

se například v citacích vlastních jmen badatelů. Světznámý rumunský religionista M. Eliade totiž rozhodně nebyl primárně historikem (s. 547), na což v českém prostředí poprvé upozornil J. Macek (*Husitský Tábor* 10, 1991, 247-248), natož pak ženou, jak implikuje nesprávná vazba na s. 238; francouzský katolický sociolog G. Le Bras se nepíše „Lebras“ (s. 241) a osoba „W. Nundt (1832-1900)“ (s. 239) neexistovala vůbec – na rozdíl od německého filosofa a psychologa W. Wundta, který však zemřel až v roce 1920. Ani Židovské osvícenství nepřepisujeme „haskalah“ (s. 490), nýbrž „haskala“ atd. Má-li přítom kniha sloužit jako skutečná pokladnice informací o religiozitě 18. věku a jejích interpretacích, jak si to nepochybně R. Zuber představoval, sotva lze tyto a podobné chyby považovat toliko za marginální. Naopak bych pochopil hláskovou různost v prepisech latinského „i“ – kdyby ovšem v knize nedbalosti ediční práce nekolísala! Vezmeme-li za příklad známou zásadu augsburského náboženského míru *cuius regio, eius religio*, autorem diskutovanou na mnoha místech, její podoby variiují od dvou „i“ (s. 200) přes dvě „j“ (s. 377) až po „kombinovaný“ tvar *cuius regio, ejus religio* (s. 384)! Nechci se na tomto místě utápět v hnidopišské kritice podružností, proto uvedu už jen jednu, po mém soudu vyloženě trapnou skutečnost. V druhém dílu *Osudů* se totiž různí i rok vydání dílu prvního – zatímco v knize je (správně) uvedeno vrocení 1987 (s. 509, 606), na předsádce je uveden rok 1986!

Tyto nešťastné ediční chyby, stejně jako nerovnoměrný a nedopracovaný charakter textu vnukají otázku, přispěje-li posmrtné vydání druhého svazku stěžejního díla moravského náboženského historika k jeho větší proslulosti, nebo bude-li tomu spíše naopak. Je to jistě škoda právě proto, že je zřejmé, že „skoro hotový“ rukopis rozhodně neměl zůstat zapomenut v nějakém archivu. Svěží styl a v mnoha ohledech neotřelá argumentace jeho autora, již jsem se snažil alespoň v některých rysech přiblížit, totiž mohou vyvolávat diskuse nebo i pochybnosti, avšak tím rozhodně nepostrádají na významu a inspirativnosti. Tím spíš, že naše náboženské dějiny 18. století na své

souborné zpracování dosud čekají, přičemž právě práce R. Zubera pro ně nepochybně bude jedním z klíčových zdrojů.

ZDENĚK R. NEŠPOR

## Vladimír Sadek, Židovská mystika,

Praha: Fra 2003, 220 s.

V poslední době se můžeme setkat se vzrůstající řadou knih, které z různých hledisek výlučně či alespoň částečně pojednávají o kabale, nejznámější odnoži židovské mystické tradice. Často jsou to ovšem publikace nevalné hodnoty, které problematiku židovské mystiky spíše zamlžují a znepréhledňují. Jejich autoři popisují problematiku kabaly zjednodušeně, zkráceně a mnohdy zcela mimo kontext židovských dějin, náboženství a kultury. Do této kategorie spadá např. interpretace kabaly jako pouhého systému magických praktik. Extrémním příkladem, který ovšem není, obzvláště v USA, nijak ojedinělý, pak může být prezentace kabaly jako souboru praktických receptů na zachování zdraví a dosažení úspěchu v osobním životě. Jen velmi malá část literatury o židovské mystice pochází z akademického prostředí a od autorů s hlubokými znalostmi hebrejských dějin, kultury a jazyka. Vladimír Sadek, který se už několik desetiletí věnuje problematice dějin židovské kultury, náboženské filozofie a především právě mystiky, mezi takovými znalce zcela nepochybně patří. Jeho práce jsou spolu s překlady několika knih Gershoma Scholema (*Kabala a její symbolika*, Praha: Volvox Globator 1999; *Davidova hvězda*, Praha: Nakladatelství F. Kafky 1995) tím nejhodnotnějším, co k dané problematice v češtině existuje.

Kniha *Židovská mystika* je fakticky rozšířenou verzí jedné ze Sadkových starších publikací (*Židovská mystika v Praze*, Praha: Společnost židovské kultury 1992), jejíž obsah tvoří záznam šesti jeho přednášek pro veřejnost z roku 1991. S největšími změnami se setkáme především v úvodních pasá-

žích knihy (s. 9-43). Autor částečně přepracoval a především významně doplnil pasáže, které se zkoumané téma pokoušejí obecně vymezit, zařadit do širšího kontextu, provést komparaci s obdobnými fenomény jiných náboženství a podat přehled a analýzu dosavadní reflexe dané problematiky. Následující kapitoly sledují dějiny židovské mystiky, kabalistické pojetí světa a člověka, vývoj kabaly v Praze, osobnost rabiho Löwa a souvislost kabaly s motivem *golema*. Tyto pasáže (s. 45-156) byly téměř doslovně převzaty z knihy *Židovská mystika v Praze*. Změněno či nově přidáno zde bylo jen pár vět a několik menších, obsahově nepřilíhů důležitých odstavců. Oproti původnímu textu můžeme navíc např. objevit popis analogie sefirotického systému a částí lidského těla – termín *parcuřim* (s. 87), životopisné údaje Otta Munelese (s. 126) či Sadkovo pojetí golema jako astrálního těla (s. 156). Rozsahově největší změnou je pak vynechání pasáže o chasidském termínu *cadik* (*Židovská mystika v Praze*, s. 42-43), neboť chasidismu je v nové knize věnována celá samostatná kapitola. Zcela nově jsou v Sadkově knize zachyceny jen pozdější vývojové fáze židovské mystiky (s. 157-207). Jedná se o kapitoly věnované sabatianismu a chasidismu a úvahu o úloze mystiky v současnosti. Oproti původní verzi je také v nové knize přibližně dvojnásobně rozšířen seznam literatury doporučené k dalšímu studiu, nově byl přidán jmenný rejstřík, krátký životopis autora a řada mnohem kvalitnějších ilustrací a fotografických reprodukcí. Kniha je také mnohem přehlednější díky rozdělení velkých kapitol na množství menších částí, jejichž nadpisy přesně vystihují obsah daného úseku.

I přes zmíněný kvalitativní posun mezi oběma publikacemi však nelze Sadkovu novou knihu z formálních i věcných důvodů označit za vědeckou práci. Spíše se jedná o kombinaci odborného textu se subjektivně laděnými myšlenkami a postřehy. Mezi formální nedostatky patří především absence poznámkového aparátu. Občasné odkazy na použitou literaturu a prameny umístěné průběžně v textu do závorek jsou neúplné. Závěrečný seznam literatury k dalšímu studiu dané problematiky je i přes výrazné do-

plnění stále velmi chudý a poněkud jednostranně je téměř z poloviny tvořen publikacemi autora a G. Scholema. Sadek však místy překračuje hranice vědeckého přístupu i ve věcné rovině, neboť příliš často sklouzává do subjektivní roviny různých intuitivních zření a pocitů. Pro ilustraci je možné uvést výroky typu „osobně považuji kabalistický model ... za tušení základního duchovního vzorce, podle kterého boží Inteligence vytvořila náš vesmír“ (s. 42), nebo „osobně jsem přesvědčen, že ... duše, která odešla, setrvává ... jakýmsi svým odleskem v duši dosud žijící milované osoby“ (s. 97). Zde Sadek nepromlouvá jako badatel, který nezaujatě zkoumá určité náboženství, ale naopak jako stoupenec jistých náboženských idejí.

Sadek ovšem v subjektivně laděných pasážích své knihy nehovoří jako stoupenec kabaly či židovského náboženství obecně. Vyznává spíše holistické ideje blízké hnutí New Age či různým ezoterickým směrům. Zřetelně to vyplývá především z úvodní a závěrečné kapitoly, kde s velkým zaujetím líčí a zároveň velmi pozitivně hodnotí tzv. kosmickou mystiku (s. 34-36, 206). V knize také několikrát cituje např. Carla Gustava Junga (s. 96, 111) či Stanislava Grofa (s. 168), jejichž díla tento typ myšlenek obsahují. Sadek se navíc snaží dokázat příbuznost či alespoň částečnou podobnost těchto idejí s učením židovské mystiky. Poněkud násilně a nesourodě např. působí srovnání kabalistického popisu posmrtného života se zážitky lidí přeživších svou klinickou smrt, jež ve svých populárních knihách shromáždil Raymond A. Moody (s. 106-111). Veškeré Sadkem zdůrazňované podobnosti (např. posmrtná bilance předchozího života či příliv dosud nepoznané lásky a moudrosti) jsou až příliš obecné a objevit je můžeme takřka v každém náboženství.

Autor si také klade jistě velmi podstatnou otázku, jak může člověk bez mystických zážitků dospět k mystickému poznání, a sám si na ni odpovídá v tom smyslu, že „pouhá četba literatury čtenáře k nehlubšímu poznání mystiky“ nepřivede. K poznání mystiky jako „živého učení“ ovšem prý může člověku pomoci starší a vyzrálý učitel s „vyšší moudrostí“ (s. 42). Věda ovšem

musí rozlišovat mezi poznáním mystiky a mystickým poznáním. Různé výpovědi o mystických a extatických stavech mohou být předmětem jejího studia. Těžko ale může mystické poznání učinit metodou své práce. Je však třeba zároveň připustit, že jakékoliv zprostředkované studium mystických zážitků má své slabiny. Velký problém při výzkumu mystických zážitků spočívá v jejich faktické nepřenositelnosti a nesdělitelnosti. Osoba, která se pokládá za jejich nositele, je totiž může druhým lidem vždy jen částečně reprodukovat, ať již verbálně, symbolicky či např. výtvarným vyjádřením. Každý pokus o vyjádření mystického prožitku tak bohužel zůstává nutně neúplný. Můžeme ovšem na základě takto zprostředkovaných výpovědí s jistotou tvrdit, že mystická zkušenost několika různých osob byla totožná či naopak odlišná? Vzhledem k individuálnímu charakteru mystických zkušeností jsou tedy jakékoliv zobecnující soudy o nich poněkud diskutabilní.

Celkově je Sadkova kniha rozčleněna do deseti kapitol. V první z nich se zabývá vztahem kabaly k ostatním proudům židovského myšlení. Připomíná, že židovská mystika, filozofie i tradiční rabínská učinnost vychází ze společných biblických kořenů a mají tedy i přes značné odlišnosti mnoho společného. Tyto disciplíny židovského učení totiž byly chápány jako paralelní a vzájemně se doplňující aspekty poznání božího Zákona. Mezi filozofy, v jejichž díle se objevují dílčí mystické prvky, řadí možná poněkud překvapivě i Maimonida (s. 9), jehož filozofie bývá obvykle pokládána za typicky racionalistickou. Důležitý je také nepochybně Sadkův postřeh, že židovští mystici nikdy nepřišli do vážnějšího konfliktu s ortodoxií, jak tomu bylo např. v islámu. Jisté pnutí nastalo teprve v okamžiku, kdy mystika zasáhla širší vrstvy obyvatel v novověkém chasidském hnutí.

Zajímavé je určité Sadkovo srovnání židovské mystiky s mystikou křesťanskou, i když se zaměřuje spíše na komparaci vnějších projevů (s. 14-16). Židovskou (a rovněž islámskou) mystiku pokládá s poukazem na řadu křesťanských mystiček za mnohem více patriarchální. Domnívá se také, že židovská mystika byla téměř vždy in-

dividuální záležitostí, zatímco islámská byla provozována v súfijských bratrstvech a katolická v církevních řádech. S tím ovšem nelze zcela souhlasit, neboť řada křesťanských mystiků dala přes své členství v různých církevních řádech svému mystickému učení velmi individuální charakter, který byl často v opozici k oficiálnímu učení řádu i celé církve. Sadek také stručně zmiňuje spojení kabalistických technik s učením o Ježíšově božství (křesťanská kabala) a s magií, alchymií či astrologií (okultní kabala). Za volně pokračovatele křesťanské kabaly považuje Sadek rozikruciany (s. 21-22). Původní rozikrucianské manifesty z počátku 17. století jsou ovšem fakticky pouze humanistickou výzvou k všeobecné nápravě světa bez podrobněji definovaného ideového rámce. Konkrétně se v nich objevují pouze odkazy na „arabskou tajnou moudrost“ (zřejmě súfismus) a na okultistu Paracelsa. Jako nositele kabalistických symbolů zmiňuje též svobodně zednáře. Tyto symboly (Davidova hvězda, sloupy Jeruzalémského chrámu) jsou ovšem spíše obecně židovské a setkat se s nimi můžeme i mimo kabalu.

Podkapitola o vědeckém výzkumu židovské mystiky je fakticky věnována pouze Scholemovu životopisu a stručné charakteristice jeho díla. Podrobněji pak už Sadek jen zmiňuje badatelskou činnost Moše Idela, který na rozdíl od Scholemova historického přístupu k výzkumu upřednostňoval přístup fenomenologický. Další akademičtí badatelé (Isaiah Tishby, Rivka Schatz-Uffenheimerová) jsou bohužel pouze jmenováni bez bližší charakteristiky jejich díla.

Druhá kapitola líčí dějiny židovské mystiky od nejstarší tradice *ma'ase merkava* a *ma'ase berešit* až po luriánskou kabalu. Autor poměrně stručně, ale zároveň velmi srozumitelně a fundovaně seznamuje s jednotlivými mystickými centry, osobami a spisy (*Sefer jecira*, *Bahir*, *Zohar*). Sadek je přesvědčen, že ranou kabalu výrazně ovlivnila starší fáze gnostického myšlení, která ještě nebyla tak radikálně dualistická (s. 45-46). Svou pozornost však věnuje hlavně středověkým kabalistickým centrům v jižní Francii a severním Španělsku. Jako protiklad této sofistickované spekulativní

mystiky popisuje lidový charakter časově souběžného chasidského hnutí v aškenázské oblasti, které vnímá především jako emotivní reakci zdejšího židovského obyvatelstva na těžké životní poměry. Autor samozřejmě nemohl vynechat také vrcholnou fázi vývoje kabaly, kterou v galilejském Safedu započali Moše Cordovero a Jicchak Luria. Tato tradice pak působením mnoha Luriových žáků výrazně ovlivnila židovské myšlení 17. století i v Evropě.

Následující dvě kapitoly podrobně rozebírají dva vybrané momenty kabalistické nauky. Nejprve se Sadek obrací ke kabalistické kosmologii s důrazem na charakteristiku sefirotického systému a jeho proměny a doplňky. Různé pojetí stvoření pak ilustruje především na příkladu dvou nejvýznamnějších osob safedské mystiky. Zatímco Cordovero ve svých spisech hovořil o víceméně harmonickém stvoření světa, Luria líčil jeho vznik jako velkou kosmickou katastrofu s těžkými následky pro budoucnost (s. 84). Dále se Sadek zabývá kabalistickým pojetím duše, spekulacemi o jejích převtělování (*gilgul*) a líčením osudu duše před vtělením a po něm.

O židovské mystice v českém prostředí pojednávají další tři kapitoly. První z nich má být přehledem nejvýznamnějších pražských kabalistů v období středověku a renesance. Fakticky zde ovšem Sadek hovoří pouze o rabim Lipmanovi a Šlomo Molchovi. Místo Lipmanovým kabalistickým úvahám se navíc věnuje spíše obecnému vymezení termínu *pardes*, tj. různých způsobů interpretace Tóry (s.114-115). Osobnost extatického mystika a samozvaného mesiáše Šlomo Molcha zase nemá s Prahou a českými zeměmi prakticky nic společného. Zařazení jeho portrétu do této kapitoly se tudíž jeví jako poněkud nesmyslné a mnohem lépe by zapadalo např. do kapitoly o mesianistickém sabatiánském hnutí. Zcela minimální prostor pak Sadek vyčlenil ostatním pražským kabalistům (např. několika osobnostem z pražské rodiny Horoviců). Nad časově vymezený rámec kapitoly ještě zmiňuje pražské stoupence Jakoba Franka, chasidskou skupinu v Mikulově a osobnost Jiřího Langera a Otta Munelese. Tyto pasáže, které autor bohužel doslova

odbyvá jen několika větami a v obdobném rozsahu se k nim ještě opakovaně vrací v kapitole o chasidismu (s. 199-200), by si určitě zasloužily rozsáhlejší zpracování v samostatné části knihy.

Naopak velmi cenná je kapitola věnovaná rabimu Löwovi, jehož dílo Sadek velmi výstižně přibližuje také různými citacemi či volnými parafrázemi jeho četných spisů. Celkově ho charakterizuje jako univerzálního učenice, který ve svém díle dokázal skloubit prvky židovské mystiky, filozofie i talmudické učenosti ve smysluplný jednotný celek. Jeho široce koncipované dílo přirovnává k pansofickým snahám jeho křesťanského současníka Jana Amose Komenského, s nímž ho navíc pojí i velmi obdobné pojetí pedagogiky (s. 138). S osobou rabiho Löwa také četné pověsti spojují postavu golema. Toto spojení však pokládá Sadek ve shodě s Scholemem za nepůvodní a klade ho až do 18. století (s. 150-152). Vznik a vývoj tradice o této umělé bytosti sleduje autor v sedmé kapitole.

Dále se Sadek zabývá problematikou mesianistických hnutí. V úvodu této kapitoly podává nejprve stručný nástin mesianistických tendencí ve starověku (esejci, zélóti) a středověku (extatická kabala), aby tak odhalil kořeny sabatianismu, kterému jinak věnuje největší pozornost. O navazujícím Frankově hnutí se zmiňuje jen krátce. Nejpodnětější je zřejmě Sadkův poznamenek, že haskala kromě inspirace evropským osvícenstvím také dost možná navázala na sabatiánské volnomyšlenkářství, které se projevovalo hlavně v oblasti morálky (s. 167). Tuto tezi ostatně potvrzuje fakt, že řada bývalých stoupců Šabtaje Cviho přešla později na pozice haskaly. Společný byl oběma směrům také pokus o regeneraci a emancipaci židovského etnika (byť u sabatiánů skrytou).

Nakonec Sadek dospívá ve svém chronologicky seřazeném přehledu vývoje židovské mystiky k novověkému chasidskému hnutí. Zdůrazňuje, že podstatou chasidismu nejsou jen příběhy a aforismy, i když o této stránce pojednává většina literatury. Dokazuje, že chasidismus má především ve své rané podobě pod vlivem luriánské kabaly také svou sofistickou

podobu, která se odráží v četných spisech učených rabinů Dov Beera, Jakoba Josefa či Šneura Zalmana. K dokreslení rozmanitosti chasidského myšlení ovšem také nezapomíná na poetické vyjádření lásky člověka k Bohu i stvořené přírodě v díle Nachmana z Braclavi. Celkově však vylíčení této novověké fáze židovské mystiky poněkud postrádá zasazení do širšího kontextu historie východoevropských Židů. V podkapitole o chasidismu v českých zemích se fakticky pouze dovídáme, že chasidismus v Čechách žádný vliv neměl. Právě sem by ovšem mnohem lépe zapadla zmínka o chasidské skupině v Mikulově (s. 125) z kapitoly o pražské středověké kabale. Již poněkolkolikaté se tu pak setkáváme se jmény J. Langer a O. Munelese, kteří ovšem byli s chasidismem spjati jen po určité době svého života, a jak nakonec konstatuje i sám autor, zůstali „stupínek nad ním“ (s. 200).

Poslední kapitola knihy o „mystice v současném světě“ je vlastně autorovým osobním ideovým vyznáním a kritikou nynějšího stavu společnosti (kulturní povrchnost ve vyspělých zemích a chudoba a násilí ve zbytku světa). Sadek je přesvědčen, že samotným rozumovým poznáním získáváme pouze částečný obraz světa, atomizovaný do mnoha dílčích částí. Pokud však racionální přístup ke skutečnosti spojíme s mystickým poznáním, získáme vyváženější obraz a dospějeme ke kvalitnějšímu způsobu života. Sadek se domnívá, že dnešního člověka v globálním světě už nemůže oslovit konfesně zaměřená mystika, vzešlá pouze z jedné kulturní tradice. Šanci ovšem dává už jednou zmiňované mystice kosmické, která podle něj svým univerzálním charakterem může nakonec přispět k sjednocení kultur i národů v jeden celek. Tuto Sadkovu úvahu jistě nelze pokládat za nějakou hlubší a ucelenou sociologickou či filozofickou analýzu stavu dnešní společnosti, což ovšem zřejmě ani autor neměl v úmyslu. Nelze si však odpuštít poznámku, že i kdybychom připustili Sadkem líčený blahodárný vliv mystiky na chování lidstva, faktem zůstává, že mystika vždy byla, je, a zřejmě tedy i bude až na několik výjimek (jakou byl např. právě novověký chasidismus ve východní Evropě) pouze okrajovým

náboženským a kulturním proudem s minimálním vlivem na celou společnost.

Těžko je asi možné autorovi vytknout nějaké věcné chyby či nepřesnosti v pasážích věnovaných židovské mystice samotné. Větší či menší výhrady lze mít k jeho četným srovnáním s jinými náboženskými fenomény a především k jeho subjektivním, dalekosáhlým a nepřilíhli podloženým obecným závěrům. Sadkova kniha je však nepochybně výborným zdrojem informací pro všechny zájemce o hlubší a seriózní studium židovské mystiky, ale i židovského náboženství a kultury vůbec.

ROBERT BEZDĚK

## Gregorio del Olmo Lete – Joaquín Sanmartín, A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition I-II,

Leiden – Boston: E. J. Brill  
2004, I: pp. i-xliv, 1-474; II: pp.  
475-1006.

The dictionary reviewed and evaluated here is a result of significant development. The research project started in 1984. Gregorio Del Olmo Lete and Joaquín Sanmartín, Professors at the University of Barcelona, produced the original Spanish version *Diccionario de la lengua ugarítica* (Sabadell – Barcelona: AUSA 1988). It was translated by Wilfred G. E. Watson, Professor at the University of Newcastle in England. These three scholars contributed significantly to Ugaritic studies. Their works are listed in the bibliography (pp. 762-823) in the magnificent volume *Handbook of Ugaritic Studies* (Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill 1999; cf. pp. 802-804, 808-809, 817-818).

The foreword to the first edition (pp. vii-xiv) is dated in May 2002; this edition was