STŘEDOVĚKÉ
MYŠLENÍ

Avicenna
Prorocký intelekt a vláda v obci

Meryem Sebtiová



KAROLINUM

Avicenna
Prorocký intelekt a vláda v obci

Meryem Sebtiová

Z francouzského originálu Avicenne. Prophétie
et gouvernement du monde, vydaného nakladatelstvím
Les Éditions du Cerf v Paříži roku 2021,
přeložil Martin Pokorný

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz, redakcenk@ruk.cuni.cz
Praha 2026
v edici Středověké myšlení
Edici řídí Lukáš Lička a Martin Pokorný
Odborná spolupráce Adéla Provazníková
Redakce Josef Táborský
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Les Éditions du Cerf, 2021
Translation © Martin Pokorný, 2026

ISBN 978-80-246-6245-9
ISBN 978-80-246-6285-5 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

امن شيء إلا ويمكن فيه نظر إلهي ومن حيث له
رابطة وجودية ونسبة تقوّمية
Mullá Sadrá[1]

Pro C. N. A.

OBSAH

ÚVOD /11

PRVNÍ ČÁST
PROROCKÉ ZPROSTŘEDKOVÁNÍ
INTELEKT, OBRAZIVOST, TĚLO

I. METAFYZICKÁ FUNKCE ZPROSTŘEDKOVÁNÍ /18

II. PROROK JAKOŽTO DAR BOŽÍ PROZŘETELNOSTI: NÁČRT NAUKY O DRUHOTNÉ KAUZALITĚ /23
Eidetická kauzalita jakožto druhotná /36
Druhotná kauzalita a příprava látky /39

III. PROROKOVO NOETICKÉ ZPROSTŘEDKOVATELSTVÍ /42
Svatý intelekt jakožto charakteristika prorokova intelektu /42
Hads jakožto privilegovaný modus prorokova poznání /44
Ontologická možnost svatého intelektu /46
Receptivita prorockého intelektu /48

IV. ZPROSTŘEDKOVATELSKÁ FUNKCE PROROKOVY OBRAZIVOSTI /60
Rozdíl mezi retentivní obrazivostí a *mutachajjilou* /62
Tvůrčí funkce *mutachajjily* /63
Sny a pravdivá vidění: *mutachajjila* jakožto představivost /66
Prorocká obrazivost /73

V. DUŠE PROROKA V NAPOJENÍ NA LÁTKU A TĚLESNOST /75
Působení duševních pojmů na tělo /76

VI. PROROCTVÍ A ZJEVENÍ /82
Status proroka islámu Muhammada v Avicennově profétologii /82
Jak se prorokovi dostává zjevení (*al-wahj*) /85
Metafyzické základy hermeneutiky Koránu /89
Filosof coby exegeta Koránu /97
Pravda je jedna /102

DRUHÁ ČÁST
PROROK COBY ZÁKONODÁRCE V OBCI: HLEDISKO ETIKY A POLITIKY

I. PROROK JAKOŽTO DAR BOŽÍ PROZŘETELNOSTI /106
Boží prozřetelnost v základech obce /108

II. GNOZEOLOGICKÝ STATUS *ŠARÍʿI* /118

III. ETICKÉ ZACÍLENÍ OBCE /129

IV. STRUKTURA OBCE /136

V. OTÁZKA MRAVNÍ ZODPOVĚDNOSTI /138

VI. PRINCIPY JEDNÁNÍ /146

VII. FILOSOF, MUDRC A OBEC /150

ZÁVĚR: O SPECIFIČNOSTI PROROKA /157

PŘEKLAD X. KNIHY *METAFYZIKY ŠIFÁʾ* /160

AVICENNA: ŽIVOT, DÍLO, PŮSOBENÍ
Martin Pokorný /182

POZNÁMKY /186

POUŽITÁ LITERATURA /249

JMENNÝ A VĚCNÝ REJSTŘÍK /265

REJSTŘÍK ARABSKÝCH POJMŮ /272

REJSTŘÍK ODKAZŮ KE KORÁNU /279

EDIČNÍ POZNÁMKA /281

Prorok plní zásadní metafyzickou funkci. Tak zní fundamentální teze Avicennovy profétologie a jedno z hlavních tvrzení, kterými se v této studii zabývám. Avicennovo *opus magnum* – *Metafyzika Šifá'* (*Al-Iláhíját aš-Šifá'*) – končí pojednáním o profétologii, což jistě není bez důvodu. Role proroka se neomezuje na to, že lidem předává zjevený zákon a zajišťuje nejlepší možnou vládu v obci. Je pro lidi rovněž vzorem dokonalosti – a tato prorokova exemplárnost má svůj základ v samotné struktuře Avicennovy metafyziky.

Prorokův intelekt, duše a tělo ve svých vzájemných vztazích vykazují dokonalou korespondenci s intelektem, duší a tělem desatera nebeských entit, které podle Avicenny určují strukturu kosmu. Intelekt proroka je shodně s odloučenými intelekty plně zaměřen k tomu intelektu, který stojí ontologicky nad ním, tedy k činnému rozumu. Prorokova duše je prostřednictvím jeho obrazivosti plně vnímavá k emanaci prýštící z duše nebeských sfér, stejně jako je každá nebeská duše vnímavá k emanaci prýštící z těch nebeských entit, které jí v řádu bytí předcházejí.[2] A pokud jde o prorokovo tělo, je shodně s těly nebeských sfér dokonale disponováno k tomu, aby se mohlo nechat formovat vlivem pramenícím ze své duše, stejně jako se nebeská tělesa bezezbytku podrobují vlivu duše, která je s nimi spojena. Prorokova duše je pak po vzoru duší nebeských sfér obdařena schopností působit mimo své vlastní tělo i na všechna ostatní těla a tělesa.

Zprostředkovatelství proroka – o němž Avicenna ve shodě se zjevením Koránu výslovně uvádí, že je to člověk, prostý smrtelník – v úplnosti odhaluje nepřerušenou návaznost, která spojuje svět smyslů se světem nebeským. Svět smyslů – což je

zcela poslední emanace toku, který prýští z prvního principu – není světem vyhnanství, odtrženým od zdroje. Prorokova přítomnost a jím ztělesňovaná noetická, psychická a etická dokonalost jsou pro lidi znamením, že návrat je uskutečnitelný a cesta vedoucí k nejzazšímu zdroji není uzavřená.

Prorokova přítomnost mezi lidmi nevyplývá z emanace, která by z Boha coby Prvopočátku prýštila s přirozenou nutností. Pramení z Božího rozhodnutí a je přímočaře spjata s Boží prozřetelností, *qadar*. V *Metafyzice Šifá'* Avicenna jasně vyhlašuje, že prorok je jedním z darů, které Boží prozřetelnost skýtá lidem, a nepochybně tím nejcennějším. Toto Avicennovo tvrzení nelze jen tak přejít a vymluvit se na to, že v emanacionistické soustavě, jakou perský myslitel zastává, se jednotlivec zkrátka nemůže stát předmětem Boží prozřetelnosti. Vezmeme-li výše podanou tezi vážně, dovede nás k reinterpretaci celého Avicennova systému, přičemž vodítkem se nám stane myšlenka, že Boží prozřetelnost má za předmět jednotlivinu, neboť rozhodla o prorokově existenci a po jejím rozhodnutí následoval převod této existence do aktu. Máme-li pochopit, jak může být Bůh – ryzí intelekt (*'aql mahd*), který sám sebe navěky rozumově chápe – nejzazším zdrojem rozhodnutí, které se nějak vztahuje ke smyslovému světu vzniku a zániku, je nutné nově promyslet funkci, kterou v Avicennově metafyzice plní duše nebes.

Výklad fundamentální zprostředkovatelské funkce, kterou vykonávají duše nebes, perský filosof podává v X. knize *Metafyziky Šifá'* čili tamtéž, kde objasňuje svou profétologii. Duše nebes, přidružené k tělům, jsou díky tomu opatřeny obrazivostí, čímž Boží prozřetelnosti dovolují rozprostřít se až ke světu smyslů. Duše nebes jsou s to vzít v potaz jednotlivinu v celé její složitosti: pojímají – Avicenna zde užívá termínu *tasawwur* – vícero možností a volí existenční uskutečnění té nejlepší (*al-aslah*). Proto se prozřetelnost uskutečňovaná prostřednictvím duší nebes neodvíjí od slepé a neúprosné přirozené nutnosti.

Tytéž duše také emanativně ovlivňují lidskou vůli a řídí lidské skutky, čímž utvářejí podmínky pro předzjednanou harmonii mezi odměnami a tresty na jedné straně a lidskými skutky

na straně druhé. Svět smyslů není světem vzešlým z čiré nahodilosti ani podrobeným neúprosné a mechanické nutnosti, nýbrž je to svět, v němž koná „morální" prozřetelnost – a tu je nutné odlišit od absolutní nutnosti v tom, že nechává ze dvou možností vždy vzejít tu lepší. Zprostředkovatelství nebeských duší tak Avicennovi dovoluje rozvinout originální nauku o Boží prozřetelnosti, která buduje filosofický základ pro teologické pojmy *qadá'* a *qadar*.

S Avicennovou naukou o Boží prozřetelnosti je neodlučně spjatá jeho profétologie. Lidské skutky jsou vedeny Boží prozřetelností a etické normy podle Avicenny nejsou plodem teoretického myšlení. Jak náš autor dokazuje ve svých logických pojednáních, etické normy patří mezi chvályhodná mínění, v důsledku čehož nemohou posloužit za premisy důkazních sylogismů: jejich jediným základem je přítomnost ve všeobecném povědomí, a filosof je tedy nemůže prokázat intelektem. Tyto normy zjevuje Bůh prostřednictvím andělů prorokovi – přičemž Avicenna pojímá nebeské duše, intelekty a těla jako ekvivalent oněch andělů, o nichž je řeč v Koránu. Prorokovi připadá úkol lidi vést a prorockým vedením se uskutečňuje Boží pečující pastorát: přítomnost proroka mezi lidmi je důkazem, že Bůh lidi neponechává jejich vášním a vede je tak, aby se k němu mohli vrátit.

Etické normy, předávané prorokem, lidem dovolují nepřenechat tělu vládu nad duší a brání jim zabřednout do morální špatnosti. Špatnost vůči druhým je tedy především špatností vůči sobě samému, při níž se převracejí vztahy dominance: navrch získávají dychtivost a vznětlivost, síly, jež rdousí vzlet rozumové duše. Člověk, u něhož k takovému zvratu došlo, není s to počínat si vůči svým spoluobčanům jinak než nespravedlivě, neboť mu záleží výhradně na uspokojování vlastních pudů. Spravedlnost je tedy ctnost, která se na prvním místě pěstí v sobě samém: tím, že člověk vlastním rozumovým mohutnostem navrátí nadřazenost, kterou zasluhují. Podaný popis dovoluje pochopit, proč se Avicenna věnuje otázce morální špatnosti jak v traktátech k etice mládeže (*al-Birr wa-l-ithm*, *al-Achláq*), tak v komentářích ke Koránu (k súrám „Lidé" a „Záře jitřní") a v politických pojednáních (jako je závěrečná kapitola *Metafyziky Šifá'*).

Etické sejití na scestí vede k metafyzickým důsledkům, jelikož v sobě obnáší eschatologické souvislosti. Politicky životaschopná obec existuje jedině tehdy, pokud jsou pudy jednotlivce zkroceny tak, aby připouštěly uskutečňování obecného zájmu. Lidé přenechaní sobě samým napospas nemají gnozeologicky žádnou možnost, jak etické normy určit. Společný život – a potažmo přežití lidského druhu (jelikož lidé nemohou žít jinak než ve společnosti) – jsou závislé na poutu mezi Bohem a lidmi, jak je ztělesněno osobou proroka. V etické a politické oblasti tak znovunacházíme tvrzení o nerozborném poutu, které u Avicenny spojuje člověka s Bohem. Překonat své nízké pudy a žít ve vzájemném souladu lidé mohou jen díky náboženství a jeho kultickým úkonům. Není tedy spásy mimo obec a není obce hodné toho jména, jejímž základem by nebyl zjevený Zákon.

Jedině autentický zákonodárce může zajistit, aby se obec namísto čistě utilitárního sdružování opírala o opravdové společné dobro. Zjevený Zákon má především za cíl zajistit spásu duše, za druhé pak dovolit ustavení ctnostné obce. Etika a politika jsou u Avicenny nerozlučně spjaty. Toto teoretické stanovisko má zřetelný dopad na jeho profétologii, jelikož prorok je tím, kdo předává mravní zákon: zákon, bez něhož společná čili politická existence není možná. Prorok je tedy rovněž garantem politického života. Zákon, který obdržel díky zjevení, je pojivem, které upevňuje společný život a zajišťuje v obci řád. Pramenem této provázanosti etiky a politiky jsou vedle specificky muslimského pojetí práva (*šarí'a*) též Platónovy *Zákony* a *Ústava*.[3]

Zjevení podle Avicenny není pouhým odhalením pouta, jež spojuje Boha s člověkem; lidem svěřený dar Zákona čili možnost člověka komunikovat se svým Stvořitelem je především tím, co lidem dovoluje založit vpravdě etickou obec. Tento Zákon, který do sebe pojímá i časovou a eschatologickou dimenzi lidského života, se chápe jako jediný dokonalý Zákon, jehož hodnota převyšuje všechny ostatní zákony. Zahrnuje veškeré praktické podrobnosti od kodifikace sňatků a rozvodů až po přípravu na posmrtný život. Dovoluje člověku vést dobrý život zde na zemi a připravit se na život na onom světě. Právě díky této podvojnosti lze *šarí'u* označit za dokonalý Zákon. Žádný jiný zákon, vymyšlený lidským zákonodárcem, by

tyto dva aspekty – které jsou přitom v lidském životě nerozlučné – nedokázal spojit. Jedině *šarí'a* proto dovoluje založit ctnostnou obec.

METODA

Výše načrtnutá stanoviska se ostře rozchází nejméně se dvěma etablovanými odbornými výklady Avicennovy nauky o proroctví. První výklad chápe funkci proroka výhradně prizmatem toho, co odborníci počínaje průkopnickým článkem A. Elamraniho-Jamala[4] označují za „tři modality proroctví", druhý výklad pak minimalizuje relevanci poslední, desáté knihy *Metafyziky Šifá'*. S výjimkou Ch. Butterwortha,[5] který ji podrobil pečlivému studiu, jí jen velmi málo avicennovských specialistů vůbec věnovalo pozornost.

Za sebe jsem naopak přesvědčena, že podrobné studium poslední knihy *Metafyziky Šifá'* skýtá klíč, pomocí něhož lze funkci proroka obdařit její autentickou dimenzí – metafyzickou, noetickou, etickou a politickou současně. Studium X. knihy *Metafyziky Šifá'* nám dovoluje předvést těsnou souvislost, která nauku o proroctví pojí s naukou o prozřetelnosti. Dovoluje nám pochopit, proč se analýza proroctví dala provést až v samotném závěru metafyziky. Vazbu mezi smyslově vnímatelným a inteligibilním světem lze pochopit jedině díky nauce o Boží prozřetelnosti. A tato nauka si zase – vedle kosmologie založené na ontologickém rozlišení mezi o sobě nutným a o sobě možným – žádá komplexní nauku o prvotní a druhotné kauzalitě.

Chceme-li Avicennovu nauku o proroctví adekvátně pochopit, je nutné vzít závěrečnou knihu *Metafyziky Šifá'* vážně, následovat Avicennu v různých etapách jeho úvahy a ukázat, jak teze o zprostředkovatelské funkci nebeských duší – nepostradatelná pro nauku o prozřetelnosti a vyložená v této závěrečné knize spisu – završuje rozbor Boží prozřetelnosti, který autor podal v knize osmé, stejně jako se etická nauka desáté knihy návazně přičleňuje k úvahám o návratu v knize deváté. Zároveň si to žádá promyslet nauku o třech modalitách proroctví jen jako jednu složku komplexní profétologie: složku, na kterou celou Avicennovu nauku nelze redukovat, nemá-li nám uniknout její metafyzická dimenze.

PRVNÍ ČÁST

PROROCKÉ ZPROSTŘEDKOVÁNÍ
INTELEKT, OBRAZIVOST, TĚLO

Ve *Svátečním listu o návratu* Avicenna prohlašuje, že kdyby Bůh své vnuknutí a světlo udělil všem lidem, bylo by prorokovo zprostředkovatelství (*wisáta*) zbytečné:

> Věru, kdyby Bůh pověřil posla (*rasúlan*) mezi posly doručit pravdy ohledně těchto věcí [tj. pravd spjatých s *tawhídem*] obecnému lidskému množství (*al-džumhúr min al-ʿámma*), jehož přirozenost je hrubá a jehož obrazivost (*awhám*) je spjatá výhradně s předměty smyslů, a kdyby bylo uloženo, že duše všech lidí bez výjimky může tyto pojmy cvikem pochopit, pak by tím žádal cosi nemožného a chtěl by po lidech vykonání čehosi, čeho nejsou mocni – leda by tyto pojmy nahlédli díky božské zvláštnosti (*chássíja iláhíja*), vyšší moci (*quwwa ʿulwíja*) a nebeskému vnuknutí (*ilhám samáwí*), v kterémžto případě *by se bez zprostředkovatelství (wisáta) Posla bylo možno obejít a jeho dar (tablíghihi) by byl zbytečný*.
>
> (*Risála-l-adhawíja fí amr al-maʿád*, ed. Lucchetta, s. 57–59)[6]

Pro pochopení funkce proroka v Avicennově myšlení jde o směrodatný výrok. V Avicennově metafyzickém systému má pohyb vycházení, který prýští z Prvopočátku, a pohyb obratu – který se započíná v sublunárním světě a v Prvopočátku se završuje – svou osu ve zprostředkovatelské postavě proroka, který je proto, jak si hned předvedeme, obdařen zásadní metafyzickou funkcí.

V metafyzickém vycházení, které započíná v ryzí jednotě Prvopočátku a dospívá až k roztříštěné mnohosti světa smyslů, plní zprostředkovatelské bytosti klíčovou roli. Kosmologie tohoto druhu by byla nemyslitelná bez zprostředkovatelské funkce duchovních substancí, tedy odloučených intelektů

a nebeských duší, které Avicenna staví naroveň andělům. Svět nebes se skládá z nebeských inteligencí, duší a těl. Jeho struktura je hierarchická a objasňuje vyvozenost mnohosti z Jedna. Nebeský svět intelektů a duší je obdařen zprostředkovatelskou funkcí, jež je nezbytná pro proces vycházení pramenícího v Bohu – Prvopočátku všeho jsoucího – a dospívajícího až k člověku a světu smyslů. Tato funkce v dynamice vycházení se druží k jiné, stejně nezbytné: andělé přenášejí do ontologicky nižších řádů vlastní božské poznání. Toto od andělů přijaté poznání dovoluje lidem obrátit se k božskému světu a dychtit po návratu (*al-maʿád*), který jako jediný udílí lidskému životu jeho plnou důstojnost, neboť ten se takto stává odloučenou duchovní substancí, v níž se odráží krása inteligibilního světa, a připodobňuje se nejvyšším andělům nebeské hierarchie.[7] Tento postup k dokonalosti, jímž se lidská existence vyznačuje, by se bez zprostředkovatelství nebeských entit vůbec nemohl rozeběhnout. Jde proto o zprostředkovatelské entity *par excellence*,[8] bez nichž by proces vycházení ani proces obratu nemohl nastat.

Ve shodě se zásadou „Z Jedna prýští jen jedno“[9] má Avicenna za to, že z Boha coby Prvopočátku může emanovat jen jedno jsoucno, první intelekt. Prvopočátek, jenž je ryzí a nedílnou jednotou,[10] nemůže být přímou příčinou rozmanitosti nebeských a sublunárních jsoucen. První zapříčiněné se tak tím, jak se obrací ke zdroji svého bytí čili Bohu, ocitá na počátku sledu inteligencí, duší a sfér, jež zaplňují kosmos. Na rozdíl od Boha není první zapříčiněné zcela jedno a absolutně nedílné. Vykazuje ontologický defekt: samo ze sebe je možné, z Božího zásahu je nutné. Tato ontologická puklina je pramenem mnohosti ve stvoření. Vyvstání mnohého umožňuje dialektika napjatá mezi nutným a možným. První intelekt neboli první zapříčiněné inteligibilně nazírá Boha jako zdroj svého bytí – a tato intelekce zplodí jiný, již druhý intelekt, jenž bude odloučeným hybatelem následující sféry stálic. Kromě toho však první intelekt podvojným pohybem reflexe nazírá i sebe sama – jakožto jsoucno skrze Boha nutné (touto intelekcí plodí duši bezhvězdné sféry, jíž je odloučeným nehybným hybatelem) a o sobě možné (přičemž pochopením své fundamentální ontologické deficience plodí tělo bezhvězdné

sféry). Táž dialektika se opakuje na úrovni druhého intelektu či druhé inteligence, která takto plodí jednak duši a tělo své vlastní sféry, jednak třetí inteligenci, inteligenci Saturnu – a tak dále až po devátou, lunární inteligenci, která kromě své vlastní duše a své vlastní sféry plodí též poslední z Boha vyplynuvší inteligenci. Ta je již od nejzazšího zdroje, v němž počíná všechno stvoření, vzdálena příliš a duši ani tělo nové sféry již neplodí. Je zdrojem substanciálních forem, jež inherují v látce a z nichž se skládá sublunární svět. Tato v pořadí vycházení poslední nebeská inteligence neboli činný intelekt[11] rovněž plní fundamentální noetickou funkci, neboť právě z ní prýští inteligibilní formy, které lidem dovolují zakoušet teoretické myšlení. V tomto emanačním schématu závisí míra substanciální dokonalosti každé odloučené inteligence na její blízkosti k Prvopočátku.[12]

Avicenna na rozdíl od Aristotela nechápe Boha jako prvního nehybného hybatele, který způsobuje rotace nebes. Úloha nebeského hybatele je přenesena na první inteligenci. Avicenna pojímá Boha jako radikálně transcendentní bytost, která je sice předmětem touhy odloučených inteligencí, avšak není hybatelem veškerenstva.[13] Původcem neustálého obíhání kulového tělesa jsou odloučené intelekty čili inteligence. Příčinou nebeských cykloforií, tj. kroužení nebeských sfér, jsou nebeské duše.[14] Každá nebeská duše touží po té odloučené inteligenci, z níž emanací prýští, a tato touha strhává tělo, jehož je duše substanciální formou.[15] Každá nebeská duše je tak proximátním hybatelem svého těla – nebeského tělesa – díky tomu, že poznává změnu a má představu jednotlivin.[16] Podle Avicenny má nebeská duše k vlastnímu tělu podobný vztah jako naše živočišná duše k tělu našemu.[17]

Avicennova kosmologie je tedy angelologií, neboť perský filosof ztotožňuje nebeské intelekty, nebeské sféry a nebeská tělesa se třemi různými kategoriemi andělů: ryze duchovní andělé jsou odloučenými intelekty, psychičtí andělé jsou dušemi nebeských sfér a tělesní andělé jsou nebeskými tělesy.[18] V *Listu o rozdělení rozumových věd* (*Risála fí aqsám al-ʿulúm al-ʿaqlíja*) Avicenna slučuje zkoumání andělů – jež bezprostředně následuje po zkoumání Boha a jeho jednoty – se studiem metafyziky. Avicennova angelologie rozlišuje různé kategorie

andělů. Jedni jsou tvory, kteří mají k Bohu nejblíže, protože z něho bezprostředně vzešli: to jsou cherubíni (*al-malá'ika al-karúbíjín*). Na druhém stupni, který za prvním zaostává důstojností, stojí andělé zodpovídající za nebesa (*al-muwakkala bi-samáwát*): to jsou nositelé Trůnu[19] (*hamalat al-'arš*), správcové přírody (*mudabbirát at-tabí'a*), pověření vším zplozeným ve světě vzniku a zániku (*muta'ahhidát má jatawallad fí 'álam al-kawn wa-l-fasád*).[20]

Hierarchie nebeských entit ustavuje posloupnost nutných zprostředkovatelů mezi lidskou realitou a Prvopočátkem. Nebeský svět se svou trojicí hierarchických stupňů (intelekty-inteligence, duše, nebesa) předchází emanaci lidských duší a vysvětluje vyvození mnohosti z absolutní jedinosti Boha. Odloučené inteligence tvoří kategorii ontologicky nadřazených andělů. Poslední z nich, Avicennou stavěná naroveň činnému intelektu,[21] jak jej chápou filosofové, vykonává dvě fundamentální funkce: vylévá do látky substanciální formy a osvětluje lidský intelekt tak, aby přešel z potence do aktu. Duše sfér čili „andělé zodpovídající za nebesa" jsou pověřeni pohybem nebes i zajišťováním řádu v sublunárním světě.

Avicenna si zprostředkovatelskou funkci těchto nebeských entit jasně uvědomoval. Dává to najevo zvláště v *Listu o rozdělení rozumových věd*, když popisuje páté rozdělení metafyzické vědy následovně (káhirská edice, s. 113):

> Páté rozdělení spočívá v poznání podřízenosti nebeských i pozemských tělesných substancí oproti substancím duchovním, z nichž některé jsou působící a hybné, zatímco jiné rozkazují (*ámara*) a předávají od Pána světů jeho zjevení a přikázání (*wahjihi wa-amrihi*). Spočívá v důkazu sepětí pozemských věcí s věcmi nebeskými, sepětí těchto s konajícími anděly, sepětí těchto s anděly-posly, obdařenými představou (*al-malá'ika al-muballigha al-mumaththila*), a sepětí veškerenstva s přikázáním (*bi-l-amr*), které nemůže být než jedno, jako je jedno mžiknutí oka.

Metafora mžiknutí oka vyjadřuje, že Boží řád je jeden a okamžitý. Andělé, díky nimž se tento řád sdílí v účasti, jej zároveň štěpí a přizpůsobují mnohačetné realitě světa vzniku a zániku. V *Metafyzice Šifá'* X,1 Avicenna označuje nebeské duše za nepo-

stradatelné zprostředkovatele, bez nichž by se Boží prozřetelnost nemohla rozprostřít po sublunárním světě.*

Boží prozřetelnost se projevuje ve dvou aspektech, jak je zachycují teologické pojmy *qadá'* a *qadar*:[22]

> Pozemská příčina má za účel příčinu nebeskou a právě spojení toho všeho přinucuje k existenci vůle. Pokud jde o náhodu, ta pochází ze souběhu těchto příčin. Když všechny události rozebereš, spočívají na principech, které je činí nutnými a které vycházejí z Boha, budiž veleben. Úradek (*al-qadá'*) Boha, budiž veleben, je prvním a prostým místem, kam jsou věci kladeny. Rozhodnutí (*at-taqdír*) je tím, k čemu úradek postupně směřuje, jako by se jednalo o vynucené sdružování prostých věcí, které jsou – nakolik jsou prosté – spjaty s božským úradkem a prvním přikázáním.
>
> (*Iláhíját* X,1 [439,14–440,2])

Máme-li pochopit, jak se Boží prozřetelnost uplatňuje, je třeba prozkoumat, jak se *qadá'* a *qadar* slaďují tak, aby i ten nejdrobnější tvor mohl být předmětem Boží prozřetelnosti. V rámci této filosofické teologie Avicenna chápe proroka jako dar Boží prozřetelnosti. Jak si ukážeme níže, udílí mu ve světě smyslů fundamentální zprostředkovatelskou funkci: prorokův intelekt i jeho psychické a hybné schopnosti jsou dokonale vnímavé k emanaci, jež prýští z nebeských entit, takže sama jeho existence odhaluje projevování Boží prozřetelnosti mezi lidmi.

* K otázce viz níže, s. 108–117.

II. PROROK JAKOŽTO DAR BOŽÍ PROZŘETELNOSTI: NÁČRT NAUKY O DRUHOTNÉ KAUZALITĚ

Avicennova profétologie se s plnou silou ukáže jedině tehdy, pokud ji vyložíme z perspektivy Avicennovy nauky o Boží prozřetelnosti. Teprve toto začlenění náležitě předvede metafyzickou dimenzi prorokovy etické a politické funkce i nauky o třech modalitách proroctví[23] – totiž to, že prorok je obdařen intelektem plně vnímavým k darům činného intelektu, je obdařen obrazivostí vnímavou ke skýtání obrazů, jež jsou předmětem obrazivosti nižších nebeských andělů, a má mocnou duši, jež je schopna působit nejenom na jeho vlastní tělo, ale i na těl(es)a jiná, stejně jako nebeské duše působí na pozemskou látku.

Prorok je darem, který Boží prozřetelnost dává lidem, a důsledkem Božího milosrdenství. Není však nijak samozřejmé, jestliže se to tvrdí v rámci metafyzického systému, který Boha chápe jako ryzí intelekt, jenž rozumově nazírá sám sebe a oblast jednotlivého zná jen natolik, nakolik je její příčinou.

Ve filosofické obhajobě prorokovy pozice jakožto účinku Božího milosrdenství a existence fenoménů, o jejichž pravdivosti svědčí víra (například ospravedlnění přímluvných modliteb nebo prospěchu, který věřící čerpá ze svatých míst), Avicenna využije originální pojetí kauzality. To nyní podrobně prozkoumáme. Avicennova koncepce je inspirována naukou o druhotné kauzalitě, jak je vyložena v *Knize o čirém dobru*. Avicenna ji však přepracuje a přizpůsobí své angelologii. V kapitole, která se v X. knize *Metafyziky Šifá'* věnuje proroctví, filosof jasně prohlašuje, že prorok je darem Boží prozřetelnosti:

> Potřebnost (*al-hádža*) tohoto člověka k tomu, aby lidský druh přetrval a uvedl svou existenci plně do aktu, je proto naléhavější než

potřeba ospravedlňující vyrašení chloupků tvořících obočí a řasy či klenutý tvar chodidel i mnoho dalších věcí, které nejsou pro lidské přežití nutné, avšak jsou pro ně přinejmenším prospěšné. Leč existence zbožného člověka (*al-insán as-sálih*), tak aby stanovoval zákony a rozdílel spravedlnost, je (jak jsme uvedli výše) možná. Je proto vyloučeno, aby *prvotní prozřetelnost* (*al-ʿināja al-úlá*) vyžadovala druhořadá dobrodiní, jako je vyrašení očních řas, *a nevyžadovala ta, jež jsou pro ně základem* (*ussuhá*). Stejně tak není možné, aby Prvopočátek a po něm andělé znali druhotná dobrodiní, ale ne jejich základy; ani aby neexistovalo to, co Prvopočátek co do řádu dobra zná jako něco, čeho existence je možná, ale čeho uskutečnění je nutné s ohledem na přípravu (*tamhíd*) řádu dobra. *Vždyť jak by bylo možné, aby věc tohoto druhu neexistovala, zatímco to, co na její existenci závisí*, jelikož je na ní založeno, *existuje*? Je tedy nutné, aby existoval prorok (*nabí*), a je nutné, aby to byl člověk [tj. prostý smrtelník]; rovněž je nutné, aby měl zvláštnost (*chusúsíja*), jíž nejsou obdařeni jiní lidé, tak aby si lidé mohli uvědomit, že v něm je cosi, čím oni obdařeni nejsou a čím se od nich odlišuje. Uskutečňuje tedy zázraky, o kterých jsme mluvili.

(*Iláhíját* X,2 [441,15–442,8])

Nutnost prorokovy existence Avicenna důrazně deklaruje též v *Knize vedení*:[24]

Je potřebí někoho, kdo se ode všech lidí odlišuje zvláštními vlastnostmi, jež mají za důsledek, že se mu lidé podrobují. Je také potřeba, aby tento člověk druhé lidi slibem a výhrůžkou zavazoval následovat jeho vzor, aby je všechny měl k poznání Stvořitele a navedl je k poznání, co jest, v co je třeba doufat a čeho je třeba se obávat. Je potřeba, aby jim uložil povinnosti, díky nimž si, jsou-li vytrvalí, vzpomenou na odměny a tresty a také na něho, když zemře. Nestane-li se to, pak rychle zapomenou na něj samého i na to, co stanovil jako Zákon. To všechno je intelektivně nutné a co do existence možné. Existence však následuje intelekci. Tedy proroctví, které je příčinou trvání existence lidského druhu, existuje. Nebýt jeho, nebylo by člověka.

(*Kitáb al-hidája*, ed. ʿAbduh, s. 299)

Ke specifičnosti proroka a k morálním a politickým důsledkům této pasáže se zevrubně vrátíme. Zde nás zajímá tvrzení, že prorok jakožto jedinec je účinkem Boží prozřetelnosti:

> O co více zásluh by měl ten, kdo ví, že je prorok seslán Bohem, budiž veleben; že je jeho vyslání vynuceno Boží moudrostí (*wa-wádžib fí al-hikma al-iláhíja irsáluhu*); že vše, co zákonodárně stanovuje, bylo jedině tím, k čeho ustanovení ho donucuje Bůh (*wa-anna džamíʿ má jasunnahu faʾinnamá huwa mimmá wadžaba minʿinda l-láhi an jasunnahu*); a že vše, co ustanoví, pochází od Boha, budiž veleben.
>
> (*Iláhíjját* X,3 [446,9–11])

V metafyzickém systému, jaký zastává Avicenna, nemůže být nic, co přísluší k nižší ontologické vrstvě, přímým předmětem aktivity substancí příslušejících k vyšším ontologickým vrstvám.[25] Přesto Avicenna jednoznačně tvrdí, že Boží prozřetelnost, jež bděla nad tím, aby lidské bytosti obdařila řasami a nožní klenbou, tak aby jim usnadnila pohodlnější existenci, nemohla mezi nimi nezajistit příchod člověka, jako je prorok, který lidem slouží za vzor a přináší zjevený Zákon, jenž jim teprve dovoluje utvořit společenství, a tedy existovat – jelikož mimo život ve společnosti člověk nemá jak žít. Vyvstává tak před námi problém, zda se dá blíže určit, jak může být prorok jakožto jedinec předmětem Boží prozřetelnosti.

Nejúplnější výklad Avicennovy profétologie obsahuje závěrečná, desátá kniha *Metafyziky Šifáʾ*.[26] Její úvodní kapitola však nese zarážející název. Prozkoumejme ho blíž: „Krátká promluva o počátku a návratu, o inspiracích a snech, o vyplněných přímluvných modlitbách, o nebeských trestech, o stavech proroctví a o stavu astrologických předpovědí.“ Na první pohled nás znepokojí, že Avicenna staví na shodnou rovinu otázky, kterým přitom v jeho metafyzickém systému nenáleží shodná důležitost. V názvu jsou tak – v pořadí, jež se zdá nahodilé – nakupeny zmínky o eschatologii a o proroctví, o možnosti vyplnění přímluvných modliteb[27] a o významu astrologie.

Pozorné čtení kapitoly nám nicméně dovolí pochopit, co vlastně tyto rozmanité otázky spojuje, a obhájit, proč se o nich pojednává na shodné rovině. Avicenna tu de facto rozvíjí ori-

ginální nauku o kauzalitě, která mu dovoluje objasnit natolik různorodé fenomény, jako jsou sny a inspirace, vyplnění přímluvných modliteb či možnost posmrtného trestu a odměny. Zároveň mu tato nauka dává možnost hájit názor, že je proroctví přímým důsledkem Boží prozřetelnosti. Avicennova komplexní emanacionistická soustava umožňuje interakci různých ontologických rovin: roviny odloučených intelektů, roviny nebeských duší a roviny nebeských těles. Jednoznačně se zde akceptuje kauzalita odloučených intelektů, totiž kauzalita činného intelektu, dárce forem. Souběžně s touto kauzalitou Avicenna ustavuje druhotnou kauzalitu nebeských duší, kterou výslovně chápe po vzoru psychosomatického vlivu.*

Na výklad této nauky se nyní zaměřím, přičemž se budu těsně držet první kapitoly X. knihy *Metafyziky Šifá'*. Zaznívá v ní výrazně novoplatónský tón. Avicenna začíná důkazem, že existence, jejímž zdrojem je existence Prvopočátku, s tím, jak se od Prvopočátku vzdaluje, neustále upadá. Prvním stupněm po Prvním počátku je stupeň duchovních andělů odloučených od veškeré látky a zvaných „intelekty"; následuje stupeň duchovních andělů nazývaných „duše" a označených za „činné anděly" (*al-malá'ika al-ʿamala*); a pak stupeň nebeských těles, z nichž některá jsou ušlechtilejší než jiná, až je nakonec dosaženo posledního z nich. Po těchto nebeských jsoucnech nadchází existence látky, jež do sebe pojímá formy připouštějící vznik a zánik. Na prvním místě se odívá formami čtveřice živlů a poté se pozvolna pozvedá v řádu bytí, když přijímá formy neživých kompozit a poté formy oduševnělých bytostí, z nichž tou nejvznešenější je člověk. Nejvznešenějším z lidí, pokračuje Avicenna, je tedy ten, jehož duše se jednak zdokonalí tak, aby se stala intelektem v aktu, ale který má též mravnost dokonalé ctnosti; a nejdokonalejším z těchto lidí je prorok. Pořadí vstupu do existence je v nebeském a pozemském světě obrácené: tam počíná mezi intelekty a sestupuje k tělům, zde začíná těly a vrcholí v intelektech, přičemž nejvyšším stupněm uskutečnění intelektu je stupeň prorocký. Avicenna připomíná, že substanciální formy, které uvádějí látku do aktu, pryští z nebeských principů. Události se ve světě

* Otázce se věnujeme níže, s. 29 nn.

vzniku a zániku dějí díky vzájemným souběhům (*musádamát*)* aktivních nebeských mocností (*al-qiwá al-faʿʿála as-samáwíja*) a díky pasivním pozemským potencím (*al-munfaʿila al-ardíja*), které se ubírají následně (*tábiʿa*) za souběhy aktivních nebeských mocností.[28]

Nato Avicenna vysvětlí, jakým způsobem účinky nebeských mocností působí na tělesa, která stojí pod nimi, totiž na rovině sublunárního světa. Vypočítává tři způsoby působení těchto účinků: (1) První nastává, když nebeské mocnosti působí na sublunární svět, aniž by do toho jakkoli zasahovaly pozemské příčiny; (2) druhý spočívá v konjunkci účinků nebeských mocností spojených s aktivitou pozemských potencí a s interakcí mezi nimi anebo také s účinky psychických mohutností; (3) třetí s sebou nese následující propojení s pozemskými potencemi: duše nebeských těl(es) působí na jednotlivé věci díky aktu poznání, který není ryze rozumový, a nebeské duše takto dosahují poznání jednotlivých událostí. Je to možné díky tomu, že nahlížejí rozdíly mezi účinnými aktivními příčinami a příčinami receptivními, nakolik to jsou příčiny, a uchopují, co se díky těmto příčinám vytváří.

Avicenna svůj výklad uzavírá tvrzením, že nebeské duše poznávají jednotlivé události, k nimž dochází v sublunárním světě. Odloučené intelekty mají poznání jednotlivého obecným způsobem, avšak nebeské duše poznávají jednotlivé přímo,[29] poznáním, jež se podobá smyslovému pochycení:

> Nebeské duše, stejně jako duchovní substance, které stojí nad nimi, mají poznání jednotlivých věcí. Pokud jde o duchovní substance, které stojí nad nimi, děje se jejich poznání jednotlivin na obecný způsob (*ʿalá nahw kullí*); poznání vykonávané samotnými nebeskými dušemi se děje na jednotlivý způsob podobný způsobu toho, co se uchopuje přímým dotykem (*ka-l-mubášir*), nebo toho, co pochází z toho, co se uchopuje přímým dotykem, anebo toho, o čem svědčí smysly (*al-mušáhid bi-l-hawáss*).
>
> (*Iláhíját* X,1 [437,9–11])[30]

* Doslova „srážkám"; v daném kontextu se též užívá ekvivalentů „interakce", „kolize" či „koluze". – Pozn. překl.

Toto poznání jednotlivého dovoluje nebeským duším pochopit, která ze dvou událostí sublunárního světa bude nejprospěšnější:

> Nevyhnutelně tak poznávají, co nadchází. Nevyhnutelně poznávají, který způsob je pro většinu těchto událostí nejpříhodnější,[31] který v sobě obnáší nejvíce dobrodiní (*aslah*)[32] a má ze dvou možných událostí (*amrajn*) nejblíže k absolutnímu dobru.
>
> (*Iláhíját* X,1 [437,11–12])

Principy existence forem zde dole, pokračuje Avicenna, jsou však pojmy (*at-tasawwurát*)[33] pojaté dušemi sfér. Dostává se nám proto podrobného objasnění jeho nauky, podle níž platí, že jestliže jsou věci pojímané nebeskými dušemi samy o sobě možné a vůči těmto pojmům neexistuje mocnějších nebeských příčin, které by jim bránily, nutně odtud plyne, že se událost pojatá jakožto možná převede do aktu existence. Avicenna upřesňuje, že to striktně vzato nelze označit za emanační vliv (či kauzální účin), nicméně odhaluje se tu, že principy událostí, k nimž zde dole dochází, jsou nebeské duše. Nebeské duše však tuto kauzalitu uplatňují výhradně tím, že se obracejí vstříc principům, které jsou v kosmické hierarchii ontologicky vyšší, tedy vstříc odloučeným intelektům. Avicenna tak ve výsledku objasňuje, že nebeské entity intelektuálně nahlížejí principy a tato intelekce má za důsledek, že intelektuálně nahlížejí i události, k nimž dochází v sublunárním světě:

> Jestliže nebeská jsoucna nazírají první principy, pak nazírají to, k čemu dochází zde dole; pokud nazírají toto, pak nazírají to, co musí prvořadě být; pokud nazírají to, co musí prvořadě být, pak tomu, aby tato prvořadá věc existovala, nezbraňuje nic mimo absenci přirozené pozemské příčiny nebo existenci přirozené pozemské příčiny.
>
> (*Iláhíját* X,1 [437,18–438,2])

Zdá se tedy, že pokud určitou událost „pojmou" nebeské duše, pak už její existenci nebrání nic mimo absenci přirozené pozemské příčiny nebo existenci přirozené pozemské příčiny. Za

příklad absence přirozené pozemské příčiny Avicenna uvádí případ, kdy nebeské entity chtějí vyvolat teplo, avšak neexistuje přirozená pozemská příčina, která by teplo mohla vyvolat. Za takových okolností vstoupí teplo do existence jakožto důsledek nebeského pojmu (*tasawwur*), který chápe, že z této existence plyne dobro. V této fázi úvahy Avicenna ustaví paralelu mezi právě popsaným působením a tím, které (podle výkladu v *Pojednání o duši Šifá'*) způsobuje, že někteří lidé mají horečku vlivem prudkého psychického stavu, například hněvu nebo zamilovanosti.[34]

Následně se Avicenna zamýšlí nad druhým případem, který nastává, když nescházejí jen (jako v prvním případě) přirozené pozemské příčiny schopné teplo vyvolat, ale navíc se ve vnímatelném světě nachází kvalita vůči teplu protikladná, totiž chlad. V takovém případě, vysvětluje Avicenna, bude mít pojem (*tasawwur*) dobra pojatého nebeskými entitami – podle něhož je nutné, aby bylo teplo, a ne chlad –, za účin to, že donutí existující chlad zmizet, tak aby nastalo teplo. Svou myšlenku Avicenna vysvětlí návratem k příkladu hněvu, což je duševní realita obdařená ve vztahu k našemu tělu účinem natolik mocným, že v nás ochlazující příčinu omezí, tak aby teplo mohlo nastat. V tomto druhém případě, upřesňuje Avicenna, tedy pozorujeme v přirozených jsoucnech proměny (*ihálát*)[35] způsobené psychickými účinky – ať už se jedná o účinky nebeských entit, nebo naší vlastní psychiky, například když v důsledku hněvu nastane horečka.

Celý komplexní výklad má doložit existenci druhotné kauzality vykonávané nebeskými dušemi. V poslední instanci – avšak zprostředkovaně (*bi-t-tawassut*) – je příčinou všeho jsoucího Bůh. Totéž platí o jeho poznání (*wa-ʿalá dhálika ʿilmuhu*), jež zahrnuje vše. Boží kauzalita a Boží poznání se dotýkají sublunárního světa výhradně díky zprostředkovatelství nebeských entit. Tím, co bezprostředně vyvolává účinek ve světě smyslů, jsou psychické pojmy nebeských duší. Tato druhotná kauzalita umožňuje zahrnout do Boží prozřetelnosti i vnímatelný svět a objasňuje, proč po přímluvných modlitbách následují účinky. Vysvětluje rovněž, že dobro je odměňováno a zlo trestáno z jedné a téže příčiny.

Obsáhlý důkaz Avicenna zakončuje slovy:

> Pravdivost toho se prokazuje předvedením Božích znamení (*zuhúr ajátihi*), přičemž jeho znameními je existence jeho jednotlivých stvoření. Tomuto skutečnému stavu [tj. že se dobru a zlu dostává odměny a přímluvné modlitby jsou vyslyšeny] je intelektivně rozuměno z principů, a nutně proto musí existovat. Kdyby neexistoval, byla by to špatnost a byla by tu buď příčina, jež zůstala nepochycena, nebo příčina, jež by jeho existenci zbraňovala. Avšak tento stav je existence hoden víc než onen, a aby existovaly oba, je nemožné.
>
> (*Iláhíját* X,1 [438,15–18])

Filosof zde vyhlašuje metafyzický zákon, podle něhož jsou intelektivní či psychické pojmy schopny působit na látku. Zákonem lze vysvětlit, proč je naše psychika s to působit na naše tělo a proč má psychika osob, jako je prorok, moc působit i na jiná těla než své vlastní, čímž vyvolává účin považovaný za zázrak (*muʿdžiza*).[36]

Na doklad vlivu tohoto druhu uvádí Avicenna v téže kapitole *Metafyziky* případ přímluvné modlitby. Když se modlící (*al-mustadʿí*) modlí, neodvíjí se jeho modlitba výhradně od jeho vlastní vůle nebo tužby, nýbrž je mu vnuknuta nebeskými dušemi. Člověk, který vykonává přímluvnou modlitbu, má sklon si takto počínat vlivem nebeských duší. Stejně tak se i ten, kdo páchá špatnost a je trestán, začleňuje do prestabilizované Boží teodiceje, a vykonavateli dobra se dostává odměny.[37] Poté, co nebeské principy pojmou určitou ideu, nutně následuje existence reality, která jí odpovídá ve vnímatelném světě. V poslední instanci je vše nazíráno v božském intelektu, následně v odloučených intelektech a pak vystiženo imaginativní představou nebeských duší, které mají poznání o jednotlivém jako takovém. Níže se strukturou druhotné kauzality budu zabývat podrobněji. Prozatím nám stačí následovat Avicennovu úvahu, abychom pochopili, jak na metafyzické úrovni duševno (jehož zdrojem je intelektivní bytí) působí na látku vnímatelného světa.

Probíranou kapitolu z *Metafyziky Šifáʾ* je nutné porovnat s vícero pasážemi z *Poznámek* (*Taʿlíqát*), jež pojednávají o otázce vyplnění přímluvných modliteb. Nejprve se nad těmito místy (ed. Mousavian, s. 112–114) zamysleme samostatně:

Příčinou vyplnění přímluvné modlitby je to, že se všechny příčiny díky Boží moudrosti celistvě doplňují. Vpravdě totiž příčina lidské modlitby, například pokud jde o to, oč se žádá, a příčina existence této věci jsou u Boha naprosto pospolu. Pokud někdo namítne: „Uskutečnila by se existence této věci i bez přímluvné modlitby a bez jejího scelení s touto modlitbou?“, odpovídáme, že neuskutečnila, jelikož příčina je jen jedna,[38] a tou je Stvořitel. To on učinil, že příčinou existence této věci je modlitba, stejně jako on učinil, že příčinou uzdravení tohoto nemocného je to, že vypil lék. Když nemocný nevypije lék, nemůže se vyléčit; a stejně tomu je ohledně přímluvné modlitby a skutečnosti, že věc, jež byla předmětem přímluvné modlitby, nastává.[39] To díky jisté moudrosti se scelují v závislosti na tom, co on určil (*qaddara*) a ustanovil (*qadá*). Modlitba je tedy nutná a uskutečnění odpovědi je nutné. Vyslání naší modlitby má svou příčinu *tam*, avšak naše modlitba se stává příčinou odpovědi. Skutečnost, že se přímluvná modlitba a nadejití žádané věci scelují, se odvíjí od jedné a téže příčiny, dokonce i když jedna z obou událostí nastane zprostředkováním jiné. Někdy si lidé myslí, že nebeská jsoucna podstupují působení věcí pozemských tím, že my je prosíme a ony nám odpovídají. My však jsme zapříčiňováni a ony nám jsou příčinou a zapříčiňované na příčinu naprosto nijak nepůsobí. Příčina přímluvné modlitby však rovněž přichází odtamtud; jsou to nebeská jsoucna, jež nás podněcují k modlitbě, takže sama skutečnost, že se někdo modlí, i vyplnění modlitby jsou zapříčiňovány toutéž příčinou.

Pokud se modlitba toho či onoho člověka nevyplní, i když třeba cíl, o který žádá, je prospěšný, tkví důvod v tom, že dobročinná účelnost se může odvíjet jedině od uspořádání veškerenstva, ne od tužby toho či onoho člověka. Třeba ta účelnost nebude dobročinná s ohledem na jeho touhu, a proto není dobře, aby se jeho modlitba vyplnila. Z Prvopočátku se na čistou duši při modlitbě vylévá moc, jejímž prostřednictvím může působit na živly, takže ji živly poslouchají a konají podle její vůle. Taková je odpověď na modlitby. Živly mají dispozici podvolit se působení duše. Vskutku to pozorujeme na svých tělech. Vpravdě si někdy něco představujeme a to s sebou nese změnu našich těl v závislosti na tom, co vyžadují stavy naší duše a jejích představ (*tachajjulátihá*). Je možné, aby měla duše na jiná těla vliv stejným způsobem, jakým má vliv na své vlastní tělo. Je možné, aby duše ovlivňovala jinou duši, jako

se to vypráví o stavech vztažených k obrazivosti (*al-awhám*) mezi hinduisty[40] – pokud je to vyprávění pravdivé. Nebeské principy a Prvopočátek mohou takovouto duši, když se modlí, vyslyšet, pokud je cíl, jehož se modlitbou snaží dosáhnout, prospěšný s ohledem na uspořádání celku.[41]

Tato pasáž z *Poznámek* (*Taʿlíqát*) popisuje svého druhu předzjednanou harmonii mezi tím, co se děje zde dole, a tím, co bylo vposledku pojato Prvopočátkem, pak atemporálními nebeskými jsoucny a pak dušemi sfér. Duševní pojmy nebeských duší se týkají vnímatelného světa, o němž tyto duše mají přesné poznání. Vědí, která ze dvou věcí nejlépe přispívá k uspořádání veškerenstva, a tato druhá věc se také stane. Zatímco lidé nejsou s to zvládnout nekonečno možných kombinací, jak je uvádějí do hry souběhy pozemských příčin a vliv příčin nebeských, nebeské duše tyto kombinace znají. Když odloučené intelekty intelektivně nazírají řád dobra a nebeské duše ho v imaginativní podobě pochycují ve formě pojmů (*tasawwurát*), uskutečňuje se tento řád v pozemské existenci nutně.[42]

V *Poznámkách* (*Taʿlíqát*) i v *Metafyzice Šifáʾ* se uplatňuje zvláštní pojetí prozřetelnosti. Máme-li Avicennovu myšlenku v tomto bodě pochopit, musíme si příslušnou pasáž *Metafyziky Šifáʾ* ocitovat v úplnosti:

Chceš-li vědět, jak byly věci nazřené coby užitečné a vedoucí k dobrodiním (*masálih*) uvedeny do přirozené existence na ten způsob uvedení do existence, který znáš a prokázals ho, tedy se zamysli nad užitečností orgánů u živočichů a v rostlinách, jak byl každý z nich stvořen.[43] Není zde absolutně žádná přirozená příčina, nýbrž principem jeho stvoření je podle toho, co o prozřetelnosti víš z výkladu podaného výše, nutně Boží prozřetelnost. Věz, že většina věcí, které prostí lidé vyznávají, ve kterých nacházejí útočiště a které tvrdí, jsou pravda. Ti, kdo domněle filosofují, je odmítají z neznalosti příčin a důvodů. Sepsali jsme o tom knihu *O ctnosti a neřesti*.[44] Uvaž výklad těchto věcí na základě tohoto spisu a věř, co se praví o Božích trestech, jež se řítí na prohnilé obce a nespravedlivé jedince. Pozoruj, jak dobro vítězí. Věz také, že příčina přímluvných modliteb, jež činíme, stejně jako příčina námi praktikované zákonné almužny (*as-sadaqa*) a dalších podobných věcí, stejně jako nade-

jití (*hudúth*) nespravedlnosti a hříchu *nepřicházejí leč shůry*. Principy všech událostí se sbíhají k přirozenosti, k vůli a k náhodě. Princip přirozenosti přichází shůry. Vůle, které máme, vstupují do existence poté, co nebyly. Leč vše, co jest, poté co nebylo, má příčinu. Všechna vůle, kterou máme, má příčinu – a příčinou této vůle není vůle, takže by se sestupovalo donekonečna, nýbrž tkví v příčině, která nadchází zvenčí a je pozemská a nebeská. Pozemská příčina má za účel příčinu nebeskou a právě spojení toho všeho přinucuje k existenci vůle. Pokud jde o náhodu, ta pochází ze souběhu těchto příčin. Když všechny události rozebereš, spočívají na principech, které je činí nutnými a které vycházejí z Boha, budiž veleben. Úradek (*al-qadá'*) Boha, budiž veleben, je prvním a prostým místem, kam jsou věci kladeny. Rozhodnutí (*at-taqdír*) je tím, k čemu úradek postupně směřuje, jako by se jednalo o vynucené sdružování prostých věcí, které jsou – nakolik jsou prosté – spjaty s božským úradkem a prvním přikázáním.

(*Iláhíját* X,1 [438,18–440,2])

V této pasáži Avicenna stanovuje principy, podle nichž se uskutečňuje *qadar*. Jelikož věc nemůže být uspořádána k cíli než tehdy, pokud jsou věc a cíl známy současně, musí na straně nebeských příčin existovat poznání jednotlivin. A přesně z tohoto poznání vychází řád věcí. Fungování přirozených věcí včetně „užitečnosti orgánů v živočiších a v rostlinách", zmíněné v citované pasáži, a též existence proroka, bez níž je život ve společnosti vyloučen* – to vše předpokládá intelekt, který je předurčuje a pořádá k jejich cílům. V důsledku je tak veškeré dílo přírody dílem inteligence. Bůh a odloučené intelekty neznají jednotlivé jakožto jednotlivé; k přesnému „pojmu" toho, co je pro pozemský svět dobrodiním, proto dospívají nebeské duše a díky nim též ono dobrodiní nastává.

Tato koncepce prozřetelnosti předpokládá (vedle stvrzení druhotné kauzality, k níž se vrátím níže) existenci Božích idejí. Taková myšlenka se příčí nauce, podle níž vše vychází z Boha s přirozenou nutností.[45] Podle Avicenny však Bůh poznává jednotlivé leda obecně.[46] Aby tedy to, co patří do světa smyslů – čili mezi jednotliviny – mohlo být účelně uspořádáno, je

* Jak je vyloženo v *Iláhíját* X,2 (441–443); viz níže, s. 110–111.

nutné, aby byl svět smyslů poznán ve své konkrétnosti. Zprostředkovatelská funkce nebeských duší je v tomto pojetí prozřetelnosti nepostradatelná. A vyvstávají dvě otázky. V první jde o to, jak se k sobě má kauzalita nebeských duší a kauzalita dárce forem, *dator formarum*;[47] druhá se týká samotného statusu této kauzality, která – jak Avicenna důrazně vyhlašuje – v poslední instanci stoupá až k Bohu.[48]

Než k této dvojici otázek přejdeme, musíme se zastavit u funkce nebeských duší v konstituci vnímatelného světa. Nebeské duše působí přímou kauzalitou na vnímatelný svět a spravují jeho prozřetelné uspořádání. Co je v Bohu a odloučených intelektech přítomno univerzálně, je v nebeských duších přítomno partikulárně.[49] Nebeské duše tedy Boží prozřetelnosti dovolují uplatnit se ve vnímatelném světě. Ony tvoří pojítko mezi *qadá'* a *qadar*. Jak jsme si ukázali, Avicenna tuto myšlenku jasně vyjadřuje v *Listu o rozdělení rozumových věd*.*

Metafyzická funkce nebeských duší je fundamentální tím, že právě ony znají oblast jednotlivého a všechny možné kombinace plynoucí z interakcí a souběhů mezi pozemskými a nebeskými příčinami,[50] a z toho titulu mohou pořádat vnímatelný svět k jeho cíli podle uspořádání, jež si žádá Boží prozřetelnost.

Tím, jak nebeské duše nazírají sobě nadřazené principy čili odloučené intelekty, se vytváří jakési vypodobnění inteligibilních forem, totiž představy v duších. A tím, jak nebeské duše nazírají své vlastní psychické pojmy,** je způsobována existence forem zde dole.

Zvláště ostře tu vyvstává otázka, jak smířit kauzalitu nebeských duší, kterou označíme za „eidetickou",[51] a účinnou kauzalitu činného intelektu, z něhož vycházejí substanciální formy formující látku. Jak precizně prokázala Olga Lizziniová, na úrovni forem, jež emanují z činného intelektu, nemůže prozřetelnost cílit na jednotlivé: týká se výhradně druhu.[52]

Existence proroka (kterou Avicenna považuje za účin Boží prozřetelnosti), vyplnění přímluvných modliteb, zásvětní tres-

---

* *Risála fí aqsám al-ʿulúm al-ʿaqlíja*, káhirská edice, s. 113–114. Překlad viz výše, s. 21.

** Ke zdroji těchto duševních pojmů viz výše, s. 28 nn.

ty a odměny za skutky vykonané během pozemského života,[53] jakož i vnuknutí a sny – to vše by pak byly významné události, které přitom postrádají metafyzický základ. Jak tomu rozumět? Dal Avicenna v *Metafyzice Šifá'* příslušný argument dohromady *ad hoc* ve snaze najít pro zmíněné události důvod? Vzhledem k tomu, že zde zkoumáme autorovo *opus magnum*, je taková hypotéza vratká. Jak tedy rozumět vřazení obou kauzalit do Avicennova metafyzického systému?

Pokud je každá individuální věc determinována Boží prozřetelností, pak musí nutně existovat pojmy těchto jednotlivých věcí. Tyto pojmy, jak jsme viděli, jsou výkony duší nebeských těles a právě ony stojí u počátku nadcházení událostí ve vnímatelném světě. Z těchto pojmů tedy nevzchází[54] obecné, nýbrž jednotlivé.[55]

Nebeské duše tedy působí na vnímatelný svět eidetickou kauzalitou – a zdá se, že se takto druhotná kauzalita uplatňuje souběžně s účinnou kauzalitou činného intelektu čili dárce forem (*wáhib as-suwar*), z něhož na látku prýští substanciální formy, stejně jako na ni prýští inteligibilní formy přijímané lidskými intelekty tehdy, když jsou v kontaktu s činným intelektem. V *Metafyzice Šifá'* Avicenna srovnává přímluvnou modlitbu s aktivním hledáním rozumového řešení problému: „Vztah prošení, které vzývá nebeskou mocnost, je týž jako vztah zvažování (*at-tafakkur*), když hledá vysvětlení problému. Vše prýští shůry."[56]

Perský filosof prohlašuje, že touha, jež modlícího pudí vykonat modlitbu, emanuje – stejně jako řešení rozumového problému – „shůry" čili z nebeského světa. Tím Avicenna staví obě emanace na shodnou rovinu. Nebeské duše však znají jednotlivinu a jsou schopny pořádat věci k jejich cíli, neboť znají věc i její cíl; naproti tomu činný intelekt jakožto intelekt jednotlivinu nepoznává a emanují z něj formy, které látka a lidské intelekty přijímají podle vlastní dispozice.

Kauzalita uplatňovaná nebeskými dušemi se tak jeví jako kauzalita pomocná, která tím, že duše nebes poznávají jednotlivé, zajišťuje možnost obsáhnout Boží prozřetelností i jednotlivé. Zbývá pochopit, jak tento typ druhotné kauzality blíže vymezit. V kapitole VI,1, která se v *Metafyzice Šifá'* věnuje kauzalitě, Avicenna v návaznosti na Aristotela vypočítává čtyři

příčiny: účinnou (eficientní), účelovou, formální a látkovou. Pokusím se nyní blíže určit, jak tuto zvláštní kauzalitu vřadit do Avicennovy typologie příčin.

EIDETICKÁ KAUZALITA JAKOŽTO DRUHOTNÁ

Když Avicenna přirovnává modlitbu k aktivnímu hledání rozumového řešení problému, upřesňuje vzhledem k faktu, že odpověď v obou případech prýští z nebeského světa a nejzazší příčinou této emanace je první Pravda (*Iláhíját* X,1 [438,12]): „Existence všeho, co vchází do bytí, počíná z Boha – avšak skrze zprostředkování (*tawassuf*). A totéž platí pro Boží vědění."

Získáváme tak systém druhotné kauzality, který vychází z Prvopočátku a přes nebeské intelekty postupuje k nebeským duším. Tuto zvláštní kauzalitu potvrzuje následující pasáž z *Poznámek* (ed. Mousavian, s. 453–454):

> Prvopočátek je příčinou (*as-sabab*) skutečnosti, že věci, které mu jsou známy, nutně následují a on k nim přinucuje. Děje se to ale uspořádaně: v řádu příčiny a zapříčiněného (*as-sabab wa-l-musabbab*). Je zapříčiňovatelem příčin (*musabbib al-asbáb*)[57] a příčinou (*sabab*) toho, co ví. Takto v něm poznání určitých věcí předchází poznání jiných věcí. Ta věc, jejíž poznání v něm předchází, je do určité míry příčinou (*ʿilla*), jelikož Prvopočátek zná její účin. Vpravdě jest příčinou (*ʿilla*) všeho známého a vší příčiny (*sabab*) (*fa-innahu ʿilla kull maʿlúm wa-sabab*),[58] jelikož on[59] zná vše. Příkladem toho je, že Prvopočátek je příčinou (*ʿilla*), neboť zná první intelekt;[60] poté je první intelekt příčinou (*ʿilla*), neboť zná to, co po něm nutně následuje;[61] byť je Prvopočátek příčinou (*sabab*) v tom, že zná první intelekt a jeho nutné důsledky, stává se první intelekt jistým způsobem (*bi-wadžhin má*) příčinou (*ʿilla*) skutečnosti, že Prvopočátek zná nutné důsledky prvního intelektu. Stejně tomu je u přímluvné modlitby. Vpravdě je Prvopočátek příčinou (*sabab*) modlitby modlícího se a je příčinou (*sabab*) modlícího se;[62] a pak je modlící se příčinou (*sabab*), jelikož zná svou prosbu. Jeho prostřednictvím je tedy modlitba známa Prvopočátku, takže je mu znám ten, kdo se modlí. Modlící se je tedy z určitého hlediska (*bi-wadžhin má*) příčinou (*sabab*), jelikož Prvopočátek zná jeho modlitbu. Pravda jest, že kdo se modlí, nevyvolává na Prvopočát-

ku žádný účin; je to vpravdě Prvopočátek, kdo působí účin, a ne ten, kdo se modlí.

Avicenna zde užívá pojmu „zapříčiňovatele příčin“,[63] na kterém spočívá představa prvotní a druhotné kauzality, podle níž má veškerá druhotná příčina nejzazší pramen v Bohu. Ve stati věnované „Nauce o stvoření *mediante intelligentia* v *Knize o příčinách* a v jejích pramenech“ poznamenává Cristina d'Ancona Costa ohledně *Knihy o čirém dobru* (mezi latiníky kolující pod názvem *Kniha o příčinách*):

> Ušlechtilá duše čili poslední z nadsmyslových principů vlastní vedle své vlastní kauzality též stopu kauzality vyšších principů – Boha a intelektu. Výrok č. 3 tím anticipuje výrok č. 8 [9], podle něhož jsou kauzalita intelektu a kauzalita duše zahrnuty jedna ve druhé a obě společně v univerzální kauzalitě čirého Bytí, zbaveného všech omezujících určení. Tuto nauku, Proklovi cizí, zastává autor *Knihy o příčinách* [tj. *Knihy o čirém dobru*] v té části svého díla, která je na *Základech teologie* zcela nezávislá.[64]

Toto pojetí kauzality inspirovalo nauku o kauzalitě, jak ji rozvíjí Avicenna – který se nespokojuje s pouhým převzetím pojmu zapříčiňovatele příčin –, nejenom v citované pasáži z *Poznámek*, ale též v první kapitole X. knihy *Metafyziky Šifá'*. Christina d'Ancona Costa ukázala, že zde vyložené pojetí kauzality je na Proklově nauce nezávislé:

> Aniž by zde autor za cokoli vděčil Proklovi, tvrdí: „Intelekt zahrnuje všechny věci podrobené vznikání, přirozenost a to, co je nad přirozeností, totiž duši: vpravdě jest nad přirozeností. To proto, že přirozenost zahrnuje vznikání, duše zahrnuje přirozenost a intelekt zahrnuje duši. Intelekt tedy zahrnuje všechny věci; a intelekt je takový díky první příčině, jež transcenduje vše, neboť je příčinou intelektu, duše, přirozenosti i všeho ostatního.“[65]

Shodný systém kauzálního uspořádání nacházíme též v poslední knize *Metafyziky Šifá'*.

Nyní se musíme vyrovnat s otázkou, k jakému typu kauzality patří kauzalita vykonávaná dušemi nebeských sfér. Jedná

se o eficientní kauzalitu, jako je ta, jíž působí činný intelekt a k níž je jejich působení přirovnáno? Avicenna na tuto otázku neodpovídá,[66] avšak jeho hierarchická koncepce eficientní kauzality nám dovoluje chápat kauzalitu nebeských duší jakožto příslušnou k tomuto typu kauzality.[67] Nebeské duše se podílejí na procesu stvoření vnímatelného světa – a z toho titulu se nejedná o příčiny přípravné ani pomocné: jsou to opravdové eficientní příčiny. Opravdová příčina se definuje tím, že nemůže nebýt příčinou.[68] Jak jsme ale viděli, nebeské duše „pojímají věc nebo událost"[69] a po tomto pojetí *nutně* následuje existence dané věci nebo události ve vnímatelném světě. Kauzální řetězec se strukturuje v poznání, které má každá příčina o svém účinku. Jelikož každý konatel koná, nakolik je v aktu, musí vše, co je zapříčiněno konatelem, být určitým způsobem v konateli; každý konatel produkuje něco sobě podobného. Vše, co je v jiném, v něm však je způsobem, který je vlastní přijímající schráně. Jestliže je tedy konatel bez látky, musí v něm jeho účin existovat nemateriálně. Zde si ale musíme připomenout, že něco znát rovná se přijmout jeho nemateriální formu. Účinky přítomné v nemateriální příčině v ní proto jsou přítomné jakožto objekty poznání. Každý nemateriální princip tedy zná svůj vlastní účin, a jak poznamenává autor *Knihy o čirém dobru* (výrok č. 8): „Jelikož je Bůh činným nelátkovým principem, je nutné, aby tyto věci znal." Shodnou úvahu nacházíme u Avicenny, pouze s tou výjimkou, že perský filosof u Boha neakceptuje žádné jiné poznání jednotlivého než obecné, a uplatňuje proto poznání jednotlivého jakožto jednotlivého na jiné rovině své metafyzické soustavy: na rovině nebeských duší. Nebeská kauzalita je tedy dvojí: kauzalita činného intelektu, z něhož na látku prýští substanciální formy, a přijímání těchto forem látkou přiměřeně její dispozici (procesem, který precizně objasnila Olga Lizziniová);[70] a kauzalita druhotná, jež působí na vnímatelný svět prostřednictvím nebeských duší.[71] Nebeské duše, znajíce jednotlivé, pořádají věci k jejich cílům, a zajišťují tak uplatnění Boží prozřetelnosti v mezích vnímatelného světa. Vlivem, jímž působí na lidskou vůli, nebeské duše podněcují lidi k vykonání přímluvné modlitby, přičemž předem vědí o shodě této modlitby s řádem veškerenstva, jak je od věčnosti myšlen Bohem.[72] Působením své modlitby se tak člo-

věk včleňuje do řádu kauzality, jehož zdrojem je Bůh. Nebeské duše inspirují lidské skutky a navádějí je k dobrému či zlému, čemuž budou na onom světě odpovídat odměny či tresty, rovněž od věčnosti tkvící v božském intelektu. Člověk však není loutka, která by jednala výhradně pod vlivem nebeských duší. Zde představené pojetí druhotné kauzality ukazuje, že byť veškerá kauzalita nakonec vychází z Boha, je každá úroveň kauzality – úroveň odloučených intelektů, úroveň nebeských duší i úroveň lidí – nutná tím, čím umožňuje realizaci Božího *qadar*. Modlitbou nebo hledáním středního členu se člověk včleňuje do řetězce příčin, jehož počátek leží u Boha.[73] Modlitba z něj nečiní hříčku osudu, nýbrž aktéra: příčinu začleněnou do pořádku příčin.

Zprostředkovatelství týchž nebeských entit též zajišťuje, že se může existence proroka nakonec stát předmětem Boží prozřetelnosti. Je však třeba prozkoumat, jak se tento způsob uvedení proroka do existence shoduje s jinou tezí, kterou *Metafyzika Šifá'* vyhlašuje, totiž s tvrzením, že existence proroka může nastat jedině tehdy, když se objeví tělesná směs schopná přijmout do sebe takovouto duši – což je extrémně výjimečná událost.

DRUHOTNÁ KAUZALITA A PŘÍPRAVA LÁTKY

Ve třetí kapitole X. knihy *Metafyziky Šifá'* Avicenna vyhlašuje:

> Navíc ten jedinec, jenž jest prorokem, není z druhu těch, jejichž existence se v každé epoše opakuje. Neboť látka schopná přijmout do sebe dokonalost, jako je ta jeho, nastává jen v málokteré směsi. Je proto nutné, aby prorok (nechť na něm spočívá modlitba a Boží mír) převelice uvážlivě rozmyslel, jaké chování předepsat (*jasunnu*), a stanovil zákony pro blaho lidských bytostí (*al-masálih al--insánija*).
>
> (*Iláhíjját* X,3 [443,16–18])[74]

Tento popis vyvstání proroka ve vnímatelném světě poukazuje k Avicennově nauce o přípravě látky. Veškeré přírodní fenomény Avicenna dopodrobna vysvětluje náležitou připraveností látky.[75] Tato příprava vysvětluje přijetí určité formy a přispívá

k ospravedlnění rozmanitosti světa, ale také jeho měnlivosti a s ní spjaté možnosti nedokonalostí a chyb. Jak dobře ukazuje Olga Lizziniová, jakmile je jednou látka vložena do času, není již čirou neurčenou potencialitou, nýbrž potencialitou určenou jakožto příprava. Ta je pak provázána nejenom s nebeskou příčinou (vlivem pohybů nebes), ale též příčinou sublunární (kauzálními interakcemi). Cokoli se děje v čase (*muhdath*),[76] předpokládá existenci látky.[77]

Citovaná pasáž z *Metafyziky Šifá'* vyvolává dojem, že se příchod proroka do světa smyslů a do času děje podle kosmologických zákonů přípravy látky. Zároveň ale vstup proroka do existence čerpá z přímého zásahu nebeských duší, které na látku působí tak, aby byla disponována přijmout duši takového rozmachu, jako je duše prorokova. Nebeské duše zajišťují zprostředkování, tak aby prorok existoval ve vnímatelném světě v souladu se záměrem Boží prozřetelnosti. Příprava tělesné látky, které je určeno přijmout prorokovu duši, je tedy přímo spjata s andělskými „pojmy" (*tasawwurát*), které (jak jsme viděli) jsou s to oddálit všechny příčiny, jež by jejich pojmu optima (*al-aslah*) mohly bránit. V takovém případě jsou mocí psychického pojmu oddáleny i příčiny protikladné. Na příkladu uvedení proroka do existence chápeme, že nauka o přípravě látky neznamená nutně završení božského pořádku způsobem, který je vůči jednotlivci slepý a bere v potaz jen přežití druhu. Zacílení Boží prozřetelnosti na jedince se uskutečňuje prostřednictvím nebeských duší, které chápou, že je taková existence lepší pro dobro vnímatelného světa obecně a pro dobro lidstva zvláště, a jejich chápání či pojem má za důsledek zplození této existence a přípravu látky tak, aby pro ni byla disponována.* Rozvinutím nauky o přídatné kauzalitě je Avicenna zároveň s to objasnit, jak to, že je prorok jakožto jednotlivec účinkem Boží prozřetelnosti. Prozřetelnost bdící nad tím, aby lidi obdařila řasami nad očima a nožní klenbou, a usnadnila jim tak existenci, nemohla nezajistit, aby mezi lidmi neexistoval člověk, který se jim ze všech hledisek podobá, ale zároveň se hluboce liší, neboť zajišťuje zprostředkování mezi světem nebeským

* K politickým implikacím této nauky, podle níž existence proroka představuje událost, která se v dějinách odehrává jen vzácně, se vracím níže, s. 101 nn.

a světem lidským. Existence proroka je nutná. Jak jsme viděli, je nutná z perspektivy noetické, psychické, politické i etické. Jestliže Avicennovu nauku o proroctví odtrhneme od metafyzického učení o Boží prozřetelnosti, stává se nesrozumitelnou. Důvod, proč se *Metafyzika Šifá'* dostává k tématu proroctví až v samotném závěru, tkví v tom, že se existence proroka začleňuje do komplexního metafyzického systému a patří k jeho vrcholům.[78]

Je ale důležité zdůraznit, že nauka, podle níž se taková duše, jakou má prorok, objevuje v dějinách jen vzácně, je obtížně slučitelná s naukou o třech psychických vlastnostech proroka. Avicenna tyto tři psychické vlastnosti chápe tak, že jsou všem lidem společné, avšak v prorokovi se mimořádně rozvinou. Této nauce se dostalo významného ohlasu jak v súfíjském prostředí, tak mezi šíitskými mysliteli, neboť jim dovoluje vysvětlit vlastnosti světců (u prvních) a imámů (u druhých).[79] Jelikož zde ale Avicenna prezentuje existenci proroka jako událost, k níž v dějinách dochází jen vzácně, podle všeho tím deklaruje jakousi vyvolenost, obtížně slučitelnou s učením, že prorok je člověk obdařený stejnými vlastnostmi jako ostatní lidští tvorové (nicméně schopný rozvinout tyto vlastnosti na maximum). Toto napětí, jež leží v samém jádře Avicennovy profétologie, se může vyřešit jedině zásahem Boží prozřetelnosti. Jak uvidíme níže, prorokova jednotlivá duše je plodem zvláštní astrální konfigurace a ze zásahu různých nebeských entit pochází i realizace oněch schopností, jež jsou prorokovi vlastní.

Jak jsme si ukázali, z noetického hlediska je existence proroka nezbytná. Prorokův intelekt se takřka okamžitě ocitá v kontaktu s činným intelektem, aniž by k uskutečnění tohoto styku bylo zapotřebí přípravy nebo předchůdných propedeutických aktivit. Jak si ukážeme, díky této charakteristice svého intelektu prorok umožňuje plynulou noetickou emanaci od roviny odloučených intelektů k rovině lidí, i kdyby třeba ničí intelekt do styku s činným intelektem nevstoupil. Také zde Boží prozřetelnost prostřednictvím prorokova intelektu zajišťuje kontinuitu mezi odloučenými intelekty a světem smyslů.

SVATÝ INTELEKT JAKOŽTO CHARAKTERISTIKA PROROKOVA INTELEKTU

Lidský osud se plně završuje tehdy, když člověk realizuje dokonalost svého intelektu.[80] Prorok je člověk, jehož intelekt dosahuje nejvyššího stupně dokonalosti, o jaký se lidská bytost může ucházet. S dalšími specifiky proroka se seznámíme níže; prozatím se omezme na specifičnost jeho intelektu. Máme-li pochopit, čím se prorokův intelekt liší od intelektu ostatních lidí, je nutné sestoupit až k základům Avicennovy noetiky.

Intelekt, který je třeba po celou lidskou existenci zdokonalovat, je na svém počátečním stupni přirovnán k první látce, *hylé* (*al-hajúlá*); je čirou potencialitou, která k tomu, aby přešla z potence do aktu, vyžaduje zásah entity odloučené v aktu, činného intelektu,[81] desáté a poslední odloučené inteligence v kosmu.[82] U běžného člověka dochází ke zdokonalování intelektu procesem, který Avicenna přirovnává k postupu dítěte učícího se psát: nejprve odlišuje potencialitu, jak je vlastní dí-

těti obdařenému schopností naučit se psát, které ale s učením ještě nezačalo, a to je stupeň látkového intelektu; pak potencialitu dítěte, které se naučilo základy krasopisu, a to je stupeň intelektu *in habitu*; a konečně stupeň dokonalého kaligrafa, který může své umění vykonávat, kdykoli chce, a to je stupeň intelektu v aktu (*Nafs* V,1 [39,1–16]). Těmto třem stupňům potence nechává tedy Avicenna odpovídat tři stupně teoretického intelektu.[83] K trojici pak připojuje čtvrtý stupeň, „získaný intelekt": na rozdíl od zbylých tří není určován potencialitou, nýbrž aktualitou, a tu mu udílí transcendentní, vždy v aktu jsoucí princip – činný intelekt. V lidském intelektu, který tohoto stupně dosáhl, jsou přítomny inteligibilní formy a on je v aktu nazírá, což si vynucuje, aby byl ve styku s činným intelektem; za „získaný" je označován s ohledem na to, že se v něm aktualizují inteligibilní formy. V páté knize *Pojednání o duši Šifá'* pak ještě Avicenna navíc odlišuje „svatý intelekt", jenž se zdá být výsadou duše proroka a několika výjimečných lidí.

Svatý intelekt nepředstavuje další stupeň intelektu, připojený k ostatním čtyřem, nýbrž charakterizuje stav dokonalé receptivity intelektu, který je s to do sebe v okamžení pojmout první i druhá inteligibilia, aniž by se přitom musel uchylovat k propedeutické práci.

Termínem „svatý intelekt" tedy Avicenna označuje jedinečnou dispozici, zatímco „získaný intelekt" nepopisuje stupeň receptivity intelektu, nýbrž intelektivní aktualizaci inteligibilních forem.[84]

Význam přípravné práce látkových potencí a přínos aktivity obrazivosti a paměti pro rozumový proces prostých lidí tkví v tom, že dovolují podnítit onen pohyb návratu k sobě a usebrání, který duši připravuje k intelekci[85] čili ke kontaktu s činným intelektem. Oproti tomu zpracování obrazů vzešlých ze smyslové zkušenosti, uchovaných v paměti a zkombinovaných zvažovací obrazivostí, jak je vyloženo v *Pojednání o duši Šifá'*, není absolutně nutné, přinejmenším ne pro všechny lidi. Avicenna de facto popisuje odlišné noetické schéma, podle něhož intelekt některých lidí přijímá formy od věčnosti nazírané činným intelektem přímo, v okamžení, bez přípravné práce. Klíčovým pojmem tohoto noetického schématu je „vnuknutí" (*al-hads*), chápané ve smyslu duchovního postřehu.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázku z knihy ***Avicenna.***
Pokud se Vám ukázka líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.