

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Vztah vědy a náboženství v česky psaných
historiografických pracích zabývajících se
středověkou arabsko-islámskou vědou**

Bc. Dominik Dvořák

Plzeň 2016

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra blízkovýchodních studií

Studijní program Mezinárodní teritoriální studia

Studijní obor Blízkovýchodní studia

Diplomová práce

**Vztah vědy a náboženství v česky psaných
historiografických pracích zabývajících se
středověkou arabsko-islámskou vědou**

Bc. Dominik Dvořák

Vedoucí práce:

Mgr. Ivan RAMADAN, Ph.D.

Katedra blízkovýchodních studií

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2016

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedeníh pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2016

.....

Poděkování

Rád bych tímto poděkoval vedoucímu práce Mgr. Ivanu Ramadanovi, Ph.D. za jeho cenné odborné rady a připomínky, bez nichž by tato práce nemohla vzniknout.

OBSAH

1. ÚVOD.....	1
2. HISTORIOGRAFIE VĚDY, HISTORICKÝ VÝVOJ A PŘÍSTUPY K JEJÍMU ZKOUMÁNÍ.....	4
2.1 Vývoj a historie historiografie vědy.....	4
2.2 Externalismus a internalismus	10
2.3 Anachronní a diachronní přístup – základní vymezení	12
2.4 Věda a náboženství z pohledu historiografie vědy	14
3. KLASICKÝ PŘÍBĚH O DĚJINÁCH ARABSKO-ISLÁMSKÉ VĚDY ...	18
3.1 Klasický příběh podle Špeldy	18
3.2 Klasický příběh podle Saliby.....	21
4. ANALÝZA ČESKY PSANÝCH PRACÍ S TÉMATEM ARABSKO- ISLÁMSKÉ VĚDY	25
4.1 Karel Petráček, Věra Kubíčková – Avicenna – Z díla (1954).....	25
4.2. Ivan Bogdanov – Avicenna - Historická studie (1978)	31
4.3. A.A. Kadyrov a kol. - `Abú `Alí Ibn Síná (1988)	38
4.4 Daniel Špelda – Astronomie ve středověku (2008)	41
4.5. Ibn Rušd - Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie (2012)	51
4.6 Marek Otisk – Metafyzika jako věda: Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi (2006)	61
5. ZÁVĚR.....	64

6. POUŽITÁ LITERATURA	68
7. RESUMÉ	71

1. ÚVOD

Středověká arabsko-islámská věda byla jedním z pilířů arabsko-muslimské středověké civilizace a její výsledky a objevy značně napomohly rozkvětu arabsko-islámské kultury nejen na Blízkém východě a v Maghrebu, ale i v mnoha regionech jižní Evropy. Téma středověké arabsko-islámské vědy je z těchto důvodů značně lákavé pro moderní i starší historiografii vědy. Téma, kterým se diplomová práce zabývá, jsem si zvolil především z důvodu mého zájmu o historii vědy, dalším důvodem rovněž bylo, že téma je v českém odborném diskursu spíše marginální, proto jsem považoval za vhodné se daným tématem zabývat a rozšířit povědomí o arabsko-islámské středověké vědě a podobách její interpretace v česky psaných historiografických pracích.

Tato diplomová práce má za cíl zjištění, jaký model vztahu vědy a náboženství je prezentován ve vybraných, česky psaných monografiích zabývajících se arabsko-islámskou středověkou vědou a rovněž zda v interpretacích tohoto vztahu v historiografických pracích došlo postupem času k určitému konkrétnímu vývoji. S problematikou vztahu vědy a náboženství se jednotliví učenci, ať náboženští, např. tzv. církevní Otcové, či jiní, setkávali už v období starověku. S problematikou interpretací a správným uchopením vztahu vědy a náboženství se setkáváme prakticky dodnes, toto téma je neustálým předmětem historiograficko-vědeckých diskusí. Zkoumané období středověku je pro vztah vědy a náboženství zajímavé především proto, že vědní obor historiografie vědy často interpretuje období středověku jako období, které se neblaze podepsalo na vnímání zmíněného vztahu vědy a náboženství.

K účelům zjištění převažujícího modelu vztahu vědy a náboženství jsem vybral šest česky psaných monografií zabývajících se arabsko-islámskou středověkou vědou. Uvedené práce se rovněž zabývají samotnou badatelskou činností středověkých arabsko-islámských učenců.

Konkrétně se jedná o práce- Petráček, Kubíčková *Avicenna- Z díla* (1954), Ivan Bogdanov *Avicenna- Historická studie* (1978), A. Kadyrov- *Abú Alí Ibn Síná* (1988), Daniel Špelda- *Astronomie ve středověku* (2008), Ibn Rušd- *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie* (2012) (se studií a komentářem Ondřeje Beránka). Poslední vybranou monografií je *Metafyzika jako věda: Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi* (2006) od Marka Otiska. Výběr monografií byl ovlivněn celkovým nedostatkem česky psaných odborných zdrojů zabývajících se problematikou vztahu vědy a náboženství ve středověku a ve vztahu k arabsko-islámské vědě. Výběr zmíněných monografií byl dále ovlivněn snahou o rozdělení monografií do dvou kategorií, konkrétně podle období vydání. Tři z vybraných monografií jsou staršího data vydání a pokrývají časový úsek od poloviny 50. let do konce 80. let 20. století. Tři novější monografie byly vydány po roce 2000. Účelem tohoto rozdělení je snaha zjistit, zda se vnímání vztahu vědy a náboženství nějakým způsobem měnilo z hlediska interpretace tohoto vztahu v historiografii arabsko-islámské středověké vědy.

Metodika zpracování mé diplomové práce je založena na obsahové analýze monografií za účelem zmapování převažujícího modelu vztahu vědy a náboženství na základě níže uvedené klasifikace.

Práce je pro větší přehlednost a orientaci rozdělena do čtyř částí. V první části je nastíněna historie, vývoj a přístupy ke zkoumání historiografie vědy spolu se zmíněním základních interpretačních přístupů ke zkoumání vztahu vědy a náboženství. Ve druhé části se zabývám interpretací tzv. klasického příběhu o přenosu arabsko-islámské vzdělanosti. V této části vycházím z práce historiografa George Saliby a jeho díla *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (2007), dále pak z práce Daniela Špeldy a jeho *Astronomie ve středověku* (2008). Třetí část diplomové práce je věnována analýze již zmíněných česky psaných monografií zabývajících se středověkou arabsko-islámskou vědou.

Poslední, čtvrtou, částí je závěr, který shrnuje poznatky a informace představené v předchozích částech práce.

Co se týká přepisu arabských výrazu a jmen do českého jazyka, užívám klíče k transkripci, který je uveden v práci Duchovní cesty islámu prof. Luboše Kropáčka.¹ V této diplomové práci je pak dodržen přepis dvou specifických hlásek pro arabský jazyk, první je hamza, neboli ráz, jež je přepisována jako ´. Druhou je hrdelní hláska ʿajn, která je pak přepisována jako ʿ.

¹ Vycházím tak z přehledu uvedeného na straně 275.

2. HISTORIOGRAFIE VĚDY, HISTORICKÝ VÝVOJ A PŘÍSTUPY K JEJÍMU ZKOUMÁNÍ

2.1 Vývoj a historie historiografie vědy.

Ačkoliv se vědecká historiografie jako samostatná věda osamostatnila v průběhu 20. století, tak snahy, které lze považovat za ranou formu historiografie vědy, můžeme pozorovat po dobu mnoha předcházejících staletí. Historické analýzy přirozeně doprovázely vědecké bádání už od klasického starověkého období, které poté přešlo do období středověku, kde došlo k značnému shromažďování starověkých vědeckých rukopisů. Kritické komentáře k jednotlivým vědeckým pracím byly nedílnou součástí tehdejší doby.² Značným problémem klasického starověkého vnímání vědy a vědeckého pokroku je fakt, že tehdejší bádání se omezovalo pouze na soudobé fenomény, tím pádem nebyly předchozí poznatky společně s vědeckým vývojem zasazeny do jakékoliv historické perspektivy. S příchodem středověku a především novověku se jednotlivé vědecké příspěvky začaly hlouběji zasazovat do historické perspektivy. Jak učenci ve středověku, tak novověku často odkazovali na vědecké příspěvky svých předchůdců,³ kdy jejich poznatky byly považovány za zcela relevantní k tehdejšímu progresu ve vědeckém bádání (Kragh, 1989:1-2).

Historiografie vědy tedy zaznamenává historický průběh „pokroku“ ve vědě. Historiografie se dočkala značného rozkvětu v období osvícenství, kdy důležitým cílem tehdejších prací bylo ospravedlňování vědeckého bádání vůči námitkám, které vědu odsuzovaly jako amorální a

2 Tyto komentáře v mnoha případech sloužily k usměrňování tehdejšího vědeckého zájmu, ale také jako odrazové můstky k novým myšlenkám a vědeckým příspěvkům (Kragh, 1987: 1).

3 V této souvislosti lze jmenovat např. Aristotela, Galéna či Platóna.

bezbožné počínání. Zdůrazňoval se především praktický užitek vědeckých poznatků a jejich nezbytnost pro posilování morálky a „šíření světla rozumu“. Tehdejší historikové zastávali názor, že vznik racionálních vědeckých poznatků závisí na rozhodném odmítnutí náboženského tmářství. Historie vědy tak má poskytovat přehled o úspěších vědy, nikoli o jejích omylech. (Špelda, 2007: 64-67). Středověk byl renesančními humanisty vnímán jako jakési provizorní intermezzo, temné období, mezi řeckořímským starým věkem a věkem novým, který humanisté vítali jako znovuzrození zapomenuté antiky a její intelektuální velikosti. Osvícenství tento despekt vůči středověku ještě vystupňovalo a romantismus jej vystřídal nekritickým obdivem (Tretera, 1999: 172).

Historiografie vědy se v letech 1840-1940 označuje jako pozitivistická. Základy pozitivistické filozofie formuloval Auguste Comte (1798–1857) ve svém spisu *Course de philosophie positive*. Pozitivistický charakter historiografie se projevuje v odsuzování tzv. spekulativního poznání,⁴ naproti tomu zdůrazňuje používání empirických metod výzkumu. O vyhraněném charakteru zkoumání dějin v tomto období svědčí i jeho izolace vzhledem k dalším historickým oborům. Historikové 19. století většinou sdíleli osvícenské a pozitivistické představy o povaze vědy a průběhu dějin, opomíjeli tak diskuze o metodologii historického zkoumání a rozdílech v metodologii humanitních a přírodních věd. V pozitivistickém pojetí dějin se jedná o chronologicky řazené encyklopedie, které se skládají z biografických a bibliografických údajů, které jsou doprovázeny řadou nadbytečných historických informací spolu s poměrně povrchním výkladem ohledně vědeckých objevů a teorií, jejichž souvislost s dějinami vědy není nijak hluboce zdůvodněna (Špelda, 2007: 67-68).

Pozitivismus se chápal jako vrchol vnímání dějin vědy, kdy náboženské „iluze“ a metafyzické spekulace chápe jako přirozenou

4 Tímto má autor na mysli např. teologii nebo metafyziku (Špelda, 2007: 67).

součástí formování pozitivního vědění. Teologická vysvětlení podle pozitivismu představují nutnou fázi, kterou musí projít všechny vědy, než vstoupí do stádia pozitivního vnímání (Špelda, 2007: 69).

Určitá část pozitivistických historiků soudila, že středověké vědění si zaslouží značnou pozornost, protože bez znalosti středověku nelze dostatečně pochopit a ocenit triumf novověké vědy a s tím související nepřetržitost vědeckého pokroku, který se sice může na čas zpomalit, ale nikoli zcela zastavit. Výklad středověkého myšlení se vyznačoval snahou o objevení racionálních poznatků moderní vědy ve středověké záplavě nerozumu, kdy tyto racionální poznatky měly posloužit k doložení kontinuity vědeckého pokroku. Dalším projevem stadiálního uvažování v historiografii vědy bylo přesvědčení, že v dějinách vědy dochází k nepřetržitému zlepšování teorií a přibývání poznatků, které se odehrává v jednotlivých etapách. Následující etapa je podle tohoto přesvědčení vždy dokonalejší než předchozí a obsahuje poznatky získané v předchozí etapě. Problémem však bylo, že o důvody uznání správných teorií se pozitivističtí historikové příliš nezabývali, protože předpokládali, že pravda se prosazuje sama (Špelda, 2007: 69-70).

Za hlavní brzdou sílu vědeckého pokroku bylo označeno náboženství. Kritika náboženství, církve či teologie se vyskytovala už v raných osvícenských pozitivistických pracích, ale nikdy v tak radikální formě jako na sklonku 19. století. Tehdejší útoky na náboženství byly vyvolány především dvěma dobovými událostmi: První byl konzervativní postoj katolické církve vůči moderní vědě za pontifikátu Pia IX. (1846-1878). Druhou bylo svolání prvního vatikánského koncilu,⁵ na kterém se formulovalo dogma papežské neomylnosti (Špelda, 2007: 73). Postoj, který prohlašuje náboženství jako zpátečnické v opozici vůči vědě, vychází spíše z dobové atmosféry než z vykonstruovaného přesvědčení, že náboženství

5 Koncil byl svolán v roce 1868 (Špelda, 2007: 73).

bylo skutečnou brzdou pokroku ve středověku.

Zajímavý pohled na vztah vědy a náboženství přinesl americký biolog John Draper⁶, autor práce *History of the Conflict Between Religion and Science* vydané v roce 1874 (Wilson, 2000: 3). Jeho spisy vyznívají ani ne tak protinábožensky jako spíše antiklerikálně (Špelda, 2007: 74). Antiklerikální názor by se tak dal charakterizovat jako tažení vědy proti kléru jakožto mocenské struktuře než jako proti náboženství jako takovému.

Klíčovým znakem pozitivistické historiografie vědy bylo pochopení a vysvětlení vědeckého bádání minulosti. Historický výklad nebyl jejím hlavním cílem. Pozitivismus měl ukázat podstatu vědy, důvody jejího úspěšného pokroku spolu s přínosem pro formování svobodné, vzdělané⁷ a morální společnosti. Přestože profesionální historiografie vědy druhé poloviny 20. století pozitivistický obraz dějin vědy přesvědčivě zpochybnila, zůstává pozitivistický příběh o triumfu lidského ducha nad přírodou, předsudky a zlem stále široce přijímaným vysvětlením původu moderní vědy (Špelda, 2007: 78).

Ve 30. a 40. letech 20. století docházelo k postupným změnám ve způsobu vnímání historiografie vědy, marxisté začali v souladu s duchem marxistické teorie trvat na tom, že vědecké teorie vyjadřují zájmy společenských tříd. Tyto marxistické analýzy vyvolaly v západním světě značný šok, sociální analýzy fungování vědy získaly nálepkou útočného a

6 John William Draper (1811-1882) se střetl s církevními představiteli kvůli vědecké obhajobě evoluční teorie. Na základě své obhajoby vydal několik spisů zabývajících se vztahem vědy a náboženství. Tamtéž.

7 Jedním z aspektů pozitivistické historiografie bylo také vyhranění se tzv. klasickému vzdělání. Vzdělaní lidé si totiž naléhavě stěžovali na to, že „*klasický vzdělaný člověk umí latinsky a řecky, vyzná se v poezii, malířství i hudbě, a přitom nezná ani nejjednodušší vědecká fakta*“ (Špelda, 2007: 77).

zaujatého marxismu, který dehonestuje ideál čisté, objektivní a racionální vědy. Od 40. let tak bylo přípustné představovat vědu pouze jako sled velkých idejí a objevů, které se nikterak nepojí se sociálními zájmy a procesy (Špelda, 2009(b): 21).

Výklady dějin vědy měly až do poloviny 20. století (i později) povahu oslavných, triumfálních líčení pokroku lidské civilizace. Tyto výklady byly často eurocentrické, nacionalistické a někdy i rasistické. Oslavou lidského pokroku se totiž myslelo vyzdvižení myšlení Evropanů, jež mělo představovat završení historického vývoje lidstva v podobě racionální a objektivní vědy, která se osvobodila od vší primitivnosti, pověr a zaostalosti (Špelda, 2009(b): 24-25). Proti tomuto výkladu vědy se ohradil např. Kenneth Thibodeau, který prohlásil, že historie vědy je značně pokřivená, protože minimalizuje vědecké úspěchy civilizací, které nejsou založeny na křesťanství, zatímco úspěchy a zásluhy křesťanské Západní civilizace značně přehání (Wilson, 2000: 9).

Obor historiografie vědy se však od poloviny 20. století začal měnit. Přibližně od 60. let proběhla profesionalizace oboru, která proběhla ve dvou fázích. První fází bylo odmítnutí dosavadní pozitivistické metodiky výkladu dějin vědy. Druhou byla „historizace“ oboru. Historikové přestali považovat svůj obor za popularizační disciplínu a začali trvat na tom, že se jedná o samostatné historické bádání s vlastními metodami a cíli. Součástí profesionalizace bylo převzetí standardů historického bádání z jiných humanitních oborů. Konkrétně to znamenalo, že historie vědy přestala poskytovat oslavné obrazy triumfů lidského rozumu, ale pokoušela se události z dějin vědy vysvětlovat tak, že hledala vztahy mezi vědeckým poznáním a dobovým intelektuálním kontextem⁸ (Špelda, 2009(b): 25). V

8 Například se začalo upozorňovat na to, že vznik heliocentrické teorie souvisel se změnou chápání postavení člověka v kosmu. Tato teorie nebyla nenadálým objevem, ale souvisela s novou filozofickou antropologií renesanční doby a s novým způsobem uvažování o vztahu Boha a stvoření. Tamtéž.

70. letech 20. století také postupně dochází v rámci historiografie vědy k obratu k *lokálnímu* přístupu. Tzn., že centrem zájmu historiografických výzkumů se stala konkrétní místa a dobové podmínky, v nichž bádání probíhá (Ramadan, 2015: 20). Tento postup podporuje i historik A.I. Sabra, který ve své práci *Situating Arabic Science* zmiňuje, že veškerá historie je historií místní a historiografie vědy není žádnou výjimkou (Sabra, 1996: 654-657).

Další velký přelom v metodologii historiografie vědy přišel přibližně od konce 70. let 20. století, kdy se ke zkoumání povahy vědy a jejích dějin začalo užívat poznatků a metod sociálně orientovaných oborů, jako je sociologie, etnografie nebo sociální a kulturní antropologie (Špelda, 2009(b): 21). V těchto letech se začaly stále objevovat studie, které vědecké teorie minulosti nespojovaly jen s intelektuálním kontextem, ale také s kontextem sociálním a kulturním. Vznikla tak tzv. sociální historie vědy. Historikové vědy se dnes již víceméně shodují v tom, že dějiny vědy nelze zkoumat jen jako dějiny čistého myšlení, tj. jako dějiny idejí a teorií. Podle nich je třeba také přihlížet ke kontextu, v němž se vědecké bádání odehrává. Někteří rovněž připouštějí, že vědu je možné chápat také jako lidskou činnost, která se odehrává v konkrétních, lokálních podmínkách a do níž se promítají různými způsoby dobové sociální zájmy a problémy (Špelda, 2009(b): 25).

Výsledkem konstruktivistických výzkumů je odlišný obraz o dějinách vědy, než jaký podává pozitivistické bádání a z něj vycházející literatura. Pozitivistické výklady nás seznamují s hrdinskými intelektuálními výkony osamělých vědců, bojujících proti intelektuální zatvrzelosti své doby. Typickým rysem pozitivistických studií bylo, že nic nevysvětlovaly. Naproti tomu dnešní sociálně orientovaná historiografie poskytuje realističtější obraz dějin vědy jako lidské činnosti, která je ovlivněna mnoha faktory jako dobové sociální zvyklosti, potřeby nebo preference. Konstruktivistická historiografie dokáže na rozdíl od té pozitivistické vysvětlovat. Podle

učebnicových výkladů se vědecké objevy zničehonic objevují v geniálních myslích vědců jako součást lidské evoluce. Naproti tomu, jak bylo zmíněno, sociálně orientovaná historiografie se snaží vysvětlit původ vědeckých poznatků tím, že jako příčinu uvede nějaký sociální faktor. Tyto pokusy někdy končí ve slepé uličce, avšak někdy vnáší do zkoumání vědy zajímavé podněty, které byly ve standardních výkladech zmíněny pouze jako fakta. Není přípustné, aby konstruktivistický přístup byl jedinou správnou metodou, jedná se pouze o doplnění stávajících metod, otevírající nové možnosti. Nepřehlédnutelný přínos tohoto přístupu tak tkví v tom, že dokáže rozbít dnes zaběhnuté výklady dějin vědy. (Špelda, 2009(b): 26-30).

2.2 Externalismus a internalismus

Při vymezování předmětu historiografie vědy se zásadně rozlišují dva přístupy. Podle prvního se historie vědy soustředí na ideje, myšlenky, pojmy a kategorie užívané ve vědeckém bádání minulosti, dále pak na zdůvodnění vědeckých poznatků a na rekonstrukci logiky vývoje vědeckého bádání. Tento postup se nazývá internalismus. Druhý přístup trvá na tom, že součástí historie vědy musí být i široké zkoumání kulturního a s ním souvisejícího sociálního kontextu, v němž se vědecké zkoumání odehrávalo. Společenské dění a rozmanité kulturní jevy podle tohoto přístupu značným způsobem ovlivňovaly vědu minulosti a historie vědy má tedy za úkol zjistit míru a také povahu těchto vlivů. Tento druhý postup se nazývá externalismus (Špelda, 2009(a): 16).

Moderní debata kolem externalismu a internalismu vyvstala ve 20. století. Především v období po druhé světové válce a následné studené války, kdy se v historii a sociologii vědy začíná objevovat vědecká debata kolem externalistického a internalistického přístupu zkoumání historie vědy. (Shapin, 1992: 333).

Externalistický přístup je tedy stanovisko, podle kterého kulturní, sociální, politické či ekonomické poměry zásadním způsobem ovlivňují vědecký výzkum a bádání. Externalismus chápe vědecký vývoj jako součást dobového společenského a kulturního života. Pro externalistický přístup jsou tedy klíčové především tehdejší poměry a jejich vlivy⁹ na vědecké bádání (Špelda, 2009(a): 188-189).

Naproti tomu internalistický přístup je vymezován jako názor, podle kterého je věda pouze abstraktním bádáním, které je zcela izolované od sociálních, politických a ekonomických poměrů panujících ve společnosti. Internalismus se soustředí na intelektuální aspekty vědeckého výzkumu, zaměřuje se na pojmy a ideje. Podle tohoto přístupu se k vědeckým poznatkům a objevům minulosti docházelo skrze interní faktory, jako je logika, návaznost na předchozí vědecké výsledky nebo díky dlouhodobé přítomnosti specifické problematiky v daném oboru. V internalistickém přístupu ke zkoumání historiografie vědy dějiny probíhají jako kontinuální koherentní proces, v němž dochází k postupnému rozvíjení a zdokonalování vědeckých poznatků, myšlenek a teorií. Podle internalismu je věda ztělesněním racionálního uvažování, které je nezávislé na sociokulturním prostředí, a tak není ovlivněno jakýmkoli okolnostmi (Špelda, 2009(a): 187-188).

Za první důležitý příklad externalismu, tedy teze, že vědecké bádání je, jak již bylo zmíněno výše, ovlivněno politickými vlivy a společenskými poměry, je považován referát „*O sociálních a ekonomických kořenech*“ Newtonovy práce *Philosophiæ Naturalis Principia*, který v Londýně přednesl sovětský fyzik Boris Hessen. Ačkoliv jeho značně marxistický

9 V tomto případě však nikdy nedošlo k širšímu vysvětlení, co mezi dané vlivy patří, není tedy zcela jasné, zda např. teologie či filozofie patří mezi externí nebo interní faktory (Špelda, 2009(a): 189).

výklad podmínek vzniku Newtonova díla nenašel mnoho zastánců, bývá považován za příklad externalismu. Hesenova externalistická teorie se dále dočkala rozvinutí díky práci *Věda, technologie a společnost v Anglii 17. století* (1938) Roberta K. Mertona. Ten ve své práci dále kultivuje Hesenovu externalistickou pozici, kdy výklad historie věd má být podle jeho názoru pozorný jak k dobovým praktickým problémům, tak i k širšímu intelektuálnímu prostředí (Maršálek, 2012: 49).

Vnitřní dynamikou, tedy příklonem k internalistickému pojetí vývoje vědy v protikladu argumentuje Alexandre Koyré, který ve své práci *Galileovské studie* popisuje vědu jako výlučně intelektuální činnost, a tak tedy vylučuje jak ekonomické, tak i sociologické vlivy (Maršálek, 2012: 49).¹⁰ Přístup ke zkoumání historiografie vědy tak v průběhu dvacátého století značně rozdělval vědeckou obec. Externalismus a internalismus se tedy liší v zásadním chápání povahy vědy a hodnocení faktorů, které určovaly její proměny v průběhu historie. Další přístupy, které lze použít při studiu historiografie vědy, se nazývají anachronní a diachronní, ty se odlišují v tom, jakou formou a z jakého hlediska se líčí dějiny vědy (Špelda, 2009(a): 188-189).

2.3 Anachronní a diachronní přístup – základní vymezení

Anachronní přístup vychází ze současného stavu vědeckého bádání a snaží se vystihnout sled událostí, objevů a teorií, které vedly k jeho vzniku. Výsledkem tak bývá popis pokroku začínající od dřívějších znalostí a vedoucí až k současným znalostem.¹¹ Podle tohoto přístupu by historik měl postihnout, jak se z prvních mylných pokusů o řešení problému

10 Avšak nevyklučuje produktivní úlohu některých vlivů, jako např. náboženství a filozofie, jejichž úlohu naopak podtrhává (Maršálek, 2012: 49).

11 Tyto znalosti jsou tak považovány za prozatimní završení tohoto pokroku (Špelda, 2009(a): 91).

postupem času vyvinul regulérní vědecký poznatek, který je dnes považován za správný. Anachronní přístup tak klade velký důraz na zlomové okamžiky historie, které vedly k dalšímu poznání. Jedná se přesněji o chronologický popis objevování správných poznatků, které vedly k dalšímu vývoji. Naopak nesprávným poznatkům se věnuje pouze tehdy, je-li nutné uvést, proti jakým názorům se vědecké bádání muselo v průběhu historie vymezit. Typickým znakem anachronního přístupu jsou životopisy vědců, v nichž je obvykle kulturní a společenský kontext zmiňován pouze zběžně, spíše jako neutrální pozadí, které slouží pouze k zařazení do obecných historických souvislostí (Špelda, 2009(a): 91-92). Vůči anachronnímu přístupu se v práci *Uses and Abuses of Anachronism in the History of the Sciences* vyjadřuje britský historiograf Nick Jardine, který varuje před užíváním pojmových anachronismů a dnešní terminologie, která nemohla být dřívějším učencům známa, a tudíž je nemohli používat (Jardine, 2000: 252-254).¹²

V opozici k anachronnímu přístupu ke zkoumání dějin vědy stojí diachronní přístup, někdy nazýván také jako kontextuální. Ten je více historicky orientován a vědecké bádání zkoumá bez ohledu na pozdější vědecké objevy. Snaží se pochopit události z dějin vědy z hlediska dobových znalostí s ohledem na dobové představy o smyslu, cíli a metodách vědeckého bádání (Špelda, 2009(a): 16). Diachronní přístup chápe vědecké poznatky minulosti jako historický fenomén, při jehož zkoumání nepřihlíží k dnešnímu vědeckému poznání (Špelda, 2009(a): 91). Diachronní přístup ke zkoumání dějin vědy je jedním z rysů dnešní profesionální historiografie. Diachronní přístup tedy nehodnotí dobovou učenost a její výsledky na základě kritérií současné vědy (Ramadan, 2015: 19).

12 Tento požadavek je znám jako *princip dostupnosti* (ang. Availability principle) (Ramadan, 2015: 19).

2.4 Věda a náboženství z pohledu historiografie vědy

Podle Špeldovy práce *Proměny historiografie vědy* lze vztah vědy a náboženství vykládat trojím způsobem: jako konflikt, harmonii nebo separaci (Špelda, 2009(a): 191). Britský religionista Ian Barbour ve své knize *Religion in an Age of Science* dodává ještě čtvrtý způsob, kterým je dialog, který podle jeho názoru nadále rozlišuje mezi vědou a náboženstvím a jejich rozdíly v přístupu k poznávání. Toto poznávání podle něho umožňuje vzájemné obohacování jak vědeckých, tak náboženských myšlenek a v ideálním případě by tento vztah neměl upřednostňovat jeden způsob přístupu k poznání před druhým (Barbour, 1990: 18-25).

Podle tzv. konfliktního pojetí panuje mezi náboženstvím a vědou nekonečný rozpor. Podle tohoto názoru věda představuje racionalitu, své uvažování opírá o fakta a vede k civilizačnímu pokroku, náboženství si oproti tomu zakládá na slepé víře autority a dogmata, která nelze jakkoliv ověřit. Podle druhého tzv. separacionistického pojetí nejsou věda a náboženství nesmiřitelní soupeři, nýbrž představují odlišné diskurzy, odpovídající na rozdílné a svým způsobem neslučitelné lidské potřeby. Náboženství a věda tak mají zcela odlišné sféry zájmu a uplatnění. Věda poskytuje srozumitelný obraz přírodního světa, avšak náboženství představuje útěchu a cestu k transcendenci. Podle tohoto přístupu tedy věda a náboženství nemají nic společného a konflikty tak v minulosti vznikaly kvůli nedorozumění, kdy přirozeně docházelo ke snahám církví a náboženských institucí si přisvojovat právo, dogmaticky hlásat a rozhodovat o adekvátním výkladu přírodních jevů. Vědci se naopak domnívali, že věda dokáže uspokojit všechny lidské potřeby. Třetím pojetím je tzv. harmonické pojetí, podle kterého neexistuje mezi vědeckým poznáním a vírou konflikt, avšak vzájemný respekt, spřízněnost a soulad. Mezi vědou a náboženstvím tak podle tohoto přístupu dochází k oboustranně prospěšnému ovlivňování, kde víra může usměrňovat

vědecké aktivity (Špelda, 2009(a): 191).¹³ Příkladem je např. Mertonova teze,¹⁴ která spojuje vývoj věd v Anglii v 17. století s protestantskou etikou (Maršálek, 2012: 49).

Ze tří výše zmiňovaných přístupů je nejrozšířenější přístup konfliktní. Tento fenomén ve své práci popisuje i Thérèse Druart, která poznamenává jako ostatní moderní historiografové, že v obecném podvědomí přetrvává představa fundamentálního konfliktu mezi vědou a náboženstvím, avšak tato představa je podle ní mylná. (Druart, 2003: 100). Teorie o primárním konfliktu mezi vědou a náboženstvím se stala obecně přijímaným stanoviskem, které dodnes značně převládá v širokém kulturním a sociálním podvědomí.¹⁵ Představa o konfliktu mezi slepou vírou a racionální vědou získala své základy v osvícenství. Konfliktní pojetí tedy nevzniklo výsledkem systematického historického studia, ale přenesením dobových problémů do minulosti. Avšak současná historiografie se k tomuto pojetí vyhranila odmítavě, neboť uznání se dočkala tzv. teze o složitosti,¹⁶ ta říká, že vztahy mezi náboženstvím a vědou byly v průběhu historie natolik složité, že je nelze zcela vystihnout pouze třemi obvyklými, metodami (Špelda, 2009(a): 192).

Konfliktní model, který je z pohledu dnešní společnosti považován za logický a značně pochopitelný, má však svá určitá úskalí. Prvním z nich je opomíjení rozdílu mezi nepřátelstvím a lhostejností. Středověký klér totiž

13 K harmonickému pojetí se většinou hlásí křesťanští autoři, kteří se tak snaží dokázat za pomoci historických analýz, nezastupitelnou roli náboženství při utváření moderního světa. Tamtéž.

14 Mertonova teze je zde inspirována Maxem Weberem (Maršálek, 2012: 49).

15 Vítězství vědy v tomto stěžejním konfliktu s náboženskou pověrou někteří vědci považují jako součást příběhu o vzniku moderní společnosti (Špelda, 2009(a): 192).

16 Angl. The Complexity thesis. Tamtéž

nepovažoval studium přírody a s ní souvisejících jevů za aktivitu, která by byla pro křesťany nějak důležitá. Konfliktní pojetí dále značně přehlíží skutečnost, že vědci nemuseli být primárně pronásledováni pro výsledky svého vědeckého bádání, nýbrž kvůli teologické heterodoxii,¹⁷ na které lze podle zastánců harmonického pojetí dokládat hloubku náboženského přesvědčení význačných učenců, a tak demonstrovat slučitelnost náboženství a víry, avšak většinou již není nadále uvedeno, že postoje těchto vědců byly často neortodoxní a kacířské (Špelda, 2009(a): 197-200).

Další slabostí konfliktního pojetí je, že tento postoj nebere v potaz jakékoliv jiné vztahy mezi vědou a náboženstvím než ty konfliktní. Konfliktní model příliš často zdůrazňuje případy Galilea a Charlese Darwina, což je podle Colina Russella značně zjednodušující pohled na danou problematiku. Dále Russell namítá, že konfliktní teze doslova zatemňuje bohatou rozmanitost nápadů a idejí jak z oblasti náboženství, tak vědy (Russell, 2000: 14-15).

Samotné náboženství za určitých podmínek poskytovalo vědě ospravedlnění teoretického zájmu o přírodu, kdy podle tehdejších badatelů nebylo možné pochopit Boží majestát bez pochopení přírody a jejích zákonů. Vědecké bádání se tak mohlo ospravedlnit svou prospěšností pro posilování víry a tehdejšího náboženského přesvědčení.¹⁸ Jako fungující přístup prozatím tedy zůstává pouze teze o složitosti, která byla zmíněna výše. Jádrem této teorie je, že vztahy mezi vědou a náboženstvím v

17 Viz. případ Giordana Bruna, který nebyl upálen pro své vědecké názory, nýbrž za přesvědčení, že křesťanství je pokřivenou formou prapůvodního náboženství starého Egypta (Špelda, 2009(a): 197).

18 Odhalování skutečných motivů k vědeckému bádání je dnes obtížné, protože náboženský smysl přisuzovaný jakémukoliv bádání mohl tehdejším vědcům sloužit pouze jako ospravedlňující kamufláž (Špelda, 2009(a): 206).

minulosti by se neměly posuzovat podle nadčasových a univerzálních měřítek, ale mělo by se postupovat empiricky. Historik by tak vždy měl začínat u dobových pramenů, teologických stanovisek či církevních regulí, teprve poté by se měl pokusit o obezřetné zobecnění platné pro vymezené časové období (Špelda, 2009(a): 203-210).

3. KLASICKÝ PŘÍBĚH O DĚJINÁCH ARABSKO-ISLÁMSKÉ VĚDY

3.1 Klasický příběh podle Špeldy

Klasický příběh¹⁹ o vývoji a dějinách islámské vědy, který vytvořila pozitivistická historiografie, se dodnes objevuje ve všeobecných přehledech dějin vědy a rovněž přetrvává v obecném společenském povědomí. Tento příběh vnímá islámskou vědeckou kulturu jako dočasnou nositelku vědění v rámci procesu přenosu vzdělanosti. Islámská vědecká kultura byla podle tohoto příběhu pouze prostředkem tohoto přenosu, který později vedl ke vzniku a triumfu moderní evropské vědy. Samotná myšlenka přenosu vzdělanosti má dlouhou historii, zrodila se na latinském Západě v době Karla Velikého. Tato idea byla ideologickým nástrojem,²⁰ který představoval křesťanský svět jako právoplatného následovníka řecko-římské vzdělanosti a velikosti. Představa, že západní křesťanský svět je legitimním následovníkem tohoto odkazu, se hluboce vryla do samotné představy Evropanů o vlastní historické a kulturní identitě. Klasický příběh dějin islámské vědy zastává názor, podle něhož se řecká věda a filozofie z důvodu nepřátelského postoje křesťanství vůči vědě raději přesunula na Blízký východ a do Střední Asie. Tamější kultury si předávaly řecký odkaz, jehož se nakonec ujali Arabové a jiní muslimové. Muslimům se po několika staletích podařilo „zakonzervovat“ a předat „dočasně svěřené“ vědění „legitimním dědicům“ antické kultury a to Evropě. Samotná islámská věda je v tomto příběhu interpretována jako jakési intermezzo, které zajistilo uchování části antické vědy pro moderní

19 Angl. Classical narrative.

20 Špelda zmiňuje, že samotná idea souvisí s tzv. „*přenosem říše*“. Jinými slovy v přenos antického dědictví ze starověkého Říma na Svatou říši římskou, byla tak spíše politickou ideou (Špelda, 2008: 88).

Evropu, a proto bývá srovnávána s řeckou nebo evropskou vědou, aniž by byl brán ohled na její historickou a kulturní odlišnost (Špelda, 2008: 88).

Klasický příběh zpravidla rozlišuje tři fáze vývoje arabsko-islámské vědy. První fází bývá označována velkolepá překladatelská činnost v rané fázi abbásovského období,²¹ kdy bylo do arabského jazyka přeloženo značné množství vědeckých a filozofických textů. Ve druhé fázi, která je označována jako „zlatý věk“, pak arabsko-islámští vědci sepsali mnoho vědních výkladů, zabývajících se mnoha vědními odvětvími, čímž napomohli k uchování a porozumění vědním oborům, kterými se arabsko-islámští učenci zabývali. Kromě toho, například u astronomie, provedli úpravy tehdejší astronomické teorie a zdokonalili matematický aparát astronomie.²² Avšak podle klasického příběhu arabsko-islámští učenci nikdy nedosáhli stejné vědecké úrovně jako starověcí Řekové a jejich hlavní přínos spočíval v tom, že byli schopni uchovat řeckou vědu. Ve třetí fázi poté arabští učenci odpovědně odevzdali své poznatky „pravým dědicům“ antické vzdělanosti, Evropanům, kteří jak Špelda podotýká, *„byli po několika staletích temna zničehonic připraveni přijmout řecké vědění“* (Špelda, 2008: 88-89).

Klasický příběh o mezikulturním předávání vědeckých poznatků předpokládá, že dějiny vědy mají lineární a kontinuální povahu. Po „odevzdání“ řeckého vědění Evropanům, tedy arabská věda musela zmizet z přehledů vývoje vědy, aby zůstal zachován dojem kontinuálního vývoje o předávání vědeckých poznatků. Z toho důvodu se ve starší historiografii považuje za samozřejmé, že ve 12. století, kdy došlo k vědeckému „předání“, došlo k rychlému úpadku arabsko-islámské vědy. Důvodem tohoto úpadku měl být vedle zmíněného „odevzdání“ vědy také ostrý

21 750 až 900 n.l. (Špelda, 2008: 88).

22 Zejména díky převzetí několika prvků z indické astronomie. Tamtéž.

názorový spor islámského duchovního al-Ghazzálího²³ s racionalisticky orientovanou filozofií,²⁴ která byla historiograficky vykládána jako boj náboženských předsudků a dogmatismu se světlem a nadějí rozumu. Po al-Ghazzálím tak podle klasického příběhu zvítězil náboženský konzervatismus a žádné hodnotné vědecké poznání se zde až na některé výjimky nevyskytovalo. Pro klasický příběh je dále značně charakteristické specifické chápání islámské vzdělanosti. Klasický příběh představuje islámskou vědu jako dílo malé skupiny vědců, izolované od dobových sociálních, kulturních, ekonomických, vzdělávacích a náboženských institucí. Řecké vědění, které se dostalo do rukou muslimům, tak nemělo být kontaminováno sociokulturním vlivem islámu. Naopak islámská společnost je v klasickém příběhu představována jako prostředí, které není nakloněno rozvoji vzdělanosti, k němuž toto sociální prostředí taktéž vůbec nepřispívá, ba co více je vědeckému rozvoji nepřátelské. Díky tomu v historickém výkladu rozmachu arabské vědy byla stále patrná příčina pozdějšího úpadku, který se díky povaze islámské společnosti a islámu obecně jevil jako nutný a přirozený (Špelda, 2008: 89).

Klasický příběh o přijetí a uchování řeckého vědění, který byl do značné míry metodicky veden eurocentrickým chápáním filozofie dějin, přestával být důvěryhodný přibližně od poloviny padesátých let 20. století. Nová generace historiků a orientalistů se totiž začala zabývat arabskými texty, které nebyly přeloženy do latiny, jazyka tehdejší vědy. Do Evropy se tyto texty nikdy nedostaly a ani nevyšly tiskem. Historikové vědy přestali posuzovat vědecké výkony minulosti podle jejich významu pro moderní vědu, ale začali přistupovat k vědeckým poznatkům minulosti jako ke specifickým projevům poznání, které se odehrávalo v konkrétním sociokulturním prostředí a sledovalo vlastní cíle, ke kterým docházelo za

23 V latinských pracích známý jako Algazel (Bondy, 1995: 61).

24 Ve své práci al-Ghazzálí často odsuzoval Ibn Sínu a Ibn Rušdu.

pomoci vlastních metod. Dále se mezi historiky vědy prosadilo přesvědčení, že dějiny arabsko-islámského vědění nelze vykládat prostřednictvím kategorií spjatých s evropským vědáním (Špelda, 2008: 89-90).

Výsledky nového pohledu na problematiku o dějinách arabsko-islámské vědy přinesly mnoho nového. Historikové arabské vědy si uvědomili, že dosavadní prosazovaný obraz dějin vědy je vykonstruovaným eurocentrickým vyprávěním, jehož prioritou je nadřazenost evropské kultury. Ta totiž byla schopna na základě přijetí řeckých poznatků zprostředkovaných Araby vytvořit moderní vědu. Naproti tomu islámský svět z tohoto pohledu selhal a podlehl zaslepenosti, dogmatismu, konzervatismu a tmářství.

Špelda v knize *Astronomie ve středověku* zmiňuje několik věcných argumentů mluvících proti klasickému příběhu. Za prvé: muslimové se věnovali vědeckému bádání vlastními prostředky a na základě vlastních potřeb, které považovali za důležité, bez ohledu na své údajné historické poslání a především nezávisle na dění v Evropě. Za druhé: muslimští vědci byli součástí ekonomického, politického i náboženského života islámské kultury, nikoli izolovanými nebo pronásledovanými ochránci řeckého vědění. Proto je potřeba v zájmu správného pochopení arabsko-islámské vědy zkoumat také sociální a kulturní souvislosti vědeckého bádání v islámském světě (Špelda, 2008: 90).

3.2 Klasický příběh podle Saliby

Do vysvětlení tzv. klasického příběhu přenosu arabské vzdělanosti se pouští George Saliba ve své knize *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (2007). Podle Saliby je předpokladem klasického příběhu teorie, že raná islámská civilizace byla především rurálního a pouštního charakteru bez rozvinuté urbanizace, kdy tyto faktory odsoudily arabsko-islámský region k malým šancím k vývoji vlastní

nezávislé vědecké činnosti, která by mohla být předmětem zájmu ostatních sousedících kultur. Antické civilizace jsou podle klasického příběhu považovány za vyspělejší a jejich úroveň vědeckého poznání se tak v raném islámském světě nemohla vyskytovat (Saliba, 2007: 1).

Klasický příběh se podstatně opírá o období Abbásovského chalífátu.²⁵ V tomto období bylo díky překladům přeloženo „téměř všechno“ antické vědění, z tohoto důvodu pak podle klasického příběhu přišel „zlatý věk“ abbásovské, potažmo islámské, vědy.²⁶ Ovšem pouze málo historiografů vědy je schopno jít ve svém hodnocení arabsko-islámského vědeckého rozkvětu dále než se omezit pouze na glorifikaci řeckých vědeckých poznatků. Podle Saliby je ještě méně historiografů schopno poukázat na fakt, že arabsko-islámští učenci v porovnání s řeckou vědou produkovali vlastní a svým způsobem nový druh vědy. Klasický příběh prohlašuje, že díky překladatelské činnosti došlo k urychlení vývoje arabské vědy až do doby, kdy tento vývoj narazil na islámskou ortodoxii a tradicionalistické síly v islámské společnosti, které tento vývoj zastavily. Saliba dále zmiňuje, že na zastavení vědeckého vývoje měl zásluhu i al-Ghazzálí (Saliba, 2007: 2).

Kritika klasického příběhu se podle Saliby zakládá na přesvědčení, že předislámské vědecké poznatky nebyly o tolik zaostalejší než věda v okolních regionech jako Byzantské říši, Číně, Íránu, Indii. Jednou ze základních tezí klasického příběhu tedy je, že arabsko-islámská věda se zrodila, jak již bylo zmíněno za Abbásovců, z tohoto důvodu Saliba namítá zajímavou myšlenku, kdy podotýká, že k tomu, aby bylo možné řecké vědění „uchovat“, intelektuální a vědecká třída Abbásovského chalífátu musela být na stejném stupni vědeckého vývoje. Islámská civilizace tak

25 Abbásovcí odvozovali svůj původ od Muhammadova strýce Abbáse (Videňská, 2006/2007: 157).

26 Saliba uvádí toto období do let 750-900 n.l. Tamtéž.

nemohla být pouze jakousi pouštní společností (Saliba, 2007: 5).

Jako příklad Saliba uvádí, že syrské vědecké teorie byly stejné jako ty, co se vyskytovaly ve stejném dějinném období v Byzantské říši. Saliba se dále zabývá otázkou, co Abbásovcé tak náhle vedlo k překladům řecké vědy. Podle klasického příběhu Abbásovcé vstřebali „perský element“²⁷ a svou vládu postavili na něm, kdežto předchozí Ummajovská dynastie byla vládou typicky postavenou na „arabských prvcích“ vládnutí, kdy se jednalo o vývojový vrchol arabského způsobu vládnutí. Saliba dále teoreticky namítá, proč by se Peršané pouštěli do překladu řecké vědy, když určitě disponovali značným intelektuálním materiálem. Nadto Saliba podotýká, proč se Peršané pustili do překladatelství až v období nástupu Abbásovců a ne v období Sásánovské říše, kdy byla perská pozice v regionu o mnoho silnější (Saliba, 2007: 9-11).

Abbásovská motivace k překladům řecké vědy je podle klasického příběhu zosobněna v panovníkovi al-Ma'múnovi a hnutí mu'tazily, kterému se za doby jeho vlády dostalo značných privilegií. K této teorii Saliba podotýká, že období, kdy byla mu'tazila v milosti vládnoucích chalífů, rychle skončilo, protože už chalífa Mutawakkil začal podporovat boj proti mu'tazile (Saliba, 2007: 12).

Právě chalífa al-Ma'mún chtěl ustanovit mu'tazilu jako oficiální nauku. První abbásovští chalífové podporovali osvojení řecko-antické vědy a racionalismus hnutí mu'atazily, v pozdějších obdobích však už neposkytovali jeho stoupencům ochranu (Vídeňská, 2006/2007: 160).

Saliba dále podotýká, že arabsko-islámská věda se nemohla zničehonic začít rozvíjet pod nápořem překladů řecké vědy a získaných poznatků antických kultur. Už v době převzetí chalífátu abbásovskou

²⁷ Abbásovský chalífát se rozkládal i na území Transoxanie, jakýsi „perský element“ tak může mít původ právě zde (Saliba, 2007: 8).

dynastií se totiž na Blízkém východě musela vyskytovat intelektuální elita, která byla schopna používat astronomické nástroje, sestavovat vědecké texty,²⁸ které byly opatřeny terminologií v arabštině, což by nebylo možné, pokud by se arabsko-islámští učenci pouze slepě omezili na překlady vědeckých děl tak, jako to praví klasický příběh (Saliba, 2007: 16).

Klasický příběh líčí úpadek arabsko-islámské vědy mimo jiné jako „zásluhu“ arabského duchovního al-Ghazzálího. Saliba však zmiňuje, že arabsko-islámská věda vzkvétala ještě dlouho po al-Ghazzálím, a to ve všech vědních oborech, např. v logice, matematice nebo mechanice, příkladem budiž vědecká práce Násira ad-Dína at-Túsího (z.1274), Ibn aš-Šátira (z.1375) nebo Ibn an-Náfise (z.1288), který objevil malý krevní oběh.²⁹ Náfis nebyl historií po dlouhou dobu oceněn, protože zastánci klasického příběhu nepočítali s tím, že by se v tak pozdním období mohla na Blízkém východě objevit tak originální myšlenka, jakou bylo objevení malého krevního oběhu (Saliba, 2007: 22-23).

Slabiny klasického příběhu jsou podle Saliby především v překrucování vědeckých výsledků samotných arabsko-islámských učenců, které klasický příběh považuje za nevýznamné. Navíc zastánci klasického příběhu často poukazují na to, že po al-Ghazzálího tažení proti racionální vědě už nebyla v oblasti Blízkého východu napsána žádná významná kniha ani teorie (Saliba, 2007: 24). Avšak vědecké počiny arabsko-islámských učenců, které následovaly po domnělém úpadku vědy, jak nám ho líčí klasický příběh, nám ukazují opak, tudíž bych považoval tzv. klasický příběh za dnes již překonanou vědeckou tezi.

28 Jako příklad Saliba uvádí astronomický text *Takrīb al-Aflák*

29 Náfis tak učinil v kritickém komentáři k Ibn Sínovu Kánonu, kde se poprvé zmínil o malém krevním oběhu (Niklíček, Štein, 1985: 43).

4. ANALÝZA ČESKY PSANÝCH PRACÍ S TÉMATEM ARABSKO-ISLÁMSKÉ VĚDY

4.1 Karel Petráček, Věra Kubíčková – Avicenna – Z díla (1954)

Kniha kterou připravil orientalista Karel Petráček ve spolupráci s překladatelkou a íránistkou Věrou Kubíčkovou, se zabývá jednou z nejvýznamnějších postav středověké medicíny a vědy, která „odráží myšlení své doby a na níž spočívá složitá stavba lidské vzdělanosti“ (Petráček, Kubíčková, 1954: 9). Touto postavou je 'Abú 'Alí Ibn Sína, jenž je také znám pod latinským jménem Avicenna.

Ibn Sína, který žil na přelomu desátého a jedenáctého století, konkrétně v letech 980 až 1037³⁰, je v práci prezentován jako nejvyšší, avšak také jako poslední článek jedné vývojové etapy. Na začátku práce je Ibn Sína prezentován jako všestranný badatel, který encyklopedisticky obsáhl všechno tehdejší vědění, které následně samostatně rozvíjel, čímž dosáhl vrcholu, který dlouho po jeho smrti nebyl překonán. Jeho názory na poslání a úkol vědy jsou ve zmíněné práci vnímány z pohledu tehdejších podmínek jako až „překvapivě moderní“. V práci je dále z důvodu historické celistvosti³¹ zachycen vývoj historie chalífátu v období Ibn Sínova života. Smyslem historické kapitoly je postihnout hlavní směry vývoje, kterým se ubírala arabsko-islámská věda v souvislosti s historickými událostmi. Základem Ibn Sínovy nadčasové vzdělanosti³² je podle autorů jeho postoj k tehdejší nesmlouvavé náboženské ortodoxii, které se Ibn Sína nikdy nepodřídil (Petráček, Kubíčková, 1954: 9-12).

30 Touto datací se nejčastěji vymezuje období Ibn Sínova života (Harvey, 2005: 352).

31 Podle autorů by lidský i vědecký obraz Ibn Síny při opomenutí dobové situace, která utvářela jeho osobnost, vyšel zkresleně a necelistvě (Petráček, Kubíčková, 1954: 11).

32 Ibn Sína je nazýván mj. nejvzdělanějším člověkem své doby (Petráček, Kubíčková, 1954: 10).

Vznik arabské filozofie a vědy je podle autorů, kteří se odvolávají na středověké historiografy,³³ provázen značnými úskalími. Arabové vstupují na pole kulturních dějin s nepatrnými znalostmi hvězdářství a lékařství, které v této fázi ještě nelze nazývat vědou. Arabové se na počátku islámu nezabývali žádnou vědou kromě náboženského práva a arabského jazyka, jedinými islámskými filozofy byli nazýváni pouze Peršané. Arabská věda však historicky nemohla vzniknout samovolně, navázala tudíž na starší vědecké tradice, které se na počátku dějin dělily do několika skupin. První možností, z které bylo možno značně čerpat, byla věda čínská vyskytující se na Dálném východě. Druhou možností byla věda indická, jejíž značný vliv je vidět především v astronomii, a třetí možností konečně byla věda vycházející z oblasti Středozemního moře, kterou lze nadále rozdělit na vědy egyptské, asyrsko-babylonské, řecké a římské (Petráček, Kubíčková, 1954: 75-76).

Pro rozvoj arabských poznatků v oblasti vědy byla podle autorů klíčová arabská expanze, během níž byla dobyta Sýrie a Írán, kde postupně začalo docházet k překladům³⁴ lékařských a filozofických děl. Tak lze předpokládat, že kromě malého množství sporadických výjimek arabská věda předtím, než vydala originální práce založené na vlastním bádání, začala s překlady ze syrštiny a řečtiny. Arabové v oblasti astronomie znali všechna významná díla, která jim byla podle autorů zprostředkována Ptolemaiem. Od počátku 8. století začaly vznikat i význačné překladatelské školy, z nichž vzešla díky práci tehdejších překladatelů, kteří byli převážně schizmatictí křesťané, významná díla zabývající se medicínou, astronomií či filozofií. Jednalo se o práce Euklida,

33 Jako např. Barhebraeus působící ve 13. století či aš-Šahrastání působící na přelomu 11. a 12. století (Petráček, Kubíčková, 1954: 75).

34 Díla byla překládána především ze syrštiny a řečtiny. Na rozvoji překladatelství měl podíl i tehdejší chalífa al-Ma'mún, který navázal významné diplomatické styky s Byzantskou říší, součástí byla i výměna filozofických spisů (Petráček, Kubíčková, 1954: 77).

Archimeda, Galena a jiných. Tato překladatelská škola tak dokončila první etapu „odevzdání“ řecké vědy Arabům. A tak podle autorů „*přišel Aristoteles k Arabům. Nikoliv proto, že by si sami vytvořili jeho systém ale proto, že jim Syrové nic jiného odevzdat nemohli*“.(Petráček, Kubíčková, 1954: 77-78).

Situace v Evropě v 10. století byla velmi neutěšená, a jak Petráček poznamenává, věda byla na tomto území ve všeobecném úpadku, což samo o sobě svědčí, že na těchto chatrných základech nevznikala žádná nová věda. Dalším důvodem, proč Evropa poněkud nevyvíjela vlastní vědecké bádání, byl styk s Araby, u nichž bylo možné čerpat bohatší vědecký materiál. Podle autorů došlo k odevzdání arabské vědy Evropě jednak cestou křížových výprav, jednak přes Sicílii a Iberský poloostrov, kde byl styk muslimů, židů³⁵ a křesťanů nejtrvalejší. Arabská věda se podle autorů v Evropě potýkala se značným nepřátelstvím ze strany křesťanské církve, kdy jak filozofietak jiné vědy a různé hereze byly vnímány jako základ podkopávající autoritu církve a víry. Jak se dále Petráček zmiňuje, boj církve proti arabské filozofii byl v podstatě útokem ortodoxního křesťanství proti svobodnému myšlení, kterého se podle církve chopily různé heretické skupiny. (Petráček, Kubíčková, 1954: 98-103).

Věda se tak mohla vyvíjet pouze za předpokladu příznivých a otevřených podmínek, díky kterým bylo možné tuto vědní disciplínu rozvíjet. K rozvoji vztahu náboženství a filozofie přispělo hnutí mu^ctazily,³⁶ které je, jak autoři poznamenávají, jedním z nejdůležitějších hnutí v historii islámského náboženství a filozofie (Petráček, Kubíčková, 1954: 80-81).

35 Židé sehráli v odevzdání arabské filozofie Evropě značnou roli, stali se pokračovateli Ibn Rušda a v době, kdy byla filozofie ve Španělsku pronásledována, nalezla útočiště právě u Židů žijících na Iberském poloostrově (Petráček, Kubíčková, 1954: 100).

36 Hnutí mu^ctazily přijímalo Korán jako zjevení, avšak ve snaze o hlubší porozumění a vysvětlení jeho protikladů bylo vykládáno velmi obrazně (Petraček, Kubíčková, 1954: 81).

Muʿtazila se pro své názory odporující náboženství často dostávala do konfliktu s tehdejší ortodoxií, kterou byla přirozeně tím více nenáviděna. Do tohoto boje mezi teologií a filozofií se přirozeně vkládali i tehdejší chalífové. Ti často shromažďovali tehdejší učence k diskuzím týkajícím se sporných otázek, chalífové vybaveni veškerou světskou i duchovní mocí z přirozenosti svého úřadu často určovali všeobecné názory v záležitostech víry. Nejvíce diskutovanou otázkou bylo stvoření Koránu, kdy byl za účelem vyřešení této otázky zřízen úřad podobný středověké evropské inkvizici,³⁷ kterou tehdejší chalífové sami řídili. Stanovisko, které zastávala ortodoxie bylo, že Korán je slovo Boží a jako takové je nestvořené a věčné jako sám Bůh. Tato teorie byla zpočátku přijímána i na dvorech chalífů. Avšak se zásadním obratem přišel značný podporovatel věd chalífa al-Maʿmún, který změnil postoj v otázce stvoření Koránu, který považoval za stvořený, přijal tak názor muʿtazily. Díky tomuto al-Maʿmúnovu postoji byli z měst vyháněni badatelé a lékaři, kteří nevyznávali stejný názor, tak se pronásledovanou stala náboženská ortodoxie. Změnu v zavedených pořádcích přinesl až chalífa Mutawakkil, který prohlásil, že Korán je věčný, tudíž se postavil proti názoru muʿtazily. Muʿtazila tak ztratila u dvora drahocenně vydobytý vliv, který postoupila náboženské ortodoxii, ta tak značně posílila své pozice (Petráček, Kubíčková, 1954: 83).

Avšak nelze zcela prohlásit, že by filozofie byla v naprostém protikladu k islámu, naopak se někteří učenci mnohdy snažili spojit náboženství s filozofií, ačkoliv ta se pro svůj racionalismus často ocitala pod kritikou náboženské ortodoxie. Podle některých tehdejších teologických reformátorů, jako např. al-Ghazzálího byla filozofie největším nepřítelem islámu, kdy bylo potřeba přistoupit k jejímu vyvrácení. Al-Ghazzálí svou prací značně pomohl těm, kteří chtěli potlačit svobodné filozofické myšlení, čehož se okamžitě chopila neustále sílící ortodoxie, která pronásledovala všechny projevy svobodného filozofického myšlení.

³⁷ Tento druh inkvizice byl nazýván *mihna* (Petráček, Kubíčková, 1954: 82).

Tím tak podlomila rozkvět filozofie, s mocí ortodoxie tudíž přichází útlak filozofie, který podle autorů nakonec postupně přinesl politický a hospodářský úpadek islámského světa (Petráček, Kubíčková, 1954: 86-87). Avšak, jak Petráček poznamenává, vědecký materiál, který byl získaný jednotlivými vědci, sloužil jako základ k náboženským pochybnostem. Tyto poznatky byly zpočátku trpěny i samotnou ortodoxií, neboť v Koránu se tato témata nevyskytovala a přírodovědecké bádání bylo nutným základem a doplňkem medicíny. Později si však teologové uvědomili, jaké nebezpečí znamenají vědy pro náboženskou doktrínu, a pronásledovali každý projev filozofického myšlení u přírodovědců (Petráček, Kubíčková, 1954: 94).

Co se týče názorů autorů na vztah vědy a náboženství, v díle se setkáváme s formulací, podle které bylo náboženství v rukou církve vždy brzdou vědeckého pokroku ať v křesťanství, judaismu nebo islámu. V otázce arabského chalífátu byla filozofie vždy spíše služebnicí dvora, pro její rozvoj byl nejzásadnější osobní postoj panovníka, který jejímu rozvoji musel být patřičně nakloněn. Tlak na formování názoru dvora byl vyvíjen především tehdejšími teology, kteří často zasahovali podobně jako samotní chalífové do záležitostí víry, takže individuální postoje chalífů v otázce vědy a náboženství byly často ovlivněny názory kléru či jiných vlivů. Je tedy vidět, že jednotlivé postoje k vědeckému bádání se lišily na základě toho, jaký vztah k náboženství a vědě zaujímal konkrétní vladař. Příkladem budiž Ibn Síná, který působil především na dvorech chalífů naladěných proti ortodoxii, kdy pravděpodobně z obavy, že by nemohl svobodomyšlně bádát, odmítl pozvání na dvůr Mahmúda z Ghazny, který byl jediným představitelem ortodoxie na východě.³⁸ Na muslimském západě se

38 Větší otevřenost v otázkách vědy, východní části tehdejšího muslimského světa si lze vysvětlit díky více či méně přetrvávajícímu odporu tamních národů vůči arabské nadvládě (Petráček, Kubíčková, 1954: 95).

vyskytovalo více ortodoxii podřízených dvorů především v Egyptě³⁹ a mimo jiné i ve Španělsku (Petráček, Kubíčková, 1954: 87-90). Díky tehdejší decentralizaci moci se tak do pozice největších podporovatelů vědy pasovala drobná knížectví, která měla pramalé vazby na centrální vládu v Bagdádu či Egyptě, právě na těchto menších dvorech se věda dočkala největšího zastání (Petráček, Kubíčková, 1954: 96).

Tvrký nátlak na filozofii se přirozeně odrazil ve filozofické tvorbě tehdejších učenců,⁴⁰ kteří se snažili o racionální obhajobu filozofie, z čehož vychází Ibn Rušdův koncept tzv. učení o dvojí pravdě, které staví jak vědu, tak náboženství vedle sebe jako dvě různé cesty k pravdě, jedna je pro filozofy, druhá pro prostého člověka. Filozofové byli přirozeně muslimy, kteří nenapadají přímo islám ani se nijak nesnaží o jeho eliminaci, spíše jim však podle Petráčka jde o nalezení harmonie mezi filozofií a náboženskými dogmaty, (Petráček, Kubíčková: 1954: 91-92). Petráček jako příklad tohoto vnímání vědy a náboženství uvádí samotného Ibn Sínu, který se podle jeho názoru v určitých ohledech snažil o zharmonizování vědy s náboženstvím, kdy se Ibn Sína, jak již bylo zmíněno, nepodrobil náboženské ortodoxii, kterou zastávali např. seldžučtí Turci, s kterými se mnohokrát dostal do konfliktu. Seldžukové jakožto věrní stoupenci ortodoxie pronásledovali svobodnou vědu a stavěli se proti ši'itským sektám, které podle autorů stály za rozkvětem islámské vědy (Petráček, Kubíčková, 1954: 116). Ibn Sína jakožto vědec pocházející z ši'itské a středoasijské Bucháry tak posloužil jako dokonalý příklad racionálního vědce.

Petráčkova práce je příkladem konfliktního postoje vnímání vztahu vědy a náboženství. V díle se setkáváme s některými zevšeobecňujícími

39 Především za vlády Saláh ad-Dína (Petráček, Kubíčková, 1954: 89).

40 Zde lze jmenovat Ibn Rušda, který se dostal do konfliktu s al-Ghazzálím (Petráček, Kubíčková, 1954: 91).

hodnoceními vztahu vědy a náboženství. Autory je opakovaně vyslovován názor, že náboženství je vždy brzdou vědeckého pokroku. Antická věda, která je v práci vnímána jako zásadní zprostředkovatelka kultury a vědeckých poznatků pro budoucí generace. Tu si podle autorů Arabové díky své překladatelské činnosti přisvojili a nadále pouze předali renesanční Evropě, což je však zavádějící závěr, kdy není brán v potaz fakt, že arabští učenci rozvíjeli vědu z důvodu vlastních společenských a kulturních potřeb. Tehdejší učenci se tak určitě nezabývali tím, že v budoucnu budou muset své poznatky „odevzdat“ Evropě. V práci je zdůrazněna nutnost nesmlouvavého postoje k náboženské ortodoxii, protože tento postoj je podle autorů potřeba k vědeckému rozvoji. Stejně tak je podle autorů potřeba racionalita, která se z důvodu své povahy často ocitala pod palbou kritiky ze strany náboženského dogmatismu. V samotné práci se však nevyskytuje jediný důkaz, který by dokazoval potřebu toho, co autoři nazvali nesmlouvavým postojem vůči ortodoxii. Tento „nutný nesmlouvavý postoj“ je tak spíše autorskou konstrukcí, která souvisí spíše s přesvědčením samotných autorů než s historickou přesností. Práce tak podle mého názoru reflektuje všeobecný politicko-sociální směr, kterým se československá orientalistika ubírala v době vydání publikace, tedy v roce 1954.

4.2. Ivan Bogdanov – Avicenna - Historická studie (1978)

Kniha, kterou napsal bulharský historik Ivan Bogdanov a která vyšla v českém překladu v roce 1978, nás seznamuje s Avicennovým působením na Blízkém východě. S jeho životem, základními postoji a filozofickými názory, kdy mezi jmény velkých blízkovýchodních filozofů podle autora *„září nehasnoucím leskem jméno velkého středoasijského učenice a filozofa Ibn Síny zvaného Avicenna“* (Bogdanov, 1978: 9).

Úvodní kapitola nás seznamuje s poměry a vývojem vědeckého bádání v průběhu středověku, asi od poloviny 5. století n.l., autor se v této

části věnuje podobně jako Petráček ve své knize překladům význačných antických děl. Přesun vědecké akademie v Eddese, která byla v 5. století považována za útočiště nestoriánství, podle Bogdanova tomuto vývoji napomohl. Zmíněná akademie byla přesunuta do perského Nisbisu a Gundíšápúru, kde byla založena nová akademie, ve které probíhaly překlady⁴¹ děl význačných antických lékařů, jako byli Hippokratés či Galén. Podobný osud stihl i univerzitu v Athénách, jejíž učenci nakonec emigrovali do Íránu. Tak vznikají perské překlady mnoha Platónových a Aristotelových děl. A tak podle Bogdanova mnoho odvětví řecko-římské kultury přechází do sásánovské Persie a tím pádem se tato kultura stává majetkem středoasijských národů, jak Bogdanov poznamenává: „*Íránská kultura jakkoliv dávná a svébytná by sotva mohla bez nově kulturně-historického obsahu odolat arabskému vojensko-religioznímu fanatismu*“ (Bogdanov, 1978: 12).

Bogdanov dále poznamenává, že dalším důležitým předpokladem odolnosti íránské kultury vůči nátlaku arabského expancionizmu je zoroastrismus, který měl podle autora zásadní vliv na utváření Ibn Sínovy neobyčejně tvůrčí osobnosti. I přes ideologický a jazykový tlak nastává v 8. století nová éra v historii středoasijských národů. Podle Bogdanova v tomto období začíná proces postupného slučování kultur, sásánovská kultura obohacená řecko-římským vědeckým a filozofickým myšlením získává postupně novou podobu. I když se v sásánovské kultuře poměrně rychle usazuje islám, přesto si i uchovává některé významné charakteristiky a kritičnost, kterou podle autora Peršané převzali ze zoroastrizmu (Bogdanov, 1978: 13).

Arabská kultura,⁴² která procházela svým „*zlatým věkem*“ mezi lety

41 Jednalo se především o překlady z řečtiny do syrštiny (Bogdanov, 1978: 11).

42 Zde dochází k nejednoznačnosti, co vlastně pojem arabská kultura znamená, nelze totiž shrnout daný pojem jasnou vymezující se definicí, která by navíc podle mého názoru byla

762 až 833 se podle autora vyznačuje značnou stálostí.⁴³ Hlavní podíl na tom má mezinárodní význam arabského jazyka, který se stal liturgickým jazykem dynamicky se rozvíjejícího islámu a tím pádem i hlavním jazykem islámské ideologie. Arabština si samozřejmě dále uchovávala i primární postavení v mezinárodním obchodu. Kdyby se podle Bogdanova arabská kultura omezila pouze na tvorbu v rámci islámské ideologie, brzy by se přestala rozvíjet a nedosáhla by světového významu. Takže, pokud se arabská kultura chtěla systematicky rozvíjet, musela absorbovat ostatní kulturní podněty a vědu pocházející z různých koutů světa. Potřeba kulturního života tak částečně neutralizovala záporný dopad islámu jako náboženství vymezující se proti ostatním kultům a některým vědním aspektům (Bogdanov, 1978: 17).

Když došlo k osvojení a překladům antických autorů, jako jsou Aristoteles, Hippokratés, Theofrastos či Galén, na jejichž překladu se podíleli především emigranti, nestoriáni a Syřani, kteří našli útočiště v Íránu, hlavní překladatelské břemeno přechází do rukou arabských učenců, kteří se „*pouštějí do překládání všeho cenného z dědictví řecko-římské kultury*“ (Bogdanov, 1978: 18). Bogdanov tak vidí za vzestupem arabské vědy a filozofie příchod dynastie Abbásovců k moci, díky čemuž se Bagdád stává nejvýznamnější politickou a kulturní metropolí tehdejšího arabského světa. Bagdád na pomyslném vůdčím postu střídá syrský Damašek. Středověcí překladatelé a učenci se začínají na popud vládnoucí dynastie systematicky zabývat překladem nejvýznamnějších prací starých Řeků, Římanů, Íránců, Indů a Číňanů (Bogdanov, 1978: 18).⁴⁴

zavádějí. Budu se však nadále držet pojmu arabská kultura, protože daného pojmu se drží i sám autor publikace.

43 Kdy arabská kultura přetrvala daleko déle než arabský státní systém, chalífát (Bogdanov, 1978: 17).

44 Na vzestupu vědy měl značný podíl al-Ma'mún. Tamtéž.

Arabové, kteří podle autora na počátku své expanze negativně oslnili svět svým nevšedním fanatismem, značným destruktivismem a náboženskou ideologií, však později prokázali i značný vědecký rozhled a potenciál, který jim pomohl k rozvinutí značně bohaté tvůrčí činnosti. Základním předpokladem byl jejich vyspělý přístup ke kulturnímu dědictví, které se stalo pevným základem k vlastním tvůrčím úspěchům a rozvoji své vlastní arabské kultury.⁴⁵ Arabská filozofie a věda se vyvíjela, jak podobně poznamenal Petráček, pod vlivem antické filozofie se značným důrazem na Aristotelovo dílo, avšak nelze opomíjet i další vlivy, které směřování vědeckého bádání ovlivnily také, jako např. íránská a indická filozofie (Bogdanov, 1978: 20).

Během abbásovské vlády se v rámci arabské filozofie vyhranily dva protichůdné směry. První byl směr sloužící islámské ortodoxii tzv. *mutakallimún*, hlavním teoretikem tohoto směru byl al-Ghazzálí, hlavní odpůrce Avicennova vědeckého učení.⁴⁶ Druhým směrem byla věda více namířená proti islámské ortodoxii,⁴⁷ která byla úzce spjatá s rozvojem exaktních věd. Na základě tohoto směru nakonec vzniklo učení *muʿtazily* (Bogdanov, 1978: 21).

Mutakallimún se tedy dělili na dva proudy, prvním je zmíněná racionálně myslící *muʿatazila*. Druhým, méně známým proudem jsou *ašʿariovci*, kteří následovali učení al-Ašʿarího. Oba tyto směry byly proti pasivnímu přijímání víry (Grant, 2004: 235-236). Je ještě třeba zmínit, že v

45 V tomto ohledu se Arabové značně liší od Turků, kteří vůbec nekompensovali hodnoty jimi podrobených národů (Bogdanov: 1978: 21).

46 Příkladem al-Ghazzálího nevráživosti vůči Ibn Sinově vědecké práci je např. veřejné spálení jeho knih v roce 1160 v Bagdádu (Bogdanov, 1978: 174).

47 Bogdanov zde poznamenává podobně jako Petráček, že filozofové zaměřeni na především exaktní vědy nikterak neusilovali o determinaci či zničení islámu, nýbrž s ním vedli boj (Bogdanov, 1978: 21).

rámci mu^otazily působily rovněž dva proudy. Prvním byl proud z dnešní jihoirácké Basry, kde mu^otazila vznikla, a druhým byl proud z Bagdádu (Rashed, 2005: 290).

Ibn Síná vědecky působil v době, kdy jak feudalismus, tak zmíněná náboženská ortodoxie zapustila své kořeny hluboko do společenského vědomí. Vládnoucí náboženské, feudalismus živící, ideologie přirozeně vyvolávaly značné protitlaky, tudíž se vedle inteligence lpící na náboženských dogmatech začíná na Blízkém východě formovat samostatně vědecky myslící inteligence. Postupně roste zájem o antické kulturní dědictví a sílí snahy o vyproštění se z „duchovního nevolnictví“. K odstraňování tohoto duchovně-náboženského nevolnictví podle Bogdanova přispěl především jeden faktor a tím je proces národní diverzifikace probíhající v 10. a 11. století v oblasti Střední Asie, kde se podle autora přirozeně objevoval odpor proti „*násilně vnucenému muslimství*“ (Bogdanov, 1978: 33-34).

I když Ibn Síná působil v době, kdy se ve Střední Asii a na Blízkém východě vedl urputný boj mezi silami pokroku a silami islámské věrouky, na vědeckém poli měl v oblasti medicíny i filozofie mnoho předchůdců, na jejichž filozofické práce mohl navázat. Mezi nejznámější lze zařadit lékaře, jako jsou al-Kindí, al-Farábí, kteří působili v průběhu 9. až 10. století, nebo 'Abú Bakr Muhammad Ibn Zakarijá ar-Rází filozof, chemik a lékař, který je v Evropě známější jako Rhazes či Ibn al-Mukaffá, poarabštěný Peršan, během své vědecké činnosti přeložil několik Aristotelových knih (Bogdanov, 1978: 26-27). Ibn Síná však měl i mnoho nástupců, ovlivnil značné množství učenců, kteří se buď inspirovali jeho vědeckou prací, nebo na ni plynule navazovali. Největším příkladem je Ibn Rušd, latinsky známý jako Averroes, který byl po Ibn Sínovi nejvýznamnějším arabsky píšícím filozofem. Ibn Rušd od Ibn Síny převzal několik vědeckých konceptů, tím nejdůležitějším je teze o dvojí cestě poznání neboli dvojí pravdě. Podle tohoto konceptu lze chápat vědu jako celek, který se snaží

najít pravdu skrz rozum, naproti tomu náboženství se pokouší o nalezení pravdy skrze víru. Jelikož se k oběma pravdám dochází rozdílnou cestou, není mezi nimi žádný rozpor. Se svojí snahou o nalezení smíru mezi vědou a náboženstvím došel Ibn Rušd dále než Ibn Sína. Příkladem může být *averroismus*,⁴⁸ který stal značným trnem v oku tehdejšímu evropskému katolicismu (Bogdanov, 1978: 171-178).

Podle Bogdanova Ibn Sína vděčí svému postavení světově významného učenice především díky pokrokovému zaměření svého díla, jakožto vědec byl schopen zbavit své vědecké smýšlení vlivů silné islámské věrouky. Ibn Sínovy přínosy vědě a jejich význam lze v úplnosti ocenit až při zasazení jeho práce do hluboké historické perspektivy. Svých úspěchů Ibn Sína dosáhl používáním pokrokových metod, návazností na práce svých předchůdců, ke kterým se však často stavěl kriticky, nebo díky své oddanosti racionalitě. Jeho dílo tak vymezuje jednu etapu ve vývoji světového vědeckého myšlení, z něhož se nadále vyvíjely pokrokové tendence, které za renesance vedly k emancipaci vědy od náboženství a k vítězství pozitivizmu jako nejpokrokovějšího vědeckého názoru dané doby. Mnohé z jeho pokrokových názorů, které zastával, byly časem potvrzeny. Jeho dílo má význam nejen na poli filozofie a medicíny, ale také na poli metodologie vědeckého bádání (Bogdanov, 1978: 180-181).

Jak Bogdanov mnohokrát poznamenává, kdyby Ibn Sína neměl svobodomyšlného ducha, pak by s jistotou zabředl do středověkého dogmatismu. Další zásadní rys Ibn Sínovy osobnosti vidí Bogdanov v oproštění od středověkých předsudků, pouze za těchto podmínek se mohla soustavně vyvíjet středověká věda. Avšak jeho dílo by podle Bogdanova nebylo tak věhlasné, kdyby ho nenaplňovaly kromě nevšedních tvůrčích idejí také vznešené ideály (Bogdanov, 1978: 186).

48 Averroismus byl filozoficko-myšlenkový směr, který dosáhl vrcholu v Evropě v 13. a 14. století (Bogdanov, 1978: 178).

Historická práce Ivana Bogdanova zastává tzv. klasický příběh o „předání“ antické vědy Arabům, podobně jako u Petráčka je podtrhnut význam arabských překladů antických děl, které měly v tomto procesu klíčový význam. Ačkoliv se jednalo o arabsky psané překlady, většina tehdejších překladatelů byla perského původu, čímž Bogdanov zdůrazňuje národnostní povahu, která stála za překladatelskou činností. Tím se tak snaží zdůraznit perský překladatelský vliv. Co se týče náboženské dogmatiky, v dané práci islám představuje tvrdý religiózní dogmatismus, podle slov Bogdanova hraničící s fanatismem, který se podle názoru autora málem podepsal na zničení samostatné perské kultury, kdy pouze v práci zdůrazněné národní uvědomění tehdejších středoasijských národů tento proces zastavilo. Ohledně vývoje vědy je zdůrazněna nutná svobodomyslnost, Bogdanov však nijak nedokazuje, že Ibn Síná byl opravdu tak svobodomyslný, jak líčí ve své práci, jedná se tak o jeho vlastní konstrukt. Dále je zdůrazněna potřeba samostatného myšlení a dogmatické opozice tehdejších učenců vůči náboženskému kléru, pouze tato opozice podle autora napomohla vědeckému rozvoji. Zde bych ovšem podotkl, že tehdejší učenci nestáli v jasné opozici vůči náboženství. Jednalo se totiž o věřící muslimy. Bogdanov také užívá termín „duchovní nevolnictví“, který vyvolává pocit, že nábožensky založený učenec nemůže být z podstaty své víry dobrým vědcem přinášejícím hodnotné poznatky, což je poněkud zavádějící. Z historie jsou totiž dobře známy případy, kdy vědecky bádající učenci zároveň zastávali náboženské funkce.⁴⁹ Práce ohledně vztahu vědy a náboženství zastává konfliktní model, který je zjevně poplatný době a místu vzniku knihy.

49 Příkladem je např. Ibn aš-Šátir, který zastával při své vědecké činnosti, funkci časoměřiče, což byla náboženská funkce napomáhající ke stanovení správných modlitebních časů (Haq, 2009: 38).

4.3. A.A. Kadyrov a kol. - 'Abú 'Alí Ibn Síná (1988)

Kniha 'Abú 'Alí Ibn Síná, která byla sepsána kolektivem autorů, poprvé vyšla v roce 1980 v Sovětském svazu. Publikace v češtině vychází v roce 1988 díky překladu Pavla Janouše. Kniha se primárně zabývá Ibn Sínovou prací, lékařskou praxí a životopisem. Dále jsou v práci zmíněné počátky východní medicíny, její vznik, prameny a vědecký přínos.

První kapitola se zabývá počátky a prameny východní medicíny, svým přínosem k budoucímu vědeckému poznání v oblasti medicíny je vyzdvihována jedna kniha, a tou je starověká *Avesta*. *Avesta*, je především knihou posvátných příkázání starověkých národů obývajících dnešní území Íránu a Střední Asie. V knize jsou vysvětleny religiózní příkazy vyznavačů zoroastrismu, avšak *Avesta* mimo náboženských příkazů obsahuje otázky hygieny, možnosti ochrany zdraví spolu se zmínkami o lidské fyziologii a anatomii. Tudíž otázky vědy a náboženství byly do určité míry spjaty už od nejranějších počátků lidského poznání.⁵⁰ V této kapitole je podobně jako v práci Ivana Bogdanova zmíněna důležitost východních pramenů vědy a jejich vědecký přínos, lékaři ze Střední Asie využívali poznatků z prací indických, íránských či čínských učenců. V průběhu 7. a 8. století také docházelo k překladům vědeckých prací starověkých lékařů – Hippokrata, Galéna, Cornelia Celsa a dalších (Kadyrov, 1988: 10).

V další kapitole je nastíněn stav medicíny v dobách arabského chalífátu. Tato kapitola tak dokresluje historický kontext, ve kterém docházelo k počátečnímu rozvoji arabsko-islámské vědy. Vědní disciplíny společně s medicínou byly na vysoké úrovni v mnoha městech regionu Blízkého východu a Střední Asie, jako např. v Damašku, Bagdádu, Bucháře, Hamdánu nebo Samarkandu, kde vznikaly nemocnice,⁵¹ ve

⁵⁰ *Avesta* pochází z 10. století př.n.l (Kadyrov, 1988: 9).

⁵¹ První nemocnice byly postaveny v Konstantinopoli a sloužily jako vzor pro vybudování

kterých působili vynikající učenci a lékaři. Současně s rozvojem medicíny docházelo i k hospodářskému a kulturnímu rozvoji, objevilo se mnoho význačných badatelů, kteří vytvořili významná díla v oblasti medicíny, avšak značný pokrok zaznamenaly také jiné vědní obory, literatura, hudba. Kadyrov v této souvislosti zmiňuje, jako Petráček a Bogdanov, že významnou roli v tomto rozvoji sehrály arabské překlady starořeckých, římských a také indických filozofických prací.⁵² Kadyrov nadále zdůrazňuje, že tehdejší arabsko-islámští učenci nejen studovali díla starověkých učenců, ale samostatně rozvíjeli a obohacovali vědu novými materiály.⁵³ Díky arabským překladům byla převážná část vědy v Evropě považována za arabskou, ačkoliv většina učenců byli Íránci píšící arabsky (Kadyrov, 1988: 145). V oblasti medicíny přinesli arabsko-islámští lékaři mnoho nového do rozvoje lékařských poznatků. Rozvoj medicíny a přírodních věd umožnil detailněji zkoumat jednotlivá onemocnění. Na tomto základě došlo k diferenciaci samostatných odvětví medicíny. Avšak některé vědní obory se nedočkaly většího rozvoje, jednalo se především o anatomii, fyziologii a chirurgii. Na vině je podle Kadyrova islámský zákaz provádění pitev zemřelých osob. I přes zákaz Koránu provádět pitvy zemřelých, však někteří učenci dosáhli řady vědeckých objevů (Kadyrov, 1988: 16-19).

V práci je dále vyzdvihována Ibn Sínova lékařská praxe spolu s vyzdvižením jeho nejpozoruhodnějších závěrů, z nichž mnohé přetrvávají do dnešní doby, Ibn Sínovy závěry lze tedy považovat za značně nadčasové. Kadyrov podobně jako Bogdanov ve své práci klade důraz na lékařskou racionalitu tehdejších učenců, která je demonstrována na příkladu Ibn Síny, jehož kritický pohled na závěry, ke kterým došli antičtí

podobných zařízení ve městech jako Samarkand nebo Bagdád, kde byly nemocnice postaveny právě podle byzantského vzoru (Kadyrov, 1988: 16).

⁵² Jak autor uvádí např. Aristoteles, Archimédes, Eukleidés (Kadyrov, 1988: 17).

⁵³ V geometrii například vznikla analytická geometrie. V astronomii byla astronomem al-Fargháním vyslovena hypotéza o heliocentrickém uspořádání sluneční soustavy. Tamtéž.

učenci, umožnil rozvoj vědy jako takové. Často se totiž dostával do sporů s teoriemi jak Galéna, tak Hippokrata a dalších (Kadyrov, 1988: 56 – 67).

Ibn Síná stál podle toho, jak se Kadyrov domnívá, v opozici k náboženským představám. Projevuje se jako dualista, kdy přiznává existenci dvou základních principů – materiálního a duchovního. Materiální tendence se projevovaly především v jeho důrazu na rozum a racionalitu. Podle Kadyrova Ibn Síná stavěl víru a poznání do protikladu, k poznání se dojde skrze zkušenosti. Ve formování vědeckých názorů hrála pochopitelně roli i islámská víra, Ibn Sínovy postoje se od tehdejších všeobecně přijímaných dogmat značně odkláněly. Ibn Síná soustavně vznášel námitky vůči několika náboženským dogmatům,⁵⁴ za což byly na rozkaz bagdáského chána veřejně páleny jeho knihy. Na utváření Ibn Sínových názorů mělo vliv několik antických učenců, Kadyrov zmiňuje především Aristotela, avšak považovat Ibn Sínu pouze za Aristotelova napodobitele je nesprávné. Podle autora zásluha Ibn Síny tkví především v rozvoji antické filozofie a vědy, která by bez něho a dalších učenců velmi pravděpodobně ze značné části upadla v zapomnění (Kadyrov, 1988: 68 – 70).

Práce se věnuje především historii a vývoji východní medicíny, Ibn Síná je předkládán jako hlavní a nejrelevantnější zdroj poznání v tehdejší medicíně. Práce se vztahem vědy a náboženství příliš nezabývá, jedinou důležitou zmínkou je v tomto ohledu koránský zákaz posmrtných pitev u zemřelých, což je podle mého názoru náboženské nařízení spíše související s etikou a úctou k zemřelým než prostředek, který by měl zastavit vědecké bádání. Podle Kadyrova měl tento zákaz vliv na to, že některé vědní obory se z tohoto důvodu dostatečně nevyvinuly. Kadyrov ve své práci stejně jako Bogdanov klade důraz na Ibn Sínovu racionalitu. Ibn

54 Jednalo se především o tři základní dogmata: myšlenka posmrtného vzkříšení, tvrzení, že Bůh není všemohoucí, a dále jeho myšlenka o nesmrtelnosti hmoty (Kadyrov, 1988: 68).

Síná podle Kadyrova stavěl náboženství do protikladu vědě, což je podle mého názoru příliš zjednodušující výklad. Kdyby Ibn Síná svou práci skutečně stavěl náboženství do protikladu vědě, těžko by mohl působit na dvoře kteréhokoliv tehdejšího panovníka. Nelze totiž zapomínat na to, že islám byl v té době na území, kde se Ibn Síná pohyboval, převládajícím a vládci vyznávaným náboženstvím. Ibn Síná se tak podle mě i přes své některé náboženské námitky, snažil najít spíše konsenzus mezi vědou a náboženstvím. Kadyrov nadto zmiňuje, že kvůli náboženským námitkám byly páleny Ibn Sínovy knihy. Toto počínání bych nazval až jako příliš radikální, přičemž radikalismus je fenomén přítomný v každé době a každé kultuře. Práce tíhne k internalistickému přístupu ke zkoumání dějin vědy, který byl v době vydání knihy v západní historiografii na ústupu. Avšak v SSSR se nadále používal k hodnocení práce středověkých učenců. Z práce je tak obecně cítit ideologie zastávající názor, že věda a náboženství jsou ve vědeckém bádání v jasném protikladu.

4.4 Daniel Špelda – Astronomie ve středověku (2008)

Kniha *Astronomie ve středověku*, která vyšla v roce 2008, jejímž autorem je Daniel Špelda, se primárně zaměřuje na vývoj astronomie v období středověku. Práce se zabývá vývojem astronomie jak na muslimském Východě spolu s Andalusií, tak křesťanském Západě. Práce je tak obsáhlou sondou do vědních poznatků pocházejících ze starověku, ty tvoří nutný základ pro zkoumané období středověku, dále je zmiňován i vztah vědy a náboženství.

Špelda na rozdíl od dosud zmíněných autorů přistupuje k výkladu stavu středověké arabsko-islámské vědy odlišněji, než jak je k němu přistupováno v dosud zmíněných pracích. Autor zde klade značný důraz na postoj historiografie vědy vzhledem ke zkoumanému období středověku.

Středověk byl už v období renesance vnímán jako období kulturního,

vědeckého a intelektuálního úpadku, kdy, jak Špelda zmiňuje, toto přesvědčení přetrvávalo až do období raného novověku. Během osvícenství se tato teorie stala obecně přijímanou součástí dějinného vědomí evropské kultury. V dnešním obecném společenském povědomí stále přetrvává negativní hodnocení středověku, vycházející podle autora ze značně zavádějících představ o tomto období světových dějin. V podobném duchu se nese i značná část historiografických závěrů. Tyto závěry, kdy je středověk odsuzován jako období intelektuálního a vědeckého úpadku, vytvořila na přelomu 19. a 20. století pozitivistická historiografie. Tehdejší historiografové popisovali středověk jako tisícileté období stagnace, v němž především díky vlivu teologie věda ustrnula a omezovala se pouze na interpretování spisů tehdejších náboženských a politických autorit. Zmíněný historiografický diskurz líčil postoj raného křesťanství k vědeckým poznatkům jako autoritativní a zaslepené potlačování rozumu.⁵⁵ Pozitivistická historiografie byla přesvědčena, že věda prodělává souvislý pokrok od antiky až do současnosti a mezi vědci obecně převládal názor, že náboženství je zásadně nepřátelské vůči vědeckému pokroku (Špelda, 2008: 7-8). Avšak reflexe a hodnocení arabsko-islámské vědy se přibližně počátkem šedesátých let 20. století v historiografii vědy zásadně změnilo. Historikové začali zpochybňovat tzv. klasický příběh o dějinách vědy v islámském světě (Špelda, 2008: 87-88).

Dnešní přístup historiografů se liší v tom, že místo anachronického vztahování vybraných středověkých vědních poznatků ke stavu dnešní vědy se současní historikové pokoušejí o výklad středověkého chápání přírodních jevů v souvislosti s tehdejším dobovým, kulturním, intelektuálním a sociálním kontextem. Nelze totiž předpokládat, že se ve středověku vědeckým poznatkům přisuzovala stejná důležitost jako dnes. K tomu, abychom tedy získali adekvátní obraz středověké vědy, je třeba

⁵⁵ Jedním z nejznámějších symbolů údajného křesťanského tmářství se stala představa ploché, nikoliv kulaté Země (Špelda, 2008: 29).

zohlednit právě kontext, ve kterém byly dané teorie rozvíjeny, protože pouze tak je možné vysvětlit, proč středověcí učenci zastávali určité názory (Špelda, 2008: 9). Historikové vědy si dnes uvědomují, že vztahy mezi vědou a náboženstvím byly daleko komplikovanější, než jak si představovali zastánci pozitivistické historiografie (Špelda, 2008: 29).

V dějinných výkladech středověké astronomie se příkládá značný důraz na mocenský tlak církve potažmo náboženského kléru, bez jehož přítomnosti by věda došla k dnes obecně přijímaným závěrům daleko dříve.⁵⁶ Avšak podle Špeldy takové jednostranné pojetí problematiky dějiny středověké vědy „nepřijatelným způsobem zkresluje“. Povahu středověké vědy, v tomto případě astronomie, spíše než mocenské postavení církve ovlivňovalo postavení, které jí v systému křesťanské či islámské vzdělanosti přisoudili samotní teologové.⁵⁷ Především na křesťanském Západě převládal názor, že astronomie může být předmětem zájmu pouze v případě, že slouží církvi nebo jejím hlavním účelem je poznání Boha. A tak byla astronomie často vnímána ať křesťanskými nebo islámskými autory jako nepřijatelný soubor pohanských pověr, který nebezpečně ohrožoval svobodnou vůli a všemohoucnost Boha (Špelda, 2008: 10-11). Dalším argumentem kléru, proč astronomii považovat za světsky nepotřebnou, bylo přesvědčení, že výzkum nebeských jevů je zbytečný, nevhodný a žádný správný křesťan by se mu neměl věnovat. Z pohledu kléru bylo úsilí o rozumové pochopení přírody nesmyslné a bezbožné, protože samotný vědecký zájem o pochopení přírody je pronikání do tajemství Boží prozřetelnosti. Křesťanství tak přijalo přesvědčení o tom, že poznání přírody je zbytečné a nemá žádný význam pro dosažení blaženosti. Autoři se v této argumentaci opírali o samotnou Bibli, která

56 Autor v této souvislosti zmiňuje případ sporu ohledně heliocentrické povahy sluneční soustavy (Špelda, 2008: 10).

57 V tomto případě zmiňuji jak křesťanskou, tak islámskou teologii, protože učenci působící ve stejných obdobích často sdíleli i podobné názory (Špelda, 2008: 9).

podle jejich interpretace člověku vytýká zájem o zkoumání přírodního světa a vyzývá ho, aby se ve svém životním snažení zabýval něčím, co mu je bližší než nebeská tělesa. Jedinec by se měl zabývat především tím, co mu je nejbližší, tím je sám Bůh (Špelda, 2008: 37-38). Astronomie byla tedy často značně odsuzována jako nepotřebnost a zbytečnost.

Co se týká stavu evropské vzdělanosti na počátku středověku Špelda stejně tak jako Petráček poukazuje na velmi zoufalý stav tehdejší Evropy. Rozpad Římského impéria způsobil zánik jeho kulturních a vzdělávacích center. Dalším aspektem tohoto stavu bylo nadcházející stěhování národů, které přineslo mnoho válek a epidemií. Systém státní správy se rozpadl, zanikala města a s nimi se dále vytrácely technické i teoretické znalosti antického světa. Vzdělanost se poté udržovala pouze v řídce roztroušených klášterech (Špelda, 2008: 49).

Úvodem práce je vytyčeno dějinné období, kterým se práce bude v souvislosti s arabsko-islámskou vědou zabývat. Jako arabská resp. islámská věda se vymezuje vědecká aktivita osobností, které vědecky působily od 8. století do počátku novověku v islámském světě, jejich vědecké výsledky se objevovaly ve spisech psaných arabsky. Podobně jako Petráček nebo Bogdanov Špelda uvažuje o tom, že na rozvoji arabské vědy měl vliv kromě arabských výbojů uskutečněných v 7. století také Abbásovský chalífát. Abbásovští chalífové sídlící v Bagdádu svou kulturní i politickou činností výrazně přispěli k rozkvětu arabské vzdělanosti⁵⁸ (Špelda, 2008: 87)

Špelda se v práci dostává k výkladu dějin, kdy podle jeho názoru při výkladu dějin vědy a obecně přenosu vědeckého poznání je často

58 V této souvislosti lze zmínit vybudování výzkumného střediska nazývaného „Dům moudrosti“ (*Bajt al-hikma*), (ar. *بيت الحكمة*) jehož vybudování posloužilo abbásovskému panovníkovi al-Ma'múnovi jako institucionální základ pro překladatelskou činnost (Špelda, 2008: 110).

opomenuta role „sil“, které tento pohyb vyvolaly. Tento výklad⁵⁹ se soustředí pouze na zjišťování faktických okolností předávání vědeckých poznatků, tzn. kdo, kdy, kde a jak se tento přenos prováděl. Kvůli takovému přístupu jsou zpravidla opomenuty značně komplikované procesy, které souvisejí s vědeckým přenosem poznání z jedné kultury na druhou. Nakonec se v případě arabsko-islámské vědy tento přenos jeví jen jako sled překladatelských výkonů několika málo individualit, které se ze své touhy po poznání rozhodly po několika staletích zprostředkovat své kultuře cizí vědění (Špelda, 2008: 105).

Špelda tento přístup demonstruje na případu arabské astronomie, zmíněné pojetí vede k názoru, že islámská astronomie, potažmo věda, je výsledkem „pasivního“ převzetí řecké a antické vzdělanosti obecně. Tak vznikla představa islámské vědecké kultury jako dočasného úložiště, které na určitou dobu přijalo obsah antické vědy. Avšak řecká věda nebyla islámské kultuře nikterak vnucena, jak by se mohlo zdát, imaginární logikou dějin, podle které se musel vědecký pokrok na nějaký čas skrýt na Blízkém východě, aby byl uchráněn a zakonzervován před evropským náboženským nepřátelstvím vůči vědeckému pokroku. Místo toho se učenci Abbásovského chalífátu, v němž došlo k prvnímu velkému rozkvětu arabsko-islámské vědy, vědomě rozhodli, že z antického a filozofického a vědeckého dědictví vyberou⁶⁰ a převezmou určité vědecké poznatky, které odpovídaly jejich praktickým potřebám a duchovním zájmům. Díky tomu, jak Špelda poznamenává, arabští učenci nevytvořili pouze domnělý depozitář tehdejšího vědění, ale nový typ vědecké kultury, která se potýkala s vlastními specifickými problémy, měla vlastní tradice a vlastní cíle nezávislé na evropských dějinách poznání (Špelda, 2008: 105). Nadto

59 Tento jednostranný výklad přenosu vědeckých poznatků Špelda ve své knize pojmenovává jako „kinematický“ (Špelda, 2008: 104).

60 Pro vývoj astronomie bylo klíčové především Ptolemaiovo dílo, s nímž islámští astronomové začali vypočtené hodnoty srovnávat, případně je i opravovali (Špelda, 2008: 120).

se první generace arabských astronomů dokázala rychle seznámit s řeckou matematickou astronomií. Po tomto obeznámení byla řada učenců schopna opravovat a doplňovat řecké hodnoty, aby se předešlo zjištěným nesrovnalostem (Špelda, 2008: 125).

Co se týká překladatelské činnosti, Špelda považuje za počátek interkulturního přenosu vzdělanosti uzavření platónské Akademie v Athénách, kterou nechal uzavřít římský císař v roce 529, aby tak zabránil šíření pohanské filozofie. Athénští filozofové tak uprchli na Blízký východ, kde se usídlili především v sásánovské Persii. Řecké vědění se v oblasti Blízkého východu vyskytovalo především v kláštorech, tedy v periferní oblasti Byzantské říše nebo v náboženských školách křesťanských neortodoxních skupin. Nejvýznamnějšími z těchto skupin byli nestoriáni a jakobité (Špelda, 2008: 105). Příchod muslimů do oblastí, které byly obývány nestoriány a jakobity, tyto náboženské skupiny vítaly, protože postavení chráněnce, tzv. *dhimmi*, pro ně bylo přijatelnější než postavení odpadlíků od víry, za které je označovala Byzantská říše (De Libera, 2001: 78).

Mezi nejvlivnější školy nestoriánské církve patřily školy v perském Nisbisu a syrské Edesse. Jednotlivé křesťanské církve se, jak Špelda podotýká, začaly postupem času rozcházet s řečtinou a začaly se vyvíjet ve svém liturgickém jazyce-syrštině. Proto nestoriáni a jakobité začali překládat své filozofické a vědní spisy do syrštiny. Špelda se dále zabývá stavem vědy před vznikem arabské vědy, kdy podotýká, že na území Sýrie a Sásánovské říše měli učenci dobré znalosti ptolemaiovské astronomie už od 3. století n.l., kdy na pokyn sásánovských panovníků vznikaly překlady řecké vědecké literatury do syrštiny nebo páhlavštiny. Špelda stejně jako Bogdanov zdůrazňuje pozici školy v Gundišápuru, která v 6. a 7. století proslula jako významné intelektuální centrum (Špelda, 2008: 105-106).

Špelda dále uvádí, že přehledy tehdejší překladatelské činnosti

obsahují seznamy přeložených spisů, avšak schází v nich vysvětlení, jaké hybné síly stály za překladatelským úsilím arabských učenců. Tento fakt se často vysvětluje „univerzální lidskou touhou po vědě“. Díky tomuto předpokladu mnoho historiků vědy líčilo procesy přejímání vědění jako do jisté míry přirozený proces, který nevyžaduje hlubší vysvětlení. Za samozřejmý je považován zájem o poznatky, které jsou z dnešního pohledu vnímány jako správné a pokrokové. Naproti tomu nezám o převzetí z dnešního hlediska nesprávných či zavádějících vědeckých poznatků je oceňován jako projev rozumnosti, ačkoliv se podrobněji nezkoumá důvod takového nezájmu. Již v helénistických školách a mezi církevními otci se objevovaly výhrady proti poznání, které neslouží k získání blaženosti, a tudíž je nezajímavé a především nepotřebné. Proto již od nejranějších dob existovala vlivná filozofická a náboženská tradice, podle níž je přehnaný zájem o vědění ve své podstatě škodlivý. Jestliže existovaly v dějinách evropské i islámské myšlenkové tradice, které zdůrazňovaly, že vědění je nepotřebné, je tedy na místě ptát se na motivace k přejímání cizího vědění. Tyto motivace tak Špelda vidí v již zmíněných konkrétních důvodech, potřebách a zájmech jednotlivých kultur stejně jako v praktických důvodech společnosti Abbásové říše (Špelda, 2008: 109).

V první fázi se podle Špeldy překladatelská činnost soustředila především na vědecké spisy, od kterých si badatelé, překladatelé nebo jejich patroni slibovali bezprostřední praktický užitek. Překládali se tak spisy zabývající se medicínou, astrologií, alchymií, matematikou nebo mechanikou. V nich arabští učenci hledali konkrétní odpovědi na léčby nemocí, stavební postupy nebo návody k výrobě konkrétních zařízení. Pragmatické motivy prvních překladatelů se však se specifickým kontextem, který řecké spisy přinášely, časem změnil v systematickou snahu o poznání všech oborů řeckého vědění.⁶¹

61 Mimo čistě praktických a bezprostředně užitečných věd se překládali také logické a právnícké

Dalšími důležitými aspekty, které vyvolávaly zájem o antické vědění, jsou podle autora kromě zájmu o praktické a využitelné vědění také významné sociální motivy. Podpora překladatelské aktivity sloužila představitelům dynastie Abbásovců jako ideologický prostředek, který měl sloužit jejím představitelům jako legitimizační nástroj, opravňující chalífát v nástupnictví velkých antických říší. Během prvních fází překladatelské činnosti se této činnosti věnovala skupina lidí, z nichž většina nebyli ani Arabové, ani muslimové. Většina z nich byli zarathuštrovci, židé nebo křesťané z již zmíněných heterodoxních církví vyskytujících se v oblasti Blízkého východu. Důvodem je, že právě v těchto komunitách se mluvilo syrský, řecky a arabsky, což přirozeně napomohlo překladatelskému procesu. Přejímání řeckého odkazu s sebou také neslo snahu syrských, křesťanských a perských komunit o zvýšení společenské prestiže v arabské říši (Špelda, 2008: 109-110).

Na křesťanském Západě byla situace odlišná. Významní křesťanští teologové kategoricky odmítali teoretický zájem o pohanskou vědu, kterou podle nich nebylo možné využít pro náboženské účely. Vědecký zájem pokládali za neblahou zvědavost. Navíc na pořizování vědeckých překladů bylo nahlíženo se značnou nedůvěrou jak ze strany křesťanů, tak Arabů. Zvláště Arabové⁶² se vyznačovali nevraživostí v ohledu poskytování vlastních vědeckých poznatků evropským dobyvatelům. V některých Araby ovládaných oblastech se dokonce objevilo nařízení, které arabským obchodníkům zakazovalo prodej arabských knih křesťanům. Tyto okolnosti tak svědčí o tom, že přenos vědy nebyl motivován interkulturálně jakousi „touhou po vědění a poznání“. Špelda tak dochází k podobnému závěru v případě evropských myslitelů i v případě arabsko-islámských myslitelů, hlavní motiv zájmu o pohanské spisy vycházel stejně jako v případě muslimů z čistě praktických potřeb (Špelda, 2008: 162).

spisy, které bylo možné využít např. při teologických diskusích. Tamtéž.

62 Zvláště Arabové žijící v oblasti Andalusie (Špelda, 2008: 162).

Tématem Špeldovy práce je postavení a funkce astronomie ve středověku. Špelda podotýká, že se astronomie nepoužívala pouze k čistě světským úkolům, ale také k účelům, které astronomům kladla náboženská praxe islámu. (Špelda, 2008: 112). V 9. století se postupně začala utvářet samostatná astronomická tradice. Islámští duchovní proti ní značně vystupovali, to však nezměnilo nic na její oblibě. Výtky a podezření, které byly vznášeny vůči astrologii, se setkaly s odporem středověkých badatelů, kteří se snažili poukázat na užitečnost astronomie pro náboženskou praxi islámu. Středověcí badatelé poukazovali především na to, že po příchodu islámu⁶³ se znalosti z astronomie využívaly při kodifikaci některých náboženských příkazů. Pro tehdejší astronomy tak některé povinnosti spojené s náboženstvím představovaly vítanou příležitost, díky níž mohli poskytnout ospravedlnění pro astronomickou praxi v očích tehdejších náboženských činitelů (Špelda, 2008: 114-115).

Tehdejší astronomie se přirozeně a možná i na svou obranu a opodstatnění v tehdejší společnosti zabývala řešením modlitebních časů. Dalším aspektem zbožnosti, který se týkal astronomické činnosti, bylo určování modlitebního směru k Mekce,⁶⁴ který má muslim správně zaujmout při modlitbě. Prospěšná úloha astronomie v náboženských otázkách byla v islámském světě později potvrzena i institucionálně. Stalo se tak počátkem 13. století, kdy byl v egyptských a syrských mešitách zřizován úřad časoměřiče. Tento úřad často zastávali právě astronomové. Cílem tohoto úřadu nebyl až tak astronomický výzkum, ale spíše služba tamní náboženské komunitě. Hlavní náplní práce časoměřiče bylo stanovení modlitebních časů a vytváření matematických tabulek, které k samotnému určování napomáhaly. Vzhledem k tomu, že oficiální postoj

63 Již v předislámské době existovala na Arabském poloostrově tzv. „lidová astronomie,“ vycházející z každodenního pozorování oblohy. Tamtéž.

64 Arabsky se tento směr nazývá *kibla* (ar. *قِبْلَة*).

islámské kultury vůči astrologii byl značně negativní, Špelda považuje zavedení úřadu časoměřiče za společensky významný krok vedoucí k uznání důležitosti a legitimity astronomie v tehdejší islámském světě (Špelda, 2008: 114-117).

Používání astronomie pro potřeby náboženské islámské praxe lze podle Špeldy chápat jako projev značné tolerance vůči vědě, v tomto případě astronomii. Souvislost mezi astronomií a islámem tudíž budiž příkladem, který ukazuje, jak zavádějící je stanovisko pozitivistické historiografie o tom, že mezi vědou a náboženstvím vždy panoval jen rozpor a tuhé nepřátelství. Vztah islámu a vědy podle autora dokonce nabýval podoby, kdy se náboženství stalo podnětem pro hodnotný vědecký výzkum⁶⁵ (Špelda, 2008: 117-118).

Koncem arabské astronomie je podle historiografů 12. století, kdy pod tlakem náboženského konzervatismu zanikla. Špelda však naproti tomu namítá, že podle nejnovějších výkladů dějin arabské astronomie bychom se neměli domnívat, že arabská astronomie skončila vzestupem náboženské intolerance vůči vědě. Podle autora se tak spíše ukazuje, že až v průběhu od 14. do 16. století se v arabsko-islámské vědě sepisovaly sumáře výhrad vůči ptolemaiovské astronomii. Arabsko-islámští vědci dokonce dále popisovali a zdokonalovali své vlastní astronomické konstrukce a závěry.⁶⁶ Nelze tedy až do 16. století hovořit o nějakém vědním úpadku. Na příčiny stagnace, která přišla v průběhu 16. století, se názory historiografů značně liší. Tradiční vysvětlení, že tento vědecký úpadek způsobil vzestup náboženského fanatismu, se dnes považuje za už překonanou tezi (Špelda, 2008: 154). Poukazuje se tak na obecnější

65 Řešení problémů spojených s náboženskou praxí islámu poskytovalo astronomům soubor matematických úkolů, které napomáhaly k rozvoji matematických a astronomických postupů. Tamtéž.

66 Viz. například představitelé Marátské astronomické školy (Špelda, 2008: 154).

politické, kulturní a společenské vlivy, které ovlivňovaly dění v islámském světě.

K závěrům Špelda dochází pomocí historiografické analýzy odpovídající dnešní době. Špelda argumentuje, že vědecké bádání minulosti je potřeba zkoumat v souvislosti s tehdejší středověkým dobovým kontextem. Špelda se obratně snaží vyhnout zažité interpretaci tzv. klasického příběhu a stanoviskům pozitivistické historiografie. Současně podle mého názoru velmi dobře přikládá důležitost faktu, že arabsko-islámští učenci sami významně rozvíjeli antickou vědu a její poznatky. I když v tomto duchu se vyjádřili ve svých pracích i Bogdanov a Kadyrov. Základem pro intelektuální rozvoj byla snaha vládnoucí dynastie legitimizovat svou vládu. Avšak hlavní motivací byly především vlastní společenské potřeby vycházející z tehdejších poměrů. Arabové tak ve svém bádání obratně reagovali na vlastní potřeby. Pokud jde o postoj pozitivistické historiografie, Špelda se snaží o kritické vyvrácení zažitého přesvědčení, že mezi náboženstvím a vědou vždy panoval souboj. Kdy myslím, že při detailnějším pohledu do tehdejší společnosti můžeme najít snahy o harmonizaci tohoto stavu. Tyto harmonizační snahy přirozeně přicházely z popudu tehdejších myslitelů. Pozice tehdejšího kléru byla přirozeně konzervativní, avšak prohlásit podle stanovisek pozitivistické historiografie, že mezi vědou a náboženstvím je a vždy byl nesmiřitelný souboj, je poněkud jednostranné.

4.5. Ibn Rušd - Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie (2012)

Kniha *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie* se primárně zabývá Ibn Rušdovou prací nesoucí stejný název. Daná práce však byla obohacena studií a odborným komentářem, který opatřil arabista Ondřej Beránek. V práci se tak objevuje jak text *Rozhodného pojednání*, tak pojednání o Ibn Rušdově životě a analýza vztahu vědy a náboženství

ve středověku. V analýze této práce budu odkazovat na Ondřeje Beránka, autora studie k této práci, poté i na myšlenky samotného Ibn Rušda.

Hned úvodní kapitola, která je úvodem do islámské filozofie, naznačuje, jaký postoj z hlediska historiografie vědy bude práce zaujímat. Beránek poznamenává, že „*Ibn Rušdovo dílo je potřeba chápat v jeho historickém a sociálním kontextu*“ (Ibn Rušd, 2012: 11). Kořeny islámské filozofie⁶⁷ a vědy sahají do 8. století, navázala na starší vědecké a filozofické tradice okolních národů.⁶⁸ V tomto procesu sehrála významnou úlohu oblast Sýrie, která sama převzala antickou kulturu. Do syrštiny se překládala např. Aristotelova díla. Aristoteles ze všech řeckých filozofů sehrál zřejmě největší úlohu při formování islámské filozofie. Islámský pohled na svět, který je ztělesněný v Koránu, zastává princip jednoty Pravdy. Muslimští filozofové tento princip přirozeně předpokládali také při studiu a výkladu řeckých filozofů. Islámská filozofie tedy představovala výklad antické filozofie a snahu o sladění řecké vědecké tradice s koránskými předpisy. Avšak aristotelismus i novoplatonismus šly jen obtížně skloubit se základními články islámské, věroučné teologie. Proto byli středověcí učenci, jak Beránek s Petrářkem poznamenávají, v islámském světě odkázáni na vědeckou patronaci osvícenských panovníků, kteří umožnili učencům svobodně bádát. „*Pokud nebylo osvícených patronů, nebyla ani filozofie*“ (Ibn Rušd, 2012: 11-13).

Panovník mohl zajistit bezpečí a podmínky pro vědeckou práci středověkých učenců, to ale neznamená, že se na veřejnosti filozofii dostávalo pochopení. Vůdčí silou těchto protestů byli ortodoxní náboženští právníci, kteří byli široce podporováni veřejností. Ibn Rušdovy aristotelovské spisy vzbudily odpor vůči „pohanským“ naukám. Ibn Rušd se pokusil o začlenění aristotelovské filozofie do náboženského rámce a o

67 Arabsky *falsafa*.

68 Zejména v oblasti Sýrie a Persie (Ibn Rušd, 2012: 11).

vytvoření tak sepjetí mezi vírou a rozumem, jejichž vzájemná konkurence byla jedním z problémů celého středověku (Ibn Rušd, 2012: 52).

Nicméně se islámská filozofie stala značným inspiračním zdrojem pro tehdejší středověkou Evropu a její latinské prostředí. Právě období Ibn Rušdova života, který žil ve 12. století, bylo obdobím ohromné překladatelské práce, z arabštiny do latiny se přeložila díla antického vědeckého dědictví. Především 12. století bylo obdobím vzkvétajícího kulturního dialogu mezi islámským a křesťanským světem (Ibn Rušd, 2012: 13).

Beránek, parafrázující francouzského historika Etienne Gilsona, shrnul dějiny filozofie následovně: nejprve nastal věk řecké filozofie, tedy zlatý věk lidského myšlení, během něhož se nerušené vládě těšilo racionální vědění nsvázané jakýmkoli náboženským zjevením. Po tomto období přišel středověk, „*doba temna*,“ protože od nástupu křesťanství po počátek renesance bylo používání rozumu zatemněno slepou vírou v absolutní pravdu křesťanského zjevení. V této době se filozofie stala nástrojem v rukou teologů, kteří zjevení využili jako náhražku za veškeré vědění. Až koncem 15. století se díky úsilí vědců a náboženských reformátorů podařilo nastartovat období čistě racionalistické spekulace, v němž žijeme dodnes (Ibn Rušd, 2012: 14).

Pozice středověkých teologů byla jednoduchá, jelikož k nám promluvil Bůh, tak už nepotřebujeme nadále myslet. Jediné, na čem podle teologů záleželo, bylo dosažení osobní spásy a vše co potřebujeme k naplnění tohoto cíle, je zapsáno ve svatých písmech. Stejně jako na Západě, tak i na Východě se filozofie od svého počátku stávala terčem náboženských teologů. Jejich hlavním zájmem byla ochrana rozumu před upadnutím v omyl (Ibn Rušd, 2012: 14-15).

Vznik islámské teologie Beránek vidí jako následek snahy hájit věroučné články muslimské víry před útoky jinověrců, zejména křesťanů.

Ti využívali znalosti řecké logiky. Arabové tak na základě této disciplíny vyvinuli vlastní směr spekulativní teologie, tzv. *kalám*.⁶⁹ Tato škola se na rozdíl od filozofických směrů nezabývala otázkami, které trápily lidskou mysl, ale soustředila se na náboženskou problematiku. Spekulativní teologové, *mutakallimún*, Aristotelovu logiku rozvinuli za jiným účelem a to ke spekulacím ohledně kauzality či vysvětlení přírodních jevů. První, která si osvojila metodu *kalámu*, byla liberálně smýšlející muʿtazila, která se zcela neuzavírala myšlenkám, které proudily do islámu z vnějšího prostředí. Postupem času však proti názorům muʿtazily začalo vystupovat stále více muslimských teologů, na jejichž stranu se nakonec přiklonili i chalífové. Sunnitská teologie tak ze souboje s muʿtazilou vyšla vítězně. Když se islámští teologové vypořádali s muʿtazilou, jejich posledním „odpůrcem“ byla aristotelovská filozofie, která nebyla ve všem proti islámu,⁷⁰ ale se svým důrazem na rozum vyvolávala přívaly kritiky ze strany islámské ortodoxie (Ibn Rušd, 2012: 14-15).

Pokud se jedná o pozici filozofie či řeckého dědictví na poli islámské jurisprudence, pozice filozofie nebyla o mnoho lepší. Ještě, než vypuklo překladatelské období z řečtiny do arabštiny, odehrál se v islámu souboj o majoritní zdroj náboženského zákona. Z tohoto souboje vyšel vítězně tradicionalistický islám reprezentovaný Ibn Idrísem aš-Šafiʿím.⁷¹ Vítězství jeho teorie o božím původu zákona donutilo islámskou jurisprudenci k tomu, aby se distancovala od racionálních a filozofických tendencí. Tradicionalističtí právníci řeckou logiku odmítali především kvůli jejímu provázání s heretickými aktivitami. V pozdějším vývoji islámské

69 Odtud vycházející slovo *mutakallimún*, tj. ti, co používají kalám. Neboli spekulativní teologové (Ibn Rušd, 2012: 15).

70 Beránek zde poznamenává, že naopak mnozí filozofové vystupovali na jeho obranu (Ibn Rušd, 2012: 15).

71 Zemřel 820 n.l. (Ibn Rušd, 2012: 16).

jurisprudence představoval ústřední text Korán, který ovšem neobsahuje odpovědi na všechny otázky. Proto muslimští právníci došli k závěru, že případně pochybností ohledně výkladu Koránu a hadíthů má být spor urovnán prostřednictvím konsensu náboženských autorit,⁷² kdy i po dosažení konsensu měli právníci vyvozovat „to co je správné a co nesprávné“ pouze na základě Písma bez ohledu na veřejný zájem, přírodní zákony či další normy nezávislé na Písmu (Ibn Rušd, 2012: 16-17).

Beránek poukazuje, že přímý konflikt mezi falsafou a kalámem nenastal hned. Islámští učenci byli totiž velmi opatrní v plném vyjádření svých názorů. Ze všech sil se tak snažili uvést své závěry v souladu se základními doktrínami islámu (Ibn Rušd, 2012: 18).

Další kapitola se zabývá působením muslimského teologa al-Ghazzálího. Al-Ghazzálí ve svých pracích⁷³ mnohokrát vystoupil proti antické filozofii a jejím muslimským pokračovatelům,⁷⁴ čímž změnil chod tehdejší falsafy. Islámská metafyzika byla původně ovlivněna antickou, helénskou filozofií, po al-Ghazzálím však nastoupil nový více islámský směr. Al-Ghazzálí vyvracel zejména filozofickou neomylnost, učení o věčnosti světa, Boží neznalost jednotlivin a popření tělesného zmrtvýchvstání se podle něho rovnaly kacířství. Al-Ghazzálí tak tvrdil, že Bůh filozofů není stejný jako Bůh Koránu, protože ten promlouvá ke všem lidem a ne pouze ke vzdělaným vědcům. O skutečných názorech al-Ghazzálího panují pochyby. Ibn Rušd například tvrdil, že al-Ghazzálí napadl filozofii proto, aby se zalíbil teologům a odvrátil tak podezření ohledně vlastní víry. Po al-Ghazzálím bylo řecké vědění absorbováno

72 Tento konsenzus se v islámské jurisprudenci nazývá *idžmá'* (Ibn Rušd, 2012: 16).

73 Nejvýznamnější kniha týkající se našeho tématu je *Taháfut al-falásifa* (Ibn Rušd, 2012: 19).

74 Především proti Ibn Sínovi a al-Farábímu. Tamtéž.

racionální teologií, která ho dále rozvíjela. Sunnitský islám⁷⁵ tak využil al-Ghazzálího učení a pronásledoval projevy svobodného filozofického myšlení. S postupným hospodářským a politickým úpadkem islámského světa to podle autora znamenalo konec rozkvětu aristotelovské filozofie na Východě. Tehdy převzala otěže islámské filozofie okrajová oblast muslimského světa, kterou bylo muslimské Španělsko. Andaluští myslitelé převzali předchozí filozofickou tradici, která byla pěstována na Východě, a tak vytvořili základy pro evropskou renesanci.⁷⁶ Filozofie však neměla úplně snadnou pozici ani v Andalusii a až na pár výjimek se netěšila soustavnější přízni panovníků, kteří společně s tehdejšími teologickými právníky věřili, že Pravda je zjevena v Koránu, přičemž příznivci vědy byli označováni za zbloudilce. I přesto však filozofie nadále žila tiše dál (Ibn Rušd, 2012: 19-25). Tento pomyslný spor mezi al-Ghazzálím a Ibn Rušdem byl vyvrcholením, staletí trvajících debat týkajících se rozepře rozumu a víry na poli filozofie, zjevení a interpretace na poli teologie (Ibn Rušd, 2012: 51)

Ibn Rušdovo dílo pokrývalo mnoho vědních disciplín, např. filozofii, právo, lingvistiku. Jeho dalším cílem také byla snaha o nalezení původního výkladu Aristotelova díla. Ibn Rušd byl také prvním islámským myslitelem, který otevřeně hájil filozofii před postoji ortodoxie. Mezi lety 1169 až 1182 se Ibn Rušd odchýlil od komentování Aristotelova díla a sepsal čtyři pojednání týkající se vztahu filozofie a teologie, kdy v těchto pracích⁷⁷ napadl postoje al-Ghazzálího (Ibn Rušd, 2012: 33-34).

75 Postoje ši'itských panovníků k filozofickým spekulacím v řadách jejich poddaných jsou obecně považovány za uvolněnější (Ibn Rušd, 2012: 18).

76 Kulturním centrem Andalusie byla Córdoba (Ibn Rušd, 2012: 22).

77 Pro příklad lze uvést *Taháfut at-taháfut* (Vyvrácení vyvrácení) nebo *al-Kašf 'an manáhidž al-addila fi 'aaqá'id al-milla* (Odhalení metod důkazů v náboženském přesvědčení společenstva věřících) (Ibn Rušd, 2012: 33).

Pokud jde o vliv Ibn Rušda na Evropu, Ibn Rušdovy názory na filozofii si díky latinským překladům našly celkem rychle cestu na půdu středověkých univerzit. Latinské způsobily i rozvinutí „teorie dvojí pravdy.“⁷⁸ Pokud jde o přenos islámské filozofie z Andalusie do Evropy, důležitým článkem byli židé, kteří se v mnoha filozofických ohledech stali pokračovateli Ibn Rušda. Když došlo na Pyrenejském poloostrově k židovskému pronásledování, prchající židé si odnesli islámskou filozofii do Provence, tak se poprvé dostal za Pyreneje i samotný Aristoteles. Přijetí Ibn Rušdových děl křesťanskými mysliteli bylo značně dvojstranné. Byl oceňován jako významný Aristotelův komentátor, na druhou stranu byl však zatracován jako teolog.⁷⁹ Evropští averroisté 13. století tak jako jejich odpůrci Ibn Rušdovi vyčítali antireligiózní tendence, proto byly mnohé jeho myšlenky důvodem disputací v řadách křesťanských teologů. Tyto disputace byly zčásti zapříčiněny i tím, že Ibn Rušdovo učení bylo na evropských univerzitách špatně vykládáno, nicméně základ jeho učení byl jasný všem: k pravdě se lze dopracovat prostřednictvím rozumu a logika společně s racionalitou vedou ke spáse. Mnohé výroky evropských averroistů⁸⁰ se stejně jako některé Ibn Rušdovy teze staly nepřijatelnými z doktrinálních důvodů. Představitelem tažení proti averroismu se stal pařížský biskup Tempier, který odsoudil několik desítek tezí, které byly převzaty z Ibn Rušdových spisů nebo vyjadřovaly averroistické názory.⁸¹ Tyto názory podle kléru podryvaly autoritu Zjevení i církve. Co se týče

78 Tuto teorii (ar. *izdívádžijat al-haqíqa*) však Ibn Rušd nikde nevyřkl (Ibn Rušd, 2012: 34).

79 Ve svém výkladu filozofických problémů Ibn Rušd nezdědka zaběhl do komentování citlivých náboženských otázek (Ibn, Rušd, 2012: 38).

80 Mezi nejvýznamnější latinské averroisty patřily: Siger z Brabantu, Jan z Jandunu, Peter Abelard či Boethius z Dácie (Ibn, Rušd, 2012: 41).

81 Mezi odsouzené teze patřily: „není vyššího života než ten filozofický,“ „teologie spočívá na báchorkách“ nebo „na světě neexistuje žádná moudrost než kromě té filozofů“ (Ibn Rušd, 2012: 42).

vztahu tehdejších averroistů k náboženství Beránek zdůrazňuje, že není žádný důvod se domnívat, že zanícení averroisté zároveň nebyli naprosto upřímnými praktikujícími křesťany. Teologické útoky nedokázaly zastavit zrod nového směru myšlení, to svou obhajobou racionalismu podlamovalo církevní autoritu. Učení o dvojí pravdě tak stanulo na počátku novodobého myšlení (Ibn Rušd, 2012: 35-45).

Hlavním účelem Ibn Rušdova *Rozhodného pojednání* je otázka vztahu náboženského zákona vůči studiu filozofie. „Cílem této rozpravy je z hlediska teologického studia důkladně prozkoumat, zda Zákon povoluje, zapovídá, či přikazuje, ať už jako doporučení, nebo povinnost, studium filozofie a logiky“ (Ibn Rušd, 2012: 54).

Závěry, ke kterým *Rozhodné pojednání* dochází, jsou odvozeny ze dvou zdrojů islámského práva - Koránu a hadíthů. Rovněž také z konsenzu právních autorit a analogie.⁸² Cílem je právní ukotvení či ospravedlnění filozofie. Podle Ibn Rušda je náplní filozofie studium založené na rozumu, jedná se o studium všeho jsoucího. Náboženský zákon ukládá povinnost uvažovat o všem jsoucím pomocí rozumu, náboženský zákon tak vybízí k filozofii. Ústředním tématem tohoto spisu je přesvědčení, že pravda je skrytá v náboženském zjevení i ve filozofickém učení. Z toho vyplývá, že mezi oběma je možné navodit soulad. Zjevení má pro některé lidi stejný význam jako rozum pro ostatní (Ibn Rušd, 2012: 54-55). Vědecké studium nevede k ničemu, co by se přičilo Písmu, pravda totiž neodporuje pravdě, ale shoduje se s ní (Ibn Rušd, 2012: 96-97).

Podle *Rozhodného pojednání* Korán vybízí k vědeckému, teologickému zkoumání světa, což je součástí filozofie. Filozofie včetně studia původní řecké filozofie je posvěcena Koránem. Filozofové jsou tedy těmi, kdo mají soudit pravý význam Písma. Teologové toho nejsou schopni, protože dokážou pouze dialekticky odvozovat. Toto odvozování je však

82 Arabsky *qijás*. Tamtéž.

založené pouze na přijímaných propozicích. Dále Ibn Rušd rozvíjí myšlenku, že filozofové mají právo alegoricky interpretovat Korán, ovšem pouze za podmínky, že jsou zblhlí ve vědeckém uvažování (Ibn Rušd, 2012: 56-57).

Na základě aristotelovské logiky Ibn Rušd dospívá k názoru, že Korán svými slovy „kdož pevní jsou ve vědění“ odkazuje právě na filozofy (Ibn Rušd, 2012: 58). Podle Ibn Rušda jsou filozofické závěry totožné se závěry obsaženými v Písmu. Pokud si filozofie a náboženství protirečí, Ibn Rušd namítá, že v tomto případě by ne všechna slova v Koránu měla být brána doslovně. Je tedy potřeba alegorického výkladu. Další snahou Ibn Rušdova spisu je poukázat na zbytečnost teologů, kteří neprospívají ve dvou ohledech. Za prvé: Vedou lid k chybným úsudkům. Za druhé: Neoprávněně zaujali místo, na kterém by měla být filozofie. Teologové se tak dostávají do postavení mezi těmi, kdo musí věřit neboli prostý lid, a těmi, kdo k pochopení nepotřebují víru, tj. filozofy. Ibn Rušd dále poukazoval na to, že Korán obsahuje kromě dobře srozumitelných oddílů také mnoho alegorických textů, symbolů a podobenství. Tyto pasáže tak mohou být chápány pouze filozofy (Ibn Rušd, 2012: 60-61).

V Rozhodném pojednání mezi cílem a filozofie a náboženství není žádný rozdíl, obě cesty usilují o dosažení štěstí a pravdy. Náboženství umožňuje, aby těchto cílů dosáhl každý, zatímco filozofie je určena pro ty, kteří jsou schopni racionálně prozkoumávat význam náboženského zákona. Náboženství a filozofie mají stejný cíl, ale pouze filozofie může za pomoci logiky odhalit skutečnou povahu vědění v náboženském zákoně. Závěrem *Rozhodného pojednání* tedy je, že ctnostný život je přístupný všem bez ohledu na intelektuální vyspělost, každý může vědět, co je dobré a co špatné, tak, že bude následovat islámská pravidla. Pokud ovšem dojde ke směřování různých rovin výkladu, dochází k pokřivení náboženství a kacířství. Avšak Ibn Rušd nikde ve svém díle neútočí na náboženskou pravdu, Muhammad je pro něj vrchol lidského poznání a v

jeho myšlení jsou filozofie a náboženství sjednoceny (Ibn Rušd, 2012: 61-62).

Práce *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filozofie* se podle mého názoru v první řadě pokouší o extrernalistický výklad Ibn Rušdovy práce, názorů a vědecké činnosti. Jak Beránek v úvodu poznamenává, je třeba Ibn Rušdovu činnost vnímat v dobovém kontextu, což je odpovídající přístup současné historiografie vědy, uvádí, že především teologičtí právníci, kteří se ze svého pohledu snažili o „svou“ ochranu rozumu, stáli v opozici vědě. Podle mého názoru však jejich obavy z náboženské hereze do značné míry determinovaly jejich vlastní teologické názory. Z toho důvodu stáli teologové v popředí tlaku, který byl vyvíjen na tehdejší učence. Práce se dotýká i působení al-Ghazzálího, který vinil tehdejší učence z toho, že si usurpují správnou interpretaci Koránu.

Ibn Rušd se ve svém díle pokoušel o ochranu filozofie, právě Ibn Rušd byl jeden z mála filozofů, který vystoupil na její ochranu a vymezil se vůči al-Ghazzálímu. Další Ibn Rušdovou snahou byla harmonizace vědy a náboženství, ve svém díle píše, že náboženství při správné interpretaci přikazuje k myšlení. Také není důvod považovat Ibn Rušda za vědce, který by odsouval své náboženské přesvědčení do pozadí, sám zastával náboženské funkce a byl muslimem.⁸³ Stejně tak jako učenci, kteří následovali jeho učení v Evropě, byli věřícími křesťany a své náboženské přesvědčení také neodsouvali do pozadí. Což samo napovídá, že domnělý konflikt mezi vědou a náboženstvím není zcela jednoznačný a není podmíněn tím, že by středověcí vědci nebyli věřícími. Obavy tehdejšího kléru vyvstávaly z obavy ohrožení samotných dogmat, církev či klér z podstaty své vůdčí pozice v tehdejší společnosti, měly zájem na tom

83 Jak Beránek poznamenává, „*tak na druhou stranu však vyplývá, že Ibn Rušd považoval filozofickou pravdu za nejvyšší možnou, která vždy stojí nad náboženským poznáním*“ (Ibn Rušd, 2012: 62-63).

usměrňovat podle svého nejlepšího názoru správný výklad Písma. Ačkoliv Písmo samotné, jak Ibn Rušd dokazuje, vůbec nemusí být v tak jednostranném konfliktu s náboženstvím.

4.6 Marek Otisk – Metafyzika jako věda: Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi (2006)

Kniha *Metafyzika jako věda Ibn Síná a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*, kterou připravil historik filozofie Marek Otisk, vyšla v roce 2006 v nakladatelství Filosofia v Praze. Kniha se v první části primárně zabývá problematikou utváření metafyziky jako vědy v arabském prostředí. Druhé části knihy dominují latinské překlady Ibn Sínovy *Knihy o první filosofii* a Ibn Rušdovy *Epitomé* zabývající se aristotelovskou metafyzikou.

Kniha se v úvodu zabývá spíše evropským averroismem. Averroismus, který se ve středověku prosadil na pařížské univerzitě, byl jako svébytný systém filozofického myšlení odmítán církevními autoritami. Zmíněné odmítání dokládá obtíže, se kterými byly impulzy averroismu přijímány. Averroismus byl, jak již bylo zmíněno, z velké části neslučitelný s tehdejšími dogmaty církve (Otisk, 2006: 19).

Otisk poznamenává podobně jako ostatní historikové zabývající se daným tématem arabsko-islámské vědy, že v průběhu 12. století se začal značně rozmáhat interkulturní dialog mezi křesťanstvím a islámským světem. Myšlenky arabsko-islámských učenců podstatně formovaly latinské vědecké myšlení, neboť popularita nově překládaných pojednání byla obrovská. V této souvislosti je dobré poznamenat, že těmto pojednáním pocházejícím z Východu mnozí západní křesťané projevovali značnou úctu (Otisk, 2006: 9).

Právě osoba Ibn Rušda a jeho dílo spolu s arabskou falsafou seznamovaly křesťanský svět s problematikou peripetické vědecké metodologie. Mezi významné překladatelské školy, které zprostředkovaly

Ibn Rušdovo dílo, patřila škola v Toledu (Otisk, 2006: 24-25).

Přínos Ibn Sínových a Ibn Rušdových děl tkvěl především v tom, že oba učenci si kladli stejné filozofické otázky, které se snažili řešit samotní křesťané. Systém jejich odpovědí je postaven především na racionální bázi, což je prospěšné bez ohledu na náboženskou orientaci člověka, který se snaží porozumět (Otisk, 2006: 29).

Ať už vzešla poptávka po Rušdových textech ze strany vznikajících univerzit nebo samotné církve, je zřejmé, že Rušdovo dílo zůstávalo známým a uznávaným i v islámském světě, i když se někdy tvrdí opak. (Otisk, 2006: 33).

Co se týče názorů Ibn Rušda na samotnou metafyziku, Ibn Rušd silně nadřazuje metafyziku nad fyzikou, božská věda, za kterou metafyziku považoval, totiž musí předcházet fyzice. Podle Ibn Síny je metafyzika nejvyšší vědou (Otisk, 2006: 72-75). Ibn Rušd zastává prakticky stejný názor. Podle něho metafyzika sama stanovuje principy a předměty všech ostatních věd a navíc jejím subjektem je nejdokonalejší subjekt (Otisk, 2006: 94).

Samotná metafyzika se podle Otiska může, ale také nemusí, změnit v dogmatickou teologii a tak tedy může pojednávat o tématech bezprostředně vázaných na doktrinní témata. V tehdejší vědeckém diskurzu měla arabská filozofie dominantní postavení při interpretaci metafyziky v Evropě (Otisk, 2006: 96-101).

Pokud se jedná o vztah vědy a náboženství v tomto díle, největší důraz z mého pohledu, je kladen na fakt, že jak Ibn Rušd, tak Ibn Sína pokládali metafyziku neboli nauku o jsoucnu, a to i o tom nejvyšším, tedy o Bohu, za nejvyšší možnou nauku. Z toho tedy vyplývá, že jejich vědecké poznatky a zájmy, které prezentovali ve svých dílech, nemohly být v zásadním protikladu proti islámu a obecněji náboženství. Jak již bylo popsáno výše, sami se tímto pokládali za správné a věřící muslimy. Sám

autor se tématu vědy a náboženství explicitně nevěnuje. Z hlediska zaměření mé práce je ale důležité, že nezastává konfliktní model vztahu vědy a náboženství.

5. ZÁVĚR

Zdá se, že pro vnímání vztahu vědy a náboženství v publikacích, zabývajících se arabsko-islámskou středověkou vědou je zcela zásadní konkrétní zastávaný přístup k interpretaci dějin vědy. Tzv. pozitivistická historiografie vědy vytvořila během 19. a 20. století historiografický obraz, který podobně jako v období osvícenství radikálně odsuzoval teologii jako spekulativní a nepodloženou vědu. Náboženství bylo pozitivisty označeno za hlavní brzda vědeckého pokroku. Pozitivistický přístup k interpretaci dějin vědy a tzv. klasický příběh o přenosu arabsko-islámské vzdělanosti, který vnímá arabsko-islámskou civilizaci a její badatelské aktivity v období středověku pouze jako dočasný mezičlánek a uchovatelku starověké řecké vzdělanosti pro účely moderní vědy, se stal obecně přijímaným a zavádějícím interpretačním přístupem, se kterým se v obecných výkladech dějin setkáváme často i v dnešní době.

Co se týká interpretace vztahu vědy a náboženství ve zkoumaných monografiích, lze tyto monografie rozdělit do dvou skupin. První skupinou jsou starší práce, vydané v 50. až 80. letech 20. století, které interpretují vztah vědy a náboženství především jako konfliktní. Příkladem je např. Petráčkovu tvrzení: „*...náboženství je vždy brzdou pokroku*“. Faktem zůstává, že Petráček ve své monografii poznamenává, že arabsko-islámští učenci se mimo jiné snažili o harmonizaci vztahu vědy a náboženství. Petráček si tak značně protiřečí. I další práce, konkrétně dílo Ivana Bogdanova vykazuje známky konfliktního vnímání vztahu vědy a náboženství. Bogdanov píše o jakémsi „duchovním nevolnictví“, které podle něho brání svobodnému racionálnímu rozvoji vědeckého poznání. Práce A. Kadyrova rovněž straní konfliktní tezi o vztahu vědy a náboženství. V této práci je zdůrazňováno, že za účelem vědeckého pokroku je nutné stavět náboženství a vědu do protikladu, přičemž Kadyrov nijak nedokazuje, že středověcí arabsko-islámští učenci tak skutečně činili.

Důvod proč tyto starší práce zastávají a prezentují konfliktní tezi

vztahu vědy a náboženství, lze spatřovat v několika okolnostech. První okolností je, že autoři ve svých interpretacích zastávají stadiální pojetí dějin vědy, např. Petráček zdůrazňuje, že Arabové vstupují do dějin jen s malými znalostmi z oblasti astronomie a dalších věd. Druhou, obecnější okolností je, že jednotlivé práce mají ve svém pojetí vztahu vědy a náboženství blízko k pozitivistickému výkladu dějin vědy. Třetí okolností, ovlivňující interpretaci uvedeného vztahu je období a místo vzniku jednotlivých monografií. Petráčkova práce byla vydána v 50. letech 20. století a patrně reflektuje tehdejší politicko-společenskou atmosféru v Československu. Počátek 50. let byl ve znamení obecného vzestupu komunistické ideologie v Československu. Vztah komunismu a náboženství by se dal parafrázovat sporným výrokiem K. Marxe ...*náboženství je opium lidstva*⁸⁴, který byl mnohokrát zmíněn hlavními marxistickými ideology K. Marxem a F. Engelsem. Marxistická teorie vnímala náboženství obecně jako brzdnou sílu lidského pokroku.

Bulharský historiograf I. Bogdanov ve své práci popisuje vztah vědy a náboženství jako souboj mezi tvrdým až fanatickým dogmatismem a racionálními myšlenkami arabsko-muslimských středověkých učenců. Což je do jisté míry přístup podobný tomu, jaký zastává Petráček. Bogdanov, ačkoliv byla jeho práce vydána koncem 70. let, kdy už v západní historiografii docházelo ke změně interpretačních přístupů k dějinám vědy, také tíhne ke spíše pozitivistické představě o vztahu vědy a náboženství. Kadyrov ve své práci zase odráží dobový sovětský pohled na vztah vědy a náboženství. Prezentovaný pohled na vztah vědy a náboženství odráží komunistickou implementaci státního ateismu, který byl ve 20. století implementován do vlád reprezentující komunistické ideologie, jako SSSR nebo ČLR.

84 Mnohokrát parafrázovaný výrok vychází z Marxovi práce *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, která byla sepsána mezi lety 1843 až 1844. Práce však byla publikována až po Marxově smrti.

Druhá skupina zkoumaných prací, která je reprezentována novějšími monografiemi s tematikou arabsko-islámské středověké vědy, se snaží interpretovat vztah vědy a náboženství v souladu se středověkými společenskými a kulturními potřebami a dobovým sociokulturním kontextem. V těchto novějších monografiích lze pozorovat odklon od „černobílé“ interpretace zmíněného vztahu v pozitivistickém duchu, který interpretoval vztah vědy a náboženství redukcujícím způsobem. Špelda ve své práci *Astronomie ve středověku* (2008) dochází ke svým závěrům v souladu s dnešní profesionální historiografií vědy. Mezi vědou a náboženstvím se Špelda snaží najít určitou harmonii, kterou se snaží podložit faktem, že v průběhu středověku vznikaly náboženské úřady, které byly spjaty s vědeckým bádáním, tudíž věda a náboženství nemohly stát ve vzájemné radikální opozici. Špelda dále zmiňuje, že osobnost al-Ghazzálího, jež se zabírají snad všechny monografie zabývající se vztahem arabsko-islámské vědy a náboženství, jednoznačně nestála za úpadkem arabsko-islámských vědních oborů, jak interpretují práce staršího data vydání. V knize *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie* (2012) se setkáváme s tvrzením, že mezi cílem vědy a náboženství není rozdíl. Beránek ve svém komentáři zdůrazňuje snahu arabsko-islámských učenců⁸⁵ o harmonizaci vztahu vědy a náboženství. Avšak Beránek se ve své interpretaci historického vývoje arabsko-islámské vědy lehce přiklání k pozitivistické interpretaci dějin vědy. Přesto neinterpretuje vztah vědy a náboženství jako konfliktní. V poslední monografii se Marek Otisk vztahu vědy a náboženství příliš nevěnuje, ale z povahy jeho práce je znatelné, že se nijak nesnaží hledat v náboženství faktor, který by negativně působil proti badatelským aktivitám středověkých arabsko-islámských učenců, či naopak.

V novějších monografiích zabývajících se vztahem vědy a náboženství lze pozorovat zásadní změnu ve vnímání a interpretaci

85 Konkrétně Ibn Rušda.

problematiky vztahu vědy a náboženství. Autoři novějších monografií se, na rozdíl od starších autorů, snaží o harmonizaci vztahu vědy a náboženství. Ke změně v interpretaci zkoumaného vztahu zřejmě došlo pod vlivem profesionalizace historiografie vědy a moderního, kontextuálního přístupu ke zkoumání dějin arabsko-islámské středověké vědy. Nelze tvrdit, že by starší historiografové vědy nezastávali ve svých pracích profesionální přístup, avšak jejich pohled na vztah vědy a náboženství byl poněkud zkreslen dobovými tendencemi v historiografii vědy, které patrně odrážely dobový sociokulturní kontext a prostředí v nichž autoři prací působili.

Podle mého názoru by bylo vhodné a velmi zajímavé zkoumat téma vztahu vědy a náboženství i v zahraniční, především pak v anglicky a arabsky psané literatuře, kde by se s jistotou našlo více titulů, obsahující zmíněnou problematiku. Výběr česky psaných zdrojů je poněkud omezen, avšak i zde je možné nalézt rozdílné názory a interpretace vztahu vědy a náboženství v arabsko-islámském středověku.

6. POUŽITÁ LITERATURA

- BARBOUR, I. (1990): *Religion in an Age of Science*. Londýn: SCM Press.
- BOGDANOV, I. (1978): *Avicenna: Historická studie*. Praha: Avicenum.
- BONDY, E. (1995): *Středověká islámská a židovská filosofie*. Praha: Vokno.
- DE LIBERA, A. (2001): *Středověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- DRUART, T.A. (2003): *Philosophy in Islam*. In: McGrade, A.S. (ed.): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRANT, E. (2004): *Science and Religion 400 B.C. to A.D. 1550 From Aristotle to Copernicus*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- HAQ, S. (2009): *Myth 4. That Medieval Islamic Culture Was Inhospitable to Science*. In: Numbers, R. (ed.): *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*. Harvard University Press, s. 35-42.
- HARVEY, S. (2005): *Islamic philosophy and Jewish philosophy*. In: Adamson, P., Taylor, R. (eds.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 349-370.
- IBN RUŠD (AVERROES). (2012): *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Praha: Academia
- KADYROV, A. (kol.). (1988): *Abú Alí Ibn Síná*. Praha: Avicenum.
- KRAGH, H. (1989): *An Introduction to the Historiography of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KROPÁČEK, L. (2003): *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.
- NIKLÍČEK, L., ŠTEIN, K. (1985): *Dějiny medicíny v datech a faktech*.

Praha: Avicenum.

OTISK, M. (2006): *Metafyzika jako věda: Ibn Sína a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*. Praha: Filosofia.

PETRÁČEK, K., KUBÍČKOVÁ V. (1954): *Avicenna: Z díla*. Praha: Nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.

RAMADAN, I. (2015): *Středověká arabsko-islámská medicína: dějiny interpretací*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.

RASHED, M. (2005): *Natural Philosophy*. In: Adamson, P., Taylor, R. (eds.): *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge. Cambridge University Press. s. 287-308.

RUSSELL, C. (2000): *The Historiography of Science and Religion*. In: Ferngren, B. (ed.): *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. Garland Publishing Inc., s. 12-18.

SALIBA, G. (2007): *Islamic Science and The Making of European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.

ŠPELDA, D. (2008): *Astronomie ve středověku*. Ostrava: Montanex.

ŠPELDA, D. (2009a): *Proměny historiografie vědy*. Praha: Filosofia.

TRETERA, I. (1999): *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha-Litomyšl: Nakladatelství Ladislav Horáček-Paseka

VÍDEŇSKÁ, A. (2006/2007): *Středověká arabská a židovská filosofie*. In: Demjančuk, N. (ed.): *Věda v antice a středověku*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, s. 156-171

WILSON, D. (2000): *The Historiography of Science and Religion*. In: Ferngren, B. (ed.): *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. Garland Publishing Inc., s. 2-11.

INTERNETOVÉ ZDROJE

JARDINE, N. (2000): *Uses and Abuses of Anachronism in the History of the Sciences*. [online]. Cambridge University. History of Science, vol. 38.

Dostupné z:
<http://articles.adsabs.harvard.edu//full/2000HisSc..38..251J/0000252.000.html>

MARŠÁLEK, J. (2012): *Historie sociologie a historie věd: Čekání na společný příběh?*. [online]. Masarykova univerzita. Dostupné z:
<http://socstudia.fss.muni.cz/sites/default/files/121024182907.pdf>.

MARX, K. (1970): *Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right*. [online]. Oxford University Press. Dostupné z:
https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Critique_of_Hegels_Philosophy_of_Right.pdf

SABRA, A. I. (1996): *Situating Arabic Science: Locality versus Essence*. [online]. Isis vol. 87. University of Chicago Press. Dostupné z:
<http://www.jstor.org/stable/235197>

SHAPIN, S. (1992): *Discipline and bounding: The history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate*. [online]. University of California. Dostupné z:
https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3425943/Shapin_Deicipline.pdf?sequence=1.

ŠPELDA, D. (2007): *Ve službách pokroku: nástin dějin historiografie vědy*. [online]. Aluze: revue pro literaturu, filozofii a jiné. Dostupné z:
http://www.aluze.cz/2007_02/10_Studie_Spelda.pdf.

ŠPELDA, D. (2009b): *Sociální konstruktivismus ve zkoumání vědy a jejích dějin*. [online]. AntropoWeb, z.s. Dostupné z:
http://www.antropoweb.cz/media/webzin/webzin_1_2009/3_Spelda_Socialni_konstruktivismus.pdf.

7. RESUMÉ

The submitted diploma thesis deals with relation between science and religion in Czech-written historiographical works dealing with Medieval Arabic-Islamic science. Main intention of main diploma thesis is detection of prevailing relationship between science and religion in Czech-written historiographical books, that deal with mentioned relationship. On the beginning, thesis deals with historical development of historiography and basic approaches to examine it. For example externalism and internalism etc. In this chapter I also try to demonstrate basic and, for this thesis crucial, issue of relationship between science and religion. Second chapter deals with a.k.a Classical narrative about Arabic-Islamic science in Medieval. This Classical narrative is, in my opinion, absolutely necessary for understanding development of European view towards Arabic-Islamic science and its accomplishments. I mention European view only because it influences scientific and also everyday ideas about Arabic-Islamic Medieval science even in modern era.

For a purposes to demonstrate prevailing relationship between science and religion, I have chosen particularly six Czech-written historiographical books to work with. These books, which I analysed are divided to, particularly, two groups. Three of these historiographical works cover the time period from 1950s to end of 1980s. The other three books cover period from 2006 to 2012. The reason of this partition is to find out if prevailing relationship between science and religion was changed throughout the years. And if it has been changed, how and why?

Results of my research are based on content analysis of these historiographical works dealing with relation of science and religion.