

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Avraham Abulafia: život a dílo (včetně zmapování
předcházejících vlivů a jeho pokračovatelů)**

**Avraham Abulafia: His Life and Works (Including Issue of
Previous Historical Influences and His Successors)**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. ThDr. Markéta Holubová, Th.D.

Autor:

Bc. Matěj Linhart

Praha 2020

Poděkování

Na tomto místě musím především poděkovat doc. ThDr. Markétě Holubové, Th.D., za velké množství odborných rad, její cenné připomínky a za svatou trpělivost, kterou se mnou po dobu naší spolupráce měla.

Též bych rád poděkoval Pavlíně Šámalové, Kateřině Herzogové, Zuzaně Sejfové, Kateřině Antonové a Ondřeji Miškovskému, za podporu kterou mi poskytli především v závěru mé práce – bez nich bych ji zřejmě nedokončil.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Avraham Abulafia: život a dílo (včetně zmapování předcházejících vlivů a jeho pokračovatelů) “ vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 22.7.2015

Bc. Matěj Linhart

Anotace

Diplomová práce „Avraham Abulafia: život a dílo (včetně zmapování předcházejících proudů a jeho pokračovatelů)“ pojednává o předním představiteli tzv. prorocké kabaly rabi Avrahamu Abulafiovi. Práce se mimo pramenů, které mohly být inspirací pro jeho dílo, věnuje životu tohoto kabalisty a jeho pokračovatelům. Vrcholem práce je poté rozpracování základních motivů jeho mystického systému, se zaměřením na jeho specifické pojetí proroctví a mystické zkušenosti, doplněné překlady z děl tohoto učence.

Klíčová slova

rabi Avraham Abulafia, prorocká kabala, židovská mystika, kabala, proroctví

Anotation

The thesis „Avraham Abulafia: His Life and Works (Including Issue of Previous Historical Influences and His Successors)“ discusses the major figure of so-called prophetic kabbalah which is rabbi Avraham Abulafia. The thesis deals with the sources which may have been inspiration for his works. Also it focuses on his life and his successors. The apex of this work is elaboration of fundamentals of his mystical system with a focus to his specific approach towards prophecy and mystical experience supplemented by translations of his works.

Keywords

rabi Avraham Abulafia, prophetic kabbalah, jewish mysticism, kabbalah, prophecy

Obsah

Seznam použitých zkratk.....	6
Úvod.....	7
1. Myšlenkové školy a proudy.....	11
1.1. Aškenázská oblast.....	13
1.1.1. Provensálské kabalistické centrum.....	13
1.1.2. <i>Chasidej aškenaz</i>	15
1.2. Sefardské a orientální centrum.....	17
1.2.1. Geronské mystické centrum.....	18
1.2.2. Hnutí egyptských zbožných.....	20
1.2.3. Bachja ibn Pakuda.....	21
1.2.4. Moše ben Majmon.....	23
1.2.5. Avraham ben Moše.....	33
1.3. Milenialismus.....	34
2. Život mystika.....	40
3. Kabalisté a umělci.....	61
3.1. Židovští kabalisté.....	62
3.1.1. <i>Ša'arej cedek, Ner Elohim a Sefer ha-ceruf</i>	62
3.1.2. Jicchak z Akka.....	64
3.1.3. Josef Gikatila.....	65
3.1.4. Jehuda Albotini a David ben Šlomo Ibn Abi Zimra.....	66
3.1.5. Safed.....	67
3.1.6. Moše Chajim Luzzatto.....	70
3.1.7. Hnutí východoevropských chasidů.....	71
3.1.8. Pokračovatelé 20. a 21. století.....	74
3.2. Umělci a mystici mimo tradiční judaismus.....	77
3.2.1. Beat generation.....	77
3.2.2. Soudobé umění.....	79
4. Mystické dílo – nauka a techniky.....	83
4.1. Nauka.....	84
4.1.1. Hermeneutika – sedm úrovní výkladu Tóry.....	86
4.1.2. Pojetí proroctví.....	94
4.1.3. Jichud.....	99
4.2. Mystické metody.....	101
4.2.1. Nebezpečnoství mystické cesty.....	102
4.2.2. Metoda popsaná ve spise <i>Or ha-sechel</i>	104
4.2.3. Metoda popsaná ve spise <i>Chaje olam ha-ba</i>	105
4.2.4. Metoda popsaná ve spise <i>Ocar eden ganuz</i>	108
4.3. Závěr kapitoly.....	111
Závěr.....	113
Seznam použité literatury.....	115
Abstrakt.....	132
Summary.....	132

Seznam použitých zkratek

Zkratky užívané pro označení biblických knih odpovídají zkratkám užívaným v Českém ekumenickém překladu Bible.

V textu jsou též užívány akronymy židovských učenců, které jsou v souladu se zažitým územ, respektovaným i v badatelském prostředí.

Další zkratky užívané v textu:

atp.:	a tak podobně	r.:	rok; roku
bT:	Babylonský talmud	RH.:	Roš ha-šana – traktát Talmudu
ČEP:	Český ekumenický překlad	s.:	strana
cit.:	citace	Sanh.:	Sanhedrin – traktát Talmudu
ed.:	editor	srov.:	srovnej
eds.:	editors	stol.:	století
Chag.:	Chagiga – traktát Talmudu	Šab.:	Šabat – traktát Talmudu
kap.:	kapitola	tzn.:	to znamená
např.:	například	tzv.:	takzvaný
Pes.:	Pesachim – traktát Talmudu	vol.:	volume

Úvod

Tato práce si klade za cíl představit dílo Avrahama Abulafii, přední osobnosti větve tzv. prorocké kabaly¹. Ačkoli se jednalo o nesmírně plodného a originálního autora, vlivem jeho vztahů s okolím, včetně předních náboženských autorit tehdejšího židovského světa, jeho dílu nebylo věnováno tolik pozornosti. V průběhu následujících století si nacházelo své příznivce cestami spletitými a to vzhledem ke stigmatu, kterého se tomuto autoru dostalo, přiznávali oni příznivci afinitu k jeho dílu často pouze velice opatrně, pokud tak vůbec učinili. Ani širší užití knihtisku v pozdější době situaci příliš nezměnilo, ačkoli po sobě Abulafia zanechal obrovské množství materiálů, jeho díla tiskem nevycházela a dlouho byla k dispozici pouze v rukopisech².

S počátkem vědeckého zkoumání židovské historie a především mystiky byl Abulafia po dlouhou dobu stále poměrně přehlížen, prvním autorem, který v moderní době přeložil a okomentoval část jeho textu byl Adolf Jellinek. Gershom Scholem, průkopník v oboru židovské mystiky, věnoval Abulafiovi jednu ze svých nesmírně vlivných přednášek³, pravdou ovšem je, že ačkoli Abulafiovi přiznal jisté kvality a identifikoval jej jakožto velice svérázného myslitele, nepovažoval jej za příliš vlivného autora. Ve svém díle s k němu již poté znovu nevrátil. I přesto však Scholemova přednáška měla značný vliv na další generaci, jak ještě zmíním dále v této práci⁴.

Situace se ovšem změnila s další generací badatelů. Moše Idel, žák Gershoma Scholema věnoval Avrahamu Abulafiovi svoji disertaci a v následujících letech věnoval tomuto kabalistovi značné množství pozornosti⁵. Ve své práci mimo jiné rozporoval Scholemovo hodnocení Abulafii a

1 *Kabala nevu'it*, jak nazýval tuto svou nauku sám Abulafia. Současní badatelé často užívají termínu extatická kabala, jenž poukazuje na její vrcholný cíl a jest jedním ze signifikantních prvků Abulafiovy praxe a nauky.

2 V posledních dvaceti letech začaly vycházet tisky Abulafiových prací, editované Amnonem Grossem, se kterými jsme pracovali. Více o této edici ve třetí kapitole této práce. Knihy jsou dostupné online na adrese: www.hebrewbooks.com.

3 SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*. Praha: Argo, 2017, s. 189-233. ISBN 978-80-257-2430-9

4 Viz kap. 3.1.8. a 3.2.

5 IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88076-552-X; dále IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-604-6; a nadto IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics*

identifikoval jej jakožto předního představitele jednoho ze dvou hlavních proudů židovské mystiky, pro který užívá již zmíněný termín extatická kabala⁶. Odvrátil se též od Scholemova historického přístupu a začal svůj výzkum stavět na přístupu fenomenologickém. V tomto ohledu se dá říci, že byl Idel průkopníkem, neboť v posledních desetiletí se postoj badatelů k Abulafiovi výrazně proměnil a v nynější době je mu v zahraničí věnováno mnoho pozornosti. Vzhledem k tomu, kolik prostoru Idel tomuto tématu věnoval, byl pro mou práci zřejmě největším zdrojem informací, ačkoli čerpám ve značném množství i z publikací dalších autorů a na několika místech se snažím s jeho závěry polemizovat.

Dalšími badateli, kteří se Abulafiovi věnovali na více místech, jsou například Elliot Wolfson⁷ či Harvey Hames⁸. Není však mým cílem zde jmenovat všechny, v samotné práci jim bude věnováno dosti pozornosti.

Mimo publikací věnovaných kabale Avrahama Abulafia bylo k dispozici značné množství dalších publikací věnovaných židovské mystice, ať již rázu historického, či fenomenologického. K užítku byly též publikace historické a publikace zabývající se středověkou filosofií, které byly

in Abraham Abulafia. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-831-6; též části publikací IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New York: Yale University Press, 1998, s 58-100. ISBN 0-300-06840-9 a IDEL. Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*. New Haven: Yale University Press, 2001, s. 30-105. ISBN 978-0-300-12626-6. Tomuto tématu se však věnuje v mnoha dalších publikacích a člancích, na mnohé z nich v textu ještě odkážeme.

- 6 Druhým proudem jest proud teosoficko-teurgický. Pro Idelův přístup viz IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 17-27. ISBN 80-7021-663-8. Toto členění bylo utvořeno již Scholemem, avšak teprve Idel proud prorocké kabaly postavil proti teosoficko-teurgickému jakožto rovnocennou protiváhu.
- 7 WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 978-0964097278; též v WOLFSON, Elliot R. *Abraham Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In: GREENSPAHN, FrederickE. *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s.68-90. ISBN 978-0-8147-3286-1 a na dalších místech.
- 8 HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*. Albany: State University of New York Press, 2007. ISBN 978-0-7914-7271-2, dále HAMES, Harvey J. *A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings*. Medieval Encounters, 2006, vol. 12, no. 2, s. 153-172. ISSN 1380-7854. Ačkoli jsem z něj především v druhé kapitole čerpal značnou měrou, musím přiznat, že důraz který přikládá domnělým joachitským vlivům mi přijde poněkud přehnaný.

vzhledem k tématu pro mou práci též potřebné . Nadto jsem též pracoval se slovníky a dalšími jazykovými příručkami a nástroji⁹.

Tuzemská situace je však poněkud odlišná, Abulafiovu dílu se zde dosud nikdo soustavně nevěnoval. Pomineme-li překlady publikací¹⁰ zahraničních autorů, které u nás vyšly (někdy však v dosti malém nákladu), zbude nám naprosto minimální množství původních prací - pokud se nemýlím, jedná se pouze o dvě. Profesor Sadek věnoval Abulafiovi ve své *Židovské mystice*¹¹, vzhledem k jejímu rozsahu, pouze několik zmínek. Mimoto vyšel v loňském roce článek Markéty Holubové, který z hlediska rozsahu rozpracovává pouze základní odstíny Abulafiova díla, poskytuje však i přesto značné množství informací a odkazů¹².

Ačkoli se tedy tomuto mysliteli dostává ve světě v posledních letech bohaté pozornosti, situace u nás jest značně odlišná, což je důvod, proč jsem se rozhodl věnovat tomuto tématu.

Práce má čtyři oddíly, které mapují Abulafiův myšlenkový svět a život z rozličných perspektiv. První oddíl jest věnován myšlenkovým proudům a vlivům, které Abulafiovi předcházely a na které ve větší či menší míře navazoval, jistá pozornost je též věnována tehdejšímu dobovým náladám a určitým vlivům vně judaismu.

Druhý oddíl jest věnován životu tohoto autora – snaží se v hrubých rysech načrtnout jeho cesty Evropou, jednotlivé etapy jeho života a též kontakty s většinovou společností, autoritami a

9 Jedná se o slovník JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & co.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. ISBN neuvedeno. [cit. 19.7.2020] Dostupné z: <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Jastrow/>; dále poté o KLEIN, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem: Carta, 1987. ISBN 965-220-093-X [cit. 19.7.2020] Dostupné z: <http://neft.dk/ivrittu.pdf>. Nadto nám byla k užitku Weingreenova učebnice. WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2008. ISBN 978-90-246-0623-1. Též internetové nástroje www.morfix.co.il a www.pealim.com.

10 Mimo již zmíněných Scholemových přednášek u nás též vyšla publikace *Meditace a kabala*, Arje Kaplana, ve které jest kapitola věnována Abulafiovi. Tato mi však nebyla k dispozici, protože jsem pracoval s její anglickou verzí. Vyšly u nás též překlady dvou Idelových publikací, přičemž v obou z těchto prací se věnuje mimo jiné i Avrahamu Abulafiovi - IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*, též IDEL, Moše. *Golem*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-664-4.

11 SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9

12 HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Avraham Abulafia: Nekonečná transformace aneb hledání jasu Hospodinovy tváře*. Theologická revue, 2019, vol. 90, no.4, s. 45-69.

jeho vlastními žáky. Věnuji zde též pozornost několika jeho dílům, je-li to na místě, jsou přiloženy i překlady úryvků jeho děl.

Třetí oddíl se věnuje jeho následovníkům a pokračovatelům, přičemž se věnuje jednak kabalistům – od jeho žáků, až po osobnosti současné; dále však také osobnostem a vlivům mimo tento proud, mapuje tedy též jeho vlivy na současné umělce a jisté umělecké proudy, které vykazují afinitu k jeho metodám a učení.

Čtvrtý oddíl se poté věnuje samotnému Abulafiovu učení, přičemž z široké palety jeho spisů jest vybráno několik základních koncepcí a představ, které se zdají být v rámci jeho systému stěžejní. Jedná se jmenovitě o jeho osobitou hermeneutiku, dále chápání proroctví a jeho konečný cíl – mystické sjednocení, mimo několik dalších záležitostí potom především jeho mystickým metodám. Jedná se o nesmírně bohaté téma, pročež se jej snažím v jednotlivých kapitolách vymezit tak, aby bylo možno podržet systematickou podobu této práce.

1. Myšlenkové školy a proudy

Přelom dvanáctého a třináctého století byl v křesťanském světě obdobím mnoha změn. Církev se potýkala s novou situací, v rámci návaznosti na gregoriánskou a clunyjskou reformu. Reakcí na tyto změny byly také po několika staletích svolané čtyři církevní koncily (I.-IV. lateránský), které řešily reakce na situace vzešlé z nových poměrů – otázky křížových válek, snaha zažehnat důsledky schizmatu v katolické církvi, též problematika tzv. herezí, se kterými církev v oné době bojovala. Z nejznámějších náboženských skupin, s nimiž se papežský stolec tou dobou potýkal, lze jmenovat hnutí humiliátů, valdenských a v oné době asi nejvíce skloňované hnutí katarů.

Již zmíněné křížové výpravy mající za cíl dobýt Svatou zemi zpod muslimského područí, trvaly již od roku 1096 a stejně jako další situace ve většinové křesťanské společnosti, se výraznou mírou dotýkaly i života židů. Jak známo, křižáci často při svém tažení Evropou napadali židovské čtvrti, loupili a zabíjeli, možností zachránit si život často bylo pouze přijetí křtu. Mnoho aškenázských židů, kteří se ocitli v takové situaci raději volilo *kiduš ha-šem*¹³ – mučednickou smrt. Potyčkám křižáků s muslimy ještě zdaleka nebyl konec ani v období, o kterém budu níže pojednávat.

Církevní existence byla též výrazně ovlivněna novými poměry přicházejícími zevnitř – tak vznikají počátkem třináctého století hned dva známé řády, které velmi záhy našly své pevné místo uvnitř katolické církve. Jedná se o Řád menších bratří, neboli františkány a Řád bratří kazatelů, známějších jako dominikáni. Jen nedlouho před vznikem těchto řádů působí na jihu Evropy Jáchym z Fiore¹⁴, jeden z nejvýraznějších milenalistů středověku¹⁵, jeho učení o období

13 Doslova „posvěcení Jména“; pro přepis hebrejských slov je použita Noskova transkripce uvedená v knize – NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z*. Praha: Sefer, 1992, s. 9-12. ISBN 80-900895-3-4. Pokud jde o přepis jmen, v případě biblických postav se přidržuji tradiční podoby, v případě pozdějších jmen je přepisují podle normy.

14 Jáchym z Fiore (1135-1202) se narodil v Celicu v Kalábrii, roku 1177 se stal opatem kláštera v Corazzu. Po nějaké době však nespokojen z kláštera odešel, neb jej nepokládal za dostatečně oddaný mnišskému ideálu. Postavil posléze nový klášter v San Giovanni in Fiore, ke kterému se po jeho smrti přidalo šest dalších klášterů. Viz DELIMEAU, Jean. *Tisíc let ke štěstí*. Praha: Argo, 2010, s. 41. ISBN 978-80-257-0237-6

15 Idel poukazuje v souvislosti s Jáchymovým učením na obecně přijímaný názor, že mělo pravděpodobně vliv na obě větve nově se formující kabaly, theosoficko-teurgickou i extatickou a to nejen v oblasti

Svatého ducha¹⁶ vzbudilo mezi mnoha křesťany velmi vysoká očekávání. Jáchym ke svému pojetí dospěl na základě meditací nad Písmem. I přesto, že Jáchym odmítal ustanovit přesné datum příchodu dalšího věku, vyjadřoval ve svém díle své neustálé očekávání jeho příchodu. Zdá se, že právě prostřednictvím jeho spisů se dostal do kněžského světa soubor metafor, symbolů a paralel pro apokalyptické spekulace.¹⁷ Učení Jáchyma však bylo odmítnuto již zmíněným IV. lateránským koncilem za pontifikátu Inocence III. a později i Tomášem Akvinským.

V rámci židovských komunit šlo též o velice plodné období, ve kterém figurovaly velmi vlivné osobnosti a proudy, které ovlivnily následující generace. Židovští učenci se věnovali studiu a tradičnímu vzdělávání, docházelo ke vzniku nových mystických škol, ale též i učenosti v oblasti přírodních věd a filosofie. V následující části představím přední učence a mystiky, kteří předcházeli Avrahamu Abulafiovi a kteří předznamenávali jistými aspekty jeho dílo. Pokud jde však o mystiku, nebudu se zde pokoušet o její kompletní přehled od vysledovatelných počátků až do roku 1240. Uvedu zde pouze několik hlavních Abulafiových předchůdců (nejdále k počátku 11. století), veškeré starší vlivy v rámci zachování rozsahu pomíjím¹⁸.

eschatologie. Sám však výraznější vlivy na židovskou eschatologii relativizuje. Viz IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 55-56.

16 Jáchym hovoří o třech časových obdobích v průběhu věků. Viz TRONCARELLI, Fabio. *Jáchym z Fiore*. Olomouc: Refugium, 2012, s. 29. ISBN 978-80-7412-109-8. Tak praví Jáchym v *Concordia Novi et Veteris Testamenti*: „Tři jsou tedy doby světa.. První je ta, v níž jsme žili pod zákonem; druhá je ta, v níž žijeme pod milostí; třetí, jejíž příchod je blízký, je ta, v níž budeme žít ve stavu dokonalé milosti. Tedy první probíhala pod vládou nauky, druhá probíhá pod vládou moudrosti a třetí se bude těšit z plnosti intelektu (chápání). První proběhla v otroctví, druhá je příznačná synovskou službou, třetí se bude odvíjet pod korouhví svobody. První se vyznačuje metlami (pohromami), druhá činností, třetí kontemplací (nazíráním)..“ Ibidem, s. 50.

17 LAMBERT, Malcolm. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000, s. 286. ISBN 80-7203-291-7.; Jáchymovi zde krátce věnujeme pozornost právě z důvodu, že bývá některými autory stavěn mezi možné zdroje inspirace pro Abulafiu. Na to klade důraz především Harvey Hames, jak jsem však již zmínil, jeho důraz na toto téma je podle mého mínění přehnaný.

18 Pomíjím zde proto například mystické školy *ma'ase merkava* a *ma'ase berešit*, jakkoli by pro náš výklad byly nepochybně obě relevantní. Více k tomuto tématu viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 83-135. Viz též jeho další publikaci SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. ISBN neuvedeno. Dále též Sefer Jecira, opatřenou průvodní studií a komentářem Arje Kaplana. *Sefer Jecira*. Praha: Volvox Globator, 1997. ISBN 80-7207-101-7. Též KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*. Boston: Red Wheel/Weiser, 1985, s. 35-54. ISBN 0-87728-616-7; nadto též DAVILA, James R. *Hekhalot*

1.1. Aškenázská oblast

Jak je obecně známo, aškenázští židé se věnovali především tradičnímu náboženskému vzdělávání. Ve Francii a Německu v tomto období působili takzvaní tosafisté. Tosafisté byli učenci navazující na Rašiho dílo, specificky na Rašiho komentář k Talmudu. Věnovali nejprve pozornost starším *kuntresim*, které utřídili a poté se zaměřili na *kuntres* Rašiho. Tímto však jejich práce neskončila, neb se snažili proniknout až do jádra talmudické diskuze a analyzovat každou spornou nebo nejasnou pasáž, kdy jim k této práci v mnoha případech hojně sloužila metoda *pilpulu*¹⁹. Podobně jako Talmud jsou *tosafot* prací mnoha generací učenců, přičemž z jednotlivých *tosafot* byly později sestaveny kompozice pokrývající celý Talmud.

Nábožensko-právní literatura však nebyla jediným odkazem generací těchto učenců. Pozornost zde byla věnována i mystice, přičemž zmínit můžeme především dvě mystická centra – provensálské²⁰ a porýnské hnutí *chasidej aškenaz*²¹.

1.1.1. Provensálské kabalistické centrum

Právě z činnosti provensálského hnutí vzniká nauka, kterou lze konečně vůbec zvat kabalou, zde byly rozvíjeny mystické spekulace o Božích *sefirot*²² a odtud se poté rozšířily do Španělska a později i do dalších zemí. Jeden z fenoménů, se kterým se v tomto kroužku setkáváme hojněji, je mystická inspirace a to buď skrze zjevení Svatého ducha, nebo skrze zjevení

Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism. Leiden: Brill, 2013. ISBN 978-90-04-25215-8.

19 K této metodě viz BREUER, Mordechai. Pilpul. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 16, s. 161-163.

20 Viz Gershoma Scholema - Též SCHOLEM, Gershom. *Počátky kabaly*. Praha: Malvern, 2009, 38-235. ISBN 978-80-86702-52-0, dále DAN, Joseph – KIENER, Ronald C. *The Early Kabbalah*. New Jersey: Paulist Press, 1986, s 57-86. ISBN 0-8091-2769-5.

21 Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 139-186, dále DAN, Joseph. Hasidei Ashkenaz. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 8, s. 386-389.

22 Jak víme, představa *sefirot* byla v některých případech napadána jako polyteistická (tak například ve 12. století Me'ir ben Šimon z Narbonne). Reakcí na takovou kritiku bylo, že *sefirot* jsou pouze symboly, což mělo sloužit jako obrana proti výtkám teologickým i filosofickým. Tuto symboliku lze přirovnat ke špičce ledovce, která je sice jeho částí, ale ani zdaleka nevystihuje jeho plnou podstatu. Viz DAN, Joseph – KIENER, Ronald C. *The Early Kabbalah*, s. 9.

proroka Eliáše²³ – tato nebeská inspirace, dle Scholema často ospravedlňovala nová mystická poučení, která dřívější tradice dosud neznala²⁴. Mezi osobnostmi, kterým se tohoto zjevení údajně dostalo, jsou taková jména jako Avraham ben Jicchak²⁵, Avraham ben David²⁶, Ja‘akov Nazir²⁷ či Jicchak Slepý²⁸. Jedná se opět o prvek, který se nápadně podobá části nauky Avrahama Abulafii.

Kabalisté tohoto centra byli velmi schopní i co se týče tradičního židovského náboženského práva a věnovali pozornost i soudobým filosofickým trendům, jež jim mimo jiné zprostředkoval Jehuda Ibn Tibon, jeden z členů známého rodu zkušených gramatiků a překladatelů. Ten tak zprostředkoval provensálskému kroužku knihu *Kuzari* od Jehudy ha-Leviho,

23 S tímto kabalistickým motivem zjevení v podobě proroka Eliáše se setkáváme též v beletrii, svérázného zpodobnění tohoto fenoménu se tak například dostalo v Meyrinkově díle. Viz MEYRINK, Gustav. *Zelená tvář*. Praha: Argo, 2009, s. 141-146, 193-194. ISBN 978-80-257-0127-0

24 SCHOLEM, Gershom. *Počátky kabaly*, s. 31.

25 Avraham ben Jicchak z Narbonne (1110-1179). V Narbonne vedl ješivu, mezi jejíž studenty patřil Zecharja ha-Levi a též níže zmíněný Avraham ben David, který se stal později jeho zetěm. Byl zřejmě spojovacím článkem, díky kterému se sefardská tradice dostala do Provence a odtud do severní Francie. Sepsal též komentář k téměř celému Talmudu, z nějž čerpali posléze mimo jiné Zecharja ha-Levi, Nachmanides a Šlomo ibn Aderet. Viz TA-SHMA, Israel. Abraham ben Isaac of Montpellier. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 1, s. 302.

26 Avraham ben David z Posquiers (1125-1198), též znám pod akrostychem Rabad. Halachická autorita v Provence. Studoval s Mošem ben Josefem a Mešulamem ben Ja‘akovem z Lunel, dvěma z nejvýznamnějších učenců té doby. Právě od Mešulama se seznámil s metodou studia sefardských židů, zahrnující též filosofii a přírodní vědy. Založil v Posquiers ješivu, ve které žáky přicházející z celé Evropy finančně podporoval ze svých zdrojů. Měl velkou autoritu i mimo aškenázský svět, slova chvály na něj pěli i Nachmanides, nebo Šlomo ben Aderet, které jeho dílo výrazně ovlivnilo. Nesepsal žádný spis věnovaný kabale, ale víme, že vyučoval své potomky mystické tradici a díky němu tak byl umožněn rozvoj této tradice v Provence. Viz Editorial staff. Abraham ben David of Posquiers. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 1, s. 296-298.

27 Ja‘akov ben Šaul z Lunel (druhá polovina 12. stol.), současník Avrahama ben Davida, žil v Lunel a byl jedním z provensálských poustevníků, navazujících na mystickou tradici a oddávajících se životu v usebrání. BEN-SASSON, Haim Hillel. Jacob Nazir. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, s. 43.

28 Jicchak zvaný Sagi Nahor (1160-1235), hlavní osobnost mezi prvními kabalisty, syn Avrahama ben Davida. Je mu tradicí přisuzováno mnoho nezvyklých schopností. Ve svém díle se zabýval spekulacemi o *sefirot*, též mystikou světél a barev. Zachovaly se nám pouze fragmenty jeho díla, byl též autorem jednoho z mnoha komentářů ke spisu *Sefer jecira*. LIEBES, Esther. Isaac the Blind. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 10, s. 51-52.

podobně jako soudobé filosofické traktáty čerpající z myšlenek novoplatonismu. Hlavním spisem těchto kabalistů je známá kniha *Bahir*²⁹, představující nové myšlenky vstupující do tradice, nejznámější z nich jest nepochybně *gilgul*³⁰. Pozdější bádání však opravuje chronologii stanovenou Scholemem, kniha není nejstarším kabalistickým textem, jak předpokládal, neboť se zdá, že Jicchak Slepý ji ještě neznal. Dává mu však za pravdu v tom, že kabala nebyla naukou, která by vznikla bez návaznosti na starší tradice v Provence, ale že má dle mnoha náznaků svůj původ kdesi v Orientu.

1.1.2. *Chasidej aškenaz*

Druhé zmíněné uskupení, *chasidej aškenaz*³¹, čerpalo dle Gershoma Scholema své prvotní impulzy právě z bouře křížových výprav³², tyto byly poté následně rozvíjeny a prorůstaly spolu právě v učení tohoto okruhu mystiků, přičemž vrcholné období této školy můžeme vymezit na dobu jednoho století v letech 1150-1250. Vůdčí osobnosti tohoto hnutí pocházeli všichni z rodu Kalonymos, který se dostal do tehdejšího Německa z Itálie. Hlavními třemi osobnostmi, které

29 Viz Editorial staff. Kabbalah. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, s. 602-606.; dále ABRAMS, Daniel. *Bahir, sefer-ha*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 3, s. 62-63. Existuje též český překlad s komentářem Arjeho Kaplana, viz *Bahir*. Praha: Malvern, 2017. ISBN 978-80-86702-30-8.

30 Stěhování duší, převtělování. Viz SCHOLEM, Gershom. *Gilgul*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 7, s. 602-604. Též SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*, s. 92-94. Časté domněnky hledající zdroj v katarství je třeba brát s rezervou, koncepce jsou dosti rozdílné a tak jednoznačné hledisko se jeví jako zavádějící.

31 V literatuře se objevuje mnoho variant, není-li užít hebrejský termín, hovoří se též o německých chasidech, nebo německých zbožných.

32 SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 139.

můžeme jmenovat, jsou Šmu'el ha-Chasid³³, jeho syn Jehuda Chasid z Wormsu³⁴ a dále jeho žák a příbuzný Ele'azar ben Jehuda z Wormsu³⁵.

Nepřehlédnutelným rysem tohoto hnutí je fakt, že nezůstalo žádnou aristokratickou záležitostí několika vyvolených učenců, ale jeho ideály se rozšířily mezi prosté lidové vrstvy, přičemž jedním z jeho hlavních cílů byla soustředěnost na etické otázky a životní praxi. Zmíňme tři hlavní charakteristiky, které podle *Sefer ha-chasidim* tvoří člověka – asketické zřeknutí se světa³⁶ (tento postoj, jak známo, je judaismu obecně spíše vzdálen – převládá spíše stanovisko „zlaté střední cesty“, jemuž věnoval mnoho pozornosti například Moše ben Majmon, kterého ještě zmíním v následujících odstavcích), čistota mysli a krajní altruismus. Povšimněme si, že s obdobnými požadavky se setkáme i u Avrahama Abulafii. Podobně jako Abulafia i tito učenci,

33 Šmu'el ben Kalonymus ha-Chasid ze Špýru (12. století, přesnější údaje neznáme), první z nejvýznamnějších vůdců hnutí *chasidej aškenaz*. Šmu'el se narodil ve Špýru, kam se jeho otec přesunul z Mohuče po krvavých událostech roku 1096. Je velmi pravděpodobné, že právě on vstoupil do hnutí *chasidej aškenaz* plno specifických prvků, pramenících v ústní tradici rodiny Kalonymos. DAN, Joseph. Samuel ben Kalonymus he-Hasid of Speyr. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 17, s. 771.

34 Jehuda ben Šmu'el ha-Chasid (1150-1217), hlavní osobnost celého hnutí *Chasidej Aškenaz*. Pravděpodobně pocházel ze Špýru, později se přesunul do Regensburgu. Jeho přínos je vnímán především v oblasti mystiky a etiky. Hlavní jeho prací byla pravděpodobně kniha *Sefer ha-kavod* (Kniha slávy), která je však ztracena. Byl hlavním autorem *Sefer ha-chasidim*. Jeho předním žákem a popularizátorem jeho učení byl Ele'azar z Wormsu, představený v následující poznámce. DAN, Joseph. Judah ben Samuel he-Hasid. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, s. 491-492.

35 Ele'azar ben Juda z Wormsu (1165-1230), poslední z hlavních vůdčích osobností *chasidej aškenaz*. Původem z Mohuče, později se usadil ve Wormsu, kde strávil většinu svého života. Jeho hlavní halachické dílo *Sefer ha-rokeach* napsal v duchu tosafistů Německa a severní Francie. V jeho hlavním mystickém spise *Sodej Razaja* se v první části věnuje otázce stvoření světa za pomoci dvaadvaceti písmen abecedy, v duchu tradice Ma'ase Berešit. V dalších částech se věnuje mystickým představám o andělech, Trůnu, merkavě a dalším prvkům spojeným s fenoménem proroctví. Dalším z jeho cílů jsou například výklady různých Božích jmen na základě rozličných spekulativních metod. Poslední oddíl knihy je komentář ke spisu *Sefer Jecira*, ve kterém mimo jiné pojednává o stvoření golema. DAN, Joseph. Ele'azar ben Judah of Worms. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 6, s. 303-305.

36 Sondu do tehdejší vypjaté doby poskytuje následující rada - pokud by byl chasid sváděn nějakou žádostí, má se vžít do situace, kdy by byl nucen rozhodnout se pro křest, nebo posvěcení Jména. Pokud je schopen rozhodnout se pro mučednickou smrt, potom, praví *Sefer chasidim*, je schopný odolat čemukoli jinému. Viz ABULAFIA, Anna Sapir. *Christian-Jewish Relations, 1000-1300*. New York: Routledge, 2014, s. 202. ISBN 978-0-582-82296-2

ačkoli jinak velice plodní, nevěnovali tolik pozornost rozvíjení halachy. Jeden příklad za všechny – když píše Jicchak ben Moše z Vídně³⁷ svůj významný halachický spis *Or Zarua*, neuvádí ani jedinou halachu jménem svého učitele Jehudy Chasida.

Mezi další hojně zdokumentované naukové rysy lze například zmínit rozvoj učení o golemovi, které nacházíme v nejstarším prameni doložené v *Mastičkáři (Sefer ha-rokeach)* Ele'azara z Wormsu. Tam je řečeno, že při studiu Sefer Jecira je možno dosáhnout posvátné extatické zření této bytosti. Pozdější tradice, jak je známo obzvláště u nás, toto téma hojně rozvíjela a učinila z něj typickou část folklóru. V tomto hnutí mají též svůj zdroj metody mystické spekulace, zvané *gematrie, notarikon a tmura*³⁸. Nadto již v tomto hnutí byla známa v jisté podobě metoda *cerufu*, kterou později rozpracoval Abulafia³⁹. Původ těchto spekulativních technik údajně předchází samotnému hnutí – u Ele'azara z Wormsu se dochovává zpráva, že když umíral rabi Kalonymos, otec Šmu'ela Chasida, jeho syn byl ještě příliš mlád, aby mu mohl předat tuto rodinnou tradici. Zvolil tedy jiného učence, kterého požádal, aby jeho syna v patřičném věku do tohoto tajemství zasvětil. Scholem tedy tvrdí, že tyto techniky se dostaly do Porýní již z Itálie právě s rodem Kalonymů.

1.2. Sefardské a orientální centrum

Situace sefardských židů se oproti aškenázům lišila v mnoha ohledech. Zdejší komunita byla výrazně více otevřena přírodním vědám a mimo tradiční vzdělání se tak zdejší židé zabývali filosofií, matematikou a fyzikou, lékařstvím, ale i uměním (obecně známí jsou autoři mnoha věhlasných *pijutů*, pocházející právě ze Španělska). Ačkoli ani zde židé nikdy neměli zcela bezpečné postavení, byli výrazně angažovanější ve službě panovníkům a v rozličných úřadech.

37 Jicchak ben Moše z Vídně (1180-1250), významná rabínská autorita, žák Ele'azara z Wormsu. Narodil se v Čechách, později přesídlil do Německa. Jeho hlavní dílo *Or Zarua* bylo enormního rozsahu a proto i přes svou kvalitu nebylo příliš rozšířeno. HAVLIN, Shlomo Zalmin. Isaac ben Moses of Vienna. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 10, s. 45-46.

38 Jsou to lingvistické metody, které kabalistům sloužily při jejich exegezi. *Gematrie* slouží k nacházení skrytých významů mezi slovy, na základě stejných numerických hodnot. *Notarikon* se užívá pro rozložení slova takovým způsobem, že z každého daného písmena vzniká nové slovo, případně zcela naopak – věta se tímto způsobem může zkrátit na slovo. Pomocí *tmury* dochází dle určitých vzorců k záměnám písmen ve slově, čímž opět vznikají nové významy. Jak ještě uvidíme, u Abufalii se těšila nesmírné oblibě metoda *gematrie*.

39 Více k této problematice viz IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*, s. 129-136.

Typickým obrazem takové osobnosti byl Šmu'el ha-Nagid⁴⁰, který byl schopný se za Abbásovské dynastie vypracovat přes různé úřady postupně až na pozici vezíra a generála. V pozdějších generacích byl pro mnoho židů vzorem, kterého ctili a na jehož slávu se odvolávali. Poměry se samozřejmě měnily, postupně se muslimské državy dostávaly pod vládu křesťanů, avšak i zde židé zpočátku zastávali i úřady, (i přes papežské výtky ohledně nedodržování pravidel jejich segregace.) Rozdíl oproti aškenázským židům se však vyjevuje i v tom ohledu, že sefardští židé v případě volby mezi nucenou konverzí a smrtí, se neuchylovali ke *kiduš ha-šem* tak často jako aškenázové, ale (odcházeli, bylo-li to možné), nebo dokonce přestupovali na islám⁴¹.

1.2.1. Geronské mystické centrum

Pokud jde o židovskou mystiku v sefardské oblasti, zmíníme zde kabalistické centrum v Geroně, které se zformovalo na počátku 13. století (fungovalo pravděpodobně mezi lety 1210-1260). Hnutí své ideové základy získalo od kabalistů v Provence, značná část jeho členů byla přímými žáky Jicchaka Slepého⁴², přičemž bylo důležitým centrem, odkud se kabala rozšířila do ostatních částí Španělska. Bylo to právě zde, kde byly knihy psány, i přes snahu o zachování jejich esoterického hávu, pro širší společenství lidí. Neznamená to však, že by jejich spisy byly jednoduché a otevřené ku pochopení, mnoho z jejich nauky je přese vše zmíněné zastřeno.

40 Šmu'el ibn Nagrela (993-1055/56) – granadský vezír, básník, učenec a generál. Považován za nejvýše postaveného žida muslimského Španělska. Obdržel tradiční vzdělání, stejně jako vzdělání v arabštině a koránu. Příznivou shodou okolností se dostal ke dvoru, kde se vypracoval přes výběřčího daní a poručníka vezíra, až sám nakonec pozice vezíra osobně dosáhl. Roku 1027 jej židé začali zvat *nagidem* (princ, vůdce) sefardského židovstva. Vedl jako generál granadské vojsko v táhle válce proti muslimské Seville. Zemřel během svých válečných tažení. Mimoto byl úspěšný i jako básník, stejně tak na polici tradičního vzdělání. HABERMANN, Abraham Meir. Samuel ha-Nagid. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 17, s. 776-777.

41 Cohen uvádí více příčin tohoto rozdílu – větší příklon k racionalitě (a tedy zpochybňování víry ve vzkříšení), absencí invektiv vůči muslimům, kterou se tak hojně vyznačovaly aškenázské texty vůči křesťanům a nakonec i to, že sefardští židé nechápali křesťanství vysloveně jako modloslužbu. Navíc muslimské právo zakazovalo násilné konverze, často po zmírnění situace bylo možno židům vrátit se zpět k judaismu. COHEN, Mark R. *Pod křížem a pŕlmsícem*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 310-313. ISBN 978-80-7429-352-8

42 Většinový názor mezi badateli je takový, že geronští kabalisté přijali kabalu od Jicchaka Slepého v Provence. Moše Idel se domnívá, že tomu bylo tak, že Jicchak Slepý ji sám vyučoval přímo ve Španělsku. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 27.

Mezi osobnosti tohoto hnutí patřili ben Belima, Jehuda ben Jakar⁴³, Ezra ben Šlomo⁴⁴, Azriel z Gerony⁴⁵, Moše ben Nachman⁴⁶, Ja'akov ben Šešet⁴⁷ a Avraham ben Jicchak⁴⁸ a mnoho dalších. Spojovacím článkem mezi tímto a provensálským centrem byl zřejmě Ašer ben David, synovec Jicchaka Slepého. Jeho díla se přitom velmi podobají dílům Ezry a Azriela, která můžeme datovat do první třetiny 13. století. Nejvýraznějším zástupcem tohoto kruhu je zřejmě Azriel, díky systematickému uchopení látky a hloubce svého intelektu. Větší pozornosti se však těmto mystikům dostalo velmi pravděpodobně díky tomu, že jeho členem se stal i výše zmíněný

43 Juhuda ben Jakar (? - 1201-1218), halachista a kabalista, učitel Nachmanida. Kabalu se učil u Jicchaka Slepého. Slávy se mu dostalo především jako jednomu z učitelů Nachmanida, přičemž je velmi pravděpodobné, že právě on byl jedním z učenců, kteří Nachmanida seznámili s literaturou a metodami tosafistů. TA-SHMA, Israel. Judah ben Yakar. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, s. 492.

44 Ezra ben Šlomo (? - 1238/1245), jeden z učenců geronského kruhu, o kterém též nemáme mnoho informací. Avraham Abulafia tvrdí, že byl obeznámen s komentářem k *Sefer jecira*, který Ezra napsal, ten se nám však naneštěstí nedochoval. GOTTLIEB, Efraim. Ezra ben Solomon. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 6, s. 663.

45 Azriel z Gerony (13. století), jedna z předních osobností geronského kruhu kabalistů. O jeho osobnosti máme naprosto minimální množství informací. V dochovaném dopise od jeho učitele Jicchaka Slepého se ukazuje, že Jicchakovi se nelíbilo otevřené probírání kabalistických témat, tak jak se odehrávalo právě v geronském centru. Mezi jeho díla patří *Ša'ar ha-šoel*; komentář k Sefer Jecira, původně připisován Nachmanidovi; komentář k agadot; komentář k liturgii; a dále část korespondence a jeho drobnějších spisů. SCHOLEM, Gershom. Azriel of Gerona. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 2, s. 771-772.

46 Moše ben Nachman, též Ramban. Jedná z předních autorit své doby, učitel předních halachistů následující generace, včetně Šloma ibn Adereta, jež se stal nejvýraznějším kritikem Abulafii (viz kapitola 2). Roku 1263 se účastnil disputace s Pablem Christianim (viz níže v této kapitole), po vyhrocení sporu s církevními představiteli musel opustit Španělsko, odešel do *Erec Jisra'el*. Kabala se v jeho komentářích objevoval pouze v náznacích, jediným čistě kabalistickým spisem který napsal, jest komentář k první kapitole *Sefer Jecira*. Editorial staff. Nahmanides. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 14, s. 739-748.

47 Ja'akov ben Šešet Gerondi (polovina 13. století), jeden z geronských kabalistů. Značné části jeho díla byly užity v pracích Bachji ben Ašera, Menachema ben Benjamina Recantiho, Todrose Abulafii, též v díle Jicchaka z Akka. GOTTLIEB, Efraim. Gerondi, Jacob ben Sheshet. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 7, s. 548-549.

48 Avraham ben Jicchak Gerondi (13. století), geronský chazan, kabalista a autor pijutů. Jeden z předních geronských kabalistů, též jeden z žáků Jicchaka Slepého, od kterého se naučil mystice modlitby. Tuto

Nachmanides, svého času nejvyšší rabínská autorita ve Španělsku. Ačkoli geronští kabalisté rozpracovávali novou látku, jejich konzervativnost a učenost je chránila proti nařčením z přestupování tradice.

Zmíníme zde pouze několik naukových posunů, které můžeme vysledovat právě v geronském kruhu. Za prvé, tito kabalisté rozpracovávali traktáty kratšího rozsahu, ve kterých se věnovali symbolismu jednotlivých *sefirot*, přičemž v jejich výkladech nacházíme značnou diverzitu. Svoji svébytnou podobu zde však také získává tzv. *kavana*. Jedná se o termín, vyjadřující usebrání, které je nutné při modlitbě, pro dosažení *dvekut*, neboli přilnutí k Bohu. V těchto úvahách dochází kabalisté k názoru, že během tohoto *dvekut* dochází ke sjednocení vůle mystika s vůlí Boží.

Zmínku zde však ještě věnujeme představě tzv. *šmitot*, neboli světových cyklů, která se objevuje v anonymním spise *Sefer tmuna*. Nelze s jistotou určit, zda-li text vznikl v Geroně, nebo již dříve v Provence (dřívější datace není prokazatelná, neboť je v textu již hojně rozpracovaná teorie *sefirot*), nicméně doklady o této představě máme již o století dříve doložené u Avrahama bar Chiji. Velice zjednodušeně lze říci, že stvořený svět podléhá jistému cyklu sedmi období po sedmi tisících let, přičemž každá z těchto period odpovídá jednomu z dní stvoření a jedné ze sedmi nižších *sefirot*. Padesáté tisíciletí se celé stvoření navrátí do lůna *sefiry bina* a všechny věci se tak vrací ke svému stvořiteli⁴⁹.

1.2.2. Hnutí egyptských zbožných

Dalším hnutím s mystickými prvky, je hnutí egyptských zbožných, které je spojováno především s osobou Avrahama ben Mošeho⁵⁰ a jeho přívrženci ve Fustatu, ačkoli zřejmě nebyl první vůdčí osobností této skupiny⁵¹. Stopy tohoto hnutí můžeme vysledovat přibližně v období od druhé poloviny 12. století do konce první poloviny století následujícího. Toto společenství je na místě

metodu poté sám rozpracoval, zachovala se nám v jeho díle *Kabala me-injan ha t'fila le-rabi Avraham*. SCHIRMANN, Jefim. Abraham ben Isaac. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 1, s. 300-301.

49 Srov především Lv 25:8 „*Odpočítáš si pak sedm roků odpočinutí, sedmkrát sedm let, a vyjde ti období sedmi roků odpočinutí: čtyřicet devět let*“ a Lv 25:10 „*Padesátý rok posvětíte a vyhlásíte v zemi svobodu všem jejím obyvatelům. Bude to pro vás léto milostivé, kdy se každý vrátíte ke svému vlastnictví a všichni se vrátí ke své čeledi*“.

50 Více viz níže, kap. 1.2.5.

51 FISHBANE, Elisha Russ. *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt*. Croydon: Oxford University Press, 2015, s. 49. ISBN 978-0-19-872876-4

zmínit mimo jiné z důvodu, že právě v něm došlo asi k nejznačnějšímu přiblížení židovské a muslimské (mystické) tradice. Blízkost zmíněných tradic, tak jak k ní došlo v tomto hnutí, nemá v historii obdoby a vedla některé autory k tomu, že o tomto hnutí zbožných hovořili příležitostně dokonce jako o židovském sufismu⁵². Inspiraci měli tito egyptští židé navíc zcela na dosah - ke konci 12. století, od chvíle, kdy se vlády ujal Saladin, dostalo se súfijským bratrstvům finanční i administrativní podpory ze strany dvora. Tak máme přímo doložené kontakty těchto zbožných se súfijskými mystiky, od kterých v mnoha případech hojně přebírali arabskou terminologii⁵³. Zdá se dokonce, že reformy a způsob života egyptských zbožných nacházel svou odezvu dokonce mezi egyptskými karaity, kteří s tímto hnutím udržovali pevné vztahy⁵⁴. K pozitivnímu hodnocení súfijských nauk též přispíval fakt, že egyptští zbožní je nechápali jako dědictví islámu, ale jako dědictví prastaré izraelské prorocké tradice.

Náboženská praxe, které byli oddáni stoupenci tohoto hnutí, zahrnovala status spirituálního vedení (šejk v sufismu), noční bdění, posty, usebrání v samotě a meditaci a dále zahrnovala i zpěv a tanec. Nepřehlédnutelným aspektem této praxe bylo i odlišení vnější, které zahrnovalo nošení vlněného oděvu, též po vzoru súfijských mystiků. I přes nesmírnou zajímavost praxe tohoto hnutí, zde však není prostoru pro jeho další představení.

1.2.3. Bachja ibn Pakuda

V rámci sefardské oblasti zmíníme několik dalších učenců, kterým je potřeba v našem výkladu věnovat pozornost. Prvním z nich jest Bachja ibn Pakuda⁵⁵, přičemž centrem zájmu bude jeho filosofické dílo *Chovot ha-levavot*. Bachja napsal tuto svou knihu v arabštině kolem roku 1080, do hebrejštiny poté byla přeložena roku 1161 Jehudou Ibn Tibonem pod výše zmíněným názvem. Část jeho díla přeložil též Josef Kimchi, ale jeho překlad nebyl rozšířen a zůstal především v manuskriptech. Důležité jsou myšlenkové vlivy, ze kterých Bachja čerpal – inspirován byl díly muslimských mystiků⁵⁶, arabských novoplatiků a snad i z hermetických spisů.

52 Ibidem, s. 6.

53 Ibidem, s. 52.

54 Ibidem, s. 57.

55 Bachja ben Josef ibn Pakuda (přibližně 2. pol. 11. století), o jeho životě nevíme takřka nic, kromě toho že žil v muslimském Španělsku, snad v Zaragose. Víme též, že mimo filosofie skládal též *pijuty*, dochovaných je jich nejméně dvacet. VAJDA, Georges. Bahya ben Joseph ibn Paquda. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 3, s. 66-67.

Ve svém filosofickém díle Bachja dělí náboženské příkazy na povinnosti těla a povinnosti srdce, tedy na povinnosti které vyžadují zjevné činy (například dodržování šabatu, modlitbu) a na povinnosti, které nevyžadují činy, ale spíše určitý vnitřní postoj či přístup člověka (například víru v jedinstvo Boha, či lásku a bázeň před ním). Bachja tvrdí, že k sepsání této knihy přistoupil, neboť ostatní učenci věnovali dosud pozornost především povinnostem těla, avšak povinnosti srdce povětšinou přehlíželi, nebo marginalizovali. V tomto ohledu se tedy Bachjovo dílo jeví jako jakýsi protiklad halachických spisů, ačkoli spis je stále, i přes diverzitu zdrojů, zakotven v židovské tradici.

Bachja přisuzuje duši člověka nebeský původ, přičemž tvrdí, že duše je usídlena v těle, kde podstupuje riziko zapomenutí své povahy a svého úkolu. Jde-li o dětskou bytost, její duše se zatím nemůže ve světě projevat, jakmile člověk dosáhne dospělosti, stává se autonomním, avšak přichází též riziko svodu, že člověk podlehne světským návykům. Duše pak přijímá pomoc ze dvou zdrojů – z intelektu a ze zjeveného Zákona. Bachja poté tvrdí, inspirován *kalámem*⁵⁷ *mu'tazilly*, že povinnosti těla jsou podněcovány jak Zákonem, tak i intelektem, zatímco povinnosti srdce vždy čerpají z intelektu. Člověk podle Bachji, má potom skrze zjevený Zákon a intelekt možnost vzdorovat sklonu ke zlému, který se člověka snaží uvěznit v klamu a náchylnostem k tělesným požitkům. Bachja se v tomto svém chápání duše dosti odvrací od Sa'adji, se kterým v mnoha otázkách vede polemiku (a v mnoha z něj na druhou stranu čerpá), neboť pro Sa'adju je člověk obyvatelem obou světů. Bachja oproti tomu tvrdí, že člověk je tomuto světu cizí, hmotný svět je jeho exilem, kde jedinou možností je obrátit se k Bohu⁵⁸.

Bachja svou knihu rozčlenil na „brány“, které ukazují stupně, kterými člověk při svém zdokonalování musí projít. Pole jeho zájmu v pojednávaném spise se dotýká rozličných témat – nejprve se dotýká otázky existence a jednoty Boha, pokračuje otázkou stvořeného světa a

56 Bachja, který otevřeně čerpal „od světců a učenců všech společenství“, však zřejmě nebyl prvním, kdo přebral vlivy súfijských mystiků. Poslední objevy ukazují, že súfismem a jeho asketismem byl zřejmě ovlivněn již irácký exilarcha David ben Chezekja, který působil několik desetiletí před Bachjou. Určité vlivy nacházíme i některých andaluských učenců před Bachjou. Viz FISHBANE, Elisha Russ. *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt*, s. 44.

57 *Kalám*, jedna z tradičních větví islámského náboženského myšlení. Jedná se v podstatě o školu spekulativní teologie, která se snaží užít logické argumentace pro dokázání některých tradičních postojů. V prostředí židovské filosofie převzal metodu *kalámu* Sa'adja ga'on, Maimonides byl jejím otevřeným kritikem. Editorial staff. *Kalam*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, s. 729-731.

58 SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance*. Leiden: Brill, 2007, s. 57-58. ISBN 978-90-04-16213-6

postavení člověka, věnuje se službě člověka Bohu a kterak této pravé služby dosáhnout – znamená to v Bachjově pojetí aktivní snahu plnit své povinnosti, součinnost záměru a činu a určitý souhrn ctností, mezi které patří též přiměřená askeze (askezi ve smyslu úplného společenského vyčlenění považuje Bachja v jeho době za takřka nedosažitelný ideál). Pro Bachju je tak skutečným asketou ten, kdo směřuje veškeré své jednání k Bohu, přičemž zároveň plní svoje závazky vůči společenství. Naplněním tohoto cíle se člověk dostává na nejvyšší možnou úroveň, dosahuje lásky k Bohu. Bachja ovšem nerozpracovává myšlenku přiblížení duše askety k Bohu, mezi oběma je stále odstup a ačkoli se zde blíží nejvíce ke svým mystickým zdrojům, tuto hranici ve svém díle nepřekračuje.

1.2.4. Moše ben Majmon

Nejdůležitějším z těchto učenců, na něhož v našem pozdějším výkladu budu odkazovat, je nepochybně Moše ben Majmon⁵⁹. Jak známo, Maimonides je jednou z největších postav středověkého židovského světa. Proslavil se jako výtečný učenec na poli tradičního vzdělání – už jeho *Mišne Tora* bylo milníkem, ke kterému se následující učenci mohli stavět jakkoli, ale nemohli jej ignorovat. Pro naše účely však bude nezbytné zmínit jeho filosofické dílo, které bylo vrcholným produktem jeho myšlení a poskytlo též mnohé důvody pro pozdější spory mezi učenci.

Maimonides začal psát svého Průvodce tápajících (*More nevuchim*) roku 1185 a trvalo mu asi šest let, než jej dokončil. Popudem pro jeho sepsání mu byla chvíle, kdy jej jeho žák Josef ben Jehuda⁶⁰ opustil a odešel do Aleppa. Maimonides mu posílal jednotlivé kapitoly knihy a v podstatě jej tímto způsobem nadále vyučoval. Kniha je věnována výslovně Josefovi „a jemu podobným, jakkoli málo jich jen může být“. Maimonides se zde z aristotelských pozic věnuje mnoha tématům,

59 Moše ben Majmon, Rambam, 1138-1204, halachista, filosof, lékař, představený egyptského židovstva. Narodil se v muslimském Španělsku, vzhledem ke změně politických poměrů a nástupu muslimských almohadů musela rodina rodnou Cordobu opustit a po nějakou dobu cestovala, než doputovala do marockého Fezu. Maroko v roce 1165 též opustili a po navštívení *Erec Jisrael*, Maimonides se zbytkem své rodiny se usídlil v egyptském Fustatu, kde se postupně vypracoval až do čela tamější obce a začal být zván uctivým označením *nagid*, zde žil až do konce života. Kromě filosofického a halachického díla zmíněného v textu též sepsal drobné pojednání o logice, četná responsa, krátká lékařská pojednání. Editorial staff. Maimonides, Moses. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 13, s. 381-397.

60 S největší pravděpodobností se jedná o Josefa ibn Jehudu z Ceuty. Blíže např. SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Paris: Cambridge University Press, 1990, s. 206. ISBN 0-521-39727-8.

zahrnujícím problematiku antropomorfismů a biblického jazyka, Božích atributů, proroctví, prozřetelnosti, zdokonalování se a nadto samozřejmě způsobu, kterým dojít k harmonii mezi tradicí a aristotelským racionalismem⁶¹.

Nutno podotknout, že ačkoli Maimonides dedikoval své dílo jmenovitě Josefu ben Judovi, ještě za jeho života se rozšířilo; na žádost učenců z Provence jim též obratem zaslal jednu z kopií. Poněvadž však tito neovládali arabštinu, na jejich naléhání pro ně zhotovil překlad Šmu'el ibn Tibon, který dokončil dva týdny před Maimonidovou smrtí. Existoval též překlad Jehudy al-Chariziho, který se snažil užívat klasickou hebrejštinu a dbal více na estetické kvality překladu. Oba překladatelé znali díla svého oponenta a snažili se prosadit svou vlastní práci. V židovských kruzích zvítězil skutečně překlad Šmu'elův, avšak překlad al-Chariziho se stal vzorem pro překlad latinský, díky kterému se s Maimonidovým dílem mohla seznámit křesťanská Evropa⁶².

Maimonidově dílu zde můžeme věnovat jen omezenou pozornost, pro naše účely je však nezbytné objasnit alespoň stručně několik myšlenkových koncepcí z jeho díla. Nepostradatelným pro nás bude Maimonidovo pojetí proroctví probrané níže⁶³. Dále je třeba poznat způsob, jakým Maimonides svého Průvodce tápajících napsal. Celé dílo je psáno zastřenou formou, myšlenky jsou mnohdy jenom naznačovány, což jak Maimonides tvrdí, byl jeho záměr a čtenář sám svým pozorným studiem musí nalézt myšlenky, které jsou provázané skrze jednotlivé kapitoly a odkazují na sebe, někdy zjevně, někdy velice nejasně a skrytě. Dále byl Maimonidův záměr objasnit podobenství, uvedená v Tóře, přičemž jejich plné objasnění nebylo vždy zřejmě možné ani při ústním vyučování, tím spíše v psané podobě, kterou Maimonides zvolil⁶⁴. Další z

61 Kreisel je tak jedním z autorů, kteří tvrdí, že Maimonidův cíl vůbec nebyl rozpracovávat dále aristotelskou metafyziku, ale pouze poukázat na to, že veškeré konflikty mezi náboženskou tradicí a filosofií jsou zcela zdánlivé. Nemělo tedy jít o žádné završení této filosofie, ostatně Maimonides sám odkazoval na mnoho dalších filosofických děl ke studiu. Viz KREISEL, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, s. 152.

62 BOUŠEK, Daniel. *Maimonides: židovský myslitel na rozhraní dvou epoch*. In: RUKRIGLOVÁ, Dita a kol. *Moše ben Majmon – Maimonides: Filosof, právník a lékař*. Praha: Academia, 2014, s. 104-107. ISBN 978-80-200-2367-4

63 Kreisel se domnívá, že proroctví je pro Maimonida ústředním motivem, který se stává průsečíkem dalších témat jeho díla – lidského zdokonalení, politiky, Božské vlády a posvátného Zákona. Viz KREISEL, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, s.210.

64 De Libera tak o metodě, kterou je průvodce psán tvrdí dokonce, že: „theologická metoda, již se průvodce drží, by tápající jistě zneklidnila“. DE LIBERA, Alain. *Filosofie v období středověku*. Praha: Oikoymenth, 2019, s. 210. ISBN 978-80-7298-358-2

komplikací je, že Maimonides volně užívá slovník tradiční a filosofický, obměňuje a počítá s tím, že čtenář sám porozumí myšlence, která se skrývá za pojmy⁶⁵. Tím se ostatně liší Maimonidův průvodce od jeho druhého hlavního díla *Mišne Tora*, *Mišne Tora* je psáno pro masu, pro nejširší společenství židů, zatímco Průvodce je psán pro intelektuální elitu, pro učence připravené dosáhnout pravého filosofického poznání⁶⁶. Maimonides též objasňuje, že si je vědom toho, že v díle se nachází mnohdy protikladná tvrzení, ta však že čtenáře upozorňují na učení skryté za těmito rozpory.

Jakkoli se tedy Maimonides vůči mystice ve svém díle vymezoval a buď ji přímo odmítal jako iracionální přežitek, nebo ji interpretoval z filosofických pozic, nelze se vzhledem k zastřené formě, kterou pro své dílo zvolil, divit, že se jeho dílo stalo o necelé století později jednomu z nejvýraznějších židovských mystiků cenným esoterním textem, ze kterého čerpal svou inspiraci⁶⁷.

Pokud jde o zmíněné pojetí proroctví, Maimonides potvrzuje, že proroctví předává lidem Bůh a to lidem obecně, ne jenom židům. K tomu je potřeba rozvinutých racionálních a imaginativních schopností. V Maimonideově chápání je proroctví emanací seslanou Bohem skrze aktivní intelekt nejprve k lidské racionální schopnosti, poté k jeho schopnosti imaginativní. Prorok tedy obdrží racionální poznání a poté skrze užití imaginativních schopností jej předává prostému lidu jako podobenství. Prorok v Maimonidově pojetí se tak evidentně podobá Platónovu králi – filosofovi⁶⁸, jako člověk, jehož morální a racionální kvality jsou plně rozvinuté a

65 Mnohdy se oproti tradici jedná o poměrně dramatickou reinterpretaci – tak například *Ma'ase Merkava* a *Ma'ase Berešit*, dvě z nejstarších nám známých židovských mystických škol, odkazují v Maimonidově díle k metafyzice a fyzice, andělé jsou pro něj aristotelskými inteligencemi, atp.. více k Maimonidově terminologii.

66 KREISEL, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, s. 149.

67 O postoji kabalistů k Maimonidovu dílu více viz. IDEL, Moshe. *Maimonides' "Guide of the Perplexed" and Kabbalah*. Jewish History, 2004, vol. 18, no. 2-3, s. 197-226. ISSN 0334701X

68 Typ krále-filosofa podává Platón především ve svém spise *Ústava*. Filosof je v Platónových očích tím, kdo zří ideje, tedy jakési archetypální formy za vnímatelným světem. Platón předkládá v tomto dialogu několik typů vlády, přičemž navrch nad ostatní staví aristokracii, vládu schopných, kdy v čele státu má stát král-filosof, vládnoucí moudrostí a rozumem. Tak v *Ústavě* 5:473d výslovně praví: „Nestanou-li se, děl jsem, v obcích filosofové králi, nebo neoddají-li se nynější takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nespadne-li toto obojí v jedno, politická moc a filosofie, a těm četným duchům, kteří se nyní různě ubírají za jedním nebo druhým cílem, násilím v tom nebude zabráněno, není pro obce, milý Glaukóne, konce béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení.. PLATÓN, *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 170. ISBN 80-86005-28-3

který díky svým kvalitám vede poté prostý lid⁶⁹. V Maimonidově pojetí však panuje zásadní rozdíl, totiž že udělení proroctví je stále zcela v rukou Božích – prorok může být perfektně připraven na přijetí proroctví, ale je jen na Bohu, zdali je udělí, nebo ne. Jako další z podmínek pro dosažení proroctví Maimonides zmiňuje též odvalu a intuici, které se hojně dostávalo i prorokům, zesílena byla ještě pod vlivem aktivního intelektu. Nutno též podotknout, že Maimonides přisuzuje speciální postavení Mojžíšovi, kterého považuje (ve shodě s židovským pojetím) za nejvyššího proroka a tvrdí, že na něj se jeho výklad o prorocích nevztahuje, neboť on je nad všemi ostatními, což dokládá mimo odkaz na svůj komentář k *Mišně* a *Mišne Tora* několika biblickými verši.

Pokud jde o proroctví, rozlišuje Maimonides jedenáct typů proroků, zmiňme je zde jen stručně:

1) První stupeň proroctví spočívá v pomoci, které se člověku dostává, která ho vede k nějakému velkému, vznešenému činu. Týká se všech soudců a velkých představených Izraele. Tento stupeň ovlivnění je zván Božím duchem.

2) Druhý stupeň spočívá v pocitu, jako by na člověka cosi sestoupilo a dávalo mu sílu povzbuzující ho promluvit. Za bdělého stavu se potom puzení může projevat různě –

69 Vychází zde z představy Al-Fárábího, který tuto postavu chápe jako jedince dokonalé znalosti teoretických věd, kterému se dostává zjevení. Výsledkem tohoto zjevení je, že může předložit společnosti ideální zákony. Pravé náboženství v tomto pojetí je takové, které sděluje filosofické pravdy metaforickou cestou. Úplným zdokonalením je potom dokonalost intelektu a spojení s aktivním intelektem. Nesmrtelnost je v tomto pojetí dostupná pouze několika jedincům, schopným dosáhnout tohoto stavu. Viz KREISEL, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, s. 150.

Oproti al-Fárábího pojetí se však Maimonides liší ve dvou ohledech – za prvé proroctví je možno obdržet pouze je-li to Boží vůlí, za druhé prorok v Maimonidově pojetí nepředává nové zákony. Zákon obdržel pouze Mojžíš a tento je dále neměnný (tento předpoklad je v Maimonidově díle nezbytný ve vztahu tradice a filosofie, který pojednává). Viz RUDAUSKY, Tamar M. *Maimonides*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, s. 112. ISBN 978-1-4051-4897-9

Srov. též pojetí některých ší'itských esoterních škol, kde výjimeční jedinci, kteří byli zvaní imámy, měli jako jediný přístup k neviditelnému světu. Byli chápáni jako jediní jedinci, schopní ocenit fungování materiálního světa. V některých školách byly poté imámovy osobní znalosti nabyté touto cestou přenášeny do muslimského právního systému (v textu jsme se s obdobným fungováním setkali již při rozebírání prorockých vizí u *chasidej aškenaz*). Viz RUDAUSKY, Tamar M. *Maimonides*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, s. 170. ISBN 978-1-4051-4897-9

zabýváním se vědou, skládáním chvalozpěvů, povzbuzování ostatních. Veškeré spisy (*ktuvim*) v rámci Tanachu byly sepsány právě z podnětu tohoto vedení.

3) Třetí stupeň je nejnižším stupněm pravého proroctví. Týká se těch, kteří začínali svou řeč slovy „*A přihodilo se mi slovo Hospodinovo*“, nebo podobnou frází. Proroctví je spatřeno ve snu a je v něm dán i výklad. Sem řadí Maimonides většinu proroctví Zacharjáše.

4) Čtvrtý stupeň – prorok cosi ve snu slyší, ale nevidí toho, kdo k němu promlouvá. To se dělo v počátku proročké dráhy proroka Samuela.

5) Pátý stupeň – ve snu promlouvá k prorokovi postava, tak jako v některých pasážích z Ezechiela.

6) Na šestém stupni promlouvá k prorokovi anděl, což se dle Maimonida týká většiny proroctví.

7) Sedmý stupeň spočívá v tom, že prorokovi se jeví, jakoby k němu promlouval sám Bůh. V tomto ohledu poukazuje Maimonides na proroctví Izajáše.

8) Osmý stupeň Maimonides definuje tak, že se prorokovi něco zjevuje v jeho vizi, vidí alegorické postavy. Zde je jako příklad uveden Abraham.

9) Na tomto stupni prorok slyší slova ve své vizi. Opět poukazováno na Abrahama.

10) Desátý stupeň odpovídá tomu, že prorok vidí člověka, který k němu ve vizi promlouvá. Příkladem je Abraham na planině Mamre a Jozue u Jericha.

11) Poslední stupeň spočívá v tom, že prorok vidí anděla, který k němu promlouvá. Příkladem je situace, kdy měl Abraham obětovat Izáka. Toto je nejvyšší dosažitelný stupeň proroctví podle Maimonida (výjimku tvoří postava Mojžíše, která jak jsem již zmínil, měla v Maimonidově očích naprosto nesrovnatelné postavení⁷⁰).

Pokud jde o pojetí prozřetelnosti, Maimonides odmítá tvrzení čtyř dalších filosofických škol – epikurejců, kteří tvrdí, že vše co se ve světě děje, je dílem náhody; aristoteliků (ve skutečnosti podle výkladu Alexandra z Afrodisiady), kteří tvrdí, že jest jenom obecná a nikoli individuální prozřetelnost, ašaritských teologů, kteří tvrdí, že prozřetelnost zodpovídá za veškeré dění ve světě a nakonec islámské mu‘tazily, podle které se individuální prozřetelnost vztahuje i na zvířata. Maimonides podává vlastní teorii, podle které je zde individuální prozřetelnost, která je však ovlivněna úrovní lidského intelektu. Čím rozvinutější je lidský intelekt, tím spíše je veden

70 Hlavní rozdíl je v tom, že Mojžíš stanul před Bohem přímo, ne skrze prostředníka. Interpretaci tohoto tvrzení se zde nebudu věnovat, podotknu však, že je nezbytné pro jeho pozdější polemiku ohledně Zjevení ze Sinaje.

Boží prozřetelností⁷¹. Maimonides tyto teorie posléze demonstruje na vlastní interpretaci knihy Jób.

Maimonides též rozpracoval vlastní kritickou podobu apofatické teologie, která byla jednou z centrálních představ jeho myšlenkového světa. Apofatická, též negativní teologie, v podstatě tvrdí, že Bůh je nepoznatelný a nevyjádřitelný – jinými slovy, že není možné Boha popsat lidskou řečí. Pokud jsou tedy v textech přisuzovány Bohu nějaké atributy, pro Maimonida se jedná pouze o homonyma – je-li například Bůh moudrý, nelze o něm hovořit jako o někom kdo je moudřejší než člověk, nebo i nejmoudřejším v celém stvoření. Jelikož však o Bohu nějakým způsobem musíme mít možnost hovořit, středověcí zastánci apofatické teologie (Maimonida samozřejmě nevyjímaje) přistoupili na možnost, hovořit o Bohu pouze v negacích. Řekneme-li tedy například, že Bůh je moudrý, jediné co z tohoto tvrzení plyne, je fakt, že Bůh není nevědoucí. Jakékoli srovnávání moudrosti Boha a moudrosti člověka jde již nad rámec toho, co jsme schopni říci. Argument proti připisování atributů Bohu ve středověké filosofii byl dvojitý – první problém byl vnímán v tom, že připisujeme-li Bohu více atributů, zpochybňujeme tím jeho jednotu; druhý spočíval v tom, že snažíme-li se jako lidé hovořit o Bohu, umenšujeme jej do měřítek lidské konečnosti a omezenosti⁷².

Toto pojetí bylo velice blízké mystikům, přičemž jeho odrazy nacházíme v dílech mnoha středověkých autorů. U španělských kabalistů se tak setkáváme s rozličnými spekulativními parafrázemi pro skrytého Boha, nejznámější z nich je pravděpodobně *Ejn sof*. Jicchak Slepý tvrdí, že Bůh je „to, co si nelze představit myšlením“, či „to nepochopitelné“. Dochází zde tedy ke zřetelnému posunu oproti biblickému pojetí osobního Boha⁷³. Nutno podotknout, že afinita mystiků k této koncepci není doménou pouze židovských mystiků. Otázka toho, jak se kabala staví k těmto dvěma různým pojetím živého Boha zjevení a skrytého Boha filosofů a mystiků, je nad rámec našeho výkladu⁷⁴.

71 K myšlence prozřetelnosti se Maimonides vrací ještě v III,51 svého Průvodce, kdy tuto představu spojuje s koncepcí nejvyšší koncentrace na Boha (viz níže). Tam tedy tvrdí, že mimo to, že člověk musí dosáhnout racionální dokonalosti, prozřetelnost nad ním bdí pouze ve chvílích, kdy je plně soustředěn na Boha. Ve chvílích kdy odvrací pozornost na světské záležitosti, prozřetelnost se mu vzdaluje.

72 Editorial staff. God. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 7, s. 662-663.

73 SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 50.

74 Zmiňme však, že se v podstatě jedná o teorie emanací a imanence, jak je charakterizuje Evelyn Underhill ve svém klasickém díle. Jednu krajní podobu tak ztělesňuje pohled absolutní Boží transcendence, kdy je Bůh pro mystiky „Absolutnem“, „bezednou propastí“, či již zmíněným *Ejn sof*. Odvrácený názor potom spatřuje Boha ve všem, Absolutno je potom přítomno ve světě a mystikům v

Poslední pasáž Maimonidova Průvodce, kterou zde musíme zmínit, je pasáž III,51. V této pasáži Maimonides podává podobenství o paláci a králi sídlícím v něm a poukazuje na správný způsob života filosofa. Ačkoli tvrdí, že v této pasáži neobjasňuje nic, co by dříve již nezmínil, přesto se zde posouvá od aristotelského racionalisty k podobě člověka, znajícího a milujícího Boha. Dotýká se zde též opět otázky prozřetelnosti, kterou jsem zde již stručně naznačil.

Maimonides v tomto podobenství rozděluje lidi na sedm kategorií. První skupinou jsou ti, kteří jsou naprosto mimo říši, v Maimonidově podobenství jsou to lidé bez víry a jakékoli racionality. Mají podobu člověka, Maimonides však tvrdí, že jsou pod úrovní všech lidí. Další stupeň zpodobňují lidé, kteří jsou sice v dané říši, ale svá záda mají obrácena ke královi paláce – tyto lidé sice přijali náboženskou tradici, ale buď vinou vlastní spekulace, nebo zcestného výkladu svých učitelů žijí v klamu – tak ačkoli se může zdát, že se k Bohu přibližují, naopak se mu vzdalují. Lidé této skupiny přijdou Maimonidovi nebezpečnější pro společnost, než lidé skupiny první, neb představují nebezpečí i pro druhé. Třetí stupeň v Maimonidově myšlení patří lidem, kteří touží vejít do paláce a předstoupit před panovníka, ale dosud neviděli ani zdi onoho sídla. Tento stupeň pro Maimonida zahrnuje většinu lidí, kteří plní praktické příkazy, ale nikterak o nich neuvažují. Čtvrtý stupeň, sestávající z těch, kdo dorazí k paláci, ale chodí kolem jeho zdí, jsou lidé, kteří dodržují praktické zákony a věří v tradiční principy, ale nejsou obeznámeni s filosofií, netouží svou víru podložit rozumovou snahou. Pátý stupeň značí lidi, kteří již kráčí předsíněmi paláce a odpovídá lidem, kteří se začali věnovat racionální spekulaci. Šestý stupeň značí lidi, kteří již byli schopni nalézt racionální důkazy na všechny otázky a mají nejvyšší možnou znalost boha, tyto jsou již v koruně síni, s panovníkem však ještě nehovoří, ba ani jej nemusejí zahlédnout. Sedmý stupeň Maimonides jmenovitě nevysvětluje (pokračuje výkladem, který bude následovat), ale

tomto pohledu stačí pouze prohlédnout, aby člověk dospěl k této zkušenosti. Autorka však tvrdí, že pro mystiku je příznačná koexistence obou těchto pohledů, což platí zcela evidentně i pro mystiku židovskou. Viz UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: dybbuk, 2004, s. 130-134. ISBN 80-86862-03-8. V sufismu je tato myšlenka vyslovena například v díle al-Kášáního: „*Ahadíja* znamená pojmání Boží esence (*dhát*) při odložení všech atributů, jmen, vztahů i jiných určení... *Wáhidíja* znamená pojmání esence spolu se jmény, přičemž jedinečnost se projeví i při množství atributů“. Viz. KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008, s. 149. ISBN 978-80-7021-817-4. Více ohledně této koncepce a jejím vztahu ke kabalistickým představám, viz. WOLFSON, Elliot R. *Via negativa in Maimonides and its Impact on Thirteenth-Century Kabbalah*. In: HYMAN, Arthur, ed. *Maimonidean Studies*. New York: Yeshiva University Press, 2008, s.390-420. ISBN 978-0-88125-941-4 a dále WOLFSON, Elliot R. *Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah*. Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah, 2014, no. 32-33, s. 5-21.

popisuje jej tak, že jde o lidi v korunní síni, kteří musí vynaložit ještě další úsilí navíc a poté krále spatří, nebo s ním dokonce budou moci promluvit.

Zdá se, že poslední, sedmou, skupinu Maimonides pouze vymezuje jako určitou množinu v rámci šestého stupně (odpovídá to podobenství – ti i oni jsou v korunní síni, ale jen někteří Boha skutečně spatří, nebo s ním promluví). Posléze Maimonides říká, že ti, kteří se plně oddali studia věd, aby byli schopni dokázat existenci Boha a způsob jeho vlády nad světem, tito jsou zvaní proroky.

Pravá služba Bohu, jak posléze objasňuje Maimonides, je možná pouze poté, co byl člověk schopen dosáhnout správného poznání o Bohu. Tak Maimonides čtenáře pobízí, aby ve chvíli, kdy dosáhnou pravého poznání, započali skutečnou oddanost k Hospodinu, tříbíce svůj intelekt, který je poutem k Bohu. Vztah k Bohu musí být doprovázen láskou, kterou Maimonides v Průvodci několikrát ztotožňuje s poznáním. To spočívá v zaměření veškeré možné pozornosti na prvotní intelekt, v naplnění srdce žádostí, touhou po Bohu. Maimonides poznamenává, že toho člověk dosahuje v ústraní a že zbožní muži by pročež měli hledat osamocení a s ostatními lidmi se sdružovat pouze v případě nutnosti:

„Vysvětlil jsem ti [již], že onen intelekt, který na nás vyzařuje⁷⁵ z Boha, on budiž veleben, jest spojovacím článkem, jenž nás [s Ním] pojí⁷⁶. Máš ve své moci toto pojítko zesílit, budeš-li si to přát, nebo, budeš-li to chtít, můžeš je postupně zeslabovat až do jeho přetrhnutí. Toto pouto zesílí jenom v případě, kdy jej zaměstnáš láskou k Bohu a budeš-li na ni [stále] udržovat pozornost, zeslabí se [poté] budeš-li zaměřovat své myšlenky na věci jiné. A věz, že i kdybys byl tím nejmoudřejším člověkem, v [otázce] pravého poznání Boha, kdykoli obrátíš svou pozornost k nezbytné stravě, nebo jiným nezbytným záležitostem, již ustává ono spojení, které je mezi tebou a Bohem, on budiž veleben. A tehdy již nejsi s Ním, stejně jako On není s tebou.⁷⁷“

75 Šefa. Je to termín, který si později osvojil v rámci svého myšlení i Abulafia. Doslovnější překlad by znamenal by byl „přetéká“. Kořen odkazuje k nadbytku či hojnosti. V angličtině se často zjednodušeně užívá výraz emanace, čemuž se zde ale vyhýbám.

76 Doslova „který je mezi námi a jím“.

77 הלא בארתי לך שזה השכל אשר שפע עלינו מהאלוה ית' הוא הדיבוק אשר בינינו ובינו. והרשות נתונה לך אם תרצה לחזק הדיבוק הזה - תעשה ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסקהו - תעשה. ולא יתחזק זה הדיבוק רק בהשתמשך בו באהבת האלוה ושתהיה כונתך אליה (כמו שבארנו) וחולשתו תהיה בשומך מחשבתך בדבר זולתו. ודע שאתה - ולו היית החכם שבבני אדם באמיתת החכמה האלוקית - כשתפנה מחשבתך למאכל צריך או לעסק צריך כבר פסקת הדיבוק ההוא אשר בינך MAIMONIDES, *More nevuchim*, III, 51, 6. Cituji z online verze, která je dostupná na webu sefaria.org. www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed

Následně Maimonides toto poučení vztahuje vysloveně na náboženskou praxi, kdy jak tvrdí, při studiu Zákona, modlitbě, či plnění jiných náboženských předpisů, je třeba, aby byla mysl zaměřena na Boha a zcela osvobozena od světských záležitostí. Pokud tomu tak není, není možné, aby člověk dosáhl nejvyšší dokonalosti. Následují praktické rady, jak tohoto stavu dosáhnout:

„První věcí, kterou musíš učinit [jest následující] – odvrát své myšlenky od čehokoli jiného, během čtení šma, nebo během tfily a nespokojuj se svou zbožností, když čteš první verš šma, nebo recituješ první odstavec modlitby. Až tomu po letech přivykneš, začni poté [činit takto i] při naslouchání Tóře a jejím čtení, s tím, tak aby se tvé srdce a tvé myšlenky zabývali porozuměním toho, co slyšíš, nebo čteš. Až tomu po nějaké době přivykneš, cvič se v tom, abys oprostil svou mysl od všech světských myšlenek, kdykoli budeš číst z knih proroků, nebo kdykoli budeš [pronášet] požehnání a abys zaměřoval svou pozornost [výhradně] na vyslovování a porozumění toho, co zrovna pronášíš. [...] Na závěr tedy [stručně shrnu] – věnuj svou pozornost světským věcem ve chvíli, kdy jíš, piješ, koupeš se, hovoříš se svou ženou a dětmi, nebo když rozprávíš s davem. Tyto chvíle, které jsou časté a dlouhé, ti poskytují [dostatek času,] abys [během nich] uvažoval o všem, co je nezbytné v záležitostech obchodu, vedení domácnosti či udržování zdraví⁷⁸.“

Srov tuto část se začátkem pátého oddílu Maimonidových Šmona praktik, úvodu k *Pirkej avot*. Maimonides zde předkládá myšlenku velmi podobnou, byť podanou stručněji, než-li tak činí právě v *More nevuchim*. Tvrdí zde toto: *“Je třeba, aby člověk podřídil všechny síly své duše rozumu, jak jsme již předeslali v předchozí kapitole. A měl před očima stále jeden cíl, a to: pochopení Toho, jehož jméno budiž velebeno, podle toho, jak je ho člověk svým věděním schopen. A at’ vše, co činí, tzn. své pohyby i své stavy klidu a všechna svá slova, koná tak, aby vedly k tomuto cíli tak dlouho, až v nich nebude nic z marného konání, chci říci: čin, který by nevedl k tomuto cíli. Jako příklad uved’me: když někdo jí a pije a oddává se sexu, když spí a probouzí se, když se pohybuje nebo je v klidu, at’ je jeho cílem pouze zdraví těla. A cílem tělesného zdraví at’ zase je, aby duše našla zdravé a dokonalé nástroje k nabytí vědění a k nabytí morálních a racionálních ctností a došla tak onoho cíle.“* Viz, MAJMON, Moše ben. *Osm kapitol*. Praha: Sefer, 2001, s. 43. ISBN 80-85924-31-5

78 תחילת מה שתתחיל לעשות - שתפנה מחשבתך מכל דבר כשתקרא 'קריאת שמע' ותתפלל ולא יספיק לך מן ה'כונה' כל 'קריאת שמע' - ב'פסוק ראשון' ובתפילה ב'ברכה ראשונה'. וכשתרגיל על זה ויתחזק בידך שנים רבות תתחיל אחר כך כל אשר תקרא ב'תורה' ותשמענה שתשים כל לבך וכל נפשך להבין מה שתשמע או שתקרא. וכשיתחזק זה בידך גם כן זמן אחד תרגיל עצמך להיות מחשבתך לעולם פנויה בכל מה שתקראהו משאר דברי הנביאים עד ה'ברכות' כולם תכון בהם מה שתהגה בו ולבחון ענינו [...] וסוף דבר תשים מחשבתך ב'מילי דעלמא' בעת אכלך או בעת שתיתך או בעת היותך במרחץ או בעת ספרך עם אשתך ועם בניך הקטנים או בעת ספרך עם המון בני אדם - אלו זמנים רבים ורחבים המצאתים לך לחשוב MAIMONIDES, *More nevuchim*, III, 51, 9.

V dalších odstavcích Maimonides hovoří o Mojžíšovi a praotcích a zmiňuje je jako proroky nejvyšší úrovně, kteří nejenom že dosáhli této koncentrace na Boha při všech činnostech, ale jejich cílem nadto bylo naučit své souvěrce, jak správně sloužit Bohu. Jejich snažením tak bylo dokázat ostatním Boží jedinstvo a vyvolat v nich lásku k Bohu. Maimonides však tvrdí, že si nedovede představit, že by dosáhl tohoto stupně a že výše zmíněná metoda vede pouze k výsledkům, které již objasnil⁷⁹.

S ohledem na ostatní proroky Maimonides tvrdí, že tradice jim připsala o něco nižší status, ale že i oni se dostali na sklonku života do tohoto blaženého stavu, kterému se nepodobá žádná tělesná slast.

Maimonidovo dílo vzbudilo v židovském světě nesmírný rozruch a bylo příčinou takzvané maimonidovské kontroverze, jejíž příčiny byly několikeré. Mezi příčiny patřilo jeho pojetí vztahu tradice k filosofii, které jsem již zmínil a dále mimo jiné též jeho pojetí antropomorfismů v Tanachu a Talmudu, otázka vzkříšení a nakonec i podoba jeho hlavního halachického díla *Mišne Tora*. Tato kontroverze měla čtyři hlavní vrcholy – první v posledních letech Maimonidova života, po vydání Maimonidova *Mišne Tora*, druhý v letech 1230-1235 probíhající v Provence, třetí v letech 1288-1290 na Blízkém východě a poslední v letech 1300-1306 opět v Provence a křesťanském Španělsku. Přesný průběh těchto událostí zde nebudu podrobně líčit, ale je třeba je alespoň zmínit, neboť mnoho osobností, o kterých budu v následujících částech hovořit, se v nich angažovalo – někdy jen okrajově, někdy stály vysloveně v centru dění. Nutno podotknout, že se nejednalo o jakési izolované spory, jedná se o dlouhodobější rozpor, kdy hovoříme opravdu pouze o nejvypjatějších obdobích. Nadto je třeba zmínit, že tyto diskuze pokračovaly i po pojednáváním období a to v podstatě až do současnosti. Na přelomu 20. a 21. prvního století tak spor například znovu ožil mezi ultra-ortodoxními židy v reakci na důraz, který kladl rabi Schneerson právě na

79 I tento stupeň však Maimonides choval v nejvyšší vážnosti, opět srov. část jeho textu pátého oddílu *Šmona prakim*: „A věz, že tento stupeň je stupněm nejvyšším a nejobtížnějším a že ho dosáhnou pouze nemnozí z mála a po dlouhém cvičení. A když by se náhodou stalo, že by bytí člověka bylo takové, mímím tím, kdyby používal všechny své síly duše a učinil jejich cílem pouze poznání Toho, jehož jméno budiž velebeno, a neudělal ani nic velkého, ani nic malého, pokud by tento čin nebo toto slovo nesměřovaly vzhůru k tomu, nebo k tomu, co vede přímo vzhůru, pak o něm neřeknu, že stojí níže než proroci.“ Viz Majmon, Moše ben. *Osm kapitol*, s. 49.

studium *Mišne Tora*⁸⁰. Jak vidno, evidentně v této věci existuje pluralita názorů až do dnešních dnů⁸¹.

1.2.5. Avraham ben Moše

Poslední osobností, kterou v rámci tohoto exkurzu zmíním, bude Avraham ben Moše⁸², syn výše představeného Maimonida. O tomto učenci bylo známo poměrně málo, do nalezení materiálů uschovaných v káhirske genize⁸³, která mimo jiné uchovávala i několik jeho spisů, povětšinou však pouze ve fragmentech. Z fragmentů jeho písemností víme, že udržoval korespondenci s učenci až v Jemenu, Byzanci, či Provence. V responsech se mimo obecných soudobých problémů věnuje i exegezi a obhajobě díla svého otce, stejně jako zbožné religiózní praxi. Jeho dílo nebylo dlouho přeloženo, proto zůstalo v průběhu dějin neznámo evropským učencům a kabalistům, na rozdíl od díla Bachjova. Dalším problémem v tomto ohledu bylo, že na rozdíl od svého otce se často zaměřoval výhradně na konkrétní specifické problémy egyptského židovstva⁸⁴.

Jeho hlavní dílo *Ha-maspik le-ovdej Ha-Šem*, původně psané v arabštině, je zčásti halachickým, zčásti etickým spisem. Drží se zde přístupu nastíněného svým otcem, rozděluje tak učení pro masy (běžný způsob) a nemnoho vyvolených (zvláštní způsob). Druhé skupině se tak věnoval v poslední části zmiňovaného spisu, kde uvádí předpisy, zcela evidentně inspirované súfijskou náboženskou praxí, jako například omývání nohou před modlitbou, předepsané pozice

80 Rabi Schneerson později ve svém životě žádal, aby muži, ženy i děti denně studovali 3 kapitoly Maimonidova *Mišne Tora*, což by znamenalo prostudovat celý spis za 1 rok. Viz TELUSHKIN, Joseph. *Rebe*. Praha: Chabad Lubavitch – Czech Republic, 2019, s. 99. ISBN 978-80-9055887-1-4. Tyto denní porce *Mišne Tora* k prostudování jsou denně uváděny na webových stránkách ChaBaDu - www.chabad.org/dailystudy/rambam_cdo/rambamChapters/3

81 Editorial staff. Maimonidean controversy. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 13, s. 371-372.

82 Avraham ben Moše ben Majmon, též Avraham ha-Chasid (1186-1237) – vůdce egyptských židů (titul nagida, kterým byl častován jeho otec, se mu dostalo později během života), učenec, mystik a lékař. Značnou pozornost ve svém díle věnoval též problematice etické. Více viz HABERMAN, Jacob. Abraham ben Moses ben Maimon. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 1, s. 304-308.

83 Nález v káhirske genize mimochodem dokazuje tehdejší znalost židů súfijských autorů. V genize byly nalezeny mimo jiné i texty al-Halládže a al-Gházálího přepsané do hebrejského kvadrátového písma, pro usnadnění čtení. GOITEIN, S. D. *A Jewish Addict to Sufism: In the Time of the Nagid David II Maimonides*. The Jewish Quarterly Review, 1953, vol. 44, no. 1, s. 38.

84 FISHBANE, Elisha Russ. *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt*, s. 23-24.

při modlitbě, poklony a úklony, či zvedání rukou v prosbách. Tyto změny se dokonce snažil prosadit jako egyptský *nagid*, což vyvolalo odpor opozice, která přistoupila až ke stížnostem u sultána. Avraham poté odpověděl v dopise, ve kterém tvrdil, že tyto praktiky byly zachovávány pouze v jeho synagoze, přičemž dopis byl doplněn podpisy dvou set jeho následovníků. Obhajobě těchto invencí též věnoval spisek, kde je bránil proti nařčením o „falešných představách“ a „pohanských praktikách“, kde obhajoval svoje zbožné jako nadřazené oproti učencům.

Ve svém etickém díle potom přesouvá těžiště díla svého otce, neboť ačkoli sám rozlišuje mezi běžnými věřícími a vyvolenými, v jeho očích již není ideálním typem učenec, ale člověk žijící zbožným životem. Tak lze tvrdit, že ideálním typem v Avrahamově díle, podobně jako v představách německých zbožných, nebyl učenec, ale byl jím *chasid*. Vyjma proroků je v chápání Avrahama ben Mošeho ještě druhá skupina výjimečných jedinců – světců. Toto dělení bylo rozšířené ve spisech arabských filosofů i Bachji ibn Pakudy. Mezi světce patří také následovníci proroků, přičemž rozdíl mezi světci a proroky je podle Avrahama pouze minimální – světci tak například nejsou na rozdíl od proroků Bohem ušetřeni nepříjemností a musí se v odříkání cvičit⁸⁵.

Avraham ben Moše se též odvrací od aristotelského pojetí střední cesty, proklamované jeho otcem, směrem k súfijskému asketismu, zahrnujícímu mimo pěstování charakteru též regulaci spánku, abstinenci a samotu. Súfijské spirituální praktiky otevřeně chválí a jejich kořeny spatřuje v prastarých náboženských praktikách izraelitů. Poukazoval též na potřebu spirituálního vedení v představách súfijských mystiků a předobraz toho spatřoval již v Tanachu v případě proroků a jejich následovníků. V jeho myšlení tak bylo obnovení této instituce jednou z podmínek pro dosažení daru prorocství, jehož dosažitelnost obhajoval již jeho otec.

1.3. Milenialismus

Provedl jsem zde krátkou sumarizaci tendencí a vlivů, na které budu v pozdějším výkladu odkazovat. Než však přikročím k hlavní části tohoto díla, musím věnovat pozornost problematice milenialismu⁸⁶ v období vrcholného středověku, která bude uvedena v tomto oddíle. Zmíním zde

85 ROSENBLATT, Samuel. *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*. Vienna: Columbia University Press, 1927, s. 66. ISBN neuvedeno

86 Jehuda Liebes například v úvodu k jedné ze svých publikací uvádí, že ačkoli v počátcích věda o judaismu (Wissenschaft des Judentums) zastřela některé mesianické koncepce judaismu, jsou podle něj pro judaismus zásadní a nelze je přehlížet. Ve své práci se dále snaží rozšířit a přeformulovat některé postuláty, uvedené již v pracích Gershoma Scholema. Viz LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany: State University of New York Press, 1993, s. vii. ISBN 0-7914-

pouze několik případů a pomínu výklad o předcházejících tradicích od dob Talmudu, přes *Sefer Zerubavel* až po postoj Sa'adji ga'ona, citujícího právě *Sefer Zerubavel*.

V období středověku lze vystopovat zprávy o tom, jaké se společností šířily mileniální nálady a očekávání. V době těchto očekávání často došlo k rozličným katastrofám, které však byly vnímány jako reakce na to, že židé nebyli připraveni a v reakci na to se brzy vynořila očekávání nová.

Tak je možno v aškenázském světě zmínit několik zpráv. Za prvé to jsou mesiášská očekávání roku 4857 židovského kalendáře, tedy roku 1096. Zprávy o tomto očekávání lze dopátrat u Eliezera z Mohuče v jeho midraši *Lekach tov*, nebo též v anonymní *Kronice Šlomo ben Šimšona*. Ačkoli mileniální očekávání pravděpodobně předcházela pohromám křižáckého tažení, tyto masakry a násilí zpětně byly vykládány jako porodní bolesti, které doprovází právě mesiášův příchod. Jedná se zřejmě o první doložené mileniální očekávání, založené na numerické exegezi. S numerickou exegezí se v tomto ohledu setkáváme i u Rašiho, kdy na základě veršů z knihy Daniel stanovuje počátek mesiášského věku na rok 1352. Další mileniální očekávání byla též před rokem 1240, jak dokládá kniha *Drašot melech ha-mašiach ve-Gog u-Magog*. Autor se předsavuje jako žák Jicchaka ben Avrahama a tvrdí, že předkládá myšlenky svého učitele. Dle autora je nezbytná přítomnost židů v Izraeli jako podmínka pro příchod mesiáše. Tato představa si pravděpodobně našla své příznivce, spojitost s touto myšlenkou mohlo mít hnutí francouzských židů, kteří odešli do Izraele v roce 1212. Tato situace byla zvána jako *aliat šloš meot ha-rabanim*. V rámci spisu se hovoří o skupince výtečných, inspirovaných duchem shůry, mezi kterými byl i rabi Šimson ze Sens, bratra Jicchaka ben Avrahama⁸⁷.

Ve 13. století došlo ke vpádu Mongolů do východní Evropy. Tento známý fakt zmiňujeme z důvodu kuriózní návaznosti, a sice, že podle marbachské kroniky tamější židé věřili, že

1194-X. ; K problematice mileniálních představ judaismu v pojednávaném období lze doporučit též publikaci: HYMAN, Arthur. *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2002. ISBN 0-87462-169-0. Taktéž Idelův článek: IDEL, Moshe. *Mongol Invasion and Astrology: Two Sources of Apocalyptic Elements in 13th Century Kabbalah*. Hispania Judaica Bulletin, 2014, vol. 10, no. 1, s. 145-168. ISSN 1565-0073; a dále Editorial staff. Messiah. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 14, s. 111-115.

87 BIERNOT, David. *Milenialismus v judaismu*. In: BIERNOT, David et kol. *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: DINGIR, 2012, s. 71-74. ISBN 978-80-86779-24-9

Čingischán je mesiášem, synem Davida. Kronikář Matthew Paris zase zanechal zprávu, že němečtí židé věří tomu, že Mongolové jsou legendárními deseti ztracenými kmeny⁸⁸.

Ambivalentní přístup k očekáváním tohoto druhu lze spatřit v hnutí *chasidej aškenaz*, které jsem zmínil výše. Jehuda ha-Chasid a Ele'azar z Wormsu upozorňovali na mesianistická očekávání a víru ve falešné mesiáše, této problematice jsou věnovány některé pasáže *Sefer chasidim*⁸⁹. Na druhou stranu Jehuda sám v jednom díle tvrdí, že v každé generaci je několik spravedlivých, kteří znají datum příchodu mesiáše a o Ele'azarovi se nám dochovala zpráva v káhirske genize, ve které se na něj komunita obrací, neboť se objevil člověk, prohlašující se za mesiáše a Ele'azar, zdá se, věřil v pravdivost jeho skutků. Nadto byli mnozí učenci z okruhu *chasidej aškenaz* považováni za vizionáře a vlastníky mystického poznání, Ezra z Montcourtu byl tak například zván Prorokem, což jak Scholem poznamenává, jistě nebylo vnímáno jen jako čestné označení. Nadto se nám dochovala předpověď Ezry že mesiášský věk by měl započít roku 1226 a vyvrcholit roku 1240, roku 5000 tisíc od stvoření světa.

Tyto otázky však bylo třeba řešit i v sefardské a orientální oblasti. Jak víme z Maimonidových spisů, i on sám věnoval mesiášovi pozornost⁹⁰ ve svém díle a též musel reagovat na podněty vnější, se kterými se potýkal. Tak například v duchu své filosofické střízlivosti v Dopise do Jemenu vyvrací nároky tamějšího muže, nárokujícího si status mesiáše, kriticky se staví vůči veškerým pokusům o výpočet času příchodu mesiáše a podává informace o falešných mesiáších, o kterých slyšel a jak je rozeznat. Co je však na druhou stranu překvapivé, že v dopise připojuje sám rodinnou tradici, která udává přesný čas mesiášovu příchodu. V dopise Maimonides tvrdí:

„Přesný čas [mesiášova příchodu] není znám, nicméně vlastníme podivuhodnou tradici, již jsem přijal od svého otce, který ji obdržel od svého otce a ten od svého děda blahé paměti a tak dále až k první generaci jeruzalémských exulantů.. [...] Obsahují tajemství, že je třeba počítat stejně dlouhý čas od šesti dní stvoření k Bileámově době jako od ní k návratu proroctví do Izraele; a

88 YUVAL, Israel Jacob. *Jewish Messianic Expectations Towards 1240 and Christian Reactions*. In: COHEN, Mark, ed. *Toward the Millennium*. Leiden: Brill, 1998, s. 117-118. ISBN 978-90-04-11037-3

89 Jehuda ha-Chasid tak v *Sefer Chasidim* říká: *“Vidíte-li, že někdo činí proroctví o mesiášovi, měli byste mít na paměti, že tento člověk se zabývá čarodějnictvím a že je zapleten s démony; nebo že patří k těm, kteří se snaží zaklínat pomocí jmen Božích. [...] Přicházejí démoni a učí ho svým výpočtům s apokalyptickým tajemstvím, aby zahanbili jeho I ty, kdo mu věří, neboť o příchodu mesiáše nikdo nic neví.”* Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 149.

90 Ostatně jedná se o jeho 12. článek víry.

*proroci sdělí, co Bůh učinil. [...] Podle této analogie a interpretace se proroctví do Izraele navrátí roku 4970 po stvoření. [...] Toto je nejpravdivější tradice o mesiášově příchodu*⁹¹.

V duchu dalšího Maimonidova díla je přijatelnou možností, že tato tradice byla jen jakousi podporou jemenské komunity, která procházela obtížnými časy. O zpochybnění Maimonidova autorství však nemůže být řeč, neboť máme doložen dopis Avrahama ben Mošeho zabývající se otázkou konce dnů v listu svého otce⁹².

Za zmínku též stojí zpráva o cestě Mošeho ben Ja'akova z Coucy, který roku 1236 putoval mezi židovskými komunitami ve Španělsku, nabádaje je k pokání za jejich hříchy. Jeho promluvy při této příležitosti se dochovaly v jeho kompendiu *Sefer micvot gadol*. Moše ben Ja'akov zde zmiňuje, že se zjevila jistá příčina přímo z nebes, která jej vybídla k tomu, aby putoval po španělských komunitách a káral židy za jejich přestoupení. Juval z tohoto tvrzení vyvozuje mileniální očekávání v případě Mošeho ben Ja'akova, přičemž dalším argumentem pro toto tvrzení je pro něj fakt, že zmíněný učenec byl žákem Judy ben Jicchaka z Paříže, který byl spojen s učenci očekávajícími příchod mesiáše roku 1236⁹³.

Pozdější událost, která zasahuje již do období života Avrahama Abulafii, kterou je však třeba ještě pro pozdější výklad zmínit, je disputace Mošeho ben Nachmana s Pablem Christianim v roce 1263. Během ní údajně Nachmanides řekl toto: „Až nastane čas konce, mesiáš na příkaz Boží předstoupí před papeže a požádá ho, aby osvobodil jeho lid, a pak teprve bude uznáno, že mesiáš vskutku přišel, ne dříve“⁹⁴. Nutno podotknout, že tato disputace předznamenávala nový trend v rámci misie ve Španělsku – poukazovala na rafinovanější snahu přivést židy ke křesťanství, skrze intenzivnější kázání a racionální rozvažování. Nachmanidovi se zde od krále Jakuba I. dostalo příslibu naprosté svobody slova během disputace⁹⁵. Christiani se pokoušel na

91 MAIMONIDES. *Výběr z korespondence*. Praha: Academia, 2010, s. 143-144. ISBN 978-80-200-1848-9 (překlad Daniela Bouška a Dity Rukriglové).

92 Ibidem, s. 83

93 YUVAL, Israel Jacob. *Jewish Messianic Expectations Towards 1240 and Christian Reactions*, s. 109-110.

94 SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 200.

95 Na údajnou výtku přítomného zpovědníka Jakuba I., že Nachmanides nemusí zneužívat tohoto příslibu k veřejnému rouhání proti křesťanství, Nachmanides údajně pouze zdvořile odvětil, že zná pravidla slušného vychování. GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews: Volume III*, s. 386 [cit. 9.7.2020] Dostupné z: <https://www.gutenberg.org/files/43337/43337-h/43337-h.htm>. ; O přesnější rekonstrukci průběhu této disputace se na základě pramenů pokusil v jednom ze svých článků Hames. Viz HAMES, Harvey J. „Fear God, my son, and King“: Relations between Nachmanides and King Jaime I at the Barcelona Disputation. *Hispania Judaica Bulletin*, 2014, vol. 10, s. 5-20. ISSN 1565-0073. V dalším článku se

základě pasáží z Talmudu dokázat, že mesiáš již přišel, byl lidské a zároveň Božské podstaty, svou smrtí přinesl spásu a zrušil platnost židovského Zákona. Nachmanides nejprve vyvrátil christologické interpretace Talmudu, které uvedl jeho oponent a nato dokonce přešel do protiútoků⁹⁶ a kritizoval některá katolická dogmata a dokonce zastřeně předznamenal pád křesťanské moci. Ačkoli disputace nebyla formálně ukončena, stalo se během ní několik nevídaných věcí – sám král během jednoho dne navštívil synagogu a promluvil k tamějším židům, Nachmanida obdaroval a řekl mu též v jednu chvíli: „Nikdy jsem dosud neviděl, aby někdo obhajoval špatný názor tak dobře.“⁹⁷

Poslední osobností, kterou v krátkosti zmíníme, je Menachem ben Šlomo⁹⁸, který vedl mesianistické hnutí v Kurdistánu. Vzhledem k mnoha nejasným zprávám, je historie jeho hnutí poměrně zastřena. Hnutí vzniklo někdy kolem poloviny 12. století (objevují se zprávy o roce 1121, stejně jako o druhé polovině 12. století) v Kurdistánu. V souvislosti s boji první křížové výpravy a potyčkami předcházející výpravě druhé, docházelo k masakrům, ve kterých zemřelo i mnoho židů a tyto události byly opět vnímány jako porodní bolesti předznamenávající příchod mesiáše. Ačkoli hnutí nejdříve vedl Menachemův otec, nakonec to byl právě on, kdo skončil v jeho čele a byl prohlášen mesiášem. Po nějaké době se hnutí usídlilo v irácké Amadíje, kterou plánoval Menachem získat pod svou kontrolu s údajnou podporou jezídů. Začal zvat židy z přilehlých území, nicméně před tím, než přistoupil k dalším krokům, byl zavražděn a jeho hnutí poté

věnoval okolnostem této disputace a disputace, která se měla odehrát roku 1240 v Paříži mezi Jechielem z Paříže a Nicholasem Doninem. Viz HAMES, Harvey J. *Reconstructing Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic: From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again*. Medieval Exegesis and Religious Experience: Commentary, Conflict and Community in the Premodern Mediterranean, 2018, vol. 7, no. 1, s 115-127. ISSN 2162-9544

96 Věnovat se důkladněji Nachmanidově argumentaci není prostor, avšak v souvislosti s diskusí o příchodu mesiáše, se Nachmanides v jeden moment odvážil k jistě smělému tvrzení. Poukazoval na neustálé válčení od dob života Ježíše, načež se obrátil v rámci své řeči přímo ke králi, řka: „Nyní je na tobě a na tvých rytířích, ó králi, učinit přítrž všemu válčení, jak si žádá počátek mesiášského věku.“ Viz GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews, vol III.*, s. 387.

97 BAER, Yitzhak. *History of the Jews in Christian Spain, vol. 1*. Skokie: Varda Books, 2001, s. 152-154. ISBN 1-59045-408-1

98 Menachem ben Šlomo, též známý jako David Alroi, či al-Rochí (12. stol.), vůdce výše zmíněného hnutí a údajný mesiáš. Víme o něm, že byl výtečným studentem v bagdádských akademiích, byl obeznámen s myšlenkovým světem islámu a zabýval se židovskou mystikou a magií. Zprávy o jeho smrti se liší – buď je řečeno, že byl zabit úřady, nebo že byl zavražděn svým tchánem, který za to byl vyplacen.

zaniklo. Následovníci hnutí žijící v Azerbajdžánu, kteří věřili v jeho mesiášství po jeho smrti, byli poté zvaní menachemity⁹⁹.

Mimoto však byli židé v mnoha komunitách obklopeni většinovou křesťanskou společností, která věřila, že mesiáš již přišel a byl jím Ježíš Kristus. Odmítnout Ježíše jakožto mesiáše, jak připomíná Idel, byla pro židy zdaleka nejnebezpečnější možná volba. Ostatně málokdo měl možnost vyjádřit veřejně svůj kritický názor tak jako Nachmanides a jak víme, i jemu, přes záruku bezpečí od samého krále, vytvořila tato disputace mnoho oponentů. Rozšířeným způsobem jak reagovat na tuto představu tedy pro židy tvořila literární tvorba, ve které se více či méně zastřeným způsobem vymezovali vůči tomuto křesťanskému věroučnému článku¹⁰⁰.

Jak příklad za všechny může být uveden polemický spis *Sefer toledot Ješu*. Jedná se o spis, který je doložen ve více rozličných verzích – některé domnělé prameny pro něj se dochovaly v káhirske genize. První verze kompletního textu nebyly s jistotou sepsány před desátým stoletím. Marie se vdá se vznešeného muže, potomka Davidovy dynastie. Nicméně otcem jejího dítěte se stane muž ze sousedství, který ji podle některých verzí znásilní, podle jiné užije léčky a předstírá, že je jejím mužem. Podle všech verzí se v moment, kdy vyjde najevo, že Marie byla znásilněna, její manžel rozhodne utéct a ona zůstane na dítě sama. Příběh dále popisuje Ježíše jako bystrého a výjimečného člověka, který však neuznává starší a soudobé učence. Text přisuzuje Ježíši nadpřirozenou moc, avšak získal ji dle něj díky tomu, že zcizil z chrámu Boží jméno. Ježíš se poté snaží získat výsady plynoucí z jeho moci, nicméně nakonec je jeho moc zneschopněna jistým židovským učencem. Spirituální rozměr Ježíšova života je umenšen, mnoho zázraku je vysvětleno jako podvrh, nebo jako přirozené přírodní působení. Některé verze vyjadřují pouze svou nenávist vůči Ježíšovi, některé jsou však mnohem propracovanější, uvádějí mnoho detailů nad rámec základního narativu, rozpracovávají vedlejší postavy a celý spis poté spíše vyznívá jako romantický příběh o nešťastném osudu jednoho muže. Některé pasáže připomínají *Abecedu ben-Síry*, pročež někteří autoři považují i onen text za protikřesťanskou satiru¹⁰¹.

Mimo výše zmíněné osobnosti máme i zprávy o dalších hnutích, či jedincích s eschatologickými očekáváními, nicméně zmínky jsou často jen velmi kusé a neurčité, pročež se spokojíme pouze s dosavadním výkladem.

99 POLIAK, Abraham N. Alroy, David. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 2, s. 5-6.

100 Idel, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 45.

101 DAN, Joseph. Toledot Yeshu. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 20, s. 28-29.

2. Život mystika

Avraham ben Šmu'el Abulafia¹⁰² se narodil roku 1240¹⁰³ v Zaragoze, větší pozornost však v tomto případě stojí věnovat datu dle židovského kalendáře, kdy jeho narození připadlo na rok zahajující další milenium – 5000. Z jeho vzpomínek v pozdějším životě se dozvídáme, že měl též bratra a sestru. Krátce po jeho narození se rodina přestěhovala do Tudely, kde studoval se svým otcem, až do konce jeho života. Údajně se s ním věnoval studiu Tóry, Mišny a Talmudu¹⁰⁴. V pozdějším období svého života, reaguje na výtky svého oponenta Šloma ibn Adereta (viz dále), tvrdil, že se učil od dvou věhlasných učitelů a kompletně prostudoval Talmud, včetně velmi obtížného traktátu *Chulin*¹⁰⁵.

102 První generace badatelů, věnující pozornost kabale, se o Avrahamu Abulafiovi takřka nezmiňují. Z autorů na které odkazuje v historickém exkurzu Gershom Scholem a které jsem zmínil výše, jsem našel několik zmínek pouze u Arthura Edwarda Waiteho. V knize *The Secret Doctrine in Israel* nenajdeme jediný odkaz, v knize *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*, najdeme celkem tři. Avrahamu Abulafiovi však autor věnuje pouze málo pozornosti, což není překvapující, vzhledem k jeho hodnocení této osobnosti: „Avraham Abulafia, který psal o tetragramu a Tajemstvích Zákona, ale jeho práce spisy nebyly [dosud] publikovány. Usiloval o spojení teoretických a praktických metod [kabaly], ale byl donkichotským dobrodruhem a mesianistickým entuziastou, jehož názorům netřeba věnovat pozornosti.“ Viz WAITE, Edward Arthur. *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*. London: The Theosophic Publishing Society, 1902, s. 159-160. Ronald Kiener napsal článek ohledně proměn vnímání osobnosti Abulafii u moderních badatelů: KIENER, Ronald. *From Ba'al ha-Zohar to Prophet to Ecstatic: The Vissicitudes of Abulafia in Contemporary Scholarship*. In: DAN, Joseph, ed. *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, s. 145-159. ISBN 3-16-146143-6

103 Jedná se o tradiční dataci, mohlo však jít o konec roku 1239, jak poukazuje Hames. Viz HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 32

104 ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000, s. 368. ISBN neuvedeno.

105 Ohledně Abulafiovy učenosti se vedou diskuze. Arje Kaplan právě na tomto faktu poukazuje na jeho vysokou úroveň znalosti tradičního vzdělání. KAPLAN, Aryeh. *Kabala a meditace*, s. 62. Scholem poukazuje na jeho absenci tradičního vzdělávání, i když mu přiznává značné znalosti v oblasti filosofie. SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 197. Tyto ještě zdůrazňuje Idel, argumentující faktem, že Abulafia byl schopen si ke konci života získat značné množství následovníků na

Jeho otec zemřel, když bylo Abulafiovi osmnáct let. Co dělal v následujících dvou letech, se z autobiografických pasáží jeho spisu nedozvídáme, avšak jak tvrdí, ve dvaceti letech se rozhodl podniknout výpravu do Svaté země, kde byl dle svých slov odhodlán najít bájnou řeku Sambatjon¹⁰⁶. Za tímto obdobím se ohlíží Abulafia ve svém spise *Ocar eden ganuz*, který napsal později během svého života. Zde píše: „A bylo mi dvacet let, [když] mne Duch Boží probudil a pohnul mnou a [já] odtamtud vyšel a vydal jsem se přímou cestou do Erec Jisra'el přes moře a přes pevninu. A mým záměrem bylo dojít k řece Sambatjon, avšak nemohl jsem pokračovat dále přes Akko, kvůli sváru [jenž] se roznítil mezi Izmaelem a Ezauem¹⁰⁷.“

Svou výpravu tak skončil v Akku¹⁰⁸, kde se nakonec rozhodl změnit směr své cesty, z důvodu tehdy probíhajících bojů mezi muslimy a Mongoly. Jeho cesty poté vedly do Řecka, kde se

Sicílii, kde byla učenost na vysoké úrovni a to právě v oblasti filosofie. IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 66.

106Jedná se o mytickou řeku, za kterou údajně vyhnal asyrský král část z deseti ztracených židovských kmenů. Zmínka o ní jest v targumu pseudo-Jonatán Ex 34:10 („Vezmu je odsud a umístím je na druhé straně řeky Sambatjon). Zmínky o této řece jsou i v Talmudu, kde jsou ji na několika místech též přiřknuty zázračné kvality. O jejím případném umístění, nebo původu jejího jména, se nám však zprávy nedochovávají. Nejvíce vyčerpávající pozornost jejímu jménu a umístění věnuje Nachmanides, který ji ztotožnil s řekou Gozan (dříve to bylo jedno z jmen řeky Amudarji), přičemž etymologie podle něj odkazuje k termínu „přemístit“. Editorial staff. Sambatyon. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 17, s. 743-744.

107ואני בן יו"ד שנה ורוח יי העירני והניעני, ואצא משם ואבא דרך ישרה לארץ ישראל בים וביבשה. ודעתי היה ללכת לנהר ואני בן יו"ד שנה ורוח יי העירני והניעני, ואצא משם ואבא דרך ישרה לארץ ישראל בים וביבשה. ודעתי היה ללכת לנהר ועשו ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 369. Hames se v duchu svého čtení Abulafiova díla domnívá, že pokud ne v dané době, tak přinejmenším později ve svém životě, když se obracel k tomuto životnímu období, vnímal jej v duchu joachitské nauky ve výrazně apokalyptickém duchu. Viz HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 32. Idel naproti poukazuje na to, že Abulafia mohl být ovlivněn tradicí známou již u *chasidej aškenaz*, že mongolové jsou deseti ztracenými kmeny, o jejíž mylnosti se mohl v Akku přesvědčit. IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 58.

108Spíše pro zajímavost zde uvádím názor Dubnowa, který tvrdil, že Zohar je založen na midraších přinesených z východu, přičemž Moše z Leonu dle něj provedl pouze redakci těchto textů. Dubnow se domníval, že texty se mohly na východ dostat buď díky Nachmanidovi, který se do Akka vypravil na sklonku svého života a který je, po jejich prostudování a zjištění jejich hodnoty měl odeslat do Španělska, anebo díky Avrahamu Abulafiovi, který je měl přinést zpět ze svých cest, které v mládí podnikl. Netřeba dodávat, že tento postoj je neprokazatelný. Viz ABRAMS, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*. Jerusalem: Cherub Press, 2010, s. 276. ISBN 1-933379-18-9

ožení a pokračoval do Itálie, kde se započalo jeho zevrubné studium Maimonidova *More nevuchim*. Jak ještě uvidíme, tento spis choval Abulafia v nejvyšší vážnosti a věnoval mu v průběhu života tři různé nám známé komentáře¹⁰⁹. Abulafia tvrdí, že byl do Průvodce zasvěcen jakýmsi Hilelem z Capuy, kterého Kaplan ztotožňuje s rabim Hilelem z Verony¹¹⁰, který žil v Capue v letech 1260 až 1271¹¹¹. Příznačná je Kaplanova upomínka na život onoho Hilela, neb ten byl žákem rabiho Jony ben Abrahama Gerondiho¹¹², který byl nejprve velkým odpůrcem Maimonidova *Průvodce*, avšak na sklonku svého života prošel „obrácením“ a Maimonidovo dílo začal bránit. Po vzoru svého učitele se tak k *Průvodci* stavěl i rabi Hilel, který jej například bránil proti kritice Šloma Petita¹¹³. Dle Kaplana to byl právě rabi Hilel, kdo vštípil Abulafiovi jeho

109Tuto okolnost nelze přehlížet – Moše Idel se domnívá, že Abulafia Maimonidovu dílu prokázal obrovskou službu, neboť vyučoval jeho dílo dlouhá léta a to na území Kastálie, Řecka, Itálie a Sicílie. Množství jeho žáků přitom bylo značné. IDEL, Moshe. *Maimonides' "Guide of the Perplexed" and Kabbalah*, s. 208.

110Hilel ben Šmu'el z Verony (1220-1295). První psaná zmínka o Hilelovi se objevuje v právním dokumentu z roku 1254. Hlavním jeho spisem je *Tagmulej ha-nefeš* (Odměny duše), přičemž zdroji mu jsou zde latinskí autoři Dominicus Gundissalinus (jeho spis *De Anima*) a Tomáš Akvinský (jeho spis *De Unitate Intellectus*), dále je to Averroes v překladech Šmu'ela ibn Tibona a Nachmanidovo *Ša'ar ha-Gemul*. SERMONETA, Baruch Joseph. Hillel ben Samuel. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 9, s. 113-115.

111KAPLAN, Aryeh. *Kabala a meditace*, s. 62.

112Jona ben Avraham Gerondi (1200-1263) pocházel ze Španělska, studoval ve francouzských ješivách, později též pod Šlomem ben Avramem z Montpellier. Když Šlomo ben Avram započal své tažení vůči Maimonidovu dílu, Jona se postavil na jeho stranu a spor skončil s pálením Maimonidových spisů inkvizicí. Když se o několik let později, v roce 1240 pálily na stejném místě rukopisy Talmudu, Jona to vnímal jako zásah nebes, prošel obrácením a veřejně prohlásil, že zhřešil proti Maimonidovu dílu a vydá se jako pokání poklonit jeho hrobu (tak praví Hilel v jednom ze svých dopisů). V Barceloně se pod ním učilo mnoho žáků, mimo zmíněného Hilela to byl mimochodem i Šlomo ben Avraham Adret, pozdější to hlavní kritik Avrahama Abulafii. Editorial staff. Jonah ben Avraham Gerondi. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 11, s. 392-3.

113Šlomo Petit (13. století), francouzský či německý kabalista, který odešel od Akka. Stavěl se zde velmi otevřeně proti Maimonidovu dílu, především vůči *More nevuchim*. Shromáždil kolem sebe kruh žáků, mimo jiné byl mezi nimi poměrně překvapivě i Jicchak z Akka. Usiloval o klatbu na Maimonidovo dílo, které považoval za jasnou herezi (jelikož Aristotelovy postoje považoval neslučitelné s tradicí judaismu). Vyvolal tím však hněv exilarchy Jišaje ben Chizkiji, který byl ctitel Maimonidova díla a přítelem jeho vnuka Davida. Odeslal tedy do Akka dopis, ve kterém Šlomovi pohrozil exkomunikací,

pozitivní vztah k *Průvodci*. Z hlediska vlivu na svého žáka je též na místě podotknout, že ačkoli se rabi Hilel přidržoval Maimonidovské tradice, rozcházel se s ním v pojetí zázraku – oproti Maimonidovu alegorickému chápání tvrdil, že je třeba zázraky vnímat doslovně.

Je též třeba zmínit Hilelovy kontakty, které udržoval se svými současníky. Byl přítelem Maestra Gaia, který byl lékařem sloužící některým kardinálům. Též udržoval vztahy s dalšími filozofy v Římě, jako Zecharjou ben Šalti'elem Chenem z Barcelony. S tímto učencem vedl spor ohledně interpretace *More nevuchim* – Zerachja jej obviňoval z toho, že přisuzoval Maimonidovi užívání metody *gematrie*. Jeví se to být náznakem, že již Hilel mohl být autoritou, od které se Abulafia naučil svému osobitému přístupu k Maimonidovu filosofickému dílu¹¹⁴. Abulafia tvrdí, že již zde měl první své žáky, kteří však byli nezdární, pročež je po nějaké době opustil.

Na přelomu 60. a 70. let se vypravil zpět do španělské Barcelony. Město bylo v tehdejší době významným centrem – nacházela se zde významná židovská komunita, která byla vedena věhlasnými a uznávanými rabínskými autoritami – Nachmanidem, a po jeho odchodu ze Španělska roku 1267 jeho žákem Šlomem ibn Aderetem. Město fungovalo jako významné centrum v rámci přenášení učení, neboť jakožto frekventovaný přístav mělo spojení s dalšími významnými místy, jako například Alexandrií, Janovem, Sicílií a jinými¹¹⁵. Právě zde došlo k přelomu v Abulafiově životě, kdy se od zájmu o studium filosofie, dostal ke snaze do proniknutí do mystických tajemství, což poznamenalo celou jeho následující životní dráhu.

V Barceloně se začal věnovat studiu prastarého mystického spisku *Sefer Jecira*, jeho učitelem byl přítom rabi Baruch Torgami¹¹⁶, který podle Arye Kaplana ovlivnil též Jicchaka z

pokud se nevzdá svých útoků na Maimonida a jeho dílo. Šlomo se však rozhodl vzdorovat a vydal se do Evropy, aby hledal podporu mezi zdejšími autoritami. Dobrého přijetí se mu dostalo mezi německými učiteli, kteří jej podporovali svými dopisy. S dopisy od německých učenců poté apeloval na své žáky v potírání Maimonidova díla. Petitových nepřátel však přibývalo a jeho hnutí bylo nakonec potlačeno.. Viz GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews, vol III.*, s. 403-409.

114HAMES, Harvey, J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 34. Hames vzhledem k těmto Hilelovým kontaktům též usuzuje, že snad mohl figurovat jako Abulafiův prostředník později ve svém životě, když se vypravil na svou známou cestu do Říma.

115Ibid, s. 34.; Viz například Benjamin z Tudely - Petachja z Řezna. *Dva středověké hebrejské cestopisy*. Praha: Argo, 2002, s. 7. ISBN 80-7203-436-7

116O rabim Torgamim víme jen pramálo, sice že napsal komentář zmíněný výše a to, že jeho jméno naznačuje turecký původ.

Akka¹¹⁷. Rabi Baruch napsal knihu *Maftechot ha-kabala* (Klíče ke kabale), komentář k *Sefer Jecira*, založený na metodě *gematrie*, ne nepodobné metodám Abulafiovým. *Sefer Jecira* měla na Abulafiu naprosto stěžejní vliv, neboť sám ve svých textech tvrdí, že chvíle kdy tento spis začal studovat, pro něj byla jakýmsi bodem obratu. Zmiňuje též, že spis studoval s dvanácti hlavními komentáři, filosofickými i kabalistickými. Zmiňuje přitom, že filosofičtější z těchto komentářů nebyly tak cenné, jakož ony mystické, ale přesto stály za prostudování.

„A toto jsou jména komentátorů [spisu] *Sefer Jecira*, jež jsou mi známy a jejichž učení jsem prostudoval ve škole jejich rozdílů a jedná se [celkem] o dvanáct komentářů. (1) Komentář *Sefer jeciry rabiho Saadji ga'ona*, památka spravedlivého budiž požehnána, který byl napsán arabsky a přeložen¹¹⁸ do hebrejštiny a jeho slova jsou spojením částí etiky podle Tóry a částí filosofie. (2) Komentář rabiho Avrahama ibn Ezry, jeho památka budiž požehnána, v němž je většina filosofie a něco málo kabaly. (3) Dunaš¹¹⁹ ibn Tamim, v němž je vše filosofie. (4) Rabi Šabtaj lékař¹²⁰, který slučuje dvě záležitosti¹²¹. (5) Rabi Ja'akov ze Segovii¹²², jeho památka budiž požehnána, který je zcela kabalistický. (6) Rabi Ezra¹²³, kabala v němž je pravdivá [avšak] není ji mnoho. (7) Rabi Azriel, kabala v němž je skrytá a bohatá. (8) Rabi Jehuda ha-Chasid Aškenazi, památka spravedlivého budiž požehnána, navazuje v něm mírně na slova rabiho Šabtaje lékaře. (9) Rabi Ele'azar Aškenazi, jeho

117KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 138. Toto tvrzení však není zcela přesvědčivé – Kaplan mimo jiné odhadoval dataci Jicchakova života mezi lety 1250-1340. Zdá se však, že se narodil až později. Více o životě Jicchaka z Akka více v oddíle věnujícím se vlivům Abulafiova díla.

118Přenesen, přepsán.

119V textu je uvedeno Rutaš (reš-tet-šin), domnívám se však, že se jedná o chybu. Z desátého století známe komentář Dunaše ibn Tamima, který je spíše filosofického rázu. *Sefer Jecira*, s. 346.

120Šabtaj Donnolo.

121Abulafia tím míní, že rozpracovává jak představy filosofické, tak kabalistické.

122Žádný z rukopisů tohoto komentáře se nedochoval. *Sefer Jecira*, s. 348. Abulafia je vůbec prvním kabalistou, který na tento komentář odkazoval. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 91.

123Hames na tento komentář poukazuje jako na důležitý pramen Abulafiovi mystiky, přičemž poukazuje na afinitu mezi komentářem Ezry a Barucha Torgamiho. Ezrův komentář je též, zdá se, ovlivněn súfijskými představami a mystickými praktikami, na které se často poukazuje též u Avrahama Abulafii (i přes obtíže, s jakými se badatelé snaží najít konkrétní zdroje těchto představ v jeho díle). Viz HAMES, Harvey, J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 35. Otázce proudu kabaly, který byl silně ovlivněn súfismem (a který byl spjat i s učením Avrahama Abulafii) se věnoval též Moše Idel. Idel tak předestírá názor, že s tímto učením se Abulafia mohl seznámit během své poutě do tehdejší Palestiny. Viz IDEL, Moshe. *The Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 92-96.

památku budiž požehnána, v něm je mnoho z kabaly zastřeno. (10) Rabi Moše ben Nachman, památka spravedlivého budiž požehnána, [obsahuje] mnoho instrukcí¹²⁴ a [ačkoli] byl znalcem filosofie, neubíral¹²⁵ se zde její cestou. (11) Rabi Jicchak Bardaš¹²⁶, památka spravedlivého budiž požehnána, jeho komentář stojí nad ostatními komentáři díky jeho jasnosti [objasnění] 231 bran, neboť ustanovil všechna písmena podle metody autora *Sefer jecira* [...], (12) Rabi Torgami, můj učitel a mistr, jehož komentář je zcela [v duchu] *gematrie*, *notarikonu*, *cerufu* [...] v celé jejich podstatě. A také jsem slyšel o komentáři rabiho Eliezera ha-Daršana Aškenaziho, který obsahuje zázračné [mystické] tradice, ačkoli ten se dosud nedostal do mých rukou.¹²⁷

Právě ve Španělsku se údajně také setkal se skupinou, která notně užívala *gematrii*, *notarikon* a *tmuru*¹²⁸. Idel se domnívá, že technika permutací Božího jména se k němu dostala z okruhu Chasidej aškenaz, konkrétně ze spisů Ele'azara z Wormsu, které, jak Abulafia tvrdí, taktéž prostudoval¹²⁹. Znal též knihu *Bahir*, stejně jako byl obeznámen s mnoha dalšími mystickými spisy, včetně textů *hechalot*. Myšlenková inspirace je též shledávána v *Sefer Raziel*¹³⁰. Pokud jde o

124הוריות – nelze dobře odhadnout, co zde Abulafia míní.

125Doslova „nepokračoval v ní“.

126Ačkoli si Abulafia tohoto komentáře evidentně nesmírně považoval, bohužel se nám nezachoval. Je však otázkou, nakolik byl vůbec rozšířen, neboť v rámci celé kabalistické literatury je toto pouze jediný známý odkaz na tento komentář. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 91.

127ואלה שמות מפרשי ספר יצירה אשר ראיתי פירושיהם ובחנתי דעותם בו כפי שנויים והם י"ב פירושים. א. פירוש ספר יצירה של ר' סעדיה גאון זצ"ל שחברו בערבי והועתק לעברי ודבריו בו הם משותפים קצתם על דרך המדות לפי התורה וקצתם על דרך פילוסופית. ב. פירוש רבי אברהם בן עזרא ז"ל ורובו פילוסופיאה וקצתו קבלה קצרה. ג. רוטש בן תמים וכולו פילוסופיאה. ד. ר' שבתי הרופא והוא משותף משני הענינים. ה. הרב ר' יעקב משגוביא ז"ל וכולו קבלות. ו. הרב ר' עזרא וקבלותיו נכונות ומעטות. ז. הרב ר' עזריאל וקבלותיו נסתרות ורבות. ח. הרב ר' יהודה החסיד האשכנזי זצ"ל ונמשך קצת אחר דברי ר' ודע אוצר חלק א' 33 שבתי הרופא. ט. הרב ר' אלעזר האשכנזי ז"ל ורובו קבלות נעלמות. י. הרב ר' משה בן נחמן זצ"ל ורובו הוריות ועם היותו בקי בפילוסופיאה לא המשיכו על דרכה. יא. הרב ר' יצחק מבדרש זצ"ל ופירושו מעולה מכל הפירושים בגלוי רל"א שערים שסדר כל האלפא ביתות לפי דרך בעל ספר יצירה. [...] יב. הרב ר' ברוך מורי ורבי אשר פירושו גם הוא כולו מגומטר ומנוטרק ומצורף [...] עם כל דרכיו. וגם שמעתי שהרב ר' אלעזר הדרשן אשכנזי פירש בו פליאות מקובלות אך לא הגיע לידי עד היום. ואשר אמרו לי, לא ידע להגיד לי מה כולל רק אמר שקורין אותו מקובל ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 32-33.

128Tak alespoň pravil Scholem, viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 199. Jak jsme však poukázali výše, přinejmenším s metodou *gematrie* měl Abulafia příležitost seznámit se již dříve od dvou různých učitelů.

129IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*, s. 130.

130HAMES, Harvey, J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 35.

vlivy vně judaismu, nezdá se, že by bylo možné přiklonit se k názoru, přisuzující Abulafiovi inspiraci katarskou naukou¹³¹. Hames též vznáší domněnku, že se během tohoto svého pobytu ve Španělsku mohl Abulafia seznámit též s učením Ibn al-Arabího – ve svém vrcholném díle se súfijský mistr totiž věnoval otázkám pečeti svatosti, zdokonalení člověka a obdržení znalosti a prorocství. Jakkoli však nacházíme v díle určité podobnosti, jedná se stále pouze o spekulaci, neboť nám schází jakýkoli věrohodný důkaz pro toto tvrzení¹³².

Nebylo příliš častým jevem, aby se mystici současně věnovali filosofii, byl to však případ právě Abulafii, který mezi mystikou a Maimonidovým aristotelismem neviděl rozpor, ba naopak, ve svém učení viděl spíše jakési jeho pokračování. K otázce toho, jakým způsobem Maimonidovy myšlenky reinterpretoval, se však ještě dostaneme.

Avraham Abulafia bývá často nazýván mystikem, představujícím jednu, byť nesmírně osobitou, ze škol španělské kabaly. Za všechny autory poukážme na Scholema, který napsal: „Nikterak nepřeháníme, řekneme-li, že jak dílo Abulafiovo, tak *Zohar* představují jakési kulminační body ve vývoji dvou protichůdných myšlenkových proudů ve španělské kabale.¹³³“ Přijde mi vhodné, vzhledem k výše nastíněnému výčtu myšlenkové inspirace, o kterou se Abulafia prokazatelně opíral, společně s Idelem poukázat na problematičnost tohoto tvrzení v tom ohledu, že je vysoce relativní, nakolik je jeho kabala opravdu „španělská“. Vskutku, ačkoli se ve Španělsku narodil a jistou dobu v něm po své první delší cestě studoval mystické spisy, na jeho kabale je z toho co můžeme vysledovat, zřejmě španělského nemnoho. Idel tak tvrdí, že označení „španělský“, je u něj spíše formální než konceptuální a že jakkoli *Zohar* jistě představuje

131Moše Idel v jednom ze svých textů reaguje na názor předložený Šulamit Šachar, která Abulafiovi přisuzovala katarské představy na základě citací z jeho děl. Idel však poměrně přesvědčivě poukazuje na fakt, že její čtení bylo značně povrchní a postrádalo dostatečnou obeznámenost s jeho dalšími texty, případně (pokud je na místě hovořit o inspiraci v představách, které Šachar uvádí) s texty Abulafiových současníků. Na konci této své kritiky tak Idel uvádí: „Jakkoli by byly paralely mezi spisy Abulafiy a představami mimo judaismus zajímavé, nelze k nim dospět bez zevrubného prostudování Abulafiových děl a jejich jasnému porozumění“. Viz IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 33-40.

132HAMES, Harvey, J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 34-35. Pokud jde o srovnání některých myšlenek Ibn al-Arabího a Avrahama Abulafii, viz Hamesův článek - HAMES, Harvey J. *A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings*. Tato srovnávací práce poukazuje na větší množství podobností a obdobných koncepcí, které lze jen těžko považovat za náhodu. Dosud však chybí jakékoli konkrétní a přesvědčivé důkazy, které by poukazovaly na zdroje, ze kterých mohl Avraham Abulafia čerpat a jeho postoj, vůči těmto zdrojům (ať už šlo o spisy, nebo některého učitele).

133SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 195.

kulminační bod jedné ze španělských škol, u Abulafii tomu tak není. Pokud pomineme *Sefer jecira*, ke kterému se obracel a který byl španělským kabalistům znám, hlavními dvěma zdroji ze kterých čerpal, je *More nevuchim*, psaný učencem žijícím v Egyptě a učení *chasidej aškenaz*, zbožných židů z Německa a Francie. Nadto připomeňme, že jeho učiteli jsou Hilel z Verony, učel z Itálie a Baruch Torgami, jehož jméno naznačuje též cizokrajný původ. Na tomto postřehu ostatně Idel staví svou domněnku, ohledně hlavního důvodu pro neúspěch učení Avrahama Abulafii ve Španělsku a snad i jednom z důvodů jeho odchodu¹³⁴.

Rok 1270 je potom jakýmsi přelomem v Abulafiově životě, neboť během něj docházelo k jeho vrcholným mystickým zážitkům, kdy se jej, jak tvrdí, zmocnil prorocký duch, spočívajících dle jeho slov v setkání s aktivním intelektem¹³⁵. Po zážitku této inspirace již Abulafia koncipuje svoje vlastní, osobité pojetí kabaly. V roce 1285 též píše, ohlížeje se zpět na tato léta, že tak začalo v oné době jeho patnáctileté sužování démony, kdy „kolem sebe tápal jako slepec v poledne, jemuž stál Satan po pravici po patnácte let¹³⁶.“ V sedmdesátých letech opouští nadobro Španělsko a odchází do Itálie. Zbytek svého života Abulafia strávil především v Řecku, Itálii a na Sicílii. Nutno podotknout, že dle Idela, bylo Abulafiovo učení první středověkou mystickou naukou, která byla na zmíněných třech místech rozšířena¹³⁷.

Během tohoto období můžeme též vysledovat některé Abulafiovy žáky. Mezi nejznámější a zřejmě i nejpřednější¹³⁸ z nich zcela jistě patří rabi Josef Gikatila¹³⁹, který se stal žákem Abulafii

134 IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 36-37.

135 Idel poukazuje na fakt, že v Abulafiově životě vidíme jasné rozdělení v rámci jeho života na pre-kabalistické a kabalistické. Klade též otázku, zda-li jeho prorocké zjevení bylo důsledkem mystické praxe, nebo zda-li ji předcházelo jako Boží milost. Následně Idel poukazuje na důsledky odpovědi na tuto otázku – v případě prvním, by se dar prorocství považoval za jednu z centrálních myšlenek Abulafiovy mystiky (avšak ne jejím spouštěčem), v případě druhém by to poukazovalo na popud, který Abulafiu přivedl k mystické praxi a jeho hledání způsobů, kterak tento mystický stav obnovit. Idel se přiklání ke druhé z těchto možností. Viz IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 59.

136 SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, 199. K této Abulafiově zmínce o Satanu po pravici, existuje poměrně zajímavá psychologizující interpretace.

137 IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 33.

138 Ještě o přibližně patnáct později mu Abulafia věnuje slova chvály, která v jeho případě jistě nebyla formalitou. Nebyl-li se svými žáky spokojen, ve svých autobiografických spisech to nikterak nezakrýval.

139 Josef ben Avraham Gikatila (1248-1325?), narozen v Kastílii, v letech 1272-1274 byl studentem Avrahama Abulafii, který jej považoval za svého nejnadanějšího žáka. Ještě roku 1274 Gikatila sepisuje svou knihu *Ginat Egoz*, která se drží v podstatě linie tradice jeho učitele. Na začátku osmdesátých let se

v roce 1273, v pětadvacátém roce svého života¹⁴⁰. V *Ocar eden ganuz*, kde Abulafia krátce hovoří o své životní cestě a o žácích, které během ní učil. Názor, který si o Gikatilovi učinil, představuje následující úryvek:

„A druhým [žákem v oné době] byl rabi Josef Gikatila, necht' jej střeží strážce shůry, a on [zcela] bez pochyby uspěl. Je neuvěřitelným úspěchem, [již jen to] co se nejdříve naučil a [a nadto poté] ještě dle svých schopností a znalostí mnoho přidal. A Bůh byl s ním.¹⁴¹“

Abulafia jej tedy považoval již ve svém mládí za velmi plodného myslitele. Jak známo, Gikatila později formuloval vlastní, poměrně unikátní nauku a mimo jiné byl pravděpodobně ve styku s Mošem z Leonu¹⁴², domnělým autorem knihy Zohar. Mezi jeho další žáky tohoto období¹⁴³, patřili též zřejmě Moše ben Šimon z Burgos a Juda Salmon, či rabi Šem Tov¹⁴⁴.

Někdy na přelomu let 1273/74 Abulafia opustil Španělsko a putoval po Řecku, kde se snažil předávat své mystické učení v Patrosu, Thébách a Evriposu. Roku 1276 se mu údajně dostává dalšího vrcholného mystického zjevení, které naznačuje jeho mesiášskou

poté Gikatila dostává do kontaktu s Mošem z Leonu, se kterým se poté prokazatelně vzájemně myšlenkově obohacovali. Někdy před 1293 též vydal své nejvlivnější dílo Ša'arej Ora, jehož stanoviska jsou již poměrně daleko Abulafiovu učení, zde jde o jakýsi mezistupeň mezi kabalistickou školou geronskou a mezi mystikou Zoharu, ač poměrně přeformulovanou, v některých základních přístupech. Právě Gikatila je zajímavou osobností v tom ohledu, že přišel do styku s oběma hlavními školami židovské mystiky, které právě ke konci 13. století tak jasně vykrytalizovaly z předchozí tradice. Viz, SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*, s. 409-410, též Editorial staff. Gikatilla, Joseph ben Abraham. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 7, s. 593-594.

140Stojí za povšimnutí, že věkový rozdíl mezi nimi činil pouze osm let.

141השני ר' יוסף ג"ק תיל"א ישמררהו שומר מעלה והוא בלא ספק הצליח הצלחה מופלאה במה שלמד לפני והוסיף מכחו והשני ר' יוסף ג"ק תיל"א ישמררהו שומר מעלה והוא בלא ספק הצליח הצלחה מופלאה במה שלמד לפני והוסיף מכחו והוסיף עמו ומדעתו הרבה ויי היה עמו ABULAFIA, Avrham. *Ocar eden ganuz*, s. 369.

142Moše ben Šem Tov z Leonu (cca 1240-1305), jeden z předních španělských kabalistů, zřejmě autor větší části *Sefer Zohar*. O jeho učitelích a raných studiích nic nevíme. Zajímal se i o židovskou filosofii, víme o kopii Maimonidova *Průvodce* opsané pro něj. Postupem času se přiklonil ke kabale, začal studovat s kabalisty geronské mystické školy. Obeznamen byl též s učením gnostického kruhu Mošeho z Burgos a Todrose Abulafii. V osmdesátých letech se setkává s Josefem Gikatilou. Během tohoto desetiletí též rozpracovává svou kabalistickou nauku, která poté vyústí v *Midraš ne'elam* a další části Zoharu. SCHOLEM, Gershom. Moses ben Shem Tov de Leon. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 14, s. 554-555.

143HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 39.

144IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 42.

sebeidentifikaci¹⁴⁵. Během tohoto zjevení, jak sám tvrdí, se mu mimo jiné dostalo úplnému porozumění Božímu jménu. Pokud jde o jeho mesiášské sebepochopení, opírá se též o metodu *gematrie*. Jeho pojednání o zjevení, se v tomto jeho spise v mnohém podobá midrašistické literatuře, která se věnuje tématu zjevení ze Sinaje. Značný rozdíl však spočívá v tom, že oproti sinajskému zjevení, Abulafiovo zjevení se neobrací pouze k židům, ale je vysloveno v sedmdesáti jazycích – tedy ke všem národům.¹⁴⁶ Již před tímto zmiňovaným zjevením sepsal několik svých děl, přesvědčivě můžeme poukázat na první z jeho komentářů k *More nevuchim* jménem *Sefer Ge'ula*, dále spisy *Get ha-šemet*, *Maftach ha-ra'ajon* a *Sefer melamed*. Knihy z tohoto období se vyznačují, oproti jeho pozdějším spisům, větší jasností a průzračností a dosud v nich není věnován prostor eschatologickým představám a mesianismu. Po událostech zmiňovaného zjevení tedy došlo k proměně aktivit Avrahama Abulafii, započala jeho mesiášská cesta, v rámci svoji misie cestoval z místa na místo. Poprvé se v jeho textech objevují zprávy o konci času a o vlastním mesiášském údělu. Hames v rámci svého čtení Abulafiových textů předpokládá, že během této části svého života, kdy putoval po jižní Itálii a Sicílii, narazil Abulafia na křesťany (především zde jde o následovníky joachitského učení), v reakci na jejichž učení se zformoval tento jeho přístup¹⁴⁷.

V roce 1279 odešel po krátké návštěvě Řecka, kdy přebýval ve městech Patras a Théby a kde učil tajemstvím Průvodce tápajících a svým vizím, poté znovu do Itálie, kde strávil nějaký čas v Trani a v Capue. V Trani vyvolal nelibost svých souvěrců, kteří jej nahlásili křesťanským autoritám a Abulafia byl na nějakou dobu uvězněn. O svém propuštění zde hovoří Abulafia jako o zázraku¹⁴⁸. Odkud přišel popud k jeho propuštění, je značnou otázkou. Existuje teorie, že mohlo jít o přímluvu františkánských bratří (v souvislosti s joachitskými představami představenými výše), nebo jednoho z Abulafiových římských žáků – Ješaji z Trani, jehož konexe ve městě mohly údajně též intervenovat v této věci¹⁴⁹. Pravdou ovšem je, že v této záležitosti nemáme dostatek informací k jistému rozhodnutí.

145K této otázce viz čtvrtou kapitolu této práce.

146HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 41.; Je třeba uvědomit si radikálnost, která v tomto jeho počínání spočívala. Ani geronští kabalisté, kteří byli ve své nauce otevřenější neusilovali o její masové rozšíření. Ještě nepředstavitelnější se zdá být na základě dochovaných představa, že by své učení šířili mezi křesťany. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 35.

147Jak jsem však zmínil již v předmluvě, vůči těmto závěrům zastávám rezervovaný postoj.

148Najít a citovat

149HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 42 a s. 146.

V Capue Abulafia zřejmě napsal svůj druhý komentář k *Průvodci, Chaje ha-nefeš*, přičemž je jisté, že jeho názory zde též vzbuzovaly značnou nelibost, vzhledem k jeho zprávě o tom, že se autority v Capue pokoušely lidem zabránit, aby mu naslouchali. Nevraživost vůči Abulafiovi je poměrně snadno pochopitelná – mimo značnou provokativnost jeho učení, která je neoddiskutovatelná, byly židovské komunity v jižní Itálii též velice obezřetné, z důvodu vnějších vlivů. Komunity byly vystavovány nátlaku ze strany dominikánského řádu a konvertitů ke křesťanství z jejich řad a situace byla značně vypjatá, neboť jen o deset let později docházelo k mohutným nuceným konverzím. Zdá se, že běžné vztahy mezi židy a křesťany byly poměrně četné, popudy k segregaci přicházely především ze strany zmíněných dominikánů a královského dvora. Ostatně Karel II. Neapolský jako jeden z bodů svoji kritiky židů zmiňoval i z jeho pohledu nevhodné důvěrné vztahy¹⁵⁰. Někdy v tomto období Abulafia napsal značné množství svých prorockých spisů, které se však nedochovaly. Zbyly nám však komentáře k nim, které napsal během svého pobytu na Sicílii, podle kterých se dá alespoň částečně rekonstruovat jejich obsah.

V Abulafiových písemnostech pak máme uveden popis jeho podniku, který údajně vykonal v roce 1280, kdy se vypravil do Říma s intencí vymoci si audienci u papeže Mikuláše III¹⁵¹. Je třeba věnovat pozornost jak konkrétnímu roku, ve kterém k Abulafiově cestě došlo, tak i místu, ve kterém se jeho úděl měl odehrát. Pokud jde o rok 1280, k zajímavým faktům lze dospět

150SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kill or the Serpent Gives Life*. Leiden: Brill, 2011, s. 32. ISBN 978-90-40-19446-5

151Mikuláš III. (1210/1220-1280, papežem 1277-1280), vlastním jménem Giovanni Gaetano, původem ze šlechtické rodiny Orsini. Jeho cílem bylo obnovit nezávislou politickou moc svatého stolce v Itálii, k čemuž vedly mnohé jeho politické kroky. Neúspěšně se též pokusil o opětovné sjednocení východní a západní církve za podmínek Říma. Viz. McBRIEN, Richard. *The Pocket Guide to the Popes*. San Francisco: HarperCollins E-books, 2006, s. 208-209. ISBN 0-06-113773-1. Nutno podotknout, že rozvíjel i misii, roku 1278 vyslal pět misionářů k perskému ílchánovi a čínskému Velkému chánovi Chubilajovi, dále než do Persie se však pravděpodobně nedostali. Viz. LIŠČÁK, Vladimír. *Františkánské misie v Číně*. Praha: Academia, 2015, s. 9. ISBN 978-80-200-2463-3. Z hlediska jeho postoje k židům stojí za zmínku dvě jeho události. Jednak je to žádost kancléři kurie, aby připravil rozkaz biskupům všech diecézí, aby přinutili všechny židy nosit rozlišující oděvy, pro jejich vyznačení proti křesťanům (jak však víme, k těmto nařízením docházelo v průběhu středověku daleko častěji, oficiální stanovisko církev přijala již během zmíněného IV. lateránského koncilu) a za druhé to je jeho formální žádost na dominikány a františkány aby kázali mezi židy. Dokladem k tomu je například dopis „*Vineam sorec*“ zaslaný dominikánům v Lombardii, nazývající židy zarputilými a tvrdohlavými a jeho povinnost dovést je k Pravdě. Viz. RIST, Rebecca. *Popes & Jews, 1095-1291*. Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 174 a s. 218. ISBN 978-0-19-871798-0

s pomocí *gematrie*, ke které se Abulafia často obracel. Několik výpočtů se opírá o verš z knihy Daniel: „*Bude mluvit proti Nejvyššímu a bude hubit svaté Nejvyššího. Bude se snažit změnit doby a zákon. Svátí budou vydáni do jeho rukou až do času a časů a poloviny času*“¹⁵².

Abulafia tohoto verše užívá v několika významech. Za prvé využívá metody *gematrie* na Boží jméno JHVH¹⁵³ (numerické hodnoty 26) a Adonai¹⁵⁴ (numerické hodnoty 65). Abulafia se tedy domnívá, že pokud „čas“ v citovaném verši odkazuje na tetragram, potom dva a půl krát hodnota jména JHVH dává dohromady hodnotu Adonai. Z toho Abulafia usuzuje, že právě Boží jméno bude odhaleno a nebude již třeba užívat jména Adonai místo něj. Dále, pokud se uplatní na tento verš slovo *emet*¹⁵⁵ a opět se užije jeho numerická hodnota (1440), která se znovu vynásobí dle naznačeného vzoru, výsledkem je 5040. Rok 5040 potom odpovídá roku 1280 občanského kalendáře. Abulafia však užívá další argument, pro výpočet tohoto data, když tvrdí, že rok 5040 je rokem, kdy slunce přejde od možnosti (*koach*, numerická hodnota 28) k uskutečnění (*poal*, numerická hodnota 180). Vynásobíme-li tato dvě čísla, dobereme se opět stejného výsledku.

Pokud jde o samotné místo, nad rámec mesianistických představ nastíněných v předchozí kapitole, je třeba zmínit, že Řím měl v rámci židovských mesianistických představ své pevné místo. Již v Talmudu se objevuje zmínka, že mesiáš pobývá mezi chudými a nemocnými u bran Říma¹⁵⁶. V *Sefer Zerubavel*, kterou jsem zmínil výše, se nachází zpráva, že mesiáš je ukryt v Římě. Výše jsem též detailněji zmínil disputaci, které byl účasten Nachmanides a ve které tvrdil, že mesiáš před koncem času předstoupí před papeže. Tyto představy o mesiáši předstupujícího

152Dan 7:25.

153Tetragram, v českých překladech se často překládá jako Hospodin, v původním textu však mívá nevokalizovanou podobu. Ježto jde o nevysslovitelné jméno, bývá čteno zástupně buď jako Ha-Šem, nebo Adonaj.

154Bývá též překládáno jako Hospodin, v původním textu se však liší. V kabale, potažmo v židovské mystice je na rozličná židovská jména a jejich význam kladen značný důraz. Exkurz v této oblasti je však nad rámec výkladu.

155„Pravda.“ Pokud jde o otázku, kde Abulafia našel tento klíč, lze odkázat buď na bT Šab 55: „pečetí Boží je pravda“, nebo na *Sefer Jecira*, nebo je možné, že Abulafia znal tradici alternativní čtení pasáže 3:2, kde místo e-m-š (značící tři matky), lze číst *emet*.

156Sanh. 91a.

před hlavu evropské církevní moci je tak možno vnímat jako odraz Mojžíšova předstoupení před faraona¹⁵⁷.

Ohledně Abulafiova důvodu tohoto setkání, panují mezi badateli rozepře, Kaplan považuje za Abulafiův záměr přimět papeže ke konverzi¹⁵⁸, Scholem hovoří o Abulafiově cestě jako o záměru promluvit s ním „ve jménu židovstva“¹⁵⁹. Hames oproti tomu na základě svého čtení Abulafiova textu dospívá k názoru, že Abulafiovým posláním v tomto případě mělo být odhalení znalosti Božího jména všem národům¹⁶⁰. Ať už byla jeho motivace jakákoli, Abulafia tvrdí, že mu bylo známo, že papež přikázal, aby ho po jeho případném příchodu „vzali mimo město a upálili jej na hranici a z toho důvodu již bylo za branami připraveno dřevo.“ V *Sefer ha-edut* o této události Abulafia hovoří a knihu samou popisuje jako svědectví mezi jím a Bohem, že byl připraven podstoupit mučednickou smrt, pro zachování lásky k Božím přikázáním. Hames též předkládá názor, že Abulafia musel mít mezi křesťany své zastánce (mluví dokonce o příznivcích v rámci svatého stolce), vzhledem k tomu, že mu byla zprostředkována audience audience a vzhledem k tomu, že byl schopen působit navzdory snaze italských židů zabránit mu v jeho cestě¹⁶¹. Při rekonstrukci těchto událostí však narážíme na absolutní nedostatek pramenů, o této pouti mimo spisů samotného Abulafii nemáme žádné zprávy, proto je třeba brát tuto hypotézu, jakkoli lákavou, s určitým nadhledem.

Abulafia se však údajně se štěstím vyhnul připravené hranici, neb papež krátce před jeho dorazením do Říma skonal¹⁶² - o této události Abulafia později hovoří jako o „svědectví božské

157HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 72.

158KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 64.

159SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 200.

160HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 72.; Stejně tak Idel. IDEL. Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 46.

161HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 92.; Hames věnuje poslední kapitolu této své knihy možným kontaktům Abulafii mezi židy a křesťany, kteří snad mohli jednat v jeho prospěch, nebo naopak v opozici proti němu.

162Idel zde poukazuje mimo jiné na pasáž Zohar III, 212b, kde se hovoří o příchodu mesiáše a smrti vládce Říma (úryvek přeložen z Idelovy práce): „Vidím jej, ne však nyní.. [Num 24:17 – ČEP uvádí „Vidím jej, ne však přítomného..] Některé z těchto věcí byly naplněny toho času, některé později, zatímco některé jsou ponechány mesiášovi. Byli jsme poučeni, že Bůh jednoho dne zbuduje Jeruzalém a vyjeví jasnou hvězdu zařící s.. a bude zářit a třpytit se po sedmdesát dní. Objeví se šestého dne týdne, pětadvacátého dne šestého měsíce a zmizí sedmého dne, po sedmdesáti dnech. Prvního dne bude vidět ve Římě a toho dne tři vznešené hradby města padnou, to impozantní místo bude svrženo a vládce toho města zemře..

Prozřetelnosti, že ho On zachránil před jeho nepřítelem“. V *Sefer ha-ot*, spisku který napsal v posledních letech svého života, se k této události též vrací a tvrdí o papeži, že: „Jeho protivník [totiž papež] zemřel, svévolný, v Římě, mocí jména živého a věčného Boha¹⁶³.“ V návaznosti na porozumění, kterého se mu dostalo ve zjevení roku 1276, Abulafia předpokládal brzký konec křesťanství, přičemž spásy se mělo všem dostat skrze Boží jméno. Čas této spásy měl nastat deset let po jeho setkání s papežem, kdy mělo dojít k odhalení mesiáše a porozumění Božímu jménu všemi lidmi¹⁶⁴.

Tak byl Abulafia namísto upálení pouze po dobu čtyř týdnů internován ve františkánském klášteře. Je třeba poznamenat, že je nutné brát zřetel na fakt, že mimo Abulafiovu zprávu neexistuje žádné další svědectví této události. Jeho misi do Říma zřejmě předcházelo značné množství prorockých spisů, které se ovšem až na jednu výjimku nedochovaly. Dochovaly se komentáře k nim, které nám slouží jako hlavní zdroje dokládající jeho prorocké výroky a mesiášské sebepochopení. V těchto komentářích vystupuje pod pseudonymy, nejčastějším z nich je Raziel. Toto jméno jistě není náhodné, jednak jeho numerická hodnota (248) odpovídá jménu Avraham, dále je v židovské tradici jedním z důležitých andělů, který – jak naznačuje jeho jméno, je spojen s Božími tajemstvími. Jeho jméno se objevuje v midraších a magické literatuře (mimo jiné *Sefer Raziel*, která již byla v textu zmíněna)¹⁶⁵.

Nutno podotknout, že i v Římě měl Abulafia údajně dva žáky, starší muže, které učil tajemstvím *Průvodce*. Jejich jména byla rabi Cedekijahu a rabi Ješajahu – první jmenovaný je dle Idela zřejmě členem prominentní římské rodiny Anav, druhým je Ješajahu z Trani, jedna z tehdejších předních halachických autorit v Itálii¹⁶⁶. Dále je třeba připomenout, co už bylo řečeno

toho času propuknou velké války ve všech částech světa.“ Idel poukazuje na práci Jelinka, který se věnoval výpočtu srovnávající toto tvrzení (dvacátého pátého šestého měsíce – tedy elulu) s datem úmrtí Mikuláše III., ke kterému došlo dvaadvacátého srpna 1280 a dospěl k tomu, že datum odpovídá. Toto datum odpovídá též Abulafiově zprávě, ve které vydává svědectví, že se vydal do Říma na předvečer Roš ha-šana (tedy devěťadvacátého elulu). Idel tak vznáší předpoklad, byť jen těžko doložitelný, že v sefardském světě byla známa tradice o příchodu mesiáše na Roš ha-šana, která byla známa jako Abulafiovi, tak Mošemu z Leonu. Viz IDEL, Moshe. *Studie in Ecstatic Kabbalah*, s. 46.

163Nutno podotknout, že papež nezemřel v Římě, ale v Sorianu. Jak poukazuje Idel, Řím zmiňuje Abulafia zřejmě především z důvodu poetičnosti textu za použití jedné z jeho slovních hříček. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 46.

164HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 41.

165SCHOLEM, Gershom. Razeil. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 17, s. 128-129.

166IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 43.

výše – Abulafia byl zřejmě první šířitelem kabaly v Itálii. Na základě rozboru parmského kodexu však Idel poukazuje na to, že Abulafia zde jako první nerozšířil jenom učení svoji prorocké kabaly, ale též komentáře a spisy kabaly teosoficko-teurgického proudu a též spisy nesoucí učení *chasidej aškenaz*¹⁶⁷.

Po této své výpravě do Říma, se Abulafia opět vrátil do Capuy, kde zřejmě napsal svůj třetí komentář k *Průvodci, Sitrej Tora*¹⁶⁸. Text napsal údajně na žádost čtyř svých žáků, kteří jej požádali o vyložení tajemství *Průvodce* a některých tajemství Tóry. O těchto žácích mluví Abulafia v následujícím úryvku:

„Nacházím se dnes ve městě Fonon¹⁶⁹ a v mé učebně se ke mně připojily čtyři drahocenné kameny a toto jsou jejich jména – onyx, diamant, achát a ametyst¹⁷⁰. A jsou to kameny vhodné a hotové pro velekněžský oděv a náprsník. A Bůh dal těm čtyřem jinochům vědění a zběhlost ve veškerém intelektu¹⁷¹ a moudrosti¹⁷². A z toho důvodu jsem je přiblížil k mé kázni, jak jsem jen dokázal a dal jsem jim nová jména, pojmenoval jsem je – Daniel, Chananja, Miša'el a Az'arja a jemu jsem dal jméno Zecharja¹⁷³. A jsou to chlapi bez známky kazu, dobrého vzezření, znalí všech disciplín, oplývající dobrým úsudkem a s porozuměním pro vědy. A jsou schopni stanout v paláci krále a učit se svatému jazyku a knihám. A tito čtyři jinoši – Daniel, Chananja, Miša'el, Zecharja¹⁷⁴ přišli se ukrýt pod křídla šechiny.¹⁷⁵“

167Ibidem, s. 92-94.

168Datace je ve skutečnost, stejně jako mnoho událostí Abulafiova života, poměrně složitá. Idel se domnívá, že komentář někdy v krátkém období před cestou do Říma. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 41. Jistě však bylo napsáno kolem roku 1280 a že tomu tak bylo v Capue, kde se nacházel jak před svou cestou, tak po ní.

169Capua, odpovídající dle *gematrie*. Viz IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 362.

170Hebrejská jména kamenů odpovídají čtyřem z dvanácti kamenů v náprsníku velekněze (viz Ex 28, či Ex 39).

171V biblickém textu je slovo *sefer*, ČEP je překládá jako: „písemnictví“.

172Dan 1:17.

173Zde míní Abulafia sebe samého.

174V doslovném slova smyslu zde má jít o Azarju.

175Srov Rút 2:12; „ואני היום בעיר פנון, וחוברו אלי במדרשי ארבעה טורי אבן ואלה שמותם, שוהם ויהלום ושבו ואחלמה, והם אבני שוהם ואבני מלואים לאפוד ולחשן. והילדים האלה ארבעתם נתן להם האלהים מדע והשכל בכל שכל וחכמה, ועל כן הקרבתיים אל משמעתי בכל יכולתי וחדשתי להם שמות וקראתיים בשם דניאל וחנניה מישראל ועזריה, ועזריה קראתיי זכריה. והם ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה ומשכילים בכל חכמה ויודעי דעת ומביני מדע, ואשר כה בהם לעמוד בהיכל המלך וללמד ספר ולשון קדושים. וארבעת הילדים האלה דניאל חנניה מישראל זכריה כבואם לחסות תחת כנפי השכינה ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001, s. 17.

V této době též zřejmě napsal v manuskriptech nejrozšířenější dílo *Chaje ha-olam ha-ba*. Jistě šlo o velice dramatické a intelektuálně tvůrčí období – výše zmiňované dvě knihy jsou považovány za dvě jeho vůbec nejdůležitější písemnosti¹⁷⁶. Dále též napsal určité množství svých prorockých spisů a děl, pojednávajících o jeho dřívějších pracích – v těch se věnuje své misi do Říma a vyslovuje svou víru v to, že ačkoli byl dosud odmítán jak židy, tak křesťany a jednalo se o velmi obtížné období jeho života, jistě bude nakonec v roce 1290 rozpoznán židy i křesťany jako mesiáš¹⁷⁷. V těchto svých spisech též zmiňuje množství žáků, které měl a obtíže, kterým čelil při šíření a propagaci jeho učení. Velmi zajímavou zmínkou jsou též jeho vzpomínky na setkání s křesťany, kteří měli velké pochopení pro jeho učení a dokonce věřili i tomu, že existuje i správnější porozumění Zákonu, než takové, které předkládal Ježíš Kristus. Ježíš se svými učedníky tak v tomto chápání vyučoval tak, aby získal masy, ale pravý význam Zákona byl dostupný pouze skrze prorockou zkušenost¹⁷⁸. Přesto to však v nejmenším neznamená kladné hodnocení křesťanů obecně, neboť v jiném ze svých prorockých spisů hovoří o své misi a o tom, že křesťané sice slyšeli jeho slova, ale neobrátili se k Bohu, neboť věřili ve své meče a luky¹⁷⁹.

Z Itálie, či Barcelony (pokud se přikloníme ke Kaplanově úvazu) se Abulafia přesunul do Palerma¹⁸⁰ na Sicílii, kde napsal roku 1282 *Mecaref ha-sechel*. Zde se stal též jeho žákem rabi Achitov z Palerma, jeden z nejučenějších mužů Sicílie¹⁸¹. V osmdesátých letech se opozice vůči Abulafiovi vzedmula a kampaň a polemika vůči němu a jeho dílo nabrala na větší intenzitě, přičemž byla zaštitěna autoritou hlavy tehdejších sefardských židů, Šlomem ibn Aderetem. Výše zmíněný rabi Achitov byl spraven Rašbou¹⁸² kousavě o Abulafiových metodách. Abulafia na Sicílii zřejmě zastával poměrně velkého vlivu a máme doloženo několik útržků korespondence mezi

ISBN neuvedeno.

176IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 31.

177HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 42.

178Ibidem, s. 43.

179Ohledně jeho vztahu ke křesťanství viz SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills Or The Serpent Gives Life: The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. s. 179–254.

180Kaplan udává nesprávně Palmýru. Ohledně jeho vazb k tomuto místu panují neshody. Idel pouze se domnívá, že vztahy s těmito učenci navázal až později (kolem roku 1288). Navzdory tomu, že učenci z Palerma byli součástí vyšší třídy tamější židovské komunity, jim Abulafia na rozdíl od svých žáků z Messiny nevěnoval jediný svůj spis. Z tohoto Idel usuzuje pozdější navázání vztahů, ačkoli uznává, že mohlo jít i o jiné důvody. IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 49.

181IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 59.

182SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 201.

ním, jeho žáky a Šlome ibn Aderetem. Idel popisuje situaci takto – Abulafiovi žáci se tázali Rašby, jako přední autority sefardských židů na relevanci Abulafiových mesianistických postojů. Rašba odpověděl velmi razantním tónem v neprospěch Abulafiův. Jeho žáci pochybovali ohledně autenticity spisu, avšak sám Abulafia jim potvrdil autorství Rašby. Poté sám odepsal ve formě spisku *Ve-zot l-Ihuda*¹⁸³, který se nese v polemickém duchu, kdy se snaží, jak říká, bránit očerňující kampani vůči němu a ve kterém kritizuje teosofickou formu kabaly¹⁸⁴, které byl oddán i Rašba. V jeho kritice zaznívá i názor, že tato forma kabaly je horší, než samo křesťanství, neboť křesťané mají pouze tři hypostáze Boha, ale kabalisté této školy jich mají rovnou deset. Dále zde Abulafia poukazuje na své zkušenosti a vzdělání a pokouší se prokázat, že je v otázce kabaly kvalifikovanější, nežli lidé, kteří se jej snaží poskvřnit. Díky těmto důvodům, je tento spisek nesmírně důležitý v rámci sledování myšlenkového zrání Avrahama Abulafii, neboť zde podává značné množství osobních informací. Idel poznamenává, že Abulafia měl zřejmě mezi židy na Sicílii značný vliv – dokládají to jednak jeho vlastní písemnosti, dále právě dopis ibn Adereta, který zmiňuje, že má Abulafia velice nebezpečný vliv hned na několik obcí na Sicílii¹⁸⁵.

Spor mezi těmito učenci tímto spisem pravděpodobně neskončil, leč další dokumenty se nám nedochovaly. Nejsme si též jisti, zdali Avraham Abulafia nezemřel během tohoto sporu a spor tak nebyl ukončen tímto způsobem¹⁸⁶. Vážnost Šloma ibn Adereta, byla ve Španělsku tak značná, že, jak tvrdí Idel, to byl právě jeho vliv, který způsobil, že ve Španělsku žádný kabalista necitoval, ani nezmínil Abulafiovy techniky¹⁸⁷. Je třeba zdůraznit, že autorita Rašby byla ohromná, byl ostatně jednou z předních halachických autorit své doby. Šlomo ibn Aderet se díval na Avrahama

183A *toto je pro Judu*. Adresátem polemického spisku, nevelkého rozsahu jest Jehuda ben Šlomo.

184Je však třeba zmínit, že Abulafiův vztah k teosofické kabale nebyl jednoduchý. Určité koncepce této školy se objevují v jeho pracích a teprve v pozdějších spisech je zcela vypouští, objasňuje-li stejný problém jako v dřívějších spisech, pravděpodobně z důvodu výše uvedeného sporu, kdy se vůči této škole vymezil. Na některých místech tak vnímá sefirot pouze jakožto separátní intelektu, dle tehdejšího filosofického modelu, jindy jsou však jeho postoje bližší kabalistům této školy. K této problematice viz WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, s. 94-177.

185IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 49.

186IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 60.; Idel zde též tvrdí, že jde o nejstarší dochované dokumenty, dochovávající nám spor dvěma různými kabalistickými školami. Rašba zřejmě vnímal Abulafiovu školu jako krajně podezřelou, neboť se o něm vyjádřil ve smyslu, že málem svedl sicilské židy na zcestí.

187Objevuje se na mnoha místech v jeho pracích, kde řeší tento specifický problém.

Abulafia s nevráživostí mimo jiné kvůli tradici, která se přes Midraš dostává až k Jehudovi ha-Levimu a jeho učiteli Nachmanidovi, sice že proroctví je pevně spojeno s *Erec Jisrael*¹⁸⁸.

Jakkoli se věnoval literární aktivitě již v 70. letech, teprve na Sicílii napsal Abulafia většinu svých děl. Ještě roku 1282 se přesunul do sicilské Messiny, kterou zval Abulafia mi-Sinai¹⁸⁹. Jak již však bylo naznačeno výše, rekonstrukce posloupnosti měst, ve kterých pobýval a časových období, která v nich strávil, je pouze přibližná. Idel například usuzuje, že v Messině pobýval delší dobu, ale existují pro to pouze nepřímé důkazy – v tomto případě množství žáků, které zde získal, což podle Idela poukazuje na jeho delší aktivitu v tomto městě¹⁹⁰.

Roku 1285 se mu dostalo údajně posledního vrcholného zážitku, po kterém je v jeho díle možno sledovat jistý posun – Abulafia znovu přehodnocuje svůj život a ačkoli svou pozornost stále věnuje apokalyptickým vizím, jeho mesiášské nároky o něco ustupují do pozadí. I přesto se však v tomto období Abulafia v jednom ze svých textů dvojznačně, což je pro jeho způsob vyjadřování obzvláště příznačné, ztotožňuje s prorokem Eliášem. Ztotožňuje tento svůj stav s dosažením sedmého a nejvyššího prorockého stupně¹⁹¹, vstoupením do chrámové velevatyně. Své vrcholné odhalení v tomto ohledu nyní očekává v letech 1290-1291¹⁹². Někdy v tomto období

188 Abulafia se geografické otázce proroctví věnuje na dvou místech. V *Sefer ha-chešek* vyvrací tento názor geografické danosti a vysvětluje jej v tom smyslu, že Zemí (*Erec Jisrael*) je míněno sestoupení Boží přítomnosti na osobu, která je toho hodna. Na jiném místě potom podává odlišné vysvětlení – pomocí metody *gematrie* a exegeze se snaží dokázat, že zaslíbenou zemí je Sicílie. I v tomto ohledu spatřuje Hames podobnost s učením Jáchyma z Fiore, který po své zkušenosti ve Svaté zemi viděl jako zemi zaslíbenou Kalábrii. HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 46. K pojetí proroctví viz čtvrtou kapitolu této práce.

189 Domnívám se, že tuto slovní hříčku nelze podceňovat.

190 IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 47.

191 Viz Abulafiovu hermeneutiku ve čtvrté kapitole této práce.

192 HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 31.; pokud jde o dataci, Hames poukazuje na několik událostí, ke kterým v rámci tohoto vykoupení mělo dojít, vypočítávající odhalení na konec roku 1290 a počátek roku následujícího. Viz HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 52-53.; Výše jsem již zmínil, výpočty vážící se k roku 1280. Pokud jde o tento letopočet, zmiňme za všechny pouze jeden – Abulafia poukazuje na Dan 7:1 a tvrdí, že prorok ve snu spatřil tři matky z *Sefer Jecira*. Pokud zde uijeme další z metod, které si Abulafia osvojil, *notarikonu*, tyto tři matky dávají dohromady tři slova – *elef matajim tiš'im*, což znamená doslova 1290. Viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000, s. 36-37. ISBN neuvedeno.

těž píše *Ocar eden ganuz* (Idel odhaduje léta 1285-1286¹⁹³). Jak bylo řečeno výše, jeho mesiášské vnímání ustupuje do pozadí, avšak považuje se nyní za člověka, který byl schopen dosáhnout nejvyššího prorockého stupně a porozumění a který je nyní povinován vyučovat této zkušenosti další z těch, kteří jsou ji schopni. V tomto období se též údajně zvyšují nároky na jeho žáky a umenšují se jeho kontakty s křesťany¹⁹⁴. Věnoval se zde kompletaci komentářů k Tóře a mystickým spisům objasňujícím prorockou zkušenost a cestu k ní.

Pokud jde o jeho žáky zde na Sicílii, vyjma výše jmenovaného rabiho Achitova známe jména dalších – rabi Natronaj, rabi Avraham ben Šalom, rabi Natan ben Sa'adja Charar¹⁹⁵, rabi Sa'adja ben Jicchak Sigilmasi, Ja'akov ben Avraham. Abulafia však zmiňuje, že v průběhu dalších dvou let přišli noví dva žáci a větší část těch starších jej opustila¹⁹⁶. První z těchto sedmi byl rabi Sa'adja ben Jicchak Sigilmasi, který s ním zůstal i poté, co jej ostatní zmínění opustili. Právě pro něj *Ocar eden ganuz* dle svých slov napsal. Jak poznamenává, tito žáci jej údajně opustili kvůli jeho raným vizím nebo snad kvůli jejich špatnému výkladu a událostem, které tím byly vyvolány¹⁹⁷. Vidíme posun v jeho myšlení a jistou reflexi prožitých událostí, v návaznosti na jeho poslední výjimečné zjevení v roce 1285. Abulafia však bral odchod žáků s nadhledem a vyjádřil svou důvěru v rabiho Sa'adju ben Jicchaka Sigilmasiho, že jim nauku jim sdělenou předá – a skutečně, v jednom ze svých pozdějších spisů hovoří o tom, že se k nim vrátili Avraham ben Šalom a Natan ben Sa'adja Charar. Těmto dvěma navrátilcům věnoval mimo jiné roku 1289 svůj spis *Or ha-sechel*. V témže roce věnoval též další svůj spis, *Sefer ha-chešek* komusi jménem rabi Ja'akov ben Avraham. Kniha *Sefer šomer micva* napsaná roku 1287 je zase věnována dalšímu žákovi, jenž je zmíněn pouze tamto místě – Šlomo ben Moše ha-kohen z Galileje. Idel usuzuje, že většina těchto mužů žila v Messině a že to značí fakt, že tam Abulafia strávil většinu tohoto svého životního období¹⁹⁸.

Nadto je třeba poukázat na fakt, že Abulafia, jakožto učenec pocházející ze Španělska, měl velmi rozličnou paletu žáků – rabi Natronaj pocházel z Francie, rabi Sa'adja ben Jicchak Sigilmasi

193IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 47.

194HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 48.

195Natan ben Sa'adja beh Charar byl v posledních letech identifikován jakožto autor spisu *Ša'arej cedek*, významného spisu prorocké kabaly, jehož autor byl dlouhou dobu neznámý. Poskytuje cenné autobiografické informace a je zde zmíněno i autorovo setkávání se samotným Abulafiou.

196IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 47.

197Více viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 144-145.

198IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 48.

pocházel ze severní Afriky, zmíněn byl Šlomo ben Moše ha-kohen z Galileje. Dále Abulafia odeslal dva své spisy, *Ve-zot l-Ihuda* a *Sefer ha-ot* do Španělska. Poukazuje to tak na Abulafiovu značnou otevřenost v šíření jeho učení a na fakt, že díla se šířila mimo Sicílii již za jeho života¹⁹⁹. Dosud nezodpovězenou otázkou je, zdali dokázal Abulafia ustanovit základy školy, která se prorocké kabale věnovala i po jeho odchodu²⁰⁰.

I přes opozici, která se vůči Abulafiovi utvořila, zaštitěna vlivem Šloma ibn Adereta, Hames poukazuje na disputaci mezi křesťanem Inghettem Contardem a jistý židovským učencem, jež se odehrála v květnu roku 1286. Contardo zde citoval Dan 12:11-12²⁰¹ poukazující na falešného mesiáše, který bude vládnout tři a půl roku. Židovský učenec na to odpovídá: „Toto je správná domněnka a já věřím, že se tomu tak stane. A já ti pravím, že pokud se to nestane po 1290 [letech], budu vědět, co musím učinit a je to od nynějška jen krátká doba, pouze čtyři roky.“ Židovský učenec tento verš interpretuje ne jako 1290 dní, ale jako stejné množství let, přičemž Hames s odkazem na tuto rozmluvu vznáší domněnku, že Abulafia mohl mít i v tomto svém životním období, i přes kontroverze, které se k jeho osobě vázaly a přes klatbu, která byla na jeho učení uvalena, své podporovatele i v tehdejší Španělsku, autoritě Šloma ibn Adereta navzdory²⁰².

Opozice vůči němu opět vzrostla a roku 1288 byl nucen se opět přesunout, tentokrát na ostrůvek Comino²⁰³ poblíž Malty, zde napsal svůj spis *Sefer Ha-ot*²⁰⁴:

Z roku 1290 máme dochovaný jeho spis *Ševa netivot ha-Tora*, který je dedikovaný jakémusi Avrahamovi, snad jeho žákovi, ve kterém se opět věnuje tématu stupňů, vedoucích až k nejvyšší úrovni proroctví a vymezuje svoji prorockou kabalou v porovnání s kabalou sefirotickou.

199Ibid, s. 50.; Na jiném místě Idel poukazuje na to, že vazby na Abulafiu či jeho učení máme doložené minimálně u čtyř různých učenců z *Erec Jisra'el*. Viz IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 91-92. Toto spojení není nepředstavitelné, neboť i Benjamin z Tudely ve svém cestopise zmiňuje, že v Messině se shromažďovala většina poutníků, kteří se zamýšleli přelávit do Jeruzaléma. Viz Benjamin z Tudely – Petachja z Řezna, *Dva středověké hebrejské cestopisy*, s. 52.

200IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 51.

201„Od doby, kdy bude odstraněna každodenní oběť a vztyčena ohyzdná modla pustošitele, uplyne tisíc dvě stě devadesát dní. Blaze tomu, kdo se v důvěře dočká tisíce tří set třiceti pěti dnů“.

202HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*, s. 48-49.

203Těžko si představit, jaké životní podmínky zde měl. Ostrov byl v té době údajně zcela neobydlen, ačkoli byl dosažitelný od pevniny na loďce. Pokud jde o tuto životní epizodu, i přes důkladné studium literatury o něm nelze říci více. Datace se rozcházejí i v řádu let.

204Jediný dochovaný z jeho tzv. prorockých spisů.

Vzpomíná zde též svoje aktuální těžkosti a odpor, kterému je vystavován a zmiňuje zde svou nynější neschopnost nalézt vhodné ústraní a pokoj mysli, které jsou nezbytné pro prorocké stavy.

Posledním spiskem, který se nám od Abulafii zachoval, jest *Imrej šefer*. Datace je jistá, neboť Abulafia zde uvádí, že se jedná o jednadvacátý rok jeho znalosti Božího jména [což musí poukazovat na zjevení roku 1270]. Roku 1291 však k žádné očekávané události nedošlo a o rabim Avrahamu Abulafiovi již nemáme žádné další zmínky. Konec jeho života, navzdory jeho nezvyklé otevřenosti o své životní pouti, zůstal dosud zahalen tajemstvím.

3. Kabalisté a umělci

V přechodí kapitole jsem nastínil spletité Abulafiovy cesty napříč Evropou, jeho komplikované vztahy nejen s širokým okolím, ale též s jeho vlastními žáky a pohovořil jsem o kontroverzi, kterou jeho dílo vyvolalo a klatbě, která byla následkem těchto vlivů. Nyní nastává čas se podívat na další osudy jeho myšlenkového dědictví a to především v kruzích kabalistů a židovských mystiků. Poslední krátká podkapitola věnovaná období od počátku 20. století do současnosti se bude zabývat o reflexi Abulafiova díla mimo tradiční judaismus. Nebude zde však prostor věnovat se otázce Abulafiova vlivu na některé židovské náboženské filosofy²⁰⁵, případně se věnovat zajímavé, leč poměrně vyčerpávající otázce vlivu na pozdější křesťanskou kabbalu²⁰⁶.

205 Abulafiovy myšlenky se objevují v díle filosofa Mošeho Narboniho, který byl zřejmě prvním židovským filosofem, který čerpal z myšlenek předložených kabalisty. V Narboniho komentáři k Al-Ghazálího *Kavanot ha-filosofim* se nachází přímé citace z Abulafiova *Or ha-sechel*. Komparaci těchto pasáží se věnoval Idel, přičemž z této práce vyplývá, že jedna pasáž v tomto komentáři je takřka doslovným zopakováním Abulafiových myšlenek, přičemž další, i přes poměrně přepracovanou strukturu vykazuje též jasný Abulafiův rukopis. Narboni je uvádí zcela bez uvedení původního zdroje v podstatě jako své vlastní myšlenky, přičemž skrze Idel dospívá k tomu, že zde jde o zatajené plagiátorství.

Židovský filosof Avraham Šalom ve svém spise *Nevech šalom* patnáctém století též citoval z Abulafiova díla *Or ha-sechel*, přičemž stejně jako Moše Narboni neuvedl zdroj. Text je přepracován, avšak srovnávací studie jasně poukazuje na spojitost mezi texty. Idea intelektuální lásky převzatá Šalomem se poté ještě objevuje Jehudy ben Jicchaka Abravanela a Barucha Spinozy. Viz IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 64-67.

206 Tyto vlivy by bylo obzvláště zajímavé sledovat u osobnosti Pica della Mirandolly, pro kterého bylo Abulafiovo dílo jedním ze dvou hlavních zdrojů, vedle sefirotické kabaly Menachema Recantiho. Viz publikaci - WIRZSUBSKI, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ISBN 0-674-66730-1. Dalším křesťanským kabalistou, který byl dle vlastních slov obeznámen s dílem Avraham Abulafii byl Johannes Reuchlin. Nutno však podotknout, že sám ze všech jemu známých kabalistů hodnotí nejvýše Abulafiova žáka, rabiho Josefa Gikatilu. Viz PRICE, David. *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 87. ISBN 978-0-19-539421-4. K Reuchlinovu pojetí též viz ZIKA, Charles. *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2003, s. 69-98. ISBN 90 04 12560 4. Nelze zde však zacházet do detailu a věnovat pozornost dalším křesťanským kabalistům jako byli Heinrich Cornelius Agrippa, Christian Knorr von Rosenroth a další. Tento úkol by vyžadoval mimo jiné důkladnější analýzu pramenů těchto autorů, pro kterou zde není prostor.

Předně je třeba zdůraznit fakt, který byl již řečen v předchozí kapitole – důležitost Avrahama Abulafii v šíření kabalistických ideí (a netýká se to pouze jeho vlastní, prorocké větve kabaly) se projevila již za jeho života. Byl to on, kdo zřejmě rozšířil značné množství kabalistických textů do Řecka, Itálie a na Sicílii.

3.1. Židovští kabalisté

V následujících oddílech představím osobnosti spadající do oblasti tradičního judaismu a to od přímých pokračovatelů Avrahama Abulafii, až po současné kabalisty.

3.1.1. Ša'arej cedek, Ner Elohim a Sefer ha-ceruf

První text odkazující na učení Avrahama Abulafii vznikl zřejmě jen několik let po jeho zmizení, zřejmě v Palestině. Autorem jest zřejmě Natan ben Sa'adja Charar. Jméno onoho spisu jest *Ša'arej cedek* a obsahuje, v duchu textů samotného Abulafii, cenné autobiografické informace. Scholem hovořil o čtyřech rukopisech tohoto textu, přičemž autobiografické části byly zachovány pouze ve dvou z nich. Přičítá to cenzuře kabalistů, která jak uvidíme ještě později, nebyla ojedinělým fenoménem. Jedná se o text nesmírně zajímavý, neboť podává mnohé cenné informace. Zmíním pouze několik vybraných bodů, kterým se autor věnuje.

Za prvé hovoří o třech různých cestách duchovního rozvoje – lidové, filosofické a kabalistické. Popisy těchto způsobů jsou poutavé – o prvním způsobu hovoří ve spojitosti s „muslimskými asketiky“, přičemž tvrdí, že mu o nich bylo řečeno, že vzývají jméno Alláh „dle jazyka Jišmaelova“. To vede k potlačení „přirozených forem“ a tak na ně působí síly tohoto jména. Tímto způsobem vstupují do transu, ačkoli nemají porozumění tohoto procesu, neboť jim nebyla sdělena žádná kabala. Filosofický přístup potom autor kritizuje z toho důvodu, že filosofové jsou limitováni svým rozumem – dbají příliš na své rozumové schopnosti, ale jsou stále soustředěni pouze na své myšlenky a nerozeznávají, že dostává-li se jim určitého zjevení, pak je to pouze díky „oněm písmenům, nahlíženým jeho myšlením a představivostí, která ho ovlivňují svými pohyby a která ho přivádějí k soustředění na obtížná témata, ačkoli si toho není vědom“.

Následuje vyprávění autorova životního příběhu, ve kterém hovoří o své touze studovat Tóru – přes své původní váhání se mu po nějaké době dostalo síly a on byl schopen opustit domov a po několik let putovat a pátrat po Tóře. Nalezl poté jistého učitele, který jej zasvětil do Maimonidova *Průvodce* a učil jej přírodním vědám. Toto poznání mu nedostačovalo, avšak po

nějaké době potkal dalšího učitele, kterého v textu nejmenuje. Podle popisu jeho metod a poučení a zmínce o jeho spisech a jejich obsahu lze Abulafiovu osobu poměrně spolehlivě identifikovat. Žák poté vypráví o svých zkušenostech, které zakusil během meditací doporučených svým učitelem. V poslední části poté hovoří o třetím, kabalistickém způsobu, jehož jednotlivé stupně zde rámcově popisuje²⁰⁷.

Výše zmíněný text se jeví být nesmírně cenným, neboť je nám osobnost Abulafii a jeho technik zprostředkována jeho vlastním žákem, přičemž autor spisu je, v duchu svého učitele, velmi otevřený a konkrétní ohledně svých osobních zkušeností s metodou tohoto typu kabaly.

Existují další dva anonymní spisy, jejichž autoři nám dosud zůstávají skryti – jedná se o spisy *Ner Elohim* a *Sefer ha-ceruf*. Moše Idel odhaduje jejich dataci na počátek čtrnáctého století, přičemž usuzuje, že měly být napsány s největší pravděpodobností v Itálii, potažmo na Sicílii. *Sefer ha-ceruf* byla zřejmě, dle množství dochovaných manuskriptů, poměrně rozšířenou knihou, přičemž se zachovaly dvě různé verze. Spisy se vyznačují otevřeností, Abulafiovi vlastní, v otázce prezentace mystických technik a zkušeností²⁰⁸.

207 Celou tuto poutavou a nesmírně cennou pasáž uveřejnil Scholem v posledním oddíle své přednášky o Abulafiovi. Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 224-233.; Je třeba zmínit, že Kaplan spatřuje určité podobnosti též s jistými odstíny učení Jicchaka z Akka, zabývat se touto otázkou je však již nad rámec této práce. Více viz KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 108.

208 IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 38 a 140-141. V edici Amnona Gross jest tento spis připisován Abulafiovi, pročez tentýž údaj zmiňují, odkazují-li na toto dílo.

3.1.2. Jicchak z Akka

Další osobnost, kterou je třeba zmínit je Jicchak z Akka²⁰⁹, jehož nauka je nezanedbatelně podobná té, kterou propagoval rabi Avraham Abulafia. Nejpravděpodobnější variantou pro podobnosti v jejich koncepcích se zdá být společný pramen, nebo autorita, od které přijali svou tradici. Problémem ztěžujícím tuto práci je též nejistá datace doby, kdy Jicchak žil. V úvahu tedy připadá poměrně široké množství vysvětlení²¹⁰. Této otázce zde však nebudu věnovat pozornost a poukážu pouze na zmíněné podobnosti v dílech obou učenců.

Pokud jde o možnost dosažení prorocství, Jicchak se vyjadřuje stejně jako Avraham Abulafia k tradici midraše, že prorocství je možno dosáhnout pouze v *Erec Jisra'el* – tedy že midraš zde hovoří pouze o spirituální rovině člověka, geografická pozice nemusí být nezbytně taková, jak midraš doslovně uvádí. Oba dva též vykládají některá slova a představy z tradice pomocí gematrie stejným způsobem, přičemž minimálně jeden z těchto výkladů je poměrně inovativní a odkazuje na arabské slovo pro vysvětlení skrytého významu²¹¹. Několikrát též zmiňuje metodu *cerufu*,

209Jicchak ben Šmu'el z Akka (konec 13. stol. - polovina 14. stol.) byl kabalistou, v mládí studoval u Šloma Petita. V roce 1291 se vypravil na cesty, doputoval do Itálie, odkud poté pokračoval do Španělska, kam zřejmě dorazil roku 1305. Zde se seznámil s mnoha kabalisty a jejich díly, mimo jiné též s Mošem z Leonu. Od něj se snažil vyzjistit, zda-li je Zohar dílem Šimona bar Jochaje, nebo jeho vlastním. Této otázce se věnoval i po smrti Mošeho z Leonu, přičemž zprávu o svých objevech podal ve spise *Divrej ha-jamim*. Znal též kroužek okolo Šloma ibn Adereta, ale jeho znalost spisů tohoto učenců nebyla nikterak zevrubná, připsal mu několik výroků, které ve skutečnosti patřili Ezrovi a Azrielovi z Gerony. Zachovalo se po něm několik děl - komentář k Nachmanidově mystickému učení *Me'irat Ejnajim*; komentář k *Sefer Jecira*; překlad arabského komentáře k *Pirkej de-rabi Eliezer*. Z pohledu námi probírané problematiky stojí za pozornost jeho spis *Ocar chajim*, který je jakýmsi mystickým deníkem, sdělujícím vize nabyté v transu, nebo ve snech. Věnuje se zde též praktickým možnostem jak dosáhnout prorocství. Jicchak zmiňuje tři úrovně, kterými je třeba projít k dosažení Svatého ducha – oddanost (zahrnuje meditační praktiky), lhostejnost (vůči hmotnému světu), samotu (vyprázdnění mysli od všech vjemů, které nejsou posvátné). GOTTLIEB, Efraim. Isaac ben Samuel of Acre. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 10, s. 47-48.

210Eitan P. Fishbane, který věnoval životu a dílu Jicchaka z Akka zdařilou publikaci, se domnívá, že Jicchak přijal tuto tradici právě skrze spis *Ša'arej cedek*, který bývá v posledních letech připisován Abulafiově žákovi Natanu ben Sa'adjovi Chararovi. Viz FISHBANE, Eitan P. *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*. Stanford: Stanford University Press, 2009, s. 250. ISBN 978-0-8047-5913-7. Stejně tak Moše Idel v jedné ze svých publikací – IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 134.

211KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 139.

permutace písmen, jakožto důležité duchovní techniky. Jeho spis *Ocar chajim* obsahuje především zjevení, která obdržel během svých meditativních stavů, jeden z jeho spisů je též komentářem, věnujícím se textu *Sefer jecira*²¹². Diskutabilním vlivem je důraz na nepohnutost²¹³, jejíž důležitost Jicchak zmiňuje jako předpoklad pro *hitbodedut* a která není přímo v Abulafiově díle zmíněna²¹⁴. Nadto lze spatřit značnou afinitu k dílu autora spisu *Ša'arej cedek*, podobnostem v mezi tímto dílem a spisem *Ocar chajim* Jicchaka z Akka se věnoval Moše Idel v jedné ze svých studií²¹⁵. Jak však bylo řečeno výše, přesná posloupnost kontaktů Abulafii a jeho žáků (případně dalších následovníků jeho učení) je stále předmětem diskusí.

Jicchak z Akka je též poutavým autorem proto, že je dle Idela jedním z předních učenců v rámci generace navazující na tzv. inovativní kabalisty (jako Avraham Abulafia, Moše z Leonu, Josef Gikatila a další), kteří originálním a svébytným způsobem rozšiřovali dosavadní mystickou tradici – učenci této skupiny se též překvapivě vyznačovali tou vlastností, že překvapivě nedbali příliš pozornosti citacím dřívějších autorit a jejich děl. Následující generace se poté věnovala spíše rozpracování a syntéze myšlenek rozličných kabalistických škol. Jicchak potom představuje právě tento proud – čerpá evidentně ze škol kabaly kastilské a katálanské, z děl Avrahama Abulafii (nebo, jak bylo naznačeno výše, jeho žáků) a súfijského učení²¹⁶.

3.1.3. Josef Gikatila

Nelze opomenout též rabiho Josefa Gikatilu²¹⁷, Abulafiova žáka, který byl již v krátkosti zmíněn výše. Mystická tradice, kterou zcela zřejmě převzal od svého učitele, se zrcadlí v jeho

212Ibidem, s. 141.

213השתוות - též vyrovnanost, Kaplan překládá jako stoicismus.

214Kaplan se poukazuje na jistou ideovou podobnost, která se objevuje v Abulafiově, termín u něj však vůbec není definován. Jedná se o tuto pasáž: „*A ten kdo dosáhl pravé touhy (chešek), není již ovlivněn požehnáními či kletbami druhých. Jeví se mu totiž, jakoby mluvili jazykem, kterému vůbec nerozumí.*“ viz KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 113. ; . Na absenci konceptu *hištavut* u Abulafii ukazuje v jedné ze svých prací Moše Idel. Idel v tomto případě poukazuje na vliv súfismu, se kterým přišel Jicchak do styku a v jeho pracích se právě definice tohoto termínu objevuje jako jasný přínos Jicchaka. Viz IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 113. V tomto ohledu potom spatřuje hlavní rozdíl mezi „španělskou“ a východní větví prorocké kabaly. Zatímco u Abulafii tomuto problému není věnována pozornost, palestinští mystikové tento předpoklad přiřčenili k této mystické tradici. Ibidem, s. 147.

215IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 94.

216IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 110.

prvním rozsáhlém díle *Ginat egoz*, napsaném roku 1274. Jedná se o dílo zabývající se mystickým symbolismem hebrejské abecedy, hláskové punktace a Božích jmen. Samotný název spisu odkazuje na tři techniky, které Abulafia hojně užíval – *gematrie*, *notarikon* a *tmura*. V díle se též nachází návaznost mystické tradice na Maimonida, což je další charakteristický znak Abulafiova díla. Tyto tendence se projevují ještě v několika dalších raných spisech Gikatily, společně s chápáním *sefirot* jakožto inteligencí v duchu filosofie. Idel se též domnívá, že inspiraci u svého učitele mohl Gikatila též najít při kompozici svých exegetických pravidel²¹⁸. Narozdíl od osobnosti Jicchaka z Akka je zde návaznost na Abulafiu zřejmá (viz předchozí oddíl). Je však známo, že Gikatila se poměrně brzy, konkrétně v osmdesátých letech, ve svém díle Abulafiově pojetí kabaly značně vzdálil, což bývá přičítáno jeho seznámení s Mošem z Leonu a vlivu, kterým na sebe vzájemně působili²¹⁹. Gikatila se v tomto svém dalším období přiklání k učení teosofické kabaly a již především z učení v té době se formující *Sefer zohar* a kabaly mystiků z geronského kabalistického kruhu. Gikatila tak v pozdější fázi svého života byl schopen koncipovat vlastní svébytnou nauku, s pokusem o provedení detailní, systematické syntézy mystické tradice. Ačkoli některé jeho názory byly pozdějšími kabalisty odmítnuty, i přesto se jeho dílo těšilo značné úctě.

3.1.4. Jehuda Albotini a David ben Šlomo Ibn Abi Zimra

Na přelomu 15. a 16. století se věnoval metodám prorocké větve kabaly též jeruzalémský učenec Jehuda Albotini. Albotini zřejmě čerpal z díla Abulafiova a prokazatelně též z děl jeho dvou žáků, které Idel řadí do tzv. Východního kruhu jeho žáku²²⁰ (ohledně rozšíření Abulafiova učení na území tehdejší Palestiny viz předchozí oddíl). Ačkoli sepsal i komentáře k Maimonidovu dílu, pro účely tohoto exkurzu je třeba zmínit především jeho spis *Sulam ha-alija*. V textu hovoří o „meditujících kabalistech“ ve smyslu, jak se Kaplan domnívá, jakoby byli v tehdejší době

217Osobnosti a dílu rabiho Gikatily je věnována publikace MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3

218Více k tomuto tématu viz IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 93-95.

219Ohledně těchto dvou rozličných období Gikatilovy tvorby viz MOPSIK, Charles. *Sex of the Soul: The Vicissitudes of Sexual Difference in Kabbalah*. Los Angeles: Cherub Press, 2005, s. 150-151. ISBN 0-9747505-9-X

220IDEL, Moshe. *Ascension on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Mantonvásár: CEU Press, 2005, s. 51. ISBN 9637326022

ustálenou skupinou²²¹. Spisy věnované tématu této kabalistické duchovní praxe, které vycházely v době sepisování této knihy, však kritizoval a poukazoval na chyby v nich obsažené.

Albotini byl zřejmě obeznámen s učením rabiho Abulafii, přičemž mnohá témata svého předchůdce ve svém spise rozvíjel a systematizoval do jasné a srozumitelné formy. Objevují se zde i přímé citace Abulafiova *Chaje olam ha-ba*. Několik prvních kapitol této knihy se zabývá permutacemi v duchu Abulafii. V dalších částech jsou pojednávány termíny *kfica* a *dilug*²²², které Abulafia zmínil, ale jejich objasnění pozornost nevěnoval – Albotini se o to pokouší a ukazuje souvislost s dalšími metodami *cerufu*²²³. Pozornost věnuje *hištavutu* který, jak jsem již zmínil výše, nebyl užíván samotným Abulafiou, ale byl pojednáván jedním z pokračovatelů prorocké kabaly, Jicchakem z Akka²²⁴. Oproti Abulafiovi se však Albotini vymezuje v tom ohledu, že nedoporučuje vyslovování Božích jmen, ani těch předepsaných samotným Abulafiou. Důraz se u něj přesouvá na koncentraci – jména není podle něj třeba vyslovovat, stačí se na ně soustředit²²⁵.

David ben Šlomo Ibn Abi Zimra je další osobností, u které nacházíme jisté stopy Abulafiových myšlenek. Rabi David ve svém díle hovoří o provázanosti konceptu *hitbodedutu* s Božími jmény a dosažení Svatého ducha, což jak ještě uvidíme v dalším oddíle, je tradice ustanovená již otcem prorocké větve kabaly. Ve svém spise nad to zmiňuje dřívějšího učence (kterého nejmenuje) a který psal, že je i nyní možné dosáhnout Svatého ducha²²⁶.

3.1.5. Safed

V Safedu, městě, které se stalo během 16. století předním centrem židovských kabalistů, se dílo Abulafii dostalo do popředí a jeho techniky a koncepce se staly nedílnou součástí nauk některých z předních mystiků²²⁷. Nebudu zde probírat koncepce safedských mystiků, ty byly

221KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 112.

222Doslova „skákání“ a „přeskakování“ - jedná se o jisté techniky, které Abulafia do svého učení zahrnul.

Scholem vykládá jakožto „metodu využívání asociací jakožto prostředku meditace“. SCHOLEM, Gershom, *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 210-211.

223Pro stručné shrnutí Albotiniho meditačních metod viz GARB, Jonathan. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011, s. 60-63. ISBN 0-226-28207-4

224IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 123.

225KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 113.

226IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 125.

227Pokud jde o safedské centrum, publikace Iry Robinson poskytuje stručný, avšak přehledný přehled – ROBINSON, Ira. *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An annotated Translation of his Or Ne'erav*.

objasněny na jiných místech, pozornost budu věnovat pouze návaznosti těchto mystiku na kabalou rabiho Abulafii, potažmo další zdroje extatické kabaly.

Výklad započneme u Mošeho Cordovera. Nutno poznamenat, že Abulafiovy techniky jsou zmíněny již u Ramakova učitele, Šloma Alkabetze, v jeho spise *Brit ha-Levi*²²⁸. Sám Moše Cordovero poté co Abulafiu zmiňuje ve svém spise *Or Jakar*, cituje z Abulafiova spisu *Or ha-sechel* ve svém díle *Pardes rimonim*, brána 21., oddíl 1²²⁹, přičemž jako zdroj uvádí *Sefer Nikud*²³⁰. K dispozici jsem měl dva rukopisy této knihy, přičemž jsem je srovnal oba s příslušnou pasáží v *Or ha-sechel*²³¹. Text se v obou pasážích shoduje, Cordovero zde cituje doslova (s drobnými vsuvkami) poměrně dlouhou pasáž z Abulafiova spisu, citace je pouze obohacena tabulkou se znázorněnými permutacemi. Co mne však zaujalo je to, že jeden z těchto dvou rukopisů (jedná se o onen, který zde cituji) byl v této kapitole z velké části cenzurován²³². Tento postřeh zmiňuji, neboť dobře ukazuje na obezřetnost vůči Abulafiovým metodám. Ostatně rukopis má přes 400 stran a cenzura je uplatněna pouze na oddíly 8:12, 10:3 mimo 21:1, o kterém zde hovoříme. Pouze v této části je přitom začerněn značný úryvek kompletního textu, ne jen jednotlivá slova v pasážích zbývajících. Značnou afinitu k Abulafiově systému, potažmo k učení dalších představitelů prorocké kabaly, vykazuje brána 30., na což poukazuje i její jméno – *ša'ar haceru*²³³.

Ačkoli tedy Ramak Abulafiovy techniky v určitém ohledu zviditelnil tím, že je začlenil do svého systému, neznamená to zdaleka, že tímto byly všeobecně přijaty – kritika Abulafiových děl se neustále projevovala i v 16. století²³⁴. O této problematice se ostatně ještě v tomto oddíle zmíním.

New York: Yeshiva University Press, 1994. ISBN 0-88125-439-8

228KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 319.

229Cordovero, Moše. *Sefer Pardes rimonim*. The Chaim Elozor Reich z"l Renaissance Hebraica Collection, 1592, s. 229-231. [cit. 19.7.2020] Dostupné z: www.hebrewbooks.org/45137

230Otázce toho, proč odkazuje na tento spis viz KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 87.

231ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001, s. 104-106. ISBN neuvedeno.

232Cenzura se týká samotné techniky permutací a z větší části kontroly dechu, dále i dispozic, které jsou pro tuto mystickou techniku potřebné – jakožto usebrání v osamocení a jisté imaginativní přípravy.

233CORDOVERO, Moše. *Sefer Pardes rimonim*, s. 394-402.

234MAGID, Shaul. *Jewish kabbalah: Hayyim Vital's Shaarei Kedusha*. In: KOMJATHY, Louis, ed. *Contemplative Literature: A Comparative Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer*. Albany: Sunny Press, 2015, s. 211. ISBN 978-1438457062

Pokud jde o učení Jicchaka Lurii²³⁵, nebudu se zde věnovat hagiografii a domněnkám, které se snaží na tomto základu odvozovat prameny jeho systému. Některé Abulafiovy vlivy se objevují mezi Ariho následovníky, mezi kterými je na prvním místě Chajim Vital. Nejznámějším dílem Chajima Vital je jistě *Ša'arej kedušá*, ve kterém představuje učení Ariho ze svého vlastního úhlu pohledu²³⁶. Nejosobitější se zdá být čtvrtý oddíl této knihy, ve které Chajim Vital představil široké spektrum meditativních metod, čerpajících v mnoha případech ze škol, předcházejících Vitalovu mistrovi Arimu.

Tato čtvrtá sekce je ostatně v rámci tohoto výkladu zdaleka nejzajímavější, neboť se v ní objevuje obhajoba metod rabiho Abulafii (bez uvedení jeho jména), dle jeho spisu *Chaje olam ha-ba*, doplněna též citací z jeho spisu *Sefer ha-chešek*. Dalším učení v rámci proudu prorocké kabaly, který zde Vital cituje, je též z pera Jicchaka z Akka, kterého jsem zmínil výše a který též náležel mezi autority tohoto proudu²³⁷. Vital ve svém díle mimo jiné předkládá jednu z možných metod *jichudim*, což byly mystické metody formulované Arim. Vitalův popis této techniky však na první pohled upoutává pozornost, neboť některé jeho prvky nesou jasnou pečeť prorocké kabaly, tak jak je formulována v Abulafiově *Chaje ha-olam ha-ba*, případně spise *Ocar chajim* Jicchaka z Akka²³⁸.

Vitalova otevřenost ohledně tohoto druhu mystických technik si však vyžádala jistou daň, protože všechny tisky jeho *Ša'arej kedušá* poté vycházely v cenzurované podobě, zcela bez čtvrtého oddílu tohoto spisu. Tato situace se změnila až na prahu milénia, kdy vyšel vůbec poprvé tiskem čtvrtý oddíl Vitalova textu²³⁹. Tento posun v rámci vydaných edic Vitalova díla vyústil o

235Pokud jde o osobnost a myšlenkový svět Ariho, viz např: FINE, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003. ISBN 0-0847-3825-4

236K otázce, nakolik Chajim Vital přejímal Ariho učení a nakolik šlo o jeho vlastní osobité pojetí kabaly, viz např. KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 190.

237Ibidem, s. 191.

238Ibidem, s. 194.

239Autor uvedl v předmluvě svoje ospravedlnění tohoto vydání a je na místě zmínit, že jeden z jeho argumentů pro toto rozhodnutí spočíval v tom, že Abulafiovy techniky, kvůli kterým nebyl dosud čtvrtý oddíl vydán, začaly v nynější době vycházet na jiném místě v Jeruzalémě (hovoří zde o edici Amnona Grosse, kterou ještě zmíníme). Viz: MAGID, Shaul. *Jewish kabbalah: Hayyim Vital's Shaarei Kedusha*, s. 206.

několik let později do anglického překladu, který též vyšel tiskem. Kompletní spis Ša'arej keduša byl poté vydán v roce 2005 Amnonem Grossem, kterého ještě zmíním níže²⁴⁰.

Dalším zajímavým odkazem v rámci Vitalova díla je též *Sefer Chezjonot*, snový deník, zachycující sny jeho samotného a jeho blízkých. Zajímá nás zde především, jeden z jeho snů, které si zapsal. V tomto snu se Vital dostává do Říma a je lapen stráží, která jej předvede před římského panovníka. V soukromí poté proběhne rozmluva mezi dvěma zmíněnými, přičemž panovník zde Vitalovi sdělí, že si je vědom toho, že je nejznalejší v otáce tajemství Tóry a požádá jej o poučení. Vital zakončuje zápis tohoto snu, se slovy, že panovníkovi „předal něco ze své moudrosti“. Čtenář si jistě vzpomene na Abulafiovu cestu do Říma, případně na disputaci, které se účastnil Nachmanides – událostí, které jsem již popsal výše. Jedná se tedy o další shodu, která se nezdá být náhodná²⁴¹.

3.1.6. Moše Chajim Luzzatto

V krátkosti je třeba zmínit osobnost Mošeho Chajima Luzzatta – dalšího výjimečného učence, jehož tvůrčí dílo a rozsah byly značné a jenž byl ovlivněn mnoha tradicemi, zahrnujícími učení *Sefer Zohar*, luriánské kabaly, šabatianských nauk²⁴² a též tradicí prorocké kabaly, kterou

240Více ohledně Grossovy verze viz KOCH, Patrick B. *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed*. Los Angeles: Cherub Press, 2015, s. 68-70. ISBN 1-933379-55-3

241Více o Vitalově snové události a jeho možným mesiášským představám, viz: IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 166-168 a IDEL, Moshe. *Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah*. In: RUDERMAN, David B., ed. *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 239-269. ISBN 978-0812237795

242V této práci se šabatíánskému hnutí věnovat nebudu, ale i v písemnostech Natana z Gazy existují jisté odkazy na Abulafiův myšlenkový odkaz, viz. IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 202. Další možný vliv v rámci šabatianismu spatřoval Scholem, konkrétně ve zjeveních *magida*, která dle něj mohla s pravděpodobností navazovat na spisy praktické kabaly, vzniklé z odkazu Abulafiových děl. Viz SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*. Princeton: Princeton University Press, 1973, s. 210. ISBN 978-0-691-17209-5. Za povšimnutí též stojí Jošu'a Hešchel Coref, pozdější šabatíán, který údajně během vypjatého období roku 1666, kdy se opět silně ozývala mesianistická očekávání, zažil vidění podobná těm, která jsou zaznamenána v knize Ezechiel. Následující léta poté zapisoval svá zjevení, která utvořila jeho pětisvazkový spis *Sefer ha-coref* – ten měl ve své podobě ztělesňovat jakousi novou Tóru mesiášského věku. V knize je nadto hojně užíváno metod *gematrie*. Viz SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978, s. 452-453. ISBN 0-452-01007-1

ztělesňuje učení Avraham Abulafii²⁴³. Jonathan Garb například poukázal na značně poutavou shodu, mezi stavem který zažil Moše Chajim Luzzatto při jednom ze svých zjevení a mezi svědectvím, které zachoval autor spisu *Ša'arej Cedek*, zmíněného již výše²⁴⁴, další paralely se ukazují při srovnání Luzzattových setkání s magidem ve světle Maimonidovy teorie prorocství²⁴⁵. Mnoho dalších paralel je možno najít v Luzzatově pozdním díle *Derech ha-šem*.

3.1.7 Hnutí východoevropských chasidů

Nelze též opomenout hnutí východoevropských chasidů – jedná se o hnutí, které začlenilo nejen do svého myšlenkového světa, ale i do denní náboženské praxe mnoho mystických tradic, převzatých dřívějšími kabalisty a hnutími, které kolem nich vznikly²⁴⁶. Hnutí východoevropských chasidů bylo mezi badateli věnováno mnoho pozornosti, jeho obecnějšímu představení zde proto nebude věnován prostor²⁴⁷. Nutno podotknout, že se jednalo o masové hnutí, značně rozšířené, pročež vlivy zde zmíněné se týkají jednotlivých *cadikim*, kteří často čerpali z rozličných zdrojů, které se mohly dosti lišit – poukáží zde tedy pouze na několik očividných prvků, navazujících na

243HOLUBOVÁ, Markéta. *Da'at tvunot: Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta*. Chomutov: L. Marek, 2018, s. 14-15. ISBN 978-80-87127-87-2

244GARB, Jonathan. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*, s. 69.

245Ibidem, s. 70.

246Nutno podotknout, že hnutí mělo samozřejmě i další zdroje, mimo mystická hnutí – ideové základy čerpalo mimo jiné též například z odkazu židovských filosofů a autorů etických děl. Ostatně v knize *Devět bran*, díle pražského chasida Jiřího Langerera je jako ideový předchůdce uveden, mimo výše zmíněného Ariho a Mošeho Chajima Luzzatta, i Jehuda Liva ben Becalel, pražský rabi Löw! LANGER, Jiří. *Devět bran*. Praha: Garamond, 2016, s. 169. ISBN 978-80-7407-301-4. Ke vztahu chasidismu k odkazu Maharala viz např. SADEK, Vladimír. *Židovská mystika v Praze*. Praha: Společnost židovské kultury, 1992, s. 68-69. ISBN neuvedeno.

247Odkázat můžeme například na tyto publikace: SCHOLEM, Gershom, *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 453-483; IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1733-6; IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*. Těž publikace Martina Bubera - BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 2002. ISBN 80-7017-709-8; BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-480-8; BUBER, Martin. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994. ISBN neuvedeno. Z původních českých publikací poté SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*; dále poté HOLUBOVÁ, Markéta. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja*. Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-97-7. Za povšimnutí stojí též překlad *Příběhy rabi Nachmana*. Praha: Argo, 2005. ISBN 80-7203-679-3 a dále již zmíněná kniha Jiřího Langerera. LANGER, Jiří. *Devět bran*.

tradici prorocké kabaly. Vyhnou se zde však pokusu o hledání obecnějších vlivů tohoto učení v rámci východoevropského chasidismu²⁴⁸.

Nápadné spojitosti s tradicí prorocké kabaly možno spatřovat již u samotného zakladatele chasidského hnutí²⁴⁹, Jisra'ele ben Eli'eзера. Je nám známo, že Bešt si byl vědom díla Jošu'y Hešchel Corefa, které jsem již zmínil výše²⁵⁰. Bešt si tohoto spisu údajně dosti považoval, po jeho smrti se díky činnosti jeho vnuka poté spis rozšířil mezi další chasidy. Co však Bešt zřejmě nevěděl, že Coref byl zřejmě kryptošabatiáncem, což byla informace, která později při svém zveřejnění vzbudila mezi chasidy značný rozruch. Přesto však nelze tento vliv podceňovat, ostatně se dochovala tradice, jak se kopie Beštova rukopisu dostala až do držení karlinské chasidské dynastie²⁵¹.

Další vazby na chasidismus ukazuje ve svém dílu věnovanému právě chasidskému hnutí Moše Idel. Jednak ve své publikaci zmiňuje z díla Jechi'ela Michela ze Zločova citaci Bešta, kde se hovoří o tom, že je-li *dvekut* člověka dostatečně silný, může povznášet hmotné věci ke svátosti, skrze *ceruf ha-otjot*²⁵².

Dle Mošeho Idela se Bešt mohl seznámit s nejvyšší pravděpodobností s naukou prorocké kabaly skrze *Sefer ha-pelia*, jež byla kabalistům dobře známa a jež čerpá též i z tradice prorocké kabaly. Ve výše zmíněném úryvku je však metoda *cerufu* vnímána poněkud odlišně. Za prvé není *ceruf* vnímán jako způsob vedoucí k přilnutí k Bohu, jako u Avrahama Abulafii, ale posloupnost je opačná – díky přilnutí k Bohu lze přistoupit k užití metody *cerufu*. Za druhé užití *cerufu* nevede k proměně jedince, jeho nitra, ale vede k nápravě vnějšího světa, k *tikun ha-olam*²⁵³. Je zde tedy

248Pozornost této problematice věnoval Moše Idel, který ve větvi prorocké kabaly, čerpající od Avrahama Abulafii a Jicchaka z Akka, až po Moše Cordovera, spatřuje jeden z hlavních ideových zdrojů zmiňovaného hnutí. Viz IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, s. 53. Vlivy Abulafiovy prorocké kabaly též mapuje ve svém článku – IDEL, Moshe. On Prophecy and Early Hasidism. In: SHARON, Moshe, ed. *Studies in Modern Religions, Religious Movements and Babi-Bahai Faiths*. Leiden: Brill, 2004, s. 41-75. ISBN 979-9004139046

249Otázce toho, nakolik je pravdivá představa, že Jisra'el ben Eli'ezer byl skutečně zakladatelem tohoto moderního chasidského hnutí byla v poslední době věnována pozornost například v kolektivní monografii *Hasidism: A New History*, první kapitola. Viz BIALE, David et al. *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press, 2018. ISBN 9780691175157

250Viz poznámku 242.

251SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 460-462.

252Ke koncepci *ceruf ha-otjot*, viz čtvrtou kapitolu.

253IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*, s. 56-57 a s. 275.

vidět značná inspirace touto tradicí, ale ta je v rámci chasidismu poměrně radikálně přetransformována tak, aby zapadala do jeho celkového rámce – je ostatně známo, že chasidismus dokázal mnohé dřívější tradice, především v několika prvních generacích, přeformulovat značně kreativním a překvapivě koherentním způsobem.

Jiným svědectvím zmiňujícím Beštovu obeznámenost s *cerufem*, potažmo dalšími metodami Abulafii, je svědectví Mošeho Chajima Efrajima ze Sudylkova, který tvrdí, že přijal od svého děda – Bešta, tradici ohledně pěti různých výslovností písmene alef. Jedná se mimochodem o metodu, kterou v podstatě doslova převzal Remak z Abulafiova *Or ha-secehel* a tyto tabulky jsou jednou z mála věcí v rámci této metody, které nejsou ve výše zmíněném rukopise Cordoverova *Pardes rimonim*, zmíněném výše, cenzurovány.

Dalšími prameny, které poukazují na familiaritu jiných chasidů s Abulafiovou metodou jsou citace z díla Avrahama ha-Mal'acha²⁵⁴ a Menachema Mendela z Vitebsku. Zmíním zde pasáž, kde Avraham ve svém díle tvrdí: „*Skrze modlitby a permutace písmen přichází dobré zjevení*²⁵⁵“ - ta se zdá být oproti pasáži výše zmíněné Abulafiově tradici výrazně bližší. Nutno podotknout, že Avraham ha-Malach se věnuje metodě *cerufu* i na jiných místech své práce²⁵⁶.

Menachem Mendel z Vitebsku zase ve svém díle píše:

„*Ve snaze dosáhnout úplného sjednocení s Bohem, budiž veleben, je nutno ponechat stranou všechny přívlastky a dosáhnout vyššího stavu nežli tyto přívlastky, pomocí kombinací písmen [těchto] přívlastků.. Tyto přívlastky jsou vyjeveny díky kombinací písmen*“.

V tomto případě, jak se domnívám, se ukazuje opět o něco věrnější výklad *cerufu*, bližší tradici Avrahama Abulafii. *Ceruf ha-otjot* v tomto případě slouží jakožto cesta ke přilnutí k Bohu (*dvekut*) a slouží k dosažení změněného stavu vědomí.

Vrcholnou ukázkou Abulafiova učení v prvních generacích východoevropských chasidů je podle Mošeho Idela je část komentáře k Tóře *Or ha-ganuz*, napsaného Aharonem Kohenem z Apty. V něm autor píše:

„*Problém proroctví spočívá v tom, že je nemožné náhle prorokovat, bez jisté přípravy a svatosti. Pokud se však člověk, který se chce připravit k prorokování, posvětit a očistí se, soustředí své myšlení a zcela se vyčlení od požitků tohoto světa a slouží učencům [což zahrnuje] - svého rabiho, proroka. A žáci, kteří následují cestu proroctví, jsou zvaní syny proroků. A pozná-li jeho*

254Možno přeložit jako Anděl, nebo Posel. V anglické literatuře je preferována spíše první varianta.

255Tyto citace chasidských cadiků jsou uvedeny podle Idelovy publikace IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*.

256Ibidem, s. 57.

učitel, [který je] prorokem, sezná, že jeho žák je již připraven pro [dosažení] proroctví, pak mu tento učitel předá zadání recitace Božích jmen, která jsou klíči nebeských bran“.

Tento úryvek poukazuje na tradici Abulafiovy školy velmi názorně. Nachází se zde potřeba příprav, které jsou Abulafiou a dalšími učenci prorocké kabaly zdůrazňovány²⁵⁷. Dosažení proroctví zde není chápáno v prostém biblickém smyslu jako spontánní, nekontrolovaná činnost, ale jako výsledek úporné snahy a příprav. Nadto je kladen důraz na učitele, který žáka do tajemství zasvětil a nakonec – a to je téma, které jsem zmínil a je zcela evidentní, k dosažení prorockého stavu po těchto přípravách vede právě metoda recitace Božích jmen.

Mimo to lze poukázat též například na sidur *Hejchal Bešt* Avrahama Šimšona z Raškova. Rabi Avraham Šimšon byl s Beštem v kontaktu, Bešt si jej velmi považoval, což ostatně dokládá jeden z jeho dopisů. Jedná se o sidur kabalistický, který čerpá z vícero mystických tradic, jednou z nich je i dílo Avrahama Abulafii²⁵⁸.

V rámci tohoto exkurzu považuji výše zmíněné úryvky za dostatečný důkaz tohoto, že vlivy Abulafiova učení nebyly mezi chasidy zanedbatelné. Nadto Moše Idel zmapoval též vlivy díla Jicchaka z Akka, spisu *Ša'arej cedek* a další představitelů tradice prorocké kabaly, jejich představení zde je však již nad rámec této práce.

3.1.8. Pokračovatelé 20. a 21. století

Poslední otázkou je, jaké pozornosti se Abulafiovo dílo těšilo v rámci od počátku 20. století, potažmo jak je vnímáno v současnosti²⁵⁹.

Vůbec k prvnímu vydání tištěných částí Abulafiových textů došlo teprve ke konci 19. století, ve sborníku Adolfa Jellinka. Gershom Scholem, průkopník studií židovské mystiky, ve svých memoárech vzpomněl na jisté období svého mládí, kdy se sám pokoušel následovat některé praktické předpisy Abulafiova díla. Jedná se o jedinou zmínku v jeho písemnostech, kdy u sebe

257Opět odkazují na čtvrtou kapitolu tohoto textu.

258Tomuto siduru je věnována pozornost například v publikaci – GOLDMAN-IDA, Batsheva. *Hasidic Art and the Kabbalah*. Leiden: Brill, 2018, s. 13-81. ISBN 978-90-04-28770-9

259Opět zde musíme alespoň částečně vymezit svůj výklad – pomineme zde recepci prorocké kabaly v rámci západního esoterismu, potažmo hermetismu, neboť by toto téma vyžadovalo výrazně více prostoru. Podotkněme však, že i mezi českými osobnostmi tohoto kruhu se objevovaly hlasy, které poukazovaly na Abulafiovo učení.

přiznal jiný postoj ke kabale, než ryze akademický, který ve svém životě razil²⁶⁰. Je třeba však říci, že zmapování vlivů prorocké kabaly ve zmíněném období je poměrně obtížné, neboť soudobí badatele (též Scholem, jako badatel předchozí generace) jsou vůči moderním vlivům často dosti přezíraví a vnímají tyto proudy jakožto něco inferiorního²⁶¹. Otázkou však je, nakolik se lze spokojit s tímto postojem – vitalita a vliv těchto proudů se ukáže podle mého mínění až časem – nadto jest zde otázka, dle jaké normy může badatel určovat, co je a co není „pravou kabalou“.

Zmínka o oblíbenosti Abulafiových děl mezi praktikujícími kabalisty se však objevuje již v Scholemových přednáškách, vydaných ve 40. letech. Jedná se sice o zmínku krátkou, uvedenou v poznámce pod čarou, avšak Scholem zde zmiňuje, že jistí jeruzalémští kabalisté si Abulafiovy spisy opisují a to nikoli pro šíření, nýbrž pro jejich praktické mystické využití²⁶². Co však zřejmě Scholem nezamýšlel, bylo to, že právě jeho přednášky v New Yorku, které tvoří jeho nejznámější knihu *Major Trends in Jewish Mysticism* se stalo jenom krátkou dobou po svém vydání živnou půdou pro mnohé laiky, kteří v jeho díle nacházeli značnou inspiraci a byli fascinováni esoterní naukou, kterou veřejnosti ve svém díle představil²⁶³. V 60. letech se tak jeho dílo stalo pokladnicí pro mnohé autory beat generation, kteří včleňovali tyto vlivy jak do svých děl, tak do svého osobního života (o tom viz níže). Někteří badatelé však poukazují na to, že tyto práce Abulafiu v

260BIALE, David. *Gershom Scholem: Master of Kabbalah*. New Haven: Yale University Press, 2008, s. 68.

ISBN 978-0-300-22590-8.; Nad rovinami Scholemova postoje ke kabale se zamýšlí v jedné ze svých publikací též Moše Idel. Viz IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*, s. 40-41.

261Tomuto tématu se věnoval Boaz Huss na více místech. Viz HUSS, Boaz. „Authorized Guardians“: *The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism Against Kabbalah Practicioners*. In: HAMMER, Olav – von STUCKRAD, Kocku. *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden: Brill, 2007, s. 81-103. ISBN 978-90-04-16257-0 a dále HUSS, BOAZ. *The kind of stuff Maddona talks about – that's not real kabbala, is it?* In: HANEGRAAFF, Wouter J. - FORSHAW, Peter J. - PASI, Marco. *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, s. 153-160. ISBN 978-9463720205. Hanegraaff se tomuto tématu věnoval též, viz HANEGRAAFF, Wouter J. *The Beginnings of Occultist Kabbalah: Adolphe Franck and Eliphas Lévi*. In: HUSS, Boaz – PASSI, Marco – von STUCKRAD, Kocku. *Kabbalah and Modernity*. Leiden: Brill, 2010, s. 107-128. ISBN 978 90 04 18284 4

262SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 195.

263Tato situace se později posunula ještě o něco dále, ve chvíli kdy se do popředí badatelů v oblasti židovské mystiky dostal Moše Idel – ten učinil z Abulafii centrální osobnost kabaly a postavil jej na pomyslný piedestal, oproti Scholemovi, který Abulafiu uvedl pouze jako představitele jednoho z proudů židovské mystiky a kterému ke konci svého života nevěnoval žádný posun.

jistém ohledu učinili atraktivnějším i pro tradičnější židovské proudy²⁶⁴. Podle mého mínění nelze tento vliv rozhodně podceňovat, ostatně pozornost, jaké se Abulafiovi dostalo od 50. let nelze přehlížet – oproti dřívějším náznakům v dílech, případně přiznaným tvrzením některých autorit (a jak jsme viděli, byly to autority v rámci židovské mystiky často nejvyšší) se jeho jméno a metody staly něčím nesmírně populárním.

Ovlivněn Scholemem byl dle svých slov i rabi David Cohen, který byl znám pro své asketické praktiky jako ha-Nazir. Ve svém deníku si zapsal v roce 1925, kterak byl s Abulafiovým dílem seznámen právě díky Scholemovi (bydleli ve stejné ulici) a jak jím byl naprosto fascinován. V jednom ze svých spisů poté Abulafiu zmiňuje pochvalným tónem²⁶⁵.

Na přelomu 70. a 80. let šíření Abulafiových (ale i dalších meditačních technik) v nemalé míře dopomohl Arje Kaplan, svoji knihou *Meditace a kabala*, na kterou jsem zde sám již několikrát odkazoval. Abulafiovy metody prezentované právě Kaplanem, se potom staly velmi ceněnými návody v rámci tzv. Jewish renewal movement – hnutí, kterému jde o obohacení náboženského života o zkušenosti meditace a extatické modlitby, též hudby a hodnot chasidismu.

V současnosti se Abulafiovi věnuje mnoho pozornosti, jak v soudobé literatuře, tak na mnoha rozličných webových stránkách. Pokud jde o konkrétní osobnosti dnešní doby, které se na Abulafiovo učení odvolávají, nebo z něj zdatně čerpají, můžeme jmenovat rabiho Jicchaka Gisburgha, Ariela Bar Cadoka, či Avrahama Greenbauma²⁶⁶. Jak vidno, lze souhlasit s Mošem Idelem, který v jednom ze svých příspěvků řeč zakončil tím, že poukázal na to, kterak se z díla mystika, jehož dílo bylo cenzurováno a přehlíženo, stala v dnešní době velmi populární komodita, která se objevuje i na policích knihkupectví v ultraortodoxní čtvrti *Mea še'arim*²⁶⁷.

264 Například HUSS, Boaz. *The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and postmodern spirituality*. Journal of Modern Jewish Studies, 2007, vol. 6, no. 2, s. 110. ISSN 1472-5886. Huss argumentuje ve prospěch tohoto tvrzení na více místech i ve svých dalších pracích.

265 HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*. In: BOCK, Heike – FEUCHTER, Jörg – KNECHTS, Michi, eds. *Religion and Its Other*. New York: Campus Verlag, 2008, s. 155-156. ISBN 9783593386638 Více o Nazirově nauce též v – SCHWARTZ, Dov. *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*. Leiden: Brill, 2002, s. 32-36. ISBN 90 04 12461 6

266 HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*, s. 159-160. K soudobým proudům též možno doporučit články Boaze Husse, případně publikace Jonathana Garba. Např viz GARB, Jonathan. *The Chosen Will Become Herds*. New Haven: Yale University Press, 2009. ISBN 978-0-300-12394-4

Tím se dostávám k poznámce, kterou nelze opomenout – totiž soudobá vydání Abulafiových děl. Na přelomu milénia začal Abulafiova díla vydávat tiskem Amnon Gross, čímž je poprvé zveřejnil v kvalitních edicích ke studiu veřejnosti²⁶⁸. Valná část děl je nadto dostupná online komukoliv uvnitř i vně židovských komunit, protože je zřejmé, že klatba uvalená na Abulafiovo dílo Rašbou nepřekonala zájem, který byl stále (byť v proměnlivé míře) vůči němu projevován. Ostatně Idel osobně zmiňuje rozhovor s Grossem, kdy tento soudobý vydavatel Abulafiova díla řekl, že usiluje o umožnění návratu proroctví mezi současné židy²⁶⁹.

3.2. Umělci a mystici mimo tradiční judaismus

Značné pozornosti se Avrahamu Abulafiovi dostalo i v soudobém umění. V 60. letech se díky Scholemově práci dostal do povědomí mnoha lidí a od té doby zájem o jeho dílo přetrvává.

3.2.1. Beat generation

Jak již bylo zmíněno, ve větším měřítku došlo k povědomí o osobnosti Abulafii již v 60. letech mezi autory americké kontrakultury. Z těch literárních autorů tohoto období, kteří byli inspirováni židovskou mystikou, můžeme zmínit Allena Ginsberga²⁷⁰, Davida Meltzera, Jeromeho

267MEYRAV, Yoav. *Report on the International Conference on Abraham Abulafia and the Early Maimonideans: Trends, Approaches, and Sceptical Strategies (March 12–15, 2018)*. In: REBIGER, Bill, ed. *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. Berlin: De Gruyter, 2018, s. 307-318. ISBN 978-3-11-057560-6

268Skutečně zde můžeme hovořit o kvalitních vydáních, Gross svou edici spravoval i po jejím vydání. Tak například *Chaje olam ha-ba* vyšlo v několika edicích, vždy v návaznosti na dohledání manuskriptu v lepším stavu. Více viz ABRAMS, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*, s. 52-53. O jak velkou věc se jedná, si čtenář udělá snadno názor, přečte-li si, co psal Moše Idel ještě třicet let zpátky: „z těchto důvodů je nutné, že takřka ve všech případech je musíme odkazovat na manuskripty, což je nezvyklá situace, povážíme-li, že hovoříme o klíčové osobnosti pro porozumění kabaly jakožto mystického fenoménu.“ Viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 5.

269IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*, s. 39. Více k publikační činnosti Amnona Grosse viz HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*, s. 161-162.

270V případě Allena Ginsberga nemůžeme potvrdit vysloveně inspiraci dílem Abulafiovým, leč jeho afinita k židovské mystice obecně je poměrně dobře zmapována. Zmiňujeme jej zde však především v souvislosti s výkladem podaným výše, neboť máme doloženo, že se Ginsberg setkal osobně s Martinem

Rothenberga či Jacka Hirschmana²⁷¹. Vyjma Ginsberga byli ostatní jmenováni značně ovlivněni dílem Avraham Abulafii, přičemž pro tento trend se dokonce zažil vlastní termín – abulafianismus²⁷².

Tito tři zmínění umělci byli velmi aktivní a pojilo je vzájemné přátelství. Hirschman přeložil nejprve na přelomu 50. a 60. let do angličtiny překlad *Sefer Jecira* (jednalo se o překlad z francouzštiny). S Abulafiovým učením se všichni tři zmínění básníci seznámili krátce poté, počátkem 60. let, když bylo Meltzerovi doporučeno Robertem Duncanem dílo Scholemovo, konkrétně zmíněné *Major Trends*. Seznámení s osobností a dílem Avrahama Abulafii je fascinovalo a iniciovali jeho přeložení, kterého se ujala Bruria Finkel, původem izraelka, která poskytla doslovný překlad. Úryvky z něj poté přebásněné vydal Hirschman. Ostatní dva jeho spolupracovníci následovali tento trend – Meltzer vydal dvě antologie židovských mystických textů, zatímco Rotenberg vydal svoji *A Big Jewish Book*, která též obsahovala rozličné židovské mystické tradice (z velké části kabalů Abulafiovu), podané ve velmi osobité formě.

Je třeba podotknout, že žádný z těchto autorů neusiloval o vědeckou přesnost překladů, či interpretací, o tom se nedá v nejmenším hovořit. Jejich cílem byla naopak prezentace toho, co pro ně bylo živým jádrem judaismu, vymaněným z tradic, které jim (ostatně stejně jako dalším

Buberem a později též s Gershomem Scholemem. Scholem se o něm vyjádřil později těmito slovy: „Básník Allen Ginsberg mne jednou navštívil. Sympatický člověk. Ryzí. Podivný, bláznivý, ale ryzí. Dosti jsem si jej oblíbil. Moje žena a já jsme s ním vedli zajímavý rozhovor.“ Scholem byl později navštíven Ginsbergem ještě jednou, v době kdy psal Ginsberg svou báseň *Plutonian Ode*, ve které užíval gnostickou a kabalistickou symboliku, kterou chtěl se Scholemem konzultovat. Více k tomuto tématu viz ARIEL, YAAKOV. *From a Jewish Communist to a Jewish Buddhist: Allen Ginsberg as a Forerunner of New American Jew*. Religions, 2019, vol. 10, no. 2., s. 2-17. ISSN 2077-1444 Též ARIEL, YAAKOV. *Jewish Mysticism as a Universal Teaching: Allen Ginsberg's Relation to Kabbalah*. In: OGREN, Brian, ed. *Kabbalah in America*. Leiden: Brill, 2020, s. 183-198. ISBN 978-90-04-42813-3.

271 Viz například sbírku rozhovorů, které uspořádal Meltzer, s paletou autorů beat generation. Nachází se zde i rozhovor, kde Hirschman jasně formuluje svoji afinitu k Abulafiovi. Viz MELTZER, David. *San Francisco Beat: Talking with the Poets*. San Francisco: City Lights Books, 2001, s. 117-118. ISBN 0-87286-379-4

272 Abulafianism, poprvé se vyskytuje ve studii Barbary Gittenstein, která se vlivu židovské mystiky (obzvláště kabaly Abulafiovu) na zmíněné autory věnovala. Viz GITENSTEIN, Barbara. *Apocalyptic Messianism and Contemporary Jewish-American Poetry*. Albany: SUNY Press, 1986. ISBN 0-88706-155-9 Pozdější autoři věnující se dané tématice tento termín přejali.

autorům tohoto hnutí) přišly zkosnatělé a přežitě²⁷³. Prorocké zjevení pro tyto autory pozbývá původního významu, rozumí mu spíše jako svému uměleckému vyjádření. Ostatně kabala, v jejich pojetí, již ani nebyla nutně pevně vázána na hebrejštinu. Abulafiova osobnost a jeho dílo jim nadto přišly atraktivní hned v několika ohledech – jednalo se o poetičnost a barvitost jeho díla, dramatickost jeho života a jeho vztahy s většinovou společností, radikálnost a nakonec i sama podstata jeho lingvistické mystiky. Bylo by možné zde specifikovat i konkrétní přístupy jednotlivých autorů k Abulafiovu učení, jelikož bych se však již dostával daleko za hranice vytyčeného tématu, mohu čtenáře pouze odkázat na literaturu, která se této problematice věnuje²⁷⁴.

3.2.2. Soudobé umění

Osobnost Avrahama Abulafii, společně s jeho kabalistickým učením (a s dalšími židovskými mystickými školami a západními esoterními tradicemi) byla jedním z ústředních témat románu Umberta Eca *Foucaultovo kyvadlo*²⁷⁵. Inspirací byla též pro knihu *Bee Season*, jejíž

273V tomto ohledu byli mimochodem věrni Scholemově postřehu, ohledně „mystického anarchismu“.

274Mimo výše zmíněné publikace Barbary Gitenstein a články Yaakova Ariela lze čtenáře odkázat na publikaci Christine A. Meilicke věnovanou především Jeromemu Rotenbergovi a dále na její článek, mapující pojednávané hnutí. Viz MEILICKE, Christine A. *Jerome Rothenberg's Experimental Poetry and Jewish Tradition*. Cranbury: Bethlehem: Lehigh University Press, 2005. ISBN 0-934223-76-9 a dále MEILICKE, Christine A. *Abulafianism Among the Counterculture Kabbalists*. *Jewish Studies Quarterly*, 2002, vol. 9, no. 1, s. 71–101. ISSN 0944-5706.

275ECO, Umberto. *Foucaultovo kyvadlo*. Praha: NĚŠ Český klub, 2009. ISBN 978-80-86922-27-0. Kompletní rozbor těchto vlivů by byl vysoce nad rámecem této práce, zmiňme zde pro ilustraci pouze několik témat z druhé kapitoly této knihy. Počítač, který patří jednomu z kolegů hlavního hrdiny, Jacopu Belbovi, (odehrává se na přelomu 80./90. let) je pojmenován Abulafia (pro přátele Abu, jak podotýká). Tento počítač je mimo jiné pro Eca prostředkem, kterak se navracet k událostem, které předcházely situaci, ve které se hrdina ocitá (první kapitola chronologicky předchází jenom krátce té poslední, ostatní až na výjimky sestávají ze vzpomínek hrdiny, stejně jako z jednotlivých *files*, které si přehrává v Abulafiovi). Hlavní postava tak vzpomíná, na situaci, kdy počítač poprvé přišel. Belbo vedl diskusi s druhým kolegou, Diovatellim, přičemž Diovatelli zde v nelibosti s počítačem hovoří o Avrahamu Abulafiovi, Božích jménech a spise Sefer Jecira (s. 37-38). Diskuze je poté vedena směrem ku matematickému výpočtu permutací různě dlouhých jmen a Belbo, v jisté míře provokující Diovatellimu, zadá Abulafiovi úlohu, aby propočítal všechny možné permutace jednoho z Božích jmen. Více než celou stranu románu potom zabírá výstup z Abulafiova výpočtu, zahrnující tyto permutace (s. 40-41), srov pasáž z

autorkou je Myla Goldberg. Inspirace v kabale, mimo teosofické i v kabale Abulafiově, potažmo lingvistické kabale dle *Sefer Jecira* je znatelná i v díle dánského autora Erwina Neutzskyho-Wulffa²⁷⁶.

Prorocká kabala (potažmo kabala lingvistická) byla inspirací i pro několik filmů²⁷⁷, především první snímek Darrena Aronofského *Přítel*²⁷⁸, případně film *Bee Season*²⁷⁹, adaptaci stejnojmenné knihy, zmíněné výše.

Nakonec můžeme zmínit též výstavu, která se konala ke 100. výročí dadaismu v Tel-Aviv Museum of Arts a která se věnovala dadaismu, lettrismu a jejich afinitě k dílu Avrahama Abulafii.

Abulafiovy *Sefer ha-ceruf*, kde uvádí veškeré permutace prvních šesti písmen hebrejské abecedy (74-80). Též srov metodu uvedenou v *Ocar eden ganuz* v následující kapitole. Eco i v tomto románu znovu poukázal na své nesmírné encyklopedické znalosti a výše zmíněná téma zpracoval vskutku mistrně, je nepopíratelné, že této své práci věnoval značnou přípravu. Interpretaci některých Abulafiových konceptů se ostatně objevila v jeho studii věnované představě původního, dokonalého jazyka. Viz ECO, Umberto. *The Search for the Perfect Language*. Padstow: Blackwell Publishers Ltd, 1995. ISBN 0-631-17465-6. K výkladu některých prvků *Foucaultova kyvadla* v českém prostředí viz HODROVÁ, Daniela. *Román zasvěcení*. Praha: H&H, 1993, s. 131-133. ISBN 80-85787-34-2. K výkladu některých prvků Ecova románu a myšlení též viz RAFFA, Guy. *Eco's scientific imagination*. In: BONDANELLA, Peter, ed. *New Essays on Umberto Eco*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009, s. 34–49. ISBN 978-0-521-85209-8.

276Viz THEJLS, Sara Møldrup. *Erwin Neutzsky-Wulff and the Neurological Landscape of Sephirot*. In: HUSS, Boaz – PASSI, Marco – von STUCKRAD, Kocku. *Kabbalah and Modernity*. Leiden: Brill, 2010, s. 301-325. ISBN 978 90 04 18284 4.

277Pro rozbory níže zmíněných i několika dalších filmů a kabalistické tematiky v nich, viz DAVIDOWICZ, Klaus. *Kabbalistic Elements in Popular Movies*. In: BAUKS, Michaela, ed. *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. ISBN 978-3-525-55025-0.

278Hlavní postava, Max Cohen, je geniálním matematikem, které se pomocí svého superpočítače snaží nejen předvídat burzovní kurzy, ale především najít skrytý číselný vzorec, vyjadřující realitu. Setkává se s jedním chasidem, které mu vysvětluje vztah hebrejské abecedy a čísel, zmiňuje též důležitost čísla 216 (mimo jiné součet písmen 72 Božích jmen), které se pomocí kabaly snaží pochopit. Později se ukazuje, že chasidé chtějí jméno získat, poněvadž věří, že se jednalo o tajné Boží jméno, které velekněz během Jom Kipurů vyslovoval v chrámu a které může uspíšit příchod mesiáše. Max se nakonec dostává domů, kde při recitaci „jména“ (čísla) dosahuje před dějovým vyvrcholením filmu jistého změněného stavu vědomí. Symbolika ve filmu je mnohem bohatší, poukazujeme zde pouze na několik signifikantních znaků v rámci našeho diskurzu.

K výstavě byl vydán i tištěný materiál, obsahující několik esejů zabývajících se zmíněnými uměleckými směry a Abulafiovým učením²⁸⁰.

Nejde však jen o osobnosti, které byly zmíněny výše. Pokud bych rezignoval na hledání vlivů konkrétně Avrahama Abulafii a zaměřil pozornost na reflexi kabaly obecně, výčet by byl výrazně širší. Zájem o kabalou by poté bylo možné snadno sledovat mezi spisovateli²⁸¹, hudebníky²⁸², nebo i v soudobé filmové a televizní tvorbě (dokonce i v žánru japonských animovaných sérií²⁸³).

279 Mladá Elisa, studentka základní školy, se účastní soutěže v hláskování (spelling) a slaví jeden úspěch za druhým. Její otec, vysokoškolský učitel v ní rozpozná jistý talent a začne ji připravovat na soutěž, přičemž tak činí podle učení Avrahama Abulafii, kterému se v rámci svých studií věnoval – vysvětluje ji, že věří, že má talent a mohla by díky techniky dosáhnout mystické blízkosti Boha. Elisu však upozorňuje, že musí postupovat pomalu, neboť techniky jsou to nebezpečné a je třeba obezřetnosti a přípravy (zmiňme přitom, že písmena se v Elisině imaginaci zdají být složena z dalších písmen a ta se na další úrovni opět rozkládají na další). Z počátku harmonické rodinné prostředí projde několika těžkými situacemi, rodina se, zdá se, rozpadá. Elisa se dostává do státního kola soutěže, vydává se s bratrem a s otcem (jejichž vztah je na bodu mrazu) do Washingtonu. Noc před finálem soutěže se rozhodne sama postoupit dle manuskriptu k další technice, což ji přivede do změněného stavu vědomí, omdlí a se třesem skončí na podlaze (srovnej pasáže z *Chaje olam ha-ba* v další kapitole). Druhý den, během soutěže, na dosah vítězství potom záměrně špatně vyhláskuje poslední slovo. Otec se zdá být zdrcen, ale závěrečná scéna naznačuje, že tímto svým činem možná napomohla opětovnému usmíření své rodiny.

280 GOLDMAN-IDA, Batsheva, ed. *Alchemy of Words: Abraham Abulafia, Dada, Lettrism*. Tel Aviv: Tel Aviv Museum of Art, 2016. ISBN 978-965-539-136-7

281 Kabalou, stejně jako dalšími mystickými tradicemi, se dle slov jeho syna zabýval například i Frank Herbert, autor slavné sci-fi ságy *Duna*. Stejně tak národ nomádů, fremenů, v jeho díle byl v jeho koncepci nerozlučně spjat s náboženstvím, přesněji s mystickými tradicemi, jednou z jejich obdob spatřoval i v kabale. Viz HERBERT, Brian. *Dreamer of Dune: The Biography of Frank Herbert*. New York: Tom Doherty Associates, 2003, s. 135 a s. 168. ISBN 978-1-4299-5844-8 Otevřeněji se ke kabale vyjadřoval Borges, ačkoli sám na několika místech zmínil, že není v dané věci nejspíše dosti erudovaný, aby o ni vůbec hovořil. Viz WOLFSON, Elliot R. *In the Mirror of the Dream: Borges and the Poetics of Kabbalah*. *The Jewish Quarterly Review*. 2014, vol. 104, no. 3, s. 362-379. ISSN 0021-6682

282 Zdařilou ukázkou toho, že se kabala, ve své (post)moderní podobě, dostala i do povědomí tvůrců v rámci hudebního mainstreamu jest článek – HUSS, Boaz. *All you need is LAV: Madonna and Postmodern Kabbalah*. *Jewish Quarterly Review*, 2005, vol. 95, no. 4., s. 611–624. ISSN 0021-6682 Pokud jde o tuto zpěvačku, při svém turné v roce 2004 nechala během koncertů mimo jiné promítat části textů právě z

Ve stručnosti zde tedy byl věnován prostor vlivu, který mělo Abulafovo dílo na pozdější židovské mystiky a učence, na jeho přesah do mystických tradic na pomezí, nebo vně judaismu a poukázal jsem též na značnou inspiraci touto osobností a jejím učením v oblasti umění. Nyní tedy přikročíme k poslednímu vytyčenému problému – představení základních rysů Abulafiova myšlenkového světa.

písemností Avrahama Abulafii.

Dále pro zajímavost zmiňme, že v písni Davida Bowieho *Station to Station*, objevující se na stejnojmenné desce, se též objevují vlivy tohoto soudobého zájmu, v textu je mimo jiné zakomponován obrat „*Here are we, one magical movement from Kether to Malchut*“. Nadto se na zadní straně přebalu desky objevuje na fotce právě Bowie, v jednom ze svých osobitých kostýmů, malující na podlahu kabalistický Strom života.

283 Je až s podivem, nakolik jsou různé varianty kabalistických symbolů v tomto médiu rozšířeny (výčet by byl výrazně širší, pokud bychom zahrnuli i západní esoterní symbolismus, který nespadá do židovské tradice. Je otázkou, kde berou autoři těchto sérií inspiraci, zdá se mi však osobně pravděpodobné, že západní esoterismus je pro tvůrce (a stejně tak pro diváky) obklopen podobnou aureolou, jakou jsou obklopeny východní tradice pro mnohé lidi v západní společnosti. Uvést tedy můžeme jmenovitě tyto série – *Fullmetal Alchemist: Brotherhood*, *Toaru majutsu no index* či *Neon Genesis Evangelion*.

4. Mystické dílo – nauka a techniky

Posledním z úkolů, jež jsem si v této práci vytyčil, jest uvedení do základních myšlenek Abulafiova mystického systému. Pozornost zde tedy budeme věnovat několika základním myšlenkám tohoto mystika – jeho hermeneutice; dále vztahu k židovské filosofii, konkrétně k odkazu Mošeho ben Maimona; daru proroctví²⁸⁴ – jeho pojetí a významu; otázce mystického sjednocení; a nakonec jeho mystickým metodám, které mají vést ke kýženému cíli. Jedná se však pouze o představení několika základních koncepcí, Abulafiovo dílo je velice rozsáhlé a zahrnuje množství koncepcí, pro které zde však není prostor. Nebudu zde proto věnovat větší pozornost

²⁸⁴Je třeba zdůraznit, že Abulafiovo pojetí, které hovořilo o reálné možnosti dosažení proroctví, bylo v dané době značně radikální. Dle rabínskému pojetí, se duch proroctví (*ruach ha-kodesh*) v minulosti vzdálil Izraeli. Názory na to, kdy k tomu došlo, jsou různorodé – mělo tomu být při zničení prvního chrámu, nebo druhého chrámu, či ve chvíli, kdy poslední prorokové Ageus, Zacharjáš a Malachiáš zemřeli. Toto období bylo vnímáno jako konec období proroků – učení již nesdělovali tito jedinci, inspirovaní Hospodinem, nýbrž učenci Tóry. Ohledně tradičního chápání proroctví více viz Editorial staff. Prophets and Prophecy. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 16, s. 566-586 a Editorial staff. Ru'ah ha-kodesh. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 17, s. 506-509.

Hovořili-li středověcí filosofové o proroctví, jednalo se často spíše o hypotetické úvahy, případně se proroctví považovalo za stupeň zdokonalení člověka. Zmínil jsem již, že mezi německými zbožnými byla známa tradice o prorockém daru některých z jejich učenců, jednalo se však pouze o vybrané jedince a tento stav nebyl ustanoven jako vrcholný cíl jejich učení. Teprve Abulafia začal tento stav propagovat, učinil z něj středobod svého učení a ustanovil mystické metody, které k tomuto cíli mají vést.

O prorocké sebeidentifikaci vypovídá mimo jiné například Abulafiův spis *Sefer ha-haftara*, který měl být dle jeho přání čten v synagoze pravidelně během šabatu. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 74.

otázce mesianismu²⁸⁵, či eschatologickým²⁸⁶ představám, či tématu konkrétních příkladů Abulafiovy exegeze.

4.1. Nauka

Zmínil jsem již v předchozích kapitolách, že Abulafia navazoval ve své mystické nauce na filosofické dílo Maimonidovo²⁸⁷. Navázal na něj ovšem značně originálním způsobem, který se zcela vymykal ostatním následovníkům tohoto učence. Jak bylo řečeno výše, Maimonides byl nepopíratelně aristotelik, racionalista, který odmítal mnohé dřívější tradice jakožto pověry a pozůstatky dřívějších dob, které pro rozumně uvažujícího člověka nemají významu. Stejně tak se

285 Abulafiův přístup k tomuto tématu je nesmírně komplexní a pln velice jemných nuancí. Na jednu stranu se z jeho díla jeví, že termín *mašiach* (pomazaný) odkazuje na tradici biblických proroků a naznačuje povolání k jistému úkolu, k čemuž adept prorocké mystiky dospívá při sjednocení s aktivním intelektem, kdy se mu dostává vedení a „zná svou cestu“ (srov část věnovanou mystickým metodám níže). Na druhou stranu nelze přehlížet události jeho životní dráhy, které jsem zmínil ve druhé kapitole – radikálnost jeho učení, které šířil po Evropě, dále jeho vyučování mezi národy či jeho výpravu do Říma v roce 1280, nebo též jeho prorocké spisy, ze kterých se bohužel dochoval pouze *Sefer ha-ot*. Neopomeňme i slovní hříčku vážící se k městu Messina, potažmo jeho přehodnocování svých dřívějších životních drah na sklonku života. K tomuto tématu viz výtečný článek – WOLFSON, Elliot R. *Abraham Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. Též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 138-141. Značnou pozornost této záležitosti věnoval Idel též na jímém místě – IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*, s. 58-100. Dále též viz IDEL, Moshe. „*The Time of the End*“: *Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology*. In: BAUMGARTEN, Albert I. *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill, 2000, 155-186. ISBN 90 04 11879 9.

286 Možná právě kvůli tomuto eschatologickému vnímání byl Abulafia tak činný. Eschaton je v jeho vnímání dosažitelný v tomto životě, jedná se v podstatě o zakoušení *olam ha-ba*, které člověk zakouší mimo čas při spojení s aktivním intelektem. Viz níže podkapitulu o Unio mystica. Zmíňme též souvislost, na kterou poukazuje Markéta Holubová – konkrétně tvrzení rabiho Nachmana bar Jicchaka, nacházející se v traktátu Pes. 50a, kde tvrdí, že v *olam ha-ba* se bude tetragram vyslovovat způsobem, kterým se zapisuje. Nadto stojí za pozornost, že rabi Nachman zde vykládá verš Za 14:9 – jak jsem již zmínil, Abulafia sám sebe někdy nazývá jménem tohoto proroka. Viz HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Avraham Abulafia: Nekonečná transformace aneb hledání jasu Hospodinovy tváře*, s. 52.

287 Viz kapitola 1.2.4., kde jsou nastíněny některé základní Maimonidovy koncepce a dále kap. 2., kde jsem zmínil určité dějinné poznámky z Abulafiova života, vztahující se k tomuto dílu.

vymezoval proti tehdejšími mystickým tradicím, které pro něj byly iracionální a nevedly ke kýžnému cíli, který ve svém *Průvodci* vytyčil.

Zcela ústředním tématem se pro něj stalo Maimonidovo učení o proroctví a též jeho podobenství o paláci, kde Maimonides utváří jakousi hierarchii vnitřního pokroku člověka, jejíž stupně jmenuje v *Průvodci* III, 51. Domnívám se též, že v Abulafiově díle se v nemalé míře zrcadlí též Maimonidovo pojetí prozřetelnosti; nadto je podle mne zcela neoddiskutovatelné, že značně zrcadlí též Maimonidovu negativní teologii, byť i ta je, stejně jako ostatní témata, podávána prismatem prorocké kabaly – na tyto vlivy se pokusím poukázat v následujících odstavcích.

Jak víme, Maimonides byl pro Abulafiu jednou z předních autorit mezi středověkými učenci. Okolnosti, za jakých se Abulafia dostal k Maimonidovu dílu jsem již zmínil v části, zabývající se jeho životem. Aristetolskou terminologií²⁸⁸, kterou si u Maimonida osvojil, následně zachoval v průběhu celého života až do konce, jak ukazují spisy, které se nám po něm dochovaly²⁸⁹.

Poté co se seznámil s dílem tohoto učenice, je nadšeně přijal, ovšem velmi záhy začal Maimonidovy myšlenky interpretovat na základě dřívějších mystických pramenů a zřejmě (vzhledem k tomu, o jaké novum se jednalo), též na základě vlastních zkušeností a zjevení, kterých se mu dostalo. Věnoval Maimonidovu *More nevuchim* celkem tři komentáře - jmenovitě *Sefer ha-ge'ula*, *Chajej ha-nefeš* a *Sitrej Tóra*²⁹⁰. Nicméně tyto komentáře též jasně poukazují na to, jakým způsobem bylo Abulafiou vnímáno dílo Maimonida – látka je v nich rozpracována z pozic

288Dobrý příkladem tohoto faktu je to, že Abulafia často zaměňuje termíny rozum (*sechel*) a duše (*nefeš*).

Mimo termín *sechel* se též objevují další, jako *machašava* (myšlení, myšlenka), či *hasaga* (chápání, pochopení). K tomuto viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 137-138. Též IDEL, Moshe. *Ascension on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Mantonvásár: CEU Press, 2005, 37-41. ISBN 9637326022-

289To samozřejmě klade jisté nároky na čtenáře, neboť termíny, kterým se dostává více označení jsou nadto ještě směřovány s termíny filosofickými, často v pozměněném znění.

290Nebyly to jediné kabalistické komentáře sepsané ve třináctém století. Celkem se nám dochovalo pět kabalistických komentářů a není jisté bez zajímavosti, že mimo tři výše zmíněných, jejichž autorem byl Avraham Abulafia, čtvrtý pochází od rabiho Josefa Gikatily, jednoho z předních žáků rabiho Abulafii, a pátý od anonymního autora, jenž ovšem vykazuje jasnou afinitu k systému Abulafiovy prorocké kabaly. Ve stejném období vznikly teprve tři filosofické komentáře k *More nevuchim*. Stejně tak stojí za povšimnutí, že ze všech těchto osmi zmíněných komentářů, Abulafiovy se dochovaly v největším množství. IDEL, Moshe. *Maimonides' "Guide of the Perplexed" and Kabbalah*. Jewish History, 2004, vol. 18, no. 2-3, s. 204-205. ISSN 0334701X

prorocké kabaly, nadto v nich autor usiluje o objasnění esoterních prvků skrytých v tomto Maimonidově díle (což je do určité pochopitelné, vzhledem k tomu, co jsem již dříve o *Průvodci* zmínil) a to dokonce i za pomoci takových technik, jako *gematrie*, což by jistě pro samotného Maimonida bylo poměrně šokující.

Přijde mi na místě srovnat pojetí Abulafii a pasáže o proroctví, které se objevují v *Průvodci* III, 51, jejíž části jsem přeložil v oddíle 1.2.4. Opět zde spatřujeme kontrast mezi úvahami Maimonida a Abulafii. Maimonides podává k dosažení vrcholného stupně pouze obecnější informace a v případě jeho praktických instrukcí se jedná především o etická doporučení. A ačkoli si jistě nezastíral svoje intelektuální kvality, při popisu nejvyššího, prorockého stupně píše pokorně, s tím, že o této záležitosti neví ze zkušenosti tolik, aby mohl dávat poučení. Oproti tomu Abulafia podává četné pokyny mystických technik, kterým se má kabalista věnovat, aby byl schopen dosáhnout změněného stavu vědomí a dosáhnout sjednocení s Bohem²⁹¹, které náleží prorokům – etické předpisy jsou pro Abulafiu počátečním stupněm, který musí žák zvládnout, než-li začne s kabalou Božích jmen²⁹², kde jsem hovořili o jeho nárocích na své žáky). Abulafiův postoj, co se týká tohoto poznání jsem již též probral dříve – nepodával tyto informace z pozice filosofa, který k nim dospěl pouze racionálním rozvažováním a úvahami, ale z pozice kabalisty, který tohoto prorockého stupně dosáhl.

4.1.1. Hermeneutika – sedm úrovní výkladu Tóry

Jak známo, ve středověku se užívala v rámci rabínského judaismu metoda exegeze zahrnující čtyři úrovně, pro kterou byl souhrnně vžit název *pardes*²⁹³. V době, kdy španělští kabalisté začali aktivně užívat tuto metodu, Abulafia tehdy²⁹⁴, již pobývajícím v Itálii, začal rozvíjet

291Zde je mimochodem další z bodů, kde se Abulafia od Maimonida poměrně radikálně odklonil. Abulafia totiž ve shodě s Averroem tvrdí, že přilnutí k aktivnímu intelektu (potažmo Bohu), je možné dosáhnout i v tomto světě. Maimonides souhlasí s Al-Fárábím, že toto spojení během pozemského života možné není. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 125-126.

292Viz kap. 2

293Ve skutečnosti se jedná o akrostych (PaRDeS), který zastupuje názvy těchto čtyř úrovní textu – *pšat* (doslovný význam), *remez* (náznak – alegorie, nebo odkaz odvozený např. skrze *gematrii* či *notarikon*), *draš* (homiletický význam) a *sod* (tajemství, neboli mystický, esoterní význam textu). Editorial staff. Pardes. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 15, s. 632.

294Moše Idel se pokusil datovat období, ve kterém Abulafia začal tuto látku rozvíjet a dospěl k názoru, že metoda sedmi výkladových rovin se objevuje v jeho pracích od konce 80. let. Viz IDEL, Moshe.

svoji vlastní exegetickou metodu, založenou na sedmi rozličných rovinách. Tato metoda je zevrubně probírána v jeho knize *Ševa netivot ha-Tora*²⁹⁵.

Sedm úrovní definovaných Abulafiou zahrnuje tyto – *pšat*, *pejruš*, *draš*, filosofická alegorie, metody *Sefer Jecira*, metoda obnovy písmen a nakonec metoda Stezky jmen, která vede k prorocství. Tyto úrovně vyžadují jisté vysvětlení:

1) Jedná se o zcela prostý, doslovný význam, odpovídá *pšatu* z PaRDeSu. Abulafia k této úrovni praví: „První stezka zahrnuje prosté porozumění textu Tóry, přičemž z této prosté roviny se nevynořuje žádný další význam. A to je cesta davu – mužů, žen a dětí²⁹⁶.“

Moše Idel na základě rozboru dalších textů tvrdí, že tato rovina zahrnuje dvě skupiny lidí – lidi nevzdělané, neschopné čísti, kteří obdrží prostý význam od druhých a lidi schopné čísti, avšak nedisponující intelektem potřebným k tomu, aby byli schopni pokročit za doslovný význam²⁹⁷.

2) Druhá rovina odpovídá interpretaci psané Tóry skrze ústní tradici v případech, kdy to prostý význam vyžaduje, přičemž zahrnuje tedy Mišnu, Talmud a Targumy. V *Ševa nevitov ha-Tora* je tato rovina popisována takto: „Druhá stezka je porozuměním písemné tradice na základě rozličných komentářů, nicméně všechny [tyto výklady] se točí kolem prostého významu a obrací se k němu ze všech možných stran, což je případ Mišny a Talmudu, které podávají výklad prostého [významu] Tóry, tak jako například v [otázce] neobřezaného srdce, které nám Tóra přikazuje obřezat²⁹⁸.“

Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia, s. 83.

295 Možné zdroje inspirace pro toto sedmičlenné dělení jsou nanejvýše nejisté. Sv. Bonaventura rozvíjel ve stejné době myšlenku sedmi úrovní, kterými musí lidský intelekt projít na cestě k Aktivnímu intelektu, tato však nebyla zamýšlena jako exegetická metoda. V islámské mystice se nachází představa, že Korán má mimo doslovného významu dalších sedm mystických úrovní. Neexistují však žádné přímé vazby, které bychom mohli v Abulafiově díle vystopovat. Viz IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 82-83.

296 הנתיב הראשון כולל הבנת קריאת התורה כפשוטה שאין מקרא יוצא מידי פשוטו. וזו הדרך שבה היא ראויה להמון העם אנשים נשים וטו. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000, s. 88. ISBN neuvedeno.

297 IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 84.

298 הנתיב השני כולל הבנת הקריאה בפירושים רבים אבל הכולל אותם הוא שהם מתגלגלים סביב גלגל הפשט ומקיפים בו מכל צדדיו, כענין המשנה והתלמוד שהם מגידים ביאור פשטי התורה, כענין ערלת הלב שהתורה צותה למול אותו ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 88. U tohoto stupně spatřuje Moše Idel inspiraci Avrahamem ibn Ezrou, který hovoří o „neobřezaných učencích“, kteří vykládají Tóru

3) Třetí rovina slouží stále jako doplněk prostého významu textu, jejím smyslem je doplnění informací, které v textu nejsou explicitně obsaženy. Od první až po tuto výkladovou rovinu se jedná o exegetické nástroje, které jsou užité pro masy.

Abulafia k tomu říká: „Třetí stezka zahrnuje chápání Tóry na základě homilií a agady. A jedná se o druhý výkladový kruh, který připomíná [zapomenuté informace]. Tak jako v případě, kdy jim odpověděl²⁹⁹ [na otázku]: proč nebylo řečeno druhého dne, že je to dobré? - protože dílo vody [toho dne] nebylo dokonáno a tak [také] všichni [tvorové], kteří v ní sídlí³⁰⁰.“

Je na místě zmínit též úryvek z dalšího Abulafiova spisu *Mafteach ha-chochmot*. Zde autor píše: „A tyto věci již byly zmíněny skvělými slovy dostatečně podle jejich důležitosti dle jejich prostého významu, komentářů i podle homilií a agady. Hle, [věnuj pozornost], komentáři našeho rabiho Šloma³⁰¹, pokoj jemu, [který je] velkolepý, [dále] komentáři prosté [roviny významu] rabiho Avrahama ibn Ezry, pokoj jemu a komentář k Tóře rabiho Mošeho ben Nachmana, jeho památka budiž požehnána a [midraš] *Lekach tov* našeho rabiho Sa'adji³⁰², jeho památka budiž požehnána a mnohé [další], jako [midraše] *Berešit raba* a *Tanchuma* a [jim] podobné z *midrašim* a *agadot*.³⁰³“

Je poměrně zarážející, že mezi autory, kteří se věnují prosté rovině významu Tóry, řadí Abulafia též takové učence, jako jsou Avraham ibn Ezra a především – Nachmanides. Moše Idel poukazuje na o to větší překvapivost tohoto faktu v souvislosti s tím, že Abulafia zřejmě čerpal značné množství úvah právě od těchto dvou učenců. Idel se domnívá, že klíčem k porozumění tohoto paradoxu může být pasáž z jiného místa Abulafiových spisů, kde ibn Ezru kritizuje, že jeho dílo vykazuje značný odpor ke *gematrii*, což je dáno tím, že ibn Ezra píše především pro masy a tajemství Tóry pouze naznačuje, nevyzrazuje – ba naopak, tajemství se snaží zakrývat.

jakožto snůšku alegorií a podobenství. IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 88.

299Míní se jím rabi Šmu'el ben Nachman, celá tato pasáž odkazuje na midraš *Berešit raba*, 4.

300הנתיב השלישי כולל הבנת הקריאה על צד דרשות והגדות. וגלגליהן מקיפים שני הגלגלים הנוכרים כענין אומרם ז"ל למה לא ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 89.

301Míněn rabi Šlomo Jicchaki – Raši.

302Autorem je ve skutečnosti rabi Tobia ben Eli'ezer.

303וכבר נאמרו בענינים אלו לפי פשוטם ולפי פירושם ולפי הדרש והאגדה דברים מעולים מספיקים לפי הכוונה. והנה פירו ש רבינו שלמה ע"ה (רש"י) מופלג ופשוט ר' אברהם בן עזרא ע"ה ופרושי התורה של הרב משה ברי נחמן ז"ל ולקח טוב ש ל ABULAFIA, Avraham. רבינו סעדיה ז"ל ורבים בהם בכראשית רבה ותנחומא והדומים להם מן המדרשות והאגדות *Mafteach ha-chochmot*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001, s. 31. ISBN neuvedeno.

Nachmanidův komentář je potom koncipován, hledíme-li na tyto kvality, velmi obdobným způsobem³⁰⁴.

4) O čtvrté úrovni Abulafia praví: „Čtvrtá stezka se zabývá podobenstvími a hádankami, které jsou ve všech [tradičních] spisech. Na této úrovni [se] začínají jedinci oddělovat od davu, neboť dav porozumí [pouze] třetině [dříve] zmíněných úrovní – trošku z prostého významu, trošku z komentářů a trošku z homilií. A [pouze] jedinci porozumí tomu, že se jedná o alegorie a budou se jimi zabývat. A tím dospějí k pojmům shodným s tím, co již bylo objasněno [v Průvodci tápajících]³⁰⁵.“

Jedinec, jenž je schopen dosáhnout této úrovně exegeze, jest tak podle Abulafii³⁰⁶ schopen již překročit z větší části prostý význam textu a nahlédnout filosofická tajemství, která jsou v něm skryta.

Abulafia se domnívá, že první čtyři úrovně jsou dostupné nejen židům, ale všem národům³⁰⁷, jak dokládá následující citace: „A na čtyřech stezkách zmíněných před touto [pátou], se podílejí všechny národy. Davy [užívají] tři z nich a jejich učenci se nadto [zabývají] čtvrtou.³⁰⁸“

304 IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 91.

305 והנתיב הרביעי כולל המשלים והחידות שבכל הספרים. ומזו הדרך מתחילים היחידים להבדיל מהמון העם כי ההמון יבינום על אחד משלשת הדרכים הנזכרים קצתם יקחום כפשוטם וקצתם יפרשום וקצתם יבינום כדרשות והיחידים ישיגו שהם
משלים ויחקרו במשליהם. ובזה יקרה להם שמות משותפים גם כן כמו שהתבאר
ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 89.

306 O této rovině hovoří dále například ve spisech *Mafteach ha-chochmot*, či *Ocar eden ganuz*.

307 Ohledně Abulafiova postoje k jinověrcům viz SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life*, s. 69-78.

308 וארבע הנתיבות הנזכרות לפני זו הנתיבה כל האומות משתתפים בהם, המוניהם בשלשה מהם והכמיהם ברכייעית עמם
ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 90. Doplňme pro jistotu drobnou zmínku, že v Abulafiově vnímání nemají všichni lidé reálnou schopnost užívat tyto čtyři roviny, leč každému jsou tyto čtyři úrovně (respektive tři pro dav) přístupné potenciálně. WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, s.77. Ve stejném smyslu však lze hovořit o židech, kteří mají potenciální možnost dosáhnout všech sedmi stupňů, leč poslední tři stupně jsou kabalistické a jsou tedy reálně přístupné jen kabalistům, potažmo prorokům.

5) Pátý stupeň je z hlediska interpretace značně obtížným. Na několika místech v Abulafiových spisech můžeme najít tento popis: „První část³⁰⁹ je [již] první stezkou kabaly, která se zabývá [různými] podobami záležitostí [spojených se] Sefer Jecira.³¹⁰“

Pokusí-li se však čtenář dohledat k této stezce další informace, ostatní odkazy k této metodě však nepřidávají odpovědi, spíše otázky. V *Ševa netivot ha-Tora*, ve spise, kde Abulafia podrobněji popisuje tuto metodu, o páté stezce totiž píše: „A pravdou jest, že pátá [úroveň] jest počátkem stupňů [náležitých] pouze židovským mistrům kabaly a je tomu tak, že tento stupeň jest oddělen od davů a od učenců národů. A učenci Izraele, pouze [tito] učitelé, postupují k těmto třem skrytým stupňům. A příkladem pro tuto metodu budiž pokyn, kterým nás naše Tóra učí, že první písmeno, které se nachází ve slově, jako je například [písmeno] **bet**, ve slově Berešit[, prvním písmenu knihy Berešit], musí být psáno větším písmem. A stejně tak, jako jsou velká písmena ve všech čtyřiaadvaceti knihách, jako například písmen **chet** ve slově ve-chara [...] A mnohé další, jako podle tradic přijatých od masoretů [...] A tato cesta jest počátkem učení o permutacích písmen a není vhodná, vyjma těch, jež mají bázeň před Bohem a těch, jež o samotě rozvažují o [Božím] jméne³¹¹.“

Srovnáme-li tento úryvek s tvrzením o tajemství *Sefer Jecira*, spojitost se nám z hlediska soudobých tradic spojených s tímto spisem hledá jen těžko. Abulafia o páté stezce hovoří i na dalším místě, avšak ani zde nepůsobí z našeho pohledu jeho vysvětlení zcela konzistentním dojmem³¹². Když se snaží pomocí této páté stezky vyložit verš Ex 3:15, tvrdí, že pátá stezka

309Míní se tím první část tří kabalistických stupňů, viz níže. Odpovídá tedy páté stezce.

310ABULAFIA, Avraham. החלק האחד הוא דרך הקבלה הראשונה ההולכת על צורת עניני ספר יצירה 37. *Maftach ha-chochmot*, s. 37.

311והנתיב החמישי כולל דרכי הקבלות התוריות לבד. וארבע הנתיבות הנזכרות לפני זו הנתיבה כל האומות משתתפים בהם, ואמנם זו החמישית היא תחלת מדרגות חכמי הקבלה הישראלים המוניחים בשלשה מהם וחכמיהם ברביעית עמם וזולתם. ואמנם זו החמישית היא תחלת מדרגות חכמי הקבלה הישראלים לבד והיא שבה נבדלו מכל ההמון שבעולם ומחכמי אומות עולם ומחכמי ישראל הרבנים בעצמם המתגלגלים תחת שלשת הגלגלים הנזכרים. והמשל על זו הדרך כגון ההוראה שתורתנו המורה באות הראשונה שבה שהיא ב של בראשית שצריכה להיות רבתי. וכ"ב אותיות גדולות הן בכל כ"ד ספרים וכגון ח של וחרה [...] ורבים כיוצא בהם מהמקובלות לפי המסורת ABULAFIA, [...] וזו הדרך היא התחלת חכמת צירוף האותיות בכללה ואינה ראויה אלא ליראי השם ולחושבי שמו לבדם Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 90.

312To by případného čtenáře však nemělo tolik překvapovat, neboť mnohé své koncepce Abulafia v průběhu života přehodnocoval (přičemž interpretační úrovně do této množiny s určitostí spadají) a dále mnoho z těchto koncepcí bylo formulováno ve stavu extatického vytržení, které se podle dokladů mnoha mystiku nadrží v úrovni běžné kauzality. Tyto obdobné vlivy u mystiků různých denominací se již pokusilo, s větším či menším úspěchem, zmapovat již větší množství autorů. Jmenujme například

odpovídá tomu, co je řečeno v *Sefer Bahir*, kde se hovoří o králi, jenž měl krásné příbytky³¹³ – odkazuje tím na paragraf 26 zmíněného spisu³¹⁴.

Tento odkaz je o to překvapivější, že zcela evidentně rozvíjí myšlenky teosofické kabaly (písmena *alef*, *jud* a *šin* odpovídají v této škole prvním třem *sefirot*). Moše Idel se domnívá, že vysvětlit lze tuto nejasnost tím způsobem, že Abulafiu zaujal v této pasáži nikoli pozici teosofické kabaly, jakožto spíš aspekt exegeze založené na jednotlivých písmenech. Když později ve svém životě sepisoval *Ševa netivot ha-Tora*, vzhledem k událostem jeho života již odkaz na teosofickou nauku zcela vypustil³¹⁵. Mimo toto zaměření na izolovaná písmena hebrejské abecedy však stále zůstává pátá stezka, přes rozličné úseky v jeho díle této stezce věnované, vysoce abstraktní a jen dosti obtížně vysvětlitelnou. Domnívám se osobně, že ani Moše Idel, který se těmto stezkám věnoval, nedokázal tuto úroveň výkladu vyložit zcela jasně. Jedná se však o problém, na který v Abulafiově díle narážíme opakovaně – na kolik lze mnohé jeho výpovědi vyložit, vezmeme-li v úvahu jeho extatické zkušenosti, běžnému čtenáři neznámé?

6) Šestá stezka jest další kabalistickou rovinou výkladu. V *Ocar eden ganuz* o této stezce čteme:

Evelyn Underhill, případně četné práce fenomenologů náboženství, které i přes jistou kontroverzi, kterou v posledních desetiletích vyvolaly, poskytují přinejmenším bohatý materiál ke studiu těchto jevů.

313 Viz ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 381.

314 Rabi Amoraj řekl: Proč je psáno (Ex 15,3): „Hospodin je mužem války“?

Mar Rachumaj mu odpověděl: Veliký učiteli, neptej se na něco, co je tak jednoduché. Slyš mě a já ti poradím.

Řekl mu: Čemu se to podobá? Králi, který měl krásné příbytky. Každému z nich dal jméno. Jeden byl lepší než druhý. Řekl: „Dám svému synovi příbytek, jehož jméno je *alef*. Ten, který se jmenuje *jud*, je také dobrý, stejně jako ten, jehož jméno je *šin*.“ Co udělal? Shromáždil všechny tři a učinil z nich jedno jméno a učinil z nich jeden dům.

Řekl mu: Jak dlouho ještě budeš skrývat svá slova?

Řekl mu: Můj synu, *alef* je hlava. *Jud* je po něm druhé. *Šin* zahrnuje celý svět.

Proč *šin* zahrnuje celý svět? Protože se s ním píše odpověď' (*tšuva*).

Překlad z *Bahir*, s. 39.

315 IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 96.

„A šestou [stezkou] na [této] cestě jest navrácení písmen do stavu jejich prvotní matérie. A dej jim [poté] podobu, podle tvého porozumění těmto formám. A jedná se o vnitřní stezku kabaly, jež je u nás obecně zvána učením o permutaci písmen (chochmat ceruf otjot)³¹⁶“

Další část *Ocar eden ganuz*, značně rozsáhlá, potom poukazuje praktické užití této metody³¹⁷. Shrnu-li zde příklady, které zde Abulafia podává, ukazuje tato stezka na užití lingvistických metod, které jsem již zmínil v předchozích oddílech – jedná se jmenovitě o *gematrii*, *tmuru*, *notarikon*, *ceruf* a další techniky změn písmen dle rozličných vzorců. Zdá se tedy, že z určitého úhlu pohledu je tato stezka v protikladu k předchozí, která neusiluje o změny, ale naopak o nejpřesnější zachování textu podle masoretské tradice. Nadto je třeba poukázat na to, že závisí na intelektuální kapacitě jedince, ze které vycházejí skryté významy, které nachází v textu za pomoci použití této stezky³¹⁸. To ostatně tuto šestou rovinu odlišuje od čtvrté, která počítá, že alegorický význam je skryt v textu a je přístupný každému v totožné podobě³¹⁹.

7) Poslední stezka je přirozeně pomyslným vrcholem Abulafiovy exegetické metody, o čemž ostatně svědčí i slova, kterými ji hodnotí v následujících dvou úryvcích:

„Sedmá stezka je jedinečná a zahrnuje všechny [ostatní] stezky. A [tato stezka] jest velevatyní a náleží pouze prorokům. A jest nejplnohodnotnějším okruhem [výkladu] a skrze její chápání bude dosaženo [úrovně] řeči, skrze moc řeči která vyvěrá z aktivního intelektu. [A tento] proud jest od Boha, on budiž veleben, skrze aktivní intelekt [působící] na moc řeči. [A je to mu tak] jak řekl mistr³²⁰, jeho památka budiž požehnána, v Průvodci II, 36: ‚A jest stezkou pravdy, prorocství a přirozenosti‘. A jest to způsob poznání [vedoucí k] dosažení esence jedinečného [Božského] jména v souvislosti s tím, co je umožněno jedinečnému druhu [mezi tvory], kterým je člověk, jenž je prorokem – dosáhnout od něj toho, že on [aktivní intelekt] tvoří božská slova a vkládá mu je [prorokovi] do úst³²¹.“

316 והששית על דרך השבת האותיות אל חמרם הראשון, ותת בהם צורה לפי כח הדעת הנותן צורות 316, Viz ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 381.

317 Pasáž zde nepřekládám, neboť obsahuje mnoho lingvistických kroků, které bychom bez zevrubného komentáře jenom těžko objasnili.

318 Moše Idel na jednom místě poukazuje na to, že písmenům, která jsou opět přetvořena v prvotní matérii dává právě mystik. Jedná se o nesmírně kontroverzní přístup, neboť tradice je tak vykládána za volného užití imaginace. IDEL, Moshe. *Kabala: Nové pohledy*, s. 252-254.

319 IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, s. 99-101.

320 Přirozeně se tím myslí Maimonides.

321 והנתיב שביעי הוא נתיב מיוחד וכולל כל הנתיבות והוא קדש קדשים והוא ראוי לנביאים לבדם והוא הגלגל המקיף בכל, ובהשגחתו יושג הדיבור הבא מהשכל הפועל על הכח הדברי שהוא שפע שופע מהשם ית' באמצעות השכל הפועל על הכח

„A jistě je tato cesta zvána velesvatyní [...] a je rozdělena na rozličné části – a toto jsou ony [části]. [Verš] „Hospodin je bojovný rek; Hospodin je jeho jméno“³²² jest celý jedním jménem [nebo tomu lze rozumět, že] J-H-V-H ‘-J-Š M-L-Ch-M-H J-H-V-H Š-M-O³²³, tedy že jest každé písmeno samo o sobě. [...] V souvislosti s tím s těmito metodami a jim podobnými, bez výměn [písmen] pochopíš celou Tóru jako Jeho jména, On budiž veleben. [A je tomu poté] jakoby jsi [ty sám] tvořil jejich obvyklý [význam]³²⁴.

I v tomto případě jsou možnosti interpretace tohoto stupně značně omezené – ostatně jedná se o nejvyšší, prorocký stupeň exegeze, kterého je zřejmě dosahováno v mystickém vytržení. Co však můžeme usuzovat z výše předložených úryvků a dalších pasáží, ve kterých Abulafia tuto metodu popisuje³²⁵?

Povšimněme si kupříkladu přístupu, kterým se Abulafia obrací k Maimonidově teorii prorocství. Na jedné straně se v těchto kabalistických stupních nacházejí v hojné míře termíny užívané dříve Maimonidem, na straně druhé se je však na jistém místě možno dočíst, že sedmý stupeň je podmíněn znalostí Božích jmen (sice oněch sestávajících ze 42 a 72 písmen) a tuto znalost je možno předat pouze ústně, neboť není možné veřejně sepsat ani názvy kapitol. Rozdíl je v tom, že ústně přijatá tradice byla pro Maimonida základem, na kterém se poté dalo stavět čistě racionální uvažování (samozřejmě včetně úvah verifikujících přijatou tradici). Na druhou stranu, v pojetí Abulafii se člověk dle racionálních schopností dostává k hlubším, esoternějším

הדברי. כמו שאמר הרב ז"ל ב"מורה" בחלק ב' בפרק לו' והוא נתיב אמתת הנבואה ומהותה. והוא ענין דעת השגת מהות השם המיוחד כפי מה שאפשר למיוחד שבמין האדם שהוא הנביא, להשיג ממנו שהוא ברא הדיבור האלוהי לו על פיהו ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 92.

322Ex 15,3. Jedná se o verš, na kterém Abulafia ilustruje vícero interpretačních rovin svoji exegetické metody. V jedné z předchozích poznámek jsem již zmínil Abulafiův výklad tohoto verše v rámci páté interpretační úrovně, který odkazoval na *Sefer Bahir*. V této poznámce je citace překladu Bahiru, kde se objevuje překlad „Hospodin je mužem války“.

323Jednotlivé konsonanty téhož verše v hebrejštině.

324ואמנם הדרך השביעית היא הנקראת קדש קדשים [...] ונחלקת לחלקים רבים ואלה הם. יהוה איש מלחמה יהוה שמו - כולו תיבה אחת. י-ה-ו-ה א-י-ש מ-ל-ח-מ-ה י-ה-ו-ה ש-מ-ו. כל אות ואות ממנו לבדו עומד בנפרד [...] וכפי הדרכים האלו והדומים להם בלתי חלוף תבין כל התורה כולה שהיא שמותיו של הקב"ה. וכאילו אתה בורא התיבות ומסכימים ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 382.

325Abulafia o tomto tématu v rozsahu menším či větším hovoří mimo svých spisů *Ševa netivot ha-Tora* a *Ocar eden ganuz* též v dalších, jmenovitě v *Mafteach ha-chochmot*, *Or ha-sechel*, či *Imrej šefar*.

výkladům, až dospěje k bodu, kdy jediná šance jak dosáhnout úrovně nejvyšší, jest přijetí ústní tradice³²⁶.

Tato metoda má vést mystika k dosažení stavu prorocství (jest otevřena pro ty, jež jsou hodni být řazeni mezi proroky) za pomoci přetváření částí Tóry, potažmo jednotlivých slov (či písmen!³²⁷) v Boží jména. To, že praxe této úrovně jest rozličná, naznačují výše předložené úryvky z Abulafiových spisů. Tento akt je potom vnímán jako tvoření nových slov³²⁸, které jest umožněno díky přílivu³²⁹ sestupujícímu od Boha, potažmo aktivního intelektu. Dle Abulafii je rozkrývání nových významů možno chápat jako postup od potenciality k aktualitě³³⁰.

Kabalista, který dosahuje prorockého daru a užívá této metody, poté dosahuje pro ostatní tvory nedostižné úrovně, kdy tvoří nejen nová slova a jejich významy, ale též nové světy. Tato tvůrčí moc kabalisty vyvolává otázku, nakolik je onen blízko Bohu, je-li schopen dosáhnout pojednávané prorocké úrovně. To, že tuto otázku nelze přehlížet, podtrhuje mimo jiné fakt, že Abulafia v souvislosti s exegezí výše zmíněného verše Ex 15,3 tvrdí dále v textu: „*Tak budeš hoden toho, být zván ,bojovný rek, jehož jméno je Hospodin‘*“. Tomuto problému se budu věnovat v následujících odstavcích.

4.2.2. Pojetí prorocství

V textu jsem již zmínil, že Abulafiova prorocká kabala byla mystickou školou v rámci judaismu, která byla v dané době zaměřena výrazně více oproti dalším mystickým školám³³¹ (a stejně tak oproti filosofům) na metody mystické praxe, jejichž popisu a vysvětlení bylo autorem

326WOLFSON, Elliot R. *Avraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, s. 78.

327Ostatně tento prvek Abulafiovy nauky není novum, objevuje se přinejmenším již u německých zbožných. IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Avraham Abulafia*, s. 102 a s. 193.

328Hebrejské *bara*, v Tóře užíváno výhradně jako projev Boží moci. V Abulafiových spisech se tento pojem vyskytuje na vícero místech, hovoří-li o této nejvyšší hermeneutické úrovni.

329Právě tento příliv též způsobuje možnosti přijetí prorockých vizí.

330WOLFSON, Elliot R. *Avraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*, s. 80. Analogický přístup je uplatňován v jeho očích pro duši (potažmo rozum) člověka, který dosahuje sjednocení s Bohem. K tomuto více níže.

331Ostatně poměrně ilustrativním příkladem jest Abulafiův apologetický spis *Ve-zot l-Ihuda*, který jsem již zmínil v životopisné části. Zde nacházíme jeho obhajobu prorocké kabaly a zároveň poměrně pronikavou kritiku tehdejších kabalistů teosofické školy.

věnováno nemálo pozornosti. Představím tedy na následujících řádcích nejprve konečný cíl mystické cesty dle rabiho Abulafii (včetně srovnání jeho koncepce s myšlenkami Maimonida) a následně též kabalistické praxe, kterou vytyčil.

Pokud jde o konečný cíl těchto mystických technik, lze jej popsat poměrně stručně, jakožto snahu o sjednocení s aktivním intelektem, potažmo s Bohem samým. Abulafia sám hovoří o uzlech³³², které duši poutají a její síly a které je třeba skrze mystickou praxi rozvázat. Jakmile dojde k rozvázání těchto uzlů, síly duše se přirozeně navracejí ke svému původu, který stojí mimo jakoukoli dualitu. Tyto uzly duši poutají a oddělují ji od aktivního intelektu, na druhou stranu ji chrání před přívalem božského proudu a zaručují jí schopnost běžného života. Lidská duše je tímto způsobem omezována z toho důvodu, že mysl člověka je naplňována množstvím smyslových forem, které mysl pojmá za své a vytváří na jejich základě představu konečnosti. Je-li tedy mysl naplněná smyslovým vnímáním a emocemi, je pro ni takřka nemožné vnímat božské formy. K tomu, aby toto bylo možné, je nutné tyto smyslové vjemy umenšit, či proměnit takovým způsobem, aby bylo možné vnímat duchovní skutečnosti jasně. Abulafia tak postupuje k hledání vyšších forem, které nebudou duši svazovat před vnímáním božské skutečnosti. Ty nachází v hebrejské abecedě³³³, která tvoří předmět veškerých jeho meditací. Abulafia na základě tohoto

332Jakkoli můžeme spatřovat obdoby této symboliky mezi východními náboženskými tradicemi, tento symbol má svou dlouhou tradici i v rámci judaismu, což bylo často ve srovnávacích pracích přehlíženo. V židovské tradici tento obraz „rozvazování uzlu“ nacházíme již v knize Daniel 5,12 a 5,16, kde má význam jistých magických schopností, kterými je prorok nadán. Více k tomuto tématu viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 134-135.

333Ve skutečnosti Abulafia nebyl vázán pouze na hebrejštinu. Ta pro něj byla původním jazykem, který jest nadřazen všem ostatním, ale i jazyky ostatní (které podle něj vznikly úpadkem jazyka původního) bylo možno pro mystickou praxi užívat. Abulafia sám je toho dobrým příkladem, neboť sám ovládal na určité úrovni několik různých jazyků (latinu, řečtinu, arabštinu, tatarštinu, italštinu či baskičtinu) a při svých výkladech je také neváhal použít. Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 209. Abulafia považuje všechny jazyky za umělé zkonstruované s výjimkou hebrejštiny, která je v jeho pojetí proto-jazykem, ze kterého byly posléze odvozeny všechny jazyky pozdější. V některých pasážích svých spisů o ni hovoří jakožto o „matce všech řečí“. V jeho pohledu je nutno, aby zde existoval prapůvodní jazyk, který se musí předávat od počátku, neboť nebylo-li by původního jazyku, řeč by se nemohla od počátku předávat. Toto téma je nesmírně zajímavé a Abulafia jej rozvíjí nesmírně poutavým jazykem. Užívá pro tuto argumentaci i *gematrie*, na jednom místě tak poukazuje na numerickou sounáležitost slov *Ma'ase merkava* a *ivrit*, čímž naznačuje, že fenomény s věčným trváním mají tuto vlastnost díky Božím jménům, která jsou v hebrejštině. Více k této problematice viz IDEL, Moshe. *Language, Torah*

porozumění propaguje mystickou cestu permutací písmen (*ceruf ha-otjot*), přičemž to, že mnohá permutovaná slova nemají význam, nevnímá jakožto zápor; neboť tyto kombinace neodvádějí mysl zpět ke smyslovým vjemům³³⁴. Následující úryvky ilustrují Abulafiovo pojetí:

„A proto tvrdili učenci, že existuje náznak o [tom, že] člověk jest [svázán] uzly světa, roku a duše³³⁵, kterými je vázán k přírodě. A rozváže-li tyto uzly, které jej poutají³³⁶, přilne [poté] k Tomu, jenž dlí nad ním, střežíce jeho duši, tak jako zbývající, které Bůh volá a oni [mají] bázeň před Ním a rozjímají [o jeho] jménu. Tito jsou zváni pejušim³³⁷, [přičemž se jedná pouze] o jedince a [ti] rozjímají, aby [byli schopni] poznat Boha, on budiž veleben a jeho požehnané jméno. A [ti] si musí podmanit sebe sami, aby se odtáhli od žádostí světa a aby se střežili přivázání [k nim], tak jako pes ke svému druhu. Když si [takový jedinec] zvykne na [ono] odříkání, umocní [ještě] své odloučení a osamocení a pozná, [jak se] sjednotit s [božím] Jménem.³³⁸“

„A proto jsem ti naznačil, to co jsem naznačil [již dříve a nyní ještě] přidám, abych hovořil otevřeně, neboť všechny věci [které existují,] stojí mezi Bohem, on budiž veleben a mezi člověkem. A když řekneš: ‚Nemůže to tak být, neboť to by obnášelo, že člověk bude zcela vzdálen od [Božího] jména‘, pak tak viz – odpovím ti, že mluvíš bez pochyby pravdu, že On a realita a Tóra jsou toho svědky. A proto jsou [to] všechno lsti reality a lsti Tóry a množství micvot, které existuje, [existuje proto] aby přiblížilo [od] této naprosté vzdálenosti, vzdálenosti od Boha, k jeho úplné blízkosti. A to vše pro odstranění překážek, které vážou člověka v uzly lži³³⁹ a jeho [mystikovo] osvobození z jejich područí, skrze tajemství [události] vyjití z Egypta a přejítí moře a suché země a umístění prostředníka pouze [do vztahu] mezi židem a Bohem. A tímto [prostředníkem] je intelekt udatného

and Hermeneutics in Avraham Abulafia, s. 11-28.

334SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 205-207.

335Míní tím prostor, čas a osobnost.

336Doslova „ze sebe“.

337Polyvalentní termín, značící jednak učence, kteří opustili domov, aby studovali Tóru; dále takto byli zváni stoupenci hnutí, které je v překladech Bible označováno jako farizeové; nakonec tento termín poukazuje mimo jiné na askezi, či osamocení.

338ומכאן אמרו החכמים שזה רמז על האדם בקשרי העולם והשנה והנפש שהוא נקשר בהם בטבע, ואם יתיר קשריהם ממנו ידבק במי שלמעלה מהם עם שמירת נפשו. על דרך השרידים אשר יי קורא והם "יראי יי וחשבי שמו", הנקראים פרושים יחידיים מתבודדים לדעת את השם ברוך ומבורך שמו, וכובשים את עצמם מלהמשך אחר תאות העולם ונשמרים מלהקשר בו ככלב ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 48.

339Jedná se zde o slovní hříčku, slova lež a uzal jsou sestavena ze stejných konsonantů.

člověka, posilující ho mocí Tóry a micvot viditelných i skrytých, jenž je sám o sobě intelektem Boha³⁴⁰.

Tento úryvek jasně poukazuje na témata, která jsem již nastínil výše. Jedná se o cestu, která je přístupná pouze vybraným jedincům, přičemž uzly vážící člověka k omezenému vnímání se váží v podstatě ke všem hmotným jevům (včetně osobnosti samého mystika). K dosažení tohoto stavu je třeba pěstování askeze a sebekázně, což je fakt, který jsem již zmínil na jiném místě. Cesta poté vede ke sjednocení s Bohem³⁴¹, přičemž tím, co člověka vede, jest očištěný rozum, který se ztotožňuje s aktivním intelektem. Druhý úryvek již naznačil, že ve skutečnosti nejde o rozvázání všech uzlů bez výjimky – naopak, mystikova je jednoho uzlu třeba, aby na své cestě nezbloudil. Tímto uzlem jest láska k Bohu, jak čteme v následujícím úryvku:

„... a až bude uzel rozvázán, bude odhalena podstata svědectví uzlu a ten kdo lne k těmto uzlům, lne ke lžím, neboť po tom, co budou tyto uzly rozvázány budou též rozvázány tyto uzly ke kterým lne a nezůstane s ním [již] vůbec nic. A proto, předtím než je rozváže, musí se připoutat a

ועל כן רמזתי לך מה שרמזתי ואוסיף לומר לך מפורש כי כל הנמצאים כולם הם אמצעים בין השם יתע' ובין האדם. ואם 340
תאמר איך יהיה זה, אם כן יתחייב ממנו שיהיה האדם בתכלית הרוחק מן השם, והנה אומר לך שאתה אומר אמת בלא ספק
שכן הוא והמציאות והתורה עדים על זה. ועל כן היו כל תחבולות המציאות ותחבולות התורה וערמות המצות נמצאות כדי
להקריב זה הרחוק בתכלית הרחקמן השם בתכלית הקרובה אליו. והכל להסיר כל האמצעים שקשרו את האדם בחבלי השקר
ולהתירו מתחת ידיהם, בסוד יציאת מצרים ומעבר הים ביבשה. ולהשים אמצעי לבד בין היהודי ובין השם, והוא שכלו של
האדם הגבור המתחזק בכח התורה והמצוה הנגלות והנסתרות, שהוא בעצמו שכלו של השם
ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 294-295.

341V daném úryvku se hovoří o Božím jméně, ale jak jsme již naznačili na jiném místě, Abulafia bez zábran užívá rozličné termíny pro tento cíl – proto hovoří-li o konečném cíli mystické texty, mluví někdy o Bohu, jindy o (Božím) jméně a jindy zase o aktivním intelektu, či dokonce o Tóře, nebo *merkavě*.

4.1.3. Jichud

Rád bych poukázal na to, že v případě Abulafii můžeme hovořit skutečně o sjednocení (*jichud*³⁴⁶), nikoli pouze přilnutí (*dvekut*³⁴⁷), či poznání, tak jako u mnoha dalších mystiků či filosofů³⁴⁸.

Názornou ukázkou tohoto pojetí může být následující úryvek: „[...] a od ní [prorocké úrovně se obrátí] k aktivnímu [intelektu] a spojí se s ním [v] jeden, [po] mnoha mocných a odvážných cvičeních³⁴⁹ až [do momentu, kdy se] navrátí prorocká, osobní a partikulární [do stavu]

346Scholem ve svých přednáškách tvrdil, že: „nacházíme jen v mimořádně vzácných případech zprávy o tom, že mystik v extázi dosahuje skutečné jednoty s Bohem, v níž se lidská individualita sama sebe vzdává ve jménu naprostého pohroužení do Božího proudu. Dokonce i v extatickém stavu myslí si židovský mystik téměř bez výjimky uchovává smysl pro rozlišení mezi Stvořitelem a jeho stvořením.“ Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 192-193. Toto tvrzení později rozporoval Idel, který tvrdí, že Scholem měl pravdu v případě teosofických kabalistů, v případě prorocké kabaly však toto tvrzení není obhajitelné. Viz IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 4. Idel poukazuje na to, že myslitelé považující sjednocení za možné, se objevili hned po Maimonidově úmrtí a to dokonce mezi jeho nejbližšími. Zmínit můžeme jeho překladatele Šmu'ela ibn Tibona a dokonce i jeho syna Avrahama ben Mošeho. Oba jsem zmínil v první kapitole, osobnosti druhého byla vzhledem k jeho obratu k radikální zbožnosti věnována značná pozornost (viz kap. 1.2.5.). Otázce Unio mystica je věnována též následující publikace, Abulafiově kabale je věnována samostatná kapitola: AFTERMAN, ADAM. „*And They Shall Be One Flesh*“: *On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden: Brill, 2016, s. 151-170. ISBN 978-90-32872-3 Těž viz WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Beign: Kabbalistic Hermeneutics And Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005, s. 348-349. ISBN 0-8232-2419-8.

347Editorial staff. *Devekut*. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 5, s. 628-629.

348Nutno podotknout, že i Abulafia používá hojně termínu *dvekut*, avšak kontext ve kterém bývá užíván, jasně poukazuje na to, že význam tohoto slova je u něj značně posunut.

349Zde hovoří Abulafia o praktických metodách, které jsem již na několika místech zmínil. Jejich představení viz níže v textu.

esence své příčiny [a promění se] v obecnou, neměnnou a věčnou³⁵⁰, [tak] jako [je] On, a [poté] bude on a On jedním.³⁵¹“

Je evidentní, že Abulafia zde nepochybně hovoří o úplném sjednocení³⁵², na což jasně poukazuje sdělení nacházející se na konci předložené pasáží, tvrdící „on a On budou jedním“. Nadto Abulafia v určitých pasážích zmiňuje totožnost hylického intelektu a aktivního intelektu, takovým způsobem, který připomíná v určitých ohledech myšlenkovou koncepci předloženou Averroem³⁵³. Moše Idel vidí v určitých pasážích též jisté formy magických představ, dokládá to jednak na Abulafiových tvrzeních o „tvoření světa“ a dále o tom, že dosáhne-li člověk vytržení, „uspěje ve všem a Bůh bude s ním“³⁵⁴. Osobně bych byl však opatrný s těmito postoji – v takovém smyslu bych vnímal tato tvrzení ve chvíli, kdy by měli být cílem mystického úsilí. Dle mého chápání textu tomu tak ovšem není – cílem je sjednocení s Bohem a tato tvrzení jsou pouze projevem tohoto sjednocení.

Existují však i další pasáže v jeho díle, které toto téma rozvíjejí. Abulafiův postoj ohledně *jichudu* vyjadřuje poměrně pregnantně následující pasáž:

„Pokud nicméně pocítil božský dotek a uvědomil si jeho povahu, zdá se mi být správné a vhodné, a stejně tak každému dokonalému muži, že by měl být zván pánem, neboť jeho jméno je stejné, jako Jméno jeho Pána³⁵⁵, ať už se jedná pouze o jedno, nebo více, či všechna jeho jména. Neboť nyní již není oddělen od svého Pána a pohled' – on je pánem a jeho Pán je jím. Neboť k němu tak důvěrně lne³⁵⁶, že už od něj nemůže být žádným způsobem oddělen, neboť on je Jím. A stejně jako

350V otázce času a věčnosti navazuje Abulafia na Maimonida a Averroa. Věčnost je u něj ztotožňována s konceptem *Olam ha-ba*. Více k této otázce viz AFTERMAN, ADAM. *Time, Eternity and Mystical Experience In Kabbalah*. In: OGREN, Brian, ed. *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden: Brill, 2015, s. 162-175. ISBN 978-90-04-29030-3. Dále též IDEL, Moshe. „Higher than Time“: *Observations on Some Concepts of Time in Kabbalah and Hasidism*. In: OGREN, Brian, ed. *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden: Brill, 2015, s. 179-210. ISBN 978-90-04-29030-3.

351 וממנו אל הפועל וידבק בו אחר ריבוי הרגל חזק ואמין, עד שוב הנבואי האישי החלקי בצורת סיבתו כללי תמיד נצחיי
ABULAFIA, Avraham. *Sitrej Tora*, s. 138. Jedná se tedy o změnu od potenciality k aktualitě.

352Ačkoli je v textu užít zmíněný termín *dvekut*.

353IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*, s. 7.

354IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Avraham Abulafia*, s. 103.

355Sanh. 38a.

356Zde je užito slova *dvekut*.

jeho Pán, který je odpoután od vší hmoty, je zván znalostí, poznávajícím a poznávaným, vše ve stejný okamžik, neboť všechny tři jsou v něm jedním – stejně tak bude on, povznesený muž, pán povzneseného Jména, zván intelektem, ačkoli je ve skutečnosti poznávajícím; je potom též poznávaným, stejně jako jeho Pán. A potom mezi nimi není rozdílu, mimo to, že jeho Pán má své svrchované postavení, dle svého práva, neodvozené od ostatních tvorů, zatímco on je povznesen ke své úrovni skrze prostředníky.³⁵⁷“

I přes to, že o vztahu mezi mystikem a Bohem se zde hovoří jakožto o *dvektu*, prezentovaný text ukazuje, že vztah mezi mystikem a Bohem je důvěrnější, než v běžném pojetí této koncepce. Mezi Bohem a kabalistou již autor nečiní rozdílu, jediným rozdílem je, že stvořitelova svrchovaná moc je věčná a svrchovaná, zatímco kabalista ji dosáhl zprostředkovaně. Ostatně tato představa byla naznačena již v úryvcích, které se věnovaly problematice uzlů. Tuto úvahu uzavřeme úryvkem, který rozvíjí téma věčného života, které již bylo naznačeno v jedné z předchozích ukázek:

„A vskutku vím, zřetelně a jasně, že přínosem znalosti [Božího] jména jest přiblížení člověka k dosažení aktivního intelektu ve skutečnosti a užitek dosažení aktivního intelektu jest cílem života intelektuální duše, což je příčinou života ve světě příštím³⁵⁸. A dosažení [tohoto stavu] má vést k přilnutí duše k Bohu, jeho Jméno budiž velebeno, on budiž veleben, navždy a navěky. A to je záležitost zvána podobou a obrazem [Božím] v člověku. Život věčný bez [???], jako je život Stvořitele, jenž je jejich příčinou³⁵⁹.“

4.2. Mystické metody

Zmínil jsem již na několika místech, že cestou ke sjednocení s Bohem jsou Boží jména, což bylo důvodem, proč Abulafia svou kabalou nazýval prorockou kabalou, nebo též cestou jmen. Škála

357Tento text se nachází v Abulafiově *Sefer ha-jašar*. Bohužel mi tento svazek nebyl k dispozici, pročez cituji dle Idelova anglického překladu. Viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 126.

358Olam ha-ba. Více k tomuto konceptu viz ROSENBLATT, Samuel. Olam ha-ba. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 15, s. 399-400.

359ואמנם אני יודע באמת וברור כי תועלת ידיעת השם היא מביאה את האדם לידי השגת השכל הפועל בפועל, ותועלת השגת השכל הפועל היא תכלית חיי הנפש המשכלת והיא סיבת חיי העולם הבא. והוא שבהשגה ההיא תדבק הנפש בשם ית"ש ב"ה לנצח נצחים ולעולמי עולמים. ויהיה הדבר הנקרא צלם ודמות באדם, חיים מתמידיים בלתי תכלית כחיי הכורא אשר הוא סיבתם ABULAFIA, Avraham. *Chaje olam ha-ba ve-zot l-Ihuda*, s. 52-53.

mystických technik, které autor uvádí ve svých spisech je nezměrná, představíme zde proto pouze několik základních koncepcí. Arje Kaplan poukazuje na to, že Abulafia vnímal techniku pronášení Božích jmen zřejmě jakožto tradici, která sahala až do dob patriarchů a proroků – dokladem pro toto tvrzení je pro něj mimo jiné fakt, že Abulafia vykládal verš Gn 12:8³⁶⁰ ne jako mnozí další učenci, kteří tuto pasáž chápali v tom smyslu, že Abraham se k Bohu modlil, ale v doslovném významu, sice že Abraham skutečně pronášel Boží jméno³⁶¹.

4.2.1. Nebezpečství mystické cesty

Nutno podotknout, že Abulafia upozorňuje čtenáře svých děl, že na aspiranta mystické cesty čekají mnohá nebezpečství³⁶² a že je třeba náležitě přípravy pro to, aby byl schopen dosáhnout bezpečně jejího konce. Na několika místech tak nabádá k maximálně opatrnosti při recitování jmen, aby nedošlo k chybě vlivem nepozornosti či strachu, neboť to může být nedozírné následky, jak poukazují následující úryvky:

„A je třeba, [aby se ten kdo] permutuje [Boží jméno] střežil a byl opatrný před strachem ze slávy Jeho [Božího] jména, jinak jej [kabalistu] opustí život a zabije [sám] sebe. Avšak [ne] pokud poběží jeho srdce a bude dlít na jeho [Božím] místě, neboť Bůh nad ním dohlíží svou rukou a je s ním³⁶³.“

„...musí být vysoce dbalý toho, aby nepohnul souhláskou či samohláskou z jejich místa, neboť zmýlí-li se při čtení písmene, které ovládá tu kterou končetinu³⁶⁴, může být tato končetina okamžitě odervána a může změnit své místo či pozměnit svoji přirozenost a být přetvořena do jiné podoby, takže v důsledku toho může být dotyčný mrzákem³⁶⁵.“

360Odtud táhl dál na horu, která je východně od Bét-elu, a postavil svůj stan mezi Bét-elem na západě a Ajem na východě. Také tam vybudoval Hospodinu oltář a vzýval Hospodinovo jméno.

361KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 76.

362Mimo níže uvedené odkazy viz FISHBANE, Michael. *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle, London: University of Washington Press, 1994, s. 39-43. ISBN 978-0295975559, dále též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Avraham Abulafia*, s. 121-123.

363יצריך המצרף להשמר ולהזהר מפחדו לכבוד שמו פן יברח ממנו דמו. והיה הוא הורג עצמו. אבל אם רץ לבו ישוב למקומו כי מפק"ח השם בידו והוא עמו. ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999, s. 100. ISBN neuvedeno.

364Srov *Sefer Jecira*, 3-5, kde jsou jednotlivá písmena přiřazena určitým částem těla.

365Citováno podle českého překladu – SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 213.

V následující pasáži v *Sefer ha-ceruf*³⁶⁶ autor upozorňuje na to, že nejvyšší úrovně sefirotického stromu skrývají nebezpečí pro nepřipravené³⁶⁷:

„A je tomu tak, jak je řečeno: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby‘³⁶⁸. A s pomocí Boží, on budiž veleben, před ním bude objasněna [ona] záležitost. A navrátíme se k oné záležitosti, se kterou se [zabýváme a to je, co jest] řečeno o slově vytětí. A skutečně věz, toto je poznání správnosti s cílem poškození pro toho, kdo nemá poznání [problému] utrpení, aby se odpoutal s tajemstvím odpoutání a tvého očištění a vyvýšení [skrže jednotlivé] stupně, aby dosáhl podstaty [samého] dosažení. Neboť skutečně je-li v něm poznání trpět [a] za všech okolností jít a vyvýšit se až dosáhne koruny [pak uspěje] a pokud [v něm] není, z koruny vyjde vytětí v souladu s tím, že nemá sílu stát v paláci krále³⁶⁹.“

Cenným materiálem jest též autobiograficky laděný spis *Ša'arej cedek*, jehož autorem jest zřejmě Abulafiův žák Natan ben Sa'adja Charar, zde se hovoří o jistých fyzických změnách, které může přinést nevhodným způsobem vedená mystická praxe:

„A když jsem ráno vstal, pověděl jsem o tom svému učiteli. On se mne zeptal: ‚A kdo ti vůbec dovolil dotknout se Jména³⁷⁰? Neřekl jsem ti snad, aby prováděl jen permutace písmen?‘ A dále pravil: ‚To co se ti přihodilo, vskutku znamená vysoké stadium mezi prorockými stupni.‘ Chtěl mne od toho osvobodit, neboť si všiml změny v mé tváři³⁷¹.“

366Jak již bylo zmíněno, otázka toho, je-li autorem Abulafia, je předmětem polemik. Pokud jím však není Abulafia, napsal ji jistě některý z jeho žáků.

367Srovnej se známou pasáží z traktátu Chag. 14b.

368Gn 1:26.

369וזה כמו שאמר נעשה אדם בצלמינו כדמותינו. ובעזר השם ית' לפנים נפרש העניין. ונחזור לעניין שאנחנו בו ונאמר על מלת כרת. ואמנם דע כי זאת החכמה מזקת בתכלית ההיזק למי שאין דעתו סובלת להפליג בסוד ההפלגות ולהזדכך להתעלות במדרגות להשיג תוכן ההשגות. כי אמנם אם יש בו דעת לסובל אכ"פ הולך ומתעלה עד הגיע לכתר ואם איין, מתוך כתר בא בדרגות להשיג תוכן ההשגות. כרת לפי שאין בו כח לעמוד בהיחלי מלך ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-ceruf*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2003, s. 9. ISBN neuvedeno.

370Abulafia zde reaguje na to, že jeho žák přistoupil k technice, která byla nad rámec instrukcí, jež mu předtím předal.

371Citováno z českého překladu obsáhlejší pasáže, uveřejněné v Scholemově publikaci. Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 229.

4.2.2. Metoda popsaná ve spise *Or ha-sechel*

Z množství metod, které Abulafia ve svých knihách uvádí, zde představím pouze tři (ačkoli je jich výrazně větší množství), první jest popsána ve spise *Or ha-sechel*, druhá v *Chaje olam ha-ba* a nakonec poslední, která jest popsána v jeho *Ocar eden ganuz*. Nebudu zde však rozpracovávat typologii jednotlivých technik, ze kterých jsou metody složeny, není-li to nutné pro účely výkladu³⁷².

Metoda popsána v *Or ha-sechel*³⁷³ spočívá v úkonu, při němž kabalista permutuje písmena tetragramu společně s písmenem *alef*. Metoda funguje způsobem, kdy se vždy permutuje písmeno *alef* společně s jedním písmenem tetragramu, přičemž každému z těchto dvou písmen je přiřknuta jedna z pěti samohlásek³⁷⁴ a ty se permutují. Po tom co je cyklus dokončen, opakuje se tentýž, kdy dané písmeno tetragramu stojí na první místě a *alef* na druhém. Permutuje-li tedy kabalista každé písmeno tetragramu s *alef* v těchto dvou pozicích, celkem celý cyklus dává dohromady dvě stě kombinací³⁷⁵.

Metoda samozřejmě zahrnuje další rozličné kroky. Samotnému aktu permutace má dle Abulafii předcházet příprava, která obnáší rozličné kroky – jednak jde o fyzickou izolaci, které technika vyžaduje. Dále je žákovi doporučeno usebrání se a utišení, následované jistými metodami imaginace a vnitřních úkonů. Nutnou podmínkou je též určité oproštění od hmotných pout a zároveň určité znalosti kabaly, jinak může tato praktika přinést aspirantovi neštěstí, znázorněné v odstavcích předloženými výše.

Samotná metoda je poté doprovázena dalšími předpisy. Jednotlivé samohlásky se vážou s pevně danými pohyby hlavy, přičemž pozornost je přikládána i jisté regulaci dechu³⁷⁶. V případě

³⁷²Pokud to bude na místě, techniky budou objasněny v komentáři či v poznámkách pod čarou. I tyto jednotlivé techniky však byly systemizovány Moše Idelem, ke kontrole dechu a tělesným pozicím viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 24-37.

³⁷³Metoda je uvedena v ABULAFIA, Avraham. *Or ha-sechel*, s. 104-106.

³⁷⁴Jedná se o *cholem*, *chírek*, *šurek*, *cere*, a *kámec*. Nutno podotknout, že právě tyto meditační tabulky Abulafia přejal skrze učení *chasidej aškenaz*- obdobné tabulky se nachází v díle Ele'azara z Wormsu s tím rozdílem, že kombinace jsou uváděny s šesti samohláskami (Ele'azar přidává mezi kombinované samohlásky ještě *ševa*) a každá série tak dává dohromady šestatřicet kombinací.

³⁷⁵Tato metoda je popsána podrobněji včetně patřičných permutačních tabulek na několika místech. Viz například KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 90-91, nebo též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 22.

³⁷⁶Scholem tento fakt bez většího váhání připsal vlivu indické jógy. SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 215. Pozdější badatelé jsou však již zdrženlivější, ohledně tohoto soudu – možné

chyby ve vyslovení u této techniky je třeba započít znovu, dokud nebude správné pořadí dodrženo do konce.

Dojde-li k úspěchu, kabalista by měl mít určité vizuální či akustické vize, na které má reagovat slovy: „*Mluv, Hospodine, tvůj služebník slyší*³⁷⁷“ a snažit se naslouchat onomu zjevení. Pokud technika nepřinese dané výsledky, aspirant se jí má po dobu jednoho týdny zdržet, než bude pokračovat v jejím provádění. Jedná se mimochodem právě o tuto techniku, již jsem zmínil dříve a kterou popsal Moše Cordovero ve svém *Pardes rimonim*.

4.2.3. Metoda popsaná ve spise *Chaje olam ha-ba*

Další technika se nachází ve spise *Chaje olam ha-ba*, skládá se přitom z několika úrovní. Základní, přípravná část, je uvedena v úryvku níže, citovaném z přednášek Gershoma Scholema. I k této metodě se váží taktéž instrukce zmíněné u předchozí metody, jmenovitě kontrola dechu a předepsané pozice hlavy.

U této techniky se objevuje i doporučení, aby se jí aspirant věnoval v noci, což je ostatně faktor, který se objevuje v rámci Abulafiových doporučení výrazně častěji³⁷⁸, dále je doporučeno ozářit v takovém případě místnost množstvím svící. Na místě je dle něj taktéž oděnění do čistého, ideálně bílého oblečení. Kabalista by se měl zavinout do svého talitu a nasadit si tfilin. Úryvek z *Chaje olam ha-ba*, který se věnuje této technice, jest opět přeložen v přednáškách Gershoma Scholema. Dovolím si zde část z něj zde citovat, neboť obsahuje některá již zmíněná témata, stejně jako několik dalších signifikantních poznámek:

„...očisti srdce a vyber si osamělý dům, kde nikdo neuslyší tvůj hlas. Zde usedni ve své komůrce a nezjevuj svá tajemství žádnému člověku. Můžeš-li, počínej si takto v onom domě během dne, lépe však je, zhostíš-li se toho během noci. V hodině, kdy se zhotovíš promluvit se Stvořitelem, kdy si žádáš, aby ti Bůh zjevil svou moc, dbej, aby veškeré tvoje myšlení bylo vzdáleno marností

vlivy bývají spatřovány spíše v súfijském *zikru* (který ovšem některé školy přejali od indických asketů), případně v domnělé židovské tradici, která se písemně nedochovala ve své kontinuitě. Viz IDEL, Moshe. *Enchanted Chains*. Los Angeles: Cherub Press, 2005, s. 76-78. ISBN 0-9747505-4-9. Moše Idel však toto tvrzení problematizuje a poukazuje na rozdíly, které se objevují mezi Abulafiovou metodou a obdobnými projevy, které nacházíme v józe, či například v hesychasmu. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 39-40.

3771Sam 3:9.

378Srov překlad z *Ša'arej cedek*, který se nachází u Scholema. Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 227-230.

tohoto světa. Zahal se do modlitebního šálu, tfilin si vlož na hlavu a paže, abys směl být naplněn bázní a úctou k Šchině, která ti bude nablízku. Očisti svůj šat, a možno-li, nechť tvůj oděv je bílý, neboť vše toto pomáhá dovést srdce k bázni a lásce Boží. Je-li noc, rozžehni mnohá světla, aby všude byl jas. Pak měj při sobě inkoust, pero a stolek a pomni, že se chystáš sloužiti Bohu v radosti a štěstí srdce. Nyní začni sestavovat buď nečetná, buď mnohá písmena, abys mohl měnit jejich pořadí a seskupovat je, dokud se ve svém srdci neroznítíš. Pak dbej na jejich pohyby a na to, co můžeš vyvolat tím, že jimi budeš pohybovat. A až ucítíš, že tvé srdce již plane³⁷⁹, až uvidíš, že sestavami písmen spatřuješ věci, které bys na základě lidské tradice sám od sebe poznati nedokázal, a kdy takto budeš připraven na na příliv božské síly, která do tebe vtéká, pak obrať veškeré své pravé myšlení k tomu, aby sis ve svém srdci představil Jméno a Jeho vznešené anděly, jako by to byly lidské bytosti sedící či stojící kolem tebe [...] Když sis byl toto vše velice živě představoval, obrať svoji mysl k tomu, abys svými myšlenkami porozuměl mnoha věcem, které vstoupí do tvého srdce písmeny, jež sis představoval. Rozvažuj o nich v úhrnu i v každé podrobnosti tak jako člověk, jemuž je vykládáno podobenství či sen, či jako ten, jenž dumá o závazném problému v učené knize, a takto si zkus vysvětlit, co uslyšíš, aby to co nejvíce souznělo s tvým rozumem³⁸⁰. [...] A vše toto se ti přihodí, teprve až odhodiš tabulku a brk nebo až ti samy upadnou, jak silně budeš zabrán do myšlenek. A věz, že čím silnější bude v tobě příliv chápavosti, o to slabší bude tvé tělo vně i uvnitř. Celé tvé tělo zachvátí mohutný třas³⁸¹, takže si pomyslíš, že jistotně je ti zemřítí, neboť tvá duše, radujíc se převelice ze svého poznání, opouští tělo. A jsi-li pak v tuto chvíli vědomě připraven k tomu, abys zvolil smrt, pak zvíš, žeš došel dosti daleko, abys byl zaplaven tím přílivem.³⁸²“

Poté co kabalista dosáhne tohoto stavu, je Abulafiou instruován k tomu, aby se navrátil k záležitostem těla a občerstvil se. Připojuji zde však důležitou pasáž, která se již u Scholema nenachází a která těsně navazuje na jim předložený úryvek. Abulafia zde pokračuje a podává zde instrukce svému čtenáři, které obnáší pokročilejší metodu, kterou má navázat po zvládnutí metody předcházející. Píše zde:

³⁷⁹Tento motiv se objevuje ve mnoha spisech tohoto autora, jedná se o jeden z důležitých motivů, leč nedostává se nám v rámci této práce prostoru pro jeho rozpracování v širším rozsahu. Viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 39-40.

³⁸⁰Tato pasáž připomíná jasně sedmou hermeneutickou úroveň, která je například i Scholemem ztotožňována s dosažením prorocké zkušenosti. Viz SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 213.

³⁸¹

³⁸²SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 211-212. Tato pasáž se v původním textu nachází v: ABULAFIA, Avraham. *Chaje olam ha-ba ve-sefer ve-zot l-Ihuda*, s. 66-68.

„A až se staneš zběhlým v této záležitosti, zvolení života' a učiníš tuto věc [zmíněnou meditaci] mnohokrát, až dostaneš tuto záležitost do své ruky, posilni a upevni značně sílu ve své ruce a vyber sobě ještě metodu, která jest vyšší [než ta, o které jsem dosud hovořil]. Posilni a upevni své srdce a [stejně tak] své intelektuální úvahy a začni si připomínat v soustředění hojnost a připrav se [způsobem], jenž jsem již zmínil výše. A soustřed' své intelektuální síly a začni si připomínat v soustředění hojnost [společně] s čistou, příjemnou a krásnou melodií³⁸³ v pravou vokalizaci všech písmen v tomto Jméně [...] těchto šest ze svatých Jmen [prones] s osmnácti nádechy. Až dojdeš na jejich konec [oněch dvaasedmdesáti jmen] ke jménu MVM³⁸⁴, pokud tě nepřinutí [Boží] příliv zastavit přednes [někde] mezi [jednotlivými Jména]. Neboť tradice, která je v našem držení [jest], že příliv přichází k dokonalému člověku [nejpozději] poté co dojde ke konci prvního verše, [tedy] potom co [si] připomene 24 jmen [...] ³⁸⁵ A když dokončíš všechna jména a obdržíš od něj, to co si od něj budeš přát obdržet, poděkuj Bohu. A pokud, Bůh chraň, nebude v tvé ruce [ona] věc, po které jsi od Boha toužil³⁸⁶, [pak] věz, že se musíš navrátit k hojnému pokání a lkát nad nedostatkem tvé ctnosti³⁸⁷ a nad [tím], že sis připomínal Jmeno Boží nadarmo. [...] Možná bylo to, co se ti přihodilo, zkouškou a prověřením tvé lásky k Bohu, jestli [jej] popřeš, nebo [jestli v něj] budeš věřit³⁸⁸.

383V této práci toto téma nebudu rozvíjet, nicméně je třeba zmínit, že hudba hraje ve spise Abulafii dvojí význam. Jednak je často zmiňována jako analogie, pro naznačení prorocké zkušenosti, dále je potom Abulafiou v některých případech užívána jako samotná součást dané metody. Více k tomuto tématu viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Avraham Abulafia*, s. 53-71. V pramenech viz ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*, s. 29; dále též ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002, s. 63. ISBN neuvedeno. ; nebo též ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chaje ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001, s. 70. ISBN neuvedeno.

384Jedná se přirozeně o konsonanty posledního jména.

385Další pasáž se nachází ve spise o několik stran dále, značnou pasáž vynecháváme, neboť obsahuje značné množství *gematrie*, jejíž překlad a výklad by byl nad rámec této práce.

386Míní se tím příliv, *šefa*, nejedná se o žádnou magickou praxi, jak by se mohlo z úryvku zdát – o něco dále Abulafia v textu tvrdí, že neuspěl-li student, bylo to z důvodu jeho připoutanosti ke hmotnému světu a postranních motivů. Tento výklad ostatně souvisí s objasněním konceptu proroctví, který jsme již nastínili v jedné z podkapitol výše.

387Nebo též úrovně či stupně, což může souviset též s hermeneutickými úrovněmi, které jsem již zmínil.

388וכשתהיה בקי בעניין בחירת חיים זאת, ותעשה דבר זה פעמים רבות עד שיעלה הדבר הזה בידך, חזק ואמץ כח בידך מאד ומתבחר עוד בבחירה עליונה מזאת. חזק ואמץ לבבך ומחשבותיך השכליות והחל להזכיר בכוונה שלימה ותכין עצמך כאשר אמרתי כנ"ל. וכוון מחשבותיך השכליות והחל להזכיר בכוונה שלימה בניגון ישר ונחמד ונעים בניקוד האמיתי של כל אות ואות בשם זה. [...] ששה שמות משמות הקדושים בשמונה עשר נשימות, עד הגיעך אל סופם שהוא שם מו"ם, אם לא יכריחך

Tato technika obnáší recitaci jednotlivých jmen, složených vždy ze tří konsonantů – jedná se o jméno Boží složené ze dvaasedmdesáti jmen³⁸⁹. Abulafia pro tuto metodu rozvíjí též rozsáhlou symboliku ohledně možných vizí kabalisty, založenou na metodě *gematrie*. Pokud kabalista nedosáhne zjevení na základě této metody, je autorem vybízen k pokání, neboť k metodě přistoupil s postranními motivy a nebyl hoden dosáhnout Boží milosti³⁹⁰.

4.2.4. Metoda popsaná ve spise *Ocar eden ganuz*

Další metodu můžeme najít ve spise *Ocar eden ganuz*. Tato metoda nezahrnuje toliko přednes, jakožto metody již zmíněné, leč obnáší psaní. Metoda v podstatě obnáší permutace

השפע לפסוק ביניהם. כי הקבלה אצלנו היא שהשפע בא לאדם השלם בהגיעו אל תשלום הפסוק הראשון אחר שהזכיר כ"ד שמות. [...] וכאשר תשלים כל השם ותקבל ממנו מה שיחפוץ השם לתת לך הודה לשם. ואם וחלילה לא היה עולה בידך דבר מאשר בקשת מהשם, דע שאתה צריך לשוב בתשובה שלימה ולבכות על חיסרון מעלתך ועל אשר זכרת את שם ה' לשוא. [...] ABULAFIA, Avraham. *Chaje olam ha-ba ve-sefer ve-zot l-Ihuda*, s. 68-75.

389Toto jméno je sestaveno ze tří veršů z knihy Exodus, konkrétně Ex 14:19-21, text pasáží je následující:

(19) Tu se zvedl Boží posel, který šel před izraelským táborem, a šel ted' za nimi. Oblakový sloup se před nimi totiž zvedl, postavil se za ně (20) a vstoupil mezi tábor egyptský a izraelský. Jedněm byl oblakem a temnotou, druhým osvětcoval noc; po celou noc se jedni k druhým nepřiblížili. (21) Mojžíš vztáhl ruku nad moře a Hospodin hnal moře silným východním větrem, který vál po celou noc, až proměnil moře v souš. Vody byly rozpolceny.

Text v hebrejštině: ויש משה את־ידו על־הים ויולך יהוה את־הים ברוח קדים עזה כל־הלילה וישם את־הים לחרבה ויבקעו המים: ויבאו בני־ישראל בתוך הים ביבשה והמים להם חמה מימינם ומשמאלם: וירדפו מצרים ויבאו אחריהם כל: כוס פרעה רכבו ופרשיו אל־תוך הים: Za povšimnutí u tohoto textu stojí ta věc, že každý ze tří veršů obsahuje 72 písmen. 72 jmen Božích potom vzniká tím způsobem, že se berou postupně písmena prvního verše, druhého verše v obráceném pořadí a nakonec třetího verše v pořadí běžném, tak jako u první. Tímto způsobem však dostáváme pouze souhlásky – samohlásky se přiřazují tím způsobem, že se vždy volí tzv. „přirozená samohláska“, tedy první samohláska daného písmene. Pro písmen *bet* by se tak například jednalo o samohlásku *cere*. Více k tomuto Božímu jménu viz KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 93-96. K Božím jménům též viz Editorial staff. God, names of. In: *Encyclopaedia Judaica*. Volume 7, s. 672-678. Moše Idel spatřuje vlivy této metody v jednom z komentářů Avrahama ibn Ezry. IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 23.

390K této pokročilejší metodě z *Chaje olam ha-ba* viz KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 98-106.

Dále též IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Avraham Abulafia*, s. 23-24. Tato metoda je též rozvíjena v dalších Abulafiových spisech. Viz ABULAFIA, Avraham. *Imrej šefer*. Dále potom *Gan ne'ul* v ABULAFIA, Avraham. *Gan ne'ul ve-ševa netivot ha-Tora*.

jednotlivých slov ve všech jejich možných obměnách dle určitých vzorců, přičemž množství kombinací přirozeně vzrůstá s množstvím konsonant daného slova³⁹¹. V *Sefer ha-chešek* píše Abulafia o inkoustu následující:

„A věz [ohledně] podob písmen, že jest [celkem] dvaatřicet různých podob. A jejich substance je, jak známo, zvána inkoustem. A tajemstvím jest, že inkoust lze permutovat na jod. A výraz inkoust jest z dostatku, zatímco výraz jod z [verše], Ti ať vzdávají Hospodinu chválu za milosrdenství^{392,393}“

Instrukce, které poté podává v *Ocar eden ganuz* jsou poměrně rozsáhlé, dovolím si předložit následující výběr:

„Pověděl jsem ti již co musíš učinit v této věci a [nyní již] nic nepostrádáš. Neboť vezmeš-li pero, pergamen a inkoust a budeš-li zapisovat a permutovat Jména pak je vždy proměníš v dobro. Vyhybej se zlu a konej dobro, vyhledej pokoj a usiluj o něj³⁹⁴ [...] Hle, to [tě] učí, poznání závisí na Jeho výrociích, které jsou permutovány a prozkoušeny skrze [onu] permutaci písmen³⁹⁵, neboť je řečeno: Na stříbro kelímek, na zlato pec; srdce však Hospodin prozkoumává³⁹⁶. [...] A má-li sílu, aby podstoupil cestu mravnosti se značným zanícením a jeho intelekt jest mocný [aby ovládl jeho] imaginaci³⁹⁷, může ji řídit [onu imaginaci] jako svého koně a řídit jí a pobídnout ji [jako jezdec

391Množství slov utvořených pomocí permutace jest v podstatě faktoriálem čísla odpovídajícímu počtu konsonantů.

392Objevuje se několikrát v Ž 107.

393ודע כי צורות אותיות שהם כ"ב צורות, החמר שלהם הוא ידוע שנקראו דיו. וסוד דיו הוא מצורף יוד, ולשון דיו מן די, ולשון יוד מן יהוה הסוד ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*, s. 6. Tato permutace se objevuje v jeho díle častěji, několikrát se vyskytuje například též v *Or ha-sechel*. Arje Kaplan z tohoto vztahu, který Abulafia několikrát uvádí usuzuje, že inkoust je vnímán jakožto substance spojená s duchovní existencí, s Božím jménem. KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 83.

394Ž 34:15.

395*Ceruf ha-otjot*.

396Př 17:3. Jedná se o návaznost, která je nepřeložitelná. V této pasáži jde o to, že slova מצורפת ונבחת značící ono permutování a prozkoušení mají společný kořen se slovy בהן a מצרף, která mají v biblickém verši význam tyglíku (kelímku) na stříbro a onu Hospodinovu činnost zkoumání – v případě tohoto druhého slova však význam posunut není.

397Dle kontextu by bylo možné přeložit též jako nezrocenou mysl. Místo imaginace v Abulafiově systému je značné, zastává vůči ni ambivalentní stanovisko – na jednu stranu je nebezpečnou složkou, která může člověka svést zcela z cesty (srov jeho přehodnocení svých dřívějších stanovisek na sklonku života v druhé kapitole), na druhou stranu je pro mystickou cestu nezbytná. Viz vztah racionální a imaginativní schopnosti člověka u Maimonida v kap. 1.2.4. Srov též pozn. č. 342, kde se hovoří o

svou] botou, aby se rozběhla kupředu dle jeho vůle, nebo ji [naopak] omezit [jako pomocí uzdy] svou rukou, aby se zastavila na místě. [...] Vezmi do ruky písarské pero. [Piš] rychle a tvůj jazyk bude pomaličku neustále hovořit s pěknou a příjemnou melodií. A porozuměj [oněm] permutovaným slovům, která budou vycházet z tvých úst. Budou sestávat z toho, co si přeješ a z [jakékoli] řeči, kterou si přeješ, neboť musíš všechny jazyky navrátit [do stavu] prvotní matérie [...] A věz, že brk musí být v tvé ruce tak, jako kopí v ruce válečníka. A když budeš uvažovat o nějaké věci, a připomínat si ji ve svém srdci s určitými písmeny, nech ji též vyjít ze svých úst. Poslouchej [ta slova a] budeš pečlivě dodržovat to, co vyřkly tvoje rty³⁹⁸. Jinými slovy, tvé uši budou naslouchat [tomu], co tvá ústa hovoří a ve svém srdci [poté] porozuměj onomu poučení, které vychází z tvých úst. Okamžitě jej zapiš a podrž jej v paměti, aby sis [mohl] poznačit veškerá nutná [slova] stejné numerické hodnoty, ačkoli všechna nemusí odpovídat mým slovům³⁹⁹. A věz, že toto ti bude klíčem k otevření padesáti bran porozumění⁴⁰⁰. [...] A pocítíš dalšího ducha povzbuzujícího a posilujícího tě, procházejícího celým tvým tělem [a ten pocit bude velice] příjemný. A užříš, že na tebe bude kanout od hlavy až k nohám vonný olej⁴⁰¹ [a to buď] jednou, nebo vícekrát. A z toho [ti vzejde] **úžasná radost a nesmírné potěšení** a [taktéž] třas. Potěšení pro duši a třas pro tělo, připomínající jezdce ženoucího koně, kdy se [jezdec] raduje a těší a kůň pod ním [se třese, když se při běhu] odráží⁴⁰².

dichotomii nacházející se v jeho díle.

398Dt 23:24.

399Což ostatně odpovídá kabalistickým stupňům jeho hermeneutiky, neboť kabalista přikládá slovům vlastní významy, dle inspirace, které se mu dostává. Viz výše.

400Srov. RH. 21b.

401Tato nenápadná zmínka odkazuje na tradici pomazání olejem, která se vázala k některým králům a prorokům. Prorok jest *mašiach*, jest doslova „pomazaný“ právě tímto olejem. Na místě je zmínit, že v jistém slova smyslu má v Abulafiově systému kdokoli možnost (a snad i povinnost) vyvíjet mystické úsilí, aby tohoto mesiášského stavu dosáhl. Jak již bylo řečeno, jeho eschatologické vnímání bylo velice intenzivní a možnost zkušenosti dosažení *olam ha-ba* vnímal jako reálnou možnost, která je přístupná každému. Více viz IDEL, Moshe. *Leadership and Charisma: Maimonides, Nahmanides and Abraham Abulafia*. The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry 1, 2008, s. 2-34. ISSN 1935-0643. Téma je rozpracováno též v IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum, 2007, s. 276-376. ISBN 0-8264-9665-2

402 וכבר העירותיך בזה אל מה שאתה צריך לפי הענין ואינך חסר כי אם שתקח העט והקלף והדיו ותכתוב ותצרף השמות ותטהבם במיד אל הטוב סור מרע ועשה טוב פקששלום ורדפהו [...] הנה הורה כי הידיעה תלויה באמרתו שהיא מצורפת ונבחרת על פי צירוף האותיות, כמו שנאמר מצרף לכסף וכור לזהב ובוהן לבות יי [...] ואם יש בו כח לסבול דרך המוסר ברוב החשק ושכלו חזק מדמיונו ורוכב עליו כמי שרוכב על סוסו ומנהיגו בהכותו בו עם המגפים לרוץ לפניו כרצונו ורסנו

Tento úryvek poskytuje značné množství témat, některá z nich přitom již byla probrána. Permutace slov mají být doprovázena opakováním slov a při permutování má být užito *gematrie*. Kabalista se věnuje hledání významů mezi jednotlivými slovy, přičemž při samotných permutacích samozřejmě nutně dospívá k mnoha slovům, která postrádají smysl – Abulafia sám však říká, že tato záležitost není na škodu. Postupně dochází k Božímu přílivu, což se projevuje stavem vytržení.

Tento stav vytržení se projevuje jednak nesmírným vnitřním pohnutím (které Abulafia opisuje rozličnými synonymy vyjadřujícími radost), dále pak tělesnými projevy⁴⁰³, jako je mimo jiné chvění (na dalších místech hovoří o dalších, kabalistovi například v jeden moment vstávají vlasy na hlavě). Tento stav je nakonec završen sestoupením dalšího ducha, kterého kabalista pocituje, což je doprovázeno dalšími vizemi. V dalším úseku poté Abulafia popisuje, že tento stav vede k nastoupení cesty padesáti bran porozumění, neboť v tomto stavu jistě kabalista otevře přinejmenším první. Nakonec je stav vykreslen způsobem naznačujícím Boží blízkost a vedení⁴⁰⁴, rozpoznání pravé cesty⁴⁰⁵.

4.3. Závěr kapitoly

V této kapitole jsem nastínil několik základních bodů Abulafiovy prorocké kabaly. Věnoval jsem pozornost jeho osobité hermeneutice. Objasnil jsem zde Abulafiovo chápání proctví a jeho konečný cíl, mystické sjednocení s Bohem, společně s implikacemi, které toto sjednocení

בידו להעמידו במקום [...] קח בידך עט סופר מהיר ויהיה לשונך מדבר תמיד בנגון נאה ונעים בנחת בנחת. והבן בדברים המצורפים אשר יצאו מפיו יהיו מה שתרצה ובכל לשון שתרצה. כי כל הלשונות אתה צריך להשיבם אל חמרם הראשון [...] ודע שאתה צריך שיהיה הקולמוס בידך כחנית ביד גבור, וכשתחשוב בדבר אחד ותזכירהו בלבך באותיות הידועות לך ותוציאנהו בפיו מוצא שפתיך תשמור ושמעת, כלומר ישמעו אזניך מה שפיו מדבר, והבן בלבך על מה שמורה מה שהוצאת מפיו, וכתבהו מיד וזכרהו לסמנו בכללו מגומטר הכרחי, אע"פ שבכללו לא יורה על דברי. ודע כי הוא יהיה לך למפתח לפתוח בו חמשים שערי בינה [...] ותרגיש בעצמך רוח נוסף מעורר אותך ומחזקך ועובר על כל גופך ומהנה אותך, ונראה לך בו שש[ופע] עליך מראשך ועד רגליך שמן אפרסמון פעם אחת או יותר, ושמחת ונהנית ממנו הנאה גדולה בגילה ורעדה, ABULAFIA, Avraham. *Ocar eden ganuz*, s. 359-366.

403 Více k těmto tělesným projevům, viz IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, s. 74-77.

404 Srov Maimonidovo pojetí prozřetelnosti a dále Abulafiův mesianismus.

405 Více k této metodě viz KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*, s. 83-86.

zahrnuje. Nakonec byla značná pozornost věnována několika předním mystickým metodám v rámci Abulafiova systému, společně s objasněním klíčových pasáží.

Závěr

Avraham Abulafia položil základy zcela svérázné kabalistické školy, která ovlivnila řadu učenců napříč generacemi. Obzvláště v posledních třech dekadách se zájem o jeho osobnost mezi badateli stupňoval. Jeho osobnosti, nauce a mystické praxi je proto věnováno mnoho pozornosti. Jelikož se však jedná o dílo nesmírně komplexní a rozsáhlé⁴⁰⁶, skýtající mnoho rovin výkladu, mnoho z nich skrytých, či velice abstraktních, věřím tomu, že zájem o tuto osobnost bude i v následujících letech přetrvávat. Nezdá se zatím, že by se měl tento trend v blízké době měnit⁴⁰⁷.

V předložené práci jsem se pokusil o systematické vyložení základních témat a koncepcí, týkajících se tohoto autora, nakolik to jen bylo možné, vzhledem k náležitostem, které se k práci tohoto typu pojí. Ačkoli se ukázalo, že každé z nastíněných témat by bylo možno rozpracovávat do výrazně větší hloubky a užívat i dalších metodických přístupů a zdrojů, věřím, že tato práce položila přijatelný základ pro další bádání věnované této osobnosti. Mohu jenom doufat, že této záležitosti bude i u nás v dohledné době věnováno více pozornosti, kterou si jistě zaslouží.

Struktura práce byla koncipována takovým způsobem, aby systematicky nastínila základní stěžejní problémy a koncepce. První kapitola obsahující předcházející myšlenkové proudy byla v podstatě nezbytnou částí. Abulafia totiž představil revoluční myšlenkový systém, pro jehož pochopení a vyložení jest nutno věnovat pozornost i vlivům a postojům těchto škol – a to jak z důvodu toho, že bylo naším záměrem poukázat na prameny a authority, ze kterých čerpal, což je mnohdy nezbytné pro pochopení jeho myšlenek, ale stejně tak z důvodu, abychom mohli poukázat na to, jakým způsobem byl schopný tyto myšlenky a tradice přetvořit nesmírně originálním způsobem v revoluční, přesto však koherentní systém.

Druhá kapitola, zaměřená na biografické údaje jeho života, byla začleněna z několika důvodů. Jednak toto téma v české literatuře nebylo v daném rozsahu rozpracováno, a to ani v rámci překladů zahraniční literatury, která u nás byla vydána. Nadto i tato kapitola poskytla materiál, který dle mého mínění vrhá světlo na některé jeho postoje a koncepce, které by bez daného materiálu mohly působit značně zastřené, či zkresleně.

Třetí kapitola představuje, jak věřím, důležitou součást této práce. Pokusil jsem se v ní poukázat na fakt, že ačkoli byl Abulafia po dlouhou dobu považován za odmítaného, až snad zapomenutého autora, přesto měl mnoho svých příznivců a inspiroval svým přístupem mnoho

406Jen dochované rukopisy mají rozsah asi dvou tisíc stran.

407Ostatně jen v období, kdy jsme se věnovali této práci, vyšlo několik článků věnovaných tomuto tématu.

učenců následujících generací. Za obzvláště přínosnou považuji část, věnující se osudům jeho díla v moderní historii. Jedná se totiž, pokud je mi známo, o téma, které dosud nebylo systematicky zpracováno ani v zahraniční literatuře. Je to dáno ostatně i faktem, že soudobé kabalistické proudy jsou současnými autory často přehlíženy, což je fakt, který jsem již zmínil v naší práci. Stejně tak téměř postrádá důkladnější zpracování i nesmírně zajímavé téma vlivu Abulafiovy osobnosti a díla na současné umělce. Tato práce tedy vyžadovala prostudování mnoha článků a publikací přesahujících obor židovské mystiky a filosofie, výsledek však považuji za přínosný.

Zamýšlenou vrcholnou částí práce jest představení základů nauky a mystické praxe tohoto kabalisty, přičemž výzvou bylo při koncipování vybrat témata, která budou dosti reprezentativní a budou, pokud možno, navazovat na témata v práci již dříve probraná. Zároveň bylo třeba zvolit témata, jež spolu budou dostatečně provázaná, aby práce držela dostatečně koherentním způsobem. Zároveň bylo snahou obzvláště tuto část obohatit co možná nejreprezentativnějšími ukázkami z původních děl. Vzhledem k tomu, že pramenů je u nás v překladu k dispozici minimum (a pokud, tak většinou založených na překladech původního textu), považuji i tento krok za jistý přínos, v rámci tuzemského bádání o tomto badateli.

Logickým krokem této práce by bylo navázání a prohloubení témat, která byla představena⁴⁰⁸, zasazení do širšího naukového kontextů a vypracování většího množství překladů, doplněných zevrubnými komentáři. To jest úkol, který zde nemohl být splněn, neboť provázanost textů je značná a sledovat jemné nuance v rozličných spisech by vyžadovalo výrazně více prostoru. V tomto ohledu přináší další komplikaci mnohvrstevnatost Abulafiových spisů, tento rys ostatně vykazuje i hermeneutika kterou vypracoval. Jak bylo řečeno, šestá hermeneutická metoda zahrnuje užití *gematrie*, *cerufu* a dalších kabalistických exegetických metod, pročez při užití těchto metod by bylo možno věnovat kompletní práci třeba jen jediné kapitole Abulafiovy knihy – výsledky by byly jistě velmi přínosné. Věřím však, že předložená může naplnit onen předpoklad pro výše zmíněné kroky.

⁴⁰⁸Tak například fenomén prorocství, zevrubnější zmapování návaznosti na židovské a arabské filosofy, případně detailní prozkoumání jedné z nastíněných mystických metod.

Seznam použité literatury

Prameny:

ABULAFIA, Avraham. *Ocar Eden ganuz*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Mafteach ha-chochmot*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-chešek*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2002. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer Chaje ha-olam ha-ba ve-Sefer Zot Li-huda*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer Gan na'ul ve-ha-igeret Šev'a netivot ha-Tora*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2000. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer ha-ceruf*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2003. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer Imrej šefer*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 1999. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer Or ha-sechel*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno.

ABULAFIA, Avraham. *Sefer Sitrej Tora*. Jerušalajim / Tel Aviv: Aharon Barzani u-vno, 2001. ISBN neuvedeno.

Bahir. Praha: Malvern, 2017. ISBN 978-80-86702-30-8

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-08-5

Cordovero, Moše. *Sefer Pardes rimonim.* The Chaim Elozor Reich z"l Renaissance Hebraica Collection, 1592. [cit. 19.7.2020] Dostupné z: www.hebrewbooks.org/45137

ECO, Umberto. *Foucaultovo kyvadlo.* Praha: NJŠ Český klub, 2009. ISBN 978-80-86922-27-0

HERBERT, Brian. *Dreamer of Dune: The Biography of Frank Herbert.* New York: Tom Doherty Associates, 2003. ISBN 978-1-4299-5844-8

LANGER, Jiří. *Devět bran.* Praha: Garamond, 2016. ISBN 978-80-7407-301-4

MAIMONIDES, *More nevuchim.* [cit. 19.7.2020] Dostupné z: www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed

MAIMONIDES. *Výběr z korespondence.* Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1848-9

MAJMON, Moše ben. *Osm kapitol.* Praha: Sefer, 2001. ISBN 80-85924-31-5

MELTZER, David. *San Francisco Beat: Talking with the Poets.* San Francisco: City Lights Books, 2001. ISBN 0-87286-379-4

MEYRINK, Gustav. *Zelená tvář.* Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0127-0

PLATÓN, *Ústava.* Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-86005-28-3

Příběhy rabi Nachmana. Praha: Argo, 2005. ISBN 80-7203-679-3

SCHORR, Yisroel – MALINOWITZ, Chaim, eds. *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Chagigah Ch. 1-3 (folios 2a-27a).* New York: Artscroll Mesorah, 1999. ISBN 1-57819-006-1

SCHORR, Yisroel – MALINOWITZ, Chaim, eds. *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Pesachim*. Volume II. Ch. 3-7 (folios 42a-80b). New York: Artscroll Mesorah, 1997. ISBN 0-89906-715-8

SCHORR, Yisroel – MALINOWITZ, Chaim, eds. *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Rosh Hashanah*. Ch 1-4 (folios 2a-35a). New York: Artscroll Mesorah, 1999. ISBN 1-57819-004-5

SCHORR, Yisroel – MALINOWITZ, Chaim, eds. *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Sanhedrin*. Volume I. Ch. 1-5 (folios 2a-42a). New York: Artscroll Mesorah, 1994. ISBN 0-89906-741-7

SCHORR, Yisroel – MALINOWITZ, Chaim, eds. *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Sanhedrin*. Volume II. Ch. 6-9 (folios 42b-84a). New York: Artscroll Mesorah, 1994. ISBN 0-89906-742-5

SCHORR, Yisroel – MALINOWITZ, Chaim, eds. *The Schottenstein Talmud Bavli. Hebrew-English Edition. Tractate Shabos*. Volume II. Ch. 3-7 (folios 36b-76b). New York: Artscroll Mesorah, 1996. ISBN 0-89906-709-3

Sefer Jecira. Praha: Volvox Globator, 1997. ISBN 80-7207-101-7

WAITE, Edward Arthur. *The Doctrine and Literature of the Kabbalah*. London: The Theosophic Publishing Society, 1902.

Sekundární literatura:

ABRAMS, Daniel. *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory*. Jerusalem: Cherub Press, 2010. ISBN 1-933379-18-9

ABULAFIA, Anna Sapir. *Christian-Jewish Relations, 1000-1300*. New York: Routledge, 2014. ISBN 978-0-582-82296-2

AFTERMAN, ADAM. „*And They Shall Be One Flesh*“: *On The Language of Mystical Union in Judaism*. Leiden: Brill, 2016. ISBN 978-90-32872-3

AFTERMAN, ADAM. *Time, Eternity and Mystical Experience In Kabbalah*. In: OGREN, Brian, ed. *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden: Brill, 2015, s. 162-175. ISBN 978-90-04-29030-3

AMANAT, Abbas - BERNHARDSSON, Magnus T. *Imagining the End*. London: I.B. Tauris Publishers, 2002. ISBN 1 86064 724 3

ARIEL, YAAKOV. *From a Jewish Communist to a Jewish Buddhist: Allen Ginsberg as a Forerunner of New American Jew*. *Religions*, 2019, vol. 10, no. 2., s. 2-17. ISSN 2077-1444

ARIEL, YAAKOV. *Jewish Mysticism as a Universal Teaching: Allen Ginsberg's Relation to Kabbalah*. In: OGREN, Brian, ed. *Kabbalah in America*. Leiden: Brill, 2020, s. 183-198. ISBN 978-90-04-42813-3

BAER, Yitzhak. *History of the Jews in Christian Spain, vol. 1*. Skokie: Varda Books, 2001. ISBN 1-59045-408-1

Benjamin z Tudely - Petachja z Řezna. *Dva středověké hebrejské cestopisy*. Praha: Argo, 2002. ISBN 80-7203-436-7

BIALE, David. *Gershom Scholem: Master of Kabbalah*. New Haven: Yale University Press, 2008. ISBN 978-0-300-22590-8

BIALE, David et al. *Hasidism: A New History*. Princeton: Princeton University Press, 2018. ISBN 9780691175157

BIERNOT, David. *Milenialismus v judaismu*. In: BIERNOT, David et kol. *Konec tohoto světa: Milenialismus a jeho místo v judaismu, křesťanství a islámu*. Praha: DINGIR, 2012, s. 39-81. ISBN 978-80-86779-24-9

BOUŠEK, Daniel. *Maimonides: židovský myslitel na rozhraní dvou epoch*. In: RUKRIGLOVÁ, Dita a kol. *Moše ben Majmon – Maimonides: Filosof, právník a lékař*. Praha: Academia, 2014, s. 15-118. ISBN 978-80-200-2367-4

BUBER, Martin. *Chasidská vyprávění*. Praha: Kalich, 2002. ISBN 80-7017-709-8

BUBER, Martin. *Úvahy o chasidismu*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-480-8

BUBER, Martin. *Život chasidů*. Praha: Arbor vitae, 1994. ISBN neuvedeno

COHEN, Mark R. *Pod křížem a půlměsícem*. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-352-8

DAN, Joseph – KIENER, Ronald C.. *The Early Kabbalah*. New Jersey: Paulist Press, 1986. ISBN 0-8091-2769-5

DAVIDOWICZ, Klaus. *Kabbalistic Elements in Popular Movies*. In: BAUKS, Michaela, ed. *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*. Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016. ISBN 978-3-525-55025-0

DAVILA, James R. *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*. Leiden: Brill, 2013. ISBN 978-90-04-25215-8

DE LIBERA, Alain. *Filosofie v období středověku*. Praha: Oikoymenh, 2019. ISBN 978-80-7298-358-2

DELIMEAU, Jean. *Tisíc let ke štěstí*. Praha: Argo, 2010. ISBN 978-80-257-0237-6

ECO, Umberto. *The Search for the Perfect Language*. Padstow: Blackwell Publishers Ltd, 1995. ISBN 0-631-17465-6

FINE, Lawrence. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press, 2003. ISBN 0-0847-3825-4

FISHBANE, Eitan P. *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*. Stanford: Stanford University Press, 2009. ISBN 978-0-8047-5913-7

FISHBANE, Elisha Russ. *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt*. Croydon: Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0-19-872876-4

FISHBANE, Michael. *The Kiss of God: Spiritual and Mystical Death in Judaism*. Seattle, London: University of Washington Press, 1994. ISBN 978-0295975559

GARB, Jonathan. *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. ISBN 0-226-28207-4

GARB, Jonathan. *The Chosen Will Become Herds*. New Haven: Yale University Press, 2009. ISBN 978-0-300-12394-4

GITENSTEIN, Barbara. *Apocalyptic Messianism and Contemporary Jewish-American Poetry*. Albany: SUNY Press, 1986. ISBN 0-88706-155-9

GOITEIN, S. D. *A Jewish Addict to Sufism: In the Time of the Nagid David II Maimonides*. The Jewish Quarterly Review, 1953, vol. 44, no. 1, s. 37-49.

GOLDMAN-IDA, Batsheva, ed. *Alchemy of Words: Abraham Abulafia, Dada, Lettrism*. Tel Aviv: Tel Aviv Museum of Art, 2016. ISBN 978-965-539-136-7

GOLDMAN-IDA, Batsheva. *Hasidic Art and the Kabbalah*. Leiden: Brill, 2018. ISBN 978-90-04-28770-9

GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews: Volume III*. [cit. 9.7.2020] Dostupné z: <https://www.gutenberg.org/files/43337/43337-h/43337-h.htm>.

HAMES, Harvey J. *A Seal within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings*. *Medieval Encounters*, 2006, vol. 12, no. 2, s. 153-172. ISSN 1380-7854

HAMES, Harvey J. „Fear God, my son, and King“: *Relations between Nachmanides and King Jaime I at the Barcelona Disputation*. *Hispania Judaica Bulletin*, 2014, vol. 10, s. 5-20. ISSN 1565-0073

HAMES, Harvey J. *Like Angels on Jacob's Ladder*. Albany: State University of New York Press, 2007. ISBN 978-0-7914-7271-2

HAMES, Harvey J. *Reconstructing Thirteenth-Century Jewish-Christian Polemic: From Paris 1240 to Barcelona 1263 and Back Again*. *Medieval Exegesis and Religious Experience: Commentary, Conflict and Community in the Premodern Mediterranean*, 2018, vol. 7, no. 1, s. 115-127. ISSN 2162-9544

HANEGRAAFF, Wouter J. *The Beginnings of Occultist Kabbalah: Adolphe Franck and Eliphas Lévi*. In: HUSS, Boaz – PASSI, Marco – von STUCKRAD, Kocku. *Kabbalah and Modernity*. Leiden: Brill, 2010, s. 107-128. ISBN 978 90 04 18284 4

HODROVÁ, Daniela. *Román zasvěcení*. Praha: H&H, 1993. ISBN 80-85787-34-2

HOLUBOVÁ, Markéta. *Da'at tvunot: Pronikavé poznání rabiho Mošeho Chajima Luzzatta*. Chomutov: L. Marek, 2018. ISBN 978-80-87127-87-2

HOLUBOVÁ, Markéta. *Ha-rav Šneur Zalman z Ljady: Likutej amarim – Tanja*. Brno: L. Marek, 2007. ISBN 978-80-86263-97-7

HOLUBOVÁ, Markéta. *Rabi Avraham Abulafia: Nekonečná transformace aneb hledání jasu Hospodinovy tváře*. Theologická revue, 2019, vol. 90, no.4, s. 45-69.

HUSS, Boaz. *All you need is LAV: Madonna and Postmodern Kabbalah*. Jewish Quarterly Review, 2005, vol. 95, no. 4., s. 611–624. ISSN 0021-6682

HUSS, Boaz. „Authorized Guardians“: *The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism Against Kabbalah Practicioners*. In: HAMMER, Olav – von STUCKRAD, Kocku. *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden: Brill, 2007, s. 81-103. ISBN 978 90 04 16257 0

HUSS, Boaz. *The Formation of Jewish Mysticism and its Impact on the Reception of Abraham Abulafia in Contemporary Kabbalah*. In: BOCK, Heike – FEUCHTER, Jörg – KNECHTS, Michi, eds. *Religion and Its Other*. New York: Campus Verlag, 2008, s. 142-162. ISBN 9783593386638

HUSS, BOAZ. *The kind of stuff Maddona talks about – that's not real kabbala, is it?* In: HANEGRAAFF, Wouter J. - FORSHAW, Peter J. - PASI, Marco. *Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, s. 153-160. ISBN 978-9463720205

HUSS, Boaz. *The New Age of Kabbalah: Contemporary Kabbalah, the New Age and postmodern spirituality*. Journal of Modern Jewish Studies, 2007, vol. 6, no. 2, s. 107-125. ISSN 1472-5886

HYMAN, Arthur. *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*. Milwaukee: Marquette University Press, 2002. ISBN 0-87462-169-0

IDEL, Moshe. *Ascension on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. Mantonvásár: CEU Press, 2005. ISBN 9637326022

IDEL, Moshe. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum, 2007. ISBN 0-8264-9665-2

IDEL, Moshe. *Enchanted Chains*. Los Angeles: Cherub Press, 2005. ISBN 0-9747505-4-9

IDEL, Moshe. *Hasidism: Between Ecstasy and Magic*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 0-7914-1733-6

IDEL, Moshe. „Higher than Time“: *Observations on Some Concepts of Time in Kabbalah and Hasidism*. In: OGREN, Brian, ed. *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That Which is Before and That Which is After*. Leiden: Brill, 2015, s. 179-210. ISBN 978-90-04-29030-3

IDEL, Moshe. *Inner Peace through Inner Struggle in Abraham Abulafia's Ecstatic Kabbalah*. *The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry*, 2009, vol. 2, no. 2, s. 62-92. ISSN 1935-0643

IDEL, Moshe. *Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah*. In: RUDERMAN, David B., ed. *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, s. 239-269. ISBN 978-0812237795

IDEL, Moshe. *Kabbalah in Italy: 1280-1510*. New Haven: Yale University Press, 2001. ISBN 978-0-300-12626-6

IDEL, Moshe. *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1989. ISBN 0-88706-831-6

IDEL, Moshe. *Leadership and Charisma: Maimonides, Nahmanides and Abraham Abulafia*. *The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry* 1, 2008, s. 2-34. ISSN 1935-0643

IDEL, Moshe. *Maimonides' "Guide of the Perplexed" and Kabbalah*. *Jewish History*, 2004, vol. 18, no. 2-3, s. 197-226. ISSN 0334701X

IDEL, Moshe. *Messianic Mystics*. New York: Yale University Press, 1998. ISBN 0-300-06840-9

IDEL, Moshe. *Mongol Invasion and Astrology: Two Sources of Apocalyptic Elements in 13th Century Kabbalah*. Hispania Judaica Bulletin, 2014, vol. 10, no. 1, s. 145-168. ISSN 1565-0073

IDEL, Moshe. On Prophecy and Early Hasidism. In: SHARON, Moshe, ed. *Studies in Modern Religions, Religious Movements and Babi-Bahai Faiths*. Leiden: Brill, 2004, s. 41-75. ISBN 979-9004139046

IDEL, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88706-604-6

IDEL, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. Albany: State University of New York Press, 1988. ISBN 0-88076-552-X

IDEL, Moshe. „*The Time of the End*“: *Apocalypticism and its Spiritualization in Abraham Abulafia's Escahtology*. In: BAUMGARTEN, Albert I. *Apocalyptic Time*. Leiden: Brill, 2000, 155-186. ISBN 90 04 11879 9

IDEL, Moše. *Golem*. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-664-4.

IDEL, Moše. *Kabala: Nové pohledy*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-663-8

KAPLAN, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*. Boston: Red Wheel/Weiser, 1985. ISBN 0-87728-616-7

KIENER, Ronald. *From Ba'al ha-Zohar to Prophet to Ecstatic: The Vissicitudes of Abulafia in Contemporary Scholarship*. In: DAN, Josehp, ed. *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, s. 145-159. ISBN 3-16-146143-6

KOCH, Patrick B. *Human Self-Perfection: A Re-Assessment of Kabbalistic Musar-Literature of Sixteenth-Century Safed*. Los Angeles: Cherub Press, 2015. ISBN 1-933379-55-3

KREISEL, Howard. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Amsterdam: Springer - science+bussines media, 2001. ISBN 978-1-4020-1181-8

KROPÁČEK, Luboš. *Súfismus: dějiny islámské mystiky*. Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN 978-80-7021-817-4

LAMBERT, Malcolm. *Středověká hereze*. Praha: Argo, 2000. ISBN 80-7203-291-7

LIEBES, Yehuda. *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*. Albany: State University of New York Press, 1993. ISBN 0-7914-1194-X

LIŠČÁK, Vladimír. *Františkánské misie v Číně*. Praha: Academia, 2015. ISBN 978-80-200-2463-3

MAGID, Shaul. *Jewish kabbalah: Hayyim Vital's Shaarei Kedusha*. In: KOMJATHY, Louis, ed. *Contemplative Literature: A Comparative Sourcebook on Meditation and Contemplative Prayer*. Albany: Sunny Press, 2015, s. 197-276. ISBN 978-1438457062

McBRIEN, Richard. *The Pocket Guide to the Popes*. San Francisco: HarperCollins E-books, 2006. ISBN 0-06-113773-1

MEILICKE, Christine A. *Abulafianism Among the Counterculture Kabbalists*. *Jewish Studies Quarterly*, 2002, vol. 9, no. 1, s. 71–101. ISSN 0944-5706

MEILICKE, Chrstine A. *Jerome Rothenberg's Experimental Poetry and Jewish Tradition*. Cranbury: Bethlehem: Lehigh University Press, 2005. ISBN 0-934223-76-9

MEYRAV, Yoav. *Report on the International Conference on Abraham Abulafia and the Early Maimonideans: Trends, Approaches, and Sceptical Strategies (March 12–15, 2018)*. In: REBIGER, Bill, ed. *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. Berlin: De Gruyter, 2018, s. 307-318. ISBN 978-3-11-057560-6

MORLOK, Elke. *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. ISBN 978-3-16-150203-3

MOPSIK, Charles. *Sex of the Soul: The Vicissitudes of Sexual Difference in Kabbalah*. Los Angeles: Cherub Press, 2005. ISBN 0-9747505-9-X

NEWMAN, Ja'akov – SIVAN, Gavri'el. *Judaismus od A do Z*. Praha: Sefer, 1992, s. 9-12. ISBN 80-900895-3-4.

PRICE, David. *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*. Oxford: Oxford University Press, 2011. ISBN 978-0-19-539421-4

RAFFA, Guy. *Eco's scientific imagination*. In: BONDANELLA, Peter, ed. *New Essays on Umberto Eco*. Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2009, s. 34–49. ISBN 978-0-521-85209-8

RIST, Rebecca. *Popes & Jews, 1095-1291*. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 978-0-19-871798-0

ROBINSON, Ira. *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An annotated Translation of his Or Ne'erav*. New York: Yeshiva University Press, 1994. ISBN 0-88125-439-8

ROSENBLATT, Samuel. *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*. Vienna: Columbia University Press, 1927. ISBN neuvedeno

RUDAUSKY, Tamar M. *Maimonides*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. ISBN 978-1-4051-4897-9

SADEK, Vladimír. *Židovská mystika*. Praha: fra, 2009. ISBN 978-80-86603-91-9

SADEK, Vladimír. *Židovská mystika v Praze*. Praha: Společnost židovské kultury, 1992. ISBN neuvedeno

SAGERMAN, Robert. *The Serpent Kill or the Serpent Gives Life*. Leiden: Brill, 2011. ISBN 978-90-40-19446-5

SCHOLEM, Gershom. *Hlavní proudy židovské mystiky*. Praha: Argo, 2017. ISBN 978-80-257-2430-9

SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1965. ISBN neuvedeno

SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978. ISBN 0-452-01007-1

SCHOLEM, Gershom. *Počátky kabaly*. Praha: Malvern, 2009. ISBN 978-80-86702-52-0

SCHOLEM, Gershom. *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676*. Princeton: Princeton University Press, 1973. ISBN 978-0-691-17209-5

SCHWARTZ, Dov. *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*. Leiden: Brill, 2002. ISBN 90 04 12461 6

SCHWEID, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through the Renaissance*. Leiden: Brill, 2007. ISBN 978-90-04-16213-6

SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Paris: Cambridge University Press, 1990. ISBN 0-521-39727-8.

TELUSHKIN, Joseph. *Rebe*. Praha: Chabad Lubavitch – Czech Republic, 2019. ISBN 978-80-9055887-1-4

THEJLS, Sara Møldrup. *Erwin Neutsky-Wulff and the Neurological Landscape of Sephirot*. In: HUSS, Boaz – PASSI, Marco – von STUCKRAD, Kocku. *Kabbalah and Modernity*. Leiden: Brill, 2010, s. 301-325. ISBN 978 90 04 18284 4

TRONCARELLI, Fabio. *Jáchym z Fiore*. Olomouc: Refugium, 2012. ISBN 978-80-7412-109-8

UNDERHILL, Evelyn. *Mystika*. Praha: dybbuk, 2004. ISBN 80-86862-03-8

WIRZSUBSKI, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. ISBN 0-674-66730-1

WOLFSON, Elliot R. *Abraham Abulafia – Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy and Theurgy*. Los Angeles: Cherub Press, 2000. ISBN 978-0964097278

WOLFSON, Elliot R. *Abraham Samuel Abulafia and the Prophetic Kabbalah*. In: GREENSPAHN, FrederickE. *Jewish Mysticism and Kabbalah: New Insights and Scholarship*. New York: New York University Press, 2011, s.68-90. ISBN 978-0-8147-3286-1

WOLFSON, Elliot R. *In the Mirror of the Dream: Borges and the Poetics of Kabbalah*. *The Jewish Quarterly Review*. 2014, vol. 104, no. 3, s. 362-379. ISSN 0021-6682

WOLFSON, Elliot R. *Language, Eros, Beign: Kabbalistic Hermeneutics And Poetic Imagination*. New York: Fordham University Press, 2005. ISBN 0-8232-2419-8

WOLFSON, Elliot R. *Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah*. *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, 2014, no. 32-33, s. 5-21.

WOLFSON, Elliot R. *Via negativa in Maimonides and its Impact on Thirteenth-Century Kabbalah*. In: HYMAN, Arthur, ed. *Maimonidean Studies*. New York: Yeshiva University Press, 2008, s.390-420. ISBN 978-0-88125-941-4

YUVAL, Israel Jacob. *Jewish Messianic Expectations Towards 1240 and Christian Reactions*. In: COHEN, Mark, ed. *Toward the Millennium*. Leiden: Brill, 1998, s. 105-121. ISBN 978-90-04-11037-3

ZIKA, Charles. *Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2003. ISBN 90 04 12560 4

Slovníky, příručky a encyklopedie:

Encyclopaedia Judaica. Volume 1. Aa-Alp. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 730 s. ISBN 978-0-02-865929-9

Encyclopaedia Judaica. Volume 2. Alr-Az. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 775 s. ISBN 978-0-02-865930-5

Encyclopaedia Judaica. Volume 3. Ba-Blo. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 784 s. ISBN 978-0-02-74-865931-2

Encyclopaedia Judaica. Volume 6. Dr-Feu. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 776 s. ISBN 978-0-02-865934-3

Encyclopaedia Judaica. Volume 7. Fey-Gor. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 784 s. ISBN 978-0-02-865935-0

Encyclopaedia Judaica. Volume 8. Gos-Hep. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 813 s. ISBN 978-0-02-865936-7.

Encyclopaedia Judaica. Volume 9. Her-Int. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 837 s. ISBN 978-0-02-865937-4

Encyclopaedia Judaica. Volume 10. Inz-Iz. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 830 s. ISBN 978-0-02-865938-1

Encyclopaedia Judaica. Volume 11. Ja-Kas. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 829 s. ISBN 978-0-02-865939-8

Encyclopaedia Judaica. Volume 13. Lif-Mek. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 799 s. ISBN 978-0-02-865941-1

Encyclopaedia Judaica. Volume 14. Mel-Nas. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 790 s. ISBN 978-0-02-865942-8

Encyclopaedia Judaica. Volume 15. Nat-Per. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 798 s. ISBN 978-0-02-865943-5

Encyclopaedia Judaica. Volume 16. Pes-Qu. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 776 s. ISBN 978-0-02-865944-2

Encyclopaedia Judaica. Volume 17. Ra-Sam. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 779 s. ISBN 978-0-02-865945-9

Encyclopaedia Judaica. Volume 22. Thematic Outline and Index. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Publishing House, 2007. 915 s. ISBN 978-0-02-865950-3

JASTROW, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & co.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1903. ISBN neuvedeno. [cit. 19.7.2020] Dostupné z: <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Jastrow/>

KLEIN, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Jerusalem: Carta, 1987. ISBN 965-220-093-X [cit. 19.7.2020] Dostupné z: <http://neft.dk/ivrittu.pdf>

WEINGREEN, Jacob. *Učebnice biblické hebrejštiny*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2008. ISBN 978-90-246-0623-1

Internetové zdroje:

www.chabad.org

www.hebrewbooks.com

www.morfix.co.il

www.pealim.com

www.sefaria.org

Abstrakt

Tato diplomová práce se zabývá osobností rabiho Avrahama Abulafii, s cílem vyjádřit jeho osobitý mystický systém, s ohledem k událostem jeho života a jeho osobním zkušenostem, ke kterým dospěl během svých cest.

První kapitola mapuje rozličné mystické a filosofické systémy a usiluje o představení některých důležitých židovských hnutí a učenců, můžeme-li předpokládat jejich vliv na Abulafiovy koncepte a metody. Tato část též poskytuje informace ohledně eschatologických a mileniálních představ dané doby, které mohly být tomuto učenci známé a ovlivnit jej.

Druhá kapitola následuje životní osudy Abulafii a snaží se představit nejdůležitější události jeho života. Jsou zde též představena díla, která napsal, stejně jako jeho vztahy k jeho okolí (ať už se jednalo o jeho učitele či žáky).

Třetí kapitola mapuje jeho následovníky a usiluje o deskripci rozličných reakcí na jeho dílo, poskytuje též zajímavé postřehy ohledně cenzury jeho díla. Snahou jest též poukázat na určité posuny ve vztahu k jeho osobnosti v posledních desetiletích a to jak v případě kabalistů, tak též v uměleckých kruzích.

Poslední kapitola je pomyslným vrcholem této práce. Zaměřuje se na popis a interpretaci základních odstínů jeho díla. Cílem zde bylo objasnit koncepci prorocství, jež bylo středobodem systému tohoto mystika. Kolem této koncepce poté staví své unikátní mystické metody – tři z těchto metod jsou poté v práci probrány podrobně.

Závěr poté shrnuje témata probíraná v této práci a poskytuje možné cesty, kterými by se mohl další výzkum ubírat.

Summary

This thesis deals with the person of rabbi Avraham Abulafia with intention express his unique mystical system with respect to events of his life and his personal experiences which he had during his journeys.

The first chapter follows the various mystical and philosophical systems and strives for introducing some major Jewish movements and personalities which may have

been sources of Abulafia's conceptions and methods. Also it provides the information about the eschatological and millennial conceptions of that time, that may have been known to this scholar and affect him as well.

The second chapter follows the life journey of Abulafia and tries to show the most important events of his life. It intends to provide the information about works which he had written as well as about his social contacts (his teachers and his pupils).

The third chapter provides the information about his successors and tries to describe the various form of perception of his works, as well as it provides some interesting remarks about their censorship. There is also an intention to state the transformation of reception of his authority in last decades whether it is by contemporary kabbalists or artists.

The last chapter is the apex of this work. It is focused on the description and interpretation of major conceptions of Abulafia. The aim is to describe the conception of prophecy of this mystic which is center of his mystical system. Around it's center is his unique body of mystical methods – there are three major methods from a different sources that are discussed in a length.

The conclusion sums up the observations made in the thesis and provides some ideas of the possible continuation of this work.