

Mystika absolutního Boha

Milan Horák

Každé náboženství nachází svůj vrchol v mystice — v nevyslovitelném osobním sblížení s Bohem. To nespočívá jen v růstu intenzity vlastního náboženského prožitku, nýbrž především v nabývání toho, co nazýváme „svatostí“ — v člověku, který se přibližuje k Bohu, se Bůh čím dál více zjevuje pozemskému světu, který dotýčeného obklopuje. Pokročilý mystik promlouvá Boží slova a koná Boží činy, stává se naplněním Boha na zemi a naplněním smyslu bytí Člověka.

Mystiku znají všechna náboženství. Ze všech koutů světa slýcháme o postavách světců, kteří se na své cestě ke všepromlávajícímu Duchu proměnili tak, že se stali zdrojem božské síly pro své okolí. Nejvýraznější z těchto osobností vstoupily do povědomí celého lidstva a byly započteny mezi velké duchovní učitele, které si berou za inspirující vzory lidé nejrůznějších vyznání a vnitřních cest. Mnohá dějinná období a mnohé náboženské proudy přispěly do tohoto svatého houfu; tu a tam však vytryskl pramen, který chrлил velké osobnosti Ducha v míře mimořádně vydatné.

Jeden z těchto mohutných pramenů Ducha se lidstvu otevřel v mystickém islámu. Od první stabilizace islámské říše půldruhého století po Mohamedovi až do jejího prvního velkého úpadku po nájezdech Mongolů zásobil tento pramen lidstvo řadou jedinečných osobností, které se vyznačovaly jak mystickou hloubkou, tak nesmírnou otevřeností vůči všemu lidství bez ohledu na vyznání a skupinovou příslušnost. Než ztratil svou původní sílu, stačil ještě oplodnit rozvíjející se křesťanskou mystiku vrcholného středověku, a v islámu samotném dal vzniknout duchovním školám, z nichž dodnes čerpají desetitisíce nebo i stotisíce muslimů i nemuslimů.

Nesmírně všelidská a tolerantní islámská mystika se mnohým zdá být v rozporu s celkovou povahou islámu. Někteří hledají její původ v mimoislámských vlivech. Ovšem už sama skutečnost, že první „súfiové“, jak se islámským mystikům začalo říkat, se objevují poté, co se zevní moc islámu stabilizovala a jeho náboženská praxe mohla začít hledat prohlubení, svědčí o tom, že islám byl hlavním popudem jejího vzniku. Súfiové samozřejmě přebírali i prvky předislámské, ale celková nálada jejich mystiky je nová a — jak se přesvědčíme bližším pohledem — vychází právě z myšlenek, které se šířily s islámem. Právě islám vytvořil vhodnou světonázorovou platformu, na níž se mohla tato mystika rozvinout.

Všudypřítomný Bůh

Jediný a univerzální Bůh, jež islám hlásá, je týž Bůh, jež vyznávají židé a křesťané. Většinové pojetí Boha v židovství a křesťanství se však svou základní náladou od islámu liší. Zatímco Bůh v židovsko-křesťanských představách vystupuje většinou jako Stvořitel a Zákonodárce, který dal vzniknout světu a zároveň určil pravidla, podle nichž se má tento svět chovat, je islámsky pojatý Bůh neustálým Tvůrcem a Udržovatelem. Bůh islámu není jen Původce všeho, který například utvořil nebeská světla a určil jim, jak mají běhat po obloze, nýbrž je to Hybatel, který tato světla po obloze osobně posouvá. Stvoření člověka se neudálo jen jednou na počátku, ale odehrává se znovu a znovu v každém mateřském lůně. Všechno, co vidíme kolem sebe, je osobní čin Boží. Nejestvují přírodní zákony, podle nichž by se pohyboval svět; jsou jen Boží zvyky. To, že každé ráno vychází slunce, není dáno Božím

předpisem, který by slunce dodržovalo, ale děje se na vždy nový osobní popud Boží — Bůh nás miluje a chce, abychom se v jím tvořeném světě mohli cítit jistě a doma, a proto nám každé ráno znovu vyvádí slunce na oblohu.

Takto chápaný Bůh v sobě ovšem skrývá nesmírnou mystickou potenci; může ho totiž nalézat každý, i když se nevydá na cestu do vzdálených duchovních sfér. Samo všední prožívání světa je setkáním s Bohem. Pohlížíme-li na přírodu, která nás obklopuje, vidíme přímé projevy Boží; žádná z přirozených věcí se nám nemůže zjevit, aniž by zároveň zjevovala Boha:

Ó Bože, nemohu slyšet hlasy zvířat, šumění stromů, zurčení vody, zpěv ptáků, hvízdání větru ani dunění hromu, aniž bych ve všem vnímal svědectví Tvé Všejednoty.
(Dhú-l-Nún, †861)

Není-li možno oddělit stvořený svět od Boha, není možno oddělit ani Boha od stvořeného světa. Stvoření je neoddelitelnou vlastností Boží, tedy patří k Bohu jako jeho podstatná součást. Člověk, který zažívá stvořený svět, zažívá Boha; z hlediska našeho prožitku je tedy stvoření Bůh. „Stvoření je zároveň i Tvůrce,“ říká lakonicky Muhammad ibn 'Arabí (1165–1240). Každý z nás se tedy přímo setkává s Bohem, každý z nás bezprostředně vnímá jeho bytost — stačí otevřít své smysly tomu, co nás obklopuje

Všichni prožíváme tentýž svět, a skrze něj všichni prožíváme téhož Tvůrce. Přesto se naše prožívání světa liší — každý z nás má jiný osud, každému z nás se naskýtají jiné radosti a strasti. Odkud se však bere tato rozdílnost? Z Boha samotného pocházet nemůže, je-li skutečně všudypřítomný a navíc spravedlivý. A protože Bůh je vše, co mě obklopuje, musí důvod pro odlišnost mého osudu a mé cesty světem ležet v mém nitru. Jedině obsahem své duše se liším od ostatních lidí; jedině v něm tedy mohu hledat příčinu všech událostí, které mě potkávají. Mé prožívání světa je osobní poselství od Boha, šité na míru právě mně. Můj osud, mé štěstí a neštěstí, má trápení i potěšení jsou Boží odpovědi na stav mé duše, na obsah mého nitra. Pokud souvislost mezi svým nitrem a zevními událostmi nevidím, znamená to jen, že neznám dost dobře všechny vrstvy a kouty své duše; možná jsem jen zapomněl na něco, co bylo v mém vědomí před dávnou dobou a nyní dřímá v podvědomé hloubi. Právě na tomto místě se v islámu objevují i myšlenky preexistence a reinkarnace — protože strůpcem svého osudu jsem jen já sám, musí příčiny, které nenacházím ve svém nynějším životě, pocházet z života před narozením.

Svůj osobní osud ovšem nemohu oddělit od osudu světa. Tím, že vnímám události, které se mě přímo netýkají, jsou i ony pro mne bolestí či potěchou, štěstím nebo neštěstím. Čím pozorněji se obracím k Bohu, zjevujícím se mi prostřednictvím světa, tím intenzivněji soucítím se všemi ostatními bytostmi a jsoucný. Jakékoli trápení, o němž se dozvím, se stává i mým vlastním trápením, a každá radost je i mou radostí. Mé prožívání je soucitem spojeno s celým světem. Všechny události světa jsou zároveň událostmi mého osobního osudu; všechny proto musí mít svůj původ i v mé duši. Všechno, co ve světě pozoruji, včetně toho největšího zla, je založeno i ve mně.

Zážitek ohavností a hrůz působících v hloubi jeho vlastní duše rozbíjí mystikovi poslední líbivé sebeklamy, jimž se mohl oddávat. Před svým zrakem stojí nyní obnažen ve své nedůstojné porušenosti a sám sobě se hnuší. Tak se vypráví o Ma'rifu Karchím (†815), kterého jednou jeden jeho příbuzný spatřil, jak za městem žere z jedné misky s potulným psem. Dotyčný se na mystika velmi pohoršil: „Ty žereš se psem? Nestydíš se?“ a Karchí mu odpověděl: „Stydím se! Vždyť právě proto žeru se psem!“

Člověk, který rozpoznal, že všechny zevní události jsou důsledkem obsahu jeho vlastního nitra, cítí celý svět jako svou nejosobnější záležitost; není nic, co by se ho netýkalo, není nic, za co by nebyl zpoluzodpovědný. Člověk, který navíc zažil děsivý pohled do hlubin své duše, cítí rovněž, že právě on sám je největší překážkou na cestě světa ke spáse, a že právě od něho samotného musí vzejít náprava všech věcí, které nápravu potřebují. Nemá už nároky vůči světu, vůči jiným lidem ani vůči Bohu. Je očištěn od svého sobectví a zbaven své pomíjivé osobnosti; z jeho pozemského já už nezbývá nic. On sám ovšem stále jestvuje a prožívá; „něco“ z něj stále jest. A toto „něco“ už nepodléhá zákonům pomíjivosti, toto „něco“ je seménko věčnosti, které nyní může začít růst.

Božství člověka

Jak se proměňuje mystik na své cestě, tak se proměňuje i sám Bůh před jeho očima. Události ve svém osudu i ve světovém dění pro něj zpočátku jsou suverénním Božím zjevením. Pak poznává, že obsah tohoto zjevení není nezávislým vyjádřením absolutního Ducha, ale že především odpovídá na něho samotného, na jeho vnitřní stav a na jeho postoj ke světu. Čím jasněji ovšem prožívá tuto závislost mezi vlastní duší a Božím zjevením, tím více ustupuje do pozadí ten, kdo mu zjevení sesílá. Všechny události, které mystik potkává, jsou zrcadlením jeho nitra; ano, zrcadlí je Bůh, ale jako v dokonalém zrcadle vidíme jen odraz, toho, co je před zrcadlem, a nikoliv zrcadlo samo, tak už mystik v Božím zjevení nemůže objevit Boha, nýbrž jen svůj vlastní obraz. Zázitek Božího protějšku, který s člověkem hovořil v každém paprsku slunce, v každém závanu větru, v každém setkání, se vytrácí, a mystik zůstává sám se sebou. Je to nejhlubší ze všech samot, jakou je možno zažít, samota, v níž není ničeho, než vlastních myšlenek, pocitů, vzpomínek a tužeb. Jakmile do ní člověk vstoupí, nemůže z ní už uniknout — ať sebezoufaleji hledá ztracený Boží protějšek, nachází všude jen a jen sebe sama:

*Letěl jsem prostorem i neprostorem
třikrát třicet tisíc let.
Když pak pronikl jsem k trůnu
Vznešeného, zjevil se mi zas jen Bájazíd.
Zvolal jsem: „Ó Bože, rozhrň oponu!“
Tu zpoza opon vyšel opět Bájazíd.
(Bájazíd Bastámí, †874)*

Kdyby popsaná cesta mystikova byla jen myšlenkovou úvahou, v níž jeden stav logicky vyplývá z druhého, jako se vzájemně implikují kroky matematického důkazu, pak bychom se nyní ocitli na konci této cesty. Nekonečná samota je nejjednodušší a nejsouladnější model skutečnosti; je to dokonalá teorie, uzavřený filosofický systém, z něhož už nevede žádné pokračování.

Mystikova cesta ovšem není logický postup posloupností logických tvrzení, nýbrž soubor zážitků, které se o sebe jen volně opírají. Mystik nemůže svůj příští krok předem myšlenkově odvodit; může jen čekat, až jej plnými smysly zažije, a pak se pokusit jej popsat. Zázitek nemusí být logický, ale narozdíl od logické úvahy je zcela reálný; co jsme na vlastní kůži zažili, je pro nás přesvědčivá skutečnost. Zážitky, které mystik na své cestě prodělal, před ním stojí jako řada nezpochybnitelných pravd; nelze prohlásit některé za věrohodné a jiné za mylné. Počáteční pocit Božího protějšku, který se člověku zjevuje jen z vlastního popudu, i nynější pocit samoty sebezrcadlení jsou stejně skutečné. Na počátku byl Bůh před očima mystika, nyní je mystik sám; na počátku existoval autonomní Duch vně mystika, nyní existuje

jen v něm. Mystikova duše, která byla na počátku obklopena veškerenstvem, se nyní rozšířila až k samé hranici světa a pohltila Boha, nebo ji pohltil Bůh:

*Zaklepal kdosi na bránu Milovaného.
Zevnitř ozval se hlas: „Kdo tam?“
„Já jsem to,“ odpověděl onen.
Tu pravil hlas: „Odejdi tedy!
Pro mne a pro tebe není tu místa!“
A zavřena zůstala brána.*

*Onen odešel, šel do pouště,
postil se a v tichosti se modlil.
Za rok stál zas před branou a klepal.
Tu se ozval onen hlas
a ptal se: „Kdo je tam?“
A onen praví: „Tos Ty sám!“
I otevře se brána.
(Džalálu-d-Dín ar-Rúmí, †1273)*

Je-li doopravdy člověk v Bohu a Bůh v člověku, neomezuje se toto spojení na vnitřní splnutí, ale platí i pro zevní projev. Mystik je účasten ve všech projevech Božích, v přírodních dějích i v osudových událostech, a Bůh sám přebývá v mystikově těle. Právě v tomto okamžiku se mystik stává světcem, tedy člověkem, z něž do světa vyzařuje Bůh:

*Já jsem Ten, Jež miluji,
a Ten, Jež miluji, je já.
Jsme dva duchové, již žijí v jednom těle.
Když vidíš mne, vidíš i Jeho.
když vidíš Jeho, nás oba zříš.
(Husajn ibn Mansúr al-Halládž, 857–922)*

Veškerost Boží

Jako duch sjednocený s Duchem hledá mystik svůj nový vztah ke světu. Hodnoty, které zastává svět, a které možná zastával i on sám, než se vydal na cestu, se při srovnání s absolutním Božstvím proměňují v prach. Zcela nepodstatným se stává majetek, ale též úspěch, štěstí, zdraví — to všechno jsou statky založené na pozemských, tedy pomíjivých a nepodstatných věcech, které sice mohou být příjemné a užitečné, ale tváří v tvář Bohu neobstojí. To neznamená, že mystik by se snažil zbavit všeho od hmotného majetku až po své zdraví, ale že ztráta těchto statků je pro něj stejně lhostejná, jako jejich nabývání či trvání.

Mnohem důležitější jsou pro mystika duše jiných lidí, které narozdíl od neživých věcí mají podíl na věčnosti. Z vyprávění se dovídáme, že domy súfíů, jimž osud nadělil víc hmotného jmění než ostatním, se proměňovaly v útočiště všech potřebných, v noclehárny bezdomovců, jídelny hladových a ozdravovny nemocných; protože však význam lidské duše je dán její schopností vydat se na cestu k Bohu, spočívá pomoc, kterou se mystik snaží poskytovat svým bližním, především v poučení o této cestě.

K tomu, aby se stal učitelem druhých, vede mystika osobní vztah k Bohu. Zákonitě se tak dostává do střetu s těmi, kdo se stávají učiteli z touhy poučovat nebo z moci úřední. Aby

osvobodil člověka ze světa pomíjivých věcí, bourá mystik zesvětštělé a často zkorumpované představy o Bohu. Tak prý chodívala svatá Rabea (Rábi'a al-'Adawíja, †801) po ulicích Basry s hořící pochodní a vědrem vody a na otázku, co to znamená, odpovídala: „Chci uhasit peklo, aby nikdo nehledal Boha ze strachu před jeho plameny, a chci zapálit ráj, aby nikdo nehledal Boha z žádosti po jeho slastech.“ Kdo lpí na představách odměn a trestů, které Bůh rozdílí hodným a nehodným, nemůže ani najít absolutního Boha, natož aby se k němu vydal na cestu. Vždyť opravdový Jediný Bůh, který je Vše, nemůže dát člověku nic než sebe sama:

*Ó Bože,
co za světské zboží jsi mi přisoudil,
dej svým nepřátelům;
co za nebeské zboží jsi mi přisoudil,
dej svým přátelům;
Ty sám jsi mi dosti.
(sv. Rabea)*

Bůh, který obepíná vše, samozřejmě převyšuje každou smysly vnímatelnou věc. Ve smyslovém světě nemůže jestvovat nic, na co by Bůh byl vázán. Nemohou to být ani konkrétní náboženské formy; kdo na nich ulpívá, zabředá do pomíjivosti, a kdo chce dospět k Bohu, musí se povznést nad jejich pozemskost:

*Kéž Bůh ti skryje zevní přikázání,
kéž Bůh ti zjeví skutečnost nevíry,
neboť zevní přikázání je skryté modlářství
a skutečnost nevíry je zjevné vědění.
(al-Halládž)*

Mystik se vydal z mnohosti světa do absolutní jednoty, a přebýváje v jednotě začal opět hledat vztah k mnohosti světa. Zpochybněním bezvýhradné platnosti náboženské formy, která stála na počátku jeho cesty, však překročil hranice světa, z něhož vyšel. Boží jednota se mu stala odrazovým můstkem k překonání všech dřívějších obzorů, k pochopení úplnosti světa, která mu do té doby nutně musela být uzavřena.

Tyto myšlenky tvoří přelom v dějinách mystiky. Husajn al-Halládž za ně zaplatil krutou mučednickou smrtí. Náboženství však v jeho slovech překročilo svůj pozemský stín. Rázem zastaralo pojetí jediného správného vyznání i rádobyosvícený strach před jakoukoli pozemskou formou náboženské praxe. Mystik mohl zůstat věrným muslimem, a přitom plně prožít, že správné jsou všechny podoby náboženství, které člověka vedou k Jedinému:

*Ó krásu krás, zahrado
uprostřed plamenů!
Srdce mé podobám všem
se otevřelo.
Je loukou, kde gazely se pasou,
je konventem křesťanských mnichů,
je pohanským chrámem,
je Ka'bou poutníků,
je deskami Tóry,
je Koránem, svatou knihou.
Vyznávám náboženství lásky:*

*kteroukoli cestou
velbloudi lásky se vydají,
ta je mé vyznání,
ta je má víra.*
(Ibn 'Arabí)

Tak vrcholí islámská mystika ve chvíli, kdy je středověká Evropa v důsledku křižáckých tažení nejvíce otevřená jejím myšlenkám. Spolu s islámskou vědou a filosofií plynou na křesťanský západ duchovní impulzy, které pak nalézáme v dílech Mistra Eckharta a mnoha pozdějších hledačů Ducha. Ze svých evropských pozic se na islám většinou díváme buď jako na zcela cizí živel, nebo jako na mladší náboženství, které navazovalo i na některé křesťanské myšlenky; islámská mystika však ukazuje, že přinejmenším na poli osobní cesty k Bohu právě islám vytvořil základ, na němž křesťané mohli dále budovat.

Mnoho lidí dnes spojuje islám s úzkoprsým tradicionalismem a sektářskou nesnášenlivostí — to je obraz, který nám nabízejí sdělovací prostředky i výroky veřejných činitelů. Pohled na mystiku absolutního Boha, kterou islám rozvinul, nám před oči staví obraz opačný — obraz náboženství, které dokáže překonat své vlastní hranice a nezištně se otevřít celému světu. Jakkoli je nemalá část muslimů ještě vzdálena tomuto ideálu, můžeme s jistotou říci, že islám má duchovní potenciál k tomu, aby přinášel lásku a mír všude, kde žijí jeho vyznavači. A to je velká naděje pro islám i pro celý svět.