečně stává tím, na co myslí dnem i nocí – avšak pokud je objekt jeho posedlosti založen na iluzi, výsledkem bude jen nevyvážená a pomýlená osobnost. Iluzorní je v tomto případě hodnota drahých kamenů, jejichž půvab spočívá jen v líbivosti barev, bez kterých by byly pouhými kameny. Ten, kdo zachytil

¹⁰⁵ Slovo, které Attár používá v perštině - *qahqaha*, a zmiňovaná červená barva hlavy a nohou koroptve naznačují, že se jedná o *Alectoris graeca*, v českých ornitologických textech dohledatelná jako *orebice skalní* (v angličtině *rock partridge*) žijící v hornaté otevřené krajině a kladoucí svá vejce do hnízd ve skalních proláklínách.

¹⁰⁶ Další z mnoha příměrů, kterými básník poukazuje na zničující efekt lidských obsesí, nezdravých náklonností a lásky k materiálu, které neposkytuje ani fyzickou, ani duchovní výživu.

¹⁰⁷ AVERY, P. (2010): verš. 885 „The ‚Lord of Jewels‘ order everlasting maintains, His life forever to the mountain bound.“ Řád - نظم, slovní hříčka odkazující na *navlékání perel* podle kořene *nazama* – vyjadřující nejen *uspořádávání*, ale i *navlékání*.

podstatu věci, nemůže jejímu vzhledu připisovat žádnou důležitost. Dudek se dále nezdráhá argument podpořit dalším z alegorických příběhů: Žádný z drahých kamenů není tak cenný, jako pečetní kámen na prstenu krále Šalamouna. Ačkoliv oficiálně to byl právě prsten, který panovníkovi potvrzoval jeho královskou moc, jeho hodnota byla stále připsána společnosti. Šalamoun, moudřejší než mnoho jeho předchůdců a následovníků, si sám uvědomoval břímě, které pro něj prsten znamenal. Byl to právě prsten, který způsobil, že se Šalamoun opozdil ve vlastní duchovní cestě a do ráje dorazil až pět set let po ostatních prorocích. Attár tu naráží na koránskou súru *Sád*¹⁰⁸, ve které Šalamoun naříká: „Vskutku jsem dával přednost lásce k statkům pozemským před Pána svého vzpomínáním, pokud se slunce neskrylo za závojem noci.“ Když jediný prsten s drahokamem dokázal poblouznit osobnost takové vnitřní síly a charakteru, jakou byl král Šalamoun, jak ničující efekt může mít na koroptev? Jedinou cenností, kterou by měla hledat, nejsou klenoty, ale klenotník. Attár tu pravděpodobně odkazuje na zakončení konkrétního příběhu o súfijské světici Rabí'je¹⁰⁹. Když jednoho jarního dne vstoupila Rabí'a do domu, aby se uchýlila k modlitbě, vešel za ní sluha a žádal jí, aby se šla podívat ven na ono božské dílo (patrně jarní zahrada v květu). Rabí'ja mu odpověděla, aby on šel na chvíli dovnitř, podívat se na Stvořitele toho díla.

4.2.7. Humá – o iluzi

Humá je bytost perské mytologie. Neškodné stvoření, živící se kostmi, schopné rozpoznat v člověku jeho velkolepé předurčení. Ti, nad jejichž hlavou se *Humá* vznáší, a na které tak dopadne její stín, se mají podle legendy stát panovníky. Attár nicméně znovu poukazuje na odvrácenou tvář její vzosné charakteristiky. Používá ji jako metaforu podvodníka;

¹⁰⁸ *Korán* 38:32

¹⁰⁹ *Rabí'ja al-'Adawíja* z Basry, 713 – 801. Příběh k dohledání v GIBB a KRAMER. *Shorter encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1955, s. 462 - 463

toho, kdo zneužívá viditelných atributů zbožnosti k získání prospěchu a uznání mezi lidmi. Neuchýlí se k modlitbě, pokud není kolem nikdo, kdo by jeho modlitbu náležitě ocenil. Humá v ptačím sněmu považuje sama sebe za ušlechtilou a výjimečnou bytost. Mluví o své důležitosti, která dokládá, že je prakticky vyvoleným stvořením. Předurčena k čistotě díky svému poslání se Humá nemusí obávat negativního vlivu ega, nebo pozemských statků. Tvrdí, že je čistá a čistší ji ani Símorgh nemůže udělat. Pro dudka je však Humá pouhým otrokem marnivosti, jejíž přesvědčení o vlastní důležitosti je směšné. Nemůže si nárokovat zásluhu za panovnická rozhodnutí velkých vládců, na něž padl její stín. Stín je pouhým stínem a králové jsou pouhými smrtelníky. V alegorickém příběhu pak „muž, pokročilý na cestě¹¹⁰“ promlouvá ve snu ke králi Mahmúdovi¹¹¹ a ptá se ho, jak vypadá existence z místa věčného pobytu. Mahmúd odpovídá v poněkud nešťastném duchu. Vzpomíná na vlastní panování jako na život plný klamu; majestát je iluze života, veškerá sláva náleží Bohu. Z člověka po smrti nezůstane nic než hromádka prachu. Ohlédnutí zpět v něm vyvolává především stud. Je lepší být svobodným toulavým žebrákem, než králem omámeným pocitem vlastní důležitosti.

Nakonec je to právě Humá, kterou Mahmúd ve své řeči proklíná, protože její stín ho předurčil k životu plnému povýšenosti. Nabubřelost je jeden z triumfů ega, které staví na jemné, ale o to zákeřnější pasti – na sebelásce.

¹¹⁰ AVERY, P. (2010): verš 930 „A clear sighted man on a righteous road“

¹¹¹ Řeč je o Mahmúdovi z Ghazny (998 – 1030), sultánovi který se zasadil o rozšíření islámu do Íránu a severozápadních oblastí indického subkontinentu. V súfijských textech se objevuje často jako vzor zbožného člověka.

4.2.8. Jestřáb – o svobodě

Dvořan, nebo písař, v Attárově podání zastoupený jestřábem, stojí oddaně na královském dvoře se symbolickými klapkami na očích¹¹². Ačkoliv jeho řeč má stejně domýšlivý nádech jako proslovy předešlých ptáků, nešetří jestřáb falešnou skromností. Jeho postavení u dvora mu dává dostatek prostoru pro projevy povýšenosti nad obyčejnými lidmi. Honosí se svou loajalitou, vybraným chováním, důvěrným vztahem k panovníkovi. Poslušnost a oddanost jsou v jeho světě zárukou jistoty, avšak jeho řeč zavání servilitou. Jeho místo je na královském dvoře, kde je v bezpečí a spokojený. Jestřábova řeč z Ptačího sněmu nijak výrazně nevystupuje, avšak její poselství je hodné menšího zamyšlení. „Ti, kteří nedají přednost vyhnanství před servilitou, nemohou být nikdy svobodní v pravém významu toho slova¹¹³,“ říká Khalíl Džibrán a súfijská komunita by s ním patrně souhlasila¹¹⁴.

Birds make great sky-circles of their freedom.

How do they learn it?

They fall and falling,

they're given wings¹¹⁵.

Jestřáb dovádí ke krajnosti téma, které prorůstá celým Ptačím sněmem, téma svobody, nebo osvobození. Dosud se v ptačím společenství projevila celá škála zjevných, nebo skrytých závislostí. Někteří ptáci se odmítali vzdát svých iluzí, jiní toho, co milovali a další zas sami sebe. Jestřáb stojí před dudkem s argumentem, týkajícím se celé společnosti. Odmítá se vzdát vlastního bezpečí a komfortu. Dilema je to staré téměř

¹¹² Nebo, v původním perském idiomu, *s čepičkou na hlavě* – znamená být oklamán, nevidět pravdu.

¹¹³ GHIBRAN, K. (2010): s. 85 „He who does not prefer exile to servility is not free in the true and necessary sense of freedom.“

¹¹⁴ „A subject to which few intellectuals ever give a thought is the right to be a vagrant, the freedom to wander. Yet vagrancy is a deliverance, and life on the open road is the essence of freedom. To have the courage to smash the chains with which modern life has weighted us (under the pretext that it was offering us more liberty), then to take up the symbolic stick and bundle and *get out*.“ Zápisky - EBERHARDT, I. (2010): s. 68

¹¹⁵ Rúmí v Nicholsonově překladu *Masnaví*

jako Símorgh sám – skutečná svoboda není slučitelná se zachováním vlastního pohodlí a „...jen ti, kteří se odvažují zajít příliš daleko, mohou zjistit, jak daleko se zajít dá¹¹⁶.“ Je třeba opustit to městečko vlastního pohodlí a vydat se do divokého údolí intuice, i za cenu ztráty bezpečí, které navíc je a vždy bylo pouhou iluzí. Duše, která lpí na čemkoliv, nedosáhne nikdy svobody Božského spojení. Tento motiv se proplétá celým dílem, neustále mizí v příběhu a znovu vyplouvá na povrch a Attár své čtenáře nenechává odpočinout. Pohodlnost je první z velkých překážek¹¹⁷, ale dosažení svobody je nezbytnou součástí cesty. „Nechci pohodlí,“ říká Bernard Marx v Huxleyho Novém světě, „Chci Boha.“ Nechci Boha, říká Attárův jestřáb, chci paži svého cvičitele a své klapky na očích.

Símorgh v jestřábovi vyvolává představy čehosi zoufale neznámého, ochuzeného o řád, na jaký byl zvyklý. Cesta k němu navíc evokuje vize chaosu a nejistoty, a žádnému z ptáků nedává prostor pro kontrolu. Nemožnost kontroly je součástí esence chaosu, a proto je tak děsivá. Ale jen ten, kdo překoná vlastní strach, může dosáhnout plné svobody a nikdo, kdo není skutečně svobodný, nemůže překročit mytický Qaf, za nímž sídlí Símorgh.

Dudek pak ve svých argumentech přemítá nad čistotou pozemských vladařů. Jsou to lovci, zakládající si na pompéznosti. Jsou nevypočitatelní, mnohdy záłudní a jsou si navzájem nepřáteli. Často sejdou ze spravedlivé cesty a sklouznou k hanebnostem a násilí, a nejvíce ohroženi jsou pak ti, kteří jsou jim nejbližší.

*A king is like a raging fire, men say,
The wisest conduct is to keep away¹¹⁸.*

¹¹⁶ ELIOT, T.S. (1931): Předmluva k *Trasit of Venus: Poems by Harry Crosby*

¹¹⁷ HUXLEY, A. (2002): s. 180 „Ani lenoch, ani blázen a nerozumný člověk nedosahuje oné nirvány, která znamená rozvázání všech uzlů.“ *Iti-vuttaka, Buddhovy výroky.*

¹¹⁸ DAVIS, D. (2011): s. 56

Uzavření se do náruče komfortu s klapkami na očích člověku brání vidět skutečná nebezpečí v tom, co jej chrání jen domněle. Pohodlnost je zhoubná a tím zákeřnější, že se jeví neškodná a téměř přirozená. „Je marnou iluzí, když se lenivci domnívají, že mohou v klidu obývat svůj dům. Neboť každý příbytek je ohrožen¹¹⁹.“

V alegorickém příběhu střeží panovník s velkou žárlivostí svého oblíbeného otroka. Ten, ačkoliv králem hýčkán a protežován, musí snášet i jeho děsivé rozmary – panovník s oblibou demonstruje své lukostřelecké umění sestřelováním jablka z otrokovy hlavy. Chlapec tak žije v neustálém strachu; a ptá-li se ho někdo, proč vypadá tak bledý a nervózní, odpovídá: „Když se král strefí, všichni mu tleskají. Kdyby se ale nestrefil, zemřel by jen jeden z jeho mnoha služebníků. Jak rozdílné neštěstí pro dvůr a pro otroka¹²⁰.“

4.2.9. Volavka – o soužení

Volavka promlouvá plačtivým hlasem a nešetří projevy sebelítosti. V íránském folkloru jí je připisováno zvláštní chování – žije na břehu vody, ale nikdy ji nepije ze strachu, že tím vody ubyde. Symbolizuje člověka, který si zakládá na svých úzkostech, na svém utrpení – tvrdí, že jejím údělem je strádat a lkát nad ubohým volavčím osudem. Žízni, ale napít se nemůže. Miluje oceán, ale nemá jak proniknout do jeho hlubin. Souží se kvůli němu, ale opustit jej nedokáže.

Attár naznačuje, že člověk zpravidla obdivuje to, čemu plně nerozumí. Svůj argument vkládá do dudkovy řeči; volavka nezná pravý charakter moře, které ji tak přitahuje. Její úzkosti jí brání napít se z jeho vod a tak ani nezjistila, že jsou nepoživatelné. Obdivuje krásu oceánu,

¹¹⁹ EXUPÉRY, A. (2006): s. 11

¹²⁰ Z dějinných paralel je možno připomenout seldžuckého sultána *Sandžára*, nebo, pochopitelně, *Viléma Tella*.

ale neví o desítkách lodí, které navěky zmizely pod jeho rozbouřenou hladinou. Její přirozenost jí brání vstoupit pod hladinu, a tak nevidí, že se jeho hlubiny hemží dravými rybami. Stěžuje si na svůj těžký úděl, ale její sebelítost pramení z nepochopení přirozenosti a nevyhnutelnosti věcí. „Příroda nikdy neporušuje svá vlastní pravidla¹²¹,“ postuluje jeden z nejproslulejších umělců historie na stránkách svých spisů, plných meditací o životě a umění. Volavka nemůže vstoupit do oceánu a nemůže pít jeho vodu a to je zákon přírody, který nelze změnit – jaký smysl má se nad tím trápit?

V příběhu se motiv soužení odráží na hladině moře. Nyní to není volavka a její malicherná sebelítost – je to celý oceán, zahalený v „modrém hávu¹²²“ a rozbouřený zármutkem. Poutník, stojící na jeho břehu, se ptá, proč se moře projevuje tak tragicky, a dostává se mu odpovědi; protože bez ohledu na to, jak moc se snaží, nemůže dosáhnout spojení s Bohem. „Příroda se brání tomu, co je věčné, neboť věčnosti schází ohraničení a konečnost – a to je právě to, co příroda vždy vyhledává¹²³,“ píše Aristoteles ve spisu *Zvířecí pokolení*. Boží stvoření, svět a vesmír se projevují tepem života, jehož rytmus se opakuje v uzavřených kruzích. Podstatou kruhu je však i neexistence počátku a konce. Tento běh života, ve kterém se vše rodí a zaniká a podléhá změně a vývoji, je i přirozeností moře – jeho údělem je konečnost.

4.2.10. Sova – o melancholii

Sova, se kterou nás Attár seznamuje, je ona středověká bytost, ukrývající se v temných průzorech na plátnech Hieronyma Bosche;

¹²¹ DA VINCI, L. (2009): s. 168

¹²² Modrá byla typická barva smutku.

¹²³ ARISTOTELÉS (1949): s. 7 „Nature, avoids what is infinite, because the infinite lacks completion and finality, whereas this is what Nature always seeks.“

znepokojujívá, zádumčívá, zahalená aurou tajuplné nostalgie. Samotářské stvoření, vyhledávající opuštěná místa, ve kterých tuší skryté poklady. Přebývá v ruinách a hnízdí v jejich sklíčené atmosféře. Sova symbolizuje melancholickou osobnost, uzavírající se do dobrovolné samoty – nikoliv ze sebelítosti, jako tomu bylo v předchozím případě, ale v nešťastném a nenaplněném očekávání. Odlehlá místa pro ni znamenají naději na nalezení skrytého pokladu – Símorgh, který je pokladem nazýván, pro ni neznamená nic. V její osobnosti lze navíc tušit přesvědčení o vlastní zatracené originalitě – syndrom prokletého básníka zavrženého společností, nacházejícího útěchu a inspiraci ve své opuštěnosti.

Dudek sovu obviňuje z pohanství a nezdráhá se jí nazvat „jednou ze Samaritánova kmene¹²⁴“. Ukrývá se v sutinách, sní o skrytém pokladu, ale nepřipouští si marnost takového života, nebo hůř - vyžívá se v ní. Osudem těch, kteří v životě propadnou idolatrii, je stát se jejími otroky, neboť „... kdo se od Něho odvrátí, ten v den zmrtnýchvstání břemeno ponese a věčně bude jím obtížen¹²⁵.“ Alegorický příběh pak vypráví o muži, který se po smrti proměnil v myš, navěky odsouzenou ke zbytečné snaze ohlídat svou dřívější skrýš s pokladem. Zatímco za života je stále příležitost k obrácení, smrt osud lidské duše zpečetí

4.2.11. Pěnkava – o zbabělosti

Jako poslední přichází se svými úzkostmi drobná pěnkava, demotivovaná nepříznivými vyhlídkami cesty. Je obrazem bázlivého člověka, jemuž chybí temperament a ambice. Zpochybňuje sama sebe, obává se, že cestu nepřežije a nevidí prospěch, který by z její oběti mohl Símorgh mít. Její okázalá zdrženlivost však působí pokrytecky

¹²⁴ V Koránském příběhu o Mojžíšově odchodu na Sinaj je Samaritán tím, kdo vytvoří zlaté tele a svede lid, aby jej začali uctívat. Viz. *Korán* 20:85

¹²⁵ *Korán* 20:100

a zdá se, že svou zbabělost sama ještě zveličuje. Dudek nyní bez váhání přichází s několika příběhy, jejichž sdělení má nakonec rozptýlit obavy všech zbývajících ptáků; to, na čem skutečně záleží, je upřímnost. Skutečné odhodlání zbavené veškeré přetvářky. Není třeba se bát neúspěchů na cestě, protože každé boží stvoření je pro cestu vybaveno. Nikdo z ptáků nemůže očekávat, že se před ním otevře rozkvetlé údolí, přiléhající k hoře Qaf. Překážky jsou nutné a úspěch nepřináší tolik zkušeností a potenciálu pro nabytí životní moudrosti, jako neúspěch.

I přes veškerou snahu se ptačí sněm rozvibruje společným štěbetáním - každý se přidává se svou vlastní verzí výmluvy, každý se snaží výpravě vyhnout a argumenty nadále oscilují mezi přehnanou skromností a přehnanou povýšeností. Nicméně jsou to právě tyto ptáci – neschopní, pokrytečtí, líní, alibističtí a arogantní, které dudek označuje za vyvolené pro cestu a tím promlouvá ke všem lidem, bez ohledu na jejich chyby. Malicherné problémy, které člověka táhnou zpět ke světu, jsou stále hlasem ega. „První zásada zní, že nesmíte klamat sami sebe – a sebe člověk oklame nejnázne¹²⁶.“

*„This is no journey for the indolent,
Our quest is Truth itself, not just its scent¹²⁷!“*

¹²⁶ FEYNMAN, R. (2005): s. 212

¹²⁷ DAVIS, D. (2011): s. 62

4.3. Ptáci se vydávají na cestu

„Delší čas jsem o tom ustavičně přemýšlel a zůstával nerozhodný co zvolit. Jednoho dne jsem se rozhodoval odejít z Bagdádu a změnit svou situaci, ale nazítří jsem pak své rozhodnutí změnil. Jednou nohou jsem se chystal vykročit vpřed, druhou zase nazpátek. Ráno mě naplňovala touha směřovat ke světu věčnosti, avšak večer na ni zaútočila vojska tužeb a přemohla ji¹²⁸,“ vypráví Ghazzálí v Zachránci bloudícího o své rozpačitosti ohledně nastoupení na cestu za hledáním Boha. Přes všechnu nerozhodnost nakonec vyrazí, stejně jako postavy Ptačího sněmu, v momentě kdy „vývoj překročil meze, kdy bylo ještě možno volit, a přerostl v nevyhnutelnou nutnost.“ Zatímco Ghazzálí zamířil z Iráku do Sýrie a teprve v Damašku ho čekala skutečná mystická cesta, ptáci směřují k bájně hoře Qaf; nadšení, plni očekávání, přesvědčení dudkem o vlastních schopnostech. Jak rázně jejich putování začalo, tak náhle bude i přerušeno. Opouští místo, které důvěrně znali a otevírá se před nimi cesta klikatící se propastí a mizící v temnotě. Je to první okamžik skutečného opuštění bezpečí, které skýtá novicovi jeho běžný život, jeho zavedený styl myšlení, jeho komfort a dosavadní přesvědčení. Zjišťuje, že cesta, která se před ním otevřela, je dočista pustá.

One said, 'The Way is lifeless, empty – why?'

To which the hoopoe gave him strange reply:

'To glorify the King'¹²⁹.

Ptáci se v údolí zastavují a strach z prázdnoty jim nedovolí pokračovat, dokud dudek nepřispěchá s dalšími slovy podpory. Vypráví příběh o šejchu Bajezídovi, který se jedné obzvláště jasné noci vydal na procházku za město. Když spatřil rozlehlost hvězdné oblohy a temnou,

¹²⁸ GHAZZÁLÍ (2005): s. 59

¹²⁹ DAVIS. D. (2011): s. 87

nekonečnou krajinu pod ní, projela jím hrůza. Uvědomil si, že tu stojí tváří v tvář nesmírnosti božského výtvoru – a že je zcela sám. Paralyzovaný strachy a úžasem klade polohlasem otázku, určenou Bohu – jak to, že tu není nikdo další, kdo by obdivoval hvězdnou oblohu? Jak to, že tu není žádný další hledající, který by v krajině pátral po Bohu? Ihned se mu dostává odpovědi: Ne každý se těší z privilegia vědomého přebývání v božském paláci. Většina lidí se o nastoupení na Cestu nikdy nepokusí; z těch, kteří se pokusí, jen velmi málo dosáhne nějakých úspěchů.

4.4. Sedm¹³⁰ údolí

„Je sedm údolí na cestě, skrz které přijdete k Bráně¹³¹,“ odpovídá dudek na úzkostné dotazy ptáků, kteří se stále zdráhají vydat na cestu. Ačkoliv může popsat trasu, kterou se vydají, nemůže říci nic bližšího o její úspěšnosti – žádný z těch, kteří se skrz sedm údolí vypravili, se nevrátil, aby o nich vypovídal. Ani zde nás nemusejí překvapovat evidentně protichůdné informace, kterých se nám dostává. Jde o stejně potutelný paradox, na kterém je vystavěn celý Attárův básnický epos. Ačkoliv ústředním tématem je Bůh, hned na začátku jsme upozorněni na fakt, že o Bohu nelze říci zhola nic.

V originále sedm vádí¹³² je metaforou sedmi stupňů súfijské cesty, jejichž motiv se objevuje v celé řadě mystických děl a v různých variacích. Zhruba odpovídá i konceptu sedmi stupňů očišťování duše (nebo ega – nafs). *Kitáb al-luma'* uvádí sedm tzv. maqámát: pokání

¹³⁰ Paralely k číslu sedm nalezneme například v Bahá'í víře a jejich sedmi údolích. Sedmička bylo ve středověkém islámu posvátné číslo – a nejen tam. Připomeňme Sedm sloupů moudrosti, sedmeré obcházení Ka'by, Sedm nebí, Sedm planet, Králův sen, sedm dní Stvoření světa.... Za zmínku stojí i srovnání se sedmi mystickými stadii Sv. Terezy Avilské.

¹³¹ AVERY, P. (2010): verš 3225: „He answered: We have seven wádís on the route. When you have gone through these seven valleys, there is a Portal.“

¹³² Vádí, údolí vymletá tekoucí vodou – deštěm, nebo řekami. Jsou to vyschlá, široká koryta, s nimiž se musí cestovatelé často vypořádat.

(*tawbah*), zdrženlivost (*waraʿ*), askeze (*zuhd*), chudoba (*faqr*), trpělivost (*sabr*), důvěra (*tawakkul*) a spokojenost (*ridáʿ*)¹³³. Ahmad Ghazzálí ve svém *Bahr al-haqíqa* zmiňuje sedm moří, které musí člověk překonat na cestě za rozplynutím. Attár sám ve svém *Musíbat Náme* uvádí údolí pět, avšak v Ptačím sněmu o dvě více: První je Údolí Hledání (*talab*), pak Údolí Lásky (*ʿišq*), Údolí Gnóze, nebo Poznání (*maʿrifat*), Údolí Odpoutanosti (*istighná*), Údolí Jednoty (*tawhíd*), Údolí Úžasu (*hajrat*) a nakonec Údolí Chudoby, nebo, chceme-li být obsahově konkrétnější, Údolí Zrušení já (*faqr*). Podobně abstraktní klasifikace světů snad působí poeticky, pro súfijskou mysl je ale srozumitelnou a často důvěrně známou mapou. Jde o sedm zásadních pojmů, které jsou charakteristické pro mystickou cestu obecně. Jejich paralela se dá nalézt i v dílech, která nejsou považována za primárně mystická – nelze například přehlédnout zásadní podobnost s Dantovou Božskou komedií.

4.4.1. Údolí hledání (*talab* - وادی طلب)

*There years must vanish while you strive and grieve;
There is the heart of all you will achieve –
Renounce the world, your power and all you own,
And in your heart's blood journey on alone.*

„To, co hledáš, již hledá tebe¹³⁴.“

Hledání, *talab*, je prvním stupněm cesty. Začíná počátečním impulsem, jakkoliv prchavým, jímž se v člověku probudí touha po Bohu (která je prakticky synonymem touhy po existenci, v tom tolikrát opakovaném paradoxu – ten, který existuje, touží po existenci samé). Tato touha musí být dostatečně silná, protože putování prvním údolím je jedním

¹³³ NASR, S. H. (1972): s. 77

¹³⁴ Rúmí, NICHOLSON, R.A. (1940): Kniha IV, verš 2060

z nejobtížnějších. Avšak pokud skutečně vzplane, pak je hledající přitahován k Bohu jako můra ke světlu¹³⁵.

Dudek hovoří o „stovce pohrom a příkoří“, které na hledající čekají v prvním údolí. Zde jsou všechny věci obráceny naruby, zde je třeba vzdát se všeho materiálního i emocionálního vlastnictví. Srdce musí být kompletně očištěno, dokonale obnaženo a teprve poté tento „krvavý příliv“ prozáří světlo skutečného Bytí. V první řadě jde tedy o opuštění materiálního světa. „Nelpěte na tom, co máte¹³⁶,“ nabádá nás Nový Zákon a dodává, že člověk nakonec přilne k tomu, na čem mu opravdu záleží. Vzdání se světa je podmínka obecně známá a s náboženstvím má důvěrný vztah. Odchod do kláštera, chudoba, prostota – to všechno jsou pojmy, které nijak nepřekvapí. Údolí hledání však vyžaduje víc než zmíněné. O odvrácené tváři dobrovolné chudoby se ve spojitosti s náboženstvím pochopitelně mluví taktéž, avšak s jistou dávkou zdrženlivosti. Svévolná materiální chudoba, je-li motivovaná náboženskými pohnutkami, je obecně společensky přijímaná. Oproti tomu na tělesnou a mentální askezi se často nahlíží se skepticky zvednutým obočím.

Marcel Proust v hloubi Hledání ztraceného času zmiňuje, že skutečná cesta za poznáním nespočívá v hledání nových krajín, ale v získání nového úhlu pohledu¹³⁷. Není nutné vzdát se světa samotného, je ale nutné vzdát se starého pohledu na svět a připoutanosti k němu. Ptáci stojí před prvním údolím a jediný dudek chápe, že na jeho druhé straně nebude nikdo ze společenství bohatší o jediný zážitek. Naopak; ti, kteří údolí překonají, z něj vyjdou chudší o všechno, včetně vlastních iluzí. Avšak aby člověk zažil výšiny

¹³⁵ Oblíbené súfijské přirovnání

¹³⁶ Bible, Lukáš 12:33

¹³⁷ PROUST, M. (1993). V : s. 343 " The only true voyage, the only bath in the Fountain of Youth, would be not to visit strange lands but to possess other eyes, to see the universe through the eyes of another, of a hundred others, to see the hundred universes that each of them sees, that each of the is."

skutečnosti, musí nejprve prožít hlubiny iluze. Jsou to právě pokušení a zkoušky, kterými se musí probíjet k tomu, co hledá. V samotném pokušení není nic zlého, naznačuje Attár, všechno závisí na vnitřním stavu srdce a mysli.

Příběh, po kterém dudek sáhne, začíná na prašné cestě. Poutník přichází k nešťastně vypadajícímu Maždnúnovi, zhroucenému na zemi, přebírajícímu prach. Na otázku, co v té špíně hledá, odpovídá Madžnún: „Hledám Lajlu, pochopitelně.“ Poutník se dál ptá, jak může očekávat, že najde Lajlu v prachu na zemi. „Hledám zkrátka na místě, které je mi k dispozici,“ odpovídá Madžnún. Po přečtení příběhu vyvstane na mysl jiná súfijská alegorie, týkající se hledání (na zjevně nevhodném místě): Král Ibrahim, sedící na trůně, zaslechne kroky a hlasy na střeše paláce. Vykloní se z okna a snažíc se zahlédnout, co se nad ním děje, volá a ptá se kdo je tam. Zpoza okraje střechy rozpačitě vystrčí hlavu strážci a tvrdí Ibrahimovi, že tam hledají jejich ztracené velbloudy. Na Ibrahimovu pochopitelnou otázku, proč že hledají velbloudy na střeše, odpovídají cynicky: „Následujeme tvého příkladu, neboť sedíš na trůně a snažíš se o spojení s Bohem¹³⁸.“

Oba příběhy spojuje společný alegorický motiv. Madžnún, jehož jméno znamená „posedlý“, je známou postavou staroarabské poezie. Jeho příběh lásky k Lejle byl později převyprávěn básnickým jazykem Nizámího¹³⁹. „Hledám na místě, které je mi k dispozici,“ říká, a Attár tím poukazuje na nutnost hledat to nejdražší na tom *jediném* místě, které je člověku neustále k dispozici. „Benáres leží na východě, Mekka na západě. Zkoumej však své srdce, neboť tam uvnitř sídlí jak Rama tak Alláh¹⁴⁰.“ Nejde o žádnou novinku, jak podle známého hadithu pravil Prorok: „Ten, který zná sám sebe, zná Boha.“

¹³⁸ HUXLEY, A. (2002): s. 110

¹³⁹ Iljás Ibn Júsuf Nizámí (1141 – 1209), perský básník, autor Pokladnice Tajemství, nebo epického převyprávění příběhu Lajla a Madžnún

¹⁴⁰ Kabír, HUXLEY, A. (2002): s. 174

Rúmiho příběh o králi Ibrahimovi vypráví o scestném hledání, které ale předává důležitou lekci – Pokora je stejně podstatná jako vědět *kde* hledat¹⁴¹. Jedno vede k druhému a skrze obojí se vracíme zpátky k nezbytnosti touhy: „Dělati si nárok na zbožnost bez velké pokory a bez odříkání všech světských vznětů, znamená pomýšleti na něco nemožného. Kdo chce být zbožný, musí být především pokorný a musí si být vědom vlastní bídy a potřebnosti. Pak naplní touha po Bohu jeho duši¹⁴².“

Údolí hledání je tedy především místem očišťování. Dábelský hlas ego ztrácí na přesvědčivosti a nakonec zcela zaniká. Náklonnost ke světským záležitostem díky vnitřní disciplíně taktéž ochabuje. Nenechme se ale zmást – ačkoliv ego musí nakonec zemřít, je to právě ego, které hledá Boha. Veškeré mystické praktiky, které hledající na prvním stupni své cesty podstupuje, jsou nyní podporovány stále silnějším vnitřním směřováním. Jejich kroky vedou směrem k Bohu a vstříc dalšímu údolí.

4.4.2. Údolí Lásky (وادی عشق - 'išq)

*Love's valley is the next and here desire
Will plunge the pilgrim into seas of fire
Until his very being is enflamed
And those whom fire rejects turn back ashamed.*

Teprve po vstřícném božském gestu, poté, co ptáci vykročí na cestu a ne dříve, než Bůh vykročí k nim, doputují do Údolí Lásky. Ti, kteří se

¹⁴¹ Lze srovnat i s epizodou hledání v příběhu Jeanne Guyonové. Ve své autobiografii popisuje zásadní moment uvědomění, když se jí dostalo rady od františkánského mnicha. „Hledáte, madame, vně to, co je uvnitř. Zvykněte si hledat Boha ve svém srdci a tam ho také naleznete.“ Mme Guyone později dodává: „Bože, byl jsi uvnitř a vše, co bylo třeba udělat, bylo jednoduše obrátit pohled mé mysli dovnitř, abych začala vnímat Tvou přítomnost.“ Životopis Mme Guyone dostupný online:

<http://www.gutenberg.org/files/22269/22269-h/22269-h.htm>

¹⁴² LAW, W. (1758): Part I.

sem dostanou, jsou ti, kterým splynul rozdíl mezi rouhačstvím a vírou. V jejich mysli se pochybnosti spojí s jistotou a ztrácejí na důležitosti. Dobro splývá se zlem a obojí se stává aspekty Jednoho. Každý, kdo vstupuje, vstupuje „zahalený ohněm“ a nyní se bez problémů vzdává všeho, na čem dříve lpěl. Zatím co proces očišťování v Údolí hledání byl náročný a vyžadoval notnou dávku sebezapření, nyní „nejen bez obtíží, ale s nezměrnou radostí odvrhuje vše, co by jej mohlo zdržovat¹⁴³.“ Nadšení je nezbytnou motivací na začátku cesty, ale čím více se hledající blíží dalšímu údolí, tím náročnější se cesta stává. Údolí lásky je svým způsobem ekvivalent zamilovanosti a na začátku vztahu hraje, mimo jiné, povzbudivou a inspirativní roli, bez které by nadcházející nesnáze byly prakticky nepřekonatelné. „Zamilovaný člověk je nadšený svítáním, neboť se mu spolu s probuzením vrací jeho láska. Svítáním je nadšený bojovník, neboť se mu spolu s probuzením vrací jeho vítězství. A moji vojevůdci se domnívají, že onu sílu má v sobě ráno, a ne láska. Kdežto já říkám, že bez lásky nelze nic dělat¹⁴⁴.“ Jde o začátek skutečného mystického života, příslib budoucího cíle, ale v žádném případě se nejedná o trvalý stav. Proto dudek ptáky hned na začátku cesty upozorňuje na její úskalí, na dalších pět údolí, která povětšinou vzbouzí nikoliv roztoužené opojení, ale především strach.

Údolí Lásky je oním kritickým místem, které se vyznačuje především vnitřní neochvějnou jistotou, která v okolí vzbouzí povětšinou skepsi. Z vnějšího pohledu může ten nával absurdního a zjevně neopodstatněného optimismu být trnem v oku všem, jimž jejich vlastní ego neulehčilo od únavného vnitřního monologu. „Podmínkou každého zjevení je, že se projeví i jeho opak,“ říká Evellyn Underhill v *Mystice*, „světlo můžeme rozpoznat jen za cenu toho, že poznáme temnotu, život vyžaduje smrt, láska vyžaduje zášť.“ Mansúr al-Halládž údolím prošel a zanechal po sobě stopy vedoucí k pravdě a k vlastnímu neblahému

¹⁴³ UNDERHILL, E. (2004): s. 238

¹⁴⁴ EXUPÉRY, A. (2006): s. 24

konci¹⁴⁵. Jde o další z mnoha paradoxních aspektů Cesty; Údolí lásky vede k Pravdě a přímou stezkou do údolí Poznání, avšak láska stojí v súfijském chápání v protikladu k filosofickému rozumu (‘*aqf*).

4.4.3. Údolí Poznání (ma’rifat - وادی معرفت)

*Our pathways differ – no bird ever knows
The secret route by which another goes.
Our insight comes to us by different signs;
One prays in mosques and one in Idol’s shrines.*

Údolí vhledu do velkého tajemství, které nemá začátek ani konec, ve kterém nemá putující možnost volby. Jde, protože musí jít – dostal se do údolí, ve kterém je schopen rozeznat hlas ega, a právě proto ego (dočasně) ztrácí část své moci. Pohodlnost, lenost a zdrženlivost mizí a člověk je vtažen do nového prostoru nikoliv proti své vůli, ale s odevzdaným souhlasem. Mizí i iluze a přesvědčení o vlastní osobě. Ptáci údolím postupují „každý podle svých možností“¹⁴⁶ a podle toho, jak který pokračuje, je mu odhalováno „tajemství atomů“. Právě v tomto údolí William Blake zažívá svůj slavný moment, ve kterém vidí svět v zrnku písku a mladý Siddhárta nahlíží do čtyř vznešených pravd. Mizí vědomí sebe sama a je nahrazeno vědomím Boha – tentokrát ptáci poprvé stojí tváří v tvář tomu, co do této chvíle jen tušili. Pokud se některý z nich ještě přidržíval představy osobního Boha, v údolí hledání mu nezbyvá než se s ní rozloučit. Není tu prostor pro pochybnost ani pro víru, protože Bůh se jeví jako čirá, nezpochybnitelná Existence.

¹⁴⁶ AVERY, P. (2010): Verš 3483: „The progress of everyone is as far as their accomplishment permits; everyone’s degree of proximity will be in accordance with their state.“ Stav, *hál*; jde o pocit, který přichází z podstaty Boha, Jeho darem. Nelze ho dosáhnout vlastním úsilím.

„Tento svět a svět v duši, obojí ztraceno. Tělo duší a duše zatemněná tělem – obojí ztraceno¹⁴⁷.“

Attár vypráví další z alegorických příběhů a varuje jím své shromáždění před jemnými nástrahami, které se skrývají v údolí hledání – Příběh o zkameněném muži, jehož osud ho dostihl v Číně. Ten muž zosobňuje Vědomosti¹⁴⁸ a jejich kamenná podoba je výsledkem způsobu, jakým s nimi bylo nakládáno. Samy o sobě jsou světlem na cestě, avšak má-li k nim člověk příliš velkou, nebo naopak příliš malou důvěru, stanou se zrádnými. Podle způsobu, jakým s nimi nakládá, pohybuje se člověk na tenké linii mezi bláznovstvím a přílišnou vzdělaností¹⁴⁹. Samoučelné nabývání vědomostí bez vyššího cíle vede k pýše, ignorance zas jde ruku v ruce s nevědomostí¹⁵⁰ a obojí je blízké člověku názorově ustrnulému, neflexibilnímu, zkamenělému.

4.4.4. Údolí Odpoutanosti (istighná - وادی استغناء)

*If you should see the world consumed in flame,
It is a dream compared to this, a game;
If thousands were to die here, they would be
One drop of dew absorbed within the sea*

Zatím co do údolí poznání vešli ptáci úzkou stezkou intelektuální vyváženosti, do údolí odpoutanosti vstupují tichou, indiferentní

¹⁴⁷ AVERY, P. (2010): Verš 3514 „This world and that world in the soul are both lost. The body by the soul, and the soul by the body veiled are both lost.“

¹⁴⁸ V anglickém překladu *knowledge*, v arabštině علم, poznání, vědomí, vědomosti. V sufismu jde o vědomosti o vnějších věcech, bez nichž není možné chovat se správně. Mohou mít ale i negativní kvality – mohou svádět z cesty, protože člověk se díky nim stále více zajímá o hmotný svět. Příkladem budiž dopisy psané Albertem Einsteinem nebo Charlesem Darwinem, určené přátelům a rodině. Oba vědci v nich naznačují, že jejich přílišný zájem o obor má i destruktivní vliv na jejich osobnost. Geografické umístění kamenného muže muže do Číny zároveň odkazuje na známý hadith, viz pozn. 48

¹⁴⁹ Na myslí vyvstává možná ne zcela relevantní, avšak půvabně formulovaná Esej o člověku Alexandera Popea

¹⁵⁰ A nevědomost, jak nás informuje východní učení o *avidždžá*, je kořenem všeho zla.

prázdností. Jakákoliv zbytková touha po pochopení smyslu tu zaniká a to, co se dosud jevílo jako důležité, je najednou sotva znatelné a nepodstatné. Paradoxem údolí odpoutanosti je, že ačkoliv je dočista prázdné, obsahuje Vše. Ovšem nyní nejde o ono alegorické vše, které je často zlehčováno použitím konkrétnějších výrazů – vesmír, makrokosmos, universum.... Jde o doslovné, absolutní Vše. Jeho efekt na lidskou mysl přibližuje Attár příběhem chlapce Muhammada, který spadl do studny a byl nalezen až po kriticky dlouhé době. Zatímco umírá, drží jej otec v náručí a snaží se ho přimět k hovoru. „Kde je Muhammad?“ reaguje dítě na otcovu snahu o komunikaci. „Kde je tvůj syn? A kde jsou všichni ostatní?“ Jeho slova pak dudek rozvádí v působivém proslovu¹⁵¹, který svou přesvědčivostí připomene monumentální starozákonní pasáž - argument Boha, směřovaný k nařikajícímu Jóbovi¹⁵². Klade řečnické otázky, na které nemůže přijít odpověď, ale které v čtenářích vzbouzejí pocit čehosi důvěrně známého a zároveň děsivého. Dudek své následovníky upozorňuje na pomíjivost všech věcí a dělá to znepokojivým způsobem. Promlouvá přímo k nim a ve shromáždění nezůstává nikdo, kdo by si tady, uprostřed Údolí odpoutanosti, v plném rozsahu neuvědomil vlastní smrtelnost. Tento pocit ale není doprovázen ani nostalgií, ani strachem. Ptáci vnímají pomíjivost všech věcí ze své ptačí perspektivy; z nadhledu, který jim dává privilegium jistého porozumění. Vidí vlastní životy, se vším, co do tohoto momentu obsáhly. Vidí střídání dne a noci, střídání ročních období, rotaci Země a sfér, dějiny lidstva; to všechno jim evokuje pohyb dovnitř a ven, kreativní puls života, dech soucitného Boha¹⁵³. Zažívají v plném rozsahu to, co příležitostně probleskne i do naší všednosti; celý vesmír se během okamžiku vyjeví jako *koncept*. V tom jediném

¹⁵¹ AVERY, P. (2010): verše 3607- 3614

¹⁵² Konkrétně mám na mysli knihu Jób 38-40

¹⁵³ Chceme-li tento „dech“ spatřit v překladu islámských umělců, stačí se zahledět na architektonické vzory jejich geometrického umění. *Al-nafas al-rahman*, dech Soucitného – poslední z devadesáti devíti jmen Boha, se odráží v motivu opakované oktagonální hvězdy. Podle tradice pravil Prorok že „Bůh stvořil vesmír soucitným dechem“. Ostatně, jsou to právě geometři a matematici, kteří často hovoří o svém oboru jako o božském jazyku. Za připomenutí stojí i starořecký význam slova matematika – *mathematekoi* – „ti, kteří studovali vše“. Zároveň staroanglické *matheïn* – vnímat, být si vědom, a staroněmecké *munthen*, probudit se.

momentu je obsaženo všechno, co člověk zná – a svět se na vteřinu pod tíhou toho uvědomění zdeformuje do podoby pouhé pomíjivé myšlenky.

4.4.5. Údolí Jednoty (tawhíd - وادی توحید)

*The lovely forms and colours are undone,
And what seemed many things is only one.
All things are one – there isn't any two;
It isn't me who speaks; it isn't you.*

Údolí jednoty je údolím *tawhídu*. Attárův krátký úvod, sestávající z pouhých osmi veršů, je naprosto dostačující. Čím jsou ptáci blíže cíli, tím méně může být o cestě řečeno. Údolí Jednoty přichází těsně před nejkritičtějším a nejnáročnějším úsekem cesty a dává putujícím zakusit ono racionálně těžko pochopitelné „nic než“. Súfijská mysl rozumí *tawhídu* ve zcela absolutistickém duchu. Všechny jevy života, všechen pohyb, jak jej ptáci vnímali v předchozím údolí, nyní splývá v definitivní Jedno. V údolí Jednoty je putující uvržen do jádra zásadního poznání; on sám je tím, kdo si uvědomuje onu jednotu, on sám je touto jednotou. Nutně je zasažen ohromujícím pocitem samoty¹⁵⁴ - ačkoliv do údolí Jednoty vstoupili ptáci jako jedno velké hejno v čele s dudkem, nyní si

¹⁵⁴ Tento koncept je klasickou součástí pokročilé mystické cesty všech náboženství. Praktikující často naznačují, že v momentu uvědomění si jednosti všech věcí jsou konfrontováni s ohromujícím pocitem osamělosti. Přiblížení jejich prožitku je dostupné i myslí, která není nutně zaměřena mysticky. Lze se s ním seznámit za pomoci jednoduché myšlenkové hry; vědomí vlastního já je vždy zakoušeno z důvěrného pohledu pozorovatele, za kterým již nic není. Vše, co vnímáme, vnímáme výhradně skrze vlastní vědomí. V zenové tradici existuje rčení o „Ochutnání modři oblohy“, odkazující na moment, kdy člověku dochází, že nic z objektů, jevících se jako vnější, by neexistovalo bez přítomnosti pozorovatele. Vše, co se jeví jako „vně“, je ve skutečnosti vnímáno pouze „uvnitř“. Výbornou formulaci podává Erwin Schrödinger ve svém spisu *O životě*: „Consciousness is never experienced in the plural, only in the singular. Not only has none of us ever experienced more than one consciousness, but there is also no trace of circumstantial evidence of this ever happening anywhere in the world. If I say that there cannot be more than one consciousness in the same mind, this seems a blunt tautology — we are quite unable to imagine the contrary.“ Plný text dostupný online: http://whatislife.stanford.edu/LoCo_files/What-is-Life.pdf

uvědomují, že jsou zcela sami. A nejen to; jsou sami již od začátku cesty, od momentu jejich zrození a od momentu zrození světa. Tato samota, pramenící právě z *tawhídu*, přesahuje nejen materiální formy a prostor, ale i čas. Když Rúmí píše, že „súfí je synem přítomnosti“, ukazuje taktéž směrem k údolí Jednoty; minulost i přítomnost se odehrávají výhradně nyní. „Jelikož Bůh je pořád současně ve věčném a přítomném stavu, zůstává každé jeho hnutí času přesahující vědění v prostotě jeho přítomnosti, jelikož obsahuje nekonečné prostory minulosti a budoucnosti, pohlíží na všechny věci, jakoby se už v Jeho prostém poznání všechny staly¹⁵⁵.“ Nebo, slovy jiného křesťanského myslitele: "Bůh sám jest vše: temnota i světlo, láska i hněv a oheň... je sám v sobě Propastí, bez vůle a proti přírodě a tvorům věčně nic. Jest nic a vše a jest jedinou Vůlí, v níž spočívá celý svět a celé stvoření. Není ani světlo, ani temnota, ani láska, ani hněv, nýbrž jest věčné Jediné¹⁵⁶."

4.4.6. Údolí Úžasu (hairat - وادی حیرت)

*In ice you fry, in fire you freeze – the Way
Is lost, with indecisive steps you stray –
The Unity you knew has gone; your soul
Is scattered and knows nothing of the Whole*

Údolí úžasu, navzdory svému slibnému názvu, je tím nejhlubším a nejtemnějším místem, jaké musejí ptáci na své cestě překonat. Z údolí jednoty sklouzli po příkrém svahu do oblasti, kterou již nikdo z nich nepovažoval za možnou. Pět předchozích údolí jim představilo skutečnost v celé její kráse a pravdivosti. Rozpustilo závoje vnímání,

155 BOËTHIUS (2004): Kniha V

156 Jakub Böhme, MATOUŠEK, J. (1997): s. 78

zbavilo je ďábelského hlasu ega, vyprostilo je ze závislosti na iluzorním světě. Ti, kteří došli až sem, jsou onou příslovečnou nehybnou hladinou oceánu. Jsou vyrovnaní, protože nabyli jistoty, protože spatřili Pravdu a protože zažili spalující žár Božské lásky. Ačkoliv Attár o putování mluví s poetickou lehkostí sobě vlastní, neměli bychom nabýt dojmu, že ptáci plachtí z jednoho údolí do druhého v jakémsi transcendentálním opojení, nebo že pro ně předchozí cesta byla čímsi snadným, téměř samozřejmým. Každý z ptáků se musel nejprve vypořádat se sebou samým a Attár decentně mlčí o obětech, které si putování vybralo; nebo o nich alespoň promlouvá zdrženlivě a v náznacích. Pokud říká, že jen malá hrstka dosáhne cíle, můžeme za jeho slovy tušit nejen podružné osobní neúspěchy a triumfy ega. Nevyřčené tu zůstávají temné a smutné příběhy těch, kteří snahu o dokončení mystické pouti zaplatili zdravím, nebo životem¹⁵⁷.

V Údolí úžasu jsou ptáci uvrženi do naprosté temnoty, mystiky často označované jako vyprahlost. Hlas Absolutna utichl, vědomí Jednoty je pryč. Ego, jehož ostatky ptáci zanechali kdesi ve stínu prvního údolí, vyplouvá ze tmy a hlasitě se dožaduje svého původního postavení. Avšak temnota je tu stínem, vycházejícím z hmotných těles¹⁵⁸.

V kruzích křesťanské mystiky se věnoval podstatě tohoto zoufalého místa Sv. Jan od Kříže. Každý, kdo se setkal s jeho *Temnou nocí*¹⁵⁹ ví, že údolí úžasu nelze obejít. Na poutníky tu čeká přehlídka zničujících negativních emocí, z nichž nejhorší je pocit opuštěnosti. Božské světlo jako by nemohlo – nebo spíše nechtělo prozářit jeho temnotu. Mizí i jistota Všeho a místo ní přicházejí pochybnosti. „A pochybnost je výkupné, jež odvádíme Bohu, neboť v takovou chvíli se ti

¹⁵⁷ Není třeba zdůrazňovat, že mystická cesta bývala často výsadou elitních skupin učenců; byla považována za příliš nebezpečnou. I proto je v sufismu kladen tak silný důraz na postavu učitele, na následování řádů. Výbornou ilustraci nebezpečí, které skýtá mystická cesta pro nepřipravené, nalezneme s kabalistické legendě, vážící se k výkladu *Pardes. Ze čtyř rabínů, pokoušejících se o dokončení mystického výkladu (tedy o svého způsobu osvětlení, o vstup do ráje) jen jeden dosáhl cíle.*

¹⁵⁸ OSTŘANSKÝ, B. (2008): s.140

¹⁵⁹ V češtině vydalo Karmelitánské nakladatelství, 1995

Bůh ztrácí a působí ti bolest,“ říká anonymní panovník v Exupéryho Citadele. Nemluví však o osvěžujícím aristotelském skepticizmu, ale o tíživém stavu duše, který na člověka často doléhá s ničivými následky. Jakkoliv negativně však působí, je to stále součástí přirozenosti ega: „Nemít jistotu je v pořádku – je možné žít a nevědět. Ale pochybuji, že si všichni lidé uvědomují, že to tak být *musí*¹⁶⁰.“ Údolí úžasu je nevyhnutelné a na počtu putujících si vždy vybere největší daň.

4.4.7. Údolí chudoby¹⁶¹ (وادی فقر حقیقی و فناى اصلی - faqr wa faná')

*Next comes that valley words cannot express,
The Vale of Poverty and Nothingness:
Here you are lame and deaf, the mind has gone;
You enter an obscure oblivion.*

Ti z ptáků, kteří doputovali až do údolí chudoby, by si mohli gratulovat; ale právě ti, kteří sem došli, něco takového již neudělají. Vědí, že na úspěšnosti cesty nemají žádnou zásluhu, ale především už nemají žádné „my“, kterému by bylo možno gratulovat. Vše, co měli a čím byli, se rozplynulo, zmizela i jejich touha – nejsou ničím, jen *jsou*. „Má-li být člověk vskutku chudý, musí být tak prost stvořené vůle, jak byl, když nebyl. A říkám vám při věčné pravdě, pokud máte vůli, abyste plnili vůli Boží a nějak toužíte po věčnosti a po Bohu, potud nejste skutečně chudí. Neboť jen ten je chudý člověk, který nic nechce, nic nepoznává, po ničem netouží¹⁶².“

Předchozí prázdnota, která putující na cestě tolik vyděsila, se nyní vrací jako jediná skutečnost – ptáci nahlíží za poslední závoj a teprve

¹⁶⁰ FEYNMAN, R. (2005): s. 112

¹⁶¹ V přesnějším překladu jde o Údolí pravé chudoby a celkového rozplynutí

¹⁶² ECKHART. (2000): s. 147

ted' v plném rozsahu zažívají podstatu veškeré existence – všechno je prázdné. Směřujeme k poslednímu paradoxu: I přesto, že je všechno prázdné a nic není, něco zbývá: Pozorovatel.

4.5. Ptáci tváří v tvář Símorghovi

'The Sun of my Perfection is a Glass
Wherein from *Seeing* into *Being* pass
All who, reflecting as reflected see
Themselves in Me, and Me in Them: not Me,
But all of Me that a contracted Eye
Is comprehensive of Infinity:
Nor yet *Themselves*: no Selves, but of The All
Fractions, from which they split and whither fall¹⁶³.

Z posledního údolí se těm, kteří cestu přežili, otevírá pohled do krajiny prozářené Božím světlem. Ptáci vědí, že musejí být blízko, že došli na konec cesty. Zůstávají však klidní – jejich roztržitost, strach, únava – všechno je pryč. „Oči jsou zavřené – není vidět nic, mimo Boha. Všechny lidské vlastnosti jsou nyní spáleny v žáru Boží přítomnosti¹⁶⁴.“ Vše se vrací na začátek, ale počátek i konec cesty jsou jen nereálnou vzpomínkou. Posledních třicet přeživších ptáků tu stojí a hledí do světla - na posledních třicet přeživších ptáků.

خویش را دیدند سیمرغ تمام
بود خود سیمرغ سی مرغ مدام

Símorgh se odhaluje v celé své kráse; jako *sí morph*, „třicet ptáků“, zrcadlo skutečnosti. V naprostém tichu momentu procitnutí zjišťují, co

¹⁶³ FITZGERALD, E. (1889): verš 1400

¹⁶⁴ AL-HUJWIRI. (2001): s. 249

snad od začátku tušili: Oni sami jsou Símorghem a Símorgh byl odjakživa jimi. Všechny iluze jsou pryč. Všechna přesvědčení a obavy, všechny znalosti a všechna očekávání. Ptáci při putování častokrát stanuli tváří v tvář hmotě, která je děsila, protože je přesahovala. Stanuli tváří v tvář prázdnotě, která je uklidňovala, protože byla podstatou hmoty. Nyní není nic, co by jim zůstávalo skryté, protože oni sami jsou vším; a především celou dobu *byli* vším. Došli až sem, protože se zbavili všeho, čeho se lze zbavit – a zůstalo to jediné skutečné. Otázka víry už není podstatná, naprosto ztrácí svou relevanci. Nelze věřit, nebo nevěřit v Boha. Už zbývá jen neochvějná jistota, která může po nějakou dobu vzbuzovat rozpaky; jak je možné, že až do této chvíle neviděli, že vše kolem je odrazem všeho uvnitř? Že jim nedocházel ten prostý fakt - vnější svět mohou vnímat jedině díky tomu, že sami existují. K setkání se Símorghem stačil jediný krok - a přece museli putovat tak dlouho, aby se k němu dostali.

Attár Ptačí sněm zakončuje několika příběhy, z nichž žádný nemůže uzavřít alegorii súfijské cesty lépe, než příběh nazvaný Halládžův popel. Protože ptáci zanikli spolu s posledními verši jejich cesty, ujímá se nyní vyprávění buď Attár sám, nebo hlas anonymního vypravěče. Po Halládžově mučednické smrti bylo jeho tělo spáleno. K popelu přisedl súfí a, rozhrnujíc jej svou holí, ptal se: „Kde je teď tvé zvolání? Kde je to tvé *Aná'l- Haqq*? Vše, co jsi řekl, vše, co jsi slyšel, všechno, cos věděl a všechno, cos viděl – to všechno už od začátku nebylo ničím, než pouhým příběhem¹⁶⁵.“

¹⁶⁵ AVERY, P. (2010): verš 4263: „All that you have uttered, all that you have heard, all that you knew, and that which you have seen – all from the beginning is nothing but fable.“

5 ZÁVĚR

Práce zmapovala pouze menší část Attárova díla; jeho spis je tak obsáhlý, že bylo nutné vybrat jen zlomek příběhů. Každý čtenář, který přistupuje k této básni jako k průvodci na cestě, se musí utkat s dalším z mnoha paradoxů – báseň hovoří dvojitým jazykem, který by správně měl překládat súfijský mistr. Promlouvá ke čtenáři o nástrahách na cestě a učí jej, co je důležité a co je možné zapomenout. Záludností mystického učení je však jeho dvojitá tvář. Vyzdvihuje důležité věci, aby za chvíli čtenáře upozornila, že důležité je jen Jedno – a nakonec, že důležité snad není vůbec nic. Používá s oblibou slova „pamatuj“ (ostatně, rozpomínání se je základem zmíněné metody *dhikru*), avšak vzápětí trvá na tom, že je třeba vše zapomenout. Mystická cesta se vyznačuje tím, že poutník postupně nabývá přesvědčení, že nejdůležitější je zjistit, co je to nejdůležitější. Paradoxně toto přesvědčení je zároveň tou nejpřímější cestou k hoře Qaf a zároveň nenápadnou, a o to záludnější pastí.

Attár ve svém díle několikrát formuluje stejné sdělení: pro úspěšnou mystickou cestu je nutné oprostít se od všeho, včetně mystické poezie, včetně mystické cesty a včetně mystiky samé. Tento paradox kouzelně vyjádřil Petr Sís ve svém ilustrovaném ztvárnění Ptačího sněmu: „Hejno posledních třiceti znavených, zmlácených, ztrápených společníků, *kteří se usilovně snaží nesnažit se* a kteří již skoro nejsou s to letět ...¹⁶⁶“

Poezie často vytváří intimní pouto mezi básníkem a jeho čtenáři. Její jazyk dokáže být důvěrnější než jazyk prózy. Attárovo básnické umění oplývá kreativitou a unikátním způsobem využívá tvárnosti perštiny. Jedním z důležitých aspektů súfismu je, jak jsme řekli na začátku, pouto, nebo vztah. Pro novice je nezbytné, aby následoval učitele – má se za to, že ten, kdo není veden šejchem, je veden ďáblem. Mystická

¹⁶⁶ SÍS, P. (2011)

komunita se povětšinou shoduje, že mapa, potřebná k úspěšnému zdolání cesty (a jejích údolí), musí být předána mistrem, nikoliv knihami. Súfijská poezie však poskytuje svým čtenářům jiný, hlubší rozměr; vytváří niterný prostor pro osobní komunikaci čtenáře a básníka, v mnohém podobný prostoru, který vzniká mezi šejchem a jeho žákem. Dává čtenářům zakusit alespoň část z onoho Absolutna, o kterém často hovoří. Vytváří momenty, ve kterých abstraktní výrazy na okamžik ztratí svou nekonkrétní formu a dotknou se přímo jejich duše.

6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

AHMET T. KARAMUSTAFA. *Sufism: The Formative Period*. University of California Press, Los Angeles 2007

AQUINAS, Thomas. *Selected Writings*. Překlad a úvod Ralph Mcinery. Penguin Books, London 1998

EVERY, Peter. *The Speech of The Birds*. The Islamic Texts Society, Cambridge 2010

BARKS, Coleman. *The Essential Rumi*. HarperOne, San Francisco 2004

DARBANDI, Afham, DAVIS, Dick. *The Conference of the birds*. Penguin, London 2010

DELBRÜCK, Max. *Mind from Matter: An Essay on Evolutionary Epistemology*. Blackwell Scientific Publications, Oxford 1986

EBERHARDT, Isabelle. *The Oblivion Seekers*. Peter Owen Publishers, London 2010

ECO, Umberto. *Kant a ptakopysk: dějiny islámské mystiky*. Vyd. 1. Překlad Pavel Štichauer. Argo, Praha 2011

ECO, Umberto. *O zrcadlech a jiné eseje: znak, reprezentace, iluze, obraz*. 1. vyd. Mladá fronta, Praha 2002

- ECO, Umberto. *Umění a krása ve středověké estetice*. Argo, Praha 2007
- ELIOT, Thomas Stearns, CROSBY, Harry. *Transit of Venus: Poems by Harry Crosby*. Black Sun Press, Paris 1931
- EXUPÉRY, Antoine de Saint. *Citadela*. Vyšehrad, Praha 2006
- FEYNMAN, Richard. *The Pleasure of Finding Things Out: The Best Short Works of Richard P. Feynman*. Basic Books, New York 2005
- FEYNMAN, Richard. *The Feynman lectures on physics*. Addison-Wesley Pub, 1963
- GHAZZÁLÍ, Abú Hámid al. *The Alchemy of Happiness*. Překlad Claude Field. WLC, 2009
- GHAZZÁLÍ, Abú Hámid al. *Zachránce bloudícího*. Vyšehrad, Praha 2005
- GIBB, H.A.R., KRAMERS, J.H. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill. Leiden 1955
- GREEN, Nile. *Sufism: A global history*. Wiley-Blackwell, 2012
- HUXLEY, Aldous. *Věčná filozofie: znak, reprezentace, iluze, obraz*. Onyx, Praha 2002
- JEFFÉ, A. *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G. Junga*. Atlantis, Brno 1998
- KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Vyd. 1. Vyšehrad, Praha 2008

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu: dějiny islámské mystiky*. 5. vyd. Vyšehrad, Praha 2011

LEWIS, Bernard. *The World of Islam: Faith , People, Culture*. Thames and Hudson Inc., New York 2002

MATOUŠEK, Jaroslav. *Jakub Böhme. Jeho život, spisy a učení*. DharmaGaia, Praha 1996

OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky*. Orientální ústav, Praha 2004

OSTŘANSKÝ, Bronislav. *Hledání skrytého pokladu. Antologie komentovaných překladů ze středověkého arabského súfijského písemnictví*. Academia, Praha 2008

NASR, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. State University of New York Press, Albany 1987

NICHOLSON, Reynold A. *Mathnawi of Jalaluddin Rumi*. Gibb Memorial Trust, 1990

NURBAKHSH, Javad. *Sufi Symbolism: The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology*, Vol. I – XIV. Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1999

PFEIFFER, Franz. *Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts - Meister Eckghart*, Lipsko 1857

PROUST, M. *In Search Of Lost Time. Vol.V The Captive & The Fugitive*. The Modern Library, New York 1993

QÁSHÁNÍ, 'Abd al-Razzáq al. *A Glossary Of Sufi Technical Terms*.
Octagon Press 1989

RENARD, John. *Historical Dictionary Of Sufism*. Scarecrow Press, 2005

ROOB, Alexander. *Alchemy & Mysticism*. Taschen, London 1997

RÚMÍ, Džaláluddín Balchí. *Masnaví*. Protis, Praha 1994

RÚMÍ, Džaláluddín Balchí. *159 súfijských povídek*. Dobra 2003

SCHIMMEL, Annemarie. *Slova mystika al-Halládže*. Vyšehrad, Praha
2002

SHAH, Idries. *The Sufis*. First Anchor Books Edition, USA 1971

SÍS, Petr. *Ptačí sněm*. Labyrint, Praha 2011

SMITH, Margaret. *The Persian Mystics - Attar*. Dutton and Company,
New York 1932

SMITH, Paul. *Kabir: Seven hundred sayings*. New Humanity Books,
Victoria 2012

UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Dybbuk, Praha 2004

The Metropolitan Museum of Art: *The Islamic World*. New York 2008

Korán. Academia, Praha 2000

Svatá Bible. Česká Biblická Společnost, 2001

Internetové zdroje

ARISTOTLE. *Generation of animals* [online]. Harward University Press,
1943. Dostupné z: <http://archive.org/details/generationofanim00arisuoft>

ATTAR, Farid al-Din a NICHOLSON, Reynold Alleyne. *The Tadhkiratu 'l-awliya ("Memoirs of the saints")*[online]. London: Luzc, 1905.
Dostupné z: <http://archive.org/details/tadhkiratulawliy01atta>

BLAISE, Pascal. *Pascal's Pensées* [online]. 2006. Dostupné z:
http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=230692

DA VINCI, Leonardo. *Thoughts on art and life* [online]. 2009. Dostupné z: <http://www.gutenberg.org/files/29904/29904-h/29904-h.htm>

FITZGERALD, Edward. *Letters and Literary Remains Vol. 1: Bird Parliament by Farid ud-Din Attar* [online]. Kessinger Publishing, 2004.
Dostupné z:
http://sufibooks.info/Sufism/Bird_Parliament_%28Manteq%27o%20Teyr%29_Attar.pdf

MASANI, R. P. *The Conference of the Birds: A sufi allegory being an abridged version of Farid-Ud-Din Attar's Mantiq-Ut-Tayr* [online]. Persian Literature in Translation, The Packard Humanities Institute. Dostupné z: <http://persian.packhum.org/persian/main?url=pf%3Ffile%3D02602030%26ct%3D0>

THAGORE RABINDRANATH. *Songs of Kabir* [online]. 2004. Dostupné z: http://www.gutenberg.org/catalog/world/readfile?fk_files=1463646

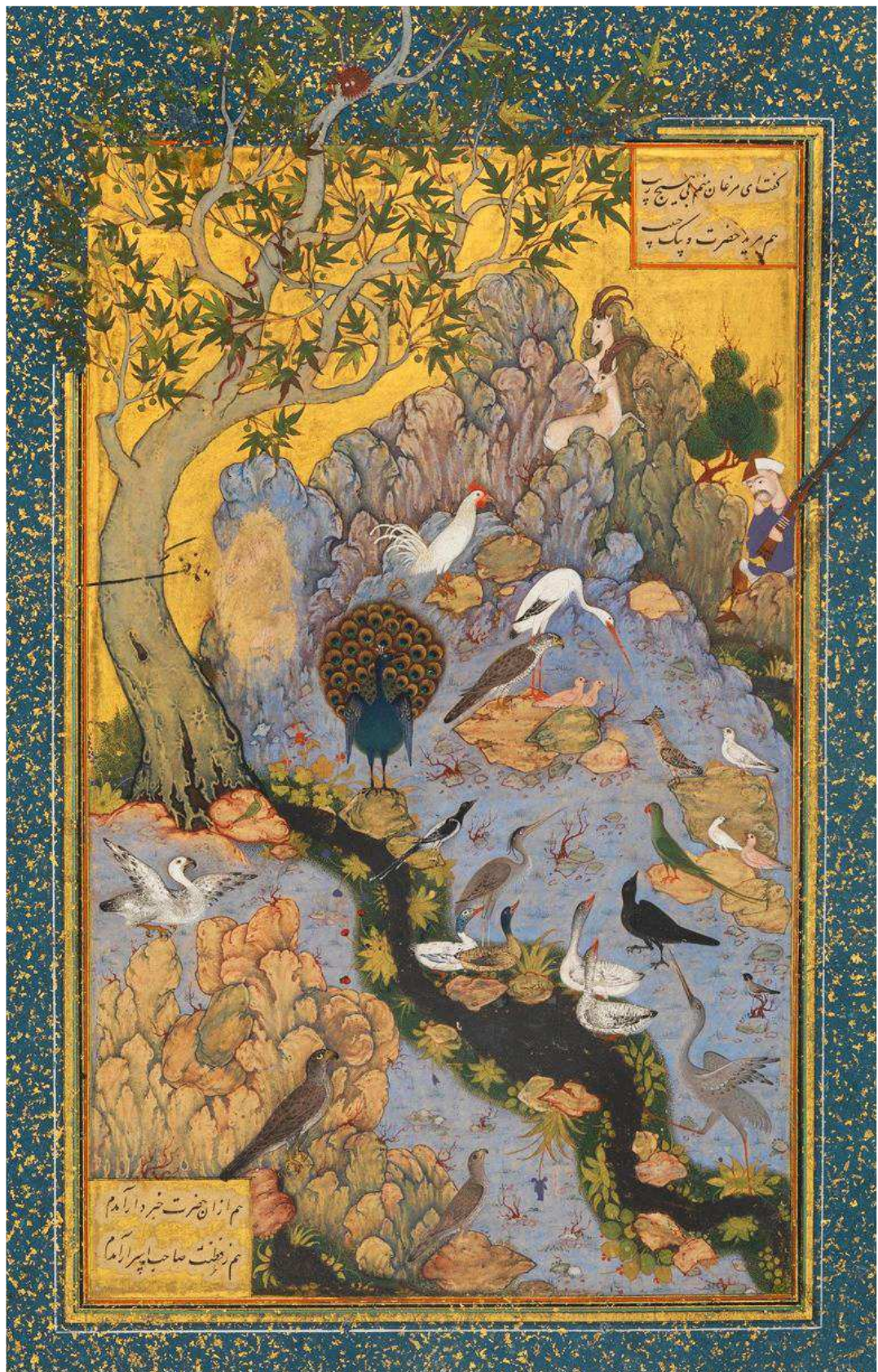
The Cloud Of Unknowing. [online]. London: JOHN M. WATKINS, 1922.
Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/anonymous2/cloud.i.html>

7 RESUMÉ

The thesis focuses on *Mantiq at-Tayr*, one of the major works written by a persian poet Farid ud-Din Attar. His poem was composed in the symbolic language of sufism and thus incomprehensible to anyone not acquainted with its mystical vocabulary. The content of this thesis follows (very briefly though, as the poem itself is quite voluminous) the structure of Attar's text. Inner stories and fables are mentioned when necessary, but the main attention is being paid to its two major plot lines. The first one introduces individual birds who represent different aspects of human personalities. The second line describes a symbolic journey through the Seven valleys – an allegory of a typical sufi search; an ascent to God. The whole work is based on english translations by Dick Davis, Afkham Darbandi and Peter Avery. Other translations are used merely for reference. Attar's poem describes a mystical journey from our seemingly random everyday world to the transcendent Absolute. The introduced thesis attempts to offer a brief insight into the journey's intricate paths.

8 PŘÍLOHY

Veškeré obrazové přílohy pocházejí z manuskriptů, uložených v Metropolitním muzeu v New Yorku.



Patrně nejznámější ilustrace k Ptačímu sněmu byla původně jednou ze čtyř miniatur, přidaných později k originálnímu rukopisu. Pochází z doby kolem roku 1600, ze dvora safíovského panovníka Abbáse I.



Miniatura z poloviny 16. století se váže se k příběhu o muži, který spadl do vody a začal se topit. Ke dnu ho stahoval jeho neobvykle dlouhý vous, symbolizující připoutanost ke světu. Na popředí muž řezající dříví má taktéž skrytý mystický význam - patrně je metaforou pro súfijskou metodu dechové meditace, jejíž zvuk připomíná zvuk řezání dříví.



Ilustrace nazvaná 'Šejch z Mahny a vesničan' doprovází příběh, v němž se deprimovaný šejch (jedná se o perského básníka Abú Sa'ída) toulá přírodou. Když v dálce spatří muže, orajícího na poli, vydá se k němu. Přichází blíž a všimá si, že z muže vychází jemná záře. Vykládá mu o svém smutku a muž mu radí, aby především vytrval a pokračoval v cestě, jakkoliv nekonečná se snad zdá. Význam spícího dervíše a mužů, vážících melouny, však zůstává neobjasněný.



Příběh k této ilustraci vypráví dudek v reakci na úzkostlivá slova ptáka, který se bojí smrti. Syn truchlí nad rakví svého otce, zatímco se jej snaží utišit sůfí. Malíř vložil scénu přímo před bránu hřbitova. Význam dění za jeho zdi však zůstává záhadou.



Další z původních miniatur zobrazuje ilustrátory oblíbenou scénou z příběhu o šejchu San'ánovi. Ten se vydal hledat Boha do Řecka, kde se však zamiloval do křesťanské dívky. Ve zvratech příběhu nejprve šejch kvůli dívce konvertuje ke křesťanství, později dívka konvertuje kvůli šejchovi k islámu - a vzápětí umírá.



Druhá ilustrace k příběhu šejcha San'ána a křesťanky zobrazuje moment, kdy dívka po shledání s šejchem kolabuje. V básni je pak popsána její konverze k islámu. Posledním dechem se loučí se svým milovaným a umírá.