

DOKONALÝ ČLOVEK V ISLAMSKÉJ MYSTIKE

XÉNIA CELNAROVÁ, Kabinet orientalistiky SAV, Bratislava

CELNAROVÁ, X.: The Perfect Man in Islamic Mysticism.
FILOZOFIA 49, 1994, No 6, p. 353.

Sufism occupies an important position in the context of islamic culture. In islamic mysticism the ideal of the Perfect Man was of great importance. The notion was defined ontologically, epistemologically as well as ethically by Ibn al-'Arabī, 'Abd al-Karīm al-Djīlī and first of all by an outstanding Persian poet Djālāl al-Dīn Rūmī. The Perfection is reached through the knowledge of God representing the Only, Absolute Being and through union with this Being. The ultimate knowledge cannot be attained neither without abiding by moral norms, nor without selfknowledge.

Základnou dogmou islamu je jednosť Boha (*tawhíd*). „Vyznávam, že nie je boha okrem Boha“, obligátne prehlasuje každý moslim v prvej časti šahády, osvedčujúc tak svoje presvedčenie o jedinečnosti Alaha a odmietnutie existencie iných božstiev. Vo vyznaní viery sufiov po tejto axióme nasledujú slová: „a nie je nič okrem Boha.“ To značí, že Alah v ich ponímaní predstavuje jedinú transcendentnú Realitu s absolútnym trvaním. Pojem *tawhíd* v sufizme nadobúda význam substanciálnej jednoty všetkého s Bohom.

Aby si človek mohol túto jednotu uvedomiť, musí najprv Boha poznať, priblížiť sa mu. Ale pri absolútnej nadradenosti Boha na jednej a otrockej podriadenosti človeka na druhej strane bola akákoľvek možnosť intímneho vzťahu vylúčená. Korán ponúkal veriacemu obraz jediného zákonodarcu a najvyššieho sudcu, trestajúceho ľudí aj za skutky ním samým predurčené, všemohúceho a vševediaceho vládcu, Pána (*rab*), ktorý zaviazal ľudský rod k večnej poslušnosti a oddanosti aktom primordiálnej dohody: „A hľa, Pán tvoj vzal potomstvo všetko zo synov Adamových, ktoré vzišlo z ľadví ich a dal im svedčiť o nich samých a riekol: 'Nie som azda ja Pánom vašim?', I odvetili: 'Áno, dosvedčujeme to!'“ (Korán, Súra 7 – 171/172).¹

Priepasť medzi takto definovaným Bohom a človekom pokúšal sa preklenúť sufizmus subtilne vypracovanou teóriou, mimoriadne bohatou poéziou s ústrednou témou mystickej lásky, ako aj kultom svätcov, ktorí boli mediátormi medzi človekom a Bohom.²

Rovnako ako filozofia stredovekého islamského sveta, aj s ňou paralelne sa rozvíjajúca teozofia vychádzala z dvoch prameňov. Prvý z nich predstavovala islamská náboženská tradícia, nadväzujúca na tradície judaizmu a kresťanstva. Korán a sunna (súbor tradícií, ktoré sa vzťahujú na Muhammada a jeho druhov) predstavovali pre sufiov základné stupne na ich

¹ Korán citujem podľa prekladu Ivana Hrbka: Korán. Edícia Živá díla minulosti. Praha 1972.

² Zámerne v tejto súvislosti uvádzam na prvom mieste človeka. Úloha mediátora medzi Bohom a človekom prislúchala prorokom, o čom bude reč neskôr.

ceste k poznaniu Boha. Za exoterickým, vonkajším (*zâhir*) obsahom koránových veršov však hľadali ich ezoterický, vnútorný (*bâtin*) význam. Pri ich exegéze sa obdobne ako šiiti odvolávali na Alího, ktorému Muhammad údajne zveril skrytý zmysel zjavenia ([11], 192).

Druhý prameň súvisel s obsadením centier helénskej kultúry a vzdelanosti v Sýrii, Mezopotámii a Iráne. S nástupom abbásovskej dynastie v polovici 8. storočia začalo systematické prekladanie diel antických filozofov do arabčiny, ktoré trvá temer tristo rokov. Vnikaním predstav a terminológie Aristotelových diel, Platónovho idealizmu a Plotinovej emanačnej teórie sa sufizmus počínajúc 9. storočím čoraz väčšmi vzdďaľuje od oficiálnej teológie ([11], 191).

Hoci pre sufizmus znamenal nesmierny prínos kontakt s kultúrami Iránu a indického subkontinentu, v ktorých mala mystika starú a bohatú tradíciu, jednako v špekulatívnom sufizme sa najvýraznejšie prejavuje vplyv neoplatonizmu. Napokon, ten zapustil v Iráne hlboké korene, keď sa Nišapur stal centrom helénskej vzdelanosti potom, ako cisár Justinián r. 529 rozpustil aténsku Akadémiu a viacerí filozofi na čele s Damaskiom našli azyl u perzského kráľa Husrova I. Neskôr toto mesto vo východnom Iráne patrilo k najvýznamnejším strediskám sufizmu.

Idea neoplatonikov o spoznávaní božského činiteľa, o prenikaní do podstaty bytia prostredníctvom lásky sa nesporne podieľa na tom, že sufizmus koncom 8. storočia nastúpil druhú etapu svojho rozvoja, keď vo vzťahu mystika k Bohu prevládol nad strachom vreľý cit. Odrazilo sa to aj v terminológii islamskej mystiky, kde slovo *mahabba*, ktoré bolo použité v Koráne vo význame „láska“ a ktoré vyjadrovalo skôr vďačnosť za požehnanie zoslané Bohom, stojí v tieni termínu *îşk*, používaného v zmysle „čirej túžby“ po Bohu a lásky k nemu ako základného atribútu mystikového srdca ([5], 119).

Prechod od prostého asketizmu k pravej mystike zacielenej na duchovné obcovanie s Bohom, aká sa vyvinula aj v lone kresťanskej cirkvi, predznamenal svoju prostou, ale precítenou poéziou a výrokmi tradovanými v mnohých legendách svätica z Basry Rábi'a al-Adawija (asi 718-801). Jej básne sa začiatkom 14. storočia dostali aj do Európy zásluhou kancelára Ľudovíta XI. a tu, v prostredí nasiaknutom mystikou, mali značný ohlas ([15], 162). Raj pre ňu predstavovala Večná Krása Boha, ktorého nazvala Milencom. Do básní vložila svoju nekonečnú túžbu po intímnom zbližnení s objektom svojej lásky, lebo každý pravý milenec (*âšik*) vyhľadáva spoločnosť objektu svojej lásky ([4], 1177).

Rábi'a a jej nasledovníci ešte mystickú lásku vyjadrovali v pojmoch prevzatých z profánej erotiky. Čím hlbšie však sufiovia prenikali do jej tajomstiev, tým viac sa ich výpovede norili do spleti zložitých symbolov a metafor, ktorým mohli porozumieť len zasvätení.

Jednou z najčastejšie používaných metafor v sufijskej poézii sa stal motýlik priťahovaný plameňom sviece a nachádzajúci v ňom smrť. Jej autorstvo je pripisované martyrovi mystickej lásky Husajnovi ibn Mansúrovi al-Halládžovi (z. 922). Vyjadrovala mystické rozplynutie či zánik v Bohu (*faná*). Podľa Annemarie Schimmelovej sa al-Halládžovo učenie zakladá na viere v absolútnu transcenciu Boha, ktorý svojou existenciou v pred-večnosti (*kidam*) je oddelený od všetkého, čo je stvorené v čase. Len vo vzácných okamihoch extázy môže sa nestvorený božský duch spojiť so stvoreným ľudským duchom a vtedy sa mystik stáva osobným svedkom Boha a môže prehlásiť: „Ja som Pravda – Aná'l-hakk“ (v neskorších prekladoch „Ja som Boh!“ ([14], 112).

Orientalisti donedávna interpretovali tento výrok ako al-Halládžovo sebazbožnenie, za ktoré zaplatil životom. Vychádzali z arabských prameňov, kde bol tento naozaj mysteriózny človek predstavený ako panteista, tajný kresťan alebo stúpenec vedantickej *aham brahmásmi* ([15], 173). Al-Halládžov extatický výrok však bol súčasťou tradície, v duchu ktorej mystik vzdával slávu nevšednému zážitku duchovného splynutia s Bohom ([6], 108). Obdobne možno chápať aj zvolanie jeho predchodcu, hlásateľa cesty opojenia (*sukr*), Abú Jazída al-Bistámího (z. 874): „Subhání! – Sláva mi!“

Na dezinterpretácii Halláďzovho výroku sa významnou mierou podieľal stúpenec a šíriteľ monistickej koncepcie jednoty Bytia, veľký perzský básnik Džaláluddín Rúmi (1207-1273). Vo svojom básnickom diele oslávil al-Halláďza ako Dokonalého človeka, čiže mystika, ktorý dosiahol najvyšší stupeň pozemského bytia a splynul opäť s Absolutným Bytím.

Termín Dokonalý človek (*al-insán al-kámil*) prvý raz použil pravdepodobne Ibn al-Arabí (1165-1240). V rámci monistickej koncepcie, ktorej až po al-Arabího smrti dali jeho žiaci názov „jednota Bytia“ (*wahdat al-wudžūd*), zobrazil tento „génus systematizácie“ ([6], 115) dôkladne aj otázku ideálneho ľudského bytia v rovine ontologickej, gnozeologickej i etickej.

Učenie Ibn al-Arabího obsiahnuté v jeho početných dielach nevybočovalo z hlavného prúdu islamského mysticizmu. Koncepcia „jednoty Bytia“ a v jej kontexte aj kategória Dokonalého človeka predstavuje zhrnutie a prehodnotenie výsledkov piatich storočí rozvoja islamskej mystiky do jedného kompaktného celku na vysokej intelektuálnej i estetickej úrovni.

Pred al-Arabím už Muhammad al-Ghazálí (Algazel, 1058-1111) videl v človeku zmenšený model vesmíru. Počínajúc Anaximenom vzrušovala antických filozofov predstava človeka-mikrokozmu, v ktorom sú zahrnuté všetky atribúty makrokozmu. Cez učenie novoplatonikov a gnostikov prenikla táto predstava do sufistickej teozofie spolu s Plotinovou koncepciou o Jednom a jeho emanácii do vesmíru. Aj al-Arabí chápe Boha ako vnútornú stránku jedného a toho istého Bytia, ktorého vonkajším prejavom je svet. Človek má podľa neho v tomto vzťahu osobitné postavenie, je sprostredkovateľom, článkom medzi Stvoriteľom a stvoreným svetom, obsahuje v sebe aj božské duchovno, aj vesmírne materiálne: „Človek zjednocuje v sebe formu Boha aj formu vesmíru. On sám predstavuje božskú podstatu spolu so všetkými menami a atribútmi. On je zrkadlom, v ktorom sa Boh zjavuje Sebe, a teda konečná príčina stvorenia. My sami sme atribúty, v ktorých opisujeme Boha, naša existencia je len zhmotnením jeho existencie. Zatiaľ čo Boh je potrebný nám, aby sme mohli existovať, my sme potrební Jemu, aby sa mohol ukázať sebe“ ([13], 170).

Dokonalý človek je ten, kto dosiahol najvyšší stupeň poznania Boha. Keďže človek je formou i zrkadlom Boha, obraz božskej krásy môže nájsť v sebe. Poznanie Boha preto začína poznaním seba samého. Styčný bod s týmto imperatívom možno hľadať v antike, konkrétne v povestnom nápisе pred chrámom v Delfách a v jeho sokratovskej adaptácii v zmysle poznania mravnej podstaty ako cesty ku šťastiu. Sufiovia ho však nachádzajú v Koráne: „Ukážeme im Svoje znamenania vo všetkých sveta končinách a v nich samých, pokiaľ sa im jasné nestane, že toto pravda je“ (Súra 41-53). Vykladali si tento verš ako príkaz Boha nazrieť do vlastného srdca a nachádzať tam pramene poznania a nakoniec i samotného Boha. V takej interpretácii má asi pôvod aj pseudohadís: „Kto pozná seba, pozná svojho Pána“ ([15], 271).

Poznať seba v poňímaní sufiov značí introspekciu zameranú na skúmanie svojho vedomia a pomocou mystickej intuície aj podvedomia až do odpútania sa od „ja“ osobného a nájdania „ja“ pravého, totožného s mikrokozmom. Bytostné „ja“ je ukryté pod nánosom empirických poznatkov. Človek smerujúci k dokonalosti sa musí tohto balastu zbaviť, povedané slovami Abú Jazída al-Bistámího, „ako had zvlieka kožu“ ([16], 33). Vlastná nevzdelanosť, ktorú tak zdôrazňovali mnohí veľkí sufiovia, má paralelu v „učenej nevedomosti“ (*docta ignorantia*) kresťanských mystikov.

Poznanie (*ma'rifa*) islamských mystikov nepredstavuje tradične chápané empirické alebo špekulatívne vedomosti. Možno k nemu dospieť len zasvätením. Pokora, hlboký pocit zodpovednosti a prísnosť mravov sufiov je v protiklade k sebauspokojeniu a neskromnému vystupovaniu gnostikov. Tor Andrae preto namieta proti prekladu termínu *ʿarif* (poznajúci) a *Ahl al-ma'rifa* (ľudia poznania) slovami „gnostik“, „gnostici“ ([1], 94-5).

Zú'n-nún al-Misrī (asi 796-859) prvý definoval *ma'rifa* ako mimointelektuálne poznanie, odlišné od racionálnych vedomostí (*ʿilm*). Muhammad al-Ghazálí nad rozumové poznanie a senzuálne vnímanie staval mystickú schopnosť vcítania (*dhawk*). Východiskom k poznaniu

Boha je včítanie sa do svojho „ja“, ktoré umožňuje eliminovať pochybnosti o správnosti zvolenej cesty.

Pre al-Arabího bola prostriedkom k dosiahnutiu poznania „osvecujúca múdrosť“ – *išrák*. Tento pojem prevzal od iránskeho mystika Šihabuddína Suhrawardího (z. 1191).

Suhrawardího učenie o *išrák* dalo názov mystickému smeru (*išrákijún* – stúpenec osvecujúcej múdrosti), ktorý bol na vrchole svojho rozmachu v 18. storočí v Iráne, kde pretrvával dodnes ([5], 121). Zakladalo sa na predstave Prvotného Bytia ako absolútneho Svetla a ľudskej duše ako jeho obrazu. Očistené duše sa noria späť do sveta archetypálnych svetiel. Intuitívna osvecujúca múdrosť môže dušu už v pozemskom bytí priviesť k ontologickej jednote poznávajúceho a poznaného ([8], 158).

Už v 9. storočí sa začínajú teoreticky vytyčovať metódy napomáhajúce sebazdokonaľovaniu, sebapoznaniu a sebauvedomovaniu, t.j. uvedomovaniu si jednoty s Bohom. Ich základ bezpodmienečne predstavovali pokánie, chudoba, dôraz na absolútnu úprimnosť, vyplývajúce z ustavičného spytovania svedomia. Minucióznu metódu, ktorá kriticky skúmala aj najtajnejšie zákutia duše, vyvinul al-Hárid al-Muhásibí (z. 857). Al-Arabí vyzdvihoval kajúcnosť, svedomitosť, askézu, chudobu, trpezlivosť, oddanú dôveru v Boha a upokojenie.

Metóda napomáhajúca mystikovi dopracovať sa k dokonalosti alebo sa k nej aspoň priblížiť dostala pomenovanie *taríka*, čo doslova značí „cesta“, „chodník“. Zatiaľ čo zjavený Boží zákon – *šarí'a* – predstavoval širokú cestu, určenú všetkým ľuďom, *taríka* bola skôr chodníkom, po ktorom vykročili len tí, čo mali odvahu prekonať mnohé úskalia, ktoré ich tu čakali. Alebo, ako si to sufiovia zdôvodňovali veršom z Koránu: „Tí, ktorí uverili a ktorých srdcia sa upokojujú pri spomienke na Boha...“ (Súra 13-28/29).

Tendencia sufiov pokladáť samých seba za Bohom vyvolených prejavovala sa už u prvých, chudobe oddaných askétov, ktorí si hovorili *asháb as-suffa* (ľudia lavice). To bol názov pre ľudí bez domova, pre ktorých dal Muhammad pri mešite v Medine zhotoviť lavicu, ktorá bola ich útočiskom. Boli to teda ľudia chudobní, ktorým sa dostalo cti byť ustavične v blízkosti Božej, lebo mešita bola jeho stánkom.

Etymológiu pojmu *tasawwuf* (sufizmus) náchádzali sufiovia aj v slove *safá* (čistota), ktorú chápali ako dokonalosť toho, kto sa oslobodil od lipnutia na pozemskom živote. Al-Hakim al-Tirmizí (z. 932) videl v mystikovi Bohom zvoleného mediátora pre komunikáciu s obyčajným ľudským bytím. Takéto poňatie však hraničilo s herézou, pokiaľ sa chápalo v zmysle komunikácie po ose Boh – súfi – človek. Korán totiž neuvádza iných prostredníkov medzi Bohom a človekom ako prorokov a smrťou Muhammada ako posledného proroka bol ukončený aj tento typ komunikácie a oficiálna dogmatika iný ani neuznáva. Pod vplyvom šitskej profetológie a imamológie sa však v islamskom mysticisme rozvinul kult svätcov, a práve oni sú prostredníkmi medzi človekom a Bohom.

Bol to al-Tirmizí, kto položil teoretické základy pojmu „svätosť“ (*wilája*) a základy jej hierarchického systému, zodpovedajúceho stupňom poznania. Na vrchole tejto hierarchie stojí *Kutb* (pól, os). V ňom je obsiahnutá *al-hakíka al-Muhammadija* (Muhammadova realita). Svätcov, ktorí nasledujú za ním, al-Tirmizí rozdelil do dvoch skupín podľa toho, či dosiahli svätosť zásluhou striktného dodržiavania pravidiel a predpisov mystickej cesty, alebo im bola odovzdaná božskou milosťou aktom lásky ([14], 288).

Annemarie Schimmelová rozlišuje pojem svätosti v kresťanstve a sufizme, kde je spojená s tajomstvom iniciácie a stálym napredovaním na mystickej ceste ([14], 289).

Kategorizácia svätcov a ich charakteristika vyvrcholila v diele 'Abd al-Karíma al-Džílího s príznačným názvom *Al-insán al-kámil fí ma'rifat al-awáchir wa 'l-awá'il* (Dokonalý človek v poznaní neskorších a prvých). Rozviedol v ňom ideu Dokonalého človeka ako emanácie Absolútneho Bytia zo seba a návratu k nemu. Medzi zostupom a vzostupom prechádza stupňami osvietení, predstavovanými menami, prívlastkami a na poslednom stupni osvietenia pred splynutím s podstatou Boha sa stáva osou alebo pólom (*kutb*) vesmíru, ktorý rotuje okolo neho. Preto každá doba musí mať svojho *kutba*, aby bol svet zachovaný. Od neho, ako od

centra duchovnej energie, závisí aj blaho tohto sveta. Je bytím božským a zároveň ľudským, vlastní všetky atribúty Boha, ktorý mu odhalil tajomstvo začiatočných písmen súr Koránu. Vyššie ako *kutb* však stojí Muhammad, lebo jemu bol zjavený Korán.

Muhammada Boh stvoril ako archetyp všetkých ľudských tvorov. Ako Najdokonalejšiemu človeku (*akmal*) sú Muhammadovi podriadení nielen *qutb* a svätci nachádzajúci sa na nižších stupňoch hierarchie, ale aj všetci proroci. V každej dobe je prítomný v podobe žijúceho svätca a dá sa v nej mystikom poznať ako *al-hakika al-Muhammadija*.

Počínajúc Muhammadovým narodením javí sa typickou manifestáciou jeho bytia svetlo. Táto idea má asi pôvod v koranicom verši: „Radi by sme sfúkli svetlo Božie ústami svojimi, avšak Boh učinil svetlo Svoje dokonalým, aj keď sa to protiví neveriacim“ (Súra 61-8). Pojem *núr Muhammadí* (Muhammadovo svetlo) sa prvý raz objavuje u Sahla al-Tustarího (z. 896).

Jeho žiak al-Halládž túto ideu stvárnil poeticky v hymne, kde je načrtnutá predstava sveta stvoreného z Muhammadovo nehasnúceho svetla ([14], 305).

Muhammad má atribút svätosti obsiahnutý v sebe od večnosti, rovnako ako atribút proctva. Pretože sufi má možnosť cestou mystického poznania získať len prvý zo spomínaných atribútov, nemôže vystúpiť na nebo tak ako Prorok, aj so svojou telesnou schránkou, ale len so svojím duchom.

Muhammadov výstup skrz nebeské sféry až pred tvár Božiu (*mi'rádž* – *scala mystica*), popísaný v 53. Súre Koránu, sa stal symbolom stúpania duše z pút senzuality k výšinám mystického poznania. Sufiovia používali výrazy a pojmy z tejto dôležitej pasáže Koránu pri opisovaní vlastných mystických zážitkov.

Metódy na dosiahnutie mystického zážitku sa čoraz viac zdokonaľovali a prehlbovali. S inštitucionalizovaním sufizmu sa z *taríky* stáva súbor rigorózných pravidiel, ktorý usmerňuje tých, čo aspirujú na dokonalosť, v duchovnom výcviku i v dennom živote. Mať svoju vlastnú *taríku* sa stalo prestížnou záležitosťou mystických bratstiev.

Džaláluddín Rúmi bol toho názoru, že vzhľadom na rôznorodosť ľudských pováh a duševných schopností jestvuje toľko ciest k Bohu, koľko je na svete ľudí, ktorí ho hľadajú. On sám nijakú individuálnu cestu nevytyčil, ale etický náboj obsiahnutý v jeho grandióznom diele robí z tohto básnika naozajstný „pól“ nielen obdobia, v ktorom žil, ale celej epochy.

Rúmiho básnické diela, konkrétne *Masnaví o vnútornom zmysle vecí* (*Masnavíje ma 'naví*), pozostávajúce z 27 000 dvojverší, obsahuje originálnu interpretáciu monistickej teórie al-Arabího. Ako o stáročia neskôr Leibniz, aj Rúmi už chápal Boha ako jednu univerzálnu kozmickú monádu ([12], 827). Túžbu všetkých živých aj neživých elementov vesmíru vrátiť sa k prapodstate Bytia Rúmi vyjadril unikátnym spôsobom v úvodných veršoch *Masnaví*:

Počúvaj trstinovú píšťalu, ako rozpráva príbeh,
ťažkajúc si na odlúčenie -

Vravia, „Odkeď som bola oddelená od môjho trstinového lôžka, môj nárek vyvoláva smútok mužov i žien.

Túžim po ochrannej náruči zmietaná odlúčením,
takto snáď vyjavím bolesť ľúbostnej túžby.

Každý, kto sa vzdialil od svojho zdroja, želá si návrat
do času, keď bol spojený s ním.³

Vo svojom komentári úvodnej časti *Masnaví* prekladateľ a znalec Rúmiho diela R. A. Nicholson vyslovil presvedčenie, že citované verše symbolizujú nárek Dokonalého človeka, odlúčeného od svojho pôvodného bytia.

³ Citované podľa prekladu R. A. Nicholsona: *The Mathnaví of Jalálu 'ddín Rúmí*. Edited from the Oldest Manuscripts Available: With critical Note, Translation, Commentary by Reynold A. Nicholson. Zv. II., Londýn 1926, s. 5.

Dokonalý človek, ktorého Rúmi oslávil v svojom *Diváne*, ostáva protagonistom aj v *Masnaví*. Veľký perzský mystik tu rozoberá tento pojem komplexne, ale len čitateľ zasvätený do tajov sufizmu môže pochopiť v plnom rozsahu reč symbolov, metafor, podobenstiev a utvoriť si komplexný obraz Dokonalého človeka, ako si ho predstavoval Rúmi na základe poznania myšlienok svojich predchodcov, ale aj vlastných mystických zážitkov. Podstatné je poznanie, že v Rúmiho koncepcii Dokonalého človeka prevláda aktívny princíp nad kvietizmom. Básnik prehlasuje, že osudom človek je bojovať s osudom. Vo večnom kolobehu života, v ustavične sa opakujúcom zostupe a vzostupe jeho foriem, človek ako štvrtá, záverečná fáza vzostupu je povinný povzniesť sa nad všetko podružné, aktivizovať v sebe zárodok Dokonalého človeka, ktorý je obsiahnutý v každom ľudskom bytí.

„...pravý mysticismus...sa nachádza v bode, kam sa duchovný prúd prenikajúci hmotu chcel dostať, kam ale nevládal...“ ([2], 349). Hoci tento krátky citát prevzatý z eseje H. Bergsona *Dva pramene morálky a náboženstva* sa vzťahuje na kresťanský mysticismus, vystihuje pregnantne aj podstatu mysticismu islamu. Na záver si dovoľím Bergsonovými slovami sumarizovať aj charakteristiku Dokonalého človeka: „...keby veľa ľudí mohlo vystúpiť tak vysoko ako tento privilegovaný človek, ľudský rod by nebol poslednou zastávkou prírody, lebo veľký mystik je viac ako človek“ ([2], 349).

LITERATÚRA

- [1] ANDRAE, T.: *Islamische Mystiker*. Stuttgart 1960.
- [2] BERGSON, H.: *Dva pramene morálky a náboženstva*. In: Henri Bergson: *Filozofické eseje*. Bratislava 1970.
- [3] DŽAVELIDZE, E. D.: *U istokov tureckoj literatury. I. Džela' -ed-din Rúmí*. (Voprosy mirovoznenija). Tbilisi 1979.
- [4] *Enzyklopaedie des Islam*. Band III. Leiden-Leipzig 1936. Heslo RĀBĪ' A AL-'ADAWĪYA.
- [5] *The Encyclopedia of Islam*. Vol. IV, Leiden 1990. Heslá 'ISHK, ISHRĀK, ISHRĀKIYYŪN.
- [6] *The Encyclopedia of Religion*. New York 1987. Vol. 14, heslo SUFISM.
- [7] KNYŠ, A. D.: *Učenie Ibn 'Arabi v pozdnej musuľmanskej tradícii*. In: *Sufizm v kontexte musuľmanskej kultúry*. Moskva 1989.
- [8] KROPÁČEK, L.: *Duchovní cesty islámu*. Praha 1993.
- [9] *The Mathnaví of Jalálu'ddín Rúmí*. Edited by Reynold A. Nicholson. London 1937. Vol. VII.
- [10] RITTER, H.: *Das Meer der Seele*. Leiden 1955.
- [11] RYPKA, J.: *Dějiny novoperské literatury až do začátku XX. století*. In: *Dějiny perské a tádžické literatury*. Praha 1963.
- [12] SHARIF, M. M.: *A History of Muslim Philosophy*. II. Wiesbaden 1963.
- [13] *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden 1953. Heslá AL-INSĀN AL-KĀMIL, KARMATIANS, MI'RĀDJ, NŪR, NŪR MUHAMMADĪ, TARĪKA.
- [14] SCHIMMEL, A.: *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*. München 1992.
- [15] SCHIMMEL, A.: *Sufismus und Volksfrömmigkeit*. In: Annemarie Schimmel u. a.,: *Der Islam III.* Stuttgart-Berlin-Köln 1990.
- [16] STEPANJANC, M. T.: *Filosofskije aspekty sufizma*. Moskva 1987.