KAROLINUM

Štěpán Lisý

Bádání o mystice a teokracii v komparativním pohledu

Úskalí teoretických východisek ve studiu židovství

Bádání o mystice a teokracii v komparativním pohledu
Úskalí teoretických východisek ve studiu židovství

Štěpán Lisý

———

Recenzovali:
prof. Pavel Hošek, Ph.D.
Aleš Weiss, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
www.karolinum.cz
Praha 2024
Redakce Jan Sušer
Grafická úprava Jan Šerých
Obálka a sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První vydání

© Univerzita Karlova, 2024
© Štěpán Lisý, 2024

ISBN 978-80-246-5223-8
ISBN 978-80-246-5275-7 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Poděkování 7
Úvod 9

1. Teoretická východiska ve studiu židovské mystiky 12
1.1 Uvedení a vymezení tématu 12
1.2 Paradigmatická změna ve studiu mystiky? 15
1.3 Normální vědecká praxe ve studiu mystiky 24
1.3.1 Identifikace fenoménu sjednocení člověka s bohem u křesťanských učenců 25
1.3.2 Identifikace fenoménu mystiky u moderních badatelů 31
1.4 Kulturní univerzalita mystiky jako dominantní hledisko ve studiu židovské mystiky 47

2. Obhajoba starobylosti židovského ústavního zřízení podle Flavia Josepha 61
2.1 Uvedení a vymezení tématu 61
2.2 Kritéria pro posuzování starobylosti podle Flavia Josepha 74
2.3 Jak Řekové došli k závěru, že jsou Židé mladým národem? 89
2.3.1 Judea a Sparta 102
2.4 Kritéria pro posuzování odolnosti ústavních zřízení podle Agatharchida a Polybia 116
2.4.1 Obřízka jako starobylý obyčej 125
2.5 Povaha hledisek ve výkladu vzniku ústavy u Polybia z Megalopole a Flavia Josepha 153

3. Spojení doktríny a náboženské praxe jako dominantní hledisko ve studiu židovství 176
3.1 Alegorie jako způsob zachování neměnné víry v boha a neměnného způsobu jeho úcty 176

3.2 Vznik nové náboženské praxe 185
3.3 Doktrína a náboženská praxe jako kritérium pro identifikaci náboženských skupin 199

Závěr 213
Bibliografie 242
Summary 253

Poděkování

Předložená kniha vznikala postupně přibližně jedno desetiletí. Během této doby jsem v České republice, Izraeli, USA a v Belgii potkal několik inspirativních učitelů, kteří mě ovlivnili svým způsobem myšlení a přístupem k vědeckému bádání. Mnohé části textu by jistě nevznikly, pokud bych o nich dlouze nedebatoval s mojí ženou Violou Pargačovou, Ph. D., která navíc svým kritickým okem pročetla celý rukopis a upozornila mne na mnohé nepřesnosti a nejasnosti v argumentaci.

Úvod

Předkládaná kniha obsahuje dvě studie, jejichž cílem je ukázat problematičnost teoretických východisek ve studiu židovství. Problém souvisí se způsobem shromažďování faktů a jejich interpretací. Badatelé zabývající se teorií vědy uvádí, že se výzkum sestává ze dvou hlavních činností: shromažďování relevantních faktů a jejich interpretace.[1] 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".[2] V moderním výzkumu někteří vědci upozorňují, že se vybrané humanitní vědy jako historie nebo biblistika odlišují ve vědeckém postupu od věd přírodních.[3] Například když Popper porovnává hlediska v přírodních a humanitních vědách, dochází k následujícímu závěru: „Jestliže však porovnáme roli, jakou hraje ‚hledisko' v historii, s rolí hlediska ve fyzice, pak zjišťujeme veliký rozdíl. Viděli jsme, že ve fyzice je ‚hledisko' obvykle dáno fyzikální teorií, která může být testována při hledání

1 Srov. například se způsobem práce v astronomii: „Každá astronomická práce má dvě stránky: praktickou a theoretickou. Pozorovatel pozoruje určitý zjev, zjistí všechna jeho potřebná data a předá své výsledky k theoretickému zpracování. Hvězdář-theoretik z nich pak hledá určité závěry, důsledky a popřípadě nové zákony. Stává se pak často, že z theoretického zpracování vyplynou nové poznatky, které je možno ověřit novým pozorováním. Tak pracuje praxe i theorie ruku v ruce a není vůbec myslitelné je od sebe odlučovat." (V. Guth, F. Link, J. M. Mohr, B. Šternberk: *Astronomie*, I, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1954, s. 4). Přestože se jedná o publikaci, s níž pracovala především poválečná generace astronomů, tento aspekt vědecké práce zůstává. Viz např. V. Vanýsek: *Základy astronomie astrofyziky*, Praha: Academia, 1980, s. 14n.

2 K. R. Popper: *Otevřená společnost a její nepřátelé*, II, Praha: Oikúmené, 1994, s. 222n.

3 D. A. Hollinger: T. S. Kuhn's Theory of Science and Its Implications for History, *American Historical Review* 78 (1973) 2, s. 393. R. F. Shedinger: Kuhnian Paradigms and Biblical Scholarship: Is Biblical Studies a Science?, *Journal of Biblical Literature* 119 (2000) 3, s. 466.

nových faktů. V historii to není zdaleka tak jednoduché."[4] Uvidíme, že jednoduché to není ani ve studiu židovství. Obě vědecké činnosti mohou být dle Poppera předem určeny například teorií, která je v příslušné disciplíně ověřována. Ve fyzice je hledisko obvykle dáno teorií, podobně tomu je i v jiných disciplínách, například v astronomii.[5] Otázkou zůstává, čím je určené hledisko v humanitních vědách, přesněji řečeno, čím je určené hledisko ve studiu židovství (Jewish Studies) při shromažďování faktů a jejich interpretace.

Předpoklad, že každý vědecký popis závisí do značné míry na našem hledisku a že všechny vědecké disciplíny jsou minimálně v těchto dvou činnostech srovnatelné, považuji stále za platný a shodnou se na něm mnozí badatelé v přírodních i humanitních vědách.[6] Klíčová otázka, kterou se v předkládané studii zabývám, zní: Čím je určené hledisko v komunitě vědců zabývajících se židovstvím a jakým způsobem u nich probíhá shromažďování faktů a jejich interpretace. Z rozsáhlého množství fenoménů, které badatelé v této disciplíně studují, jsem vybral dva, na nichž se pokusím postupně ukázat, v čem problém spočívá.

Jedním ze dvou sledovaných fenoménů v židovství je *sjednocení člověka s bohem* (unio mystica). V první kapitole ukazuji, že s příkladem unio mystica jsou spojené dva předpoklady, které badatelům pomáhají při identifikaci fenoménu nejenom v židovství, ale i v jiných náboženstvích a kulturách. Zaprvé, část badatelů je přesvědčena, že sjednocení člověka s bohem je univerzální model společný lidem všech náboženství a kultur. Zadruhé, tito badatelé jsou rovněž přesvědčeni, že společně vyznávaná víra a způsob života jsou nezbytné podmínky pro identifikaci fenoménu sjednocení člověka s bohem. Proti prvnímu předpokladu vystupují někteří badatelé a tvrdí, že model unio mystica univerzálně platný není, a nelze jej tudíž aplikovat na všechna náboženství a kultury. Zkušenost sjednocení člověka s bohem je podle těchto badatelů společná pouze některým mystikům, nikoli všem. Nicméně obě skupiny vědců se shodují

4 Popper: *Otevřená společnost*, II, s. 223. Detailněji k testování teorií v historii viz *ibid*., 223nn.

5 T. S. Kuhn: *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge – London: Harvard University Press, 1957.

6 Srov. např. s principy biocentrismu, který autoři považují za nový směr(y) zkoumání ve fyzice a kosmologii: „Biocentrismus […] ukazuje, že prostor je projekce z nitra našich myslí, kde začíná zkušenost. […] ‚Prostor,' prohlásil Einstein, který nechtěl připustit, aby do jeho rovnic zasahovalo metafyzické myšlení, ‚je to, co měříme měřicí tyčí.' V této definici bychom však opět měli klást důraz na *my*. Protože co je prostor, ne-li to, co znamená pro pozorovatele?" (R. Lanza, B. Berman: *Biocentrismus. Život a vědomí jako klíče k pochopení skutečné povahy vesmíru*, Brno: Barrister & Principal, 2016, s. 120n.).

v tom, že podmínkou pro identifikaci fenoménu mystiky je spojení víry a náboženské praxe.

Ve druhé a třetí kapitole, kde se zabývám *židovským ústavním zřízením* (teokracií), ukazuji, že požadavek vyznávat společnou víru a žít shodným způsobem života pochází už od biblických autorů a minimálně od druhého století před naším letopočtem židovští učenci považovali spojení víry (doktríny) se způsobem života (náboženské praxe) za kritérium, podle něhož posuzovali politický status svých občanů. Považovali toto spojení za univerzální a domnívali se, že je nedílnou částí každého ústavního zřízení. Předpoklad, že spojení doktríny a náboženské praxe je základem každého lidského společenství či politického uspořádání a je společné lidem všech náboženství a kultur, přebírají postupně všichni pozdější židovští, křesťanští a islámští učenci a stává se na konci 19. století jedním z předpokladů, který určuje hledisko moderních badatelů studujících rozličná náboženství, židovství nevyjímaje.[7] Zmíněný předpoklad badatelům pomáhá při shromažďování faktů, stejně tak s jejich interpretací a do současnosti mnozí považují tento předpoklad stále za platný, aniž by jeho platnost skutečně ověřovali. V předkládané knize ukazuji, že univerzální platnost předpokladu je přinejmenším sporná. Jako pravděpodobnější se jeví, že je jeho platnost omezená, neboť spojení doktríny a náboženské praxe není možné teoreticky ani empiricky doložit ve všech náboženstvích či kulturách.

Ačkoli se zdá, že jsou témata od sebe dosti vzdálená, uvidíme, že badatelé sdílí shodný konceptuální rámec, z něhož teoretické předpoklady vychází. Z jednotlivých kapitol bude zřejmé, že na stejné nebo podobné problémy můžeme narazit také v souvisejících tématech a disciplínách. Přestože je možné obě studie považovat za tematicky samostatné a ke každé je připojen teoretický úvod, neplatí to pro myšlenkový rámec sdílený většinou badatelů ve studiu židovství, který je představován v knize postupně. Hlavním důvodem zvoleného postupu je, aby tento aspekt analýzy nebyl na úkor únosnosti a srozumitelnosti probíraného tématu.

7 V některých případech je předpoklad obsažen již v samotném názvu studie. Autor tím zároveň naznačuje, co ve výzkumu předpokládá a hodlá analyzovat. Viz např. M. Jastrow, Jr.: *Aspects of Religious Beliefs and Practice in Babylonia and Assyria*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1911. Totéž platí i pro pozdější autory: E. P. Sanders: *Judaism Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*, London – Philadelphia: SCM Press – Trinity Press International, 1992; D. Cohn-Sherbok: *Judaism: History, Belief, and Practice*, London: Routledge, 2003.

1. Teoretická východiska ve studiu židovské mystiky

1.1 Uvedení a vymezení tématu

Cílem první kapitoly je analyzovat teoretická východiska ve studiu židovské mystiky. V teoretické diskusi uvidíme, že první badatelé nahlíželi mystiku jako fenomén společný lidem všech kultur, který lze identifikovat jako sjednocení člověka s bohem. Přístup, v jehož rámci badatelé předpokládají existenci společného mystického „jádra" přítomného ve všech náboženstvích a kulturách, označují jako *esenciální*. Sjednocení člověka s bohem se stalo hodnotícím kritériem, podle něhož jsou jednotliví badatelé schopni posoudit, zdali sledovaný fenomén je mystický, či nikoliv. Zmíněný předpoklad není výsledkem moderního bádání, nýbrž nacházíme jej už u Giovanniho Pica della Mirandola nebo sira Williama Jonese, jak bude ukázáno v kapitole níže.

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 vědci pokoušeli rozlišit jednotlivé druhy mystiky podle shodných charakteristických znaků do kategorií. Zatímco kategorie, do níž řadili sjednocení člověka s bohem v židovství, křesťanství a islámu, se do současnosti ukazuje jako relativně stabilní, ostatní kategorie byly proměnlivé a obtížně použitelné. Většina těchto interpretací je založena na předpokladu o univerzálním výskytu fenoménu mystiky. Badatelé ve shodě s tímto předpokladem navrhují určitý počet charakteristických vlastností, které by jednotlivé příklady měly sdílet, aby mohly být považovány za mystické. Každý takový badatel uvádí originální počet vlastností a mnohdy se ukazuje, že ne všechny vybrané vlastnosti jsou přítomné u každého

příkladu (fenoménu), přestože je považován za mystický. Problémy s kategorizací mystiky odpadly ve druhé polovině 20. století, kdy badatelé dospěli k závěru, že neexistuje nepodmíněná mystická zkušenost, nýbrž každá zkušenost je určená 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 jakékoli srovnávání již není možné. Uvedený přístup je některými vědci označován jako *kontextuální*. V obou přístupech, jak bude postupně ukázáno v jednotlivých částech kapitoly níže, badatelé sdílí ideu univerzality mystiky, která významně určuje povahu výzkumu v probírané disciplíně.

V odborných publikacích zabývajících se mystikou nacházíme často detailní popisy zkušeností, vizí, technik, které vědci považují za mystické, přičemž není vždy zřejmé, na základě jakých kritérií byly vybrané příklady takto posuzovány. Boaz Huss poukázal na skutečnost, že jediným pojítkem, které pomáhá moderním badatelům studovat fenomén mystiky v odlišných kulturách, je předpoklad univerzálního výskytu fenoménu mystiky. Huss konstatuje, že už pouze z tohoto důvodu je třeba kategorii mystiky (*mysticism*) zcela opustit, neboť představuje konkrétní teologickou pozici.[8] 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 člověka s bohem nebo transcendentní realitou.[9] Z Hussova výzkumu je zjevné, že se inspiroval teoretickou diskuzí, v níž někteří badatelé ukazují, že kategorie náboženství (*religion*) může být konstruktem vědců studujících náboženství.[10] Zmínění badatelé zpochybňují užívání kategorie nábožen-

8 B. Huss: Jewish Mysticism in the University, Academic Study or Theological Practice?, *Zeek* [online] 2007, dostupné z: <http://www.zeek.net/712academy/> [cit. 12. 1. 2017].

9 B. Huss: The Theologies of Kabbalah Research, *Modern Judaism* 34 (2014) 1, s. 18n. Srov. s předpokladem, který Boaz Huss uvádí v knize: *The Question About the Existence of Jewish Mysticism*, Tel Aviv: Van Leer Institute Press – Hakibbutz Hameuchad, 2016, s. 7.

10 „Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization." (J. Z. Smith: *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago – London: University of Chicago Press, 1982, s. xi). Srov. B. Huss: Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenges to the Religious and the Secular, *Journal of Contemporary Religion* 29 (2014) 1, s. 52. Nejedná se pouze o termín náboženství (religion), ale také o konstrukci termínu židovství (Judaism), viz D. Boyarin: *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2018. Srov. s konstrukcí termínu „židokřesťanství" (Jewish-Christianity) viz A. Y. Reed: *Jewish-Christianity and the History of Judaism. Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, s. XV–XXIX.

ství a připouští, že mohou existovat kultury *bez* náboženství.[11] S. N. Balagangadhara jde ještě o něco dále a uvádí, že idea kulturní univerzality náboženství souvisí více s *povahou* západní kultury než s tím, čím lidské kultury ve skutečnosti jsou.[12]

V první předložené partii ukazuji, že problém studia mystiky nespočívá v kategorii, ale především v *předpokladu*, který je s touto kategorií ve výzkumu spojován. Jako řešení navrhuji nejprve provést výzkum existence fenoménu mystiky. Jinak řečeno, odpovědět na otázku, zdali fenomén mystiky existuje, či nikoli. Pokud existuje, měli bychom se zabývat otázkou, podle čeho poznáme, že se jedná o *mystický* a ne o jiný fenomén. Teprve poté bude možné ověřovat (testovat) platnost teologického předpokladu, popřípadě omezit užívání kategorie „mystika" pouze na vybraná náboženství či kultury. Stejným způsobem přestalo být Slunce označováno jako „planeta".[13] Hovořit před těmito kroky o platnosti či neplatnosti kulturní univerzality mystiky považuji za předčasné. Rovněž považuji za předčasné odmítnout nějakou kategorii jen proto, že je spojená s předpokladem vyjadřujícím teologickou pozici. Teologická povaha předpokladu přece automaticky neznamená, že musí být předpoklad chybný.

---

11 F. Staal: There Is No Religion There, in: J. R. Stone (ed.): *The Craft of Religious Studies*, London – New York: MacMillan – St. Martin's Press, 1998, s. 52–75; F. Staal: *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, Dehli: Motilal Banarsidass, 1996; D. Dubuisson: *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Baltimore: John Hopkins University Press, 2003.

12 S. N. Balagangadhara: *"The Heathen in His Blindness…": Asia, the West and the Dynamic of Religion*, 2. vyd., New Delhi: Manohar, 2013, s. 1.

13 „Koperník, který odmítl přiřadit tradiční titul ‚planety' Slunci, si neosvojoval pouze, co znamená ‚planeta' nebo Slunce, ale *změnil význam slova ‚planeta' tak, že mohl nadále provádět smysluplná rozlišení ve světě, v němž se na všechna nebeská tělesa – nejen Slunce – nahlíželo jiným způsobem než dosud*." (T. S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago – London: University Chicago Press, 1996, s. 128n. Citace v textu uvádím podle českého překladu Tomáše Jeníčka: T. S. Kuhn: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: Oikúmené, 2008, s. 130n.). Srov. s pozdějším Kuhnovým vyjádřením: „obsah koperníkovského tvrzení, že ‚planety obíhají kolem Slunce', nelze vyjádřit tvrzením, které se odvolává na nebeskou taxonomii ptolemaiovského tvrzení, že ‚planety obíhají kolem Země'. Mezi těmito dvěma tvrzeními totiž není jen faktický rozdíl. Termín ‚planeta' se jako druhový termín objevuje v obou tvrzeních, přičemž tyto dva druhy se překrývají, pokud jde o jejich příslušníky, aniž by zároveň jeden z nich obsahoval všechna nebeská tělesa, která zahrnuje ten druhý. *To vše dohromady tedy znamená, že ve vědeckém vývoji jsou epizody, ve kterých dochází k hluboké změně některých taxonomických kategorií a u kterých pozdější pozorovatelé stojí před podobnými problémy, jakým čelí etnolog, který se snaží proniknout do jiné kultury*." (T. S. Kuhn: The Road Since Structure, *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2 (1990), s. 5). Cit. podle překladu Martina Vondráška T. S. Kuhn: Cesta od Struktury, *Teorie vědy* 34 (2012) 2, s. 129). Zdůraznění Š. L.

1.2 Paradigmatická změna ve studiu mystiky?

Badatelé v přírodních vědách, stejně jako v některých vědách humanitních, hovoří o paradigmatickém výzkumu. Tito badatelé potvrzují Kuhnův předpoklad, že jeho pohled na vědu může být prospěšný nejenom pro astronomii, fyziku a chemii, ale i pro historický a společenskovědní výzkum.[14] Jestliže se zaměříme pouze na humanitní vědy, zjistíme, že při aplikaci Kuhnovy teorie vědy někteří badatelé pochybují o její prospěšnosti, například pro biblistiku nebo historii.[15] Ovšem i v humanitních vědách existují disciplíny, kde se o změně paradigmatu (*paradigm shift*) hovoří. K takovým disciplínám patří právě studium mystiky. Jess B. Hollenback hovoří o paradigmatické změně, tedy o přechodu od esenciálního ke kontextuálnímu zkoumání mystiky.[16] Jonathan Garb jde ještě o něco dále a považuje Hollenbackovu rozsáhlou studii za skutečné paradigma (*true paradigm*).[17] Za zmínku stojí, že uvedenou studii Garbovi doporučil Moše Idel.[18] Ve studiu židovské mystiky Philip S. Alexander hovoří totiž o Scholemově paradigmatu (*Scholemian paradigm*), který, přestože se otřásá ve svých základech díky výzkumům Mošeho Idela, stále zůstává určujícím paradigmatem pro studium židovské mystiky.[19] Ze Scholemova výzkumu vychází ve své nedávné studii i Peter Schäfer, kritik esencialistického přístupu Mošeho Idela a Boaze Hussa.[20] Vliv kontextuálního přístupu zpopularizovaného Stevenem T. Katzem[21] je u Schäfera silně přítomen.

Přestože někteří z výše zmíněných badatelů hovoří o paradigmatické změně, v předkládané studii bude ukázáno, že v rámci sledované disciplíny k takové změně nedochází. Zmíněná disciplína se stále nachází v před-

14 Kuhn: *The Structure*, s. xi.

15 R. F. Shedinger: Kuhnian Paradigms and Biblical Scholarship, s. 466. D. A. Hollinger: T. S. Kuhn's Theory of Science, s. 393.

16 J. B. Hollenback: *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1996, s. 11n.

17 Y. Garb: Review Article: Path of Power, *Journal of Religion* 78 (1998) 4, s. 595, pozn. 8.

18 „My thanks to Professor Moshe Idel for bringing my attention to Hollenback's *Mysticism* in the course of a seminar at Shalom Hartman Institute." (Ibid., s. 593, pozn. †.)

19 P. S. Alexander: Mysticism," in: M. Goodman, J. Cohen, D. Sorkin (edd.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 729.

20 P. Schäfer: *The Origins of Jewish Mysticism*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2011, s. 17 (Idel), s. 354 (Huss).

21 „The position adopted by Katz is not an original one. I find it, as early as 1909, clearly expressed in Rufus Jones" (P. C. Almond: Mysticism and its contexts: A response to Steven Katz, in: R. K. C. Forman (ed.): *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1990, s. 211n.).

paradigmatickém období, což se projevuje například absencí předem ustavené teorie. Přestože se disciplína nachází v předvědeckém období, můžeme pozorovat, že členové analyzované vědecké skupiny sdílí prvky, jež lze označit jako paradigma. Dle Kuhna totiž: „S přechodem k vyspělé vědě se nemění sama přítomnost paradigmatu, ale spíše jeho povaha."[22] 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 předparadigmatickém období ve vědecké disciplíně zabývající se studiem židovské mystiky. Přestože uvedu příklady pocházející převážně z této disciplíny, bude patrné, že předložená analýza může být prospěšná i pro disciplíny příbuzné.

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."[23] Paradigmatický výzkum se tedy vyznačuje aplikací předem ustavené teorie pomáhající badatelům v té či oné disciplíně shromáždit relevantní fakta a následně je interpretovat. Kuhn v podstatě říká, pokud má disciplína předem ustavenou teorii, pak sběr dat není pouhou náhodnou činností a ne všechna fakta se jeví jako stejně závažná.[24] Probíraná skupina badatelů nemá žádnou předem ustavenou teorii. Vyvozuje různé interpretace z nasbíraných faktů s *předem ustaveným předpokladem*,[25] aniž by si uvědomovala, že tento předpoklad významně určuje nejenom vědecké hledisko, ale rovněž povahu výzkumu a výsledky bádání. Výzkum tohoto typu je možné označit jako induktivistický.[26] Z uvedeného kontextu je zřejmé, že naším dalším krokem bude analýza předpokladů vstupujících do výzkumu, stejně tak způsob shromažďování a interpretace faktů u významných členů vědecké komunity zabývajících se židovskou mystikou. Součástí analýzy není pouze výzkum židovské mystiky (kabaly), ale rovněž výzkum mystiky. Na otázku, podle jakých kritérií byli tito autoři vybráni, mohu odpovědět, že jde o významné představitele této disciplíny, z nichž někteří hovoří o pa-

22 Kuhn: *The Structure*, s. 179. Cit. podle Kuhn: *Struktura*, s. 177.

23 Kuhn: *The Structure*, s. 16. Cit. podle Kuhn: *Struktura*, s. 29.

24 Kuhn: *The Structure*, s. 15.

25 K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, II, London: Routledge, 1947, s. 253n.

26 K. R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*, London – New York: Routledge, 2002, s. 3nn.

radigmatické změně ve své disciplíně. Uvědomuji si, že by jiní badatelé mohli přijít s odlišným výčtem podobně významných autorů, avšak tato skutečnost nemůže mít zásadní vliv na závěry v předložené studii.

Na prvním místě zmiňme zakladatele akademického studia židovské mystiky Gershoma G. Scholema.[27] Scholem vychází ve svém výzkumu z předpokladu, že fenomén společný *všem* židovským i nežidovským mystikům není sjednocení s bohem, nýbrž mystická (extatická) zkušenost,[28] která je vždy neodlučitelně spjata s konkrétním náboženstvím a mystici jsou jeho věrnými stoupenci. V tomto ohledu navazuje na výzkum Evelyn Underhillové.[29] Ve shodě s tím Scholem shromažďuje fakta o mystické zkušenosti z různých historických období vývoje židovství a pokouší se je interpretovat tak, aby výklad byl vždy ve shodě s uvedeným předpokladem. Pracuje historicko-filologickou metodou a interpretaci faktů nazývá zevšeobecňující interpretací (*generalization*).[30] Neužívá žádnou předem ustavenou teorii, nýbrž předpokládá, že fakta jsou teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomoval, že jsou spojená a interpretovaná s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu. Od svých předchůdců se Scholem liší tím, že shromáždil rozsáhlejší třídu faktů. Jde zejména o taková fakta, kterým jeho předchůdci věnovali méně pozornosti (*little attention*).[31]

Steven T. Katz, přestože nepatří k badatelům zabývajícím se výhradně židovskou mystikou, významně ovlivnil svým kontextuálním přístupem výzkum probírané disciplíny. Ve své studii prohlašuje, že jeho

---

27 K vývoji disciplíny před Scholemem viz G. Y. Kohler: *Kabbalah Research in the Wissenschaft des Judentums (1820–1880). Foundation of an Academic Discipline*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2019, s. 1–35 (úvod). V následujících kapitolách jsou detailně analyzováni jednotliví autoři hlásící se k *Wissenschaft des Judentums*, kteří se zabývali židovskou mystikou (kabalou).

28 „Numerous mystics, Jews as well non-Jews, have by no means represented the essence of their ecstatic experience, the tremendous uprush and soaring of the soul to its highest plane, as a union with God." (G. Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken, 1995, s. 5.)

29 „There is no such thing as mysticism in the abstract […] there is only the mysticism of a particular religious system, […]. That there remains a common characteristic it would be absurd to deny […]." Ibid., s. 5n. „[…] Evelyn Undehill has rightly pointed out, the prevaling conception of the mystic as a religious anarchist who owes no allegiance to his religion finds little support in fact. *History rather shows that the great mystics were faithful adherents of the great religions*." (Ibid., s. 6.) Zdůraznění Š. L.

30 „Both as to historical fact and philological analysis there was pioneer work to be done, often of the most primitive and elementary kind. Rapid bird's-eye syntheses and elaborate speculations on shaky premises had to give way to the more modest work of laying the secure foundations of valid generalization." (Ibid., s. xxv.)

31 „In the main I shall confine myself to the analysis of writings to which little attention has hitherto been given in the literature on Jewish religious history." (Ibid., s. 40.)

pluralistický přístup (*pluralistic account*) umožňuje vysvětlit všechna fakta vysvětlovaná nepluralistickými přístupy (*non-pluralistic accounts*), neboť k nim přistupuje novým způsobem. Nepředpokládá jako esencialisté, že *všechny* mystické zkušenosti jsou stejné nebo podobné, nýbrž jsou vždy kulturně a ideologicky podmíněné (*culturally and ideologically grounded*). Ve shodě s tímto předpokladem sbírá fakta z rozličných náboženství a kultur a následně se z nich pokouší vyvodit uspokojivou zevšeobecňující interpretaci.[32] Tudíž, ani Katz neužívá předem ustavenou teorii, ale vyvozuje interpretaci z dostupných faktů, o kterých se domnívá, že jsou teoreticky *neutrální*, přestože jsou vybraná a interpretovaná s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu.

Stejným způsobem pracuje i Moše Idel, který na rozdíl od Scholema předpokládá, že fenomén společný židovským, ale i nežidovským mystikům je unio mystica.[33] 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.[34] Avšak ani Idel neužívá předem ustavenou

32 „Our primary aim has been to mark out a new way of approaching the data, concentrating especially on disabusing scholars of the preconceived notion that all mystical experience is the same or similar. [...] Our sole concern has been to try and see, recognizing the contextuality, what the mystical evidence will allow in the way of legitimate philosophical reflection. Our investigation suggests what it suggests – a wide variety of mystical experiences which are, at least in respect of some determinative aspects, culturally and ideologically grounded. Yet having argued for this position, we are aware that two things have to continue to be done: (1) further careful, expert, study of specific mystical traditions has to be undertaken to uncover what their characteristics are and especially how they relate to the larger theological milieu out of which they emerge; and (2) further fundamental epistemological research into the conditions of mystical experience has to be undertaken in order to lay bare the skeleton of such experience in so far as this is possible. This latter enterprice is especially important and, yet, is all the more neglected. One final word about the use of the available evidence and the construction of a theory to account for it. A strong supporting element in favour of our pluralistic account is found in the fact that our position is able to accomodate all the evidence which is accounted for by non-pluralistic accounts without being reductionistic, i.e. it is able to do more justice to the specificity of the evidence and its inherent distinctions and disjunctions than can the alternative approaches." (S. T. Katz: Language, Epistemology, and Mysticism, in: S. T. Katz [ed.]: *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press, 1978, s. 66.)

33 „I shall propose an alternative view on expressions of unio mystica in Kabbalah: far from being absent, unitive descriptions recur in Kabbalistic literature no less frequently than in non-Jewish mystical writings, and the images used by the Kabbalists do not fall short of the most extreme forms of other types of mysticism." (M. Idel: *Kabbalah New Perspective*, New Haven – London: Yale University Press, 1988, s. 59.)

34 „My approach therefore combines phenomenology with history, thereby avoiding 'pure' phenomenological descriptions. The juxtaposition of these two methods does not lie in their

teorii, předpokládá stejně jako jeho předchůdci, že fakta jsou teoreticky *neutrální*, přestože jsou sebraná a interpretovaná s předpokladem o univerzálním výskytu studovaného fenoménu. Od jiných badatelů se liší pouze tím, že zohledňuje fakta, která byla nechána bez povšimnutí (*neglected*).[35]

Jess B. Hollenback předpokládá, že fenomén společný *všem* mystikům v různých kulturách a náboženských tradicích je „umocnění" (*empowerment*) mystické představivosti, myšlení, emocí a vůle.[36] 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 jím nasbíraných dat v minulosti vědomě přehlíželi nebo jim nepřikládali stejnou důležitost.[37] Rovněž Hollenback považuje sebraná fakta za teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomoval, že jsou sebraná a interpretovaná s předpokladem univerzálního 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 toto srovnání mu umožňuje lépe polemizovat se současnými teoretickými přístupy,[38] tedy

---

unique 'deviation' from adherence to a single approach; by and large, I have tried to solve problems emerging from the texts, while using various approaches that may propose solutions. From this point of view, I am rather pragmatist, allowing myself to be directed by the problems generated by the texts rather than attempting to superimpose one method upon all analyses." (Ibid., s. xix.)

35 „The structure of this work consists of the exposition of two mystical concerns of the Kabbalists. […] theurgical and theosophical aspects of the Kabbalah are the subjects of the next three chapters. In two of these chapters, I focus upon issues representing the extremes of the ecstatic and theurgical trends of Kabbalah: chapter 4 treats of written evidence of extreme descriptions of unitive experiences […]; chapter 8 discusses some rather daring views of theurgy that surpass the more common views of this type of Kabbalistic activity. These two extreme phenomena been neglected by modern scholarship […]. I should like to emphasize that the phenomena treated in chapters 4 and 8 are not merely marginal or bizzare but part of an inner development of the particular Kabbalistic trends they represent […]." (Ibid., s. xix-xx.)

36 „this book contains a lengthy analysis of a common but largely ignored accompaniment of recollective practice and mystical experience, a phenomenon that I have called the 'empowerment' of a mystic's imagination, thoughts, emotions, and volitions. […] The cross-cultural persistence of empowerment is demonstrated here and shown to play a significant role in constructing the perceptual and existential enviroments within which mystics dwell during their visions, ecstasies, and journeys to the spiritual world." (Hollenback: *Mysticism*, s. vii.)

37 Ibid., s. viii–ix.

38 „Hollenback provides a greater sense of openness to the full array of mystical texts and phenomena, including the spirituality of the Far East and that of tribal/Shamanistic societies (Native Australian, Native American, Inuit Eskimo, etc.). The importance of this direction does not lie merely in a quantitative expansion of the existing material but mainly in the fact that it enables a powerful critique of the existing theoretical approaches in the field. The classical

s esenciálním a kontextuálním přístupem. Oproti nim Hollenback přináší syntézu (*unique synthesis*) obou přístupů, která by se dle Garba mohla stát novým paradigmatem (*new paradigm*) ve studiu mystiky.[39]

Peter Schäfer předpokládá, že sjednocení člověka s bohem rozhodně není cílem *všech* židovských i nežidovských mystiků,[40] mystické fenomény jsou velmi rozmanité a není možné je zahrnout pod jedinou všeobjímající kategorii.[41] 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 se

---

theoretical discussions alluded to above were mainly founded on Christian Mysticism, and even contemporary discussions mainly focus on the Western traditions (including Judaism and Islam) as well as – to a lesser degree – major religions such as Hinduism and Buddhism. When one replaces this limitation with a more multicultural approach, then the focus of investigation shifts from philosophic and linguistic concerns of more literate cultures to the more experiential Sitz-in-Leben of nonliterate societies. As Hollenback shows, the mystic of a literate tradition such as Kabbalah or Sufism should be studied in tandem with the shaman in a nonliterate society such as the Iglulik Eskimos. This comparison can enable a substantial reappraisal of the nature and role of the former's experience […]. Yet a further extension of the material encompassed by studies of mysticism is reflected in Hollenback's readiness to consider the evidence of contemporary mystical practitioners involved in techniques such as astral projection, telepathy, and reading of auras. This material, which had been previously ignored or devalued by scholars, is fruitfully compared to the more respectable testimonies of well known mystics such as Muhyiddin Ibn Arabi or Saint John of the Cross." (Garb: Review Article: Path of Power, s. 594n.)

39 „Hollenback proposes an unique synthesis of the two approaches. In my opinion, this synthesis is powerful enough to become the new paradigm in the study of mysticism." (Ibid., s. 595.)

40 „Some scholars even go so far as to boldly proclaim, 'That we bear the image of God is the starting-point, one might almost say the postulate, of all Mysticism. The complete union with God is the goal of all Mysticism.' There is, however, one problem with this definition. Whether or not it fits a religion such as Judaism we will see, but what about religions that do not presuppose the existence of a transcendent God and the human soul, that is, religions that are not based on Hebrew Bible with its notion of human beings 'in the image and likeness of God'? Hindu and Buddhist mysticism, for example, suggest that the world and nature are illusions and that the deepest and truest 'unity' is achieved when awareness of the self and its connection with the world is annihilated, thus interrupting the fatal cycle of reincarnation. This kind of mysticism is called 'acosmic' or 'world-negating.'" (Schäfer: *The Origins*, s. 3n.)

41 „As to be expected, it turns out that the phenomena collected and described under the headings 'Ezekiel,' 'Ascent Apokalyses,' 'Qumran,' 'Philo,' 'The Rabbis,' and 'Merkavah Mystics,' are greatly diverse and resist the modern scholar's desire to subsume them under a single all-embracing category." (Ibid., s. 354.)

vyhnout předem ustavené definici mystiky.[42] Ani Schäfer neužívá předem ustavenou teorii, nýbrž považuje fakta, stejně jako jeho předchůdci, za teoreticky *neutrální*, aniž by si uvědomoval, že jsou sebraná a interpretovaná s předpokladem univerzálního výskytu fenoménu mystiky.

Jediným, kdo se v tomto ohledu vymyká, je Boaz Huss. Huss hovoří o teologickém předpokladu (*theological position*), který dominuje celé disciplíně.[43] 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 náboženství a kultur. Proto by mělo dle Husse dojít k demystifikaci kabaly a chasidismu a k opuštění kategorie židovské mystiky (*Jewish mysticism*) jako základní kategorie celé disciplíny.[44] Proti Hussově pozici vystupuje

42 „I start with the assumption that it is our task to allow each set of texts and each community represented by certain texts to speak for themselves, to tell us, what it is they find important and wish to emphasize. […] it is I alone who has decided which texts representing certain authors or communities to include in my inquiry. […] I have not attempted to reinvent the wheel but rely entirely on the corpus of texts that has emerged in a long tradition of previous scholarship. […] In analyzing certain core texts I attempt to capture and describe the 'toponymy' and nomenclature of these texts on their own terms, but of course always with an eye to what they may or may not contribute to the question of 'mysticism'. I am aware of the vicious circle that such a pointedly pragmatic approach entails, but I believe there exists no other or better solution that at the same time avoids the risk of imposing a preconceived definition on the texts. […] Taking the texts as my starting point, I am interested in methods that are most suitable not just for solving textual problems but also for bringing out what the texts themselves seek to convey. Accordingly, methods that do justice to the linguistic and historical parameters of a given text still seem to me most appropriate, and I am not afraid of resorting to the allegedly old-fashioned and outdated historical-critical method – a method that, in the post-Scholem era, serves as a scapegoat for almost everything that (supposedly) went wrong with Scholem's approach." (Ibid., s. 24.)

43 „The problem with using the category 'mysticism' in scientific study is not only that it is opposed to the perception of the subjects of the research, but also that it puts together many different cultural formations, which have no connection other than scholars' assumption that behind them lies a common, universal phenomenon. This is already sufficient reason to avoid using the category 'mysticism' in academic scholarship. However, even beyond the fact that the term is an inappropriate essentialist term, there is also a third problem: that the very use of it supports a particular theological position." (B. Huss: Jewish Mysticism in the University).

44 „[…] theological assumptions are still accepted in the study of Jewish mysticism, as well as in other fields of religious study that use terms such as 'religion,' 'mysticism,' 'sanctity,' an so on, as analytical terms and assume that phenomena labeled as 'mystical' and 'religious,' including Kabbalah and Hasidism, are outcome of a direct encounter with divine or transcendent reality. Nontheological study of the Kabbalah and Hasidism that interprets and explains these as part of the historical, social and political fabric, and not as an expression of a metaphysical phenomenon that defines a category of its own, requires demystification of the Kabbalah and Hasidism and relinquishment of the category 'Jewish mysticism' as the founding category

Shaul Magid, který se pokouší ukázat, že neteologické studium mystiky je možné a že termín mystika (*mysticism*) je k označování stále vhodný. Uvádí tři tematické oblasti včetně jmen konkrétních autorů.[45] Z podrobnějšího zkoumání se však ukazuje, že Magid Hussovo tvrzení nevyvrací, ale spíše potvrzuje, jak vyplývá z pozdější Hussovy reakce.[46]

Můžeme tedy konstatovat, že převážná část významných členů probíraného vědeckého společenství postupuje při své vědecké práci shodným způsobem.[47] Disciplína nemá žádnou *předem ustavenou teorii*,[48] 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 jednotící teologický předpoklad, na který upozorňuje Huss, je platný, aniž by byla jeho platnost ověřována (testována). Jednotliví badatelé předkládají originální zevšeobecňující výklad fenoménu mystiky, který je přímo odvislý od množství sebraných faktů o studova-

of this field of study." (B. Huss: The Theologies of Kabbalah Research, s. 17nn.) Srov. s podobnou diskuzí ve studiu islámské mystiky: „[…] a term such as mysticism is itself subject to debate and confusion, which has led some leading scholars of Sufism to reject the word mysticism altogether as a description of Sufism." (C. W. Ernst: *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston – London: Shambhala, 1997, s. xvii).

45 S. Magid: Is Kabbalah Jewish Mysticism? Another View, *Zeek* [online] 2008, s. 1n, dostupné z: <http://www.zeek.net/803huss/> [cit. 12. 1. 2017].

46 „Magid attempts to 'salvage the use of the term mysticism as both a heuristic and substantive lens through which we can understand kabbalistic literature in an academic context.' While Magid offers interesting discussions of various topics in his essay, his attempt at salvage enhances, rather than refutes, my criticism of the use of the theological category 'mysticism' in academic scholarship." (B. Huss: "Paying Extra": Response to Shaul Magid, *Zeek* [online] 2008.) 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].

47 Ve výčtu autorů samozřejmě mnozí významní chybějí: J. Liebes: New Directions in Kabbalah Studies [Kivunim chadašim bechekar hakabala], *Pe'amim* 50 (1992), s. 150–170. E. R. Wolfson: *Trough a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 5–11. M. Hallamish: *Kabbalah in Liturgy, Halakhah and Customs*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002 (hebrejsky), s. 10. R. Elior: *Jewish Mysticism: the Infinite Expression of Freedom*, Portland: Littman Library of Jewish Civilization, 2007, s. 12–18. J. Dan: *History of Jewish Mysticism and Esoterism: Ancient Times*, Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History, 2008 (hebrejsky), s. 35–38. D. Abrams: *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*, Jerusalem – Los Angeles: Magness Press –Hebrew University – Jerusalem Cherub Press, 2010, s. 3n.

48 Přestože se Joseph Dan odkazuje na kapitolu, v níž o tomto problému Popper pojednává, nemá to vliv na povahu jeho výzkumu. Dan: *History of Jewish Mysticism*, s. 36, pozn. 11. Srov. Popper: *Otevřená společnost*, II, s. 221n.

ném fenoménu. Výsledkem je, že téměř každý z nich uvádí vlastní definici mystiky[49] nebo originální výčet charakteristických vlastností umožňující odlišit fenomén mystiky od jiných fenoménů. Většina těchto interpretací je založena na předpokladu univerzálního 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. Z mnoha výzkumů ale není zřejmé, jakým způsobem jednotliví badatelé k těmto vlastnostem dospěli. Každý takový badatel uvádí originální počet vlastností a mnohdy se ukazuje, že ne všechny vlastnosti jsou přítomné u každého fenoménu, přestože je považován za mystický.[50] Nabízí se otázka, zdali jsou teorie pouhými interpretacemi 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.[51]

Stejně tak se badatelé ve studiu mystiky nezabývají všemi možnými texty, případovými studiemi 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*.[52] A dále k tomu poznamenává: „Členové *všech* vědeckých společenství, *včetně škol předparadigmatického období*, sdílejí prvky, jež jsem

49 Elior: *Jewish Mysticism*, s. 2, pozn. 1; s. 3, pozn. 3.

50 Srov. Hollenback: *Mysticism*, s. 34 a 41. Srov. W. James: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London – Bombay, 1903, s. 379n.

51 Kuhn: *The Structure*, s. 126. Citováno podle Kuhn: *Struktura*, s. 128n.

52 Mnozí badatelé Kuhnovi vyčítali, že užívá termín paradigma v různých významech, nebo že nesouměřitelnost představuje hrozbu racionálnímu posouzení pravdivostních tvrzení. Přesto u něho nacházíme příklad koperníkovské revoluce, kterým ve svých spisech paradigma a jeho změnu konzistentně vysvětluje i jako změnu taxonomických kategorií. Ibid. Srov. Kuhn: The Road Since Structure, s. 5.

označil jako ‚nějaké paradigma'. S přechodem k vyspělé vědě se nemění sama přítomnost paradigmatu, ale spíše jeho povaha."[53] Zde je třeba zdůraznit, že Kuhn připouští odlišnou povahu paradigmatu ve vědecké disciplíně v předparadigmatickém 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 v předparadigmatickém období a že téměř celá sledovaná vědecká komunita sdílí jednotící paradigma v podobě teologického předpokladu.

1.3 Normální vědecká praxe ve studiu mystiky

Podle Kuhna normální vědecká praxe závisí na „schopnosti, kterou si člověk osvojuje na vzorových příkladech (*exemplars*), 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?'."[54] 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.[55] 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 větší přesnosti, což v tomto případě znamená dosáhnout *lepší* shody jednotícího teologického předpokladu se skutečností.

53 Kuhn: *The Structure*, s. 179 (česky s. 177). Zdůraznění Š. L.

54 Ibid., s. 200 (česky s. 197).

55 Ibid., s. 10.