

REFLEXE SOUČASNÉHO BĀDÁNÍ O NĀBOŽENSTVÍ VE STUDIU MYSTIKY

Štěpán Lisý
Univerzita Pardubice

Cílem předkládané studie je analyzovat teoretická východiska ve studiu mystiky. Badatelé zabývající se teorií vědy se shodují, že výzkumná činnost sestává ze dvou hlavních činností: shromažďování relevantních faktů a jejich interpretace. Karl R. Popper dodává, že každý „vědecký popis bude záviset do značné míry na našem hledisku, našich zájmech, které jsou zpravidla spjaty s teorií nebo hypotézou, kterou chceme vyzkoušet“.¹ V teoretické diskusi o židovské mystice uvidíme, že první badatelé předpokládali, že fenomén mystiky je společný lidem všech kultur (univerzální) a že je možné jej identifikovat jako sjednocení s Bohem. Přístup, kde badatelé předpokládají existenci společného mystického „jádra“ přítomného ve všech náboženstvích a kulturách označují jako *esenciální*. Sjednocení s Bohem se stalo hodnotícím kritériem, podle něhož jsou jednotliví badatelé schopni posoudit, zdali je sledovaný fenomén mystický či nikoliv. Zmíněný předpoklad není výsledkem moderního bádání, nýbrž nacházíme jej už u Pica della Mirandoly nebo sira Williama Jonese.

Pozdější badatelé výše uvedený předpoklad kritizují a namítají, že například mystici v Indii nevyjadřují svou zkušenost jako sjednocení s Bohem. Z tohoto důvodu se model sjednocení ukázal jako nevhodný zejména pro asijské tradice. Na základě těchto zjištění se pokoušeli rozlišit jednotlivé druhy mystiky podle shodných charakteristických znaků do kategorií. Zatímco kategorie, do níž řadili sjednocení s Bohem v židovství, křesťanství a islámu, se ukázala jako relativně stabilní, ostatní kategorie byly obtížně použitelné. Problémy s kategorizací mystiky odpadly ve druhé polovině 20. století, kdy badatelé dospěli k závěru, že neexistuje nepodmíněná mystická zkušenost, nýbrž každá zkušenost je určena povahou člověka, náboženstvím, kulturou a historií. Výsledkem je představa, že se u každého mystika setkáváme s originálním vyjádřením mystické zkušenosti, která je společná lidem všech náboženství a kultur, a jakékoliv srovnávání už není nemožné. Uvedený přístup je vědci označován jako *kontextuální*.

1 Citováno podle Karl R. POPPER, *Otevřená společnost a její nepřítelé*, sv. II, Praha: OIKOYMHNH 1994, s. 222–223.

V obou přístupech badatelé sdílí ideu univerzality mystiky, která významně určuje povahu výzkumu v celé disciplíně. V odborných publikacích často nacházíme detailní popisy zkušenosti, vizí, technik, které badatelé považují za „mystické“, přičemž není vždy zřejmé, na základě jakých kritérií jsou vybrané příklady posuzovány. Boaz Huss poukázal na skutečnost, že jediným pojítkem, které pomáhá vědcům studovat fenomén mystiky v odlišných kulturách, je předpoklad o univerzálním výskytu fenoménu mystiky. Huss konstatuje, že už pouze z tohoto důvodu je třeba kategorii „mystika“ zcela opustit, neboť představuje konkrétní teologickou pozici.² V článku nazvaném *Theologies of Kabbalah Research* ukazuje, že většina badatelů v této disciplíně předpokládá, že fenomén označovaný jako „mystický“ je téměř vždy výsledkem setkání s Bohem nebo transcendentní realitou.³ V předložené studii ukazují, že problém ve studiu mystiky nespočívá v kategorii ani v jejím názvu, jak se Huss domnívá, ale především v *předpokladu*, který je s nimi spojený. Z jeho výzkumu je zjevné, že se inspiroval teoretickou diskusí ve studiu náboženství, v níž někteří badatelé ukazují, že kategorie náboženství *není* univerzální.⁴ Jiná skupina badatelů tvrdí, že existují kultury *bez* náboženství.⁵ S. N. Balagangadhara jde ještě o něco dále a uvádí, že idea kulturní univerzality náboženství souvisí spíše s *povabou* naší západní kultury, než s tím co lidská kultura ve skutečnosti je.⁶ Platnost uvedeného závěru bude ověřována v následující analýze.

Přestože badatelé ve studiu mystiky hovoří o paradigmatické změně (paradigm shift)⁷ v předkládané studii bude ukázáno, že v rámci sledované disciplíny k této změně nedochází. Zmíněná disciplína se stále nachází v před-paradigmatickém

2 Boaz HUSS, „Jewish Mysticism in the University, Academic Study or Theological Practice?“ *Zeek (Ben Gurion University Review)*, Transl. Elana Lutsky [on-line] 2007. Dostupné z: <<http://www.zeek.net/712academy/>> [cit. 12. 1. 2017].

3 Boaz HUSS, „The Theologies of Kabbalah Research.“ *Modern Judaism*, roč. 34, 2014, č. 1, s. 18–19 (3–26).

4 Boaz HUSS, „Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenges to the Religious and the Secular.“ *Journal of Contemporary Religion*, roč. 29, 2014, č. 1, s. 52 (47–60). Srv. Peter SCHÄFER, *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press 2011, s. 17, s. 354.

5 Frits STAAL, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, New York: Peter Lang Verlag, 1989. Též Daniel DUBUISSON, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, transl. by William Sayers. Baltimore: The John Hopkins University Press 2003.

6 S. N. BALAGANGADHARA, „*The Heathen in His Blindness... „Asia, the West and the Dynamic of Religion*. Leiden: Brill 1994, s. 1.

7 Jess Byron HOLLENBACK, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*. Philadelphia: Pennsylvania University Press 1996, s. 11–12; Yoni GARB, „Review Article: Path of Power.“ *The Journal of Religion*, roč. 78, 1998, č. 4, s. 595, pozn. 8; Philip S. ALEXANDER, „Mysticism.“ In: Martin GOODMAN ed., Jeremy COHEN and David SORKIN ass. Eds., *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. New York and Oxford: Oxford University Press 2002, s. 705–732.

období, což se projevuje například absencí předem ustavené teorie. Přestože se disciplína nachází v před-vědeckém období, můžeme pozorovat, že členové analyzované vědecké skupiny sdílí prvky, jež lze označit jako paradigma. Protože dle Kuhna: „S přechodem k vyspělé vědě se nemění sama přítomnost paradigmatu, ale spíše jeho povaha.“⁸ Uvidíme, že badatelé v této disciplíně shromažďují a interpretují fakta o fenoménu mystiky na základě stejného předpokladu. K tomuto účelu užívají jednoduché nástroje sloužící k identifikaci fenoménu mystiky nejenom v rámci židovství, ale i v jiných náboženstvích a kulturách. Cílem předkládané studie je analyzovat povahu paradigmatu v před-paradigmatickém období ve vědecké disciplíně zabývající se studiem mystiky. Přestože uvedu příklady pocházející převážně z této disciplíny, bude zjevné, že předložená analýza může být prospěšná i pro příbuzné disciplíny.

INDUKTIVISMUS VE STUDIU MYSTIKY

Aby mohlo vzniknout první paradigma, musí mít vědecká disciplína dle Kuhna předem ustavenou teorii: „Pouze velmi zřídka – stejně jako v případě starověké statiky, dynamiky a geometrické optiky – mluví fakta shromážděná za zcela mizivého vedení nějaké předem ustavené teorie natolik jasně, aby dovolila vzniknout prvému paradigmatu.“⁹ Paradigmatický výzkum se vyznačuje aplikací předem ustavené teorie pomáhající badatelům v té či oné disciplíně shromáždít relevantní fakta a následně je interpretovat. Kuhn v podstatě říká, že pokud má disciplína předem ustavenou teorii, sběr dat není pouhou náhodnou činností a ne všechna fakta se jeví jako stejně závažná.¹⁰ V této části bude ukázáno, že výše uvedená skupina badatelů nemá žádnou předem ustavenou teorii, ale vyvozuje různé interpretace z nasbíraných faktů s *předem ustaveným hlediskem* (předpokladem),¹¹ aniž by si uvědomovala, že tento předpoklad významně určuje povahu a výsledky bádání. Výzkum tohoto typu je možné klasifikovat jako induktivistický.¹² Z naznačeného kontextu je zřejmé, že naším dalším krokem bude analýza předpokladů vstupujících do výzkumu, stejně jako způsob shromáždění a interpretace faktů u významných členů vědecké komunity zabývající se mystikou. Přestože jsou součástí

8 Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago and London: The University Chicago Press 1996, s. 179. Citováno podle Thomas S. KUHN, *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 2008, s. 177.

9 KUHN, *The Structure*, s. 16. KUHN, *Struktura*, s. 29.

10 *Ibid.*, s. 15.

11 Srv. Karl R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, London: George Routledge&Sons 1947, s. 253n.

12 Srv. Karl R. POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, London nad New York: Routledge 2002, s. 3nn.

analýzy badatelé zabývající se studiem mystiky v různých náboženských tradicích, převažující část vybraných badatelů se zabývá židovskou mystikou. Na otázku, podle jakých kritérií byli tito autoři vybráni, mohu uvést, že jde o významné představitele této disciplíny, z nichž mnozí hovoří o paradigmatické změně ve své disciplíně. Uvědomuji si, že by jiní badatelé mohli přijít s odlišným výčtem podobně významných autorů, nicméně tato skutečnost nemůže mít vliv na závěry v předložené studii.

Na prvním místě zmiňme zakladatele akademického studia židovské mystiky Gershoma G. Scholema. Scholem ve svém výzkumu vychází z předpokladu, že fenomén společný *všem* židovským i nežidovským mystikům není sjednocení s Bohem, nýbrž mystická (extatická) zkušenost,¹³ která je vždy neodlučitelně spjatá s konkrétní náboženskou tradicí.¹⁴ V tomto ohledu navazuje na výzkum Evelyn Underhillové.¹⁵ Ve shodě s tím shromažďuje fakta o mystické zkušenosti z různých historických období vývoje židovství a pokouší se je interpretovat tak, aby byl výklad vždy ve shodě s uvedeným předpokladem. Pracuje historicko-filologickou metodou a svoji interpretaci faktů nazývá zevšeobecnující interpretací.¹⁶ Neužívá žádnou předem ustavenou teorii, nýbrž předpokládá, že fakta jsou teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomoval, že jsou spojená s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu. Od svých předchůdců se liší pouze tím, že shromáždil rozsáhlejší třídu faktů. Jde zejména o taková fakta, kterým jeho předchůdci věnovali méně pozornosti.¹⁷

Steven T. Katz, přestože nepatří k badatelům zabývajícím se židovskou mystikou, významně ovlivnil svým kontextuálním přístupem výzkum probírané disciplíny. Ve své studii prohlašuje, že jeho pluralistický přístup umožňuje vysvětlit všechna fakta vysvětlována nepluralistickými přístupy, neboť k nim přistupuje novým způsobem. Nepředpokládá jako esencialisté, že *všechny* mystické zkušenosti jsou stejné nebo podobné, nýbrž jsou vždy kulturně a ideologicky podmíněné. Ve shodě s tímto předpokladem sbírá fakta z rozličných náboženství a kultur a následně se z nich pokouší vyvodit uspokojivou zevšeobecnující interpretaci. Tudíž ani Katz neužívá předem ustavenou teorii, ale vyvozuje interpretaci z dostupných faktů, o kterých se domnívá, že jsou teoreticky *neutrální*, přestože jsou spojené s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu.¹⁸

Stejným způsobem pracuje i Moše Idel, který na rozdíl od Scholema předpokládá, že fenoménem společným *všem* židovským, ale i nežidovským mystikům je unio

13 Gershom G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken 1995 (reprint from the 3rd revised ed.), s. 5; 55–56.

14 *Ibid.*, s. 5–6.

15 *Ibid.*, s. 6.

16 *Ibid.*, s. xxv.

17 *Ibid.*, s. 40.

18 Steven T. KATZ, „Language, Epistemology, and Mysticism.“ In: Steven T. Katz ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press 1978, s. 66.

mystica.¹⁹ Ve shodě s tímto předpokladem sbírá fakta a následně z nich vyvozuje vlastní interpretaci. Ve výzkumu se nechává raději vést problémy přítomnými ve studovaných textech, než aby je interpretoval pomocí jedné vybrané metody. Snaží se propojit fenomenologický a historický přístup.²⁰ Avšak ani Idel neužívá předem ustavenou teorii, ale předpokládá stejně jako jeho předchůdci, že fakta jsou teoreticky *neutrální*, přestože jsou spojená s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu. Od jiných badatelů se liší pouze tím, že zohledňuje fakta, která byla nechána bez povšimnutí.²¹

Jess B. Hollenback předpokládá, že fenomén společný *všem* mystikům v různých kulturách a náboženských tradicích je „umocnění“ (empowerment) mystické představitosti, myšlení, emocí a vůle.²² Ve shodě s tím shromažďuje rozsáhlé množství faktů z rozličných kmenů, kultur, náboženských tradic, včetně paranormálních jevů, a tím se odlišuje od svých předchůdců, kteří část z jeho nasbíraných dat v minulosti vědomě přehlíželi nebo jim nepřikládali stejnou důležitost.²³ Rovněž Hollenback považuje sebraná fakta za teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomoval, že jsou spojená s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu. Význam jeho výzkumu podle Jonathana Garba nespočívá pouze v kvantitativním rozšíření stávající třídy faktů, ale zejména ve srovnávání literárních a neliterárních mystiků, neboť tato komparace mu umožňuje lépe polemizovat se současnými teoretickými přístupy,²⁴ tedy s esenciálním a kontextuálním přístupem. Oproti nim Hollenback přináší syntézu (unique synthesis) obou přístupů, která by se dle Garba mohla stát novým paradigmatem ve studiu mystiky.²⁵

Peter Schäfer předpokládá, že sjednocení s Bohem rozhodně není cílem *všech* židovských i nežidovských mystiků,²⁶ nýbrž mystické fenomény jsou velmi rozmanité a není možné je zahrnout pod jedinou všeobjímající kategorii.²⁷ Ve shodě s tím shromáždil relevantní fakta nejenom ze židovství, ale i z jiných náboženských tradic, která následně interpretuje. Přiznává, že pouze on rozhodl, které texty je třeba zahrnout do historicko-filologické analýzy. Nicméně vybrané texty reprezentující určitou komunitu by měly hovořit samy za sebe, sdělit nám, co uvedená skupina shledává důležitým a jaké termíny k tomu užívá. Schäfer dále poznamenává, že vlastně neexistuje jiné řešení, jež by nám umožnilo vyhnout se předem ustavené

19 Moshe IDEL, *Kabbalah New Perspective*. New Haven, London: Yale University Press 1988, s. 59–60.

20 *Ibid.*, s. xix.

21 *Ibid.*, s. xix–xx.

22 HOLLENBACK, *Mysticism*, s. vii.

23 *Ibid.*, s. viii–ix.

24 GARB, „Review Article“, s. 594–5.

25 *Ibid.*, 595.

26 SCHÄFER, *The Origins*, s. 3–4.

27 *Ibid.*, s. 354.

definici mystiky.²⁸ Ani Peter Schäfer neužívá předem ustavenou teorii a jako ostatní považuje fakta za teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomoval, že jsou spojená s předpokladem o univerzálním výskytu fenoménu mystiky.

Jediným, kdo se v tomto ohledu vymyká, je Boaz Huss. Huss hovoří o teologickém předpokladu (theological position), který dominuje celé disciplíně.²⁹ Řešením podle Husse je neteologické studium kabaly a chasidismu, jež by zachycovalo oba zmíněné fenomény jako integrální součást historické, sociální a politické struktury, a nikoliv jako součást teologie, tedy jako metafyzické vyjádření společné lidem všech kultur a náboženských tradic. Proto by mělo dle Husse dojít k demystifikaci kabaly a chasidismu, a k opuštění kategorie židovské mystiky (Jewish mysticism) jako základní kategorie celé disciplíny.³⁰ Na Hussův článek odpovídá Shaul Magid, který se pokouší ukázat, že neteologické studium mystiky je možné a že termín mystika je k označování stále vhodný. Uvádí tři tematické oblasti včetně jmen konkrétních autorů.³¹ Z podrobnějšího zkoumání se ukazuje, že Magid Hussovo tvrzení nevyvrací, ale spíše potvrzuje, jak vyplývá z pozdější Hussovy reakce.³²

Můžeme tedy konstatovat, že převážná část významných členů probíraného vědeckého společenství postupuje při své vědecké práci shodným způsobem. Disciplína nemá žádnou *předem ustavenou teorii*,³³ tudíž dle Kuhna první paradigma může vzniknout jen velmi obtížně. Sledovaná skupina badatelů zastává názor, že shromážděná fakta jsou teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomovali, že *jsou sebraná a interpretovaná s předpokladem o univerzálním výskytu fenoménu mystiky*. Téměř všichni badatelé jsou přesvědčeni, že jednotliví teologický předpoklad, na který upozorňuje Huss, je platný, aniž by byla jeho platnost ověřována. Jednotliví badatelé předkládají

28 *Ibid.*, s. 24.

29 Boaz HUSS, „Jewish Mysticism in the University, Academic Study or Theological Practice?“ *Zeek* (Ben Gurion University Review), Transl. Elana Lutsky [on-line] 2007. Dostupné z: <<http://www.zeek.net/712academy/>> [cit. 12. 1. 2017].

30 HUSS, „The Theologies of Kabbalah Research“, s. 17–19. Srv. s diskusí ve studiu islámské mystiky. Carl W. ERNST, *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston & London: Shambhala 1997, p. xvii.

31 Shaul MAGID, „Is Kabbalah Jewish Mysticism? Another View.“ *Zeek* (Ben Gurion University Review), Transl. Elana Lutsky [on-line]. 2008, s. 1–2. Dostupné z: <<http://www.zeek.net/803huss/>> [cit. 12. 1. 2017].

32 Boaz HUSS, „Paying Extra: Response to Shaul Magid.“ *Zeek* (Ben Gurion University Review), Transl. Elana Lutsky [on-line]. 2008, s. 3. Hussova reakce je zařazena po Magidově odpovědi. Obě části jsou spojeny dohromady pod názvem: „Is Kabbalah Jewish Mysticism? Continuing the Debate.“ Dostupné z: <<http://www.zeek.net/803huss/>> [cit. 12. 1. 2017].

33 Přestože se Joseph Dan odkazuje na kapitolu, v níž o tomto problému Popper pojednává, nemá to vliv na povahu jeho výzkumu. Joseph DAN, *History of Jewish Mysticism and Esoterism: Ancient Times*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History 2008 (hebrejsky), s. 36, pozn. 11.

originální zevšeobecňující výklad fenoménu mystiky, který je přímo odvislý od množství sebraných faktů o studovaném fenoménu. Výsledkem je, že téměř každý z nich uvádí vlastní definici mystiky³⁴ nebo originální výčet charakteristických vlastností umožňujících odlišit fenomén mystiky od jiných fenoménů.³⁵ Jsou teorie pouhé interpretace nasbíraných faktů? Kuhn na uvedenou otázku odpovídá:

„Jsou teorie pouhé člověkem vytvořené interpretace daných údajů? Epistemologické stanovisko, které převládalo v západní filosofii, diktuje po tři staletí bezprostřední a jednoznačné: Ano! V situaci, kdy neexistuje nějaká jiná rozvinutá alternativa, shledávám, že je nemožné toto stanovisko zcela opustit. A to přesto, že už dále není účinným způsobem funkční a že pokus učinit je funkčním uvedením nějakého neutrálního pozorovacího jazyka se mi zdá být beznadějný. [...] Je jasné, že operace a měření jsou určovány mnohem více paradigmatem než bezprostřední zkušeností, z níž jsou částečně získávány. Věda se nezabývá všemi možnými laboratorními manipulacemi, ale vybírá si ty, které jsou významné pro porovnání s tou bezprostřední zkušeností, kterou paradigma již částečně určilo.“³⁶

Stejně tak se badatelé ve studiu mystiky nezabývají všemi možnými texty, případovými studii a výsledky terénních výzkumů, ale vybírají si ty, které jsou významné pro porovnání s bezprostřední zkušeností, kterou paradigma již částečně určilo. Kuhn zastává zcela opačné stanovisko, *fakta nejsou teoreticky neutrální*, nýbrž jsou určována paradigmatem té či oné disciplíny. A dále k tomu poznamenává: „Členové *všech* vědeckých společenství, včetně škol, *před-paradigmatického* období, sdílejí prvky, jež jsem označil jako *„nějaké paradigma“*. *S přechodem k vyspělé vědě se nemění sama přítomnost paradigmatu, ale spíše jeho povaha.*“³⁷ Zde je třeba zdůraznit, že Kuhn připouští odlišnou povahu paradigmatu ve vědecké disciplíně v před-paradigmatickém období v porovnání s paradigmatem ve vyspělých disciplínách. Jednoduše řečeno, v různých fázích vývoje disciplíny každá vědecká komunita podle Kuhna sdílí nějaké společné paradigma, jehož existenci si jednotliví členové nemusí vždy plně uvědomovat. Na základě výše předloženého pozorování se zatím jeví jako pravděpodobné, že se analyzovaná disciplína nachází

34 Rachel ELIOR, *Jewish Mysticism: the Infinite Expression of Freedom*. Portland: The Littman Library of Jewish Civilization 2007, s. 2, pozn. 1; s. 3, pozn. 3.

35 Většina těchto interpretací je založena na předpokladu o univerzálním výskytu fenoménu mystiky. Badatelé ve shodě s tímto předpokladem navrhují určitý počet vlastností (features), které by jednotlivé příklady měly sdílet, aby mohly být považovány za mystické. Avšak není zřejmé, jakým způsobem k těmto vlastnostem dospěli. Každý takový badatel uvádí originální počet vlastností a mnohdy se ukazuje, že ne všechny vlastnosti jsou přítomné u každého mystického fenoménu. Viz HOLLENBACK, *Mysticism*, s. 34, 41. Srv. William JAMES, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London, Bombay 1903, s. 379–380.

36 KUHN, *The Structure*, s. 126. KUHN, *Struktura*, s. 128–9.

37 *Ibid.*, s. 179. *Ibid.*, s. 177. Zvýraznění autora.

v před-paradigmatickém období a že téměř celá vědecká komunita sdílí jednotící paradigma v podobě teologického předpokladu.

NORMÁLNÍ VĚDECKÁ PRAXE VE STUDIU MYSTIKY

Podle Kuhna normální vědecká praxe závisí na „schopnosti, kterou si člověk osvojuje na vzorových příkladech, totiž na schopnosti řadit předměty a situace podle podobnosti do souborů, které jsou primitivní v tom smyslu, že jejich seskupování probíhá bez odpovědi na otázku: „Podobné čemu?“³⁸ Na jiném místě Kuhn dodává, že přijímané příklady vědecké praxe společně zahrnují zákony, teorie, aplikace, a poskytují modely, v nichž mají původ tradice vědeckého výzkumu.³⁹ Normální vědecká praxe probíhá i ve studiu mystiky, ale v porovnání s vyspělou vědeckou disciplínou má jinou *povahu*. V probírané disciplíně nelze hovořit o používání vzorových příkladů v Kuhnově smyslu. Přestože budu dále hovořit o používání příkladů v této disciplíně, je třeba si vždy uvědomit, že se nejedná o příklady (exemplars) popsané Kuhnem ve vyspělé vědě. Nicméně u členů probíraného vědeckého společenství je možné rozpoznat jednoduché nástroje, které představují způsob, jak předvídat a identifikovat studovaný fenomén v nových oblastech výzkumu. Popisovaná vědecká praxe je platná pro celou výzkumnou tradici, v níž každé pojetí židovské mystiky je zevšeobecňující interpretací aktuálně dostupných faktů, která vychází ze stejného předpokladu. Cílem předvídání a identifikace sledovaného fenoménu v nových oblastech výzkumu je snaha dosáhnout vždy *lepší* shody jednotícího teologického předpokladu se skutečností.

V následujících částech bude ukázáno, že badatele ve výzkumné tradici spojuje užívání společných příkladů. Uvedené příklady jim slouží jako nástroje, které je informují o podobnostech, po nichž se mají dívat v nových oblastech výzkumu. Aplikace těchto příkladů na nové oblasti vědcům pomáhá identifikovat fenomén mystiky nejenom v různých historických etapách židovství, ale i v dalších náboženstvích a kulturách. Příklady jsou charakteristické svým slovníkem a jsou vždy spojené s předpokladem o univerzálním výskytu fenoménu mystiky. Zmíněný předpoklad umožňuje aplikaci jednotlivých příkladů na nové oblasti výzkumu, aniž by byli jednotliví badatelé nuceni provést výzkum o existenci sledovaného fenoménu. Používané příklady nám rovněž pomáhají rozpoznat celkový konceptuální rámec, jehož jsou nedílnou součástí. Z důvodu omezeného rozsahu se zaměřím pouze na jediný příklad – sjednocení s Bohem (unio mystica). Se stejným příkladem se setkáváme například ve studiu spirituality.

38 *Ibid.*, s. 200. *Ibid.*, s. 197.

39 *Ibid.*, s. 10.

IDENTIFIKACE FENOMÉNU SJEDNOCENÍ S BOHEM U KŘEŠŤANSKÝCH UČENCŮ

Současní badatelé zabývající se mystikou se shodují v tom, že se srovnávací studium mystiky jako disciplína objevuje na konci 19. století.⁴⁰ Avšak první teoretické diskuse o mystice pocházejí výhradně od křesťanských teologů.⁴¹ Bernard McGinn uvádí dva důvody. Zaprvé, ve středověku existovala bohatá slovní zásoba týkající se sjednocení s Bohem jak v latině, tak i ve starých evropských jazycích, zadruhé, probíhala rozsáhlá polemická diskuse o různých typech sjednocení.⁴² Ve středověku se však nesetkáváme s tím, že by někteří křesťanští učenci identifikovali fenomén sjednocení s Bohem v jiných náboženských tradicích a pokoušeli se je porovnávat. Patrně jeden z prvních pokusů nacházíme u Giovanniho Pica della Mirandoly. Podívejme se ale nejprve, v jakém kontextu Pico hovoří o sjednocení s Bohem:

„Jak nesmírná velkomyslnost Boha Otce a jak nevýslovná a obdivuhodná blaženost člověka! Jemu je dáno mít to, co si přeje, a být tím, čím chce. Zvířata si už při zrození z matčina vaku, jak říká Lucilius, přinášejí s sebou vše, co budou napříště vlastnit. Nejvyšší duchovní bytosti se staly buď hned na počátku, nebo záhy poté tím, čím už zůstanou na věky věků. *Do člověka však při jeho stvoření vložil Bůh otec rozličná semena a zárodky všech forem života*, a které zárodky člověk vypěstuje, ty vzrostou a vydají v něm plody. Kdo vypěstuje zárodky rostlinné, stane se rostlinou. Kdo vypěstuje zárodky smyslové, stane se zvířetem. Kdo vypěstuje zárodky rozumové, vyzraje v nebeskou bytost. Kdo vypěstuje zárodky intelektuální, stane se andělem a synem Božím. Kdo se nespokojen losem žádné ze stvořených bytostí uchýlí do středu své jednoty, *bude učiněn jedním duchem s Bohem* (unus cum Deo spiritus factus) *v osamělé temnotě Otce, jenž je nade vším, a bude převyšovat všechna stvoření.*“⁴³

Podle Pica je schopnost sjednocení s Bohem člověku dána od Boha. Člověk tedy přirozeně touží po Bohu, po sjednocení s Ním. Využije-li tuto schopnost ve svém životě a dosáhne sjednocení, závisí výhradně na jeho svobodné vůli. Při popisu nejvyššího cíle Pico předpokládá „existenci“ transcendentního Boha v roli Stvořitele veškerenstva „stojícího“ mimo stvořený svět. Boží vůle, která je příčinou vzniku všeho stvoření, se neustále projevuje v přírodě a historii celého lidstva. Stvořitelství se týká každého člověka, tudíž schopnost sjednocení s Bohem je společná lidem všech náboženství. V souladu s tímto předpokladem Pico zkoumá spisy tehdejších filosofických tradic zabývajících se výkladem Božích divů

40 Dan MERKUR, *Mystical Moments and Unitive Thinking*. Albany: State University of New York Press 1999, s. 1.

41 GARB, „Review Article“, s. 594.

42 Bernard MCGINN, „Comments.“ In: Moshe IDEL and Bernard MCGINN eds., *Mystical Union and Monotheistic Faith*. New York: Macmillan Publishing Company 1989, s. 185.

43 Citováno podle Giovanni Pico della MIRANDOLA, *O důstojnosti člověka – De dignitate hominis*. Praha: OIKOYMENH 2005, s. 57–9, fol. 132v. Zvýraznění autora.

(přírody), nevyjímaje tajné židovské učení ukryté v kabalistických spisech, které považuje za nejspolehlivější filosofii přírody.⁴⁴ Když si je Pico za nemalý obnos opatřil a prostudoval, popisuje: „Viděl jsem v nich náboženství spíše křesťanské než židovské.“⁴⁵ Tvrdí, že autoři těchto knih zastávají stejnou doktrínu jako mnozí křesťanští učenci. Shodují se například v učení o Trojici, vtělení Slova, Mesiášovi aj. Jmenovitě uvádí apoštola Pavla, Dionysia, Jeronýma a Augustina. Co se týče jejich „filosofického“ obsahu, člověk má pocit, že čte Pythagora nebo Platona.⁴⁶ Podle Pica všechny myšlenkové tradice obsahují pradávnou teologii (prisca teologia), která je velmi blízká křesťanskému učení nebo stejná, nicméně připouští, že v každé z nich je něco jedinečného.⁴⁷ Jinak řečeno, všechna tehdejší náboženství usilují o jediný cíl, o sjednocení s Bohem jako křesťanství.⁴⁸

Klíčová otázka je, odkud Pico ví, že *všechny* filosofické a myšlenkové tradice usilují o stejný cíl, o sjednocení s Bohem, když neměl k dispozici „výzkum“ o existenci tohoto fenoménu? Pico užívá příklad ze své vlastní náboženské tradice jako nástroj pro identifikaci stejného fenoménu v ostatních mimokřesťanských náboženských tradicích. Příklad sjednocení s Bohem je u Pica spojený s předpokladem o univerzálním výskytu tohoto fenoménu, stejně tak s dalšími souvisejícími koncepty, jako je například specifické pojetí Boha, člověka, Stvoření a pravého náboženství, které dohromady vytváří konceptuální rámec charakteristický pro křesťanské teologické myšlení. Když Pico aplikuje příklad sjednocení s Bohem na další náboženství a kultury, *aplikuje spolu s tím spojené předpoklady a související koncepty*.

Sjednocení s Bohem pomáhá Picovi dívat se po podobnostech v jiných náboženstvích a umožňuje mu identifikovat stejný nebo podobný fenomén. Pico patří mezi první křesťanské učence, kteří identifikovali stejný fenomén v kabale. Není pochyb o tom, že jeho záměr byl veden misijní snahou.⁴⁹ Předpoklad o univerzálním výskytu fenoménu sjednocení s Bohem plní u Pica roli *předteoretické intuice*. Univerzalita sjednocení s Bohem je v jeho traktátu zřetelně přítomná a je nepochybně vytvořená po vzoru univerzality náboženství, kterou Pico při identifikaci fenoménu sjednocení s Bohem přirozeně předpokládá. Pico považuje kulturní univerzalitu náboženství za tak samozřejmou, že se u něho stává výchozím bodem zkoumání otázky lidské přirozenosti, jejíž součástí je možnost stát se tím, po čem *každý* člověk přirozeně touží, tedy po sjednocení s Bohem. Podle Mošeho Idela univerzalizaci konceptu sjednocení s Bohem nacházíme v židovství poprvé

44 *Ibid.*, s. 110, fol. 138v. Podobně Pico hovoří o magii jako o dokonalém završení filosofie přírody, které se věnují všichni učenci a národy. *Ibid.*, s. 100, fol. 137v.

45 *Ibid.*, s. 111–3, fol. 138v–139r.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, s. 70–71, fol. 134r; s. 106–7, fol. 138r.

48 *Ibid.*, s. 30. Srv. Stephan A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*. Medieval and Renaissance Texts and Studies, vol. 167, Tempe 2008, s. 24–25, 51 a 107.

49 MIRANDOLA, *De dignitate hominis*, s. 111–113, fol. 138v–139r.

v polovině 12. století u Avrahama ibn Ezry,⁵⁰ jehož pojetí významně ovlivnilo extatickou kabalou a chasidismus.⁵¹ Největší vliv z tehdejších kabalistických škol na Pica della Mirandola měla právě extatická kabala.⁵² Dodejme, že ideu mystického sjednocení s Bohem nacházejí badatelé poprvé u Filóna Alexandrijského,⁵³ u něhož je nedílně spjatá s univerzální obcí založenou na božích zákonech shodných se zákony přírody, jejíž obyvatelé jsou držitelé univerzálního občanství a zachovávají univerzální náboženskou praxi, například o šabatou Filón hovoří jako o svátku veškerenstva.⁵⁴ Otázkou tedy zůstává, zdali univerzalizace konceptu sjednocení s Bohem není mnohem starší, než jak uvádí Idel.

McGinn dále poznamenává, že se s termíny jako „la mystique“ nebo „mysticism“ setkáváme nejdříve v 17. století ve Francii. Pravděpodobně někdy v tomto období se začal užívat i termín „unio mystica“ pro rozličné typy sjednocení s Bohem.⁵⁵ Přestože v 18. století bezpochyby kolovaly už všechny klíčové termíny, britští orientalisté se stále odkazovali ke sjednocení s Bohem, jak je patrné například u sira Williama Jonese.⁵⁶ Rovněž Jones užívá stejný příklad jako nástroj pomáhající identifikovat sjednocení s Bohem v dalších mimokřesťanských myšlenkových tradicích například v Persii a Indii. Zatímco v případech řeckých tradic navazuje na starší autory, kteří již fenomén sjednocení identifikovali. V jeho popisu si můžeme všimnout, že se vedle konceptu sjednocení s Bohem objevují i další související koncepty podobně jako u Pica. Lze se tedy domnívat, že tyto koncepty byly společně se sjednocením identifikovány v mimokřesťanských náboženstvích nejpozději na konci 18. století na základě stejného předpokladu.

Carl W. Ernst poznamenává, že pro Jonese všechny mystické doktríny vyjadřovaly to samé pouze jinými slovy.⁵⁷ U Jonese je tedy příklad sjednocení s Bohem spojený

50 Moshe IDEL, „Univerzalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism.“ In: IDEL, Moshe and MCGINN, Bernard (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith*, New York and London: Macmillan, 1989, s. 28.

51 Ibid., s. 27–57.

52 Moshe IDEL, „The Ecstatic Kabbalah of Abraham Abulafia in Sicily and Its Transmission.“ *Italia Judaica*, roč. V, 1995, s. 330–340.

53 Adam AFTERMAN, „From Philo to Plotinus: The Emergence of Mystical Union.“ *The Journal of Religion*, roč. 93, 2013, č. 2, s. 189 (177–196).

54 Filón Alexandrijský, *De opificio mundi* 89; 143.

55 MCGINN, „Comments.“ In: IDEL and MCGINN eds., *Mystical Union*, s. 185. Srv. Michel de CERTEAU, *The Mystic Fable. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Chicago and London: The University of Chicago Press 1992, s. 79–112. Též Leigh E. SCHMIDT, „The Making of Modern ‚Mysticism‘.“ *Journal of the American Academy of Religion*, roč. 71, 2003, č. 2, s. 273–302.

56 William JONES, „The Sixth Anniversary Discourse, on the Persians, delivered 19th February 1789.“ In: *The Works of Sir William Jones*, sv. 3, London 1807, s. 130–132.

57 ERNST, *Sufism*, s. 10–11.

se stejným teologickým předpokladem jako u Pica. Ernst přidává ještě další dvě zjištění. Zaprvé, je to hypotéza o indickém původu mystiky, a zadruhé, Ernst identifikoval celkový konceptuální rámec, kulturní univerzalitu náboženství, v níž Jonesova hypotéza byla formulována. Zmíněný rámec totiž umožňoval jak Picovi, tak i Jonesovi předvídat existenci stejného nebo podobného fenoménu v různých náboženských tradicích, aniž by k tomu potřebovali provést „výzkum“ o existenci fenoménu. Náboženská tradice, kterou učenci v dané době považovali za nejstarší, byla vhodnou příležitostí pro hledání původu sledovaného fenoménu. Zatímco u Pica šlo o pradávnu teologii (*prisca teologia*), Jones hovoří o metafysické teologii (*metaphysical theology*). Minimálně do konce 18. století užívali křesťanští učenci příklad sjednocení s Bohem za účelem identifikace stejného nebo podobného fenoménu v mimokřesťanských náboženských tradicích. Počet identifikací tohoto fenoménu vzrůstal postupně s objevováním náboženství v nových kulturách křesťanskými misionáři.⁵⁸

Identifikace fenoménu mystiky byla založena výhradně na *intuici* pocházející z křesťanské teologie, jež byla běžnou výbavou tehdejších učenců. Hovoříme tedy o křesťansko-teologickém konceptuálním rámci, který umožňuje předpokládat, že jakýkoliv sledovaný fenomén je univerzální. Jinak řečeno existující v každém náboženství a kultuře, později je dokonce tento předpoklad rozšířen na každé historické období náboženské a kulturní tradice, jak uvidíme dále. Uvedený příklad sloužil křesťanským učencům jako nástroj, bez něhož by nebyli schopni identifikovat stejný nebo podobný fenomén. Popisovaný styl práce obou učenců můžeme označit jako velmi primitivní až mechanický. V následující části se podíváme, jakým způsobem identifikují fenomén mystiky moderní badatelé, a oba přístupy následně porovnáme.

IDENTIFIKACE FENOMÉNU MYSTIKY U MODERNÍCH BADATELŮ

Philip Almond uvádí, že dominantním epistemologickým přístupem ve studiu mystiky ve 20. století byl esencialistický přístup.⁵⁹ Jde o badatele zastávající názor, že všechny mystické tradice sdílejí společné univerzální mystické „jádro“.⁶⁰ Například podle Evelyn Underhillové je mystika v podstatě věda o sjednocení s Absolutnem

58 Srv. s identifikací fenoménu náboženství. Srv. S. N. BALAGANGADHARA, „*The Heathen in His Blindness...: Asia, the West and the Dynamic of Religion*“. Leiden: Brill 1994, s. 141nn.

59 Philip ALMOND, „*Mysticism and Its Contexts*.“ In: Robert K. C. FORMAN ed., *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 211–219.

60 GARB, „*Review Article*“, s. 595.

a mystik je ten, kdo se tohoto sjednocení pokouší dosáhnout.⁶¹ Když porovnává různé mystické tradice, popisuje tuto praxi následujícími slovy:

„Sjednocení musíme chápat jako pravý cíl mystického růstu, trvalé usazení života na transcendentních úrovních Skutečnosti a extáze dávají duši předobraz tohoto stavu. Zkoumáme-li intenzivní formy sjednocení, které jednotliví mystici popisují pomocí symbolů jako mystická svatba, zbožštění, božská plodnost, vždy se ukáže, že jsou to aspekty této jediné zkušenosti ‚viděné skrze jistý temperament‘. Zde je nicméně třeba konstatovat, že východní mystika trvá na existenci ještě jednoho stádia po stádiu sjednocení, které teprve považuje za skutečný cíl duchovního života. To je úplné zničení nebo znovupohlčení duše v Nekonečném. Súfijové říkají, že takovéto zničení tvoří ‚osmé stadium postupu‘, jedině tam dospívají k Bohu. Podle takovéhoho popisu se zdá, že se jen málo liší od buddhistovy nirvány a že je logickým důsledkem panteismu, k němuž orientální mystika vždy tíhne. Tak říká Džaláluddín: ‚Ó kéž bych neexistoval! Vždyť neexistence provolává hlasem varhan: Navrátíme se k Němu.‘ Je ovšem přinejmenším sporné, zda je výklad, který dávají takovýmto pasážím evropsí badatelé, korektní. Jazyk, jímž se osmé stadium snaží popsat al-Ghazzálí, jistě odpovídá spíše životu ve sjednocení, jak jej chápou křesťanskí kontemplativci, než buddhistickému zničení osobnosti.“⁶²

Příklad sjednocení s Bohem slouží Underhillové jako nástroj, který jí umožňuje identifikovat stejný nebo podobný mystický fenomén v islámu. Porovnává charakteristický slovník sjednocení s křesťanskou a buddhistickou variantou. Uvedený příklad se podle Underhillové podobá křesťanským slovníkům sjednocení. Z citované pasáže je zjevné, že příklad sjednocení s Bohem v křesťanství není zcela vhodný pro identifikaci stejného fenoménu v buddhismu. Zde se zdá, že charakteristický slovník vyjadřuje již odlišný mystický fenomén, protože v buddhismu skutečný cíl duchovního života podle Underhillové nespočívá ve sjednocení s Bohem jako v křesťanství. Na počátku 20. století existují tedy minimálně dva způsoby identifikace fenoménu mystiky. Zaprvé, je to identifikace fenoménu západní mystiky prostřednictvím sjednocení s Bohem, zadruhé, identifikace fenoménu východní (orientální) mystiky prostřednictvím úplného zničení nebo znovupohlčení duše v Nekonečném. Oba příklady umožňují badatelům stejným způsobem předvídat a identifikovat fenomén mystiky ve zvoleném náboženství a kultuře, nicméně podle Underhillové se v obou případech jedná o aspekty *jediné* zkušenosti. Na základě čeho dospěla k závěru, že se v obou případech jedná o *mystickou* zkušenost? Stejně tak, odkud badatelé vědí, že fenomén mystiky je přítomen i ve východních (orientálních) kulturách, když do současnosti nemáme k dispozici výzkum o existenci tohoto fenoménu?

61 Evelyn UNDERHILL, *Mysticism: A Study in the Nature and Man's Spiritual Consciousness*. London: Methuen&co.Ltd. 1912, s. 86.

62 UNDERHILL, *Mysticism*, s. 207. Citováno s drobnou úpravou podle Evelyn UNDERHILL, *Mystika: Podstata a cesta duchovního vědomí*. Praha: dybbuk, 2004, s. 206–207.

Celý problém spočívá ve snaze identifikovat fenomén mystiky v buddhismu skrze příklad sjednocení s Bohem. Zmíněný způsob vytváří odchylky (anomálie), které musí badatelé zastávající esencialistický přístup jako Underhillová uspokojivě vysvětlit. Jedno z možných řešení, jak tyto komplikace odstranit, bylo zavést spolu s původním Picovým příkladem další příklad vhodný i pro východní náboženství, jako je buddhismus. Nový příklad, který je spojený se stejným teologickým předpokladem jako jeho původní vzor, pomáhá jednotlivým badatelům identifikovat fenomén mystiky ve východních kulturách. V porovnání s Picovým příkladem badatelé pomocí nového příkladu dosahují větší přesnosti, tj. lepší shody teologického předpokladu se skutečností. Není pochyb o tom, že byl vytvořen po vzoru sjednocení s Bohem, kde slovo Bůh nahradilo Absolutno. Proto je mystika dle Underhillové „věda o sjednocení s Absolutnem“. Původní příklad sjednocení s Bohem ztrácí své dominantní postavení na úkor nového příkladu a je vhodný pro identifikaci fenoménu mystiky v křesťanství, islámu a židovství, jak uvidíme níže. Tedy tam, kde je stejné nebo podobné pojetí Boha a tím Underhillová v podstatě přiznává, že s příkladem sjednocení jsou spojené další související koncepty (doktrína), například koncept jediného pravého Boha, který lze obtížně aplikovat na buddhismus.

Popisovanou vědeckou praxi z počátku 20. století nacházíme i mezi současnými vědci. Například když Moše Idel hovoří o mystice, odkazuje se na zkušenost mystického spojení s Bohem, kterého mystik dosáhl pomocí určité mystické techniky,⁶³ jak vyplývá z jeho definice:

„Náboženský fenomén považuji za mystický tehdy, když dochází k uskutečnění kontaktu s božským, jenž se odlišuje od běžných náboženských zkušeností, obvykle kultivovaných určitým náboženstvím, jak svou intenzitou, tak duchovním působením. Proto zájem o extatické zážitky nebo zkušenosti mystického spojení, který se vyskytuje v kabalistické literatuře, je výrazně mystický. Stejně tak považuji za mystické určité typy zkušenosti, byť se podstatným způsobem odlišují od takto definovaného typu: Mám na mysli vykonávání *micvot*, vycházející z teurgického pojetí, jak je nacházíme v určitých textech.“⁶⁴

Porovnejme nyní identifikaci mystického spojení (*unio mystica*) u Moše Idela s identifikací sjednocení s Bohem u Pica:

63 Moshe IDEL, „Unio Mystica as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism.“ *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, roč. 1, 2002, č. 1, s. 34.

64 IDEL, *Kabbalah*, s. xviii. Citováno s drobnou úpravou podle Moše IDEL, *Kabala nové pohledy*. Praha: Vyšehrad 2004, s. 24.

„Bylo by vhodné, abychom v této fázi analýzy pojmu *d'vekut*⁶⁵ prostudovali další klasickou metaforu *unio mystica*, která se mnohokrát objevuje v kabalistických textech – rozplynutí kapky v moři. Tato metafora má svou dlouhou historii, vyskytuje se již v upanišadě *Katha* 4,15, kde v Zaehnerově podání nacházíme tento výrok: „Stejně jako se čistá voda, jež se vlévá do jiné čisté vody, stává stejnou jako ona, tak i duše mudrce se stává podobnou *brahma*.“ Tento obraz si osvojila také muslimská a křesťanská mystika. V kabalistických pramenech se tato metafora objevuje poprvé pravděpodobně u r. Jicchaka z Akka: „Ona duše se přimkne k božskému intelektu a on k ní [...], takže se duše i božský intelekt stanou jednou entitou, jako kdyby někdo vylil džbán vody do vyvěrajícího pramene, vše se stává jedním.“⁶⁶

Odkud Idel ví, že příklad sjednocení s Bohem (*unio mystica*) je možné aplikovat na další náboženství a kultury, když nemá k dispozici výzkum o existenci studovaného fenoménu? Idel v tomto ohledu následuje učence a badatele ve své výzkumné tradici, kteří už od Pica přirozeně předpokládají, že *sjednocení s Bohem je obvykle kultivované určitým náboženstvím* a stává se univerzálním modelem pro studium mystiky. Idel používá Picův příklad, původně určený pro identifikaci fenoménu sjednocení s Bohem v mimokřesťanských náboženských tradicích, pro identifikaci fenoménu *unio mystica* v mimožidovských náboženských tradicích, konkrétně jde o metaforu rozplynutí kapky v moři. Příklad *unio mystica* slouží Idelovi jako nástroj, který ho informuje o podobnostech, po nichž se má dívat ve zvolených náboženských tradicích. Vybraný příklad mu pomáhá identifikovat fenomén sjednocení s Bohem ve všech zvolených tradicích. Oproti němu Robert C. Zaehner stejný příklad v upanišadě *Katha* za sjednocení s Bohem nepovažuje, protože v indických tradicích nachází odlišné pojetí Boha.⁶⁷ Nicméně, oba se shodují v tom, že jde o příklad *mystiky*. Jak lze tento rozpor uspokojivě vysvětlit? Oba badatelé shodně předpokládají, že fenomén mystiky je společný lidem všech náboženství a kultur, ale liší se pouze ve výběru příkladu, kterým identifikují fenomén mystiky. Pokud Idel ve výzkumu předpokládá, že univerzálním modelem je sjednocení s Bohem, nezbyvá mu než přizpůsobit interpretaci sebraných faktů zvolenému předpokladu. Podobně Zaehner, který předpokládá, že se fenomén mystiky odlišuje nejenom v jednotlivých náboženských tradicích, ale už v jednom vybraném náboženství.⁶⁸ V tomto kontextu uvádí tři typy mystiky, z nichž jeden odpovídá výše uvedenému příkladu.⁶⁹ Důvodem je odlišné pojetí Boha v indických tradicích, čímž Zaehner zároveň potvrzuje, že společně s příkladem

65 Termín *d'vekut* ve významu „přimknout se k Hospodinu“ se objevuje už v Tóře. Srv. IDEL, *Kabbalah*, s. 38.

66 *Ibid.*, s. 67, pozn. 65. IDEL, *Kabala*, s. 98.

67 Robert C. ZAEHNER, *Hindu and Muslim Mysticism*. Oxford: Oneworld 1960, s. 46.

68 *Ibid.*, s. v.

69 *Ibid.*, s. 5.

sjednocení je spojená doktrína. Dochází tedy ke shodnému závěru, jako jsme viděli výše u Underhillové.

Z předložené analýzy vyplývá, že Moše Idel považuje teologický předpoklad ve studiu židovské mystiky za platný, aniž by ho podrobil kritickému zkoumání. V tomto ohledu lze říci, že navazuje na snahy a pozorování Pica della Mirandoly a jeho pokračovatelů. Navíc se zdá, že by uvedená metafora unio mystica mohla mít indický původ. Pico a Idel sdílí identický konceptuální rámec pro studium židovské mystiky. Pokud Philip Alexander tvrdí, že Idelův výzkum „otřásá Scholemovým paradigmatem“,⁷⁰ mělo by rovněž platit, že jím otřásají i Picova pozorování. V čem se tedy liší přístup moderních badatelů od „primitivních“ snah Pica a Jonese? Když porovnáme obě skupiny, nacházíme pouze jediný rozdíl, a to v rozsahu interpretovaných faktů. Moderní badatelé vyvozují své vlastní interpretace z mnohem rozsáhlejší časem nakumulované zásoby dat na rozdíl od svých předchůdců. Nicméně předpoklad o univerzálním výskytu sjednocení s Bohem spojený s dalšími souvisejícími koncepty, které je možné aplikovat na všechny náboženské tradice, je v současném výzkumu jen těžko přehlédnutelný. Zmíněný předpoklad sjednocuje učeneckou a vědeckou komunitu minimálně už od konce 15. století. Jednotlivým badatelům pomáhá vyhledávat fakta a hraje důležitou roli i při jejich interpretaci. Problém nespočívá v kategorii ani v jejím názvu, jak se Huss domnívá, ale v *předpokladu*, který je s kategorií „mystika“ spojován. Se stejným předpokladem jsou totiž spojené i další více či méně související fenomény (kategorie) jako náboženství, magie, meditace, kontemplace, modlitba, spiritualita, extáze nebo fundamentalismus.⁷¹ Nejedná se tedy o jazykový, nýbrž o konceptuální problém. V následující části ukážu, jakým způsobem teologický předpoklad určuje výzkum ve studiu židovské mystiky.

MYSTIKA JAKO PŘEDTEORETICKÁ INTUICE

Badatelé zabývající se mystikou vstupují do svého výzkumu se stejným předpokladem jako Pico a Jones a spolu s nimi shodně předpokládají, že fenomén mystiky je univerzální a lze jej najít v křesťanských i mimokřesťanských textech. Idel pouze říká, že fenomén sjednocení s Bohem je možné najít v židovských i nežidovských textech, což je v podstatě identická formulace. S toutéž intuicí pracoval i Scholem, přestože se současní badatelé shodují v tom, že každý z nich pracuje odlišnou *metodou*. Na rozdíl od Idela ale Scholem tvrdil, že společné všem židovským i nežidovským mystikům není vyjádření sjednocení s Bohem, ale esence

70 ALEXANDER, „Mysticism“, s. 729.

71 Srv. Steven T. KATZ, „General Editor’s Introduction.“ In: Steven T. KATZ ed., *Comparative Mysticism. An Anthology of Original Sources*. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 4.

extatické zkušenosti nacházející se jak v různých etapách vývoje židovské mystiky,⁷² tak i v ostatních náboženských tradicích. Popis sjednocení s Bohem u židovských mystiků považoval Scholem za extrémní a ojedinělý případ.⁷³ Příklad sjednocení s Bohem není podle Scholema možné aplikovat na židovskou náboženskou tradici, neboť se v ní tento fenomén nenachází. Mnohem přínosnější je zabývat se extatickou zkušeností, kterou můžeme identifikovat u každého mystika působícího ve specifické náboženské tradici židovství nevyjímaje. Přestože Scholem nahradil kategorii unio mystica novou kategorií extatické (mystické) zkušenosti a Idel se později k původní kategorii opět vrátil, oba shodně ve svém výzkumu vycházejí z předpokladu o univerzálním výskytu fenoménu mystiky. Zmíněný předpoklad jim pomáhá s výběrem faktů a jejich interpretací, stejně tak umožňuje předvídat fenomén mystiky v nových oblastech výzkumu.

Schäfer pracuje podobným způsobem jako Scholem. Rovněž on zpochybňuje tvrzení, že by příklad sjednocení s Bohem bylo možné aplikovat na všechny náboženské tradice. Explicitně zmiňuje indickou a buddhistickou náboženskou tradici, kde sjednocení s Bohem aplikovat nelze kvůli odlišnému pojetí Boha a člověka.⁷⁴ Odlišné koncepty spojené s příkladem sjednocení neumožňují identifikovat stejný nebo podobný fenomén, proto se dle Schäfera jedná o jiný typ mystiky. Jednoduše řečeno, mystika jsou podle Schäfera jak všechny případy sjednocení s Bohem, tak i ty případy, kde sjednocení s Bohem přítomné není. Uvedený přístup umožňuje badatelům zahrnout do stejné třídy faktů téměř jakýkoliv fenomén, přestože by se mohlo zdát, že je už velmi vzdálený židovské mystice. Dobře viditelný je tento proces u Jonathana Garba, který pod vlivem Hollenbackova přístupu identifikoval například šamanismus a telepatii jako mystické fenomény v židovské náboženské tradici.⁷⁵

Schäfer ve svém výzkumu vychází ze stejného předpokladu jako jeho předchůdci a kritizuje Idelovu esencialistickou tezi, tedy tvrzení, že všechny studované mystické fenomény jsou ve své podstatě stejné nebo podobné.⁷⁶ Zda lze příklad sjednocení s Bohem aplikovat rovněž na židovství, bylo předmětem jeho výzkumu. Schäfer dochází k závěru, že všechny mystické fenomény doložené texty od Hebrejské bible až po literaturu Hechalot, jež ve své studii shromáždil a detailně analyzoval, jsou velmi odlišné, a proto je není možné zahrnout pod jedinou všeobíhající kategorii, čímž má bezpochyby na mysli kategorii unio mystica.⁷⁷ Jak ale mohl Schäfer identifikovat v textech mystické fenomény pocházející z různých historických

72 SCHOLEM, *Major Trends*, s. 5.

73 *Ibid.*, s. 122–3.

74 SCHÄFER, *The Origins*, s. 3–4.

75 Jonathan GARB, *Shamanic Trance in Modern Kabbalah*. Chicago, London: The University of Chicago Press 2011, s. 4; 108–115.

76 SCHÄFER, *The Origins*, s. 17, 26.

77 *Ibid.*, s. 354.

období židovství, z odlišných kultur a náboženských tradic, aniž by předpokládal, že mají *esenціальně* něco společného?⁷⁸ Kontextuální přístup umožňuje vysvětlit všechna dostupná fakta, čehož si byl vědom už Katz.⁷⁹ Uvedený přístup ale pomáhá vysvětlit i nová fakta, totiž ta, která budou k dispozici z nových oblastí výzkumu, aniž by bylo třeba měnit celkový konceptuální rámec. Schäfer neužívá jeden příklad jako Idel, ale hned několik příkladů najednou.⁸⁰ Využívá již existující třídy faktů, kterou pro něj shromáždili dřívější badatelé na základě aplikace různých příkladů dovolujících vidět odlišné fenomény jako stejné nebo podobné.⁸¹ Za všechny zmiňme příklad nebeského výstupu (the notion of heavenly ascent) Elliota R. Wolfsona, který nahradil v určitém období původní model unio mystica a umožnil identifikovat fenomén mystiky v nových oblastech výzkumu.⁸²

Podobný vývoj lze pozorovat i u Schäfera, který je přesvědčen, že fenomén mystiky předchází vzniku křesťanství a byl součástí Zjevení u proroka Ezechiela,⁸³ což je přesný opak toho, co tvrdil Scholem: „Bylo by absurdní nazývat Mojžíše, muže Božího, mystikem nebo užívat tento termín pro Proroky.“⁸⁴ Jak je možné, že Schäfer na rozdíl od Scholema považuje zkušenost proroka Ezechiela za mystickou? Přestože Scholem ani Schäfer nemají k dispozici výzkum o existenci fenoménu mystiky, nepochybují o tom, že je přítomen ve všech náboženstvích. Scholem pouze vylučuje výskyt mystiky v „klasickém období“ náboženství. Oproti němu Schäfer předpokládá výskyt mystiky ve všech sledovaných obdobích vývoje židovství, tedy i v Hebrejské bibli. Badatel, který je přesvědčen o pravdivosti svého předpokladu (teorie), dojde dříve či později k závěru, že je vhodný pro vysvětlení sledovaného fenoménu.⁸⁵ V tomto ohledu Schäfer navazuje na výzkumnou tradici ve své disciplíně. Každý příklad Schäferovi pomáhá identifikovat určitou část studovaného fenoménu mystiky přítomného jak v židovství, tak i v ostatních náboženských tradicích a tímto způsobem se snaží dosáhnout *lepší* shody předpokladu se skutečností podobně jako Wolfson. Zdá se, že se pokouší

78 Srv. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. I, s. 39.

79 KATZ, „Language, Epistemology, and Mysticism“, s. 66.

80 SCHÄFER, *The Origins*, s. 19.

81 *Ibid.*, s. 24. Srv. Jonathan M. ELUKIN, „A New Essenism: Heinrich Graetz and Mysticism.“ *Journal of the History of Ideas*, roč. 59, 1998, č. 1, s. 145 (135–148).

82 SCHÄFER, *The Origins*, s. 17–20. „The use of word ‚mystic‘ in relation to biblical texts represents a major departure from the general view taken by scholars who follow the lead of Gershom Scholem.“ Elliot R. WOLFSON, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press 1994, s. 4, pozn. 5.

83 SCHÄFER, *The Origins*, s. 34–52.

84 SCHOLEM, *Major Trends*, s. 6; srv. 7–9.

85 Thomas S. KUHN, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge: Harvard University Press 1999 (20th printing), s. 39.

složit celkový obraz fenoménu jako mozaiku z různých historických období,⁸⁶ což potvrzuje tím, že se u každého textu snaží rozpoznat, čím by mohl přispět k otázce mystiky,⁸⁷ tedy k objasnění fenoménu mystiky. Tím však zároveň přiznává, že různé analyzované fenomény něco společného ve skutečnosti *mají*. Schäfer nějaký fenomén nazval mystickým pouze tehdy, byl-li ve shodě s jeho intuitivní představou o tom, co je mystika.⁸⁸ Zmíněná *intuice* pochází z křesťansko-teologického konceptuálního rámce a umožňuje vidět fenomén mystiky jako univerzální. Užívání kategorie mystiky rozhodně není otázkou vkusu, jak se Schäfer domnívá,⁸⁹ nýbrž je spojené s teologickým předpokladem jako u ostatních badatelů a významně určuje povahu jeho výzkumu. Ze Schäferova přístupu je zjevné, že užívá kategorii mystiky jako společnou kategorii pro všechny rozličné fenomény popsané v jednotlivých kapitolách jeho výzkumu. Jde o texty zachycující židovskou zkušenost v různých historických etapách, u nichž přirozeně předpokládá, že jsou mystické, aniž by si uvědomoval, že výběr faktů a jejich interpretace je určována teologickým předpokladem. Z tohoto důvodu je jeho přístup ve skutečnosti *esencialistický*.

ZÁVĚR

V minulosti se mnohokrát zdálo, že například na Hebrejskou bibli, kumránské texty, indické tradice a buddhismus lze „univerzální“ model sjednocení s Bohem aplikovat jen velmi obtížně. Jeden z možných závěrů mohl být, že fenomén mystiky v určitém náboženství, kultuře nebo období vývoje židovství prostě přítomen *není*. Nicméně badatelé v takových případech začali tvrdit, že fenomén mystiky ve skutečnosti přítomen je,⁹⁰ avšak nikoliv jako unio mystica, ale například jako „extatická zkušenost“ u proroka Ezechiela,⁹¹ jako „unio angelica“ či „unio liturgica“ v kumránských textech,⁹² nebo jako „acosmic mysticism“ v buddhismu.⁹³ Většina badatelů si možnost absence fenoménu mystiky nedovedla vůbec představit, proto tyto dílčí neshody (anomálie) s paradigmatickým, v našem případě neshody s teologickým předpokladem o univerzálním výskytu fenoménu mystiky, buď pominula, anebo je interpretovala ve shodě s ním.⁹⁴ Idea univerzality

86 Srv. s kontextem, v němž Elior užívá termín „mosaic“. Elior, *Jewish Mysticism*, s. 14–15.

87 SCHÄFER, *The Origins*, s. 24.

88 Srv. POPPER, *Otevřená společnost*, vol. I, s. 39.

89 SCHÄFER, *The Origins*, s. 354–355.

90 Srv. MERKUR, *Mystical Moments*, s. 22.

91 SCHÄFER, *The Origins*, s. 52.

92 *Ibid.*, s. 153.

93 *Ibid.*, s. 4.

94 Srv. s diskusí o „antimystických“ postojích. *Ibid.*, s. 17–18.

mystiky je nepochybně analogií idey kulturní univerzality náboženství, která stejně tak dominuje a určuje výzkum ve studiu náboženství.⁹⁵ Ještě před vznikem disciplíny mnozí učenci a badatelé považovali fenomén mystiky za cizí prvek v židovském náboženství,⁹⁶ zatímco současní badatelé neváhají posunout počátky židovské mystiky až k proroku Ezechielovi. Z takto jednoduše naznačeného vývoje disciplíny lze usuzovat, že se badatelé nejprve zabývali identifikací fenoménu mystiky v jednotlivých náboženských tradicích⁹⁷ a následně v různých vývojových etapách specifické náboženské tradice.⁹⁸ Uvedeným způsobem se vědecká komunita snaží dosáhnout větší přesnosti a rozšiřuje pole vědeckého poznání. Všechny mystické fenomény byly identifikovány ve shodě s předpokladem, který nám říká, že jakýkoliv sledovaný fenomén je společný lidem všech náboženství a kultur. Přestože nelze v tomto případě hovořit o paradigmatu známém z vyspělých disciplín, ale jde o „pouhý“ teologický předpoklad plnící roli předteoretické intuice, Kuhn odlišnou *ponahu* paradigmatu v disciplíně v předparadigmatickém období připouští. Ve studiu mystiky má tento předpoklad (paradigma) několik vzájemně propojených úkolů. Pomáhá sjednocovat vědeckou komunitu, shromažďovat a interpretovat fakta, stejně tak předvídat fenomén mystiky v nových oblastech výzkumu. Cílem převážné části badatelů je dosáhnout *lepší* shody teologického předpokladu se skutečností při hledání nových faktů. Podobnou roli podle Poppera hrají předpoklady (hlediska) v přírodních vědách.⁹⁹

Vzhledem k tomu, že ani ve studiu židovské mystiky nemáme k dispozici předem ustavenou teorii vysvětlující fenomén mystiky, nezbyvá současným badatelům nic jiného než navázat na pozorování křesťanských učenců. V celé diskusi o židovské mystice se zřetelně ukazuje vysoká míra vzájemného nesouhlasu mezi badateli, pokud jde o legitimitu vědeckých problémů a užívaných metod. Například se liší v tom, *co dělá fenomén mystickým fenoménem*. Z výzkumu se ukazuje, že to, co dělá ze sjednocení s Bohem mystické sjednocení v židovství, nedělá ze sjednocení mystické sjednocení v buddhismu. A dále to, co dělá ze zkušenosti mystickou zkušenost u proroka Ezechiela, nedělá ze zkušenosti mystickou zkušenost u Jicchaka z Akka. Téměř celé vědecké společenství je přesvědčené, že se ve všech uvedených případech jedná o fenomén *mystiky*. V jiném paradigmatu, řekněme neteologickém, bychom museli nejprve prozkoumat to, co dělá ze sjednocení s Bohem, zkušenosti, techniky atd., *mystické* sjednocení, *mystickou* zkušenost a *mystickou* techniku. A následně, zdali totéž, co dělá například ze zkušenosti mystickou

95 BALAGANGADHARA, „*The Heathen in His Blindness...*“; s. 241–288.

96 Např. Baruch Spinoza, David Friedlander nebo Heinrich Graetz. Viz Byron L. SHERWIN, *Kabbalah: An Introduction to Jewish Mysticism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2006, s. 3–5.

97 Srv. s diskusí o sufismu. ERNST, *Sufism*, s. 9.

98 Srv. s diskusí o mystice v protestantismu. Bernard MCGINN, *The Foundations of Mysticism*. New York: The Crossroad Publishing Company 1991, s. 267.

99 POPPER, *Otevřená společnost*, sv. II, s. 223.

zkušenost u Augustina, dělá ze zkušenosti mystickou zkušenost také u Avraha-
ma Abulafiji a dalších autorů. Teprve v této fázi zkoumání bychom mohli pro-
vést výzkum o existenci fenoménu mystiky, což ve skutečnosti znamená testovat
předpoklad o univerzálním výskytu fenoménu mystiky. Potom by bylo možné
odpovědět na otázku, zdali je fenomén mystiky společný lidem všech náboženství
a kultur. Podobným způsobem postupuje i akademik Kotta v rozpravě proti
předpokladům senátora Gaia Velleia ve zkoumání přirozenosti bohů v Ciceronově
traktátu *De natura deorum*:

„V otázce přirozenosti bohů jde nejprve o to, jsou-li bohové či ne. Nesnadno říci
ne. Věřím, dá-li se tato otázka v shromáždění lidu; avšak v rozmluvě, jako jest
naše, jest odpověď snadná. A tak já, sám velekněz, jenž se domnívám, že jest státní
bohoslužba a její obřady co nejsvědomitěji zachovávati, chtěl bych se přesvědčiti
o jsoucnosti bohů, nejen domněnkami, nýbrž podle pravdy. [...] téměř všichni,
i já sám na prvním místě, uznávají jsoucnost bohů. Proto neodporuji, přece však
pokládám důvod tebou uváděný za ne dosti silný. Prohlásil jsi totiž za dosti silný
důvod pro uznání jsoucnosti bohů, že se tak zdá lidem všech národů a plemen.
To však jest jak samo o sobě nezávažné, tak i mylné. Neboť předně, odkud znáš
mínění národů? Já aspoň myslím, že jest mnoho národů tak surových a divokých,
že nemají vůbec potuchy o bozích. A co Diagoras, nazvaný neznabohem, a poz-
ději Theodoros, zdali neodstranili zjevně přirozenost bohů?“¹⁰⁰

Kotta považuje mínění národů, tzv. consensus gentium, za zcela mylný argu-
ment v akademické rozpravě. Tvrzení, že nějaký fenomén existuje nebo neexistu-
je na základě konsensu, ještě nedokazuje, že tomu tak ve skutečnosti je. Stejný
postoj zastává také Popper: „Žádné tvrzení není pravdivé a žádné odvození není
platné jenom proto, že máme pocit (jakkoli přesvědčivý), že tomu tak je. [...] Abychom si však zvolili prostý příklad: třeba optické klamy nám dokazují, že se
nemůžeme zase tolik spoléhat na svou intuici, i když na sebe bere někdy podobu
neodolatelného nutkání.“¹⁰¹ Ze stejného důvodu nemůže platit tvrzení, že fenom-
én mystiky je společný lidem všech náboženství a kultur jenom proto, že je
o tomto předpokladu přesvědčena většina badatelů.¹⁰² Protože takové tvrzení
nedokazuje, že tomu tak ve skutečnosti je. Zatímco křesťanským teologům jako
Picovi stejné tvrzení vyčítat nelze, u ostatních badatelů je nutné o platnosti ta-
kového předpokladu pochybovat. Vzhledem k tomu, že se s výzkumy o existenci

100 Marcus Tullius CICERO, *De natura deorum* I, 23. Citováno podle Marcus Tullius
CICERO, *O přirozenosti bohů (De natura deorum)*. Praha, Jan Leichter 1948, s. 39.
Zvýraznění autora.

101 Citováno podle Karl R. POPPER, *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*, Praha: Vesmír,
Prostor, OIKOYMENH 1995, s. 139.

102 SCHÄFER, *The Origins*, s. 17. Zvýraznění autora.

fenoménu mystiky nesetkáváme, je velmi pravděpodobné, že koncept mystiky plní ve výzkumu roli *předteoretické intuice* jako v případě náboženství.¹⁰³

V dějinách studia mystiky se můžeme setkat s židovskými i křesťanskými učenci od antiky až po středověk, kteří pojednávali o sjednocení s Bohem výhradně ve své vlastní tradici. Minimálně od 15. století zejména křesťanští učenci začali postupně identifikovat stejný nebo podobný fenomén v různých mimokřesťanských náboženských tradicích za pomoci příkladu sjednocení s Bohem, jenž na konci 19. století převzali moderní badatelé a stal se modelem pod názvem *unio mystica*. Tento příklad umožňuje vidět původně rozmanité fenomény později jako stejné nebo podobné, což je výklad esencialistů. Na rozdíl od nich kontextualisté uvedenou tezi kritizují a tvrdí, že mystické fenomény, které esencialisté vidí jako stejné nebo podobné, ve skutečnosti identické nejsou a nic společného nemají. Přesto jsou tito badatelé pevně přesvědčeni, že fenomény, jež studují, jsou *mystické*. Tudíž oba zmíněné přístupy jsou ve své podstatě *esencialistické* a přechod od jednoho ke druhému nelze považovat za přechod k vyspělé vědě ani změnu paradigmatu.

Studium mystiky je vysoce kumulativním podnikem s neustálým rozšiřováním pole vědeckého poznání a jeho přesnosti ve stále stejném konceptuálním rámci (paradigmatu). Teologický rámec určuje výzkum nejenom probírané disciplíny, ale i její příbuzné disciplíny, v nichž lze pozorovat jednotlivé vědce nebo celé skupiny pokoušející se identifikovat fenomén mystiky v rozličných kulturách a náboženských tradicích. Historie výzkumu mystiky od konce 19. století poskytuje mnoho příkladů, jimiž se vědecká disciplína vyvíjí před tím, než si bude moci osvojit první obecně přijímané paradigma. Během tohoto období existuje tolik názorů na mystiku, kolik je význačných badatelů v této oblasti. Všechna tato četná pojetí mystiky mají něco společného, jsou založena na identickém teologickém předpokladu.¹⁰⁴ Uvedený předpoklad je stále považován za platný, do současnosti nebyl ve výzkumné tradici svými členy podroben kritickému zkoumání a společně s metodologickým esencialismem významně určuje výzkum ve studiu mystiky.¹⁰⁵

ABSTRACT

According to Thomas S. Kuhn what changes with the transition to maturity of discipline is not the presence of a paradigm but rather its nature. The purpose of this study is to analyse a nature of paradigm in the study of mysticism. In the present article I attempt to show, that the discipline shares many characteristic features of the schools of pre-paradigm period caused by the absence of a pre-established theory. Despite the fact we are able to observe that the community of scientists shares the sorts of elements which we might label a paradigm. It is the

103 BALAGANGADHARA, „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 241–288.

104 Srv. KUHN, *The Structure*, s. 13–14.

105 Srv. POPPER, *Otevřená společnost*, sv. I, s. 38–40.

cultural universality of religion as a pre-theoretical intuition. Such the theological assumption governs not only the study of religion but the study of mysticism as well. It helps to unify the scientific community, interpret all the collected evidence, and predict a similar phenomena in all periods of every culture. For that purpose, most of members of the research community use simple tools in order to identify a phenomenon of mysticism in every religion and culture.

KEYWORDS

Mysticism; Paradigm; Pre-paradigm period; Mysticism; Mystical union; Unio Mystica

CONTACT ADDRESS

Štěpán Lisý
Univerzita Pardubice
Katedra religionistiky
Studentská 97
532 10, Pardubice
stepanlisy@yahoo.com