

Židovské zdroje v Pиковě konceptu *felicitas*

Jan Herufek

Ostravská univerzita

jan.herufek@osu.cz



JEWISH SOURCES OF PICO'S CONCEPT OF FELICITAS

The paper deals with G. Pico della Mirandola's concept of *felicitas* (*mors osculi*), which is expressed especially in his works *Commento* (1486), *Conclusiones* (1486) and *Heptaplus* (1489). The analysis of these texts is compared to the *ultimate felicitas* of two Jewish thinkers, Gersonides (1288–1344), a representative of Medieval philosophical tradition, contemplating conjunction with God himself in his *Commentary on the Song of Songs*, and Yohanan Alemanno (1435 — died after 1504). This Italian Jewish humanist philosopher presented a similar concept of approach to God like Pico in his works (e.g. *Cheshek Shlomo* and *Hay ha-'Olamim*).

KLÍČOVÁ SLOVA:

Giovanni Pico — Gersonides — Jochanan Alemanno — věčná blaženost — polibek smrti
Giovanni Pico — Gersonides — Yohanan Alemanno — ultimate felicitas — mors osculi

UVEDENÍ

Slavný italský humanista Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), zvaný *princeps concordiae* (kníže svornosti), vytvořil roku 1486 *Řeč* (*Oratio*), která měla podle některých interpretů primárně oslavovat důstojnost člověka. Avšak samotný přídomek *de dignitate hominis* získala až ve štrasburské edici z roku 1504.¹ Nutno říci, že Pico na ní začal pracovat již od září roku 1486, kdy pobýval mezi Frattou, Perugíí a Florencií. Ovšem paralelně s koncipováním samotné *Řeči* řešil i strukturu jiného svého díla, které posléze vešlo ve známost pod názvem *Commento sopra una canzone de amore di Girolamo Benivieni* (zkráceně: *Commento*).² Lze proto předpokládat, že některé antropologické filosoficko-teologické motivy se v obou nedokončených dílech vzájemně překrývají a doplňují. Jedním z témat, které Pico nabízí čtenáři k diskuzi,

- 1 Srov. kupříkladu s názory těchto interpretů: Cassirer, Garin ad. (viz Cassirer 1942). Takovou pozici však v současnosti nesdílí B. Copenhaver (viz Copenhaver 2002, s. 58) Samotná *Oratio* nebyla nikdy během Píkova života vydána, posmrtně ji zařadil do souboru jeho děl Gianfrancesco Pico (1496). Zde byla uvedena jako *oratio elegantissima*. Podle Farmera ji Pico původně nazval *Oratio ad laudes philosophiae*. Srov. Farmer 1998, s. 18–19, pozn. 50. V této studii využívám překladu D. Sanetrníka — viz Pico 2005.
- 2 Celý název spisu zní *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' platonici*. Pico jej vytvářel mezi zářím a říjnem 1486. Podle Boriho byl zpočátku nazván *Carmen pro pace*. Srov. Pico 2012, s. 19.



je i otázka lidského štěstí / blaženosti (*felicitas naturalis* / *felicitas supernaturalis* — *felicitas ultima*).

Kromě (novo)platónských zdrojů³ této koncepce se moderní badatelé soustřeďují na recepci pramenů židovských. Vycházejí z předpokladu, že v době redakce obou děl byl Pico ve styku se židovským učencem Eliem del Medigo (1458–1493) a taktéž s konvertitou ke křesťanství Flaviem Mithridatem (1450–1490?).⁴ Záslouhou posledně uvedeného se Pico nejen horlivě učil hebrejsky, aramejsky a chaldejsky, ale získal i přístup k enormnímu množství hebrejských manuskriptů, které mu Mithridates „ochotně“ zpřístupňoval, když je převáděl do jazyka latinského.⁵ K takovým překladům patřilo i dílo středověkého filozofa, logika a astronoma Leviho ben Geršom (lat. Gersonides, 1288–1344), které Mithridates přeložil roku 1486. Již B. Crofton se ve své práci pokusil prokázat spřízněnost mezi Pikovým a Gersonidovým pojetím *ultima felicitas*. Zatímco Crofton se zaměřoval především na analýzu Pikova spisu *Heptaplus*, pocházejícího z pozdního období jeho tvorby (1488–1489), italská badatelka M. Andreatta dokazovala Gersonidův vliv i v Pikově rané fázi, především v jeho spise *Commento*.⁶

Je však třeba říci, že Pico zřejmě nabízí daleko pestřejší paletu potencionálních židovských zdrojů, jak na ni upozornil už Ch. Wirszubski v knize *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (1989). Soudil, že na Pikův koncept *felicitas*, projevující se i v jeho *Conclusiones* (1486) a dále v *Apologii* (1487),⁷ zapůsobil také židovský lékař a filosof rabi Jochanan Alemanno (1434/35–1504).⁸ Jeho tezi v současné době podporuje izraelský badatel M. Idel a domnívá se, že se oba myslitelé setkali ve Florencii v roce 1486, tedy v době, kdy Pico pracoval na svém komentáři o lásce (*Commento*)

3 K tématu novoplatonismu viz např. Allen 2017.

4 Elia del Medigo (lat. *Helia Cretensis*), narozen na Krétě, přední představitel aristotelsky orientované filosofie v rámci židovské tradice a taktéž jeden z prvních kritiků novoplatónsky pojaté kabaly. Pico se s Medigem setkal v Padově během svých studií a doprovázel ho i do Florencie. Z díla: komentář k Averroovu spisu *De substantia orbis* (hebrejská verze vznikla ve Florencii). Srov. Kieszkowski 1933, s. 286–301 a Nardi 1958, s. 127–146. Flavius Mithridates (lat. Guglielmus Siculus, též Guglielmo Raimondo Moncada) se narodil na Sicílii, byl židovského původu, ale již v mládí konvertoval ke křesťanství. Působil ve službách křesťanských mecenášů (mimo jiné u G. B. Cyba — pozdější papež Inocenc VIII.). Pro podezření z vraždy byl nucen uprchnout z Říma do Německa (1482–1483). O tři roky později získává Pikovu přízeň a stává se jeho učitelem orientálních jazyků a překladatelem. Srov. Secret 1965, s. 169–187.

5 Srov. s některými Mithridatovými překlady (Recanati 2008; Gikatilla 2010; *The Book of Bahir* 2005; *The Great Parchment* 2004).

6 Srov. Black 2006, s. 211–212, a Andreatta 2009, s. 37–40.

7 Přesný název jeho tezí zní: *IOANNIS PICI Mirandulae, Conclusiones, DCCCC. quas olim Romae disputandas exhibuit* (2005, s. 63–113). Anglický překlad viz Farmer 1998, s. 210–553. Celý název *Apologie* je: *IOANNIS PICI Mirandulae et Concordiae comitis Apologia*. Srov. s italskou verzí (Pico 2010, s. 1–365).

8 Jochanan Alemanno pocházel ze severní či střední Itálie, mládí prožil ve Florencii, kde bydlel v rodině bankéře Jehiela da Pisa. Později působil i v jiných italských městech (Padova, Bologna, Ferrara a Mantova). Studoval a poté i vyučoval na akademii M. Leona. Pico se s Alemannem seznamuje ve Florencii mezi lety 1486–1488.

i své Řeči (Oratio).⁹ Tato studie se zaměří na to, jakým způsobem Pico rozvíjí ve svých zmíněných dílech pojetí štěstí / blaženosti. Jinými slovy, prozkoumáme, z jakých zdrojů vychází, případně jak se s nimi kriticky vyrovnává. Nejprve tedy budeme hledat příbuznost nebo rozdílnost v Pikově a Gersonidově koncepci štěstí / blaženosti. Poté budeme sledovat jeho kabalistický rozvrh a konfrontovat jej s Alemannovou vizí a dalšími hebrejskými prameny.



PIKŮV A GERSONIDŮV KONCEPT FELICITAS

V pátém oddílu *Apologie* (1487), nazvaném *Pojednání o přirozené magii a kabale*, představuje Pico svůj výklad Bible, a jak plyne z následující citace, zakládá se na kombinaci židovských a křesťanských exegetických prvků:

Známe čtyři způsoby výkladu Bible: doslovný, mystický neboli alegorický, tropologický a anagogický. Židé mají podobně pro doslovný výklad označení pešat, k tomuto způsobu se hlásí například rabi Š'lomo, Kimchi, atd.; alegorický midraš, který často pojímají jako Midraš Rúť, Midraš Tehilim, Midraš Qohelet, což je midrašský, tedy mystický výklad knihy Rúť, Žalmů, Kazatel a jiných (příznačný nejvíce pro talmudskou školu); tropologický, zvaný sechel, není doslovný a následují ho například Abraham ibn-Ezra, Gersonides, a především rabi Moše Egypťský [Maimonides]; anagogický se nazývá kabala...¹⁰

Pico tedy uvažuje o exegetickém schématu, jež lze načrtnout následujícím způsobem:

pešat פֶּשַׁט — littera — doslovný výklad,
 midraš מִדְּרָשׁ — allegoria — alegorický výklad,
 sechel שֶׁחַל — intellectus — tropologický (morální) výklad,
 kabala קַבָּלָה — anagogia — anagogický výklad.

Z jakých zdrojů čerpá? Dle Geršoma Scholema byl Pico ovlivněn komentářem k Penta-teuchu středověkého židovského učence Bachji ben Ašer (13. stol.), který však za alegorický výklad pokládal sechel, a nikoliv midraš. Scholem proto dospívá k závěru, že Pikova znalost této problematiky byla značně omezená. M. Andreatta hledala příčiny jeho „dezinterpretace“ jinde a upozornila na Gersonidův spis *Commento al Cantico dei Cantici*,¹¹ kde autor dochází k propojení alegorického modu s midrašským výkladem, které je velmi podobné, ne-li shodné, s Pikovým náčrtem: „podle mínění tohoto našeho židovského učení, které se nazývá draš“.¹² Ve skutečnosti se však jedná o zvýrazněnou vsuvku, kterou do překladu zanesl Mithridates. Je totiž známo, že sicilský konvertita byl nejen nadaným filologem, ale proslul i jako neméně slavný mystifiká-

9 Wirszubski 1989, s. 256–257. Srov. Dell'Acqua — Münster 1965, s. 149–168 a Idel 2005, s. 185.

10 Pico [1969], s. 178.

11 Scholem 1996, s. 62; Andreatta 2014, s. 89.

12 Gersonides 2009, s. 101–102.



OPEN ACCESS

tor, přičemž zjevným důvodem jeho „her“ byla snaha zaujmout své zadavatele. O Píkovu přízeň se proto ucházel coby znalec středověkých mystických knih, v nichž je možno nalézt mnoho styčných bodů s křesťanskou filosofickou a teologickou tradicí. Mithridates si byl velmi dobře vědom i toho, že Pikovi mají hebrejské motivy posloužit k jeho synkreticky pojatým apologetickým a kontemplativním cílům. A rozhodně nikdy nevynechal příležitost, aby zdůraznil svou roli zasvěcovatele do židovských mystérií.¹³

Již ve spise *Sermo de passione Domini* (1481), dedikovaném papeži Sixtu IV., uvažoval Mithridates o dvou formách výkladu. První z nich se týká autentického učení starých talmudistů (*veteres / antiqui Talmudistae*). Druhý je spjat s tvorbou rabínských učenců (*recentiores Talmudistae / doctrina modernorum*). Je pro něj příznačné, že vznikl až po Kristově smrti a byl zcela namířen proti křesťanům. Autentický (kabalistický) výklad je pochopitelně věrohodnější, jednak proto, že jej Bůh předal ústní formou jen několika učencům v nepřetržité posloupnosti, jednak proto, že byl vytvořen ještě tři sta sedmdesát let před Kristovým příchodem. Je proto třeba dále říci, že kabalistická exegeze není určena všem Židům, ale jen těm, kteří dovrší čtyřiceti let.¹⁴ Podobné dictum se vyskytuje v Mithridatově překladu Gersonidova spisu *Commento al Cantico* a je učiněno opět formou zvýraznění: „A proto naši svatí kabalističtí učenci zakazují, aby se jí někdo věnoval před svým čtyřicátým rokem.“¹⁵

Nelze se divit, že Mithridatova interpretace pronikla i do Píkova projektu. Setkáváme se s ní nejprve v *Oratio*: „U Židů se v naší době těší tyto knihy tak posvátné účtě, že tomu, kdo není stár alespoň čtyřiceti let, není dovoleno se jich ani dotknout.“¹⁶ V *Apologii* je posléze upřena pozornost na rozhraní mezi autentickým midrašským učením předkřesťanské tradice, které Pico označuje za skrytý a pravý anagogický (kabalistický) výklad (srov. výše): „Mojžíš přijal od Boha kromě psaného zákona také jeho pravý výklad, který následně předal svým nástupcům, sedmdesáti starcům, a ti zase svým dalším následovníkům“, a výroky rabínských autorit, jež však křesťanští učitelé necitovali. Důvod je prostý: „Židé vytvořili talmudské učení zcela proti křesťanům, s nimiž tehdy již bojovali, a proto si naši otcové této větve nevážili natolik, aby považovali za pravdivý jakýkoli jejich výrok.“¹⁷

K čemu má kabalistická exegeze sloužit? Ze spisu *Commento sopra una canzone* se dozvídáme, že *haec disciplina* má božský původ. A proto ji na počátku (*in principio / berešit*) Bůh zjevil pouze Mojžíšovi, neboť v sobě zahrnuje božské věci a velká tajemství, jak se domnívali už staří teologové. Tato mystéria nejsou určena všem lidem, ale jen vyvoleným. Lidé si je nesměli ani zapisovat.¹⁸ Mohli si je však předávat ústně až do času Ezdráše, kdy byla vsazena do podoby kabalistických knih. Pico si je s velkými obtížemi obstaral. Rozumí se, že platil nemalé částky svému učiteli Mithridatovi, aby je přeložil do latiny.¹⁹ V *Apologii* Pico vskutku uznává, že se jedná o božský výklad, který

13 Srov. kupříkladu Wirszubski 1989, s. 106–113.

14 Mithridates 1963, s. 89.

15 Gersonides 2009, s. 109.

16 Pico 2005, s. 111–113. Srov. Pico [1969], s. 179.

17 Pico [1969], s. 178.

18 Pico 1942, s. 580–581.

19 Pico [1969], s.178. Srov. Pico 2005, s. 111.

nás vyvádí z pozemského života k nebeskému, z časnosti k věčnosti a pozvedává nás i z tělesnosti k duchovnosti. Jinými slovy, kabala může člověku pomoci odhalit skryté a posvátné věci, které jsou ukryty pod tvrdou kůrou židovského zákona. Ostatně tuto jedinečnou věc dosvědčoval nejen Gersonides, ale i křesťanští učenci, jakými byli apoštol Pavel, Dionýsius Areopagita, Eusebius z Cesareje, Hilarius, Órigenés, Klement Alexandrijský či Jeroným.²⁰

Pico tímto způsobem transformuje původně židovské učení do křesťanské formy a tvrdí, že Židům sice byla svěřena pravda jako taková, jenže jejich vykladači (*recentiores Talmudistae*) jí úplně neporozuměli. Hledali tudíž jen její doslovný smysl. Na tuto skutečnost Pico upozorňuje v *Apologii* takto:

Když jim totiž proroci předpovídali, že je Mesiáš osvobodí ze zajetí a přivede je do země zaslíbené, do Jeruzaléma, do chrámu, kde se budou radovat a shromažďovat, Židé vše pochopili doslovně. A proto si mysleli, že je to řečeno pouze o osvobození ze světského zajetí, o zaslíbené zemi coby pozemské Judeji a obdobně o hmotné jeruzalémské obci a o chrámu...²¹

Křesťanští vzdělanci jsou naopak schopni spatřit její skrytý duchovní smysl: „Právě křesťané si nejméně zaslouží takovou vědu, neboť jako je samotný zákon duchovní, a nikoliv tělesný, tak i my jsme duchovní Izraelité, a nikoliv tělesní.“²² Stejný motiv nacházíme i v Pikově pozdním spise *Heptaplus*, kde je taktéž učiněno rovnítko mezi křesťany a legitimními Izraelity.²³ Na rozdíl od Židů vidí totiž věci božské (*secretiora mysteria*). I proto čtou knihu Zákona (*liber Legis*) a knihu přírody (*liber naturae*) alegoricky, aby v nich mohli odhalit veškerá tajemství, což ve své teologii činil již Dionýsius Areopagita: „... cestou kabaly se nám odhaluje tajemství Trojice s možností vtělení, když se toto jméno uděluje nejvlastněji Bohu. To otevřeně a častěji tvrdí nejen kabalisté, ale [nacházíme to] i v teologii Dionýsia Areopagity.“²⁴

Italský humanista dále předpokládá, že kabalistická exegeze je věrohodným interpretačním klíčem vhodným k dešifrování základních teologických otázek, která učence uvádí do hlubin filosofické kontemplace. Tato nauka je také srovnatelná s novoplatónsko-pythagorejskou tradicí: „A pokud se týká jejich filosofického obsahu, člověk by téměř myslel, že čte Pythagoru nebo Platóna, jejichž učení jsou tak blízká křesťanské víře, že náš Augustin vyjadřuje Bohu svou hlubokou vděčnost za to, že se spisy platoniků dostaly do jeho rukou.“²⁵ Pico se tedy zapojuje do synkretického modelu, v níž se jednotlivé religionistické a filosoficko-teologické systémy snoubí v jeden celek. Ch. B. Schmitt jej označuje termínem *prisca theologia* (stará teologie).²⁶ V rámci této tradice se vychází z předpokladu, že Bůh předal Mojžíšovi pravou moudrost (*prisca sapientia*) a ta byla v nepřetržité posloupnosti recipována u perských,

20 Pico [1969], s. 176 a 178.

21 Srov. Pico [1969], s. 178–179.

22 Mithridates 1963, s. 103.

23 Pico 1942, s. 246–248.

24 Pico [1969], s. 34 a 110.

25 Pico 2005, s. 113.

26 Schmitt 1970, s. 219–220.



egyptských, řeckých a křesťanských myslitelů (Zoroaster, Pythagoras, Platón, Aristotelés, Plotinos, Dionýsius Areopagita ad.).²⁷

V závěru *Apologie* se proto Pico chlubí, že je prvním myslitelem latinského Západu, jenž propojuje dohromady „křesťanskou“ filosofii s židovskou mystikou: „... já, latinsky píšící autor, jsem se jako první zmínil o této prvotní a pravé kabale, již využívám i ve svých tezích.“ Jeho názor sdílel i G. Scholem.²⁸ Musíme ovšem konstatovat, že takové prvenství náleží spíše jeho učiteli Fl. Mithridatovi, když totiž v *Sermo* tvrzením, že Mojžíš čerpal z pramenů moudrosti jako první (*fons sapientiae*), dává přednost židovskému učení před řeckou vzdělaností. A teprve později ho následovali další perští, egyptští a řečtí mágové a učenci (Zoroaster, Hermés, Pythagoras, Platón): „... a jak píše pythagorejec Numenius ve spise *O dobru*, Platón a Pythagoras v řečtině vložili jenom to, na co již předtím přišli brahmáni a Židé... Platónovo učení není ničím jiným než opětovným vyjádřením (pra)dávného mojžíšovského jazyka.“²⁹ V okruhu florentských platoniků má navíc Mithridates ambici prokázat, že disponuje dobrou filosofickou přípravou a smí být pokládán za „pravého Platónova přítele“ (*legitimum Platonis amicum*).³⁰ Pico tedy, pod Mithridatovým vlivem, vsazuje kabalou do tradice *prisca theologia*, což posléze činí i ve spise *Heptaplus*: „Je také známý výrok filosofa Numenia, že Platón nebyl ničím jiným než attickým Mojžíšem.“³¹

Kromě filosofické roviny má kabala i zřetelný apologetický nádech, jak plyne z *Oratio*: „Zkrátka a dobře mezi námi a Židy není snad žádná sporná otázka, v níž bychom je právě s pomocí kabalistických spisů nemohli usvědčit z omylu a argumenty je zahnat do úzkých tak, že by jim nezbyl ani koutek, kde by se mohli schovat.“ A dále lze uvést pasáž z *Apologie*: „... a když jsem si je důkladně prostudoval, pochopil jsem, že se mnohé, ba dokonce téměř vše shoduje s naší vírou. My křesťané jsme dokonce schopni porazit Židy jejich vlastními zbraněmi.“³² Už v Mithridatově *Sermo* se objevuje následující sdělení. „A právě na nás přešla památka Kristova utrpení a našeho vysvobození. Židovský zákon se proměnil v evangelium a synagoga v církev.“³³ Domnívám se proto, že jak v *Apologii*, tak v *Heptaplu* uplatňuje Pico téměř doslovně některé Mithridatovy vize.

Kabalistická exegeze je nicméně určena jen vyvoleným mudrcům, kteří dosáhli určitého věku, a především se důkladně seznámili s vybranými vědami. Mezi ně patří dialektika, která umožňuje učencům tříbit slova, morální filosofie, zajišťující jejich vnitřní očistění, a přírodní věda, zahrnující disciplíny typu aritmetika či přirozená magie. Samotné *curriculum* vrcholí studiem teologie, resp. metafyziky. Podobnou dichotomii mezi prostým lidem, jemuž je v písemné podobě svěřena kniha Zákona (*liber Legis*), a elitou, které je umožněn přístup k božským věcem (*vera lex*), nacházíme i v Mithridatově překladu Gersonidova *Commento al Cantico*. Morální zdokonalení zprostředkovává člověku *scriptura sacra* formou příkazů a nařízení, které by měl

27 Mithridates 1963, s. 89.

28 Pico [1969], s. 180. Srov. Scholem 1997, s. 26–27.

29 Mithridates 1963, s. 101.

30 Ficino 1576 [repr. 1959], s. 883.

31 Pico 1942, s. 170–172.

32 Pico [1969], s. 178. Týž 2005, s. 113.

33 Mithridates 1963, s. 89.



každý z bázně boží dodržovat. Vyššího stupně poznání dosahuje pouze elita poté, co se vydá na cestu spekulativního vědění. Mudrc tak může nejprve pronikat do tajů matematiky a přírodních věd (fyzika), aby byl posléze schopen vstřebat i náročnější studium božských věd (zejména metafyziky a teologie). Na jejím vrcholu pak stojí poznání Boha a v konečném stadiu i přimknutí se k němu, což Gersonides považuje za nejvyšší odměnu jeho dosavadního životního úsilí (*felicitas*).³⁴

Nutno říci, že zmíněné vědy jsou hierarchicky uspořádány a provázány. Není tedy možné přeskočit kupříkladu matematiku, neboť ta učence teprve připravuje na vstup do sféry vyšších věd (*sapientia divina*). Jestliže se však mudrc dostane až ke studiu metafyziky (*via perfectionis*), neznamená to zákonitě, že dosáhne zcela svého cíle. Jeho intelekt proto musí být stále pevný, aby se vždy dokázal vyvarovat všech chyb, hájit absolutní pravdu a také v ní dlít.³⁵ Samotný proces sjednocení s Bohem je v arabsko-aristotelské terminologii pojat jako spojení aktivního božského a pasivního lidského intelektu. Gersonides se této linii drží a přenáší ji i do tradice židovské. Nechává se inspirovat biblickým citátem z *Písně písní*: „Polib ho polibkem svých úst.“ A rozpracovává koncept „smrtného polibku“ (*mors osculi / binsica*), v jehož rámci se uvažuje o radostném naplnění všech intelektuálních tužeb učence (*amor intellectualis*) ve spatření božství jeho tvůrce. Aby židovský kabalista dodal vážnosti svému sdělení, uvádí, že podobným způsobem skonali také Mojžíš, Áron a Marie.³⁶

Vychází v tomto případě Pico opravdu z Gersonidova modelu? Podle Ch. Wirszubského je možno nalézt paralelu mezi knihou *Zohar* a spisem *Commento*.³⁷ Ve své hypotéze však zdůrazňuje, že některé její části nekorespondují zcela s dalším překladem, totiž Recanatiho komentářem k Pentateuchu, který měl Pico zásluhou Mithridata na přelomu září a října 1486 k dispozici, právě když vytvářel toto dílo.³⁸ M. Idel se domnívá, že se Pico mohl nechat inspirovat středověkým židovským učencem Maimonidem, který ve spise *Průvodce tápajících* uvažoval alegoricky o *mors osculi* takto: „Výsledkem je, že když dokonale očištěný člověk zestárne a je blíže smrti, obavy z ní vzrostou mocněji, avšak radost a velká láska ji nakonec přemohou, a to až do té doby, než se duše oddělí od těla...“³⁹ S další variantou přichází M. Andreatta, která na základě důkladné analýzy manuskriptu, jeho glos i vsuvek určuje za přímý Pikův pramen právě Gersonidův komentář o lásce. Oba koncepty se podle ní vyznačují společnými motivy: zdůraznění spirituálního typu lásky (symbolizované nebeskou Venuší), dále sjednocení pasivního a aktivního intelektu a taktéž způsob skonání vyvolených patriarchů.⁴⁰

Úvodem můžeme říci, že se v židovské tradici rozvažuje o dvou druzích „smrtných polibků“. V prvním z nich dochází k oddělení duše z těla (*per separationem animae a corpore*), *homo contemplativus* ještě fyzicky neumírá. Jeho tělo je pouze umrtveno a samotná duše se dostává do stavu extatického vytržení, kdy se spojuje s její božskou

34 Gersonides 2009, s. 107 a 147.

35 Tamtéž, s. 109 a 147.

36 Tamtéž, s. 122–123.

37 Srov. Wirszubski 1989, s. 252–253.

38 Srov. *The Wisdom of the Zohar I* 1989, s. 364–365.

39 Maimonides 2003, s. 749. Srov. Idel 2007, s. 173–179.

40 Gersonides 2009, s. 123. Srov. Andreatta 2014, s. 87–88.



složkou: „Duše spravedlivého člověka vystoupí za jeho života velmi vysoko, až k místu rozkoše duší všech spravedlivých.“⁴¹ V druhém polibku duše už tělo navždy opouští. Jedná se o konečné stadium, v němž člověk skutečně umírá, aby se mohl přimknout k boží přítomnosti (*Šechina*). Takový druh polibku zachycuje kupříkladu Recanatiho zlomek: „Věž, že jako zralé ovoce spadne ze stromu, když už nepotřebuje spojení s ním [se stromem], tak tomu je i u spojení duše a těla; neboť když [lidská] duše pochopila to, co bylo v její moci pochopit, přimkne se k božské duši, odloží oděv prachu a opustí své místo [tj. tělo], aby se přimkla k Šechině — to je smyslem polibku smrti.“⁴²

Ve spise *Commento sopra una canzone* rozlišuje Pico také dva druhy *mors osculi*. Nejprve se *homo* dočasně oprostí od svého těla (*separazione solo dell'anima dal corpo*) a nazíř tváří v tvář pravou krásu Boha (*Venere celeste*). Konečné blaženosti (*ultima felicitas*) dosáhne až poté, co nastane naprosté oddělení duše z těla. V této fázi se již navždy sjednocuje s pramenem veškeré krásy (tj. nebeskou Venuší).⁴³ Akt tohoto spojení zachycují i dvě Pikovy teze z roku 1486, ve kterých lze odhalit jeho další potencionální hebrejské zdroje. Soustředme se proto na jedenáctou tezi: „Způsob (ačkoli kabalisté o tom nehovoří), jak archanděl zasvěcuje rozumné duše Bohu, se děje pouze oddělením duše od těla, nikoliv těla od duše, — jen druhotně. To nastává ve „smrtném polibku“, o němž je psáno: je vzácná smrt jeho svatých ve spatření Páně.“⁴⁴ Archandělem je míněn Michael, což dokládá první „hebrejská“ teze: „Jako člověk je nižším knězem a obětuje Bohu duše nerozumných živočichů, tak Michael coby vyšší kněz obětuje duše rozumných živočichů.“⁴⁵ Pico je nyní patrně ovlivněn tímto Recanatiho komentářem k Pentateuchu: „A od koho žádám oběti? Od Izraele? Vy víte [Recanati říká dále], že Michael je veleknězem, protože jeho moc pochází od lásky [šestá seffira], a v midraši je řečeno, že obětuje duše spravedlivých jako zápalné oběti.“⁴⁶

Pojetí *ultima felicitas* zprostředkovává třináctá teze: „Kdo se věnuje kabale bez příměsí něčeho cizího, pokud tak činí již dlouho, zemře z *binsica* [„smrtný polibek“]. Jestliže však v konání pochybí nebo [k němu] přistoupí neočištěný, bude pohlcen Azazelem skrze vlastnost soudu.“

Teze popisuje faktickou smrt. Vyplyvá z ní i to, že pokud člověk neprojde procesem morálního očištění, bude jeho konání hodnotit démon zvaný Azazel (*Samael*). Zajímavou interpretaci této pasáže přináší *Kniha Zohar*, démon je totiž andělem svrženým z nebe do nejhlubší temnoty. I přesto mu náleží právo soudit / posuzovat lidská provinění.⁴⁷ Jestliže však mudrc dosáhne příslušného stavu, bude se moci navrátit ke svému počátku (pramenu krásy): „Konečným lidským štěstím / blažeností je to, když se aktivní intelekt spojí s pasivním coby jeho formou ...“. Takovým způsobem skonali i Mojžíš či Miriam, jak se dočítáme v Píkově *Commento*: „... a proto kabalís-

41 Anonymní spis *Ma'arechet ha Elohut*, fol. 98b (Idel 1988, s. 44).

42 Idel 2007, s. 143.

43 Pico 1942, s. 557.

44 Pico [1969] II, s. 109.

45 Srov. *Expositio Decem Numerationum*. Cod. Vat. Ebr. 191, fol. 78v (Wirszubski 1989, s. 21).

46 Pico [1969], I, s. 80. Pro srovnání je vhodné také uvést pasáž z knihy *The Wisdom of the Zohar* 1989, II, s. 648.

47 Tamtéž 1989, s. 652. Srov. s touto Píkovou tezí (Pico [1969], 13, s. 109. Viz Wirszubski 1989, s. 159.

tičtí učenci a mnozí církevní otcové chtějí v takovém intelektuálním vytržení zemřít [...] binsica, která v našem jazyce znamená ‚smrtný polibek‘, v jehož souvislosti se hovoří o Abrahámovi, Izákovi, Jákobovi, Mojžíšovi, Áronovi, Miriam a dalších.“⁴⁸ Můžeme nicméně konstatovat, že varianta Andreattové je poměrně přesvědčivá, poněvadž hlavním Pikovým zdrojem je opravdu Gersonidův komentář. Doplňují jej však i jiné židovské zdroje (Maimonides a Recanati), které mu v roce 1486 postupně zpřístupňoval jeho překladatel Mithridates.



PIKŮV A ALEMANNŮV KONCEPT FELICITAS

Vyjma gersonidovského vlivu předložme ještě jiný pramen Pikova pojetí štěstí / blaženosti. Ve třetí části spisu *Commento* se v souvislosti s charakteristikou nebeské lásky objevují tato dvě hebrejská jména: „Manaen e Johanan“.⁴⁹ První z nich náleží zmíněnému středověkému učenci Menachemu Recanatimu a „Johanan“ odpovídá jménu „Jochanan.“ Podle F. Secreta patří J. Alemannovi, který byl aktivní v Padově, Mantově, Bologni a ve Florencii.⁵⁰ Zde pobýval nejprve v letech 1455–1462 a poté od roku 1488, kdy působil v domě bankéře Jehi'ela da Pisa jako učitel a vychovatel. M. Idel proto soudí, že Pikovi byly některé Alemannovy spisy známy ještě o dva roky dříve.⁵¹ Uvedme kupříkladu jeho komentář k *Písni písni* (Chešek Šelomo), na němž začal rabi pracovat od roku 1469, a následně, na Pikův podnět, se k němu vrátil při svém druhém pobytu ve městě lilie. Dále lze poukázat na jeho dílo *Collectanea*, což je komentář ke spisu *Živý, syn bdícího* arabského filosofa A. ibn Tufajla (1105–1185), které vykazuje četné paralely s *Commento* a *Oratio*. Tentýž Alemannův spis měl Pikovi posloužit spolu s traktátem *O nesmrtelnosti* (Chaj ha-olamin) i při tvorbě jeho alegorické interpretace knihy *Genesis*, zvané *Heptaplus*.⁵²

Prozkoumejme, zda s Idelovým názorem souzní některé Pikovy „kabalistické“ teze (vytvořené v letech 1485–1486), které by mohly prokázat určitou názorovou příbuznost obou učenců. Uvedme první „kabalistickou“ tezi: „Ačkoliv ostatní kabalisté tvrdí [něco jiného], já bych v prvním kabalistickém dělení rozlišil kabalistickou vědu na učení o sefirách a o jménech jakoby v praktickou a spekulativní [větev].“⁵³ Takový rozvrh *scientia cabalae* Pico více objasňuje v *Apologii*, kde se dočteme: „Ve svých tezích nazývám umění kombinatoriky uměním otáčet abecedou, a to umění, které se soustřeďuje na síly vyšších těles a které může být pojato jednak jako součást přirozené magie, ale také zcela odlišně, je právě to, o čemž hovořím v této tezi, když tvrdím, že nám napomáhá v poznávání Kristova božství...“⁵⁴ Učení o jménech je překvapivě, oproti běžnému pojetí, přiřazeno ke spekulativní (teosoficko-teurgické) kabalistické části. A je pro ni podle Pika příznačné, že pracuje s dvaceti dvěma písmeny hebrej-

48 Pico [1969], s. 557–558.

49 Tamtéž, s. 535.

50 Secret 1964, s. 43. Srov. Wirszubski 1989, s. 256–257.

51 Idel 1984, s. 86–87; Ben-Zaken 2001, s. 75.

52 Srov. Lelli 1997, s. 53–55.

53 Pico [1969], 1, s. 107–108. Srov. Montefiore MS 316, f. 28v. (Idel 1992, s. 118).

54 Pico [1969], s. 181.



ské abecedy (umění otáčet abecedou). V jejím rámci jsou tato písmena různě permutována a kombinována. S praktickou (extaticko-prorockou) větví je spjato naopak učení o deseti hierarchicky uspořádaných sefirách, zprostředkovávajících božskou sílu, která emanuje z vyšší nebeské sféry do roviny pozemské.

S obdobným uspořádáním kabaly se setkáváme v Alemannově *Chešek Šelomo*, kde je na postavě Mojžíše upřesněna i funkce samotných sefir: „Kabalisté věří, že Mojžíš, pokoj buď s ním, byl znalý ve věcech duchovního světa, který též nazývají světem sefirot, božských jmen nebo také [světem] božských písmen [...]. Kdykoli potřeboval udělat znamení a zázraky, modlil se, vyslovoval Boží jména a slova a meditoval [...] tak, že emanace sestupovaly do světa a působily nadpřirozené věci. S takovou znalostí rozevřel Mojžíš moře, otevřel zemi apod.“⁵⁵ V Alemannově kabalistickém projektu se Mojžíš, coby první ze starých teologů (*prisca theologia*), stává jakýmsi super-mágem, jemuž Bůh svěřil pravou moudrost (*prisca sapientia*) a daroval mu nad-přirozenou sílu, aby jejím prostřednictvím konal zázraky (*miracula*). Zdánlivě by tak mohl manipulovat se světem přírody a získávat v něm značnou dominanci srovnatelnou s novodobou koncepcí vědy coby moci sloužící k ovládnutí veškerenstva (*universum*). Ve skutečnosti však Alemanno požaduje, aby *homo magus* žil a tvořil v souladu s příkazy tóry. Nepřísluší mu proto role vědce-dobývatele, ale spíše se má stát pokorným služebníkem-prorokem, využívajícím své duchovní síly z vyššího sefirotického světa k proměňování sebe sama, své přirozenosti (*natura*). Mudrc má projít procesem sokratovsko-platónského sebepoznání, které by ho mělo nejprve morálně a spirituálně očistit a posléze uvést na cestu zdokonalení. Po jeho zdárném průběhu by měl dokázat rozpoznat veškerá tajemství, jež jsou ukryta v knize zákona a v knize přírody. Teprve v konečném stadiu by směl také nazřít boží krásu a přimknout se k ní.⁵⁶

Jak by měl takový proces probíhat? Na tuto otázku nám odpovídá Alemanno ve svém díle *Collectanea*: „Toto jsou tři přípravné [kroky], vnějšek [těla], vnitřek [duše] a obrazotvornosti. Když se ponoří do těchto tří věcí, dostaví se tak veliký přívál, že na sebe bude moci nechat sestoupit Božího Ducha, který se nad ním bude vznášet a mihotat celý den. Zjeví se mu totiž hrozná tajemství, která mohou emanovat pouze do čisté duše.“⁵⁷ Rabi zde upozorňuje i na svou novoplatónskou inspiraci, která je srovnatelná s Pikovou trojstupňovou cestou pseudodionýsovského očistění: *purificatio* — očistění, *illuminatio* — osvětlení a *perfectio* — zdokonalení.

Po zdárném průběhu této obnovy (*renovatio*) získává meditující učenec příležitost k sebezdokonalení, a to formou absolvování vybraných disciplín. Alemanno tak načrtává celoživotní vzdělávací program, který v sobě mimo jiné zahrnuje studium tóry, rabínských spisů, přírodních věd (astronomie, alchymie a fyzika), filosofie (arabsko-aristotelské, platónské a židovské provenience) a vrcholí studiem božských věd (magie a kabala). Můžeme dále říci, že rabi, obdobně jako Pico, odmítá také použít jen doslovný výklad tóry. Ten je prospěšný pouze prostému lidu k dodržování příkazů a nařízení. Mudrc nemá setrvat na povrchu, ale má ve filosofické kontemplaci směřovat *via alegorica* přímo do nitra živého organismu tóry. Podle Idela není jistě

55 Srov. Ms. Oxford, Bodleian Library, 1535, cc. 104v-105r (Idel 2007, s. 225–226).

56 Alemanno. *Collectanea*. Ms. London, Jew's College, Montefiore 316, c. 28v (Idel 2007, s. 228).

57 Ms. Oxford, Bodleian Library, 2234, c. 164r (Idel, 2007 s. 222).

náhodou ani to, že Mithridates překládal na Pikovu žádost jenom ty hebrejské spisy, které byly zahrnuty i v Alemannově studijním kurikulu.⁵⁸

Už v *Oratio Pico* stejně jako židovský učenec žádá, aby *homo* neváhal a neprodleně usiloval o svůj morální a duchovní růst (*perfectio*). Vždyť oproti jiným živočichům není jeho přirozenost pevně zakotvena v hierarchicky uspořádaném univerzu. Naopak má jedinečnou příležitost si ji utvářet ke svému obrazu a své podobě:

Adame! Nepřidělil jsem ti žádné určité sídlo, žádnou tobě vlastní podobu ani žádné osobité dary — a to proto, abys získal a měl takové sídlo, takovou podobu a takové dary, jaké si podle vlastního přání a úsudku sám zvolíš. Přirozenost ostatních stvoření je vždy pevně určena a rozvíjí se pouze v mezích, které jsou stanoveny mnou předepsanými zákony. Ty si však určíš, aniž budeš jakkoli omezován, svou přirozenost podle vlastní svobodné vůle, do jejíž péče jsem tě svěřil.⁵⁹

Člověku se sice otvírají nekonečné obzory svobodného rozhodování, leč jsou spjaty s důležitým závazkem. Musí si vybrat, zda bude chtít poklesnout na úroveň zvířat, kde bude v zajetí tělesné žádostivosti, nebo se naopak *homo* může vydat vzhůru po Jákobově žebříku poznání až k andělské říši. Vybere-li si druhou variantu, musí opustit všechno smyslové a oddat se výhradně péči o intelektuální část své duše: „Kdo vypěstuje zárodky smyslové, stane se zvířetem. Kdo vypěstuje zárodky rozumové, vyzraje v nebeskou bytost. Kdo vypěstuje zárodky intelektuální, stane se andělem a synem Božím.“⁶⁰

Ve spise *Commento Pico* rozvíjí totéž téma, přičemž čerpá inspiraci z Platónova dialogu *Symposion*, který však kombinuje s hebrejskými zdroji. Ve zkratce lze říci, že jeho hlavním cílem je nalezení ideální (intelektuální) krásy. Člověk se musí proto oprostít od veškerého obdivu k tělesné kráse a vydat se za poznáním její spirituální dimenze. Pico nás tak zve na šestistupňovou pouť, opět po Jákobově žebříku, jejímž smyslem má být nahlédnutí (*intellectus*) a spočinutí u pravé krásy / blaženosti (*felicitas supranaturalis*). Základním předpokladem však je, aby se duše na prvním stupni odpoutala od smyslové krásy spojené s tělem, do jehož zajetí se dostali kupříkladu Alkibiadés a Faidros. Na čtvrtém stupni pak bude moci poutnice zahlédnout obraz ideální krásy. Na pátém stupni se již setkává s nebeskou Venuší, která je vlastní formou krásy. Postoupí-li ještě o jeden stupeň výše, dosáhne vrcholu svého snažení. A spočine u pramene krásy, může-li k němu člověk vůbec dospět.⁶¹

Takto neoplatónsky pojatý ascendenční výstup k pravé kráse propojuje Pico nejen s prvky vycházejícími ze židovské, ale i z arabsko-aristoteléské filosofické tradice. Jeho vstupní fází je umrtvení těla coby proměnlivé a pomíjivé látky. Následuje hledání čisté intelektuální formy, jejímž prostřednictvím může učenec proniknout až k bránám pravé krásy. Ve spise *Commento Pico* proto spolu s Platónem a Aristotelem rozvažuje o třech mohutnostech lidské duše: vegetativní, senzitivní a rozumové. Domnívá se však, že musí existovat ještě vyšší složka, totiž intelektuální, skrze niž by mudrc

58 Idel 2007, s. 419–422.

59 Pico 2005, s. 57.

60 Pico 2005, s. 59.

61 Pico 1942, s. 567.





OPEN ACCESS

mohl být spjat s andělskou myslí, a dospět tak k vrcholu svého snažení.⁶² Jinými slovy, nastal by proces sjednocení lidského pasivního a andělského aktivního intelektu, jak plyne z Pikovy třetí teze podle Averroa:

Konečným lidským štěstím je, když se aktivní intelekt spojí s pasivním coby [jeho] formou. Tomuto spojení porozuměli obzvláště špatně a chybně mnozí latinští [autoři], které jsem četl. A především Jan z Jandunu, jenž nejen v tomto [bodě], ale téměř ve všech filosofických otázkách chybně pochopil a zcela zneuctil Averroovo učení.⁶³

Problematický je nicméně názor některých židovských (Maimonides) a arabských myslitelů (Al-Farabi, Averroes, Alexandr z Afrodisiady, Ibn Tufajl ad.), kteří soudili, že „Boží“ duch, osvětlující (*illuminatio*) lidský intelekt, je v něm přítomen jen ve spojení s tělem a po jeho zániku zmizí.⁶⁴ Pico se s takovou interpretací úplně neztotožňuje (byla by ohrožena nesmrtelnost lidské duše). Patrně i proto rozlišuje ve spise *Heptaplus* dva typy *felicitas*: přirozené štěstí (*felicitas naturalis*) a věčnou blaženost (*felicitas supernaturalis*). Zatímco průvodcem prvního z nich je Mojžíš, který během šesti dnů zasvěcuje učence do všech mystérií přírodních zákonů (*liber naturae*), věčnou blaženost (pravou krásu) už v sedmý den provází Kristus v podobě janovského vtěleného slova. K němu se totiž coby k počátku vše právem obrací a navrácí.⁶⁵

Ostatně do sekce přirozeného štěstí Pico zařazuje právě arabské učence, kteří záslužně rozvažovali o funkci lidského rozumu a také o jeho funkci v rámci sjednocení lidského a božského intelektu.⁶⁶ Podle Pika se však už nevěnovali tématu věčné blaženosti. I Alemanno nabízí stejný seznam arabských intelektuálů, v *Chaj ha-olamin* zmiňuje Averroa, Alexandra z Afrodisiady nebo Ibn Tufajla. Ti také prezentovali způsoby, jak dospět k aktivnímu intelektu (*ultima felicitas*). Ani podle rabiho do konečného stadia však nikdy nedospěli. A proto se rabi raději obrací ke své vlastní tradici a vyzdvihuje jméno Abrahama Abulafii (1240–1294), středověkého židovského představitele extatické kabalistické větve. Podle Lelliho se nejedná o nečekaný krok, jelikož se u obou myslitelů vyskytuje mnoho společného. Můžeme zmínit zejména definici kabaly, v jejímž rámci jak v Abulafiově, tak Alemannově případě vévodí učení o jménech.⁶⁷ Takový kabalistický rozvrh se měl posléze promítnout i do Pikova uspořádání kabaly. Posuďme, nakolik jsou Lelliho závěry oprávněné.

Už víme, že Pico přiřazuje učení o sefirách k praktické kabale, zatímco její spekulativní větve je spjata s učením o jménech (srov. výše). S podrobnějším vymezením této části kabaly se setkáváme ve druhé „kabalistické“ tezi:

Ačkoli ostatní kabalisté tvrdí [něco jiného], já bych rozdělil spekulativní větve kabaly do čtyř proudů, které odpovídají čtverému dělení filosofie,

62 Tamtéž, s. 479.

63 Pico [1969], 3, s. 67–68.

64 Pico 1942, s. 274–276.

65 Tamtéž, s. 326.

66 Tamtéž, s. 330.

67 Lelli 2014, s. 102.

jež také obvykle používám. První z nich nazývám uměním otáčet abecedou [*Alphabetarie revolutionis*] a odpovídá filosofické části, kterou nazývám všeobecnou [*philosophia catholica*]. Druhá, třetí a čtvrtá část je trojitá merkava odpovídající třem částem speciální filosofie, tj. božské, prostřední a rozumové přirozenosti.⁶⁸

Umění otáčet abecedou je totožné s uměním kombinatoriky (*ars combinandi*), jak jsme se s ním setkali už v Pikově *Apologii* (srov. výše, s. 23). A koresponduje s Abulafiovou lingvisticko-kabalistickou exegezí, která využívá mystickou techniku zvanou *gematrie*, založenou na kombinaci a permutaci jednotlivých písmen hebrejské abecedy, převoditelných na čísla a opačně. Taková metoda umožňuje učenci dosáhnout pravého prorocství a v konečném stadiu i sjednocení s aktivním intelektem (Bohem).⁶⁹

O názorové správnosti obou myslitelů byl přesvědčen i Ch. Wirszubski. Předpokládal, že Pico čerpal převážně z Abulafiova komentáře k Maimonidovu spisu *Průvodce tápajících* (*More ha-nevukim*), který nese hebrejský název *Sitre tora* (latinsky *De Secretis Legis*).⁷⁰ S. Campanini však poukazuje na další zdroj, tj. Abulafiův dopis *Ve Zot-li Jehuda*, adresovaný jeho žákovi Jehudovi. Podle Idela mu zprostředkoval znalost abulafiovské terminologie, vycházející z Maimonidovy aristotelsky orientované filosofie, jeho překladatel Fl. Mithridates už v roce 1486,⁷¹ poněvadž velmi dobře intuitivně vycítil, že Pico potřebuje pramenný materiál, jenž by mu měl posloužit k jeho filosoficko-teologickým účelům. V abulafiovských textech proto nalézáme často Mithridatovy interpretační zásahy, které mají formou vsuvek zdůraznit jejich christologický charakter. Nutno však dodat, že v původních hebrejských pramenech taková témata rozhodně zpracována nejsou.

Ač Mithridatova mystifikační hra měla značný vliv na Pikův rodící se kabalistický koncept, čehož si všímá například Corazzol,⁷² přesto nelze přehlédnout jeho snahy nabídnout jinou a pokud možno odlišnou verzi křesťanské kabalistické exegeze, což je nejvíce patrné z jeho *Conclusiones* a spisu *Heptaplus*. Již v *Oratio a Apologii* si Pico stěžoval, že za překlady kabalistických knih musí zaplatit ctižádostivému a nevyzpytatelnému Mithridatovi nemalé částky (srov. výše). Nemůžeme se proto divit, že se postupně pokusil jeho zasvětitelskou a překladatelskou roli umenšit. To se mu nakonec podařilo až v Římě roku 1487, kde byl Mithridates pro podezření z vraždy uvězněn. Jejich spolupráce byla tudíž ukončena. Pro jeho místo musel nyní Pico najít adekvátní náhradu, jíž Alemanno bezesporu byl. Podle Idela dnes již bohužel nedokážeme zcela

68 Pico [1969], 2, s. 108.

69 Srov. s touto charakteristikou *gematrie*: „Součet číselných ekvivalentů písmen dvou či více slov byl stejný, ta slova mohla být považována za identická a mohla být používána zaměnitelně.“ Blau 1944, s. 8–9.

70 Mithridates pocházel ze Sicílie, tedy z oblasti, kde mezi židovskými učenci hojně kolovaly Abulafiovy rukopisy. Dával si bezesporu záležet na tom, aby svého zadavatele Pika dostatečně zaujal. Neopomněl proto zdůraznit, že extatický kabalista byl brilantním učencem, o čemž svědčí i Mithridatův důraz na jeho nadání a moudrost („konal podivuhodné činy“ či „byl velký člověk“). Cod. Vat., Ebr. 190, fol. 336v (Wirszubski 1989, s. 70).

71 Idel 2012, s. 84.

72 Corazzol 2008, s. 13–161.



objektivně posoudit bezpočet rozprav, které spolu oba učenci vedli. Je však jisté, že je tehdy mohl spojovat i zájem o Abulafiovu extatickou kabalu.⁷³

Příbuznost jejich koncepcí by mohla doložit také Pikova třetí „kabalistická teze: „Věda, která je praktickou částí kabaly, praktikuje celou formální metafyziku a nižší teologii.“⁷⁴ Ale podle Bluma je funkce nižší teologie srovnatelná spíše s posláním středověké teologie, jejímž dobrým příkladem může být Akvinského definice: „umění, jak směřovat život k Bohu.“⁷⁵ V takovém náhledu je Pico charakterizován jako myslitel, který bravurně pracuje se scholastickou terminologií a paradoxně ji dokonale využívá pro svůj koncept humanisticky pojaté filosofické teologie. Naproti tomu Ch. Wirszubski odkazuje k Pseudo-Dionýsiově katafatické (negativní) teologii spjaté s učením o jménech (*de nominibus*).⁷⁶

Zdá se však, že se Campanimu podařilo odhalit skutečný zdroj Pikovy teze. Jedná se o zmíněný Abulafiův dopis *Summa brevis cabale*, v němž extatický kabalista rozlišuje mezi talmudem a skrytou moudrostí (*sapientia cabale occulta*). Ta je pojata jako umění medítovat o Božím jménu prostřednictvím deseti sefir a jako umění umožňující proniknout do tajemství tetragrammatonu prostřednictvím dvaceti dvou písmen hebrejské abecedy (umění otáčet abecedou). Zatímco první z nich vzniklo dříve, druhé učení o jménech je, dle Abulafii, vznešenější a má i vyšší status.⁷⁷ Umožňuje učenci vydat se na cestu pravého proroctví po mystické exegetické stezce. Obdobně jako u Pika je jejím vyvrcholením nazření pravé krásy. Abulafia ji pojímá za velesvatyni, „... do které vstoupí jen proroci [...], tímto pochopením pak rozumová mohutnost porozumí ‚řeči‘, která vychází z činného intelektu [...] toto je stezka pravého proroctví a jeho podstaty.“⁷⁸ Mudrc však musí nejprve projít procesem fyzického (tělesného), morálního a duchovního očištění. I v tomto bodě je patrná paralela s Abulafiovým a Alemannovým pojetím.

Vraťme se ještě k vymezení pojmu „*metaphysica formalis*“. Benátský učenec Francesco Zorzi (1466–1540)⁷⁹ se ke konci života pokusil interpretovat některé Pikovy „kabalistické“ teze. Ve svém komentáři ke třetí tezi našel podobnost mezi abulafiovským uměním a druhou disciplínou praktické kabaly, rozumí se formální metafyzikou.⁸⁰ Jeho závěry korespondují s Idelovým a s Campaniho stanoviskem.⁸¹ Podporuje je i pasáž ze spisu *Commento*, kde Pico rozjímá o božím synu následně: „Tuto první stvořenou mysl označuje Platón a antičtí filosofové Hermés Trismegistos a Zoroaster někdy jako syna božího, někdy jako mysl, někdy jako moudrost či božskou příčinu...“⁸² Avšak podle Pika tyto atributy nenáleží zcela synu božímu, neboť je vyšším andělem, který naprosto přesahuje veškeré lidské představy a v určitém smyslu i názory „po-

73 Idel 2005, s. 185.

74 Pico [1969], 3, s. 108.

75 Blum 2008, s. 52–53.

76 Wirszubski 1989, s. 254.

77 Abulafia. *Summa brevis cabale*. Cod. Vat. Ebr. 190, f. 121v–122v (Campanini 2008, s. 76).

78 Abulafia 2007, s. 8.

79 K Zorzimu viz dále (srov. Busi 1997, s. 97–125; Vasoli 1954, s. 121–164).

80 Francesco Zorzi, Yah. MS Var. 24, fol. 48 (Wirszubski 1974, s. 147).

81 Idel 2007, s. 170.

82 Pico 1942, s. 554.

hanských“ myslitelů. Má-li se mu udělit nějaké vhodné jméno, nezbyvá než jej nazvat Metatronem.⁸³ V desáté „kabalistické“ tezi se objevuje bližší popis této postavy: „To, koho kabalisté označují jako Metatron, je bez vší pochybnosti podobné tomu, koho Orfeus nazývá Pallas, Zoroaster otcovým rozumem, Hermés božím synem, Pythagoras moudrostí a Parmenidés intelektuální sférou.“⁸⁴ Na jedné straně Pico připouští jistou analogii mezi perskou, řeckou a židovskou tradicí, na druhé straně odmítá ztotožnit „vyššího anděla“ s novoplatónskou hypostazí *νοῦς*, jak to podle jeho mínění učinil kupříkladu Ficino (*mens angelica*). V *Oratio* a ve spise *Commento* nacházíme navíc i zdůvodnění tohoto kroku. Kabalisté totiž věří, že se biblický Henoch transformoval v *Metatron*, tj. v anděla božství.⁸⁵

Jedním z nich je i Abulafia, který pokládá jeho jméno, skládající se ze sedmdesáti dvou hebrejských písmen, za posvátné a nevyslovitelné (*nomen ineffabile*). Vždyť se jedná o syna božského a našeho spasitele, vládnoucího celému světu.⁸⁶ Podle Idela symbolizuje *Metatron* také božský aktivní intelekt, k němuž se člověk (pasivní intelekt) může navždy přimknout v konceptu *unio mystica*.⁸⁷ Abulafia tedy na jeho postavě popisuje proces sjednocení, respektive postupnou transformaci lidského intelektu v božský prostřednictvím kombinace a permutace písmen hebrejské abecedy (*gematrie*). Lépe řečeno: „... jakmile nižší Člověk vystoupí a promění se ve vyššího Člověka, který [sedí] na trůně, a budou ho nazývat tímto jménem: Hospodin naše spravedlnost.“⁸⁸ Pico jeho vizi přijímá, ovšem proměňuje ji ke svému obrazu. A konfrontačně ho označuje nejen za syna božského, ale i za pravého mesiáše, kterého židé nikdy skutečně nepoznali: „Skrze jméno *jod, he, vav, he*, což je jméno nevyslovitelné, o němž kabalisté tvrdí, že bude jménem mesiáše, lze zřetelně rozpoznat, že to bude Bůh, boží syn, který se prostřednictvím ducha svatého stal člověkem, a po něm na lidi sestoupí duch utěšitel, aby přivedl lidský rod k dokonalosti.“⁸⁹

83 Metatron čili starozákonní postava Henocha (Gn 5,6), která podle pseudoepigrafické apokalyptické literatury putuje nebesy, byla v židovské mystické tradici pozdního starověku ztotožněna s postavou anděla *Metatron*, resp. *Jahoela*, ve kterého se Henoch proměnil. Podle 3. knihy Henochovy zaujímá *Metatron* v nebeské hierarchii vysoké postavení — vlastníka trůnu nebo demiurga — Boha Stvořitele. K tématu srov. Scholem 1978, s. 377–381.

84 Pico [1969], 10, s. 108.

85 Pico 2005, s. 59: „Nebotť tajná židovská teologie proměňuje jednou svatého anděla v anděla božství, jehož nazývají הַטְּכִינָה בְּיָדָהּ ...“ Pico 1942, s. 554.

86 Abulafia. *De Secretis Legis*. Cod. Vat. Ebr. 190, fols. 377r–378v (Wirszubski 1989, s. 232).

87 *Unio mystica* — G. Scholem se domníval, že tento koncept není v rámci židovské mystiky zcela autentický, a uvažoval proto o vnější gnosticko-mytologické inspiraci židovských zdrojů. M. Idel nabízí zcela opačný pohled. I v židovském prostředí může meditující učenec zakoušet osobní mystickou zkušenost (takový názor Scholem odmítal). V kabale tak podle Idela můžeme nalézt jednak teoretickou diskuzi o možnosti mystického sjednocení s Bohem (teosoficko-teurgický aspekt), takového pojetí vyznává např. Menach Recanati. Zároveň se však setkáváme i s popisy osobního zakoušení Boha (poznání a splynutí s Ním v podobě *mors osculi*). Tuto kabalistickou větev (extatický aspekt) představuje právě Abraham Abulafia. Srov. Idel — McGinn 1989, s. 27–57.

88 Abulafia. *De Secretis Legis*. Cod. Vat. Ebr. 190, fols. 377r–378v (Wirszubski 1989, s. 232). Srov. Idel 2007, s. 333.

89 Pico [1969], 15, s. 109.



Ve čtyřicáté čtvrté „kabalistické“ tezi Pico medituje o božím synu jakožto makrokosmu, s nímž se člověk coby mikrokosmos spojuje.⁹⁰ Rozumí se, že se setkává s andělem božství, neboli *Šechinou* (boží přítomností — *felicitas ultima*): „Když duše dosáhne všeho, čeho jen může dosáhnout, spojí se s vyšší duší, zbaví se svého pozemského šatu, vytrhne se ze svého místa a spojí se s božstvím.“⁹¹ Ch. Wirszubski určuje jako přímý zdroj Recanatiho komentář k Pentateuchu, kdežto B. C. Novak a posléze i F. Lelli jej nacházejí v Alemannově *Chešek Šelomo*.⁹² Lze vskutku říci, že mezi Piko-
vým a Alemannovým pojetím existuje výrazná shoda. Rabi se totiž také domnívá, že člověka nedovede k věčné blaženosti pouze rozum. Je proto třeba aplikovat i vyšší složku duše — pasivní intelekt sloužící ke spojení s božským aktivním intelektem: „Ten, kdo je dokonalý, přilne k aktivnímu intelektu a bude přijímat božské světlo z božské přirozenosti, zvané aktivní intelekt [...] tak, že se člověk a aktivní intelekt stanou nerozeznatelnými jeden od druhého.“⁹³

ZÁVĚREČNÉ SHRNUÍ

Pikův koncept *felicitas* představuje poměrně složitý systém, v němž se snoubí zdroje vycházející z antické novoplatónské a aristotelské filosofie s prameny pocházejícími ze středověké arabské filosofické a židovské mystické tradice (Gersonides, Recanati, Abulafia). Nelze proto jednoznačně určit, která filosofická odnož má v jeho pojetí dominantní postavení. Zdá se však, že již v rané fázi (spjaté s tvorbou *Commento*, *Oratio* a *Conclusiones*) se projevuje zřetelný interpretační vliv jeho učitelů a překladatelů z hebrejštiny, jakými byli zejména Flavius Mithridates a Jochanan Alemanno. Tito učenci ho nejen seznamovali se židovskou exegezí, filosofií a mystikou, ale nabízeli mu i četné možnosti, jak skloubit jednotlivé filosofické tradice. Pico se tak pod jejich vlivem zapojuje do synkreticky pojatého konceptu *prisca theologia*, v jehož rámci se pokouší řešit i otázku lidského údělu. Obě díla proto spojují i podobné antropologické motivy: otázka volby — dimenze zvířecí (smyslová láska) nebo říše andělská (hledání intelektuální formy lásky), proces očištění člověka — tři stadia (*purificatio* — *dialektika* a *philosophia moralis*, *illuminatio* — *philosophia naturalis et perfectio* — *theologia sive metaphysica*). A konečně se v obou spisech objevuje také téma sjednocení s Bohem (spojení lidského pasivního a božského aktivního intelektu). Není proto překvapivé, že takové motivy pronikly také do pozdního spisu *Heptaplus*, v němž Pico čerpá inspiraci převážně z Alemannovy dílny (opět proces očištění lidského intelektu, využití téhož kurikula vědních disciplín a přimknutí se k *Šechině*, alias *Metatronu*).

90 Pico 1942, s. 380.

91 Pico [1969], 44, s. 83.

92 Wirszubski, 1989, s. 50; Lelli 1994, s. 427.

93 Lelli 2000, s. 84.

LITERATURA:

- Abulafia, Abraham. *Sheva Netivot Ha-Torah*. ULC Italia 2007.
- Allen, Michael J. B. *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pico*. London — New York : Routledge, 2017.
- Andreatta, Michela. „Filosofia e cabbalà nel Commento al Cantico dei cantici di Lewi ben Geršom tradotto in latino per Giovanni Pico della Mirandola“. In Lelli, Fabrizio (ed.). *Pico e cabbalà*. Firenze : Leo S. Olschki, 2014, s. 69–91.
- Andreatta, Michela. „Parte prima“. In Gersonides. *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mithridate*. Firenze : Leo S. Olschki, 2009, s. 3–90.
- Ben-Zaken, Avner. *Reading Ḥayy Ibn-Yaḡzān. A Cross-Cultural History of Autodidacticism*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Black, Crofton. *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*. Leiden — Boston : Brill, 2006.
- Blau, Joseph L. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York : Columbia University Press, 1944.
- Blum, Richard P. „Pico, „Theology, and the Church“. In Dougherty, Michael V. (ed.). *Pico della Mirandola: New Essays*. Cambridge : Cambridge University Press, 2008, s. 37–60.
- Busi, Giulio. „Francesco Zorzi. A Methodical Dreamer“. In Dan, Joseph (ed.). *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books: Their Christians Interpreters*. Cambridge : Harvard College Library, 1997, s. 97–125.
- Campanini, Saverio. „Guglielmo Raimondo Moncada (alias Flavio Mitridate) traduttore di opere cabbalistiche“. In Perani, Mauro (ed.). *Guglielmo Raimondo Moncada alias Flavio Mitridate. Un ebreo converso siciliano. Atti del Convegno Internazionale, Caltabellotta (Agrigento) 23–24 ottobre*. Palermo : Officina di Studi Medievali, 2008, s. 49–88.
- Cassirer, Ernst. „Giovanni Pico della Mirandola: A Study in th History of Renaissance Ideas“. *Journal of the History of Ideas*, 1942, roč. 3, s. 123–144, 319–346.
- Copenhaver, Brian. „The Secret of Pico's Oration: Cabala and Renaissance Philosophy“. *Midwest Studies in Philosophy*, 2002, 26, s. 56–81.
- Corazzoli, Giacomo. „Introduction“. In Menachem Recanati. *Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*. Torino : Nino Aragno 2008, s. 13–161.
- Dell'Acqua, Giovanni B. — Münster, Ladislao. „I rapporti di Giovanni Pico della Mirandola con alcuni filosofi ebrei“. In *L'Opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*. Firenze : Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, vol. II, 1965, s. 149–157.
- Farmer, Steve A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Tempe : ACMRS Publications, 1998.
- Ficino, Marsilio. *Opera omnia*. Basilea : Heinrich Petri, 1576 [repr. ed. P. O. Kristeller. Torino : Bottega d'Erasmio, 1959].
- Gersonides. *Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate*. Ed. Michela Andreatta. Firenze : Leo S. Olschki, 2009.
- Giovanni Pico della Mirandola. *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*. Firenze : Sismel, 2010.
- Giovanni Pico della Mirandola. *De hominis dignitate; Heptaplus; De ente et Uno; e scritti vari*. Ed. E. Garin. Firenze : Vallecchi, 1942.
- Giovanni Pico della Mirandola. *O důstojnosti člověka*. Přel. D. Sanetník. Praha : Oikoymenth, 2005.
- Giovanni Pico della Mirandola. *Opera omnia*. Basileae, 1557 [repr. Hildesheim : Olms, 1969].
- Giovanni Pico della Mirandola. *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*. Ed. F. Borghesi, M. Papio a M. Riva. Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- Gikatilla Josef. *The Book of Punctuation. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*. Ed. a přel. A. Martin. Torino : Nino Aragno, 2010.



- Idel, Moše. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Budapest — New York : Central European University Press, 2005.
- Idel, Moše. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York — London — Jerusalem : Continuum Shalom Hartmann Institute, 2007.
- Idel, Moše. *La cabbalà in Italia (1280–510)*. Firenze : Giuntina, 2007.
- Idel, Moše. *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven — London : Yale University Press, 1988.
- Idel, Moše. „Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance“. In Ruderman, David B. (ed.). *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*. New York : New York University Press, 1992, s. 107–169.
- Idel, Moše. „The Ladder of Ascension—The Reverberations of a Medieval Motif in the Renaissance“. In *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 1984, roč. 2, s. 83–93.
- Idel, Moše. „Flavius Mithridates: Vetus Talmud and other Askenazi tradition.“ In Perani, Mauro — Corazzol, Giacomo (ed.). *Flavio Mitridate mediatore fra culture nel contesto dell'ebraismo siciliano del XV secolo*. Palermo : Officina di Studi Medievali 2012, s. 81–90.
- Idel, Moše. „Universalization and Intergretation: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism“. In Idel, Moše — McGinn, Bernard (ed.). *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*. New York : Bloomsbury Academic, 1989, s. 27–57.
- Kieszkowski, Bohdan. „Averoisimo e platonismo in Italia negli ultimi decenni del secolo XV“. *Giornale critico della filosofia italiana*. 1933, roč. 2, č. 1/14, s. 286–301.
- Lelli, Fabrizio. „Pico i Da Pisa e 'Eliyyà Hayyim da Genazzano.“ In Lelli, Fabrizio (ed.). *Giovanni Pico e la cabbalà*. Firenze : Leo S. Olschki, 2014, s. 93–120.
- Lelli, Fabrizio. „Prisca Philosophia and Docta Religio. The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought“. *Jewish Quarterly Review*, 2000, 91, 1–2, s. 53–99.
- Lelli, Fabrizio. „Umanesimo laurenziano nell' opera di Alemanno“. In Bemporad, Dora L. — Zatelli, Ida (ed.). *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico. Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico*. Firenze : Olschki, 1997, s. 49–67.
- Lelli, Fabrizio. „Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Mirandola: Yohanan Alemanno“. *Vivens homo* 1994, 2, s. 401–430.
- Maimonides, *La guida dei perplessi*, Torino: UTET, c2003.
- Mithridates, Flavius. *Sermo de passione Domini*. Ed. a přel. Ch. Wirszubski. Jerusalem : Israel Academy of Sciences and Humanities, 1963.
- Nardi, Bruno. *Saggi sull'aristotelismo padovano*. Firenze : Sansone, 1958.
- Recanati, Menachem. *Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version*. Ed. a přel. G. Corazzol. Torino : Nino Aragno, 2008.
- Secret, François. *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris : Dunod, 1964.
- Secret, François. „Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de Pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de kabbale“. In *L'opera e il pensiero nella storia dell'Umanesimo*. II. Firenze : Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, s. 169–187.
- Schmitt, Charles B. „Prisca theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna“. In Taragi, Giovannagiola (ed.). *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro: atti del 5. Convegno internazionale del Centro di studi umanistici: Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8–13 Agosto 1968*. Firenze : Olschki, 1970, s. 211–236.
- Scholem, Gershom. *On the Kabbalah and its Symbolism*. Přel. R. Manheim. New York : Schocken Books, 1996.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York : Penguin Books, 1978.
- Scholem, Gershom. „The Beginnings of the Christian Kabbalah“. In Dan, Joseph (ed.). *The Christian Kabbalah: Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters*. Cambridge : Harvard College Library, 1997, s. 17–39.

- The Book of Bahir. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version.* Ed. S. Campanini. Torino : Nino Aragno, 2005.
- The Great Parchment. Flavius Mithridates' Latin Translation, the Hebrew Text, and an English Version.* Ed. G. Busi — S. Campanini. Torino : Nino Aragno, 2004.
- The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts.* I. Ed. I. Tishby — F. Lachower — D. Goldstein. Oxford : Oxford University Press, 1989 [repr. 1993].
- Vasoli, Cesare. *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento.* Napoli : Guida, 1988.
- Vicentini, Ulderico. „Francesco Zorzi OFM teologo cabbalista (1453–1540).“ *Le Venezie francescane*, 1954, roč. 21, č. 3, s. 121–164.
- Wirszubski, Chaim. „Francesco Giorgio's Commentary on Giovanni Pico's Kabbalistic Theses“. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1974, roč. 37, s. 145–156.
- Wirszubski, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism.* Cambridge (Mass) — London : Harvard University Press, 1989.

