

Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta

Doktorská disertační práce

Praha, 2009

Marek Dluhoš

**Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta**

Doktorská disertační práce

Kabalistická teurgie

Cabalistic theurgy

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Judaistika

Školitel:

Doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor:

Mgr. et Mgr. Marek Dluhoš

Praha 2009

Poděkování

Tímto děkuji za cenné rady a podporu vedoucímu práce prof. PhDr. Vladimíru Sadkovi, CSc. a Doc. PhDr. Bedřichu Noskovi, CSc.

Zvláštní poděkování patří A., bez jejíž podpory by se pracovalo daleko obtížněji.

„Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci s názvem Kabalistická teurgie napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Praze 9.1.2009

Marek Dluhoš

Obsah

Úvod	7
1. Jan Kefer a kabalistická teurgie	13
2. Kabala jako základ kabalistické teurgie	27
2.1 Kabala – pojem a tradice.....	27
2.2 Kabala v dějinách s vazbou na magii.....	32
2.3 Kabala – její fungování a potenciální spojení s magií.....	41
2.4 Kabala podle novodobých hermetiků.....	60
2.5 Praktická kabala.....	71
2.6 Praxe kabaly podle novodobých hermetiků.....	81
3. Teurgie	96
3.1 Pojem a tradice.....	96
3.2 Teurgie v dějinách s vazbou na magii.....	
3.3 Teurgie - její fungování a potenciální spojení s magií.....	110
3.4 Teurgie podle novodobých hermetiků.....	118
4. Renesanční magie v syntéze kabaly a teurgie	127
4.1 Pojem a tradice.....	127
4.2 Dějiny renesanční magie ve vazbách na kabalou a teurgii.....	131
4.3 Renesanční magická praxe.....	143
Závěr	158
Jmenný rejstřík	162
Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů	
Zusammenfassung	

Seznam použitých zkratek

Označení biblických knih odpovídá zkratkám užitým v kralickém překladu Bible.

Pro odkazy na traktáty a hebrejské pojmy je použito zkratek mezinárodně zavedených – obvyklých v judaistické literatuře vědecké a tradiční (tyto jsou uveřejněny například v publikaci Newman, J., Sivan, G. *Judaismus od A do Z. Slovník termínů a pojmů*. Praha : Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4.).

Další zkratky:

aj.	- a jiné
apod.	- a podobně
atd.	- a tak dále
n. l.	- našeho letopočtu (občanského)
např.	- například
př. n. l.	- před naším letopočtem (občanským)
r.	- rabi
s.l.	- bez místa vydání
s. n.	- neznámý nakladatel
tj.	- to znamená
tzv.	- takzvaný

Úvod

Kabalistická teurgie je složeninou hebrejského slova kabala (tradice) a řeckého teurgie (působení na bohy a procesy probíhající v bohu, případně „umění dělat bohy“). Má práce je založena na nejvyšším bodě tohoto bádání v této oblasti u nás, spojeným s koncem 1. Československé republiky (1918-1938), 2. Československou republikou (1938-1939) a počátečním obdobím Protektorátu Čechy a Morava (1939-1945). Činnost tehdy vyvíjela společnost českých hermetiků Universalia, jejímž předsedou byl Dr. Jan Kefer. Kefer našel styčný bod mezi kabalou a teurgií v teorii sefirotického stromu a vzájemného působení světů ducha a hmoty odshora dolů – od Boha k člověku, a odzola nahoru – od člověka k Bohu. Navázal tím na práci předního francouzského hermetika a kabalisty 19. století Elifase Léviho, syntetika klasických teurgů, Jamblicha a dalších. Dává přitom starověkým, často temným pojmům nový obsah a nové jméno. To, co staří nazývali bohy, on nazýval idejemi. Stejně jako v teurgii Léviho vytváří Kefer teorii místo světa bohů – světa astrálních metafyzických entit působících na pozemský svět, ale ve kterém je také možno tvořit dynamogenní ideje, působící na „svět dole“. Teurg a kabalista vytvoří ideu, která má působit na zemi. Kefer měl ideu politickou – tvorbu egregorů, kteří by vytvoření za pomoci teorie a praxe kabaly a teurgie dokázali pozitivně ovlivnit průběh lidských dějin. Jednalo se o krajní idealistický altruismus – chtěl měnit svět v souladu s boží vůlí, tedy ve směru dobra ve smyslu mravním. Tím se stal následníkem řady teurgů a kabalistů, svědků katastrof a zániku starých kultur, kterým se svět často jevil jako nedobrý a chtěli ho změnit k lepšímu. Chtěli dosáhnout toho, aby lidstvo nebloudilo. Zatímco většina lidstva vynalézala lepší lodě, automobily a jiné technické prostředky, tito chtěli dovést lidstvo k cíli zdokonalením v oblasti duchovní. Toto, jak dějiny ukazují, zřejmě západní kultura, vyvíjející se více ve směru životního racionalismu a utilitarismu než ve směru křesťanské etiky, zanedbala. Teurgie byla tradiční disciplínou, která stejně jako kabala usilovala o lepší svět prostřednictvím světa mravního.

U teurgie šlo stejně jako u kabaly o snahu něco v tomto světě změnit. Jedná se přitom o snahu, která jde paralelně s vývojem civilizace a celé západní kultury, jejíž celá věda i filosofie se točí kolem klíčové otázky, zda je tento svět

kolem nás pouhou konstrukcí našich poznávacích schopností či nikoliv. Skutečnost totiž může být nahlížena ve dvou rovinách – empirické a transcendentální. Západní, racionalisticky orientovaná filosofie, odsuzující metafyziku (pozitivismus, logický empirismus atd.), se věnovala rovině první. Esoterika rovině druhé (stranou ponecháváme velké metafyzické systémy, počínaje Platónem). Stojí zde vedle sebe realismus (svět, který můžeme vnímat a myslet) a transcendentno, uchopitelné esoterickými metodami (esoterismus dosadil za svět reálných objektů a vztahů skryté korespondence mezi nimi a svět symbolů). Je zde tedy vědecko-teoretický pohled a názor, zvláštní fyzika esoterismu. V posledních letech můžeme ovšem sledovat vznik stále nových vědeckých teorií, protože ty staré se stávají rozvojem vědy nedůvěryhodnými. Starý esoterismus zatím přechází z tohoto světa do světa transcendentní skutečnosti za hranicí vnímání a pojmově-logického myšlení, přičemž se pokouší stejně jako naše věda tvořící fyzicky (mosty, umělé orgány a dokonce kopie živých bytostí, železnice) tvořit v transcendentnu, jímž je, kromě jiného míněn svět astrální (Roger Bacon definoval magii jako „praktickou metafyziku“ a novodobý hermetik P. Piobb uvádí, že „magie začíná tam, kde fyzika končí“). Esoterní tvorba a s ní kabalistická teurgie je produktivní transcendentalisticky – chce především ovlivňovat ze sféry mimo hmotu klasické vědy. Je založena na hypotéze transcendentálního světa, odkud lze působit ku prospěchu lidstva.

Svým přístupem je kabalisticko-teurgická tvorba protikladem kultuře západní a její tvorbě zaměřené pozemsky. Kabalisté a teurgové, z jejichž nauk se vytvořila kabalistická teurgie české hermetické školy, chtěli tvořit v jiném světě – v rovině duchovní. Stejně jako podle teorií některých filosofických škol vzniká to, co bylo vytvořeno hmotně, na základě idejí, je s těmito rovinami idejí spojená i otázka vzniku ideologií a jejich projevu v naší realitě. Cílem teurga, stejně jako kabalisty (viděno z našeho hlediska syntézy těchto pojmů v českém hermetismu), je ovlivnění této ideje s následnými žádoucími účinky ve světě pozemském. Například idea československého státu byla u Kefera spojena s ideou svatováclavskou. Její jakékoliv porušení či posílení se mělo odrážet v existenci československého státu a národa. Keferovou ideou tedy bylo přenesení tvorby (rozumí se tvorby psycho-fyzicky rituální, tj. teurgie) do transcendentna – člověk by pak měl schopnost měnit duchovní atmosféru, svět a snad i civilizace.

Z hlediska některých zastánců současného paradigmatu je kabala i teurgie systém pověr. Tato práce má být především zdokumentováním těchto nauk v jejich historickém vývoji, směřujícím k tvorbě kabalistické teurgie českého hermetismu jakožto samostatného myšlenkové směru s vlastními metodickými pravidly řešení, intuitivními postoji i hodnocením problémů. Tato práce se nepokouší odpovědět na otázku reálnosti esotericky pojatého světa, nýbrž podat jeho historicky založenou esoterickou deskripci (fenomenologii), kterou chápe jako pozoruhodný produkt lidského duchovního úsilí o pojetí světa a života.

V práci bych chtěl tak, jak jsem se domluvil s prof. Sadkem (1933-2008), vyjít od zřejmě posledního pokusu vedoucích hermetiků 1. Československé republiky použít výsledků svého mnohaletého bádání v kabale a teurgii k ovlivnění dějin a záchraně státu metodou kabalistické teurgie. Byl zde pokus o ovlivnění Adolfa Hitlera, případně působení německých vojsk na území tehdejší Jugoslávie. Tyto tři pokusy, o kterých byl původně informován i prezident Beneš se odehrály v letech 1938-1940¹. Jejich důsledkem bylo zatčení předních činitelů Universalie Dr. Kefera i Dr. Eliáše. Jak jsem nalezl zaznamenáno v dokumentech archivu Ministerstva vnitra, Dr. Smíchovský, za války působící mimo jiné jako odborník na tyto jevy u německé tajné služby Sicherheitsdienst (SD), při poválečném zatčení komunistickou policií o této události vypověděl, že proti Keferovi a jeho spolupracovníkům bylo gestapem vzneseno obvinění, že Dr. Kefer se v létě 1938 nabízel kanceláři prezidenta republiky, že za určitých podmínek vyrobí se svými adepty egregora, to znamená bytost, působící jako živý a inteligencí svého tvůrce nadaný kondenzátor sil, schopný na dálku zasáhnout Hitlera i jiné nepřátele Československa. Jeho blízký spolupracovník Dr. Eliáš byl gestapu udán, že je mistrem praktické teurgické kabaly, a při domovní prohlídce se u něj našly hebrejské texty.² Oba tito muži se již z koncentračního tábora nevrátili. Tyto události chápu opět ve shora uvedeném smyslu, tj. jako dokumenty duchovního úsilí určité doby a zcela abstrahuji od posouzení jejich reality. Nezabývám se tím, zda existuje astrál či esotericky pojaté transcendentno, ani účinností metod teurgické evokace. Zabývám se těmito a dalšími s nimi spojenými jevy jako fenomény historicko-kulturními, které mají nepochybně určité psychologické

¹ NAKONEČNÝ, M. *Novodobý český hermetismus*. Praha : Vodnář, 1995. s. 97.

² *Výpověď Dr. Smíchovského*. 1946. Archiv Ministerstva vnitra ČR. Svazek 305-425-3. s. 16-17.

motivy a sociologické pozadí. Nezabývám se tím, zda teurgie funguje, nýbrž jen tím, že tu byla jako kulturní fenomén.

Mým cílem je shromáždit dokumentační metodou poznatky o použití kabaly a teurgie ke spojení se světem duchovním a případným zpětném působení na naši realitu jejich metodami. Pokusím se nastínit předpokládaný vývoj kabaly a teurgie až k jejich spojování skrze náznaky v novoplatonismu, především florentskou akademií v magii renesance 15. století, a křesťanské kabale až kabalistické teurgii českého hermetismu. Budu se věnovat pojmu kabaly i teurgie z vývojového hlediska – metodou bude analýza dat získaných především zaměřením na historické zkušenosti při bádání v této oblasti.

Z hlediska stavu poznání tohoto předmětu mé práce se jedná o dnes, mimo jiné díky množství této oblasti bádání nepřejících režimů, které se od 17. století vystřídaly na území současné České republiky, prakticky zapomenutý obor poznání. V Českém státě měl přitom významnou tradici již od rudolfinské doby a později za 1. ČSR, 2. ČSR i Protektorátu Čechy a Morava. Česká republika se proto může pochlubit bohatou pramennou základnou a historickou tradicí, která je dnes velmi aktuální v kontextu renesance bádání o kabale, chasidismu, teurgii i hermetismu v USA, Izraeli a západní Evropě (nově vznikly katedry dějin esoterismu na Sorbonně, na univerzitách v Exeteru i Amsterdamu). V kontextu výzkumu západní Evropy, Izraele i USA se jedná o znovuobjevení a přehodnocení tradičních filosofických a teologických myšlenek, reprezentovaných díly osobností judaistiky jako Buber a Scholem.

Kabalistická teurgie, spojená s filosofií novoplatonismu a počátky vědy v alexandrijské akademii, je dnes spojená také s moderní judaistikou, religionistikou a teologií a má přesahy do současné transpersonální psychologie, především svým pojetím psychického stavu extáze, který je v návaznosti na učení chasidismu. V tomto je pro judaistiku velmi významná práce Martina Bubera o extázi. V českých dějinách je zřejmá návaznost na rudolfinskou dobu ve spojení s přírodní renesanční filosofií. Principy této vědy 15. století byly spojeny s florentskou akademií a její naukou o jednotě vesmíru a o analogii jako základu vztahů mezi objekty. Tento vývoj, nazývaný v některých moderních knihách věnovaných tomuto tématu (Yatesová) hermetickým osvícenstvím, byl přerušen až naukou Descartesa a klasickým osvícenstvím, které převedlo

pozornost k jednotlivostem a pohledu z hlediska konvenčně pojatého vztahu příčiny a účinku.

Dnešní doba se však často navrácí k myšlenkám, kterým nepřálo k vývoji i určité historické období. V dějinách českého státu byla možnost se tomuto, nyní v mnoha západních zemích tak aktuálnímu tématu, věnovat mezi roky 1939-1989 pouze soukromě, když na univerzitách a oficiálně byla taková bádání v oblasti židovské mystiky, kabaly a teurgie zakazována a perzekuována. Já jsem se poznání teurgie a kabaly začal věnovat od roku 1991, kdy se mi díky uvolnění cenzury dostala v knihkupectví do rukou kniha Dr. Kefera „Theurgie magické evokace“, kterou ani v knihovnách dřívějšího období nebylo možno získat. Od té doby jsem nad touto knihou a její praxí přemýšlel a postupně se dostal i k bádání o českém hermetismu jako svébytném myšlenkovém proudu českých dějin, jehož stoupenci bylo i mnoho absolventů Univerzity Karlovy a shromažďoval údaje o osudech jeho hlavních představitelů. Má práce má být jakýmsi hlubším klíčem pro pochopení postojů, postupů a myšlenek těch, kteří se kabalistické teurgii věnovali, a pro poznání toho, z jakých zdrojů a idejí vycházeli a jak se tento vývoj stal součástí tradice českého hermetismu.

V práci primárně vycházím z dochovaných svědectví a publikací prvorepublikových badatelů v oboru kabaly a teurgie, Otokara Grieseho, Oldřicha Eliáše, Františka Kabeláka a Jana Kefera, od kterého se dochovala řada přednášek z let 1938-1940, věnovaných této problematice a část soudního spisu s jeho případem ve věci samostatné teurgické operace. Z jejich chápání fenoménu kabaly a teurgie ve vzájemném kontextu se vracím k dílům autorů francouzské hermetické školy, především Elifase Léviho a křesťanské kabaly, až k období renesance a jejích klasiků Agrippy z Nettesheimu, Paracelsa a Reuchlina s poukazem na roli spisů Pica della Mirandoly a Marsilia Ficina. Pro svou studii o kabale ve vztahu k magii a teurgii jsem vyšel z Keferem pro studium těchto oblastí doporučených knih, u kterých jsem našel návaznost na Keferovy přednášky a spisy. Podobně jsem přistupoval k materiálu o teurgii. Cílem však nebylo zůstat u chápání tohoto jevu za 1. ČSR, 2. ČSR a za Protektorátu, ale najít i další údaje, ukazující na relevantnost Keferova přístupu k teurgii a kabale a jeho víry v možnost přeměny tohoto světa jejich metodami.

Téma teurgie a kabaly ve vztahu k možnosti působení transcendentních sil zpracovávám z děl předních judaistů jako Bischoffa, Blaua, Scholema, Bubera,

Dana a Idela. Při bádání o teurgii je to pak především dílo Horsta, Petrova, Nasemann, Zintzena, Shawa a dalších.

Podklady pro svou práci jsem získával jak bádáním v archivech – např. Ministerstva vnitra, ale i v Židovském muzeu. Ovšem po zjištění, že velká část pramenů, která byla dohledatelná v seznamu pramenů a která se zároveň podle katalogu měla nacházet v knihovně Židovského muzea (například podle seznamu k heslu kabbala v Keferově lístečkové Encyklopedii okultismu, filosofie a mythologie), je dávno zmizelá, jsem se rozhodl na rok přesunout své bádání do Mnichova. Tam jsem využil především skvěle vybavenou Teologicko-filosofickou knihovnu Ludwig-Maximilianovy univerzity, Bavorskou státní knihovnu a knihovnu Německého muzea.

K mnoha spisům, které byly vydány za 1. Československé republiky, jsem se dostal prostřednictvím kolegů, kteří se o danou oblast dlouhodobě zajímají a také jsem využil kopií i dosud nevydaných spisů k tématice českého hermetismu na www.grimoar.cz.

Závěrem bych chtěl zdůraznit, že tyto praktiky a s nimi spojený vývoj popisují jako jistý kulturní fenomén. Chci popsat, jak byly tyto techniky interpretovány a prezentovány v historicko-fenomenologické rovině a nejde mi o posouzení skutečného fungování tohoto jevu.

1. Jan Kefer a kabalistická teurgie

Dr. Jan Kefer (1906-1941) našel styčný bod mezi kabalou a teurgií v teorii, kterou se pokoušel převést do praxe. Dochovala se nám nejen zpráva o pokusu jeho a dalších členů společnosti prvorepublikových hermetiků Universalia ovlivnit průběh historických událostí operací proti Německu a Adolfu Hitlerovi za II. Světové války, ale i o dalších experimentech, založených na teorii a praxi kabaly a teurgie, sjednocené v učení hermetismu. O této akci máme zprávu z knihy „Novodobý český hermetismus“ prof. Nakonečného: „Vlastenecky založený Kefer, obávaje se o osud národa, se rozhodl. Nejprve se spolu s Kabelákem, za zprostředkování pražských svobodných zednářů, vydali na Hrad za Benešem – to bylo již na začátku roku 1938 – ale byli odmítnuti. Prezident Beneš „měl svůj plán“. A tak bylo rozhodnuto podniknout tuto akci bez jeho souhlasu.“³ Informace o této operaci máme i z výpovědi Dr. Smíchovského, uložené v archivu Ministerstva vnitra⁴ a ze vzpomínek českého hermetika Ladislava Běhounka.⁵ Ty byly také publikovány v revui Logos.⁶

Podobnou událost, spojenou s předmětem této studie a druhou světovou válkou, zaznamenává ve své práci Kurt Seligmann. Když bylo obsazeno německými vojsky Řecko, obávali se syrští Židé, že také jejich zemi hrozí nebezpečí německého vpádu. Jelikož se spojenci nezdáli být dost silní, aby odvrátili takové nebezpečí, museli Židé vyhledat radu a pomoc u svých mekubalim – kabalistů. Tito se stáhli na celou noc do ústraní k meditaci a poté čekajícím lidem vysvětlili, že nebezpečí je odvráceno. Přestavěli totiž kabalistickou metodou temury slovo Sýrie na výraz Rusko, které se v hebrejštině skládá ze stejných písmen. A stalo se údajně tak, „jako by to vynutili svým magickým uměním“. Hitler, místo aby pokračoval v postupu na Dálný východ, napadl krátce poté Sovětský svaz.⁷

³ NAKONEČNÝ, M. *Novodobý český hermetismus*. Praha : Vodnář, 1995. s. 97.

⁴ *Výpověď Dr. Smíchovského*. 1946. Archiv ministerstva vnitra ČR. Svazek 305-425-3. s. 16-17.

⁵ Strigona. *Rozhovor s Ladislavem Běhounkem*. Aktualizováno Friday, 28 April 2006. [online]. [cit. 4.1.2009].

Dostupné na www. http://www.horevklub.org/index.php?option=com_content&task=view&id=83&Itemid=4

⁶ Vzpomínání Ladislava Běhounka. In *LOGOS*. Universalia. Č. 2. Praha : Trigon, 1998. s. 83-86.

⁷ SELIGMANN, K. *Das Weltreich der Magie*. Eltville am Rhein : Bechtermünz Verlag, 1988. s. 277-278.

O existenci dalších Keferových operací existuje i opis protokolu z Krajského soudu trestního v Praze z roku 1941, popisující obhajobu Dr. Kefera ve věci jeho magického evokačního rituálu pro Ing. Luň. Z výslechu Dr. Smíchovského rovněž vyplývá (mimo to, že Kefera gestapu udal Ing. Luň), že „Dr. Kefer vykonával pro své platící klienty theurgické obřady se všemi náležitostmi a kde bylo lze, léčil i jejich choroby okultními metodami...“. Gestapo se jeho případem zabývalo také proto, že takto údajně léčil i říšské státní příslušníky. Na gestapu dělal již v této době poradce pro otázky okultismu, zřejmě však ne zcela dobrovolně, další český hermetik Kabelák (ten, který byl původně s Keferem za Benešem a existuje i dopis, ve kterém se pak o Benešovi v této souvislosti dosti nelichotivě vyjádřil).⁸ Jak dnes víme, jednotlivé německé složky se o pro ně vhodné jedince – vojáky, případně odborníky v různých oborech přetahovaly. O postupu vyšetřování ve věci Kefera se tak tito jeho jeho staří známí hermetikové telefonicky informovali. Smíchovský se ze služebny Sicherheitsdienst (SD) dotazoval na to, kolik toho na gestapu v této otázce magických theurgických operací (Kabelák) na Kefera mají.⁹

D. Ž. Bor charakterizoval v doslovu ke knize *Syntetická magie* Dr. Kefera jako statečného a obětavého člověka, jednoho ze zakladatelů *Universalie*, společnosti českých hermetiků, a jejího pozdějšího předsedu. Jeho život byl naplněný prací, nesmírným úsilím o přeměnu Československa ve významné iniciační středisko a vlastenectvím takového typu, jaké se jen málokdy vídá. V jedné ze svých přednášek Dr. Kefer řekl: „Náš život nepatří nám, ale egregoru, jež jsme stvořili.“ Tím egregorem byl Keferovi národ, republika, češství. Kefer snil a pokoušel se proměnit ve skutečnost sen: Čechy – magické centrum Evropy, z něhož by vzešla morální obroda světa theurgickou cestou. Při jedné ze svých přednášek řekl: „Dnes je tomu deset let, co jsme založili *Universalii*. Konec konců zde to jednou vytvořeno je a doufám, že se nám podaří vytvořit skvělé iniciační středisko, že po stránce theurgické budeme prvním národem

⁸ Dopis je v pozůstalosti syna Františka Kabeláka. Protože však obsahuje i další údaje, které jeho rodina považuje za osobní a citlivé, odmítá k němu podávat informace. Více svědky však byla potvrzena jeho existence.

⁹ *Výpověď Dr. Smíchovského*. 1946. Archiv ministerstva vnitra ČR. Svazek 305-425-3. s. 16-17.

světa a z českého střediska se budou obsazovati nejvyšší místa duchovní a politická“.¹⁰

Dr. Jan Kefer se jako zakladatel a první předseda společnosti Universalia hlásil k myšlenkám hermetismu. Tento je označován za duchovní proud, pro nějž je charakteristická pružnost a různorodost a který je bytostně transkulturní. Všechny pokusy odvozovat jej z nějaké konkrétní tradice – řecké, židovské či egyptské – jsou zároveň správné i chybné. Hermetici bezesporu ze všech jmenovaných zdrojů čerpají, přesto však ani v jednom z těchto světů nejsou doma, již proto, že zejména esoterní tradice starého Egypta již není živá. Typické pro ně naopak je, že všechny řecké, egyptské a židovské prvky transformují a univerzalizují.¹¹ Kefer ve svých přednáškách charakterizoval hermetismus a jeho možnosti takto: „Hermetismus rozvádí zákon analogie. Lze jím zasáhnouti do světového dění a uplatniti svou vůli. Formuje náboženství, vědu, umění, státy, imperia.“¹²

Společnost českých hermetiků Universalia vznikla v Praze roku 1920 jako soukromý studijní kroužek, 24. června 1927 se ustavila jako volné sdružení a 4. května 1930 jako společnost uznaná úřady. Účelem Universalie byla „propagace hermetismu a filosofie, syntetické studium náboženských a okultních nauk všech směrů a dob, aby byl posílen idealistický a duchovní proud v soudobé kultuře.“¹³ Universalia postupně sehrála rozhodující roli ve vývoji českého hermetismu. Odborník na tuto problematiku (a zároveň od června 1990 do roku 1993 první předseda Universalie po jejím oficiálním znovuoobnovení po pádu komunismu, za jehož éry nebyl tento směr z důvodů ideologických povolen) prof. Nakonečný ji zároveň označil za jeho vyvrcholení.¹⁴ Universalia byla v jejími členy vydávané lístečkové Encyklopedii okultismu, filosofie a mythologie charakterizována jako „neodvislá, nedogmatická společnost pracující v zásadách filosofického i hermetického universalismu.“ Jak se dále poznamenává, univerzalistické kruhy se rozšířily postupně do více zemí světa, protože: „nedogmatické zákony

¹⁰ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 489-490.

¹¹ CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha : Hermann a synové, 2007. s. 53.

¹² KEFER, J. *Vznik okultismu*. 10. ledna 1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici [www](http://www.grimoar.cz/jk_10/10-01a38.php?).

¹³ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 1362.

¹⁴ NAKONEČNÝ, M. *Novodobý český hermetismus*. Praha : Vodnář, 1995. s. 81-82.

universalismu, jež respektují všechna náboženství, nauky a okultní směry, usnadňující členstvu experimentální praxi a vývoj mu získaly v krátké době mnoho stoupců“.¹⁵

Pro Kefera byla cesta k hermetickému pohledu na svět postavena na teorii okultismu, jakožto bádání o skrytých silách a jevech. Jejich využití na poli praktickém nazývá magií. Jednou z částí magie, spočívající v působení na přírodu na základě zákona o analogii, z pozice operátora nahlíženou aktivní rituální činnost, nazývá teurgií. Na rozdíl od vědeckých metod doby, vycházejících z analýzy, kde syntéza a analogie slouží pouze jako kontrolní metody vedlejší, pokládá hermetismus podle Kefera poslední dvě metody za základní a analýzou pouze ověřuje podmínky a výsledky své práce.

Teurgie byla pro Kefera nejvyšší z hermetických věd.¹⁶ Vykládá ji jako umění tvořit bohy, tvořit nejvyšší lidské duchovní ideály. Správný překlad slova teurgie je stvoření Boha. Ergo ton theon, genitiv označující zde předmět tvorby, znamená tvoření toho, co je boží, to jest tvoření přívlastků Boha.¹⁷ Podle esoterních představ Keferem uznávaných vykonává každý takto vytvořený ideál přes rovinu astrální vliv na náš hmotný svět. V teurgii jde podle Kefera především o usměrnění určitých astrálních jevů (tato teorie astrálu je shodná se základním pojetím Léviho) podle vůle operátora, aby způsobily, ať již na úrovni hmotné, nebo případně mentální, nějaké účinky, týkající se chování osob, ale i společenských celků (politických skupin, národů apod.). K tomuto aktivnímu teurgicko-magickému působení používá praktický hermetismus různých prostředků, ať již síly určitých jmen (zde spatřuji u Kefera zásadní přejímání praxe kabaly – jména Boha a andělů), jež reprezentují objekty, uznávané a uctívané dlouhou dobu mnoha jedinci. Takové, např. náboženské a ideologické kulty, nabývají podle okultních zásad analogie „horního“ a „dolního“ světa (tj. astrálu a světa pozemského) určité moci a síly v astrální pláni, které se projeví i na zemi.¹⁸ Dle zásad kabaly mají však některá tato slova účinnost i nezávisle na

¹⁵ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 1362-1363.

¹⁶ KEFER, J. *Úvod do hermetismu*. Přednáška z 2.1.1939. [online] . [6.1.2009] . K dispozici na [www](http://www.grimoar.cz/jk_10/02-01-39.php).
[http://www.grimoar.cz/jk_10/02-01-39.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/02-01-39.php)

¹⁷ KEFER, J. *Theurgie*. Přednáška z 7.7.1938. [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na www.
[http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php)

¹⁸ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 6-7.

počtu těch, kteří je uctívají, pouhou silou jejich spojení s říší idejí, což Kefer rozvádí v dalších spisech a přednáškách.

Pro tuto práci jsem se rozhodl zpracovat především prameny z oblasti kabaly a teurgie, jejichž hlavní syntéza nastala pro evropskou magii v období renesance. Kefer překládal dílo zřejmě nejvýznamnějšího publikujícího okultisty 19. století Elifase Léviho, který měl ovšem na význam slova kabala pohled jiný, než je tomu u tradičních hebrejských kabalistů. Zcela v tradicích křesťanské kabaly, kterýžto duchovní proud rozebírám v kapitole o renesanční kabale, teurgii a magii, je u něj kabala spojená se specificky chápaným katolickým křesťanstvím. Stejně jako u Kefera se u něj lze setkat s celou řadou odkazů na Ježíše Krista a roli trojiční teologie v kabale. Lévi se o tomto svém chápání okultismu vyjadřuje jako o „přísně ortodoxní a svaté katolické teologii, jediné, která má autoritu“, protože je podle něj kabalistická, což znamená, že je „tradiční, apoštolská a univerzální.“¹⁹ Kefer psal, že Léviho dílo znamená nejpevnější základ pro práce ve vysoké magii a teurgii. „Elifas Lévi budoval svou magii tak, že spojil moudrost a rozumovost kabaly s nadšením křesťanské víry a dal ji do služeb katolicity světa.“²⁰ Nejdokonalejším systémem magie je tedy pro Kefera magie Léviho a k němu přiřazuje dalšího francouzského hermetika Stanislava de Guaitu. Vědomě podle něj navazují na nejlepší magickou syntézu, kterou je kabala. Na tyto představitele francouzské školy navázal u nás Otokar Griese a také hermetická společnost Universalia.²¹ Pro vývoj Kefera je však zásadní dílo Léviho. Ten je pro něj prvním zakladatelem moderní teurgie a údajně ji teoreticky i prakticky zvládl, dokonale promyslel a podal přesné pantakly všech teurgických sil. Léviho označuje jednou za vynikajícího kabalistu, pak za vynikajícího teurga – obojí v teoretickém i praktickém smyslu.²² Léviho je možné nazvat kabalistickým teurem ještě před Keferem.

¹⁹ LÉVI, E. *Zasvěcovací dopisy do vysoké magie a mystiky čísel*. Praha : Trigon, 2006. s. 58.

²⁰ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 10.

²¹ KEFER, J. *Moderní magie*. Přednáška z 17. 3.1938. [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na www.grimoar.cz/jk_10/17-03-38.php

²² KEFER, J. *Odluka vědy chrámové*. 2.1.1939. [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na www.grimoar.cz/jk_10/02-03-39.php

Jedním z Keferem přeložených děl – a je obdivuhodné, kolik toho napsal a přeložil, když víme, že v 36 letech zemřel v koncentračním táboře – byla Léviho „Kniha zasvěcení“. Pasáž z této knihy nám také může poskytnout návod k pochopení myšlenek, na jejichž základě Kefer jednal. V otázce pokusit se použít svou nauku kabaly a teurgie k věci, jako je někoho zničit (když teurgie měla tvořit dobro, jinak by to byla goetie, tj. černokněžnictví), mohl vycházet i z této Léviho poučky: „Ničí-li zlí dobré, pak je to chyba dobrých, kteří nedovedou státi pevně, aby panovali. Zdají-li se zlí býti na zemi silnějšími než dobří, pak je tomu tak jedině proto, že zlí dovedou činiti zlo, kdežto dobří neumí činiti dobro. Zlí jsou pozorní a jednají, zatím co dobří se spokojují s vírou a modlitbou. Blázni se pokládají za mučedníky.“²³

Jeho slova o mučednících nás spojují i se smrtí Jana Palacha, který vlastně také spáchal čin křesťany odsuzovaný – sebevraždu, ale z pohledu většiny to byla myslím spíše sebeoběť. A tak i Kefer dává tímto magickému útoku na Adolfa Hitlera pozitivní znaménko. Použil zlou činnost k dobru s nepochybným cílem, aby ještě většímu zlu zabránil.

Kefer ve svých přednáškách reagoval na podepsání Mnichovské dohody. Byl zklamán vývojem situace a zbabělostí vlády: „Podívejme se na současný stav. Kdybychom evokovali magického egregora našeho národa, tak bychom viděli příšerného démona zbabělosti. To je to nejstrašnější, co člověk může mít... Máme historicky výjimečné dějiny: co dějiny dějinami jsou, žádný stát se nezachoval bíději než my. Nikde v dějinách nemáte příkladu, aby národ takovým způsobem se zřekl všeho, že nebude žít. Ona by byla válka, ono by tam těch lidí padlo! Z hermetického hlediska: nikdo neumře dřív, než splní svůj životní úkol a dříve, než zemřítí má ... Musíme si uvědomit, že každá naše koncentrace, myšlenka, práce je obrovská síla. Takováto moc, takováto síla, nemá-li člověka zničit, musí být vložena do královských rukou ... Magik se má považovati za sesazeného krále (Lévi). Opakuji znovu: Evropa bude zničena, nevyvstane-li zde velký duchovní proud, armáda lidí, kteří dělají víc, než je jejich povinnost. A kteří dávají oběť. Tento duchovní proud se musí postavit

²³ LÉVI, E. *Kniha zasvěcení*. Praha : Trigon, 1991. s. 104.

proti nynějšímu barbarství ...²⁴ A umění teurgie, postavené na magii a kabale v duchu Léviho, pro něj bylo uměním královským.

Pro Kefera bylo zklamání z mnichovské kapitulace a z vůdců československého státu obrovské. Možná i proto kladl důraz na hermetismus jako na královskou nauku, nauku, kterou ve starověku jak v Egyptě, tak v jiných zemích mohli studovat jen nemnozí a která byla tajnou vědou chrámovou.²⁵ Jak napsal: „Křísíme hermetismus, abychom světu dali nové krále a nové velekněze.“²⁶ Jako velký vlastenec a aktivní člen malé české nacionalistické strany zřejmě doufal, že se i díky této nauce podaří zajistit Československé republice lepší vládu v budoucnu. Neúspěch národa spojuje s poškozením jeho egregora, což je bytost spojená s existencí tohoto národa na astrální rovině. Právě tohoto egregora lze podle něj posílit, ale i oslabit magickou a teurgickou evokací.²⁷ Nabízí se zde jisté srovnání teurgického aktu s prosebnou modlitbou (papež modlí se za mír mezi národy) s tím, že teurgie je tvořivá. Egregor se chápe jako uctíváním či hromadnou činností vytvořená astrální bytost.²⁸ Pro český národ byla Keferovi egregorem koruna svatováclavská.²⁹

Dne 18. června 1941 byl Jan Kefer zatčen. Nacisté mu dávali mimo jiné za vinu, že se v Universalii pracovalo na astrologických horoskopech, nepříznivých nacistickému režimu a jeho vůdčím osobnostem. Naplnila se Keferova slova: „Povinností hermetika je vždycky býti s těmi, kteří jsou pronásledováni, poněvadž tam je utrpení, tam je přítomen Bůh, tam je oběť. Jakmile je někdo pronásledován, tam je magická a theurgická síla na jeho straně.“ Na jedné z posledních přednášek 15.11.1939 pak J. Kefer ještě dodal: „Co bychom to byli za lidi, kdybychom své královské umění měnili, kudy vítr vane. Jestliže mne nebo koho z nás zabijí, ten, koho usmrtí, za tři dny vstane z mrtvých. Kdyby

²⁴ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 490-491.

²⁵ KEFER, J. *Dodatek k magickým cvičením*. Přednáška z 8.12.1938. [online] . [cit. 5.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/08-09-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/08-09-38.php?)

²⁶ KEFER, J. *Přehled dějin magie*. Přednáška z 12.9.1938. [online] . [6.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/12-09-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/12-09-38.php?)

²⁷ KEFER, J. *Analogie a synthesa*. Přednáška z 3.10.1938. [online] . [6.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/03-10-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/03-10-38.php?)

²⁸ NAKONEČNÝ, M. *Magie v historii, teorii a praxi*. Praha : Vodnář, 1999. s. 313.

²⁹ KEFER, J. *Autorita svatováclavská*. Přednáška z 29.9.1938 [online] . [6.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/29-09-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/29-09-38.php?)

některého magika nebo theurga zabili, zabijí sami sebe. Rozhodování o životě náleží jedině Bohu.“³⁰

Keferovo pojetí kabaly je stejně jako Léviho značně vzdáleno klasickému pojetí hebrejských kabalistů. Pro Kefera byli největší hrdinové klasické hebrejské kabaly Ezechiel, Luria, ben Akiva, které nazývá génii, vlastně křesťané. Tak jako Kristus byl pro něj Žid, ale křesťan. Kabala pro něj není židovské tajné učení, „kabala je mystika, která spojuje židovstvo s křesťanstvím.“³¹ Elifas Lévi se vyjadřoval ve stejném duchu: „Srovnání tajuplných nauk Sefer Jeciry a Zoharu se Zjevením sv. Jana dokazuje to s jistotou ... Dle toho nutno uznati křesťanství, vzdálené toho, aby bylo židovským kacířstvím, za pravé, orthodoxní podání židovstva.“³² Kefer tento vztah k jím vykládanému křesťanství vyjadřuje stejně jako Lévi slovy: že by hlásal nauky okultní a esoterní, „nikdy jsem nedostal napomenutí z hlediska církve katolické, ačkoliv jsem vykládal velmi odvážně.“³³

Ze seznamu knih k heslu „kabbala“ v „Encyklopedii okultismu, filosofie a mythologie“ můžeme odvodit, že jeho pojetí kabaly bylo spojeno nejen s kabalou křesťanskou, ale i s naukami na rozhraní židovské kabaly, magie, středověkého okultismu a dalších směrů. Dokazují to ke studiu tohoto předmětu doporučená dobová díla. Vedle klasických učenců se zaměřením na židovství Bischoffa, Blocha, Francka zde nechybí odkaz na spisy Blaua o židovském kouzelnictví, na renesančního humanistu Pica della Mirandolu, chtějícího pomocí kabaly smířit před papežem magii s křesťanstvím, upozornění na „Okultní filosofii“ Agrippy z Nettesheimu, Paracelsa, dílo křesťanského kabalisty Reuchlina, křesťanského mystika Böhmeho, na francouzské hermetiky Saint Yvese d'Alveydra, Papuse, Léviho a dokonce jednoho z hlavních členů a předsedu zřejmě nejvýznamnějšího anglického řádu Zlatý úsvit, jehož dílo „Kabbalah unveiled“ je sice citováno se správným datem prvního vydání (1887), ale podle v „Encyklopedii“ uváděného jména autora by se jednalo o jakéhosi

³⁰ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 493-494.

³¹ KEFER, J. *Výklad Ezechielova proroctví (pokračování)*. Přednáška z 11. října 1939. [online] . [cit. 5.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/11-10-39.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/11-10-39.php)

³² LÉVI, E. *Dějiny magie*. Praha : Trigon, 2003. s. 199.

³³ KEFER, J. *Výklad Ezechielova proroctví (pokračování)*. Přednáška z 11. 10.1939. [online] . [cit. 5.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/11-10-39.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/11-10-39.php)

„Mathewse“, zatímco jím byl Samuel Mc Gregor Mathers. Keferem uváděné dílo Buchmanna-Nagy s honosným názvem „Klíč k 72 božím jménům kabaly“ je zase spíše záznamem práce magika či teurga z přelomu 19. a 20. století s kabalistickými talismany, jejichž fungování je převáděno na otázky působení sil z hlediska fyzikálních veličin a meteorologických podmínek. Dále se pro studium kabaly za významný uvádí spis v podstatě zlidovělé kabaly a magie, s podtitulem v českém vydání ukazujícím jak na teurgii, tak i kabalou „Sefer Raziel ha-Malach“. Stejně tak odkazuje na do češtiny Griesem přeloženou „Sefer Jeciru“ a několik hebrejských spisů tradiční kabaly, jejichž systematické studium není v žádném dochovaném dokumentu o Keferovi doloženo, když navíc přepisy jmen hebrejských géniů, kterých pečetě Kefer doporučoval k praxi, vykazují známky záměn základních hebrejských písmen.³⁴ Informace Keferem o kabale podávané svědčí spíše o převzetí její koncepce ze základních knih o kabale uvedených v jeho seznamu, z děl středověkých magiků, křesťanských kabalistů a francouzských hermetiků. Za klíč k nejvyšší, praktické kabale, stejně jako k nejvyšší teurgii, tito vesměs považovali zřejmě nejzmiňovanější zaklínací grimoár středověku – „Claviculae Salomonis“ (Klíčky Šalamounovy).

Tato studie se věnuje nejen těmto spisům a pohledům na kabalou a teurgii v nich obsaženým, ale i jejich syntéze v magii renesance a křesťanské kabaly, která vedla k hermetikům francouzské školy. Jejich pojetí kabaly a teurgie pak k hermetismu českému. Tyto vlivy se zřejmě nejvíce vtiskly do nauky takzvané kabalistické teurgie, kterou Jan Kefer ve své syntéze a specifickém pochopení kabaly a teurgie v hermetismu považoval za nejvyšší vůbec.

Ačkoliv Kefer evidentně preferoval křesťanství, je pro něj náboženství obecně exaltací jednoho z aspektů bytí. Teurgie ve své metapsychické dimenzi je jeho dokonalým činitelem: „Prožitá myšlenka, i ta, k jejímuž vyjádření se nedostává slov, jest nejčistším projevem lidského bytí.“³⁵ Teurgie má v jeho chápání i velký význam pro víru člověka, který díky ní dokáže věřit snáze než člověk, který teurgicky zasvěcen není. Tato víra je kvantitativně stejná jako víra

³⁴ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 877-878.

³⁵ KEFER, J. *Theurgie*. Praha : Trigon, 1991. s. 28.

prostého člověka. Kvalitativně je to však rozdíl již v tom, že u teurgie jde o víru dynamizovanou rituálem.³⁶

Kefer se snažil prosazovat vedle dobové myšlenky o existenci vědomí a podvědomí také myšlenku nadvědomí. Tímto nadvědomím, jako transcendentálním aktem, lze podle Kefera přizpůsobit okolí našim záměrům.³⁷ Aby toho byl ovšem člověk schopen, musí dostat své vědomí do psychického stavu nad normálním duševním stupněm výkonu člověka zdravého. Právě tímto projevem zvýšeného duševního zdraví se zabývá podle Kefera magie a teurgie. Pojem duševního zdraví tu ovšem Kefer používá ve specifickém významu teurgicky optimálního psycho-somatického stavu individua. Kefer chce teurgii magické evokace oproštěnou od všech vad tělesného a pozemského, chce novou evokaci na principech zkrásnělého a zlepšeného vědomí, jehož představy chtějí záměrně uchvátit transcendentální skutečnost. Konečně chce, aby v teurgii byl dosazen cit za to, čím byl dosud rozum a rozum tam, kde dosud vládla extáze,³⁸ tj. jakousi vědomím kontrolovanou extází. Badatel v tomto oboru si musí při studiu dějin magie a posuzování návodů, receptů a jejich účinků stále uvědomovat, že ne vše je ve staré magii skutečností, nýbrž že často běží o legendu nebo skutečnost zkreslenou churavým a nezdravým organismem s porušeným vědomím,³⁹ jehož zdraví nejen fyzické, ale i duševní⁴⁰ je počátkem i koncem každé opravdové magie.

Když Kefer hovoří o teurgii, tak neustále v souvislosti s magií. Byla pro něj nejvyšším stupněm magie a vždy trvá na počátečním zvládnutí technik magie jako na předpokladu práce teurgické. S magií a teurgií zaměřenou na ovládnutí bytostí jsou spojeny Keferovy výroky, že „dosavadní nauky o andělech a démonech symbolisovaly a popisovaly zhmotnění ducha. Budujeme nyní theurgickou evokaci, kterou můžeme směle nazvatí oslavením andělů a kterou jedině můžeme pochopiti a uspíšiti neustálé zduchovňování hmoty. Nesmíme

³⁶ KEFER, J. *Systematické studium theurgie*. Přednáška z 28.2.1940. [online] . [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/28-02-40.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/28-02-40.php)

³⁷ KEFER, J. Opis protokolu ke Krajskému soudu trestnímu v Praze. Odvolání k obhajobě ze dne 10.3.1941. [online] . [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_09.php?](http://www.grimoar.cz/jk_09.php)

³⁸ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 6.

³⁹ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 43-55.

⁴⁰ KEFER, J. *Géniové a evokace*. Přednáška z 18.8.1938. [online] . [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/18-08-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/18-08-38.php)

uznávati trpně to, co je, naopak, odvážně a hrdinně jsme povinni budovati to, co býti má a co také bude.“⁴¹ Pro Kefera je kabalistická teurgie jediným vhodným systémem pro západního člověka,⁴² čímž navazuje na Grieseho tvrzení, že „kabala je klíčem k okultní tradici Západu“.⁴³ Další z předních francouzských hermetiků a vzor pro předválečné hermetiky české – Papus, pro změnu psal, že „kabala je klíčem k okultní tradici východu“.⁴⁴ Kefer toto syntetizoval univerzalistickým postojem, že kabala je klíčem k okultním tradicím všeho druhu.⁴⁵

Keferem jako zkušební texty magie a v civilizovanějším rouchu pak předstupně teurgie ve spise „Theurgie magické evokace“ předkládané grimoáry typu Dürrovy „Experimentální démonologie“, „Herpentilovy černé magie“ a „Šalamounových klíčů“⁴⁶ také dávají specifickou představu o jeho pohledu na vztah fenoménu magie ke kabale a teurgii.

„Evokace teurgická nemá podle Kefera na rozdíl od evokace magické legend ani rituálů. Magická evokace je kopií, kdežto teurgická evokace je tvůrčím činem.“ Tento tvůrčí čin však vyžaduje nikoliv pouhého řemeslného umělce, jakým je dobrý hudebník či kreslíř, ale pravého skladatele či malíře. Kdo se chce stát teurgem, má podle Kefera zvládnouti nejprve řemeslnost této nauky – což podle mne znamená naučit se řemeslně magii, studovat s ní spojené nauky i myšlenky a pak doufat, že v záblesku osvětlení, které staří teurgové, stejně jako v jejich šlépějích jdoucí Kefer, spojovali s pozitivním působením vyšších bytostí na člověka a naopak, bude mu dáno pochopit a zvládnout nejvyšší tajemství spojená s teurgií.

Cesta k teurgii je u Kefera vyměřena 32 cestami moudrosti kabaly,⁴⁷ jejíž učení považoval za klíč k pochopení okultních věd nejdůležitější. Odtud je jeho teurgie nazvána kabalistickou. Stejně tak ale věřil, že praxe a studium

⁴¹ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 12.

⁴² KEFER, J. *Theurgie*. Přednáška z 7.7.1938. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php?

⁴³ GRIESE, O. *Kabala*. Píerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. s. 3-5.

⁴⁴ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 128

⁴⁵ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 342.

⁴⁶ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 34-41.

⁴⁷ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 90-91.

kteréhokoliv magického směru zlepšuje pochopení kabaly u těch, kteří ji studují a praktikují.⁴⁸

U teurgie však podle Kefera rozhodně nejde o pouhé evokační umění a ovládnutí andělů a démonů, s čímž se setkáme u vyjádření většiny autorů o této nauce. Je to především nauka o zvládnutí světa božského. Svět božský neznamena boha samotného, ale stupeň pod ním. V těchto nižších oblastech existující anděly nepovažuje za bohy, jsou to pro něj emanace jako elektron. „Účelem lidského života je toto stvoření ovládnouti. Když někdo praví, že podmaniti si andělské kůry je zásahem do Boží Prozřetelnosti, stejným právem můžeme namítnouti, že když jsme zkrotili páru, aby nám tahala naše vozy, že jsme učinili vpád do prozřetelnosti Boží. Zvládnutí blesku a elektřiny je stejným tvorstvem jako ta sefira. Země a všecko, co na ní je, je boží, ale Bůh dal vše do služeb člověka, který svou duší, psychou, je výtvor hrubých fysických sil, ale svou svobodou, svobodou ducha, je výtvozem Boha. Může-li člověk vše na této zemi, může a také má ovládnouti ono tvorstvo, které my nazýváme duchovním světem nadpřirozeným. Stejným právem můžeme uspořádati svět astrální i duchovní, který nazýváme božským. Všechno tvorstvo je dáno do služeb člověku, jenž takto se stává skutečným synem Božím.“⁴⁹ Teurgii popisuje tedy jako aktivní a interaktivní magickou cestu k ideálu. Ta je podle něj naznačena v Genesi, kde se píše, jak „Jakob, otec Israele, dříve než se stal patriarchou, zápasil celou noc s Bohem. Boj člověka proti Bohu. Podlehl Jákob. Když byl na zemi, ještě držel Boha a volal: nepustím tě, dokud mi nepožehnáš!“ To je cesta aktivní magie, cesta k jednotě. Člověk podle magie má mít pýchu a sílu, musí bojovat, aby této síly dobyt, aby byl silný proti všem i proti Bohu, aby se pak tohoto vydobytého království mohl – chce-li, vzdát. Teurgie aktivní je ta, v níž se pokoří člověk silný, který si všechno vydobyl.⁵⁰

Další podstatou teurgie je zvládnutí Šému, sedmdesátidvou písmen božího jména. Veliké dílo teurgie uskuteční podle Kefera jen ten, kdo ovládne, jak praví kabala, tyto vyrovňující principy, jež jsou činiteli v sefiře Tiferet.

⁴⁸ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 342.

⁴⁹ KEFER, J. *Theurgie*. Přednáška z 7.7.1938. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php

⁵⁰ KEFER, J. *Problém zla*. Přednáška 19.12.1938. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na www.grimoar.cz/jk_10/19-12-38.php

Odtud 666 (číslo šesté sefiry) ve sv. Janu, zvládnutí Tiferetu, vlastní obor teurgie.⁵¹ V těchto slovech vidíme nejen základ Keferovy kabalistické teurgie, ale i skutečnost, že je v ní kabala i teurgie pevně spojena s křesťanstvím. Za základ fungující teurgie považoval Kefer také znalost magického významu hebrejské abecedy. Je to pro něj jakási základní abeceda teurgie.⁵²

Kefer označoval za nejbohatší období pro čerpání myšlenek ke studiu magie především starověk a pak raný a pozdní středověk. Dobrý tón měla podle něj magie i v renesanci. V 18. století se však evropskou osvícenskou revolucí literatura a věda zcela odlučuje od středověké formy magie.⁵³

V této své studii jsem se tedy zaměřil na tři oblasti, které Kefer ve vztahu k magii jako pilíři svého esoterního bádání a základu teurgické praxe a při jejím vývoji v na kabale založenou teurgii, nazývanou také kabalistickou teurgií, zmiňuje nejčastěji. Pro lepší pochopení díla Keferova jsem podnikl sondu do hraniční oblasti kabaly s magií, teurgie s magií a k jejich syntéze v učení renesance, ze které pak nejvíce čerpal obnovený zájem o esoterní vědy od 19. století. Ten se pak především přes francouzské hermetiky a s jejich interpretací přenesl k hermetikům československým.

Je třeba mít také na vědomí, že Kefer vidí vrchol ve vytvoření teurgie křesťanské. Klasická židovská magie a židovská teurgie kabalistická je mu jejím naprostým protikladem. Zdůrazňuje, že je třeba maximálně dobře znát kabalu židovskou, která má také svou kabalistickou teurgii. Ta je však pro Kefera jen předstupněm té kabalistické teurgie, na které sám pracoval.⁵⁴

Tutu kapitolu jsem se, ač informuje o době z pohledu práce nejnovější, rozhodl dát na počátek po rozmluvě o tomto tématu s prof. Sadkem. Podobně jako u Keferova teurgického výkladu Genese, myslím naprosto originálního ve

⁵¹ KEFER, J. *Theurgie*. Přednáška z 7.7.1938. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na [www](http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php).
http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php

⁵² KEFER, J. *Pokračování jmen abecedy*. Přednáška z 6.3.1940. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na [www](http://www.grimoar.cz/jk_10/06-03-40.php).
http://www.grimoar.cz/jk_10/06-03-40.php

⁵³ KEFER, J. *Úvod do magie*. Přednáška z 5.9.1938. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na [www](http://www.grimoar.cz/jk_10/05-09-38.php).
http://www.grimoar.cz/jk_10/05-09-38.php

⁵⁴ KEFER, J. *Matematika dění*. Přednáška z 9.3.1939. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na [www](http://www.grimoar.cz/jk_10/09-03-39.php).
http://www.grimoar.cz/jk_10/09-03-39.php

světových dějinách zpracování tohoto textu, započal jsem od konce, abych se mohl vrátit k počátku.⁵⁵

⁵⁵ KEFER, J. *Theurgie*. Praha : Trigon, 1991. s. 26-27.

2. Kabala jako základ kabalistické teurgie

2.1 Kabala - Pojem a tradice

Otázka co je to kabalistická teurgie může být kladena do úzkého vztahu s celoživotním pátráním známého židovského profesora a odborníka na kabalu Josefa Dana „Co je to kabala?“ Středověcí kabalisté si často vypracovali vlastní pojetí, které se více nebo méně odlišovalo od jiných definic. V moderní době ho četní židovští i křesťanští teologové, filosofové a dokonce přírodní vědci používali nejrůznějším způsobem. Ani dnes nemá toto slovo žádný jednoznačný význam. Definice tohoto pojmu se odehrává uvnitř jasně vymezeného historického kontextu, který nám dává informaci o místě, času a kultuře, které určují jeho použití. Z pohledu náboženských dějin idejí však neexistuje žádný, všem nadřazený, „pravý“ význam tohoto pojmu.⁵⁶

Podle Bischoffa je například kabala souhrnný pojem pro mystická učení uvnitř judaismu, a sice stejně tak teosoficko-metafyzicko-přírodně filosofické spekulace, jakož i magicko-pověrečné fantazie.⁵⁷ Mnoho židovských i jiných osobností, zabývajících se kabalou věřilo a věří, že kabala znamená ústní Zákon, který Mojžíš obdržel (kibel) na hoře Sinaj zároveň s psaným Zákonem (Tórou). Že kabala je duchovní odkaz, předávaný z ucha do ucha. Tuto „pravověrnost“ kabaly však velmi zpochybnila již judaistika 19. století a židovský historik Heinrich Graetz (světoznámý vytvořením prvních, souhrnných, dvanáctidílných „Dějin Židů“) obvinil kabalu, že „je založená na omylu a v rozporu s duchem Zákona (Tóry)“. Podle jiných historiků se vlastní kabala zrodila na jihu Francie na konci 12. století.⁵⁸

Kabalisté vedou základy svého učení až zpět k Mojžíšovi, někdy dokonce až k Abrahamovi a Adamovi. Jako vlastní zakladatele kabaly však označují především tři talmudisty: rabi Nechunju ben ha-Kanu (okolo 75 n.l.), Ismaela ben Elišu (okolo 130 n.l.) a především Šimona bar Jochaje (okolo 150 n.l.), kterého označují za autora známého Zoharu. Podle Bischoffa ovšem nemají tyto

⁵⁶ DAN, J. *Die Kabbala*. Stuttgart : Reklam, 2005. s. 7-8.

⁵⁷ BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s.1.

⁵⁸ CASARIL, G. *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. Bratislava : CAD Press, 1996. s. 13-14.

z velké části z parsismu a později z novoplatonismu proniklé elementy s duchem talmudické literatury co dělat.⁵⁹

Za magické jsou považovány již nejstarší památky – texty hebrejské mystické literatury obvykle označované za kabalistickou – Hechalot. Magické jednání působí v magických textech Hechalot ze sebe, díky mocným božím jménům, bez osobní soudcovské instance, která propůjčuje spásu a blaho jako odměnu za poslušnost. Vane v nich duch rychlého a lehkého řešení, zázračné realizace utopie a všech lidských snů.⁶⁰ Boží jména – čtyřpísmenná stejně jako i ta sestávající z 12, 22, 42 a 72 písmen nejsou jednoduchou, libovolnou hrou spojení hlásek, ale skrývají ve svých písmenech mystérium božské kosmické síly. Podobně je tomu se jmény andělů. Tím je zde dána možnost pomocí těchto jmen a kombinací jejich písmen k různým formulím ve slově nebo písmu působit na zákony přírody a činit zázraky. S těmito formulemi operuje praktická kabala (kabala maasit).⁶¹ Pro nás je z ní důležité chápání člověka jako rozměru božství na zemi, nejenže jeho forma a duše zrcadlí božství, nýbrž jsou ve skutečnosti božské – odtud pak vyplývá zákaz prolévání lidské krve. Význam člověka spočívá ve skutečnosti, že člověk jako samostatné universum – mikrokosmos je božskou monádou. Usmrcení člověka se pak rovná nejen zmenšení božské formy na zemi, nýbrž jak to formuluje text, zmenšuje božskou moc. Člověk je zdrojem energie, která je paralelní k božství nebo ve své podstatě dokonce s božstvím totožná. Nicméně to však nezmenšuje vzdálenost mezi lidskou a božskou entitou.⁶²

Dnes je kabala (hebrejsky „předání“, „přijatá nauka“) v odborných kruzích chápána především jako mystická náboženská filosofie židovského středověku, která vyšla ze starého tajného učení a od 13. století n. l. se vyvinula ve vlastní systém. Vyšla z úsilí vyřešit nejhlubší otázky o Bohu a světě, spojuje prvky židovsko-helénské myšlenkového proudu a orientální nauky o emanacích. Teorie kabaly bylo zkoušeno využít také prakticky a věřilo se, že je možné skrze amulety, vyslovování a psaní určitých slov, božích jmen a biblických míst

⁵⁹ BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 3.

⁶⁰ GROZINGER, K.E. *Judisches Denken*. Frankfurt am Main : Campus Verlag, 2004. s. 328.

⁶¹ BLOCH, P. *Geschichte der Kabbala*. Trier : Verlag von Siegmund Mayer, 1894. s. 3-5.

⁶² IDEL, M. *Kabala – Nové pohledy*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 217.

vykonávat zázraky. Předmětem bádání ji učinili i křesťané upozornění na ni scholastikem Raymondem Lullem (1232-1316), jako papež Sixtus IV., Johannes Pico della Mirandola, Reuchlin, Agrippa von Nettesheim..⁶³

Kabala je pak již od 12. století jméno ve vlastní škole a literatuře vypěstované tajné nauky Židů, jejímž základem je orientální nauka o emanacích. U Filóna, v talmudu a midraši se sice již nacházejí jednotlivé teosofické nauky, které byly od pozdějších učenců přejaty, ale první kosmogonickou knihou byla „Sefer Jecira“ ze 7. nebo 8. století n.l. Teprve od poslední poloviny 12. století přitáhla tajná nauka, která se zpočátku vztahovala jen na Boha a stvoření, do svého kruhu také exegezi, morálku a filosofii. Kabale v následujících třech stoletích věnované četné spisy učily tajný smysl bible a hagady, vyšší význam zákonů a stejně tak vykonávání zázraků použitím božích jmen a svatých rčení. Úpadek vědeckého úsilí a tlak doby, zvláště od vyhnání Židů ze Španělska (1492), dal kabalistickým studiím nový rozmach v Palestině, Itálii a Polsku, avšak jejich zaměření se brzy přesunulo na magii a „hraní si s písmeny“. Přesto se kabalou zabývali od Reuchlina a Pico von Mirandoly také křesťanští učenci, jako Knorr von Rosenroth („Kabbala denudata“), Helmont atd.⁶⁴

Kabala je podle dalšího názoru teosofická židovská mystika, která vznikla ve 12. století v Jižní Francii (knihy „Bahir“), plně rozvinutá kolem roku 1300 ve Španělsku (knihy „Zohar“), popularizovaná na konci středověku i v novověku a spojená s mesiášskými hnutími. Po ztroskotání hnutí Šabtajje Cvi byla znovu omezena na úzké kruhy. Osvícenstvím a především reformním židovstvím se jí dostalo špatné pověsti, přiměřeně oceněna byla až ve 20. století výzkumy G. Scholema. Kabala se chopila myšlenky nauky o 10 sefirách (stvořitelských faktorech) knihy „Jecira“ a spojila je s novoplatónskou představou o duchovních středních stupních mezi na druhé straně jsoucím Bohem a světem – člověkem, ale také s tradičními židovskými motivy (např. deset slov božích při stvoření světa).⁶⁵

Kabala je i všeobecné označení pro židovskou mystiku, jejímž hlavním motivem je idea živého Boha. Tato představa vede k předpokladu, že existuje

⁶³ *Meyers Grosses Konversations-Lexikon*. Díl 10. Leipzig und Wien : Bibliographisches Institut, 1907. s. 404.

⁶⁴ *Der Grosse Brockhaus*. 9. díl. Leipzig : F.A.Brockhaus, 1931. s. 536.

⁶⁵ *Bertelsmann Lexikon*. 7. díl. München : Bertelsmann Verlag, 2002. s. 386.

božská sféra, která představuje základ světa a nemůže být pochopena rozumem.⁶⁶ Podle kabaly je člověk praobrazem (pravzorem, prototypem) nadsmyslového a smyslového světa. A proto je zbožný člověk schopen (čím více se ponoří do božského, tím více je svou podstatou Bohu podobný) na jedné straně poznávající pronikat do pradávného spojení bytí a dění, na druhé straně vykonávat účinky stejně tak na nadsmyslné bytí a dění, jako i na pozemské okolí a svět.⁶⁷

Již ve středověku však někteří autoři zmiňující se o kabale jako Pedro Garcia (15. a 16. století) popírali, že by se v případě kabaly jednalo o dávnou tradiční nauku, jejíž stopy vedou k Mojžíšovi, a trvali na tom, že kabala představuje odnož heretického judaismu, vycházející z talmudu.⁶⁸ Kabalisté podle Blocha zvláště věřili, že ve svých teoriích mají klíč, s jehož pomocí lze proniknout do nejvnitřnějších tajemství Tóry, do posledních záměrů všech náboženských předpisů a mocí způsobit vyslyšení modliteb Bohem.⁶⁹ Toto teurgické chápání kabaly považoval již Scholem v literatuře Hechalot za kritérium pro vysoké stáří této tradice.⁷⁰

Vzhledem k dalšímu zaměření této práce na teurgii je třeba ukázat i na Idelovo chápání tohoto pojmu a vazby na magii. Termín „teurgie“ nebo „teurgický“ označuje v následujícím výkladu činnosti, jejichž účelem mělo být působení na božství, většinou na jeho vnitřní stav nebo dynamiku, někdy však také na jeho vnitřní stav vůči člověku. V protikladu k mágovi soustředil starověký i středověký židovský teurg svou aktivitu na přijaté náboženské hodnoty. Tato definice se tedy snaží důsledně rozlišovat mezi teurgií a magií.⁷¹

Pro další zaměření této práce na vazbu kabaly a teurgie v českém hermetismu a učení Dr. Kefera je důležité vědět, že už bylo učenci dlouhodoběji vnímáno a zkoumáno spojení kabaly s novoplatonismem, který je základem školy teurgů helénistického období. Připomenul bych zde Ochmana a jeho

⁶⁶ *Der Grosse Herder*. 5. díl. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 1954. s. 58.

⁶⁷ BICHOFF, E. *Die Elemente der Kabbalah*. Berlin : Hermanns Barsdorf Verlag, 1913. s. 30.

⁶⁸ THORNDIKE, L. *The History of Magic and Experimental Science*. 6. díl, New York : Columbia University Press 1923-1958, s. 529-543.

⁶⁹ BLOCH, P. *Geschichte der Kabbala*. Trier : Verlag von Siegmund Mayer, 1894. s. 62.

⁷⁰ SCHÄFER, P.: *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 265.

⁷¹ IDEL, M. *Kabala – Nové pohledy*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 197.

úvahu: „Je-li jak tvrdili novoplatonici člověk mikrokosmem a má v sobě všechny síly (přírodní i božské), může je tedy ovládat a využívat a odsud je již jen krok k získání člověkem role „pána“ přírody a budování světa jejich pomocí. Je tedy pouze nutné umět tyto síly rozpoznat a umět jimi disponovat, což se váže na koncepci „zázraků“. Magie včetně té židovské přejala metody i koncepce mystiky, pietismu, teologie, filosofie a rozšířila je ve směru užitečnosti, praktičnosti a konkrétnosti. Byly vypracovány instrukce, recepty a techniky, ve kterých byla snaha podat velmi přesné návody týkající se činnosti i rekvizit (výrazů, šifer a klíčů), potřebných k vykonávání zázraků. Cílem nauk do této magie přejatých bylo pomoci jí odpovědět na otázky:

- Jak působit na Boha, anděly, démony, na osud člověka samotného nebo někoho jiného?

- Jak si na Bohu vynutit (teurgie, teagogika) splnění vlastních potřeb?

- Jak kumulovat celý svůj energetický potenciál (vykonávat „koncentraci ducha“) a jak tento potenciál řídit?

- Jak působit silou vlastní psychiky na sílu duchů nebo věcí?

- Jak tvořit nové věci (golem)?⁷²

Otázka působení na božské síly – anděly, teurgie, možnost zvýšené kumulace vlastního energetického působení a jeho další vedení v zájmu nadaného jedince, otázka jak působit silou vlastní psychiky na okolí i možnost tvorby golema - to vše jsou věci, se kterými se jak v klasické židovské kabale, tak i v díle Dr. Kefera i Dr. Eliáše setkáme.

Na jakých naukách a poznacích se tyto cíle a pokus o jejich zvládnutí zakládají a ve kterých bodech můžeme vidět jejich syntézu, se pokusí ukázat další kapitoly této práce. Na otázku, proč se lidé této praxi jak v dávnější minulosti, tak zřejmě i dnes věnují, nám odpovídá Eisenberg ve své studii o jedné z nejvýznamnějších knih byť již zlidovělé (přesto stále ale ještě praktické, jak se v ní píše) teurgie a kabalistické mystiky „Sefer Raziel ha-Malach“: „Tyto divotvorné pokusy a praktické zásady dokazují odvislost jednotlivce od celku a celku od jednotlivce. Tak kráčí člověk od teorie k praxi, od myšlenky ke skutečnosti. Člověk se vidí obklopen nebezpečím, nemocemi a nehodami a jest příliš slabý, než aby jim odolal. Jaký div, že ve své nouzi utíká

⁷² OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 362.

k nadsvětovým bytostem pomocí talismanů, gem a jiných pokusů. Nesmíme však podceňovati účinky takových pokusů! Člověk by si často musil zoufati, kdyby nedal sám sobě prostředků, jimiž by oslabil moc zlých duchů a různé nehody.“⁷³

Shrnutím poznatků spíše z teorie této nauky a vytvořením představy o jejím pojmu se dostáváme k jejím dějinám, jak ukazují úzce spojeným s chápáním světa transcendentního a působením na něj.

2.2 Kabala v dějinách s vazbou na magii

Dějiny kabaly jsem v této kapitole zaměřil na údaje podstatné pro lepší chápání novodobého českého hermetismu doby Keferovy a jeho vazby na kabalou a teurgii. V žádném případě se nejedná o pokus popisovat zde dějiny kabaly klasické. Proto se zde nemusí vyskytovat jména a pojmy, které by někdo považoval pro klasickou hebrejskou kabalou za významná.

Židovská magie je výsledkem cizích vlivů – Babylónie a částečně i Egypta.⁷⁴ Z Babylónie si Židé nepřinesli s sebou jen jména andělů, jak se píše v Palestinském Talmudu, nýbrž i obohacené nazírání boží podstaty, nebeských mocností, vzniku veškerenstva a sil v něm působících.⁷⁵ Vlivy a rozdíly mezi magií židovskou a babylónskou jsou vidět zvláště v „Knize Danielově“. Okolo 1. stol. n. l. se magii věnovalo mnoho Židů alexandrijské i babylónské diaspory. Vznikla dvě centra židovské magie – v Egyptě a v Babylónii. V egyptské diaspoře se židovská magie propojila s magií helénisticko-egyptskou a zde, v alexandrijské diaspoře se objevily první knihy židovské magie a objevili se první židovští mágové. Prvními knihami židovské magie byly „Klíč Mojžíšův“, „Klíč Šalamounův“, „Kniha Šalamounova klíče“ a „Mojžíšův Meč“.⁷⁶ I podle nejnovějších studií prof. Schäfera lze stopy mísení hebrejského a řeckého vlivu sledovat již v nejstarších magických částech literatury Hechalot, jako je např. „Charba de-Mošé“. Meč zde, stejně jako v podobném řeckém kouzelném papyru, znamená tajemné, magicky účinné boží jméno. Tato souvislost vede k Margaliathovu předpokladu, že se v „Charba de-Mošé“ jedná o

⁷³ EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 89.

⁷⁴ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakov : Universitas, 1997. s. 364.

⁷⁵ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 40-41.

⁷⁶ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakov : Universitas, 1997. s. 364-366.

původně řecko-egyptskou tradici, která byla alexandrijským kruhům známa pod jménem „Meč Mojžíšův“ a připojením dalších magických mojžíšovských předání dále přenášena jako „Charba de-Moše“ ve dvou různých recenzích. Souvislost „meče“ s postavou Mojžíše, která hraje v magických předáních různé provenience prominentní roli, zřejmě odkazuje na v Dt 33,29 předané požehnání, které Mojžíš před svou smrtí řekl nad Izraelem: „Blahoslavený jsi, Israeli! Kdo jest podobný tobě, lide, vysvobozený skrze Hospodina, jenž jest štítem (magan) pomoci tobě a mečem (charba) důstojnosti Tvé?“ „Charba de-Moše“ se skládá ve svém jádru ve vlastním „meči“ především ze jmen (převážně takzvaných nomina barbarum), přičemž různá znění textu spočívají na různých tradicích. Analýza tohoto specifického smísení hebrejských, aramejských a řeckých elementů je podle prof. Schäfera centrálním úkolem nového zpracování spisu „Charba de-Moše“.⁷⁷

Ve svém eseji na téma kabalistického rituálu Gershom Scholem o kabalistech a jejich dějinách říká, že se od samého počátku snažili „ukotvit rituál rabínského judaismu prostřednictvím mystické praxe v mýtu.“ Podle Scholema představuje kabala a její interpretace kultu průnik cizích kultů do rabínského judaismu, který se do té doby snažil očišťovat od všech mýtických nebo mystických prvků.⁷⁸ Scholem vidí ve výstupu kabalisty k božímu trůnu, skrze nebeské sféry i sedm paláců, jak to vidíme v literatuře Hechalot, paralely jak ke gnosti a hermetismu, tak i k liturgii a výstupu zasvěcence mitraismu. I v těchto případech je duše mystika na jeho cestě ohrožována anděly i démony, kteří prověřují, zda je hoden dojít až k Bohu. Mystik merkavy – kabalista – používá již v nejstarších textech literatury Hechalot na svou obranu i jako útočnou zbraň proti těmto bytostem nejrůznější pečeti a magická jména, se kterými se setkáváme i v zaklínací magii jakož i kabalistické teurgii Keferově.⁷⁹

Již talmudičtí učenci vykonávali nadpřirozené účinky prostřednictvím svatých jmen nebo různých jednání, což nebylo podle jejich víry žádným hříchem, nepopírali ale také, že stejné postupy mohou být učiněny také

⁷⁷ SCHÄFER, P. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1991. s. 9-10.

⁷⁸ IDEL, M. Idel, M.: *Kabala – Nové pohledy*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 193.

⁷⁹ SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. s. 52-57.

prostřednictvím nesvatých jmen nebo zakázaných jednání, jak dokazují ve Starém zákoně uváděné příklady o faraónovi, Amalekovi, Bileámovi atd.⁸⁰

Kabala prozrazuje vliv nežidovské filosofie a esoterismu v základní myšlence, že plán vesmíru i světa může být pochopen člověkem a že samotná božská podstata může být nejméně částečně poznána spekulací. Z řecké filosofie pochází myšlenka, že svět je vybudován na číslech a písmenech. V díle „Timaios“ hovoří Platón o matematických vztazích, na kterých je vybudován vesmír. Novopythagorejští filosofové vykládali čísla a písmena jako božské, nadpřirozenými silami naplněné bytosti. Staré židovské teologii je také neznámá kabalistická idea sefirot, manifestací Boha ve stvoření světa, které vykazují mnohem více příbuzenství s novoplatónskými inteligencemi, které zprostředkovávají styk mezi inteligibilním a hmotným světem. Další podobnosti se ukazují mezi naukami kabaly na jedné straně a gnostickými naukami, představami alexandrijské školy, Filónovy filosofie a stoiků na straně druhé.⁸¹ V Targumu – aramejském překladu Tóry, opírajícím se o staré prameny se všude tam, kde se Bůh ve Starém zákoně významně zjevuje a vstupuje se světem v bezprostřední dotek, užívá významu Slovo boží, což je přechodem k alexandrijskému učení o Logu.⁸² Toto pojetí se pak významně objevuje i v pojetí magických kruhů nejznámějších grimoárů středověku, jakým je například Faustova Magia Innaturalis.

Také podle prof. Sadka je židovská mystika – kabala – nejen důsledkem setkání biblické a pobiblické židovské tradice s novoplatonismem, ale především se starověkou židovskou gnózí.⁸³ V helenistickém židovstvu antiky (Filón Alexandrijský) také zřejmě došlo k prvním theologizujícím snahám a k jejich obnovení až od nového setkání s antickou filosofií ve středověku. Zde se židovská teologie zaměřila nejdříve na islámské vzory (kalám), pak byla dlouho určována aristotelovými prvky přemístěným novoplatonismem a směřovala uvnitř vzdělané elity k aristotelismem a averroismem orientované intelektuální náboženské filosofii. Proti této jako vnějším okolím ovlivněné a pomlouvané

⁸⁰ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. str. 32.

⁸¹ SELIGMANN, K. *Das Weltreich der Magie*. Eltville am Rhein : Bechtermünz Verlag, 1988. s. 273-274.

⁸² BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 47.

⁸³ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fra, 2003. s. 9-10.

filosofující teologii postavila kabala svou masivně novoplatónsky ideově podepřenou teosofii a teurgii jako autentickou a původní tradici Izraele.⁸⁴

Podobný postoj zastává při svém popisu vzniku gem a talismanů, uvedených v knize „Raziel“ Eisenberg. Hnutí gnostiků bylo podle něj hnutím prvních kabalistů, kteří si i osvojili mystické názory nejstarších národů a zúrodnili tím pozdější křesťanskou scholastiku a židovskou kabalou. Gnostikové, badatelé tajemství Boha a metafysických problémů prvního a druhého století po Kristu, odvozovali svůj původ od židovské asketicko–náboženské skupiny essejců z období okolo 100 před Kristem,⁸⁵ některými zároveň spojované s učením Ježíše Krista a počátky křesťanství.

Za staletí, kterými prošla, se židovská mystická tradice, odevzdávaná z pokolení na pokolení od rabbi Šimona bar Jochaj, který ji údajně obdržel posloupaností sahající až na horu Sinaj, mohla obohatit o četné nové prvky. Tyto prvky různého původu – židovská teologie, novoplatonismus, gnosticismus, sufismus a zřejmě i františkánské myšlenky – se tak dobře integrovaly do kabaly, tak dobře judaizovaly, že hledání pramenů ztrácí smysl, neodpovídá skutečnosti, protože kabalista si mohl nechat jen ty cizí myšlenky, které posilovaly jeho chápání tradice. Například v učení geronských kabalistů se „gnostické“ myšlenky „Hechalot“, „Jeciry“ a „Bahiru“ obohatily o myšlení blízké „novoplatonismu“, jenž v židovské filosofii šířil Ibn Gabirol a Ibn Kadik. Přepjatost tohoto stavu mysli vyvolala reakci „gnostického“ charakteru, jejíž vyústěním byla díla jako „Zohar“ nebo „Šaare ora“ Gikatilly, které po padesáti letech převzaly témata a terminologii geronských mistrů.⁸⁶ Přejít od myšlenek kabaly od gnostiků dále se rozebírá i vzhledem k Talmudu, jehož přední učenci se postavili proti této sektě a usilovali o zatlačení jejích myšlenek. To se jim podařilo, ovšem s malými výjimkami. Talmudický zákaz, zabývat se gnostickými látkami zůstal celé tisíciletí nedotknut, až rabi Izák Slepý z jižní Francie (1190—1250) jej prorazil, uče putování duší dle nauky Indů atd. Jeho současník r. Ezra z Gerony (1160—1238) šel o krok dále a sestavil nový systém stvoření dle gnosticizmu. První přinesl do židovských škol úvahy o Jsoucnosti boží a vykládal stvoření světa podle teorie o nekonečném stvořiteli (Ejn-Sof) a

⁸⁴ MAIER, J.: *Judentum von A bis Z*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2001. s. 404.

⁸⁵ EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha-Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 89.

⁸⁶ CASARIL, G. *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. Bratislava : CAD Press, 1996. s. 49.

vývoji (Sefirot). Dále vybudoval nový systém o duši a jejím putování v těle lidí. I kabala putovala pak z Francie do Španělska, kde Theodoros ben Josef Halevi Abulafia (1234—1304) a jeho přívrženci zanedbali systém sefirotů a vyhledávali raději divotvornou a praktickou mystiku rovněž po způsobu gnostiků.⁸⁷

Další zajímavou oblastí vztahu hebrejské kabaly a okolních kultur je její vztah k novoplatonismu, kterého si také všimli mnozí učenci. Ochman ve své práci o židovské filosofii dokládá, že klasická kabala se s novoplatonismem spojila od 10. století. Kniha „Sefer Jecira“ byla komentována židovskými novoplatoniky a nejvíce novoplatónský komentář podal Salomon ibn Gabirol (1021-1058), jehož inovací byla personifikace sefir jako andělů. Shoda byla především v tom, že novoplatonismus se zabýval vztahem mezi světem idejí (absolutna, Boha) s světem stínů (světem hmotným, člověka) a mostem mezi oběma světy. Mezi nimi byla jsoucná prostřední (logos, eony). Kabala rovněž přijímala jsoucnou nejvyšší (ejn sof), jsoucnou prostřední (sefiry) a svět materiální. Oba proudy akceptovaly emanaci. Novoplatónská kabala soustředila pozornost na sefiry, čili božské síly, které tvořily most mezi transcendentním ejn-sofem a světem hmotným.⁸⁸ Také podle Bischoffa připomíná kosmogonie kabaly s jejími číselnými principy vzniku světa v „Sefer Jeciře“ řecký novoplatonismus.⁸⁹ Komentář ke knize „Jecira“ napsal i Eleazar ben Jehuda, žijící ve 13. století. Učil mimo jiné mystiku písmen a četná jména Boha a andělů mu slouží jako magické síly, jsou-li písmena správným a účinným způsobem u sebe. Při modlitbě záleží jak na zbožnosti, tak i na uspořádání a číselné hodnotě slov podle jejich písmen.⁹⁰

V pozdním 13. století začal být pojem kabaly jakožto přijaté tradice používán pro spekulativně-mystický proud na bázi novoplatonismu, který byl později popularizován a konečně (především nežidy) asociován s magií.

Pro kabalisty byly spekulativní základnou představa o Bohu a obraz světa novoplatonismu – vše existující emanuje z absolutna jsoucího mimo tento svět, nepochopitelného, jednoho (to znamená počtem jednoho a bytím jednotného) a skrytého božstva, z Jednoho k mnohému a složenému, z duchovního do

⁸⁷ EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha-Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 89.

⁸⁸ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakov : Universitas, 1997. s. 74.

⁸⁹ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s.11.

⁹⁰ BLOCH, P. *Geschichte der Kabbala*. Trier : Verlag von Siegmund Mayer, 1894. s. 62.

materiálního, ze světla k temnotě, přes duchovní střední stupně, které se již dříve spojovaly s 9 respektive 10 aristotelskými sférami. Kabala pak dosadila nad tyto střední stupně filosofické tradice ještě jeden nejvyšší stupeň bytí, totiž ze skrytého Boha (ejn sof) emanujících 10 božských působících sil – sefirot – a vztáhla na ně všechna boží jména, boží atributy a božské činnosti a pocity (antropomorfismy).⁹¹ Ochman si podrobněji všímá množství prvků, které se objevují v židovské magii a kabale s vazbou na novoplatonismus, který nás v této práci zajímá především pro svou zdůrazňovanou tendenci a vyústění v teurgii. Této syntéze s kabalou se právě Kefer věnoval s největším úsilím. Keferovy myšlenky jsou podle mne naprosto potvrzeny Ochmanovými závěry, že židovský novoplatonismus posílil teoretickou stránku magie o filosofickou hloubku filosofickou. Hebrejská magie (spojená s kabalou) spočívající na novoplatonismu od něj přejala teze o duchovní jednotě celé skutečnosti, kategorie emanací, komplikovaný systém prostředních metafyzických jsoucn i obširnou soustavu iniciačních rituálů. Opírala se hlavně o kategorii ducha a koncepci jednotné duchovní skutečnosti. Důležitou věcí bylo místo, na kterém se jsoucn nachází v hierarchii skutečnosti ducha. Jsoucn obsahující více ducha je dokonalejší, působí i přitahuje silněji, to nasycené jím v menším stupni je méně dokonalé, působí slaběji – chtějíc ducha zdokonalit nebo zaktivizovat, je nutné ho povzbudit nebo posílit. Ve skutečnosti duchovní, skrývající se za skutečností hmotnou, panuje jednota a stálý ruch, který se projevuje v procesech „dolů“ a „nahoru“, v roztaženosti ducha a jeho komunikaci. Impuls v jednom místě skutečnosti ducha je schopen vyvolat odezvu (čin) v jiné rovině, vyšší nebo nižší, té samé (jediné) duchovní skutečnosti. Důležitou věcí židovské magie bylo umění koncentrace lidského ducha.⁹²

Stejná analogie, jakou užívali novoplatónští teurgové, je v knize „Avodat ha-kodeš“ ve výkladu midraše užita k vysvětlení kabalisticko-teurgického jednání. Ibn Gabbaj rozebírá fenomén akustické rezonance mezi dvěma strunnými nástroji. Při hře na jednu strunu se rozezná i odpovídající struna na druhém nástroji – v případě Ibn Gabbaje se jedná o lyru, ačkoliv není vidět žádný prostředník mezi oběma strunami. Stejná věc, dodává kabalista, se děje, když podoba člověka, jež funguje jako hrající lyra, uvádí do činnosti i božskou

⁹¹ MAIER, J. *Judentum von A bis Z*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2001. s. 239-240.

⁹² OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 366.

podobu – druhou lyru. U obou případů způsob přenosu není zřejmý, i když samo dění je postižitelné. Možnost teurgického jednání se tak prokazuje prostřednictvím konkrétního a dobře známého pozorování.⁹³

Při řešení otázky spojení magie s klasickou hebrejskou tradicí Tóry lze dojít k závěru, že magii byli více oddáni helenističtí Židé než Židé v jejich mateřské zemi, protože byli v diaspoře daleko více ovlivněni helenistickými názory. Také helenističtí Židé se však pevně drželi podstaty monoteismu a v jejich magii můžeme, za předpokladu, že není pohanská, nýbrž opravdu židovská, vidět tu mateřské země.⁹⁴

Vazba klasické hebrejské kabaly na novoplatonismus s jeho konečným zaměřením na teurgii, která se vyvinula ve stále typičtější magii, je dnes i fenomenologicky rozpracována.

Podle dalších studií je klasická židovská kabalistická teurgie dostatečně podobná manichejské teologii a fenomenologicky odlišná od novoplatónské teurgie. Ta byla podle jeho názoru převážně zacílena na provádění rituálu zaměřeného na přitážení božstev, aby sestoupila do soch, ze kterých by mohla dávat božská poselství. Stejným způsobem je kabalistická teurgie odlišná od magického obřadu v jejím prostředku i jejím zaměření. Kabala využívá k uskutečnění cíle spíše biblická přikázání než magické prostředky. Magie je ale především zaměřena k dosažení materiálních výsledků, žádaných určitými osobami. Kabalistické aktivity byly primárně zaměřeny k obnovení božské harmonie a pouze sekundárně k zajištění hojnosti nadpřirozeného přílivu do tohoto světa. Nehledě na tyto fenomenologické rozdíly, novoplatónské druhy teurgie, stejně tak jako různé druhy magie, pronikly do kabalistického systému v různých etapách jejího vývoje, i když se jejich vliv nikdy nestal dominantním.

Zajímavé spojení kabalistické a novoplatónské teurgie s magickými praktikami bylo evidentní ve Španělsku pozdního patnáctého století, kde se Josef della Reina, faustovská figura, pokusil usnadnit příchod mesiášského věku pomocí teurgicko-magických aktivit.⁹⁵ Tato židovská legenda je o pokusu ovládnout samotného ďábla, jehož moc měla být zničena. Popisuje Josefa della Reinu, někde označovaného za židovského Fausta. Ten se na obřad připravil

⁹³ IDEL, M. *Kabala – Nové pohledy*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 214-215.

⁹⁴ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s.96.

⁹⁵ JONES, L. *Encyklopedia of Religion*. 11. díl. Detroit : Thomson Gale, 2005. s. 7537.

kabalistickými exorcismy, zařikáváním a umrtvováním a byl téměř úspěšný. Jenže se mu v průběhu rituálu, který měl učinit s několika svými žáky prosícího ďábla zželelo, když mu dovolil vdechnout posvěcené kadidlo. Démon se pak zmocnil jeho vůle a učinil z něj zhýralce.⁹⁶ Tyto teurgicko-magické aktivity jako součást vědění a praxe toho, kdo se věnuje kabale, viděl v pramenech tohoto období i Scholem. Do Severní Francie a k německým chasidům došlo, podle něj od přelomu 12. a 13. století, skrze Abrahama ibn Ezru a Abrahama bar Chiju, známé židovsko-španělské učence 12. století, novoplatónské duševní dědictví. S tím se zde proplétají všemožné, ve svém původu těžko sledovatelné tradice okultistického ražení a nejzvláštnějším způsobem se zde spojují starožidovská magie, helénistický okultismus a celé množství staroněmecké víry na demony a kouzla, které člověk často potkává v tehdejší literatuře.

Dostatečně pozoruhodné je užívání slova „filosof“ u Eleazara z Wormsu (1160-1237). Tento pojem znamená u něj, stejně jako v latinských středověkých textech o alchymii a okultismu, v takových tajných vědách zblhlého učence. Vždy, když v jeho knize o psychologii vystupuje filosof, předkládá nám takové myšlenkové pochody.⁹⁷ Prvky magie v této době rozvinula provensálská kabalistická škola v magickém mysticismu písmen a jmen, začínajíc u jmen boha, sefir, andělů a démonů. Přisvojila si teurgii, tedy umění působit zesíleným lidským potenciálem na energetický potenciál Boha, ukazujíc tím zároveň i možnost působit na změnu rozhodnutí Boha. Mnoho úvah zde magii zasvětil Izák Slepý (12.-13.století), zřejmě autor jednoho z hlavních kabalistických spisů – knihy „Bahir“.

Nový prvek vnáší i kabala gerónská – je jím magická interpretace modliteb jako magických formulí a jako sil dovolujících dospět do nebes.⁹⁸ V tomto je tento prvek blízký pojetí filosofa nejen u novoplatónských teurgů, ale i Keferově chápání teurgie a kabaly. Podobně jako pozdější kabalisté totiž vidí v bohoslužbě tvorbu entit, jež přicházejí do božského světa a obohacují jeho pléróma.⁹⁹ To bylo možná spojeno i s osobností Judy Chasida (1140-1217), jehož myšlenky inspirovaly i zakladatele novodobého chasidismu přelomu 18. a 19.

⁹⁶ CASARIL, G. *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. Bratislava: CAD Press, 1996. s. 115.

⁹⁷ SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. s. 93-94.

⁹⁸ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 371.

⁹⁹ IDEL, M. *Kabala – Nové pohledy*. Praha : Vyšehrad, 2004. s. 230-231.

století ve východní Evropě. Juda Chasid, který byl plně proniknut myšlenkou účinností magie a všech jiných okulturních disciplín, byl zároveň velkým nepřítelem jejího praktického používání. Zdá se, že v celé ostrosti vnímal kontrast mezi mágem, trvajícím na své moci nad věcmi, a typem dobromyslného chasida, který neusiluje o žádnou moc.¹⁰⁰

Chasidismus od 18. století byl však ve vazbě především na učení jednoho z nejvýznamnějších kabalistů Izáka Lurii. Ten tvrdil, že základem magického působení je koncentrace energetického potenciálu člověka. Je třeba dokonat tuto koncentraci, než ji zaměříme na další potenciál (například na fungování sefir atd.). Jeho žák Chajim Vital dodává, že vliv na potenciál člověka má i potenciál země (geomantie).¹⁰¹ V dnešní době se tématem lutrijánské kabaly zabýval David Ruderman, který ukázal na nesprávnost názoru předkládaného Barzilajem, že lurijánská kabala byla zcela ve sporu s vědou a pouze směřovala k pověrám a čarodějnictví. Werblowsky a Idel navíc zdůraznili aktivistický, teurgický aspekt kabalistického mysticismu.¹⁰²

První generace chasidských rabi – cadikim 18. a 19. století se zřejmě ještě věnovaly klasickému použití kabaly a jejích předpisů v duchu luriánské kabaly, ovšem v generacích jejich vnuků se s legendární velikostí praotců nesetkáme a mnozí cadikim si pokoušejí zachovat moc prostřednictvím upadlé magie.¹⁰³

Tyto postupy byly vidět například u aškenázských chasidů a jejich chápání modlitby a s nimi spojeného rituálu. Magické chápání výrazů a modlitebních formulí bylo spojeno s jejich představou jako kódů prorážejících nebesa a dosahujících boha, případně jako kódů tvoření čehosi (např. golema). Opakování modliteb v rituálech mělo být způsobem, jak napravit jejich případné nesprávné vyslovení v některém případě.¹⁰⁴

Pro dějiny kabaly v jejím významu kabalistické teurgie chápané takto Keferem, ale vůbec pro kabalou přejímanou a chápanou skupinami zabývajícími se od středověku magií mimo židovské kruhy, měla velký význam kniha Josefa Gikatilly (1248-1323) „Šaarej ora“ (Brány světla). Obsahuje výklad o deseti

¹⁰⁰ SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980, s. 107.

¹⁰¹ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 374.

¹⁰² COUDERT, A.P. *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century*. Leiden : Brill, 1999. s. 347.

¹⁰³ BUBER, M.: *Život chasidů*. Praha : Arbor Vitae, 1994. s. 32.

¹⁰⁴ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 368.

sefirách a deseti božích jménech, která jsou s nimi spjata. „Šaarej ora“ lze chápat jako komplexní návod k meditaci pomocí sefir – jednotlivé sefiry a s nimi spojená boží jména plní úlohu jakýchsi mentálních a verbálních obrazců, které člověku pomáhají soustředit se na příslušnou sefiru. U Gikatilly uvedené schéma sefir odpovídá tomu znázorňovanému v některých magických spisech světa magiků Západu. Kniha „Šaarej ora“ měla totiž hluboký vliv na „křesťanské kabalisty“. Roku 1516, 45 let před prvním hebrejským vydáním, byl publikován latinský překlad Paola Ricciho, který silně zapůsobil na křesťanského mystika Johanna Reuchlina (1455-1522). Jako jeden z mála kabalistických textů vydaných v překladu měla „Brána světla“ mocný vliv na mnoho okultních společenství v Evropě.¹⁰⁵ Zatímco rabíni ortodoxního židovstva hleděli na kabalismus téměř vždy více méně s podezřením a přezíravostí, stejně jako oficiální filosofie, vidíce v ní přílišnou fantastičnost, byl vždy velmi úzký vztah mezi kabalisty a od 15. století hermetiky. Alchymisté, magikové a mystikové viděli v kabale dokonalé vyjádření svých myšlenek a často také užívali kabalistické spekulace.¹⁰⁶

2.3 Kabala – její fungování a potenciální spojení s magií

Tato kapitola je především spojena s fungováním ve smyslu vyvolání zázračných účinků, které bychom našli i v klasických spisech středověké magie a novodobého českého hermetismu do Keferovy doby. Nejedná se tedy například o vysvětlování modliteb a fungování praxe zaměřené na podrobnou práci se sefirotickým stromem, kterými je možné se setkat například v dobové magii anglické. Praxe v Keferově „Teurgii magické evokace“ tímto směrem nejde, byť se ve svých přednáškách zabývá základními teoriemi o jednotlivých částech a fungování stromu života.

Prof. Sadek ve svém pojednání o židovské mystice zásadně odmítá jakékoliv ztotožňování kabaly s magií. Ovšem zároveň dodává, že v kabale je celá řada magických prvků, které jsou důsledkem kabalistické zásady, že základ stvořitelského procesu a vesmíru je nejen spirituálně světelné podstaty (božské

¹⁰⁵ KAPLAN, A.: *Meditace a kabala*. Praha : Volvo globator, 1998, s. 118-119.

¹⁰⁶ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 865-866.

pléróma), ale také podstaty slovní, dané různými variantami božího jména a biblických textů, v nichž jsou tyto varianty zašifrovány. Mystické úvahy a koncepce nad těmito magickými prvky (podle prof. Sadka bílé magie) převažují a tvoří jádro židovské mystiky.¹⁰⁷ Učenci obvykle rozlišují dvě části kabaly – teoretickou a praktickou (někdy se také rozlišují jako učení a magie kabaly případně jako teosofická a teurgická kabalistika).¹⁰⁸

Takzvaná praktická kabala, založená na slovní magii je vlastně souhrnem praktik od talmudické doby až po práh moderního věku. Mnozí nositelé této praktické kabaly jsou nazýváni termínem baalej šemot, tedy pánové jmen – rozumí se znalci různých variant božího jména, kteří se zabývali také zhotovováním amuletů a léčitelstvím. S touto magickou tradicí se setkáváme i v jiných kulturách, protože magie je svou podstatou internacionální. Pro tuto praktickou kabalou je však vždy charakteristická tendence vyvarovat se magie černé a své praktiky zakládat jen na magii bílé, což je dáno již samotnou prioritou božího jména a jeho kombinací.¹⁰⁹ Již „Vajikra raba“ v oddíle 23. vkládá rabimu Abinovi do úst tvrzení, že Bůh zachránil Izrael z Egypta pomocí svého slavného jména čítajícího dvaasedmdesát písmen.¹¹⁰ Z teosofické spekulace o postavení a číselné hodnotě písmen v božských a andělských jménech, slovech modliteb atd. vychází i jejich písmenná mystika zaměřená na magické účely.¹¹¹

Židé od pradávna věřili v účinnost technik na pomezí kabaly a magie. Podstatou kabaly je totiž i podle některých odborníků intenzivní víra v nepřerušovaný vzájemný vztah mezi Bohem jako nekonečným zdrojem síly a moudrosti ve světě nahoře a člověkem v konečném světě dole. „Praktická kabala“ klade důraz na význam amuletů, mystických formulí atd.¹¹² Bischoff na otázku, co je to vlastně kabalistická magie odpovídá: „Vyvolání nadpřirozených působení (kouzelných činů) prostřednictvím Božích jmen a jejich nejrůznějších

¹⁰⁷ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.11.

¹⁰⁸ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 104.

¹⁰⁹ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.11-12.

¹¹⁰ HAYOUN, M.R. *Židovské osvícenství mezi Cordóbou a Berlínem*, Praha : Volvox globator, 1998. s. 266.

¹¹¹ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 8.

¹¹² NEWMAN, J. *Judaismus od A do Z*. Praha : Sefer, 1992. s.78.

forem, spojováním písmen atd.“¹¹³ Důraz na písmena a čísla, která měla tvořit určité komponenty osob i věcí a být základem moci tvůrčí, spojoval magii židovskou s kabalou, novopythagorejstvím, matematikou i fyzikou.¹¹⁴

Metody spojující magii s kabalou však máme již v nejstarších textech literatury Hechalot. Například zaklínání různých duchů a démonů, které připomíná klasickou magii středověku i novodobého českého hermetismu, uvedené formulí „Zaklínám vás“ pomocí božích jmen a různých jmen andělů je obsaženo i v dalším spise této literatury Merkava raba.¹¹⁵

S touto otázkou se pojí i některé židovské zákazy. Jsou pochopitelné až tehdy, když je vnímáme jako obranu před magickými názory. Například opakovat citaci je kouzelnický zvyk, aby se citované učinilo silnějším. Baraita odtud vysvětluje, že je odporné číst Šema a opakovat jej (Berachot 33 b). Velmi oblíbenou metodou je v kouzelnictví obrácení citovaného podle jeho slov či písmen, jako například „ablana analba“, z čehož vzniká všeobecně známé magické slovo „ablanathanalba“. Věřilo se, že „obrácením“ lze způsobit i obrat démonů a kouzla. Tento magický prostředek známe tedy i v židovství.¹¹⁶ Podle židovských pramenů zahajuje magickou operaci třídenní půst, doprovázený modlitbami a studiem spisů. Termín operace byl často uváděn před východem Slunce, vyvolávání se mělo dít tlumeným hlasem. Jak již bylo vícekrát zmíněno, bylo vyvolávání nejdůležitějším prvkem židovské magie, nejčastěji ve spojení s holdem mistrovi magie, jako byl Mojžíš.¹¹⁷ U odesílání démona či anděla v literatuře Hechalot (v úplném závěru zaklínání ještě v podobně formalizované a rituální řeči) následuje jeho propuštění s přáním o adeptův bezpečný návrat. Poslední (aramejská) část zaklíná zlé duchy, aby zůstali od adepta opodál.¹¹⁸ S podobnými formami odesílání evokované bytosti se setkáme v grimoárech od středověku dodnes.

Židovská magie rituálu spočívala v ustálení magických předpisů, týkajících se určitých rituálů a ceremonií, které se musely důkladně dodržovat. Magie

¹¹³ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 81.

¹¹⁴ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 364.

¹¹⁵ SCHÄFER, P. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1991. s. 14.

¹¹⁶ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 146.

¹¹⁷ HABIGER-TUCZAY, Ch. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. s. 139.

¹¹⁸ SCHÄFER, P. *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 122-123.

ceremoniální s rituálem a modlitbou spojená spočívala na soustředění se na určité zadání a následování Boha v díle kreace (tvoření), to znamená na důkladném zopakování činnosti boha (vzorem bylo maase berešit) nebo rozhýbání určitých sil v člověku k určité práci. Metoda předmětů popisovala způsoby využití amuletů a talismanů, to znamená využití sil tkvících v jistých předmětech k působení skrze ně na jiné předměty nebo lidi. Magie symbolů se týkala všech druhů magie (písmen, čísel, geometrických figur i znaků) a vyjadřovala se pomocí tetragramů, pentagramů a hexagramů. Pro magii byly tyto symboly transcendentních jsoucen, ideálních, abstraktních a konkrétních.¹¹⁹

V řadě klasických hebrejských spisů, které se rozmanitým způsobem prolínají s traktáty Hechalot, vidíme propracování teurgického prvku. Jedná se například o spis „Charba de Moše (Meč Mojžíšův)“, „Havdalu rabi Akiby“ a recepty, které jsou předepisovány v knize „Šimmuše Tehilim“, jejíž název se dá přeložit jako „Magické používání žalmů“.¹²⁰ S těmito prvky se můžeme setkat i mimo klasickou židovskou kabalu v teurgii dodnes.¹²¹

Židovská magie tvořila část magie světa okolního, účastnila se jejího rozvoje a sama mnohé z magie ostatních národů, jak ukazují i v dalším textu, přejímala. Od ostatních verzí magie se lišila ve dvou bodech – položení důrazu na operování jménem božím a na užívání formulí matematických a lingvistických. Ve starověku se židovská magie od kultur polyteistických lišila i důrazem na monoteismus. Ve středověku se lišila důrazem na jména boží. Výrazová magie Židů spoléhala na pronášení jména božího a využívání proměn tetragramu jako magických formulí.¹²²

Na úvod této části zabývající se vztahem kabaly k magii je také třeba učinit poznámku o kabalistickém pojmu zázraku. V protikladu k deismem dosazovaným moderně-přírodovědeckým míněním, které prohlašuje zázraky ve vlastním smyslu za nemožné, protože by šly proti zákonu kauzality, považuje kabala s celým starověkem a křesťanskou církví zázraky nejen za možné, nýbrž je téměř

¹¹⁹ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 368.

¹²⁰ SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. s. 84.

¹²¹ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 231.

¹²² OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 364.

ještě více než tyto celou svou teoretickou výstavbou podnícena přijímat skutečnost zázraků.

Zázrak je pro ni pouze (jak to můžeme nalézt také u katolických a protestantských dogmatiků) bezprostředním působením nejvyšší příčiny, která ovládá všechny příčiny ostatní a neznamená tedy žádné prolomení kauzálního (příčinného) přirozeného řádu ani v duchovní, ani v tělesné oblasti, nýbrž pouze a jen nahrazení nižších příčin vyššími. Je to jako u krále, který obvykle sděluje svou vůli poddanému prostřednictvím celé hierarchie úředníků, tentokrát to však udělá bez tohoto zprostředkování osobně.¹²³ Podobnou myšlenku vyslovil ve své práci o židovské mystice prof. Sadek. Podle jeho výkladu byl i rabi Löw přesvědčen, že existuje dvojí příčinnost. Na jedné straně je to nižší přírodní kauzalita, kterou se zabývá věda. A na straně druhé je kauzalita vyšší, jež stojí nad a za přírodní zákonitostí a je postihnutelná na základě duchovního, náboženského přístupu („... neboť každou věc podmiňuje přírodní příčina. Ale nad ní stojí příčina boží, která je příčinou příčiny.“) (Beer ha-gola, 6).¹²⁴ S tímto názorem o možnosti jakési druhé zákonitosti souvisí myšlenky uvedené ve spisu z 1. století př. n. l., zvaného „Moudrost Šalamounova“ a to díky vlivu, který měl na filosofii a kabalou středověku. Egyptské rány jsou, stejně jako Izraelitům poskytnuté důkazy milosti, zázraky a prezentují se jako narušení uspořádaného řádu přírody. Vyžadují tím vysvětlení: Bůh stvořil svět z věčné, beztvare hýle (hmoty), přičemž jí propůjčil formující princip. Zázraky se tedy představují jako nový pořádek materie uvnitř známých formujících principů. Bůh může určité části hmoty tvořit podle zcela nových formujících principů a někdy se to i děje. Tak také mohl proti Egypťanům a praobyvatelům Kanaánu vyvolat k bytí hrůzu vyvolávající bytosti a přírodní jevy, které by je mohly najednou zničit. Možnost, potrestat hříšníka změnami běžného běhu přírody, spočívá na věčném zákoně světa. Svět je moudrostí spojenou s etikou. Z toho vyplývá dispozice přírodních elementů vzdát se jejich vlastního pořádku, když je mravní řád světa porušen. Toto je ovšem výron vyššího principu světa.¹²⁵

¹²³ BISCHOFF, E. *Wunder der Kabbalah – die okulte Praxis der Kabbalisten*. Pfullingen in Württemberg : Johannes Baum Verlag, 1921. s. 35.

¹²⁴ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fra, 2003. s. 134.

¹²⁵ NEUMARK, D.: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*, Berlin : Verlag Georg Reimer, 1910. s. 370.

V židovství se magie spojovala s kabalou i mystikou svými metodami založenými na písmenech, číslech i verších a citátech z Tóry, Talmudu, modliteb i veršů náboženské filosofie. Přejala ke svým svatým knihám kromě Tóry a Talmudu i „Sefer Jeciru“ a „Zohar“. Metoda písmen měla vést kabalistu „od písmene ke světlu“, metoda čísel „od čísla ke světlu“ a metoda jmen a veršů „od jmen a veršů ke světlu“.

Každá metoda měla svůj účel a důsledky. Nové části židovské mystiky a magie spojené s kabalou vedly k rozšíření nauk o jménech božích, andělích, démonech, nebesích, kódech lidí i věcí, modliteb i příkázání. Rozšířily metodologii magie o metodu rituálu, organizace skupiny magií se zabývajících (vzorem vědoucího byl Mojžíš a Mesiáš, ale také pozdější cadik chasidismu), etiky - dodržování božích příkazů má magickou sílu (Haj Gaon) i symbolů, tvořící obšírnou magickou doktrínu.¹²⁶ Vedle extatického výstupu před trůn boží mystiky merkavy nalézáme v židovství a kabale i jiné postupy, které jsou mnohem silněji napojeny na magii. Tak například „obléknutí jména“, velmi ceremoniální jednání, ve kterém se mág stále hlouběji impregnuje velkým jménem božím, které si vyšitě na plášť symbolicky obléká. Zde patří také zaklínání knížete nebo archonta Tóry – Sar ha-Tora.

Vědění, které zprostředkovává takové jednání, je v podstatě stejné jako u zření merkavy. Co učí v jednom případě hlas, který se vytváří z ohně trůnu, to učí v jiném případě „kníže Tóry“ – tajemství nebe a země, rozměry a dimenze demiurga a tajemná jména, která dávají moc nad všemi věcmi.¹²⁷ Existovaly také magické a teurgické praktiky zvané Šimušej Tóra. Toto označení znamená magické používání božích jmen. Boží jméno bylo totiž již ve starém židovství považováno za koncentraci sil schopných plnit různé funkce. A právě jeho prostřednictvím, zachyceným v Tóře, měl být podle židovských mystiků stvořen svět.¹²⁸ V dějinách vývoje židovského esoterismu totiž dosahovala stále větší vážnosti matérie Tóry. Již v Jeruzalémské Gemaře Textu 4a jsou stavební kameny světa identické se stavebními kameny Tóry. „Maase berešit“ se z esoterní vědy mohlo stát vědou základní. Později se koncentrace učenců stále

¹²⁶ OCHMAN, J.: *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakov : Universitas, 1997. s. 367-368.

¹²⁷ SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. s. 83.

¹²⁸ HAYOUN, M.R. *Židovské osvícenství mezi Cordóbou a Berlínem*. Praha : Volvox globator, 1998. s. 266-267.

více zaměřovala na podstatná písmena božího jména.¹²⁹ Ve vztahu k němu je, jak se ukazuje v magických kruzích od středověku, důležité učení Josefa Gikatilly v „Šaarej Ora“, že celá Tóra je sledem Božích jmen – často jeho denominací jako milosrdný, mocný, promíjející hříchy, které všechny se jako z kořene odvozují od JHVH. Až člověk pochopí celou Tóru jako tento sled božích jmen závislých od velkého božího jména JHVH, vstoupí do kruhu těch, o kterých se říká: „Udělám ho silným, neboť zná mé jméno“ (Žalm 91,14).¹³⁰ Stejnou myšlenku nalezneme již v úvodu Moše ben Nachmana k „První knize Mojžíšově“. Tam se píše, že z hlediska skutečné tradice (kabaly) víme, že celý Pentateuch (Tóra – „Pět knih Mojžíšových“) sestává z čistých božích jmen, slova se spojují jiným způsobem, než je text podává, a tvoří tak boží jméno. Lze si to představit tak, že například 1. verš „První knihy Mojžíšovy“ je čten tak, že vznikají nová slova, která pak tvoří boží jméno.¹³¹ Toto spojení mezi božím jménem a stvořením je dovoleným mostem talmudické tradice tak dalece, jak je doloženo rozložení a kombinace písmen v rámci esoterické oblasti o díle stvoření. Také kabala zná toto spojení mezi dílem stvoření a božím jménem ze 42 písmen. Osobitým je však v předkabalistické tradici a v kabale kolísání mezi božím jménem ze 42 a tím ze 72 písmen. To poslednější nemá minimálně v knize Bahir žádný vztah k dílu stvoření. Pravděpodobně byl tento vztah k dílu stvoření vyvinut teprve sekundárně z možnosti vykonat pomocí magického použití písmenných kombinací imitativní stvoření.¹³² „Bahir“ také poukazuje na dvanáctipísmenné jméno Boží JHVH JHVH JHVH odvozené z Numeri 6, 24-26: „Nechť ti Hospodin požehná (JHVH) a opatruje tě. Nechť Hospodin (JHVH) ozáří Svou tvář k tobě a je ti milostiv. Nechť Hospodin (JHVH) pozvedne Svou tvář k tobě a dá ti pokoje.“¹³³

Z hlediska kabaly i magie mají být účinky Tetragrammatonu ty nejdalekosáhlejší. Bůh nepotřebuje žádné válečné nástroje, bojuje svým jménem,

¹²⁹ WEWERS, G.A. *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Berlin : Walter de Gruyter, 1975. s. 230.

¹³⁰ BLOCH, P. *Geschichte der Kabbala*. Trier : Verlag von Siegmund Mayer, 1894. s. 50

¹³¹ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 110-111.

¹³² WEWERS, G.A. *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Berlin : Walter de Gruyter, 1975. s. 130.

¹³³ KAPLAN, A. *Bahir*. Praha : Malvern, 2008. s. 95.

jak se tomu říká u Davida: „... přijdu k Tobě se jménem JHVH Sabaot ...“ (I. Samuel 17,45) a jak je řečeno i u Žalmu 20, 8: „... tito s vozy a koňmi, my však se Jménem JHVH našeho Boha ...“¹³⁴

Kabalistickou okultní praxí vyškolený člověk je podle pramenů, které Kefer určitě znal a cituje je ve svých dílech, schopen silou jemu při dosažení nejvyšší dokonalosti této praxe vlastní, činit zázraky. A to na základě bezprostředního spojení s nejvyšší příčinou, božstvím. On sám je, protože je mu v důsledku jeho „zbožštění“ dán podíl na božské bytnosti a síle, jejímž ztělesněním je boží jméno, „Pán jména“ (Baal Šem) a jako takový je podle Bischoffa vyzbrojen nadlidskými dokonalostmi. Platí o něm axiom talmudu: „Dokonalý člověk (spravedlivý), je schopen rozkazovat i služebným andělům (ne ovšem archandělům).“ Proto si může například posloužit andělem, aby zachránil člověka, jako rabi Pinchas ve 2. století n. l. poslal anděla, aby zachránil tonoucí ženu. Moc nad andělem ukazuje i apoštol Pavel, který se cítí oprávněn vyslovit kletbu nad andělem, který by učil něco jiného než on sám (Galatským 1,8). Podobný Baal Šem má také moc nad démony, stejně jako i nad přírodními jevy. Bischoff ovšem mezi řadu Baal Šémů počítá i starozákonní proroky jako Eliáše, který přivolal bouři a déšť, Eliša přešel díky plášti svého mistra Jordán, Mojžíš rozdělil Rákosové moře, Mojžíš proměnil vody v krev. Podle knihy „Raziel“ může Baal Šem způsobit zemětřesení i záplavy, svrhnout zdi i nechat předčasně dozrát plody na stromech.

V židovském kultu tedy existovaly rituály a představy, které vykazují magické rysy. Oficiální náboženství také zkoušelo integrovat určitou míru magických představ a tak je kontrolovat. To se událo především v rámci modlitební zbožnosti, ve spojení s vírou v boží Jméno a s představou o moci vysloveného slova a také skrze dovolené, kontrolované použití amuletů.

V průběhu času se s mnoha zvyky spojily i démony odrážející představy. Také mínění, že je možné ovlivnit či dokonce zaklínat nadpřirozené mocnosti bylo široce rozšířené, jakož i existence magických textů a kouzelných knih, stejně jako zmínky o čarodějnicích a mistrech magie. Velmi populární byla magie v důsledku jejího zužitkování v rámci praktické kabaly, takže magie a kabala byly nezdědka stavěny na roveň. V době renesance a humanismu obsahuje

¹³⁴ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 120.

mimo to magie nový, „vědecký“ význam, což také ovlivnilo židovské autory.¹³⁵ V literatuře 16. století pak podle Scholema sílil zájem o magické prvky v kabale stejně jako pokus o spojení kabalistické symboliky s alchýmií. Tento proces začali především první křesťanští kabalisté s Picem della Mirandolou a jejich vliv se rozšířil od té doby, co Cornelius Agrippa z Nettesheimu zdůraznil ve svém vlivném synkretistickém díle „De occulta philosophia“ (1530) zejména magické představy židovské, zvláště pak kabalistické tradice.¹³⁶

Zajímavým dílem svědčícím o spojení kabaly s magií je „Kniha Abrahama Žida z Wormsu o opravdových praktikách dávné božské magie, jak byla sdělena prostřednictvím svaté kabaly a Elohim“ (hebrejský exemplář je v Oxfordu). Dílo se nachází na pergamenu datovaném do 16. Století, ale výraz „svatá kabala“ (הקבלה הקדושה) se u kabalistů vyskytuje již kolem roku 1300. Magická slova jsou v anglickém vydání lépe zachována a správněji zapsána na kouzelných destičkách. Podle Scholema zde před sebou máme překvapivě úplný návod k mystickému životu, jehož autorem byl zřejmě židovský okultista, jenž při svém praktikování kabaly používá systém na vlastní kabale nezávislý.¹³⁷ Dílo se soustředí na magickou práci s pomocí magických čtverců, jejichž použití také známe z dobové kabaly.

Prof. Sadek při rozboru díla předního judaisty a znalce kabaly Moše Idela popisuje i takzvanou teosoficko-teurgickou kabalu. Teosofickou (kabalu spekulativní – ijunit) v tom, že se snaží pochopit procesy, vycházející od nepoznatelného boha, jeho duchovní mohutnosti a potence, které odrážejí sefirotické vesmíry. Kabalista tohoto typu nechce pouze mystickým způsobem dosahovat jednotlivých mohutností Boha, ale také je rozvíjet ve svém vlastním nitru, identifikovat se s nimi a prostřednictvím mystické modlitby napomáhat k dosažení vykoupení. A tento vykupitelský – soteriologický aspekt kabaly jí dává ráz teurgický, přičemž slova teurgie se zde neužívá v původním smyslu, značícím magické, čarodějné působení na boha či bohy, ale ve smyslu spirituálním, nemagickém. Bůh je jistě ovlivňován, ale ne magicky. Děje se tak intenzivní modlitbou, plněním náboženských příkazů, zvnitřňováním a

¹³⁵ MAIER, J. *Judentum von A bis Z*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2001. s. 278.

¹³⁶ SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. str. 100.

¹³⁷ SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. Samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). IV. kapitola (nestránkováno, s.l., s.n.). [cit. 6.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?](http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?)

mystickým naplňováním božího zákona.¹³⁸ V teorii kabaly je však toto plnění náboženského zákona a tvoření dobrých myšlenek i skutků spojeno s teurgickým posilováním vnitřního já kabalisty. Napomáhají k tomu i další jednání zbožného jedince, se kterými se ovšem můžeme setkat jako s návodem k praxi i ve středověké magii a novodobé Keferově kabalistické teurgii. Zde ovšem často za jinými cíli než u klasické kabaly. Kabalista má své vnitřní já dělat stále světelnějším – „oblékat svou duši šatem z dobrých myšlenek a skutků“, a to modlitbou, meditací, bázní před Bohem a láskou k němu, tak aby jeho vůle co nejvíce myšlením, slovy i skutky odpovídala božské pravůli a stále více zmenšovala ty temné, zakalené součásti svého bytí. Tím do sebe přitahuje stále více božského světla, což mu propůjčuje nadpřirozené duchovní síly, kterými je schopen působit na své okolí jak ovládajícím, tak zušlechťujícím způsobem. Silou jednoty a vnitřní spojitosti všeho bytí v universu působí toto jeho zdokonalení a duševní moc také znovu na vyšší sféry a posiluje jejich vliv, který mu pak znovu přichází k dobru, takže je schopen tímto způsobem činit nadpřirozené věci, které z jeho strany přispívají k vítězství světla a tím ke spáse světa.¹³⁹

Sadkovo vysvětlení odlišnosti teurgického působení na Boha modlitbou jako techniky nemagické na rozdíl od magického působení sice ukazuje na modálnost chápání pojetí moci v tomto vztahu, v obou případech se však modlíci i magicky usilující snaží dosáhnout změny teurgickou cestou dosažení zvýšené pravděpodobnosti splnění záměru, se kterým se člověk na Boha případně jeho síly (anděly) obrací. Je to vidět například v použití takzvaných kajících žalmů, pocházejících z redakce Bible pozdějších dob, ve kterých člověk často věří vidět pouze nejzbožnější záměry. Obsahují však velmi mnohé, co se pohybuje ve sféře negativna. V těchto kajících žalmech se občas hrozí božstvům, která sice vlastní určitou moc, ale mohou být hrozbami donuceny k povolnosti. Zřejmý je zde záměr, že také nejšlechternější úmysly popisované v textu jsou v principu založeny na tom, omámit božstva a získat je. Pozdější teologicky kultivovaní a nábožensky pokročilí zpracovatelé toto hledisko dřívější doby nepřekonali, chtěli na účinné prostředky, hrozby a lichotky rezignovat stejně málo, jako

¹³⁸ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fra, 2003. s. 28.

¹³⁹ BISCHOFF, E. *Wunder der Kabbalah – die okulte Praxis der Kabbalisten*. Pfullingen in Württemberg : Johannes Baum Verlag, 1921. s. 13-15.

dřívější doba.¹⁴⁰

O tomto zřejmém spojení staré židovské nauky, která se stala či již byla (podle teorií, které jsem uváděl v úvodu kapitoly je otázkou, od které doby o určitých naukách u Židů hovořit jako o kabale) kabalou nás ve své studii o literatuře Hechalot informuje přední současný judaista prof. Schäfer. Jedná se o pro pochopení kabalistické teurgie důležité zamyšlení o vztahu mezi cestou na nebesa mystika merkavy a zaklínáním. Popisuje to tak, že zaklínání může být bráno jako obrácení cesty nebeskými sférami. Mystik merkavy se v případě zaklínání neodebírá na nebesa, aby tam získal poznání, ale stahuje anděly dolů na zem. Pramenem poznání není Bůh na jeho „trůnu nádhery“, nýbrž anděl, který je však bohem často zmocněn k předávání poznání Tóry. To znamená, že andělé, kteří jsou při cestě mystika nebeskými sférami brání spíše jako stafáž než cíl, se při zaklínání dostávají do centra zájmu. Přesto však je jejich nebezpečnost také při zaklínání spíše povrchní, neboť člověk je v zásadě schopen zaklínat anděly za předpokladu, že dodržuje pravidla a používá správné prostředky (=jména a pečeti).¹⁴¹ Všechny přípravné prostředky jako postění se a očistné koupele, citování jmen a ukazování pečeti, recitace modliteb a dokonce použití magických praktik slouží v prostudovaných textech literatury Hechalot výhradně k poznání Tóry v nejširším smyslu. Anděl není zaklínán a přivoláván na zem pro libovolné věci, nýbrž zprostředkovává obsáhlou znalost a poznání Tóry. Bezpochyby to neplatí pro spisy jako „Sefer ha-Razim“, kde správně zaklínaný anděl splní téměř libovolná přání, která se často i zcela konkrétně zaměřují proti jiným lidem.¹⁴² Tyto praktiky již byly badateli o středověku zařazovány do oblasti magie, užívající v principu stejných technik. V otázce této nauky, kterou středověcí Židé dále rozvinuli zvláště v Německu, se v odborných kruzích setkáme s názorem, že ji vytvořil také vliv chaldejské démonologie zpevněné židovskou teologií (Izraelité jako nomádi pobývali v Chaldeji - Deuteronomium 11,31 a 18,10-12).

¹⁴⁰ NEUMARK, D. *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*. Berlin : Verlag Georg Reimer, 1910. s. 18.

¹⁴¹ SCHÄFER, P. *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 264.

¹⁴² SCHÄFER, P.: *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 262.

Legální židovská magie pracovala hlavně s vyvoláváním duchů prostřednictvím jejich jmen.¹⁴³ K vyvolání silových účinků lze podle židovské tradice použít i jména andělů, kteří jsou sluhy Boha, stejně jako magických formulí v božím jménu.¹⁴⁴ V kabale existuje a zejména luriánská kabala detailně rozpracovala démonický svět, jehož hierarchie zla se nazývá sitra achara a proti němu stojí andělská hierarchie božího světa, tvořená různými kategoriemi andělů.¹⁴⁵ Rozdělování na černou a bílou magii na rozdíl od středověké křesťanské Evropy nebylo. Legální židovská magie pracovala hlavně s vyvoláváním duchů podle jejich jmen. Pramenem těchto v magické operaci říkaných jmen byly Bible a Tóra. Magická slova se volila s ohledem na jejich četnost, jak mnoho božích jmen se nacházelo v rčení, citaci atd. Popsání všemohoucnosti Boží se pokládalo za stejně tak mocné, spolu s místy, jejichž obsah připouštěl mystické interpretace.¹⁴⁶ Židovská mysticko-magická literatura raného středověku rozvíjela rovnoměrně dvě verze magie – působení bezprostřední a působení zprostředkované.

První spočívala na bezprostředním dospění do předmětu, Boha nebo nejbližšího okruhu a v pozdějším čase dospění do nitra každé věci a učinění v ní změn. Metoda magie v tomto případě spočívala na vysoké psychické koncentraci, vysoké etice a náboženských praktikách (především na modlitbě a askezi). Byla teorie, že jména a názvy v sobě mají zápis podstaty věci, tak jako jména andělů a Boha jsou zachycením jejich jsoucnosti a fungování. Vypovídající tento jmenný kód, pronikáme bezprostředně v jejich fungování, které můžeme měnit.¹⁴⁷ Podle nauky kabaly vyjadřují totiž jména věci její podstatu (charakter atd.). Jména Boha jsou pak vyjádřením, zjevením jeho podstaty (bytí). A protože bytí, podstata a existence Boha je absolutní síla a všemohoucnost, musí být použití jeho jména uchopením jeho bytí a podstaty a do jaké míry je to jen možné přivlastněním si jeho síly. Jednotlivá písmena

¹⁴³ HABIGER-TUCZAY, Ch. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. s. 137-138.

¹⁴⁴ BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 82.

¹⁴⁵ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.104.

¹⁴⁶ HABIGER-TUCZAY, Ch. *Magie und Magier im Mittelalter*, München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. str. 138-139.

¹⁴⁷ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 369.

jména božího jména jsou zároveň částmi podstaty, energie Boha. Znalost jejich různých seskupení podle určitých pravidel je tedy proto znalostí vyvolávání a působení určitých silových účinků k určitým účelům.¹⁴⁸ Podle židovské tradice klasické kabaly má v sobě jméno boží téměř všemohoucnost, zvláště vyslovují-li jej lidé zbožní. Dokáže dokonce měnit zákony přírody. V popisu magických pravidel a návodů se tato raněstředověká židovská magie také opírá o magii obsaženou v mystice paláců (Hechalot).¹⁴⁹

Druhý druh magie, který je zásadní pro pochopení pokusů Dr. Kefera, spočíval na zprostředkovaném působení na osobu nebo předmět. Zprostředkované působení předpokládalo, že mezi mágem a předmětem existuje jistá vzdálenost a je třeba ji překonat s pomocí prostředníka, případně že mu chybí dostačující síla, kterou musí získat z síly „prostředníka“. Takovými prostředníky byly materiální předměty (Slunce, nebeská tělesa) nebo amulety, andělé (archandělé, Metatron), předměty nemateriální (například slova) nebo symboly (meč Mojžíšův, štít Davidův). Tato verze se zakládá na teoriích, spojených s kabalistickými představami a naukami o vzniku a fungování světa a předpokládajících, že Bůh nestvořil svět bezprostředně, ale skrze prostředníky, nebo založených na filosofické tezi o prostředkujících bytostech, stejně jako na mystické tezi o silách uzavřených v předmětech a symbolech. V díle „Meč Mojžíšův“, které patří mezi rané spisy praktické kabaly, je zprostředkující silou právě tento meč se zvlášť silnou mocí.¹⁵⁰

Důležitým prvkem spojujícím nás se středověkou magií i Keferovou teurgií je i kruh. Byl jako obranný prostředek používán v židovství již v nejstarších dobách a existuje zřejmé spojení mezi ním a kruhem opevnění.¹⁵¹ Stejně tak z děl židovské magie víme i o úloze křižovatky u některých sympatetických metod¹⁵² (spojení křižovatky stejně jako kruhu s evokací je v dílech středověké magie velmi časté).

V samotném Starém zákoně je magie tvrdě odmítnuta a jednoznačně zakázána, avšak ne přinesením důrazného argumentu proti působnosti magie

¹⁴⁸ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s.82.

¹⁴⁹ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 366.

¹⁵⁰ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 370.

¹⁵¹ BISCHOFF, E. *Die Elemente der Kabbalah*. Berlin : Hermanns Barsdorf Verlag, 1913. s. 181-184.

¹⁵² BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 73.

jako takové. Všeobecně je zde zastoupen názor, že magie je něčím ošklivým, protože je ve službě cizích božstev a víry, kterou je třeba odmítat, související s kultem démonů, proti kterému oficiálně jahvismus bojuje. Jahvismus ovšem zákaz magie neopírá o její nicotnost. To, co dělá cizí mág, je přijímáno jako skutečný úspěch jejích praktik a čarodějnice z Endoru skutečně zaklíná duchy mrtvých. V urim a thumim je bezpochyby přítomen magický prvek.¹⁵³

U středověké praxe magie se zřejmými starověkými kořeny je na místě otázka, do jaké míry se věřilo na účinnost podobných operací mezi Židy. Ovšem již v traktátu Sanhedrin 67b říká rabi Jochanan, že kouzelníci obelhávají „nebeskou rodinu“, když zabíjejí lidi, jimž bylo určeno žít.¹⁵⁴ U starých Židů hrála roli i obava před kletbou, se kterou se také hodně setkáváme ve středověkých spisech o čarodějnictví. Zde platilo pravidlo: kletba učence směřuje k naplnění i tehdy, když byla vyslovena bezdůvodně nebo pouze podmíněně (Berachot 56a, Sanhedrin 90b2). Člověk by ale neměl podceňovat ani kletbu neučeného, neboť i taková se již podle hebrejské tradice splnila.¹⁵⁵

Podle Eisenberga je kabala praktická mladší než teoretická a vede k magické praxi. Učitelé kabaly viděli v praktické i teoretické mystice totiž již v nejstarších dobách předmět svého bádání a věnovali se oběma se zájmem. Přednášeli pak ve svých knihách o konstelaci sefirot, o demiurgovi (Adam Kadmon), o konstelaci oběžnic a stálic, o nebeských, zemských a podzemských sférách, o nebeských tělesech, o ráji a pekle atd. Při tom však nezapomněli, že život a jeho mnohotvárné tužby vyžadují často zasahování vyšších mocností. K tomu účelu zhotovili talismany a gemy a uplatňovali tím význam kabaly mezi nejširšími vrstvami lidu. Toto bylo později dostatečně vidět u chasidů od 18. století, u kterých se výroba amuletů a používání božích jmen stala u Baal Šémů, jejich mistrů, běžným způsobem získávání obživy. Tím byla mezi Židy ustálena nejstarší divotvorná, okultní i spiritistická mystika, jak jí učili již Egypťané, Babyloňané, Indové, Peršané a jiní. Nejstarší astrologické systémy a astrální soustavy byly pak podle vzoru, jak jej převzala škola Pythagorova, gnostiků atd., znovu vybudovány a publikovány v knihách, jakou je například kniha

¹⁵³ BETH, K. *Religion und Magie*. Leipzig : Verlag B.G.Teubner, 1927. s. 391-392.

¹⁵⁴ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 22.

¹⁵⁵ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 62.

„Raziela“.¹⁵⁶

Podobné působení člověka na svět, které lze však jednoznačně identifikovat s kabalou chasidů, se snažil vyložit i Martin Buber. Každý člověk žije podle něj v nekonečné sféře odpovědnosti, své vlastní odpovědnosti před nekonečným. Pohybuje se, mluví, hledí, a každý z jeho pohybů, každé z jeho slov, každý z jeho pohledů vysílá do světa dění vlny, jejichž sílu a dosah nelze s jistotou určit. „Každý člověk celým svým bytím a všemi svými skutky působí na osud světa v míře, kterou ani on, ani ostatní neznají, neboť kauzalita, již si uvědomujeme, je jen nepatrným zlomkem nepředstavitelně mnohostranné a neviditelné působnosti všech na všechny. Tak se stává každý lidský čin nádobou nekonečné odpovědnosti.“¹⁵⁷

U tohoto ovlivnění vnějšího světa je pak těžké nalézat hranici mezi způsoby ovlivnění, které dokáže čin či myšlenka člověka způsobit. Jisté ovšem je, že podle výkladu učenců jako Bischoff, z jejichž spisů bezpochyby čerpali čeští hermetikové předváleční i protektorátní je učení kabaly spojeno s dosažením „okultních“ sil. Je ovšem třeba nejen dodržovat příkázání Tóry, ale i být alespoň po určitý čas zdrženlivý v jídle a v pohlavním životě, jakož i co nejvíce času trávit v osamění. Tak je to i napsáno v kabalistické knize „Raziel“ (která samotná má v českém vydání podtitul „Praktická teurgie a mystika kabalistická“ a od svého objevení na Západě je spojována s magií).¹⁵⁸

Starožidovské kouzelnictví zná především činnosti směřující ke zlému, zatímco dobré – až na několik výjimek – je známo pouze jako obrana. Cíle negativních kouzel byly rozličné, i když ne tak početné, jako ty, které křesťanská lidová víra středověku přisuzovala čarodějnicím. Pfleiderer (*Theorie des Aberglaubens*) je charakterisuje těmito slovy: „Voják chce být nezranitelný a neprůstřelný, dívka dostává neodolatelný milostný půvab, chtivý majetku dokáže kopat poklady, závistivý nepřítel, zlomyslná sousedka dokáže zapálit dům souseda a seslat na sousedův dům krupobití, vzít sousedčiným kravám mléko,

¹⁵⁶ EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 8.

¹⁵⁷ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha, Arbor Vitae, 1994. s. 40-41.

¹⁵⁸ BISCHOFF, E. *Wunder der Kabbalah – die okulte Praxis der Kabbalisten*. Pfullingen in Württemberg : Johannes Baum Verlag, 1921. s. 15-19.

citelně rušit manželské štěstí nepřátelského domu, způsobit chřadnutí zdravého dítěte, dokonce zařídí náhlou smrt tajemným čarodějným působením z dálky.¹⁵⁹

Zvláštní moc se přisuzovala u starých Židů již pronesenému lidskému slovu, což by také odpovídalo Buberovu připisování významu ve smyslu transcendentálního působení. Lidskému slovu se i u jiných národů připisoval velký účinek, pročež musí být člověk u volby slov zvláště opatrný. Neboť vysloveným slovem ponouká člověk okolo něj pobývajících demony ke spolupůsobení. V tomto smyslu je třeba chápat výrok: “Člověk nemá otevírat ústa Satanovi.” (Berachot 19a), to znamená člověk by neměl říkat špatné věci, kterými se probouzí Satan.¹⁶⁰ Na moc slov a schopnosti člověka poukazuje i Rambam a dovozuje, že je zakázáno dělat zázraky. Je zakázáno dát provaz pod svůj šat a vytáhnout hada, anebo hoditi prsten do vzduchu a vytáhnout jej z úst diváka. Rovněž podotýká, že Izraelité nevěřili divům Mojžíše v Egyptě. Že však rabi Chanina a rabi Ošaja stvořili tele (Sanhedrin 67), stalo se skládáním jmen božích. O tom, že boží jméno má schopnost účinkovat aniž by je vyslovil člověk svatý či zbožný, nás poučuje i Talmud, který první použití božího jména spojuje s Lilit, údajnou Adamovou první ženou. Ta zplodila s Adamem demony a dokonce mu chtěla být nadřazená. Když to Adam odmítl, vyslovila údajně takto boží jméno a odletěla od něj, aby jako matka démonů dále škodila.¹⁶¹

Stejně tak učinil i rabi Eliezer, který řekl slovo a melouny pokryly pole. Pak pronesl jiné slovo a melouny se shromáždily na jednom místě.¹⁶² Tuto otázku vztahu mezi polem pokrytým tentokrát nikoliv melouny, ale okurkami řeší i Mišna a rozpracovává ji ve své studii Lévinas. Dochází se k závěru, že je vystaven postihu ten, jehož čarodějný akt spadá do okruhu činností, jejichž účel překračuje pouhou hru iluzí. Rabi Akiva ve jménu Rabiho Jehošuy: „Dva lidé sbírají okurky: jednoho je třeba stíhat, druhý je zproštěn viny; stíhat je třeba toho, kdo vykonává činnost, zproštěn je ten, který jen vytváří iluzi.“ Mišna rozlišuje mezi čarodějnickým vytvářejícím iluze a čarodějnickým, které přináší zisk.¹⁶³ I od tohoto příkladu Mišny a Levinase máme blízko k středověkým

¹⁵⁹ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 49.

¹⁶⁰ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 61.

¹⁶¹ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 83.

¹⁶² EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 20.

¹⁶³ LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 1994. s. 127-144.

představám jednoho z nejobvyklejších údajných činů čarodějů – přenesení úrody z jednoho pole na druhé. Jednalo-li by se o iluzi, ke krádeži by dojít nemohlo, v případě skutečných okurek sklizených z čarodějova pole by se podle víry dané doby jednalo o sklizeň souseda.

Jak jsem dříve uvedl na příkladu prvního údajného použití božího jména Lilit, je zřejmé, že pokud ho dokázala funkčně použít ona, měl by toho být schopen kdokoliv, nehledě na jeho svatost, jak se někdy vykládají podobné zázračné skutky připisované světcům či prorokům. Kabalisté dále připisují použití božího jména Eliezerovi, služebníku Abrahamovu. Ten, když potkal Rebeku u studny a Laban mu strojil úklady, měl způsobit, aby se prokázal jako Boží posel, že se najednou jeho velbloud ocitl vysoko ve vzduchu a on se nad ním volně vznášel. O užití jména jsou zprávy i v případě krále Davida, který jím měl být vyzvednut do vzduchu a uniknout tak pronásledovatelům. Věřilo se, že Šém dokáže křísit mrtvé – vzkříšení syna vdovy Eliášem bylo připisováno moci Šému, právě jím ale i údajně zabil Mojžíš Egypťana. Rabín Chanina jím měl údajně vzkřísit otroka císaře Antonia a jiný rabi jím dokázal proměnit čarodějnici v osla. Rabimu Luriovi je přičítán úspěšný exorcismus ducha pomocí božího jména.¹⁶⁴

Z lístečkové „Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie“, vydávané v letech 1932-1940 společností Universalia v Praze, je podle zpracování jednotlivých hesel tématu esoterismus zřejmé (zde např. heslo kabala), jaké zdroje byly například pro informaci o kabale používány. V případě Tetragrammatonu je z předchozího odstavce zřejmá návaznost na dílo o židovském kouzelnictví Blaua. V této souvislosti bych zde k účinnosti božího jména, které má pro kabalistickou teurgii maximální význam, rozvedl jeho další odkazy na představu a odkaz mystika Pinchase ben Jair (okolo 200 n. l.), který mínil, že modlitba Izraelitů není v tomto světě vyslyšena proto, že neznají Šem ha-Meforaš. V budoucím světě však Bůh zjeví své jméno, jak sděluje Izaiáš (52,6), a tehdy Bůh jejich modlitbu ihned vyslyší. Způsobení okamžitého vyslyšení modlitby prostřednictvím znalosti mystického božího jména silně ukazuje na magické představy, podle kterých stejně tak v důsledku použití jména s kouzelnou silou bude žádaný cíl ihned dosažen. Na zbrani, kterou dal

¹⁶⁴ BISCHOFF, E. *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 84-87.

Bůh Izraeli na Sinai, bylo zakresleno „velké Jméno“ a dokud měl tuto zbraň v ruce, neměl nad ním anděl smrti ani jednu moc (Exodus 17). JHVH Sabaoth je zde nazváno Šem ha-Meforaš, tedy také „Sabaoth“ patří k zázraky působícím jménům. Také hučící vlny moře byly uklidněny holí, na které bylo nakresleno boží jméno.¹⁶⁵

Pro pojednání o magii je důležité uvést poznámku, že v kabalistické, magické i hermetické literatuře se lze setkat s otázkou zesílené činnosti anděla v určitý čas dne. Tato myšlenka je obsažena i v textech literatury Hechalot jakož i v liturgii Siduru, kde se hovoří o společné liturgii andělů a člověka. Hechalot rabati vícekrát stereotypně opakuje, že andělé Keduši (=Trishagionu Izaiáše 6,3) zpívají přesně v tu hodinu, kdy Izrael před Bohem volá „Svatý, svatý, svatý“. Ještě zřetelnější je následující text: „Rabi Akiba řekl: Den za dnem při úsvitu se uprostřed rakie (nebeské klenby) zvedá anděl a říká ...“¹⁶⁶

Texty rané hechalotické mystiky znají také vedle „zbožštění“ člověka při jeho cestě do nebes i jinou formu komunikace s nebeským světem a jeho požehnáními. Při této druhé komunikační formě nestoupá člověk na nebesa, ale donucuje kus nebeské moci k sestupu dolů na zem. Přitom není člověk jako při mystické vizitaci návštěvou nebeské bytosti překvapen, není návštěvou nebeské bytosti odměněn za své správné konání, nýbrž nutí nebeské mocenské působení sestoupit z nebes na zem. Nebeské dobro, které chce člověk získat podle těchto textů, není zdánlivě ničím jiným než tím, o co usilovali talmudičtí učenci, totiž Tóra. To, co však „mágové“ literatury Hechalot pod těmito pojmy rozumějí, je jiná Tóra – nádherný nebeský dar, tajemství. Toto tajemství se nezískává jako „rabínská Tóra“ velkým, dlouholetým úsilím studia „o vodě a chlebu“: „Vy se nebudete učit námahou, nýbrž jménem této pečeti a vyslovením těchto korun.“ To konkrétně znamená, že člověk zaklíná knížete Tóry, anděla, který je postaven nad Tórou. Ten má sestoupit z nebes a poté, co jej evokující jedinec vykonal náležité magické rituály, ho má anděl v okamžiku naučit vše.¹⁶⁷ Tento zaklínací rituál literatury Hechalot tedy také vykazuje dostatečnou shodu nejen v prostředku, ale i cíli, s rituály středověku, které měly zaklínači přinést poznání (vazba Faust a Mefistofeles).

¹⁶⁵ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 121.

¹⁶⁶ SCHÄFER, P. *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 266.

¹⁶⁷ GROZINGER, K.E. *Jüdisches Denken*. Frankfurt am Main : Campus Verlag, 2004. s. 326

Nauka kabaly také předpokládá, že od země až k nebeské klenbě není žádné prázdné místo, nýbrž vše je naplněno zástupy a davy, mezi nimi bytosti jedny pro mír, druhé pro válku, tyto pro zlo a další pro život a jiné opět pro smrt. Na tom spočívá tzv. píseň démonů (Žalm 91,1): „Kdo prodlévá v ochraně Nejvyššího, ... neboť On tě vysvobodí ... svými křídly ... neboj se ... moru, který obchází temnotou kolem, neboť jeho andělé ...“ A všechny tyto zástupy se nacházejí mezi zemí a nebem.“¹⁶⁸ Kabalista, stejně jako teurg či mág středověku může některým těmto bytostem za určitých podmínek přikazovat.

Podle učení kabaly však andělé mohou nejen přinášet poznání Tóry a mystických tajemství, ale reprezentují a ovládají jako „knížata“ přírodních sil z božského zmocnění různé přírodní jevy (Michael – sníh, Gabriel – oheň, Saamiel – bouři) až k nejmenším detailům. Z toho vyplývá, že všechny tyto jevy mohou být ovládány a ovlivněny tím, kdo je schopen ovládat nebo ovlivňovat k tomu kompetentní anděly. Toto je dokonce lehčí než úspěšné doprošování se božských sil, protože podle všeobecného rabínského pohledu, stejně jako podle Nového Zákona je čestný a zbožný nadřazen andělům a jen takový člověk je povolán k takové pravomoci.¹⁶⁹ Nebeské zástupy, které ve Starém i Novém Zákoně vystupují jako andělé, jsou v alexandrijském řeckém překladu Bible (Septuagintě) *dynameis*, to znamená božské síly, působící ve světle jevů.¹⁷⁰ Maimonides se snažil anděly Bible a Talmudu také vyložit jako přírodní síly, duchy sfér nebo nemateriální inteligence – vše podle aristotelského učení.¹⁷¹ Zřejmé je však spojení těchto andělů v kabalistické tradici s Bohem, jakožto zdrojem jejich sil. Šimon ben Lakiš říká svým vlastním jménem: „Každý anděl má na svém srdci tabulku a jméno Boha je spojeno se jménem anděla: Michael, Gabriel, Rafael. Andělé a božstva jsou v kouzelných papyrech opatřena slovem El (=Bůh) jako koncovou slabikou. Tuto metodu nazývá židovská tradice šitef. Síla jména je zvýšena, neboť se jménem je na jmenovaného také přenesena síla toho, od něhož je jméno přejato. Tento názor vedl ke spojení různých Božích

¹⁶⁸ MAIER, J. *Die Kabala*. Munchen : C.H. Beck, 1995. s. 352.

¹⁶⁹ BICHOFF, E. *Die Elemente der Kabbalah*. Berlin : Hermanns Barsdorf Verlag, 1913. s. 41.

¹⁷⁰ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 48.

¹⁷¹ BLOCH, P. *Geschichte der Kabbala*. Trier : Verlag von Siegmund Mayer, 1894. s. 38.

jmen u pohanů a v magii. Docházelo i k spojování pohanských bůžků s izraelským Bohem.¹⁷²

Buber odvolává se na učení chasidů vidí otázku andělů tak, že andělé v Bohu spočívají, svatí duchové však kráčí v Bohu vpřed. „Anděl stojí, světec putuje. Proto je světec více než anděl.“¹⁷³

Od názorů většinou tradičně židovských, probraných v této kapitole, je nyní třeba přejít k otázkám kabaly a pohledu na ně ve styčném bodě kabaly s magií a přesahu z hlediska teurgie u novodobých hermetiků.

2.4 Kabala podle novodobých hermetiků

Za novodobé, moderní hermetiky zde považují zájemce o kabalou od jejího znovuoobjevení a označování za jednu z hermetických věd v 19. století v západní Evropě, především ve Francii a Anglii. Původně židovská klasická nauka kabaly se stala důležitou součástí moderního hermetismu zřejmě hlavně proto, že byla ve vývoji magických věd na Západě nejdříve zpracována v ucelený systém. Překročila tak záhy v hermetické teorii i praxi svůj původní úzký obzor pouze hebrejské magické doktríny. Její nauky dosáhly v hermetismu všeobecné platnosti a staly se jakýmsi základními axiomy. Proto se též v terminologii tajných okultních společností začalo nazývat kabalou každé vrcholné umění magické, vycházející z transcendentálního významu slov, slabik a hlásek lidské řeči vůbec, a ze vzájemných vztahů číselných hodnot jim odpovídajících. Podle Eliáše nemusí být takto na Západě a v dobových tajných společnostech (psáno před 2. Světovou válkou, nicméně to platí dodnes) pojímaná tzv. univerzální kabala (zajímavá shoda s názvem společnosti předválečných českých hermetiků Universalia, jejímiž členy byli Eliáš i Kefer) nutně zcela shodná s kabalou židovskou, ani závislá na hebrejské řeči a písmu.¹⁷⁴

Z moderních dějin jsou s kabalou od druhé poloviny 19. století spojováni především francouzští okultisté Elifas Lévi (1810-1875), Stanislav de Guaita (1861-1897) a Papus (1865-1916). Casaril má při jejich hodnocení zřejmě

¹⁷² BLAU, J.L. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York : Columbia University press, 1944. s. 136-137.

¹⁷³ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha : Arbor vitae, 1994. s. 6.

¹⁷⁴ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 20.

pravdu, když o nich píše, že jejich práce o kabale, systematickým způsobem vztahované k alchymii a magii, neprozrazují prakticky žádné pochopení jejího duchovního poselství (myslí se vzhledem ke klasické židovské tradici).¹⁷⁵ Je otázkou, do jaké míry však novodobým hermetikům šlo o chápání kabaly v tomto klasickém židovském smyslu této nauky. Domnívám se, že byť i „duchovní složka“ tvořila velkou část jejich děl, zaměření na magickou praxi spojenou především se specificky chápaným křesťanstvím, nikoliv s ortodoxním židovstvím a jeho závěry, u nich naprosto převládalo. Fabre d'Olivet (1767-1825), slavný mystik francouzské revoluce se také zabýval kabalou, ale slabě, jeho zkoumání počátků hebrejštiny a jeho pokus o slovník kořenů nepřekračují úroveň průměrného okultismu.

V Anglii patřil mezi hlavní osobnosti Samuel Lidell Mathers (1854-1918), vedoucí postava tehdejšího předního anglického okultního řádu Golden Dawn (Zlatý úsvit), jehož členy byly i významné osobnosti tehdejšího anglického veřejného života.¹⁷⁶ Ten definoval kabalou jako „esoterickou židovskou nauku“. Kabala je pro Matherse systémem náboženské filosofie, nebo, přesněji teosofie, který „nejen stovky let vykonával mimořádný vliv na mentální vývoj tak moudrého lidu jako jsou Židé, ale také upoutal mysl některých z největších myslitelů křesťanství v šestnáctém a sedmnáctém století, vyžaduje největší pozornost jak filosofů tak teologů.“¹⁷⁷ Podle většiny těchto novodobých hermetiků je kabala klíč k okultním tradicím Západu a příbuznost kabalistickým názorům lze najít u Raymonda Lulla, Spinozy nebo Leibnitze.¹⁷⁸ Kabelák ve svém *Kabalistickém zasvěcení* píše, že nechce vypravovat o magických dílech kabalistů křesťanských, jako byl Paracelsus, Jindřich Khunrath, Welling, Fabre d'Olivet, Alphonse Constant (Elifas Lévi) nebo Paul Sédir. Jde mu o podstatu magie, jejího působce a její povahu.¹⁷⁹

Dr. Kefer považoval pro studium magie znalost kabaly, „této velkolepé nábožensko-filosofické soustavy metafysické praxe, vytvořené středověkým židovstvím, za první požadavek zdárné práce. Žádná z historických esoterních

¹⁷⁵ CASARIL, G. *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. Bratislava : CAD Press, 1996. s. 100.

¹⁷⁶ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 173-178.

¹⁷⁷ MATHERS, S.L. *Kabbalah unveiled*. London : Kegan Paul, 1938. s. 3-4.

¹⁷⁸ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 319.

¹⁷⁹ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 237-238.

kultur nezachovala se nám v takové plnosti a nemluví k duši evropského, Starým a Novým Zákonem vychovaného, člověka tak srozumitelně. Kabala není jen souhrnem mystické a magické praxe židovské, nýbrž obsahuje v sobě vše, co se nám zachovalo z mystérií egyptských a ze zasvěcovacích nauk starých světů. Nesmíme si však představovati kabalou jako písemně zachycenou teorii, vždy a všude přesně logicky sjednocenou. Kabalistických děl je nespočet. Mnohá si i odporují ve svých vývodech. Společným znakem jejich jest, že se opírají o tajnou ústní tradici, po věky sdělovanou od úst k uchu, vycházející z vět Mojžíšových knih.¹⁸⁰

Kabalu naučil Bůh údajně vybranou skupinku andělů, která vytvořila v ráji teosofickou školu. Po pádu andělé sdělili podle legend tuto nebeskou nauku neposlušným a hříchu propadlým lidem, aby vybavili první lidi prostředky návratu do jejich nedotčené ušlechtilosti a blaženosti. Od Adama přešla tato nauka k Noemu a poté k Abrahamovi, který s ní odešel do Egypta, kde patriarchové dovolili aby část této tajemné nauky pronikla ven. Tímto způsobem Egypťané získali nějaké její znalosti a ostatní východní národy ji mohly vložit do svých filosofických systémů.¹⁸¹

Základní kabalistické principy a ideje jsou tedy podle hermetiků starší než první kabalistický systém kabaly židovské. Esoterní význam řeči a zvláště jména – základ kabaly, je doložen již v sumerských mýtech. Sumerská – nesemitská kultura jest však jen odkazem ještě dávnějších kultur evropských a afrických. Avšak také pozdější vlivy na židovskou kabalou jsou nepopíratelné. “Matematickou formu propůjčil kabale teprve pythagorismus, persko-babylonský démonismus a eschatologie oživily světy kabaly sférami andělů, démonů a planetárních inteligencí, jak se pro Babylonii přiznává v Jerusalemském Talmudu – a tajné nauky Egypta s novoplatonismem, tímto posledním květem kultury staroegyptské, helénismem obrozené, vtiskly židovské kabale svou posvěcenou pečeť.”¹⁸² Židovský esoterismus byl podle Kefera jakýmsi středem, pojátkem anebo přechodem mezi kulturami antickými a novověkými, právě tak jako poloha Kanaánu, země zaslíbené, ležící ve středu přímky, kterou bychom vedli od rovníku k severnímu polárnímu kruhu. Idea jediného Boha, až do

¹⁸⁰ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 877-888.

¹⁸¹ MATHERS, S.L. *Kabbalah unveiled*. London : Kegan Paul, 1938. s. 5-6.

¹⁸² ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. s. 5-6.

Mojžíše pečlivě tajená všemi esoterismy, byla jím pravděpodobně převzata z Egypta, utvářena pro potřeby židovského náboženství a učiněna exoterní.¹⁸³ Mojžíš podle něj jen přenesl magické nauky do židovského oficiálního náboženství a věří-li mnozí kabalisté v původ kabaly od něj a zjevení na Sinaji, je třeba pak s touto tradicí spojovat i umění magie. Proměnění hole v hada, rozdělení vod, ovládnutí atmosférické elektřiny, výsada podle něj již perských mágů a římského Numy, vyvolávání blesku, přivolávání deště, přenos z místa na místo, rozmnožování pokrmů, věštění z Efodu, archa úmluvy atd. – to vše byly divy vyhrazené pouze náboženským akcím. U těch, kdo tyto jevy ovládali, nebylo podle Kefera mnohdy možné rozeznat, zda se jedná o proroka či čaroděje, jehož existenci se snažil Starý zákon eliminovat.¹⁸⁴

Mojžíš, který byl vysokým zasvěcencem v egyptských mystériích a který chtěl jádro těchto mystérií uchovat lidu izraelskému, podle hermetiků věděl, že jedině zachováním kultu egyptského zachová i jádro učení. Proto předal kult židovskému kmenu Levi, který se mu jevil k tak velkému poslání nejschopnějším. Mojžíš musel býti ve výběru velmi opatrným, neboť předával nauky, které byly vysoce důležité a pokud se magické praxe týče, nemálo nebezpečné v rukou jednotlivců sobeckých. Předáváje ideje, předával zároveň mocné síly, protože kabala, operující písmeny, resp. kabalistickými charaktery, operuje s mocně účinnými ideami, silami. Praktiky černé magie jsou podle jednoho z nejdůležitějších zakladatelů českého hermetismu Otokara Grieseho založeny také v naprosté většině na kabale.¹⁸⁵

Známý judaista 19. století a jeden z prvních autorů vědecké studie o tom, co dnes nazýváme židovským mysticismem, Adolf Franck, naplněný představou o vzniku kabalistického učení na počátku křesťanské éry, s ním srovnává v Papusem přijímaném výkladu novoplatónskou filosofii alexandrijské školy a dochází k závěru, že jde o sesterská učení, která mají společný původ. Avšak i úvaha o Filónově učení a jeho vztazích ke kabale nevede k žádnému závěru o původu kabalistické tradice. Náboženství Peršanů je také pro Francka oním hledaným východiskem kabalistického učení.¹⁸⁶ Lévi ve svých „Dějínách magie“

¹⁸³ KEFER, J.: *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 208.

¹⁸⁴ KEFER, J.: *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 218.

¹⁸⁵ GRIESE, O.: *Kabala*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. s. 4-5.

¹⁸⁶ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 128.

popisuje „svatou kabalou“ jako nauku jdoucí od starozákonního židovství až ke křesťanství. S tímto pojetím se u Kefera setkáváme také. Je to podle Léviho „tradice dětí Sethových, kterou přinesl Abraham z Chaldeje, do které byl Josef zasvěcen egyptskými kněžími, odkud ji přejal Mojžíš, který ji očistil, a která je skryta v symbolech Bible, kterou Spasitel u Sv. Jana vysvětlil a kterou apoštol nám podal ve své Apokalypse v hieratických obrazech, starověku zcela odpovídajících.“¹⁸⁷ Lévi se však také o kabale zmiňuje jako o izraelskými kněžími zachovaném prvním podání jediného zjevení. Dle této nauky „jest absolutno bytím, ve kterém jest obsaženo slovo jako projev rozumového bytí a života.“¹⁸⁸ Za nejdokonalejší kabalistické knihy, ve kterých je obsaženo celé, podle Léviho důležité vědění, považuje tento prvních sedm kapitol Genese, vidění Ezechielovo, „Knihu Tobiášovu“ a „Apokalypsu svatého Jana“. Pro jejich pochopení pak za zásadní považuje porozumění „Zoharu“ a „Sefer Jeciře“.¹⁸⁹

Zasvěcence kabaly viděl Lévi i mezi prvními křesťany, kteří objevili v řeckém slově pro rybu ICHTYS kromě Ježíšova jména a monogramu Labara (zástava císaře Konstantina) také počáteční písmena slov IESOUS CHRISTOS THEOU YIOS SOTER, což jasně ukazuje na kabalistickou metodu práce s textem.¹⁹⁰ Lévi, který se celý život považoval za pevně věřícího katolíka, byť vyloučeného z kněžského semináře, nepochyboval, že výsledek hlubokého studia magie a kabaly přivede vážné duchy k tomu, co se v jeho době (19. století, platí to myslím i pro současnost) považovalo za nemožné, ke smíření dogmatu a vědy, rozumu a víry. Po celý život snil Lévi o prokázání původní jednoty mezi křesťanstvím a vědou mágů.¹⁹¹

Z československých hermetiků se mezi prvními o kabalou zajímal a publikoval o ní Otokar Griese (1881-1932). Mimo jiné uvedl do Čech přední kabalistický spis „Sefer Jecira“, který zřejmě přeložil z německé verze a zároveň ji opatřil svými poznámkami. Vedení společnosti Universalia s Dr. Keferem v čele si jeho práce maximálně vážilo, o čemž svědčí i Griesemu 28. října 1932 napsaný dopis, ve kterém se členové Universalie označují za pouhé

¹⁸⁷ LÉVI, E. *Dějiny magie*. Praha : Trigon, 2003. s. 118.

¹⁸⁸ LÉVI, E. *Dějiny magie*. Praha : Trigon, 2003. s. 29.

¹⁸⁹ LÉVI, E. *Zasvěcovací dopisy do vysoké magie a mystiky čísel*. Praha : Trigon, 2006. s. 179-180.

¹⁹⁰ LÉVI, E. *Zasvěcovací dopisy do vysoké magie a mystiky čísel*. Praha : Trigon, 2006. s. 216.

¹⁹¹ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 35.

učedníky, zatímco Grieseho považují za mistra. Griese se však tohoto uznání celoživotního díla, do kterého investoval všechny své prostředky, nedožil, neboť zemřel již 2. října 1932. Jak uvádí v citaci části tohoto dopisu prof. Nakonečný, Griese byl tehdy pokládán za největšího československého hermetika s rozhodujícím vlivem na československé hermetické hnutí. V dopise se uvádí: „... všichni naši členové jsou Vašimi žáky ...“ a pokračuje: „Byl jste první u nás, který šířil známost a zájem o vědecký okultismus, nejen po stránce odborné, ale i mravní. Díla Vámi vydaná tvoří materiál k naší práci.“¹⁹² Griese se klonil k předpokladu kořenů hebrejské kabaly, udávaným francouzským hermetikem Fabre d'Olivetem, a kladl její vznik do doby Mojžíšovy. Odmítl tak názor mnoha učenců, nalézajících v kabale hluboké vědecké myšlenky a domnívajících se, že vznikla asi ve 2. století n. l., i těch tvrdících, že byla vymyšlena Moše de Leonem ve 13. století n. l. Mojžíš předal podle něj kabalou jako ústní podání jenom nejlepším ze svých učedníků. Nejvýznamnější hebrejské knihy „Zohar“, „Bahir“, midraše i obě gemary, tvořící Talmud, jsou podle něj téměř všechny kabalistické. Griese se domníval, že kabalistické učení doznalo během doby dosti značných změn, neboť již Maimonides tvrdil, že příslušníci jeho národa ztratili z kabaly velmi mnoho věcí, bez nichž nelze zákonu téměř ani správně rozumět.

Na kabalou je podle něj třeba kriticky nahlížet jako na zlomky egyptských mystérií, které se nám uchovaly. Přes to, že snad není úplnou tradicí hebrejskou, jest přece jen klíčem k naukám všech filosofických zákonodárců a mocných teurgů, kteří se do mystérií dávali zasvětit často s nebezpečím života.¹⁹³ Kefer v podstatě souhlasí s Grieseho názory, jen působí jako více přijímající spisy klasických učenců té doby o kabale a jejím původu (Bischoffa, Blocha, Francka, Jellinka). Griese i Kefer pravděpodobně velkou část myšlenek přebírali od Papuse, který navíc cituje významného židovského filosofa 19. století profesora Adolfa Francka a kloní se v této otázce k názoru Fabre d'Oliveta, nacházejícího původ kabaly v době Mojžíšově.¹⁹⁴ I když se domnívají, že stáří kabaly je velmi nesnadné odhadnout, sahají podle nich kořeny těchto starých tradic až k

¹⁹² NAKONEČNÝ, M. *Novodobý český hermetismus*. Praha : Vodnář, 1995. s. 129-132.

¹⁹³ GRIESE, O.: *Kabala*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. s. 5-7.

¹⁹⁴ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 60.

Adamovi a Abrahamovi.¹⁹⁵ Původ kabaly od Adama má přitom znamenat symbolický přenos tradice z jedné rasy na druhou bez ohledu na některé zvláštnosti té či oné tradice.¹⁹⁶ Za jisté pak Kefer považuje, že první písemné doklady vznikly ve 2. až 3. století po Kristu, pokud se však nepřihlíží k jistým obrazům, obratům a náplni Bible, jmenovitě u proroků starozákonních a v „Apokalypse Sv. Jana“, které je možné podle něj nazvat kabalistickými v širším slova smyslu. Podle Kefera je kabala „mystický světový názor vytvořený středověkým židovstvem teoreticky vykládající světové dění a prakticky podávající návody k jeho ovládnutí, netvoří jednotné filosofie, nýbrž jest to souborný název pro metafyzicko-magickou mystiku židovskou vůbec.“ Kabala byla také považována za dovršení nauky Písma (Starého zákona), které odhaluje jeho skrytý význam svými vlastními metodami. Vlastní kabala „jako metafyzický systém kosmologický, metafyzický a magický patří cele středověku. Tato obrovská soustava, jejíž literatura je nesmírná, je psána ponejvíce novohebrejsky a aramejsky a obsahuje nejen teosofické, metafyzické a magické spekulace, ale i smělý básnický vzlet a vznešenou morálku.“¹⁹⁷

Židé jsou pro Kefera velmi praktickým národem. Tato jejich vlastnost dosahuje až do duchovních oblastí a předkládá tazajícímu se člověku přesné oblasti, které má zvládnout na cestě k dokonalosti. Děje se tak tak 50 branami inteligence a 32 cestami moudrosti. Brány inteligence mají vyjadřovat kabalistickou magii, cesty moudrosti pak kabalistickou theurgii.¹⁹⁸

Z prvních kabalistů vynikl podle Kefera rabi Akiva. V této době vznikají údajně první dokumenty kabalistické magie, spisy o ovládnutí bouře, zabíjení a vzkříšení, probouzení lásky, v nichž je možno spatřiti vliv řecké magie doby helenismu. První epocha kabaly vrcholí v „Sefer Jeciře“ (Kniha utváření), kladené svým vznikem do 9. až 10. století, ve které končí vlastně období teosofické a počíná nová epocha kosmologická. „Sefer Jecira“ vykládá utváření světa, udává čísla všeho bytí, stanoví zákony existence – klad, zápor a vyrovnání. Je jakousi syntézou hermetické filosofie antické (Platón,

¹⁹⁵ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 865.

¹⁹⁶ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 60.

¹⁹⁷ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 865.

¹⁹⁸ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 334.

Pythagoras), oživené metafysickými spekulacemi židovskými.¹⁹⁹

Moderní okultisté považují často kabalou za synonymum pro magii. Poukazují na tradice západoevropské magie, která již od dob Trithemia vyvěřají z kabaly. Fabre'd Olivet, údajný novodobý objevitel esoterismu hebrejské řeči a Elifas Lévi, zakladatel moderního okultismu, vycházejí zcela z kabalistických syntéz.²⁰⁰ Například jedno z nejdůležitějších znamení, používaných v moderní magii i hermetismu, pentagram, též nazývané znamením mikrokosmu, představuje podle výkladu Léviho to, co kabalisté nazývají v „Zoharu“ mikroprosopos (krátký obličej).²⁰¹ Ukazují se vazby na Pythagora, Platona, řecké filosofie a při objevu shod s esoterismem egyptským, indickým a čínským vzniká názor, že vlastně kabala obsahuje v sobě podstatu veškerého esoterismu. Tak Eliáš ztotožňuje kabalou s veškerým obsahem magie. Kefer nám také i odkazem na Eliáše a jeho chápání kabaly poskytuje vysvětlení, proč se v evropských esoterních kruzích stala kabala tak preferovaným systémem: „Existuje sice dodnes magie indická, tibetská, japonská, arabská, ale tyto obory jsou zcela vzdáleny evropskému duchu, jenž vyrostl za zcela jiných podmínek.“ Právě proto, že Starý Zákon žije vlastně i v Zákonu Novém, je podle Kefera kabala zbudovaná na exoterismu mojžíšovského náboženství jediným možným systémem snadno přístupným západnímu křesťanu. Starý Zákon je totiž podle něj „opředen již sny našeho dětství a všechny kořeny naší bytosti přivolávají ono ovzduší, ve kterém se mohou objevit theurgické síly a mohutnosti vysoké kabbaly, která i ve svých nejzávratnějších oblastech mluví k nám naší vlastní řečí, podvědomím naší víry a našich nadějí.“²⁰²

Z Keferova pochopení kabaly i jejího výkladu v duchu Léviho díla, především knih jako „Dogma a rituál“ můžeme vnímat jeho vztah ke smrti. Protože je magik mikroprosopem hebrejských kabalistů, tj. stvořitelem malého světa a první je v magické vědě poznání sebe sama, musí být prvním ze všech děl tohoto vědění ono, jež zahrnuje všechna ostatní a je základem Velkého díla: stvoření sebe sama. Nejvyšší rozum je chápán jako jediný, nezměnitelný, a tudíž nepomíjející princip, neboť to, co nazýváme smrtí, je jak pro Léviho tak pro

¹⁹⁹ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 866-868.

²⁰⁰ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. str. 317-318.

²⁰¹ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 199.

²⁰² KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. str. 317-318.

Kefera pouze změna, musí se stát duch, který k tomuto principu mocně lne a dychtí se s ním sjednotit, právě nezměnitelným a v důsledku toho nesmrtelným. Rozumí se tím, že pro nezměnitelné spojení s rozumem se musí učinit nezávislým na všech těch silách, které svým osudným a nutným pohybem vyvolávají střídání života a smrti. „Umět trpět, odříkat se a umírat, to jsou prvá tajemství povznášející nás nad bolest, smyslné žádosti a hrůzy nicoty. Kdo hledá a nalézá slavnou smrt, ten věří v nesmrtelnost, a celé lidstvo v ni věří spolu s ním a pro něho, neboť mu zřizuje oltáře nebo pomníky na znamení nesmrtelného života.“²⁰³

Nejobvyklejší rozdělení kabaly, ukazující na její chápání Keferem (a ve své základní podstatě bez k nim přiřazených knih shodné s Maimonidem) je na kabalou praktickou (Kabala maasit), kam řadí „Knihu anděla Raziel“ a „Klíčky Šalamounovy“ a kabalou teoretickou (Kabala ijunit) kam podle něj patří „Kniha utváření“ (Sefer Jecira) a „Kniha lesku“.²⁰⁴

Podle Léviho chceme-li být zasvěceni do tajů kabaly, nepostačí nám číst a studovat spisy Reuchlinovy, Galatinovy, Kircherovy nebo Mirandolovy, je třeba též studovat a pochopit hebrejské spisovatele sbírky Pistoriovy, zejména „Sefer Jeciru“ a „Filosofii lásky Leona Žida“. Je třeba se též seznámit s knihou „Zohar“ a pozorně číst ve sbírce z roku 1684 nazvané „Kabbala denudata“, pojednání o kabalistické duchovně a o oběhu duší. Teprve pak by se mělo vstupovat do „zářivých temnot celého dogmaticko-alegorického jádra Talmudu.“²⁰⁵ Do jaké míry je podle něj křesťanství spojeno s kabalou ukazuje Lévi poukázáním na Židy, údajně co nejvíce skrývající jedno z nejdůležitějších knih kabaly Zohar, neboť skrze inteligenci Šin vede ke křesťanství (zřejmý odkaz na křesťanskou kabalou a její rozšíření Tetragrammatonu na JHŠVH). Odvolává se na Adolfa Francka (1809-1893), profesora na Sorboně a znalce židovské filosofie, autora díla Kabala neboli náboženská filosofie Hebrejců, který napsal, že mezi Židy existovala sekta zoharitů, kteří se všichni stali křesťany.²⁰⁶ Že Léviho chápání, jak on píše kabalistické vědy, je chápáním ryze křesťansky renesančním dokazuje i jeho pojetí Tetragrammatonu: Josue aneb

²⁰³ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 53-54.

²⁰⁴ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 866-868.

²⁰⁵ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 45.

²⁰⁶ LÉVI, E. *Zasvěcovací dopisy do vysoké magie a mystiky čísel*. Praha : Trigon, 2006. s. 136.

Jehošua, Spasitel, je pro něj symbol vykupitele. Jeho jméno je složeno z písmen božského Tetragrammatonu, změněného v pentagram přidáním písmena Šin: JOD-HE-ŠIN-VAU-HE.²⁰⁷ Kabalisty a jejich zaměření chápe Kefer tak, že „věda studuje tělo Boží, ovládané a řízené zákonem přírody, osudem, filosofie život Boží, kabbala pak Ducha Božího, nejvyšší stupeň lidské myšlenky, říší ducha a jeho svobody.“²⁰⁸ Kefer k zabývání se židovským esoterismem dále píše: „Nelze dosti dobře spojovati kultury tak odlišné jako je magie Tóry a magie křesťanství. Kabbala však tvoří mezi nimi střed. Pouze jí lze křesťanu pochopiti Zákon Starý a Židu Zákon Nový.“ Podle Kefera čím více se zabýváme magií a esoterismem – tedy i teurgií, tím lepšími kabalisty se stáváme. Spekulace kabaly totiž mají umožňovat pochopení nejvyšších a nejskrytějších záhad magie. Podle Kefera není oboru v esoterismu, který by se na kabalu nevázal. Předpokládá, že kabbala přestane být výhradně židovským plodem a „stane se kolébkou vědění příštích pokolení, tak jako Starý Zákon prodlevou věků stal se nádobou pravého těla a pravé krve Bohočlověka.“²⁰⁹

Kabalisty je podle těchto hermetiků možno rozdělit na dvě skupiny. První se zabývá duchovními principy, aniž by se zdržovala výkladem elementárních pojmů. Druhá psala základní klasické učebnice kabaly. Z těch je třeba jmenovat Giovanniho Pica della Mirandolu, Athanasia Kirchera a Lenaina.

Pico della Mirandola dělí studium kabaly na studium číselné (tedy studium sefir) a studium jmen božích. Tyto dva hlavní body jsou pro mnohé hermetiky považovány za úplný klíč. Jezuita Athanasius Kircher připouští dělení kabaly na tři velké části: gematrii, notarikon a temuru. Lenain, autor díla „Science cabalistique“ (Věda kabalistická), ze kterého také velmi čerpal Kefer, se zabývá výhradně jmény božími a jejich kombinacemi.²¹⁰ Papius popisuje členění těchto pro západní hermetismus důležitých děl, ze kterého vidíme priority zájmu křesťanských učenců o kabalou (nejprve rozčlenění Kircherovy knihy):

1. kap. Boží jména. Rozdělení kabaly.
2. kap. Dějiny a původ kabaly.
3. kap. Základy kabaly. Hebrejská abeceda a mystické uspořádání

²⁰⁷ LÉVI, E.: *Věda duchů*. Praha : Trigon, 1991, str. 38.

²⁰⁸ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 328.

²⁰⁹ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 342.

²¹⁰ PAPIUS. *Kabbala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 62.

písmen.

4. kap. Jména a přízviska Boží.
5. kap. Tabulka "ceruf" neboli kombinace písmen.
6. kap. Boží jména — 72 písmenková a jejich použití.
7. kap. Čtyřpísmenková Boží jména v pohanském starověku.
8. kap. Tajná mystická theologie Hebrejců. Kabala 10 "šifer"

(sefira/sefírot) neboli Boží vyčíslelé.

9. kap. Různá zobrazení "šifer" (sefira/sefírot), jejich působení a jejich "kanály".

10. kap. Kabala Velkého počátku (berešit).

U Lenaina nalezneme následující rozčlenění na kapitoly:

kap. O Božím jménu a jeho přívlastcích.

kap. O původu Božích jmen, jejich přívlastky a jejich působení na vesmír (abeceda a význam písmen).

kap. Výklad 72 Božích přívlastků a 72 geniů, kteří ovládají vesmír.

kap. 72 jmen.

kap. Výklad svatého kalendáře.

kap. Účinky 72 geniů, jejich přívlastky a mystéria.

kap. Mystéria praktické kabaly (magie).²¹¹

Griese uznával trojici hlavních okultních věd: kabalou, magii a hermetismus. Kabala jako tradiční věda Židů je pro něj matematikou lidské myšlenky – algebrou víry. Řeší veškeré problémy duše jako rovnice, vylučuje neznámé veličiny. Podává idejím čistotu a nezvratnou přesnost počtů. Magie, neboli věda mágů, měla ve starověku za představitele žáky a snad i učitele Zoroastrovy. Je to poznání tajných a zvláštních zákonů přírody, které plodí skryté síly, přirozené i umělé to magnety, které mohou existovat i mimo říši kovů – magie je vědou všeobecného magnetismu. Hermetismus je vědou přírody, ukrytou v symbolech a hieroglyfech starověku. Je to pátrání po principu života, spojené se snem dokonat Veliké Dílo, jde o snahu člověka být schopen vyvolat v přírodě božský oheň, který tvoří a obrozuje bytosti.²¹²

²¹¹ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 110-111.

²¹² GRIESE, O. *Kabala* : Přerov Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. s. 10-12.

U českých hermetiků, z nichž mezi nejznámější patřil František Kabelák, lze vidět i jejich stálé zaměření spíše na magickou stránku výkladu kabaly, se kterou by známý judaista profesor Buber nesouhlasil. Například pojetí intenzivní modlitby a jejího zaměření – kavany v duchu od 16. století postupně převládající lurijánské kabaly, která se stala i důležitou součástí pozdějšího východoevropského chasidismu, znamená pro Kabeláka řízený úmysl, rozjímání, vztahující se k působení vůle, sloužící k účelům magickým.²¹³ Pro Bubera to ale není vůle a jistě nemá cílit k přesazení magické představy do reality.²¹⁴

Papus zmiňuje kabalou přímo jako určitý druh magie. Podle slavného německého teosofa Jakoba Böhmeho je založena na šesté z forem, na zvuku. Jejím středem je Tetragrammaton, svaté, ze čtyř písmen složené jméno Boží, které obsahuje síly, s jejichž pomocí mimosmyslově působí na smyslově vnímatelné. Stejně stanovisko je vyjádřeno v zákoně Mojžíšově. Kabala je pro novodobé hermetiky také vědou o proměnách, které přijímají andělé světla a ohně, neboť jsou schopni pomocí představivosti dát svým přáním skutečnou podobu, jak se snaží doložit Elifas Lévi v *L'Initiation* z roku 1894.²¹⁵

2.5 Praktická kabala

Jeden z největších publikujících znalců kabaly 20. století a zároveň ortodoxní rabín Aryeh Kaplan napsal o praktické kabale (do teoretické řadí především „Sefer Jeciru“ a „Bahir“), na kterou je především zaměřena tato studie, že praktická kabala byla druhem bílé magie, která za pomoci různých technik evokovala nadpřirozené síly. Tyto techniky zahrnovaly boží jména, inkantace, nejrůznější amulety a talismany, významně se uplatňovala také chiromancie, fyziognomie a astrologie. Mnozí teoretičtí kabalisté v čele s Arim takové praktiky odsuzovali jako vysoce nebezpečné a duchovně škodlivé. Následkem toho se zachoval jen velmi malý počet textů, většinou v rukopisné verzi, a vydána byla pouze nepatrná hrstka těch nejneškodnějších.

²¹³ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 25-26.

²¹⁴ BUBER, M. *Život chasidů*. Praha : Arbor vitae, 1994. s. 17.

²¹⁵ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 53-54.

Za povšimnutí podle Kaplana stojí, že „mnohé techniky, naznačené v těchto fragmentech, se dodnes praktikují v nežidovských magických společenstvích v Evropě. Vztah mezi kabalou a těmito společenstvími by nepochybně stál za hlubší prozkoumání.“²¹⁶

Tato studie se věnuje právě tomuto tématu ve vazbě na nauku, kterou Kefer viděl jako nejvyšší v těchto vědách – teurgii. V této kapitole bych ovšem nejprve ukázal na takzvanou praktickou kabalou a to, proč a v čem její techniky natolik zaujaly nejen moderní hermetiky.

Griese jako jeden z prvních u nás tímto tématem se zabývajících považoval za praktického kabalistu toho, kdo přitahuje nebeské síly již prostým použitím božích nebo andělských jmen. Je u něj v tomto chápání kabaly zřetelná vazba na magii, jako ostatně u všech českých hermetiků. Toto je jeho definice znalce této nauky – a ke znalosti systému a fungování magie považovali znalost kabaly za zásadní – praktický kabalista byl pro ně praktickým magikem, který: „Nedoufá jako ten, kdo pokorně se modlí, nýbrž, dokonale vyzbrojen vyšším věděním a jist svojí mocí, silou božích jmen pouští se odvážně v boj s nepřátelskými mocnostmi jiných světů.“²¹⁷

Důležité místo mají v praktické kabale zařikání a amulety, používané k nejobecnějším účelům. Některé měly chránit člověka na cestách, tišit rozbouřené moře či mírnit přírodní bolesti. Známe i formule, které ochraňují před nepřáteli, nebo je dokonce zabíjejí. Magická a praktická kabala sahají svými kořeny do velmi dávných dob a k jejich klasickým textům patří: „Charba de-Moše“ (Meč Mojžíšův), „Sefer ha-Kasdim“ (Kniha Chaldejských), „Sefer ha-Razim“ (Kniha tajemství) a „Sefer ha-Malbuš“ (Kniha roucha), které patrně pocházejí již z talmudického období.²¹⁸ V literatuře Hechalot se jako s nejstarší mystickou tradicí Židů setkáváme se zaklínáním jednoho nebo více andělů člověkem, aby sestoupili na zem a splnili mu jistá přání. Formálně se zde zaklínání nachází buď ve formě pokynů zkušeného „mystika“ k adeptovi („Kdo ... chce, nechť dělá ...“) nebo ale daleko častěji – ve formě přímé řeči k andělovi

²¹⁶ KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha : Volvox globator, 1998. s. 10.

²¹⁷ GRIESE, O. *Sefer Jecira*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. s. 29.

²¹⁸ KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha : Volvox globator, 1998. s. 118-119.

(„Zaklínám tě, N.N. ...“).²¹⁹

V díle „Meč Mojžíšův“ se setkáváme i s tradicí, podle které znali židovští kabalisté jistě i kouzlo poškození člověka použitím jeho obrazu, jak to dokazuje úryvek z tohoto spisu: „Chceš-li zabít člověka, vezmi bahno ze dvou stran řeky a zformuj ho do tvaru figurky a napiš na ni jméno osoby ...“²²⁰ Také Haj Gaon (939-1038) jmenoval u Židů z období do 9. století spisy magického charakteru, které jednaly o amuletech a magických formulích, jejichž pomocí mělo být možno utišit mořské bouře, povzbudit lásku, zabít lidi, jako „Sefer ha-Jašar“, „Sefer ha-Razim“ a „Sefer ha-Šem“, které se ale ztratily.²²¹

Zvláště významným prvkem těchto spisů je postupná metamorfóza mystiky merkavy do teurgie, kde mistr tajných, tajemných „jmen“ vykonává násilnou moc, která byla dříve spojena jen s vladařským postavením Boha. Líčí nám ji nejrůznější teurgické a magické procedury, které jsou v literatuře Hechalot početně obsaženy. Řeč teurga i mystika merkavy je úplně shodná. Oba ovládají atributy moci, vyvýšenosti, nikoliv jemnosti a laskavosti. Když teurg při zaklínání „knížete boží přítomnosti“ volá archonty jako „knížata vznešenosti, bázně a chvění“, je to pro jednání těchto kruhů velmi charakteristické. Vznešenost, bázeň a chvění jsou ve skutečnosti klíčovými slovy náboženského cítění v tomto světě.²²²

Nadřazenost zaklínače nad andělem je možné v této literatuře praktické kabaly srovnat s nadřazeností Izraele nad anděly jako výsledkem vyjímecné lásky boží ke svému lidu, to vposledku znamená – jako v midraši – vyvolenost Izraele nejen před jinými národy, ale také před anděly. Bůh usiluje vyloženě a proti odporu andělů o mystika merkavy, který může být také zaklínačem.²²³

K těmto knihám praktické kabaly se bezpochyby řadí i „Sefer Jecira“, pomocí které rabi Chanina a Ošaja údajně před každým sabatem tvořili telátka, byť existují spory, zda se jednalo o stejnou „Sefer Jeciru“, kterou známe pod tímto jménem dnes. Díla židovských autorů, zabývající se tradicí možnosti

²¹⁹ SCHÄFER, P.: *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 258.

²²⁰ HABIGER-TUCZAY, Ch. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. s. 141.

²²¹ BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 8.

²²² SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. s. 61.

²²³ SCHÄFER, P. *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 276.

vzniku umělé bytosti, vycházejí i z představ, že člověk může dát takto stvořené bytosti nejen živočišnou vitalitu k existenci – chijut (podle Cordovera), ale i duši (nešama). To vše je založeno na předpokladu, že v recitaci abecedy „Knihy Jecira“ je soustředěna síla, kterou do ní vložil Bůh ke stvoření takového tvora.²²⁴

Praktická kabala dokáže i podle předválečného rabína smíchovské obce Dr. Arjeho pomocí tohoto poznání konat „zázraky“. Jde nejen o vytvoření telete v předvečer šabatu, ale v traktátu Sanhedrin 65b se dále uvádí, že Raba, babylonský učenec 4. století n. l., stvořil pomocí praktické kabaly z hlíny člověka (předchůdce pražského golema), který však nemohl mluvit.²²⁵

Kefer ke studiu kabaly a její praktické části doporučoval i dílo Buchmanna-Nagy. Tento se již na začátku 20. století zabýval pokusy s kabalistickými symboly a talismany, vycházejícími ze 72 jmen božských sil dle „Druhé knihy Mojžíšovy“.²²⁶ Vlastní kabalistické amulety obsahují různá boží a andělská jména i žehnací a zaklínací formule, stejně jako i dnešním badatelům často nesrozumitelné a částečně nepochopitelné kombinace písmen. Amulety také často obsahují spojení čísel, jejichž číselná hodnota, seskupení a součet mají zvláštní vztah k učení o sefirách a dalším naukám.²²⁷ Amuletu mohlo být použito jako démony zahánějícího nebo odrážejícího prostředku (Pesachim 116b 12, 16, 20. Gittin 69a). Démon mohl být zaklínán skrze amulet, ve kterém bylo vepsáno jeho jméno, ale i jinak (Gittin 67b). Jeden Gaon (okolo roku 1000) se domníval, že „existují mnohé věci, u kterých jednají andělé podle vlastního pohledu a nepotřebují dovolení shora. Proto byly kresleny amulety a vyslovována jména, aby andělé v dotyčné záležitosti pomohli.“²²⁸ Jak uvádí jedna z dochovaných knih s touto tematikou „Sefer Raziel ha-Malach“ zcela ve shodě se středověkou magií „Agrippy“ i „Šalamounových klíčů“, talismany se obrací nejen k Hospodinu, nýbrž i k andělům, kteří se střídají každou hodinu, každý den, každý

²²⁴ SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha : Volvox globator, 1999. s. 171-174.

²²⁵ ARJE, S. *Podstata a vývoj kabaly čili židovské mystiky*. in Agrippa von Nettesheim, H.C. *Kabala*. Praha : Trigon, 1990. s. 22-23.

²²⁶ BUCHMANN-NAGA, F. *Der Schlüssel zu den 72 Gottesnamen der Kabbala*. Berlin : Richard Schikowski, 1983. s. 25.

²²⁷ BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 92-95.

²²⁸ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 92-93.

týden, měsíc a rok.²²⁹ Hlavními na nich se objevujícími znaky jsou stejně jako v magických knihách středověku (grimoárech) takzvaný Davidův štít (svitek Tóry, to znamená role s textem „Pět knih Mojžíšových“, obvykle používaná při židovské bohoslužbě, nachází včetně své hedvábné schránky pošívané Božím jménem i „Davidovým štítem“²³⁰ další užití v ochraně proti démonům) a Šalamounova pečeť.

Spojení hexagramu se jménem krále Davida je k dispozici ve vícero textech středověké židovské magie, v nichž je řeč o Davidově štítu, jenž mu poskytoval magickou ochranu. Nejstarší z těchto textů, pocházející zřejmě z Orientu nebo z jižní Itálie, je výklad tajné abecedy tzv. „hvězdného písma“, která se často používá na amuletech. Tato abeceda je údajně abecedou Metatrona, nejvyššího ze všech andělských knížat. Dochovala se v četných hebrejských rukopisech.²³¹ Některé z těchto typů písma, z nichž jeden byl údajně užíván i Mojžíšem a proroky, nesměly být vůbec ukazovány profánním. Přesto se nakonec dostaly na veřejnost a objevily se především v magických knihách často magiků středověku, kteří tato písmena užívali jako magické charaktery. Písmo Židů, nazývané nebeským se tak údajně jmenovalo proto, že jeho obrazce bylo možno nalézt narýsované souhvězdími, stejně tak jako astrologové utvořili dle hvězd obrazy nebeských znamení. Jiné písmo bylo takzvané malachim, to znamená andělů, také nazývané královské.²³² Scholem píše, že o jednom z těchto písmen, které vypadá jako latinské V, v jehož třech rozích jsou umístěny tři kroužky, se říká, že je vystavěno na způsob štítu, „neboť král David měl štít, na němž bylo vyryto Velké jméno Boží sestávající z třikrát dvaasedmdesáti písmen – což je kombinace svatých jmen, díky jejichž síle byl podle jedné starožidovské legendy vysvobozen Izrael z Egypta – s jejichž pomocí David neustále vítězil ve svých válkách“.²³³

Tato písmo se pak až do novověku označují za kabalistická, ačkoliv se jedná o klasické abecedy středověkých magiků a uvádí je například v klasickém

²²⁹ EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 9.

²³⁰ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 132.

²³¹ SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996, str. 70-73.

²³² AGRIPPA, von Nettesheim H.C.: *Okultní filosofie*. Díl 3-5. Praha : Trigon, 2004. s. 116-117.

²³³ SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. str. 73.

díle „The Magus“ z roku 1801 F. Barrett.²³⁴

Buchmann-Naga psal, že těmito talismany a amulety lze dosáhnout magického působení i na vzdálenost 60 kilometrů. Musí však podle něj spolupůsobit velmi mnohé okolnosti, aby byl vyvolán viditelný a silný účinek. Tuto praxi doporučoval proto, že došel k závěru, že dokonce silné silové účinky spotřebovávají nepatrnou fyzickou energii, která je nutná k pozvednutí malého šálku. Člověk podle něj může působit na okolní svět magickými silami vůle, nebo symboly, talismany, mantrami a podobnými věcmi.²³⁵

Velmi zajímavým bodem spojujícím dílo praktické kabaly a hebrejské kabalistické talismany s magií středověku a kabalistickou teurgií je i otázka tzv. magických čtverců, o kterých se podrobně zmiňuje rabi Josef Cajach (1505-1573). Vyryté do kovu či kamene se používaly jako amulety. Četné zmínky najdeme ve spisech „Šošan jesod olam“ a „Toldot Adam“. Slavný kabalista Ješaja Horowitz (1560-1630) ve spise „Šnej luchot ha-brit pojednává“ o magickém čtverci v souvislosti s tajemstvím stvoření. Cajach ukazuje na souvislost mezi magickými čtverci a planetami a jeho systém je v tomto bodě blízký systému staré astrologie a alchymie. O magických čtvercích pojednává Johannes Trithemius (1462-1516), Petr z Abana (1250-1316), Agrippa z Nettesheimu (1468-1516). Stejně jako Barrett o nich píše Israel Regardie v díle „How to use and make talismans.“ Jedna z nejznámějších příruček středověké magie „Klíčky Šalamounovy“ je uvádí jako souvztažné k jednotlivým planetám.²³⁶

Praktická kabala spočívá podle Buchmanna-Nagy i na následující teorii. Hebrejská písmena odpovídají zcela přesně božským zákonům, které stvořily svět. Každé písmeno zastupuje hieroglyfickou existenci (podstatu), ideji a číslo. Kombinovat tato písmena znamená poznávat zákony nebo také základní principy stvoření.²³⁷ Zabývala se tedy problémem stvoření světa a líčí je tak, že Hospodin použil k němu prahmoty. Tato byla jeho dech, jenž se obrátil ve vítr, vichřici

²³⁴ CASARIL, G. *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. Bratislava: CAD Press, 1996. s. 137.

²³⁵ BUCHMANN-NAGA, F. *Der Schlüssel zu den 72 Gottesnamen der Kabbala*. Berlin : Richard Schikowski, 1983. s. 25.

²³⁶ KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha : Volvox globator, 1998. s. 149-151.

²³⁷ BUCHMANN-NAGA, F. *Der Schlüssel zu den 72 Gottesnamen der Kabbala*. Berlin : Richard Schikowski, 1983. s. 1-2.

atd., nebo snít pod jeho trůnem.²³⁸ Zabývala se ovšem stejně tak i talismanickou a ceremoniální magií.²³⁹ Tedy nejen metodami praktické kabaly spojené s talismany, v čemž údajně vynikali zejména mistři chasidů – Baal Šemové.

Jméno Baal Šem nosil každý divotvůrce, který se zabýval praktickou kabalou a na základě jejích nauk dokázal učinit „zázraky“ vyslovením nebo napsáním božího jména (vždy navíc podle toho, zda mělo být vykonáno dílo pozitivní či pouze negativní). (Jaký význam praktická kabala přikládala božímu jménu, lze podle Gulkowitsche vidět z díla BISCHOFFA, E. *Elemente der Kabbala*. 2. díl - praktická kabala. Berlín, 1914. s. 35.) Mnozí Baal Šemové dokonce věřili, že dokáží pomocí Božích jmen stvořit člověka – golema. Rabi Cvi Aškenazi, potomek známého Baal Šema Elijahu ben Jehudy Arona z Chelma vyslovuje kazuisticky otázku, zda takový uměle vytvořený člověk může být započten k deseti mužům minjanu, kteří jsou potřební k vykonání modlitby obce.²⁴⁰ Nikde v židovství totiž nebyl člověk jako magický tvůrce obklopen takovou aureolou, jako v kruzích chasidů (těch z 13., ale i 18. a nadcházejících století). Právě jim vděčíme za vznik pro německé židovstvo charakteristické legendy o golemovi, skrze magické praktiky k životu povolánému homunkulovi nebo umělému člověku, stejně jakož i teoreticko-magické podklady této představy. U Eleazara z Wormsu, nejvěrnějšího žáka Judy Chasida, stojí vedle sebe pojednání o podstatě chasidut s traktáty o magii a účinnosti tajemných jmen božích.²⁴¹ Eleazar z Wormsu byl zároveň pokládán za významného kabalistu. Právě tvoření golema mělo být podle Scholema zasvěcovacím rituálem v kruzích kabalistů, v němž měl adept prokázat míru svých mystických schopností aktem v miniatuře opakujícím stvoření člověka. Mělo jít o důkaz dosažení nejvyššího mystického zasvěcení a schopnosti stvořitelského činu.²⁴² Ortodoxní rabín Kaplan v práci o „Sefer Jeciře“ zmiňuje výrobu golema jako nejpokročilejší a nejefektnější použití této knihy. Používané prostředky, které jak jsem již uvedl dříve odpovídají středověké magii a Keferově teurgii. Tvůrce opakuje nezbytné formule-boží jména i kombinace hebrejských písmen, když

²³⁸ EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha Malach*. Praha : Trigon, 1990. s. 9.

²³⁹ MATHERS, S.L. *Kabbalah unveiled*. London : Kegan Paul, 1938. s. 6.

²⁴⁰ GULKOWITSCH, L. *Der Hasidismus*. Leipzig : Verlag Eduard Pfeiffer, 1927. s. 73.

²⁴¹ SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. s. 108.

²⁴² SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.147-148.

udělá chybu měl by je říci znovu, chodí se v kruhu, který je spojován se zdí. Zcela v duchu Kefera a Léviho se hovoří o teorii prvotního vyrobení astrálního těla, které pak může oživit fyzickou formu.²⁴³ Idel píše i o tom, že některé texty hovoří o skutečném stvoření golema existujícího mimo svého tvůrce. O „golemovi“, tj. těle s lidskou podobou, do něhož byl vdechnut život prostřednictvím písmen božího jména díky schopnostem arcimága, který tato písmena užívá, aby golema vytvořil. Jinými slovy – je to něco jako lidský robot, jehož struktura a pohyby jsou určeny silami, jejichž ovládnutí dosáhl učenec svým poznáním v okamžiku, kdy pronikl k tajemství „Sefer Jecira“.²⁴⁴

Pro tuto práci o kabalistické teurgii a kapitulu o praktické kabale je zajímavá studie „Představa Golema ve vztahu k telurismu a magii“ od Scholema. Důležité je to, čeho si všimneme vzhledem k dílu Keferově. Idea golema – či zaměření studia tímto směrem – není spojena s představou deseti sefir knihy Jecira a ani pozdější kabalistická symbolika knihy spojená s otázkou sefirot nehraje v této oblasti žádnou roli. Při stvoření golema mají daleko větší význam jména boží a písmena, která jsou signaturami všeho stvoření. Tato písmena jsou vlastními stavebními prvky, kameny, ze kterých byla stavba stvoření zřízena. Všechno, co je stvořeno a vše, co se říká, vyzařuje z jednoho jména. Tímto jménem je myšleno boží jméno.²⁴⁵ Podle Sefer Jeciry totiž vytvořil Bůh na základě svého jména a kombinací 22 písmen hebrejské abecedy svět i jevy našeho světa – hmotné prvky (vzduch, vodu, oheň), nebesa a zemi, základní jednotky času a samotného člověka.²⁴⁶ Podle názoru kabalistů je tedy svět v podstatě vystavěn z praelementů čísel a písmen, neboť písmena boží řeči, jejímž je lidská řeč pouhým odrazem, nejsou nic jiného nežli koncentrovaná tvůrčí energie. Když tedy kabalista nechává tyto prvky v jejich nejrůznějších kombinacích a permutacích procházet svým duchem, zatímco medituje o tajemstvích stvoření, vyzáří něco z této prapůvodní síly i do golema.²⁴⁷ Člověk si tak potvrzuje schopnost do jisté míry ovládat stvořitelské síly Boha a napodobovat jeho činy. Wewers odvozuje, že vztah vícepísmenného božího

²⁴³ KAPLAN, A. *Sefer Jecira*. Praha : Volvox globator, 1998. s. 157-165.

²⁴⁴ IDEL, M. *Golem*. Praha : Vyšehrad, 2007. s. 303.

²⁴⁵ SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha : Volvox globator, 1999. s. 143-181.

²⁴⁶ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.50.

²⁴⁷ SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996, str. 140.

jména (12, 42, 72 písmen), odvozeného zřejmě z jednoho principu permutace, se k tomuto dílu imitativního stvoření pomocí magického použití písmenných kombinací vyvinul dodatečně z předpokládané možnosti napodobení Boží stvořitelské činnosti.²⁴⁸

Zprávy o účincích praktické kabaly, které se jen těžko dají odlišit od klasické magie však nalezneme ve starověkých hebrejských spisech. Během trvání druhého chrámu podle nich zastávalo úřad 80 velekněží, protože nástupci zabili předchůdce kouzelnými uměními. Egypťan v Exodu (2, 11) si podle hagady smrt mnohonásobně zasloužil, což Mojžíš věděl. Po svolení anděla jej zabil úderem božího jména –²⁴⁹šému (Ex 2,12), jak se uvádí v Midraši Exodus raba kapitole 1.²⁵⁰

Kabalista ze 16. století Chajim Vital však v díle „Šaarej keduša“ hovoří o zákazu používat praktickou kabalou, protože již neexistuje popel červené krávy (v 5. století spotřebovány poslední zbytky), a není možné se náležitě před použitím božího jména v praktické kabale očistit. A tak nečistota kúr (klipot) ulpí na každém, kdo by se pokoušel dojít osvětlení jejími metodami. Tradice říká, že takový člověk bude ztrestán již v tomto světě: on sám nebo jeho děti onemocní, zchudnou nebo se stanou odpadlíky. Jako výstraha je uváděn osud Josefa della Reiny a rabi Šloma Molcha, kteří používali praktickou kabalou a byli zahubeni.²⁵¹ Při použití Božího jména je třeba dávat pozor na správné seskupení znaků a jejich výslovnost a především na plnou tělesnou čistotu toho, kdo tento magický akt provádí. Kdo jej vyslovuje ve stavu nečistoty, musí podle některých pramenů zemřít nebo se minimálně dostane do nebezpečí života.²⁵² U Josefa della Reiny i Šloma Molcha se splnilo obojí.

Pokus ovlivnit vývoj dějin pomocí kabaly, magie a theurgie je v dějinách několikrát zaznamenán. Martin Buber psal o pokusech židovských cadiků chasidismu ovlivnit těmito postupy dokonce průběh napoleonských válek. Někteří cadikové se však postavili proti vykonání těchto praktik, což pak vedlo

²⁴⁸ WEWERS, G.A. *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Berlin : Walter de Gruyter, 1975. s. 130.

²⁴⁹ BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 50.

²⁵⁰ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 71.

²⁵¹ KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha : Volvo globator, 1998. s. 46.

²⁵² BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. s. 90.

k roztržkám mezi některými chasidskými mistry, jak je popisuje Buberovy kniha, postavená podle něj na dochovaných zápisech z této doby Gog a Magog. Jákob Jicchak, známý jako „Jasnovidec z Lublinu“ se pokusil zaklínacími kabalistickými praktikami tzv. praktické kabaly podpořit Napoleona v boji o moc, vehnat ho do nejlítějších bojů, do nejkrvavějších válek učinit ho ezechielským „Gogem země Magog“, po jehož válkách má nastat podle některých eschatologických textů příchod Mesiáše a uspíšit tak jeho příchod.²⁵³ Jákob Jicchak se stal iniciátorem a středem magického úkonu, k němuž se spojil s několika dalšími cadikim (hlavy chasidských „světů“), mimo jiné s Napoleonovým odpůrcem Jisraelem z Kosnice a Napoleonovým přívržencem Mendelem z Rymanova, kteří chtěli proměnit napoleonské války v konečný předmesirášský zápas Goga s Magogem. Avšak magie, kdysi údajně spoutaná Baal Šemem, vykonala své dílo zkázy – v průběhu jediného roku všichni tři vůdci zemřeli²⁵⁴

Když čteme toto vyličení některých praktik chasidského mistra v Buberově díle „Gog a Magog“, mající ovlivnit Napoleona, je zřejmá jejich spojitost s klasickou středověkou magií, jak pojetím světových stran, tak žvlů. Z toho důvodu se nelze divit, že tradice „praktické kabaly“ vzbudily pozornost křesťanů, bereme-li navíc do úvahy značné středověké lpění na magii a okultismu.²⁵⁵

Z moderních dějin zmiňuje praktickou kabalou a její použití ve svých pamětech známý židovský spisovatel Elie Wiesel. Když byl mlád, nořil se pod vedením svého učitele do hlubin „Sefer Jeciry“. Zmiňuje knihu „Sefer Raziel“ i spisy Chajima Vitala, nejoblíbenějšího žáka zakladatele luriánské kabaly. Učitel je vedl k vhodnému okamžiku, kdy má být člověku dáno po vyslovení několika tajemných formulí urychlit běh událostí a uspíšit příchod Mesiáše. Byla to cesta skrze pades, zahradu zakázaného poznání. Dva Wieselovi přátelé, kteří s ním tuto praxi počali, postupně vážně psychicky onemocněli a ani nejlepší přizvaní psychologové jim nebyli schopni pomoci, když se navíc všichni praxe zúčastnění zavázali slibem mlčení.²⁵⁶ O těchto praktikách mi vyprávěl, když

²⁵³ BUBER, M. *Gog a Magog*. Praha : Mladá fronta, 1996. s. 266.

²⁵⁴ BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. Praha : Kalich, 2002. s. 44.

²⁵⁵ MAIER, J. *Judentum von A bis Z*. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2001. s. 245.

²⁵⁶ WIESEL, E. *Všechny řeky spějí do moře - paměti*. Praha : Pragma, 1997. s. 45-49.

ještě žil i prof. Sadek. Mnoho z těch Židů, co šli na smrt, nechtěli umřít a modlili se kabalisticky – chasidsky, jak jen mohli, aby byli zachráněni, ale nepomohlo to.

2.6 Praxe kabaly podle novodobých hermetiků

Polem působnosti kabaly je oblast, kterou hermetikové nazývají mentální, a to převážně v její nejvyšší, takzvané kauzální úrovni. Je to sféra prvních projevených příčin, jako odlesků nadsmyslné říše prapříčinných idejí. Odtud působí mistr kabaly (Baal Šem) nepřímo na svět astrální a dále na ještě nižší úroveň éterickou a posléze i fysickou.²⁵⁷

Baal Šem je předním českým odborníkem na kabalou Kabelákem vnímán jako jakýsi skutečný, dokonalý „obraz Boha“. Tohoto dosahuje Pán Jména (Baal Šem) svým úsilím a obdrží pak různé síly, kterými ovládá svět slupek a spojuje se s nadsmyslem, právě proto, že je ve své pokoře a odevzdanosti nežádá. Má účast na božském a jeho silách, jehož nejvnitřnějším projevem jsou jména boží, které kabalista svojí účastí na božském nejen ovládá, ale i oživuje. Toto působení pak neruší kauzalitu, neboť je zde bezprostředně činná nejvyšší prapříčina asi tak, jako když král, obyčejně užívající k vyhlášení své vůle celou hierarchii prostředníků, učiní tak osobně. Námitka, že podobný přímý zásah by porušil plán vesmíru, je vyvrácena tím, že v plánu byla možnost těchto zásahů předvídána.²⁵⁸

Papus viděl otázku židovského esoterismu a jeho proniknutí do tradice evropského hermetismu tak, že existují a byly vydány především spisy o teoretické kabale („Sefer Jecira“, „Zohar“). O praktické části kabaly nacházíme pouze náznaky, a to jen v několika málo rukopisech, nalézajících se ve velkých veřejných a soukromých knihovnách. V Bibliotheque Nationale v Paříži je uložen jeden z nejkrásnějších rukopisů tohoto typu, snad z doby Šalamounovy. Takové rukopisy jsou známy pod označením „Claviculae Salomonis“ (Šalamounovy klíče) a tvoří základ čarodějných knih jako „Albertus Magnus“, „Červený drak“ nebo „Kouzelná kniha Honoriova“.²⁵⁹

²⁵⁷ ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. s. 1.

²⁵⁸ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 73-74.

²⁵⁹ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 12.

Těžiště kabalistické činnosti spočívá ve vědě, nikoliv v síle. Kabalista se v představě Eliáše podobá strojníkovi, jenž ovládá tajemství komplikovaných spojů na rozvodné desce a jenž jen s nepatrným vynaložením síly uvádí do chodu mohutné silostroje – kabalistické génie – a jednotlivá oddělení obrovité továrny, jíž jest náš svět.

Jako všude v magii, je i v praktické kabale nejdůležitějším problémem zdařilá dynamická projekce kabalistovy vůle do úrovně hmotného nebo alespoň astrálního světa. V tom směru bude mít podle Eliáše kabala vždy přednost před magií pouze astrální z toho důvodu, že vycházejíc z nejvyšší projevené pláně života, působí dolů s přirozeným proudem světového dění, jež se našemu vědomí jeví jako čas.²⁶⁰

Oblast kauzální je podle Eliáše domovem symbolů písma, řeči a čísel (číslic). V praktické kabale se nepoužívá řeč pouze jako prostředek mágovy vůle, nýbrž se přihlíží i k jejímu vnitřnímu smyslu a významu. Slova a jména v kabale, jasně a určitě (dynamicky) vyslovená nebo napsaná jsou klíčem ke všem vztahům světového dění. Tak znalost jmen démonů nás seznamuje s jejich slabostmi a dává nám takto možnost se před nimi chránit. Znalost jmen andělů nás zapojuje onou zvláštní, neosobní, ryze kabalistickou evokací do sféry vlivu a sil, nesoucích jména andělů jako dílčích manifestací určité boží vlastnosti, nebo formy božího působení.

Od magického významu jména jako takového, který byl po prvé poznán ve starém Egyptě, byl již jen krok k uznání magické moci slova vůbec, a konečně i k uznání dominujícího významu jména a jmen božích.²⁶¹

Kabalisté praví, že Bůh oznámil na hoře Sinai Mojžíšovi se všemi hlavními principy zákona také správnou výslovnost svého nevyslovitelného jména. Toto jméno bylo Mojžíšem pečlivě skryto v záhybech podšívky kněžského roucha. Dle Kirchera směl jedině velekněz znát a užívat tajnou výslovnost těchto písmen.²⁶²

Každé jméno boží je spojeno s hebrejskou abecedou 22 písmen, které jakožto hmotné tvary jsou projevem vyšších ideí. Proto mohou spojovati svět

²⁶⁰ ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. s. 1-2.

²⁶¹ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 44.

²⁶² LENAIN, L. *Věda kabalistická*. Praha : Eulis, 1940. [online] . [cit. 9.1.2009]. K dispozici na www.grimoar.cz/len_01/len01.php?

hmoty a svět ducha. Modlitba vystupuje z oblastí tohoto světa vzhůru, spojuje se s duchovními analogiemi a přitahuje jejich působnosti. Modlíme-li se, je nutno mysliti na božské vztahy písmen, neboť umožňují vniknouti do nejvyšších tajemství. Každé písmeno hebrejské abecedy jest mohutností, jejich kombinace jsou obdobny vztahům vesmírným a proto hebrejská slova jsou nezbytnou pomůckou magických formulí a obřadů.²⁶³

Maximální význam k jejímu pochopení pro magii a teurgii přikládal Kefer kabalistické praxi. Děлил ji na dvě oblasti: esoterní a exoterní. K exoterní řadil divinační metody a evokační angelologii a démonologii. Esoterní část kabalistické praxe je podle něj vyhrazena jen duchům vysokým. Udává přesný plán cesty bohočlověka, líčí mohutnými rysy vlastnosti Boha a nejvyšších duchovních světů, aby povzbudila lidskou mysl k soustavnému vypěstování božských ctností a vlastností.

Podobně jako teorie vychází praktická kabala z nejvyššího pojmu Absolutna, má ale k Nevyslovitelnému poměr lidský, byť nade vše vznešený. Zde se spojuje s magií, neboť je známo, že magie je vědou představ a jejich silotvorných kombinací.²⁶⁴ V magické praxi tajných zasvěcovacích středisek bývá v kabale podle Eliáše (tím ovšem již myslí převážně kabalu spojenou s tradicí renesanční magie) kladen důraz zvláště na tyto dva prvky – slovo a gesto.

Jako zvláštní odvětví hermetismu spadá ovšem podle něj i kabala pod pojem magie jakožto “souhrn vědění a prostředků, umožňujících dynamisované lidské vůli působit na rychlejší vývin přírodních sil tohoto zjeveného světa”.²⁶⁵

Podle Grieseho mělo učení praktické kabaly především vysvětlovat duchovní smysl zákona a předpisovat různé způsoby očišťování, které činí z duše bytost Bohu podobnou, zasahující svou činností do sfér viditelná i neviditelná. Kabalisticky očištěná duše lidská je uschopněna meditoval o svatých jménech, protože písmo je podle kabalistů viditelným výrazem božských sil, projevem, v němž se odrážejí nebe i země.²⁶⁶

²⁶³ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 336.

²⁶⁴ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 332.

²⁶⁵ ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. s. 1.

²⁶⁶ GRIESE, O. *Kabala*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. s. 71-72.

S touto otázkou se pojí i úloha „magického výcviku“ k dosažení předpokládaných účinků. Ten je zmíněn již v Talmudu, kde se zmiňuje zcela v duchu praxe teurgie a magie od starověku dodnes známá příprava postem před zaklínáním „nečistého ducha“. Podobně je to i s psychickou přípravou vytrvalým mumláním určitých formulí a zpívání hymnů. To doporučuje již nejstarší známé kabalistické dílo z anonymní epochy, nazvané „Hechalot rabati“ (Nebeské komnaty), asi z 8. století n. l., v kapitole 9. rovněž Sefer Jecira (1/8.) nabádá ke koncentraci úst a srdce. Izák Luria klade veliký důraz na hluboké vnitřní soustředování, které nazývá kavana. Jinak byl obvyklou přípravou k magickým úkonům kabaly třídenní půst, zdržování se vína a soulože, každodenní omývání a samota. Z magických pozic byla s oblibou používána známá pozice proroka Eliáše na hoře Karmelu – hluboký poklek s hlavou vtlačenou mezi kolena.²⁶⁷

Přípravnými fázemi rituálu dosahuje kabalista jistého stupně meditace, která je jako vědomá extáze předpokladem k ovládnutí světa hmoty nebo světů vyšších. Tento předpoklad se stává skutečností za nejvnitřnějšího spojení s Bohem za modlitby v jejím nejvyšším stupni, za vzývání Boha. Kabelák pak jako nejdůležitější bod této praxe popisuje podle „Zoharu“ modlitbu duší, dechem neb duchem. Aby byla skutečně účinná, musí se modlit duše a duch, nikoliv jen ústa – tělo.

Toto nutné soustředění citu a vůle, umožňující předráždění organismu jedinou a mocnou představou, je Luriou rozpracovávaná kavana.²⁶⁸

Teorie praktické kabbaly se pojí s všeobecnou magickou teorií, učící jednotě symbolu a ideje v přírodě, v člověku a kosmu. Působit symboly a na symboly znamená působiti na ideje a čistě duchovní bytosti, například na takzvané anděly. V tomto magicko-kabalistickém axiomu je na základě Grieseho vysvětlení tohoto jevu třeba hledat příčinu i vysvětlení podivuhodných účinků mystických zaklínání.²⁶⁹ Praktická kabala je totiž v díle francouzského hermetika Papuse, který bezpochyby ovlivnil Grieseho, stejně jako zároveň další české hermetiky, včetně Kefera, založena na následujících předpokladech.

²⁶⁷ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 41.

²⁶⁸ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 77-78.

²⁶⁹ GRIESE, O. *Kabala*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. s. 5-7.

Hebrejská písmena odpovídají zcela přesně božským zákonům, jimiž byla stvořena země. Každé písmeno zastupuje hieroglyfickou bytost, ideu a číslo. Kombinovat tato písmena znamená poznávat zákony a principy stvoření. Griese ve svém překladu knihy „Sefer Jecira“ a jejím komentáři podrobně popisuje pochopení působení hebrejské abecedy: „Dvaceti dvěma základními písmeny vyrozumívá kabala tvůrčí prvky ve vesmíru. Písmenem jakožto prvkem hmotným, hmatatelným, upoutáváme duchovno, prvek nehmotný, nehmatatelný. Tvořit slova znamená tvořit ideje. Slova psaná jsou symboly idejí, proto působíme-li pomocí symbolů aneb na symboly, působíme na ideje a čistě duchovní podstaty, což je podkladem magického zaklínání. Písmena jakožto tvůrčí (t. j. základní podle Sefer Jeciry) prvky jsou spojena s tvůrčími kosmickými silami a jsou i s to, aby je uvolnila na úrovních duchovní, astrální a fyzické. Tak například písmena božího jména JHVH mají ve smyslu energetickém podíl na moci, vyplývající z tohoto atributu (přívlastku) božského principu. Podle kabaly vyjadřuje každé písmeno hieroglyf, číslo a ideu, jsouc takto působivou silovou jednotkou; proto určité okultní sestavy nebo skupiny hebrejských písmen jsou silovými akčními jednotkami, jichž magicky školená vůle lidská může použít k různým účelům. Takovými okultními sestavami hebrejských písmen jsou například takzvaná jména boží, neboli přívlastky, atributy boží, jak praví kabala, z nichž každé je v určitém smyslu přírodním zákonem a střediskem působení.“²⁷⁰

Soustava dvaadvaceti písmen, která odpovídají Božské trojici, dvanácti znamením Zvěrokruhu a sedmi planetám ($3+12+7 = 22$) se rozvíjí v rámci deseti kategorií (emanací nebo sfér) sefir. Tuto soustavu, která se v mnohém podobá učení pythagorejců, dobře popsal předchůdce všech výše jmenovaných Elifas Lévi.²⁷¹

Podle Eliáše, považovaného gestapem za mistra praktické teurgické kabaly, je podmínkou ovládnutí symbolů a sféry, v níž kabala působí, především hluboká znalost jejich významů a vztahů. Věděním a moudrostí — tím se liší kabalista od obyčejného mága nebo kouzelníka, pracujícího na úrovni astrálu. Vzájemný poměr kabalisty a mága v užším slova smyslu vysvitne nejlépe z

²⁷⁰ GRIESE, O. *Sefer Jecira*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. s. 29.

²⁷¹ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 50.

tohoto názorného příkladu: „Mág klestí si cestu zdí do zahrady Edenu silou, kdežto kabalista, vědomý si místní situace, najde skrytý vchod, jímž projde do zahrady pohodlně a neunaven.“²⁷² O možnostech, jakými kabalista údajně disponuje se dozvídáme z jiné Eliášovy studie: „Velcí mužové, (obeznalí v tajemstvích kabaly), mohli by po vzoru Božím stvořit svět“. Z této generalizující formule si pak brala příklad řada potomních kabalistů příklad a zdůvodnění i zdaru konkrétního, dílčího procesu tvoření – oživení Golema.²⁷³

Mezi nejdůležitější díla praktické kabaly, kterou Dr. Kefer nazýval základem pro teurgii, řadil tzv. „Šalamounovy klíče“ (Claviculae Salomonis) a „Knihu anděla Raziela“ (Sefer Raziel ha-Malach).

Ve své po jednotlivých listech – heslech v rámci prvorepublikové společnosti hermetiků Universalie vydávané Encyklopedii okultismu, filosofie a mythologie popisuje Dr. Kefer „Šalamounovy klíčky“ takto: „Jedná se o proslulý kabalistický rituál, obsahující předpisy k evokacím nekromantickým, démonů a andělů s příslušnými návody obřadními, astrologickými a praktickými. Původ Klíčků je přiřítán králi Šalamounovi. Tato legenda vznikla asi záměnou „Klíčků“ za „Klíč Šalamounův“, jenž se traduje jako syntéza zákonů magických. Název „Klavikule“ se má chápat jako úvod. Základ „Klíčků“ je obsažen v jistém starořeckém rukopisu, navazujícím na starověké astrologické a magické tradice. Rituál sám nese stopy magických a mystických helenistických textů a první periody kabalistického názoru. V dějinách se objevuje poprvé titul rituálu v inkvisitorských aktech z roku 1376, avšak již Roger Bacon ve 13. století je zná. Od roku 1400 je rituál obsažen ve všech inkvizičních seznamech a přísně stíhaný Trithemius cituje předmluvu Šalamounovu k jeho synu Roboamovi. Klíčky jsou pramenem k magickým spisům Agrippovým, z něhož čerpala literatura pozdější a dokonce i moderní autor Papus opírá o ně zcela svůj evokační rituál. Elifas Lévi podrobil je velmi důkladné kritice a dovedl z nich vyčísti nejvyšší zákony kabalistické magie.“²⁷⁴ Dr. Eliáš popsal „Klíčky“ (Claviculae Salomonis) jako dokonalé dílo „stejně učeného jako obratného hermetika, representující esenci magicko-kabalistického vědění epochy alexandrijské, promísenou však také prvky židovské kabbaly. „Klíčky“ měly

²⁷² ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 31.

²⁷³ ELIÁŠ, O. *Golem – historická studie*. Praha : Půdorys, 1996. s. 54.

²⁷⁴ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 888.

býti příručkou praktickým magikům, psychurgům a theurgům.²⁷⁵ „Šalamounovy klíčky“, zvané také „Šemhamforáš“ byly z hebrejštiny přeloženy nejprve do latiny a později do francouzštiny a němčiny. Podle Papuse obsahují členění tajné tradice Židů.²⁷⁶

Kefer v mnoha svých spisech klade Léviho chápání kabaly nejen jako svůj velký vzor, ale i příklad k následování pro ostatní. Evidentně se však nejedná o klasickou kabalou hebrejskou, ale v syntéze Léviho a Kefera o evolučně novější kabalou křesťanskou, kterou doplňují nauky helenismu a dalších směrů, včetně teurgie. Lévi popisuje poučení dávané králem Šalamounem jeho synu Roboamovi o „Šemhameforáš“ i: „Vykonal jsem věci veliké silou Šem Hameforaše a 32 cest Jeciry.... Jest 72 jmen na 24 korunách Šému. Tato jména napíšeš na 36 talismanů, dvě vždy na každém, po obou stranách. Tyto talismany rozdělíš ve čtyři řady po devíti, podle počtu písmen Šému. Nad první řadou napíšeš písmeno Jod, zobrazené planoucí holí Arona, nad druhou písmeno He, zobrazené pohárem Josefovým. Nad třetí pak Vau, zobrazené mečem Davida, mého otce. Nad čtvrté konečné He, zobrazené zlatým penízem. Třicet šest talismanů bude ti knihou obsahující veškerá tajemství přírody. Různou kombinací těchto talismanů budeš moci mluvit s genii a anděli.“²⁷⁷ Těchto 72 jmen, které mají jak v praxi Léviho, tak Kefera hlavní úlohu, odpovídá 72 andělům, jejichž jména lze nalézt kabalistickou technikou rozboru „Druhé knihy Mojžíšovy“, kapitole 14, verších 19, 20 a 21. Kdekoliv se totiž v Tóře hovoří o andělech, tam lze údajně nalézt i jejich jména.

Kabalistická evokační technika pracuje s inteligencemi, jejichž jména jsou tvořena podle určitých pravidel, tak, aby každá inteligence vyjadřovala již jménem svou kvalitu a způsob operace. Techniky tyto jsou dvě. Jedna se vztahuje k Šemhamforaši, k rozdělenému Jménu, obsaženému v počtu 72 andělských inteligencí, kdežto druhá, schematičtější, opírá se o analogie písmen k planetárním silám a lze jí určovat zejména nesmírné řady inteligencí andělských a démonických.²⁷⁸ V Tetragrammatonu skrytých 72 sil božích (odpovídajících 24 třícípým znakům tagin JHVH) má každá jim odpovídající

²⁷⁵ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 47-48.

²⁷⁶ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 27.

²⁷⁷ LÉVI, E. *Věda duchů*. Praha : Trigon, 1991, s. 39-40.

²⁷⁸ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 339.

jméno boží, takže Veliký šém je současně Jménem 72 jmen božích, která teosofickou redukcí hlásek vytvářejí jednotlivá písmena Velkého šému. Proto jej i touto metodou můžeme sestavit, jak podle Kabeláka správně dokazují francouzští kabalisté. Každá z těchto sil, vytvářející jednotlivá písmena Velkého šému, má svůj přívlastek, tj. personifikaci, génia kabaly.²⁷⁹ Buchmann-Naga, kterého jistě Kefer také znal a čerpal z něj informace pro jeho pojetí kabaly, jak ukazuje heslo kabala v Keferově Encyklopedii, uvádí vzhledem k těmto génium jako pro vyvolávání důležité ještě tabulky kabalistů pro planetární hodiny všech dnů v týdnu, stejně jako tabulky vlivů zvířetnických znamení na denní a noční hodiny, kdy má mít daný anděl nejvyšší vliv. Je třeba brát ohled také na to, že určitý génius zvířetníku přechází přes určitý bod za 20 minut, když celé znamení (6 génium neboli 30 stupňů) urazí dráhu 30 stupňů za 2 hodiny neboli 120 minut (celkem je jich 72).²⁸⁰

Tato nauka o silovém účinku andělů není jistě daleko od jejich chápání židovskými kabalisty. Jednotlivá písmena božích jmen měla být totiž, jak jsem uvedl v kapitolách dřívějších, zároveň částčkami této božské energie. Znalost jejich jistých seskupení podle určitých pravidel je tudíž předpokladem neméně určitých silových účinků jím zamýšlených. Sem spadají také jména andělů i jejich chápání jako 72 inteligencí v Keferově hlavním a zřejmě vrcholném díle „Teurgie magické evokace“. Každý anděl je reprezentantem jednoho z nekonečně mnoha paprsků sil, vycházejících z božství. Proto kabalisté znají nesmírné zástupy andělů a ve svých formulích používají vždy jména těch, kteří jsou přiřazeni zamýšleným silovým účinkům. Podobně „potřebná“ je znalost jmen démonů, neboť také ony jsou výrazy mocných, škodlivých vlivů. Démony je ovšem možné přemáhat znalostí jejich jmen, tuto znalost je však nutné dokázat vyslovením nebo napsáním.²⁸¹

Pro hermetiky bylo v této otázce jistě významné učení Léviho, že „andělé jsou emanacemi světla, nikoliv však podstatou a rouchem, nýbrž zosobňuje je

²⁷⁹ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 63-64.

²⁸⁰ BUCHMANN-NAGA, F. *Der Schlüssel zu den 72 Gottesnamen der Kabbala*. Berlin : Richard Schikowski, 1983. s. 18-19.

²⁸¹ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 48.

odlesk a božský vliv. Andělé touží být lidmi. Dokonalý člověk, bohočlověk, je nade všemi anděly. Tato věta zároveň zdůvodňuje možnost jejich zaklínání.“²⁸²

V západní, evropské kabale stavěné často mimo oblast klasické kabaly židovské, ustoupil výlučný význam Boha do pozadí, čímž více vynikly bytosti, stojící pod ním – géniové (andělé) kabaly, jimž byla proto záhy přiznána ne již jen metafysická reálnost, nýbrž i individualita a osobitost. S těmito bytostmi vcházel tudíž evropský mág do styku zprvu pomocí psychurgie a teurgie. Jeho metoda je však velmi novodobá a specifická: „Při zahájení spojení dovolává se evokující znalosti jmen a zvláštností evokovaných bytostí (v tomto způsobu tudíž shodně s metodou na př. egyptské teurgie), a po tomto vstupu hrozí jim a donucuje je Jmény Božími (prvek židovské kabaly), pakliže by nebyly ochotny dobrovolně splnit jeho přání.“²⁸³ Praktická kabala se podle Papuse domáhá poznání těchto neviditelných – evokací k projevení se nucených bytostí, příjemců a zprostředkovatelů životního proudění ve vesmíru, kteří jsou obsaženi ve světelných proudech proudících k hvězdám, planetám a pak k zemi. Kabalisté se snaží na tyto bytosti působit a poznávat jejich síly — odtud pochází kabalistická astrologie, démonologie a magie.²⁸⁴

Lévi však mezi spisy spojené s kabalou řadí i tak klasický magický grimoár středověku, jakým je „Enchiridion Leonin Papae“ (Enchiridion papeže Lva), který měl být údajně „Drahocenným darem talismanů a modliteb uděleným Karlu Velikému, jenž mu umožnil státi se mocným a silným králem vítězícím ve všech bitvách.“²⁸⁵ „Enchiridion“ má znamenat příručku obsahující základní poučky o něčem a podle prof. Nakonečného se zde jedná o magický grimoár vydaný poprvé v roce 1523 v Římě, obsahující sbírku magických modliteb. Obsahuje také „sedm tajuplných modliteb“, odvozených z katolického manuálu „Rituale Romanorum“. Tato sbírka má být mimo jiné klíčem ke kabalistickým pantaklům, ze kterých sedmý a poslední podle Léviho vysvětluje mnou dříve zmiňované „Šalamounovy klíče“.²⁸⁶

²⁸² LÉVI, E. *Úvod do kabaly*. in LOGOS 1934-1940. Praha : Trigon, 1995. s. 27.

²⁸³ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 51.

²⁸⁴ PAPUS. *Kabala*. Praha : Volvox globator, 2005. s. 122.

²⁸⁵ *Enchiridion Leonis Papae*. Praha : Universalia, 1940. s. 1.

²⁸⁶ NAKONEČNÝ, M. *Lexikon magie*. Praha : Ivo Železný, 1993. s. 80.

„Enchiridion“ dále podle Léviho obsahuje vedle nejkrásnějších modliteb křesťanských i nejhlubší znaky kabalistické. Tyto kabalistické znaky včetně velikých jmen JeHoVaH, ADoNaJ, AGLA jsou zde vysvětleny specifickým, již na křesťanskou kabalou a teurgii ukazujícím způsobem. AGLA například podle tohoto spisu vyjadřuje „syntézu dogmatu a kabalistické moudrosti, při čemž poukazuje svými hieroglyfy tvořícími zázračné jméno na trojnásobné tajemství Velikého Díla.“²⁸⁷

Že Léviho výběr „Enchiridionu papeže Lva“ za dílo důležité pro studium kabaly, což by zřejmě žádný klasickou židovskou kabalou se zabývajícím vědec neuznával, není mezi hermetiky zřídkavý, ukazuje opět Keferem v lístečkové Encyklopedii okultismu, filosofie a mythologie u hesla kabala doporučovaný spis Hartlieba „Das Buch der verbotenen Künste“ z 15. století. Zde je vidět především zcela zřetelné spojení s židovskými naukami u popisu nástrojů, které by měl mistr „nigromantie“ používat pro svá díla. Užívaly se figury a charaktery. Těmi jsou druhy čarodějných znamení, ne zcela nepodobných písmenům, které však primárně nemají za úkol sdělovat kontext nebo stav věci. Označují především jména démonů a planet a jsou spolu s písmeny, čísly a figurami zapsány na pečetích a talismanech. Souvislost s židovskými naukami kabaly a magie však zkoušejí naznačit i doporučované spisy. Hlavní citované knihy se jmenují „Sigillum Salomonis“ (název nejen znaku používaného k zaklínání, ale i středověké knihy), „Clavicula Salomonis“ (knihy, daná Vatikánem roku 1554 na index zakázaného čtiva – je úvodem k učení o démonech a kompendiem pro zaklínací praxi), „Hierarchie“ (knihy, pojednávající o hierarchii zaklínaných andělů a démonů) a „Šemhamforáš“ (u Hartlieba možné buď označení Božího jména o 72 písmenech získaného kabalistickou metodou notarikon z 19. ,20. a 21. verše 14. kapitoly „Druhé knihy Mojžíšovy“, případně samostatné knihy, zabývající se užitím 72 písmenného jména a jsoucího v blízkém vztahu s knihou „Sefer Raziel ha-Malach“). Člověk se charaktery a tajnými, často zcela nesrozumitelnými slovy (majícími čarodějnou sílu spočívající v jejich citaci, nejde o „tajnost“ jejich obsahu jen pro „zasvěcené“ – již v antice se navíc věřilo, že nesrozumitelnost slov zaklínání zvyšuje jejich účinnost), spojuje s ďáblem a ďábel s člověkem.

²⁸⁷ LÉVI, E.: *Dějiny magie*. Praha : Trigon, 2003. s. 282-284.

Tato literatura „zlého umění“ učí, jak může člověk charaktery a tajupnými slovy poutat ďábla.²⁸⁸

Čeští hermetikové – včetně Kefera, jak to vidíme v jeho spise „Theurgie – magické evokace“, se velmi soustředili na význam jména božího a jeho účinku v teurgii. Lze to sledovat i u jednoho z hlavních odborníků na přípravu údajného pokusu proti Adolfu Hitlerovi Františka Kabeláka.²⁸⁹ Podle něj je nejdůležitějším názorem kabaly: „Jména Boží jako určité hláskové sestavy jsou vyjádřením zvláštních vlastností a určitých vztahů Nejvyššího ku všemu a ve všem co bytuje, avšak vždy za zachování přísného monoteismu. Každá z těchto hláskových sestav vytváří určité středisko síly a proudy těchto sil jsou pociťovány v celém vesmíru. Proto jsou v permutačních seskupeních Božích jmen skryta veliká mystéria. Názory mistrů kabaly o tom souhlasí (Abulafia, Gikatilla, Luria). Silová střediska, která jsou vytvářena jmény Božími, nejsou ničím jiným než různými projevy zjevení Božího, a tím různými stupni bytí, sefirami. Emanací Ejn Sof vzniklo deset sefir, musí tedy být ve skutečnosti deset jmen Božích, kterými byly sefiroty, různé stupně emanace, uskutečněny.“²⁹⁰

Na úzký vztah mezi vnímáním kabaly a magie u českých hermetiků ukazuje i jejich chápání otázky sefir. Desatero sefir tvoří podle nich opět skupiny přechodu od světa duchovního k hmotnému a čím blíže k hmotě, tím ubývá jejich duchovnosti. Kabalisté si je představovali jako bytosti existující mezi Bohem a světem, nebo jako boží síly. Ze stanoviska syntetické magie je na ně nutné pohlížet jako na metafyzické principy.²⁹¹ Skutečným jménem božím, které plně vyjadřuje Boha, je i v Kabelákově výkladu Tetragrammaton JHVH.²⁹² I z tohoto vyjádření je zřejmé, že se svou domněnkou, že se boží jméno českým hermetikům hodilo jako vhodný silový prostředek k provedení teurgické operace, nejsem daleko od pravdy.

O božím jménu – Tetragrammatonu čeští hermetikové ve shodě s německými prameny psali, že bylo chováno v arše úmluvy a napsáno na

²⁸⁸ HARTLIEB, J. *Das Buch der verbotenen Künste*. : Eugen Diederichs Verlag, 1998. s. 70-71.

²⁸⁹ NAKONEČNÝ, M. *Novodobý český hermetismus*. Praha : Vodnář, 1995. s. 97.

²⁹⁰ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 77-78.

²⁹¹ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 329.

²⁹² KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995, s. 78.

vůdcovské holi Mojžíšově. Byly mu připsány velké síly (Gitin 68a – pomocí jména Božího vyrytého na prstenu získal Šalamoun červa Šamira, kterým také Moše řezal kameny náprsníku), Bůh stvořil svět pomocí Jod a He, dvěma písmeny svého jména, ze kterých je složeno dílo stvoření (Menachot 29b).²⁹³

Mimo zásadního významu božího hebrejského jména pro Keferovu teurgii si musíme všimnout i toho, jakým způsobem se má kontaktovat volaná bytost nebo anděl mimo její jméno. Slouží k tomu takzvané pečeti (sigilla), znaky andělů a planetárních inteligencí, démonů apod.²⁹⁴ Takzvaná universální kabala, která znamená pro Eliáše „vrcholné, teoretické i praktické zasvěcení a umění magické vůbec, pokud je vybudováno na povšechných zásadách kabalistických, odvozených v principu z kabaly židovské,“²⁹⁵ používá nejrozmanitější plošné geometrické symboly nižšího mentálna, které známe již z díla Agrippy a Paracelsa (jedná se především o pentagram), a vsouvá mezi ně a oblast vlastního písma různé charaktery, pečeti a značky planet. Kabalistické značky, kterých je velké množství v grimoárech z konce středověku, ustrnuly pak na dlouho v jakousi klasickou formu. Používání pečeti a znaků rozšířeno na všechny možné projevy světa zjevů – tedy jak na anděly a demony, tak i na člověka. Vytvořila se teorie, že jakoukoliv bytost je možné zachytit individuální, často je možná i barevnou, křivkou. Ta pak tvoří její evokační znak či pečeť.²⁹⁶

Podstatu Keferových rituálů tvoří návody založené na tom, co čeští hermetikové nazývali praktickou kabalou a kombinovali to s teurgií, které byl přikládán význam nejvyšší. Tak vzniklo to, co lze nazývat kabalistickou teurgií – naukou, jak dosáhnout co nejvyššího účinku teurgických obřadů za pomoci nauk a sil kabaly. Tato praktická kabala spočívá podle Kefera v obecném smyslu na předpokladu všeobecné kauzality, vyjádřené analogickými schémata a ve víře v naprostou moc ducha, jenž vytváří nejen dojmy světa hmotného, ale i vjemy oblastí duchovních, ve víře, kterou moderní psychologové by dosti nedokonale nazvali individuální sugestibilitou.²⁹⁷

²⁹³ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995, s. 76.

²⁹⁴ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 49.

²⁹⁵ ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. s. 1.

²⁹⁶ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 49.

²⁹⁷ KEFER, J.: *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 33.

Podle nauky kabalistů, kterou Kefer přejímá, je člověk je sympatickým poměru s přírodou, viditelnou i neviditelnou, pozemskou i nebeskou a pomocí těchto sympatických vztahů může se stýkat s duchy, světy vyššími i se samým Bohem. Toto je podle něj zcela možné, neboť člověk má svobodnou vůli a mimo to celá jeho podstata je naplněna touhou po dobru, dokonalosti a vznešenu. I následná Keferova interpretace závěrů kabalistické nauky je zcela v duchu jeho představ o použití teurgie: „Nepoužívá-li člověk těchto svých mohutností, proviňuje se.“²⁹⁸ A v díle „Syntetická magie“ k tomu ještě dodává: „A to jest jediný veliký hřích, jejž kabala zná.“²⁹⁹

Protože je podle nauk možný styk všech úrovní navzájem mezi sebou, je možné působit z jedné úrovně na druhou a to svatými jmény božími, jmény andělů, soustavami slabik atd. Tyto síly lze používat k zlepšení i ke zhoršení stávajícího řádu věcí. Bílý mág se nazývá Baal Šem (Pán jména), černý pak mekaššef. Vyslovené jméno boží, které působí zázraky se nazývá Šem ha-Meforaš. Je možné jím křísiti mrtvé, vyvolávat duchy, léčiti nemoce, přeměňovati a tvořiti bytosti, rozuměti všem jazykům, získati pocty a slávu atd. Při použití jména je třeba dbát správného seskupení znaků a jejich výslovnosti, dále operatér musí být úplně čistý, neboť kdo je vysloví nehodně, propadá smrti nebo se aspoň octne v nebezpečí života.³⁰⁰

Baal Šemem se člověk podle Kefera může stát jen velkým úsilím, kázní a obětí, nikoliv „chytráctvím“ – nezaslouženě. Ten, kdo je předurčen k moci nad lidmi i stvořením, anděly i démony, musí vystoupit nad úroveň lidskou a dosáhnout úrovně andělské, aby jeho vůle dovedla rozechvět harmonii analogií posunující pokrok světotvárných mohutností. Kefer považuje obřady s tím spojené za pomůcku, ovšem nezbytnou v počátečních fázích vývoje žáka, v čemž se shoduje s Griesem. Aby se projevy lidské bytosti staly skutečně magickými, je třeba čistých myšlenek neustále zasvěcených meditaci. Člověk pak má mít sílu a schopnost ovládat nejen okolní svět, ale i sebe sama, odkud vycházejí všechny jeho síly.³⁰¹

²⁹⁸ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 873-874.

²⁹⁹ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 332.

³⁰⁰ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 875-876

³⁰¹ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 338.

Ovládnutí a ovlivnění andělů a tím i přírody se děje poznáním a použitím jejich jmen. Neboť jméno je ztělesněním podstaty bytosti a když znám někoho jménem, tak dokazuji i v normálním životě, že ho znám a získávám tím nad ním určitou psychickou moc. Toto ovlivnění je vzhledem k andělům znalému ulehčeno tím, že andělé nejsou jako člověk komplikovanými duševně-tělesnými organismy, nýbrž jen poměrům přiměřenými jednoduchými metafyzickými potencemi, jejichž jméno jednoznačně vyčerpává jejich podstatu. Těžkost je v tom, najít mezi nesmírným množstvím kabalistických andělů ty, kteří připadají v úvahu pro předpokládaný účel, nazvat je jmény a zkombinovat je v dostatečném počtu. Právě v tom spočívá prakticko-magická věda kabalistické angelologie.³⁰²

Kefer musel při své práci na teurgii metodami a silami kabaly, vzhledem k věcem, o které se pokoušel a které chtěl ovlivnit, věřit v nesmírně silný účinek andělských sil. Mohl tak navazovat na Buchmanna-Nagu, jehož dílo o 72 géniích kabaly zmiňuje. Tito géniové kteří odpovídají génium jeho kabaly i teurgie. Podle Buchmann-Nagy nemůže být vůbec žádná idea pojmuta a prakticky zbudována jako ta 72 božích jmen, jejichž symboly vypadají tak jednoduše a nenápadně a přece v rukou zasvěcence a psychologicky vysoce vyvinutého člověka mohou vyvolat nesmírně strašlivé účinky, proti kterým se naše dosavadní neforemné stroje ukazují jako dětská hračka.³⁰³ Toto pojetí odpovídá i vyjádřením Eliášovým v jeho díle Kabala.

Důležitou je otázka jakým způsobem má být umožněno podle Kefera kabalisticko-teurgické působení jak na vzdálené bytosti, tak na anděly. Setkáváme se zde s myšlenkou odpovídající naukám novoplatónských teurgů prvních století našeho letopočtu. Základem je nauka o analogii a sympatii. Kabalistické světy jsou spolu spojeny duchovními a analogickými pouty. Vzruch ve světech nejnižších (často označovaných jako duchovní, byť bych se v duchu analýzy myšlenek obsažených v Keferově díle domníval, že stejně jako někteří kabalisté předpokládá, že „není látky odporující duchu, a tedy i tak zvaná hmota jest jen nejnižší a nejhrubší duchovní kvalitou“) zachvívá analogickou sférou světů vyšších a pohyb ve sférách nejvyšších zvlňuje pásma dění hmotného. Lidská bytost, vězněná v propastech tohoto světa, není opuštěna, nýbrž může

³⁰² BICHOFF, E. *Die Elemente der Kabbalah*. Berlin : Hermanns Barsdorf Verlag, 1913. s. 41.

³⁰³ BUCHMANN-NAGA, F. *Der Schlüssel zu den 72 Gottesnamen der Kabbala*. Berlin : Richard Schikowski, 1983. s. 14.

ovlivnit svým vlněním i oblasti nejvyšší. Je jí tedy dána možnost vzestupu a neustálého povyšování se do výšin ducha.³⁰⁴

Kefer v díle „Syntetická magie“ píše, že se nechce věnovat příliš podrobně proměnám židovského světového názoru (kam řadíme i tradiční kabalou), ve kterém vidí jako nezměnná pouze slova Desatera. Ale Syna člověka, kterého nazývá stejně jako kabala prabytostí, ze které měl vzniknout vesmír, Adama Kadmona – bohočlověka Krista považuje za přemožitele staré židovské magie (podle mne to lze interpretovat i jako přemožitele nauky Židů ve smyslu stavby pouze na Starém zákoně). Zastínil a porazil ji láskou a nedovedlo-li se podle Kefera ještě dnes lidstvo oprostiti od „tíhy kamene, jenž připoutává většinu jeho snah a ideálů k zemi, není to vinou božského učitele, nýbrž nemocí lidského srdce, které se nechce vyléčiti láskou ze svého mrtvolného chladu.“³⁰⁵

³⁰⁴ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 330-331.

³⁰⁵ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 219.

3. Teurgie

3.1 Pojem a tradice

Cílem této kapitoly je přiblížit nejprve různost pohledů na postavu teurga a samotnou teurgii. Historicky se jednalo podobně jako u kabaly o pojem, který se vyvíjel a získával specifickou dynamiku vzhledem k prostředí a záměrům, se kterými jedinci k teurgii přistupovali.

Nad rozdílem mezi teurgií a magií se zamýšlí ve své práci Majercik a dochází k závěru, že teurgie má zcela jistě podobné techniky s magií. Magie má však za cíl spíše dosahování profánních věcí, jako je láska či ovlivnění počasí, zatímco teurgie má specifický náboženský případně spásný konec, kterým je očištění a spása duše. Nejdůležitější rozdíl je také v tom, že teurgie zdůrazňuje pasivní přístup k božstvům (bohové mají iniciativu), magie je chce donutit i proti jejich vůli.³⁰⁶

Pro představu o možnostech a způsobu fungování teurgie je nejen zajímavá, ale i důležitá diskuse moderních badatelů o samotném obsahu slova teurg. Většina učenců (S. Eitrem, T. Höpfner, E. R. Dodds) souhlasí s názorem J. Bidez, že teurgem se nazývá ten, kdo působí na bohy. S. Eitrem ovšem vyslovil domněnku, že teurg může znamenat toho, kdo tvoří bohy. E. R. Dodds k tomuto přiřadil jako paralelu hermetický citát „deorum factor est homo“ a odkázal se na byzantského učenice Michala Psella, tvrdícího v traktátu „De omnifaria doctrina“, že otcem bohů (tedy teurgem) se nazývá člověk, který „dělá lidi bohy“. Petrov ovšem až takový výklad slova teurg zpochybňuje a na rozboru Porfýria a Chaldejských věštek dochází k závěru, že specifikem teurgické ideje byly autoru „Chaldejských věštek“ božskost duše a teurgická praxe osvobození se z pout osudu.³⁰⁷

Teurgie byla theion ergon – „dílo bohů“, schopné proměnit člověka a dát mu božský status.³⁰⁸

³⁰⁶ MAJERCIK, R. *The Chaldean Oracles*. Leiden : Brill, 1989. s 23.

³⁰⁷ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 199-200.

³⁰⁸ SHAW, B. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 5.

Někteří vztahují původ celého tohoto teurgického hnutí k dílu nazývanému „Chaldejské věštby“, spojovanému s dobou vlády Marka Aurelia (161-180).³⁰⁹ Samotná teurgie se vyvinula zároveň s vírou starých národů v demony a dobré a zlé duchy. V té době se objevuje jako obor magie.³¹⁰

Podle nauky Chaldeců patří duše teurga k řádu andělů. Tuto nauku nacházíme i v pro teurgii nejdůležitějším starověkém díle „O mystériích egyptských“. Dobrou vůlí božstev a jimi poskytovaným osvětlením světlem posouvá se duše nahoru, pozvednuta k dokonalé třídě andělů (duše přijímá zjevením božstev sílu k působení).³¹¹ Je zřejmé, že toto pozdvihnutí do řádu andělů dává duši zcela svébytné místo v řádu světa a stykem s božstvy možnost překonat úděl běžného lidského života. O tom, že tento účel je sledován i prostředky magickými, svědčí slova dalšího z autorů, který se tématu teurgie věnoval do velkých detailů již v první polovině 19. století – Horsta. Podle něj se jedná v případě teurgie o „vědu, která usiluje silou tajemných slov a zvyků způsobit bezprostřední nebo reálný vztah (raport) mezi lidským duchem a světem duchovním.“ Také poukazuje na Jamblicha, který jakkoliv neuznával možnost donucení vyšších sil – božstev, tak uznával možnost donucení démonů: „Theurgie je znalost tajemných zvyků, slov a obětí, prostřednictvím něhož jsou démoni donuceni ke zjevení se.“ Pak by se jednalo o magii v jejím nejširším smyslu.³¹²

Jeden z nejvýznamnějších historiků esoterismu, jehož dílo Jan Kefer bezpochyby dobře znal, C. Kiesewetter se domníval, že teurgie je „prostředkem k účelu působení lidského ducha na inteligentní kosmické bytosti a to ne skrze Boha, ale cestou poutání duchů.“³¹³

Teurgie je však také definována jako „domnělé umění dostat se pomocí určitých ceremonií a jednání do styku s božstvy a duchy a získat je k vytvoření nadpřirozených účinků.“ Teurgie má svůj původ u mágů Chaldeců a Peršanů. Využívat ji zkoušeli i Egypťané. Mezi filosofy hrála velkou roli u

³⁰⁹ JONES, L. *Encyklopedia of Religion*. 13. díl. Detroit : Thomson Gale, 2005. s. 9157.

³¹⁰ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.9.

³¹¹ CREMER, F.W. *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 64.

³¹² HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.1.

³¹³ KIESEWETTER, C. *Die Geheimwissenschaften*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2005. s. 630-631.

novoplatoniků, jmenovitě u Jamblicha a Prokla. Její stopy nacházíme i ve středověku.³¹⁴ Naprostá většina encyklopedií se shodne v donucovacím aspektu teurgie, byť Jamblichos jako jeden z největších mistrů této nauky jej ve vztahu k božstvům popíral. Teurgie je podle „Brockhausovy encyklopedie“ „Zaklínání božstev s úmyslem, podříditi tyto vůli zaklínače a především je donutit k objevení se.“³¹⁵ Podle „Bertelsmannova Lexikonu“ „formou magie, skrze kterou mají být božstva dovedena k sloužení člověku.“³¹⁶ A podle „Herderovy encyklopedie“ „božské působení, jednání božstva samotného, také ovšem magicko-zaklínající jednání člověka.“³¹⁷

Poněkud podrobnější a širší výklad pojmu teurgie podává Jones. Charakterizuje ji jako „směřování k božskému“. Teurgie se vztahuje k jednáním, která navozují nebo způsobují přítomnost božské nebo nadpřirozené bytosti, buď v artefaktu nebo jako osoba. Byla to praxe úzce související s magií – zejména v jejím rituálním užívání hmotných věcí, obětí, a slovních formulí za účelem společenství věřícího s Bohem, démonem, nebo zesnulým duchem. Je to nejvýznamnější z obvyklých magických praktik, více než z důvodu jejich technik, pro její zaměření, které bylo náboženské (sjednocení s božským) spíše než světské. Používání pojmu teurgia – stejně jako příbuzného teurgos, se vztahuje k praktikovi umění – vynořivšímu se v druhém století našeho letopočtu v helenistických kroužcích úzce spojených se zrodem novoplatonismu.³¹⁸

Jamblichos používá pojem theia erga subjektivně jako „díla“ člověka (teurga), která se zaměřují na božstva a objektivně jako z Boha vycházející jednání. Ale v principu existují pouze z Boha vycházející „díla“, která teprve dávají lidskému jednání smysl.³¹⁹

Teurgii lze označit za specifický kulturní jev pozdní antiky, vznikající v důsledku vzájemného působení filosofie a magie. Tato disciplína se rozpracovává představiteli intelektuální elity – filosofy, patřícími k v té době

³¹⁴ *Meyers Grosses Konversations-Lexikon*. 10. díl. Leipzig und Wien : Bibliographisches Institut, 1907. s. 484.

³¹⁵ *Der Grosse Brockhaus*. 18. díl. Leipzig : F.A.Brockhaus, 1931. s. 626.

³¹⁶ *Bertelsmann Lexikon*. 14. díl. München : Bertelsmann Verlag, 2002. s. 184.

³¹⁷ *Der Grosse Herder*. 9. díl. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 1954. s. 51.

³¹⁸ JONES, L. *Encyclopedia of Religion*. 13. díl. Detroit : Thomson Gale, 2005. s. 9157.

³¹⁹ CREMER, F.W. *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 22.

nejvlivnějšímu filosofickému směru – platonismu. U teurgie se tedy jedná o filosoficko-magickou syntézu. Spojuje v sobě v různých proporcích, v řadě s řecko-římskými formami magie, prvky magie egyptské, židovské a babylónské. Texty papyrů ukazují na existenci určitých stereotypů v provádění magické činnosti, mnohdy dosti složitých. Stabilními prvky praxe se ukazují výběr a příprava vhodného místa, získání a výroba vhodných materiálů, modlitby různého typu, takzvaná pravá, nebo barbarská jména božstev atd. Zásadně důležitým se v tomto typu magie ukazuje to, že veškeré magické dění – buď získání věštby, probuzení milostné vášně nebo zdar v cestování – se nutně doprovázejí vstoupením do kontaktu s nadpřirozenými silami, až k nejvyššímu (z pohledu jej vzývajícího mága) Bohu.³²⁰

V teurgii se vyvíjelo pojetí vztahu člověka a božstev. Teurgové většinou nebyli křesťany, i když jim nedělalo problém procházet chrámy více, případně všech božstev, a skládat v nich oběti. Jejich pojetí vesmíru není monoteistické, byť se s ním idea jednoho Boha nevyklučuje. Od Jamblicha začíná však být v největší míře zostřen protiklad mezi člověkem a Bohem. Božské je projektováno do nekonečné výšky, lidské je zatraceno v sousedství s nic neznamajícím a nesmyslným.³²¹ I dokonalá lidská duše je pro přivedení božských účinků podle Jamblicha nedokonalá. Teurgická moc je tedy zcela jiná a teurgické účinky propůjčují podle něj pouze bohové.³²² Přemostění je možné jen skrze božstva, skrze jejich vůli, která chce jen dobro. To se děje v theia erga, na základě nichž je možná teurgická komunikace člověka s božstvy a nastává záchrana duše. Předmětem teurgie je božské, a sice ne v jeho izolaci a transcendenci, nýbrž v jeho vztahu k lidskému – teurgie je věda o božském působení.³²³

Mouni dochází k závěru, že pojem „teurgie“ užívaný ve starověkém řecko-římském světě se významově liší od toho dnešního. Stoupenci Pythagora a Jamblicha a velkého mága Apolonia z Tyany, stejně jako filosofové novoplatónské školy (Plotinos) považovali teurgii především za prostředek ke

³²⁰ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 4-5.

³²¹ CREMER, F.W. *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 23.

³²² JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 101.

³²³ CREMER, F.W. *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 23.

vstupu do kontaktu s božstvy nebo přírodními duchy a k obdržení žádaného výsledku pomocí rituálu a uctívání, předcházený dlouhým a únavným tréninkem jak mentálním, tak i fyzickým.³²⁴

Podle Höpfnera lze starověkou magii dělit na goetii (čarodějnictví), klasickou magii (na rozdíl od goetie již vyšší umění) a teurgii (ještě vyšší formu magického umění, mající za cíl i spojení s Bohem). Höpfner pak samotnou teurgii definuje takto: „Teurgie znamená etymologicky i podle její podstaty přinucení božstev, způsob nebo metodu, pomocí které člověk donucuje božstva (ve vlastním smyslu) nebo vůbec bytosti nadlidské úrovně, působí na bytosti vyšších druhů a vcházíje tímto způsobem do přímého spojení s nimi, člověk je využívá k dosažení zamýšleného cíle. Z tohoto pohledu patří teurgie jako kvalitativně vyšší a ideální stupeň k magii“.³²⁵

3.2 Teurgie v dějinách s vazbou na magii

Rané zmínky o teurgických uměních a snahách nacházíme u různých národů, zvláště u Peršanů, Egypťanů, Hebrejců a Chaldejců.³²⁶

Jako výsledek helénistického propojení starověkého světa vznikla v Alexandrii v Egyptě na klasické půdě mystérií, ve 2. stol. před n. l. takzvaná filosofie alexandrijská, jejíž vyvrcholením je novoplatonismus z 2. století n. l. Literatura alexandrijská a novoplatónská vztahuje se ke všem odvětvím esoterních věd. Metafyzika těchto, Matouškem nazývaných helénských „kabalistů“, vyvrcholila v důsledně provedené teosofické soustavě. Důležitým předmětem jejich spisů je teurgie, magie, goetie a podrobně provedená angelologie a démonologie. Okultní tradice Západu bude podle Matouška vždy navazovati na zasvěcení alexandrijské a novoplatónské, na jejichž dobové syntéze znalostí známého světa vznikla nauka teurgie: „Jejich učení je konečná synthese zasvěcení Západu a jich díla jsou velkolepá kodifikace podání helénských, egyptských a chaldejských. Prošli svatyněmi starého Egypta,

³²⁴ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 11.

³²⁵ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 21.

³²⁶ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.10.

uchvátili Egyptu tajemství sfingy a od Israele přijali kabalistické klíče k velkému mysteriu božství. Genius Pythagorův v nich oživil, enthusiasmus orfický je nadchnul a filosofický duch Platónův a Aristotelův ozářil je svým světlem.³²⁷

Co znamenala hermetická literatura pro Egypt, tím byla takzvaná „Chaldejská orákula“ pro Babylónii. Jejich zlomky se nám uchovaly u novoplatoniků a byzantského spisovatele Michaela Psella (1018-1079). Uvádějí se také pod jménem „Magická orákula Zoroastrova“. Perský Zoroastr platil v celém starověku za původce a největšího adepta magie. „Orákula“ tato byla také často uváděna do spojení s „Chaldejcem“ Julianem. Jsou zprávy, které tomu nasvědčují, že chaldejská magie se rozšířila v Římské říši snad v důsledku vítězných výprav Trajánových, a zdá se, že nejvlivnějšími šířiteli této magie byly dvě záhadné osobnosti – Julián „Chaldejec“ a jeho syn Julian, teurg, jenž žil za Marka Aurelia (2. stol. n. l.). Možná podle nich se nazývají orákula „chaldejskými“.³²⁸ Na ještě vzdálenější a hlubší kořeny této nauky poukázal již profesor archeologie z pařížské Národní knihovny Francois Lenormant: „Magie a astrologie Chaldejců byla, stejně jako téměř všechny kněžské nauky Chaldehy a Babylónie, v téměř nezměněné podobě převzata od Asyřanů.“³²⁹

Cílem teurgů je sjednocení přívrženců tohoto hnutí s Bohem, jehož jsou částí. Tohoto cíle však mohou dojít pouze členové sekty – teurgové, kteří nepodléhají osudu, a to jednak ctnostným životem a zvláště pak kultem ohně. Pro představu o andělech byl asi v Chaldejských věštbách směrodatný židovský vliv.³³⁰ Jako zakladatel teurgie u Hebrejců je již u Josefa Flavia v podrobném vyprávění líčen král Šalamoun, jehož podle legend museli ďáblové poslouchat.³³¹

Přesto si již učenci zaměření na židovství všimli magických a teurgických novoplatónských prvků v některých židovských legendách: „Choni ha Meagel šel, aby se modlil o déšť. Poté, co se jeho modlitba nesetkala s úspěchem, „co

³²⁷ PORFYRIOS. *Jeskyně nymf*. Sfinx : Praha, 1922. s. 5-6.

³²⁸ MATOUŠEK, J. *Gnose*. Praha : Hermann a synové, 1995. s. 102.

³²⁹ LENORMANT, F. *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldaer*. Berlin : Hermann Barsdorf Verlag, 1920. s. 10.

³³⁰ MATOUŠEK, J. *Gnose*. Praha : Hermann a synové, 1995. s. 103.

³³¹ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.10.

udělal“? Udělal kruh, postavil se do jeho středu a řekl: „Pane světa ... přísahám při Tvém velkém jménu, že se nepohnu z tohoto místa, dokud se nesmiluješ nad svými dětmi.“ Tehdy začalo po kapkách pršet. Když nebyl spokojen, přišel déšť s bouří, čímž byl také nespokojen, tehdy přišel déšť příznivý a požehnaný. Když však tento nechtěl přestat, musel ho Choni druhou modlitbou zahnat.“ Choni to neudělal jen jednou, nýbrž tak často, jakmile přišel nedostatek deště, což je v Talmudu zvláště zmíněno v přizdobení této báje, na což ukazuje i jeho přezdívka „strůjce kruhů“. Vyprávění je však přísně monoteistické, kruh, který vytvořil, přísaha „na velké Boží jméno“, stejně jako funkce strůjce deště ukazují na cizí představy. Podle klasických pověr může být i bouře přivolána kouzlem. Stejně jako bouře bylo i náhlé špatné počasí připisováno kouzelníkům. Julián Teurg dělal počasí, Sopater vítr, stejně tak Proklos, který údajně zachránil Atény od sucha (vše měli být mistři klasické teurgie).³³²

V prvních pokřesťanských stoletích vznikly nábožensky silně ovlivněné nauky, které tvořily z filosofie století minulých – hermetické spisy („Hermetika“) a „Chaldejské věštby“. „Hermetika“ i „Chaldejské věštby“ byly zjeveními. Zaměřovaly se na věřícího, ne na spolufilosofujícího. Především „Chaldejské věštby“ podávaly celý katalog nauk vedoucích ke spáse. Cesta těchto zjevení nebyla založena na postupném náročném poznávání klasickým věděním a filosofií, ale byla jednodušší, je možné říci až mechaničtější. Duši mystika je předpovídán návrat k jejímu božskému původu, pokud se přibližuje elementu, který je v úzkém příbuzenství s božským – ohni. Tak může zasvěcenec uniknout vládě osudu a stát se samotný vyšší bytostí, dokonce jeho tělo by na základě těchto předpovědí mělo vejít do oblastí světla. Jako pomoc mu na této cestě stály k dispozici již z minulých století z náboženského života přebírané kouzelné výrazy a symboly. Je charakteristické, že pravděpodobný redaktor „Chaldejských věšteb“ byl označován jako „teurg“. V popředí již nestálo myšlení a svědectví o Bohu, nýbrž na Boha zaměřené rituální jednání. Z teologa se stal teurg.³³³

Za nejstaršího teurgického filosofa považoval Kiesewetter Filóna

³³² BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. s. 33-34.

³³³ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 393-394.

Alexandrijského (25 př. n. l.-50 n. l.), který ještě pojímal teurgii téměř úplně ve smyslu praktické mystiky jako čistě vnitřní, subjektivní zážitek, i když přijímá zcela reálný duchovní svět. Člověk je podle něj schopen bezprostředně důvěrného styku s duchovním světem a logem skrze vlastní sílu, k čemuž mu pomáhá askezi zprostředkované nejvyšší poznání opravdového a dobrého. Pokud pak lidská duše dospěje ke spojení s duchovním světem – a zejména vlivem logu – k poznání základních idejí věcí, o čemž máme skrze smysly jen povrchní poznání, tak se pozvedá nad sebe samotnou – vstupuje do společenství s logem. Dosahuje tak nejvyšší vrchol nejčistšího poznání a její let je nadále zaměřen směrem k nebi.³³⁴ Filón Alexandrijský psal, že prostředky teurgického kultu jsou stažení se ze světa, osamělost, tichost, postění se (hlavně vzdání se masa a vína), ovládnutí afektů a stažení se ze světských obchodů. Teurg pak hledá příznivý čas, aby vstoupil do spojení s duchovním světem, volí si k tomu osamělé místo a očekává setkání s logem. Pak dospívá duše theurga do extase. Také Mojžíš se zdržel nezbytných jídel a nápojů, nejedl 40 dní žádný chleba a nepil žádnou vodu, když na hoře přijal boží sdělení. O muži, který je tak seznámen s teurgií a tak pozitivně o ní hovoří, Horst předpokládá, jak se vyjadřuje i Ballenstedt, že sám musel být zasvěcencem.³³⁵

V prvních stoletích našeho letopočtu byla teurgie „rozšířena a vysoce ceněna převážně mezi gnostiky v Alexandrii, jsouc ovlivňována jejich celým systémem duchů, který lze do určité míry odvozovat z teurgických idejí.“³³⁶

Kořeny teurgie lze vysledovat až k Platónovi a platonikovi středního období Apuleiovi. Apuleius (125-180) se ve své Apologii opírá o pasáže z Platóna (tento v dialogu Alkibiadés I 121e podotýká, že perského prince vyučují mágové) a dělá závěr, určující tendence vztahování se k magii na několik století: „... magie, jako záměrné spojování se s démony – prostředníky, se jeví důstojnou formou činnosti pro každého, kdo míří k božstvům a v první řadě pro filosofa“.³³⁷

Pro celou středněplatónskou démonologii, jsoucí základem démonologie

³³⁴ KIESEWETTER, C. *Die Geheimwissenschaften*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2005. s. 632.

³³⁵ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.16-19.

³³⁶ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.1.

³³⁷ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 5-6.

novoplatónské, je charakteristické vnímání démonů (často nemají s démony katolické církve nic společného, mnohdy by se dali nazvat anděly) jako prostředníků mezi bohy a lidmi. Démoni dohlíží na životy lidí jak obecně, tak i jako osobní démoni. Jsou teurgem na rozdíl od bohů ovlivnitelní a donutitelní.³³⁸

K předchůdcům novoplatonismu řazený Numenius z Apameje (2. stol. n. l.), v jehož učení se spojovaly prvky pythagorejské s platónskými, vzhledem ke své ontologii považoval vedle Chaldejců za jediné vlastníky pravého poznání o Bohu Židy. Platóna nazýval aticky písčím Mojžíšem. V této spojitosti se předpokládá, že „filosofie Hebrejců“ pro něj mohla být nejlépe dosažitelná a nejvíce užitečná pro jeho dílo, kterým ovlivnil další novoplatoniky.³³⁹ Spřízněnost s myšlením pythagorejského filosofa Numenia, který kolem poloviny druhého století našeho letopočtu působil také jako učitel, ukazuje i většina vysvětlení prvotních principů takzvaných „Chaldejských věštek“. Dílo pro novoplatonismus a jeho teurgii zásadního významu obsahuje předpisy pro teurgické rituály a náznaky „vidění“, které tyto vyvolávají, například „beztvarý oheň, ze kterého vychází hlas“.³⁴⁰

Za původce novoplatonismu pokládá se všeobecně Ammonios Sakkas (175-242), jenž žil v Alexandrii. Ammonios se narodil křesťanským rodičům a byl v křesťanství vychován, později se však opět vrátil k pohanství. Jméno Sakkas obdržel prý od nošení pytlů, zaměstnání, kterým si opatřoval obživu, než vystoupil jako učitel filosofie. Ammonios shromáždil kolem sebe velký počet žáků, mezi nimiž byli zejména oba Origenové, církevní spisovatel i novoplatonik, Longinos, Herennios, Plotínos. Ammonios zřejmě svou nauku přednášel jako tajnou, což jeho nástupci přestali respektovat. Plotínos se stal známým právě díky ní.³⁴¹

Pro Plotínovo učení bylo zásadní jeho pojetí lidských ctností: „Politické ctnosti dělají správného bližního, katarzní ctnosti však nechávají v člověku čistě

³³⁸ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 206-209.

³³⁹ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 180.

³⁴⁰ JONES, L. *Encyklopedia of Religion*. 13. díl. Detroit : Thomson Gale, 2005. s. 9157.

³⁴¹ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 14.

zářit obraz boží podoby. Jelikož je cílem člověka usilovat o své zpodobnění s Bohem, jsou pro člověka právě katarzní ctnosti určující. Jsou předpokladem pro sjednocení s Bohem.“ Rozdíl (stejně jako souvislost) mezi Plotínem a pozdními novoplatoniky se stane zřetelným, když si člověk všimne, že v Marinově díle „Vita Procli“ je teurgická ctnost tou nejvyšší. Katarzní ctnost Plotína spočívá v tom, že člověk se myšlením očišťuje a dělá Bohu podobným. Pozdější teurgie je také očišťováním (katarzí), ale nastává pomocí rituálů. Porfyriovy takzvané paradigmatické ctnosti odpovídají teurgickým ctnostem Marina. Nejvyšší ctností se stává ta, která se vztahuje na samotného nositele. Nejde již především o řešení vztahů lidí navzájem těmito ctnostmi (s prioritou ctností politických), centrálním tématem se stal vztah jednotlivce k božství.³⁴²

Porfyrius se narodil roku 232 nebo 233 n. l. v Tyru a zemřel mezi roky 301-305 v Římě. Porfyrius tvrdil, že dosáhl ve svém 68. roce v mystické extázi blaženého spojení s Bohem, čehož se jeho učitel Plotínovi dostalo v době šesti let, když u něj byl, čtyřikrát. Nejdůležitější Porfyriovy spisy, z nichž vidíme jeho převážné zaměření, jsou: „Životopis Plotínův“, „Život Pythagorův“, „Dopis Anebonu Egyptanu“, „Jeskyně nymf“ a konečně „Patnáct knih proti křesťanům“, z nichž se zachovaly pouze zlomky a přes jeho kritiku křesťanství je sv. Augustinem nazýván „nejučenějším z filosofů“ a na jiném místě „vznešeným filosofem“ a „veleučeným platonikem“.³⁴³ Se směrem filosofie Porfyriovy souvisí důtklivé kladení světa duchovního do zásadní protivity světa smyslového. Jsoucno duchovní ovládá zcela jsoucno tělesné a ač není v prostoru, jest přece svou silou všudypřítomné. Jsoucno tělesné nemůže duchu překážet, by účinkoval na tělesa, k nimž se nese jeho vůle. Proto má též duše schopnost, vysílat svou sílu na všechny strany. Má sílu bezmeznou a, je-li ode všeho hmotného očištěna, je všemohoucí a všudypřítomná: „Ne vše, co účinkuje na jiný předmět, účinkuje svou blízkostí a bezprostředním dotykem, nýbrž působení do dálky jest podstatným přívlastkem ducha.“ Tímto učením položil Plotínův žák Porfyrios základy k filosofické teorii magie. S těmito zásadami souvisí také učení Porfyriovo o démonech, bytostech vzdušných, naplňujících prostor kolem nás.

³⁴² ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 402-403.

³⁴³ PORFYRIOS. *Jeskyně nymf*. Sfinx : Praha, 1922. s. 7-11.

Člověk je může přivolávat pomocí magických zaklínání a činit je svými služebníky.³⁴⁴ Zde u Porfyria začala teurgie ztrácet svůj specificko-mystický charakter. Ve spise „De abstinentia ab esu carnis“ vyvíjí následující démonologii. Dělí demony (v našem dnešním významu i anděly) na člověku přátelské a člověku nepřátelské, na dobré a zlé. Oba druhy jsou oděny do jemného duchovního, avšak proměnlivého a pomíjivého těla, které dobří démoni stále ovládají, zatímco zlí jsou mu podřízeni.³⁴⁵ Dle názoru Porfyriova „zvedají oběti a vnější kult duši k bohům, Bytost nejvyšší je však možné uctívat pouze v duchu a v pravdě.“ Příčina klesnutí duší neleží podle něj ve hmotě, nýbrž v duších samých, jež pudí žádostivost a vášně do vtělení. V životě posmrtném stoupají duše čisté k Bohu, duše hmotou zatížené vracejí se však k zemi, aby se znovu vtělily.³⁴⁶

Pro teurgii, používanou Keferem společně s kabalou ve smyslu kabalistické teurgie jako vyšší stupeň magie, je zásadní dílo Jamblicha, narozeného přibližně mezi roky 240-250 n. l. v Chalkis a zemřelého okolo roku 325 n. l. Tento učenec se v metafyzice a ontologii nehledě na jisté novinky (zvláště jemnější dělení systému hypostasí a pesimističtější pohled na lidskou duši) napojoval na Plotína a Porfyria.³⁴⁷ Jamblichos mimo jiné věřil, že teurgie je zcela slučitelná s Platónovým učením o duši a že to umožňuje praktické vyřešení problému vtělení.³⁴⁸

Rozhodující pro pozdější vývoj novoplatonismu však bylo, že jako první poskytl ve svém systému centrální místo výrokům „Chaldejských věštek“ a jejich tvůrci a vydavateli propagované teurgii. Cílem svými postupy magii podobné teurgie bylo vést rituálními akty a zprostředkujícími materiemi (prostředky) na tělo a tím na hmotu napojeného člověka (erga) vzhůru k bohům. Tento postup znamenal výrazné odchýlení od Plotínem naznačené cesty, čehož počátky lze sledovat již u Porfyria.

Plotínos samotný ještě v žádném případě nepřipisoval náboženským

³⁴⁴ PORFYRIOS. *Jeskyně nymf*. Sfinx : Praha, 1922. s. 11-12.

³⁴⁵ KIESEWETTER, C. *Die Geheimwissenschaften*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2005. s. 632-633.

³⁴⁶ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 20.

³⁴⁷ NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 18.

³⁴⁸ SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 129.

rituálům a magickým praktikám význam pro vzestup a osud duše. Podle jeho názoru to vyšší, duchovní Já v člověku nemohlo být zvenku ovlivněno přirozenými ději. Samotné přiblížení se k Jednomu a jeho zření měly být dosažitelné na základě vlastních etických a duchovních snah, bez použití a pomoci vnějších prostředků.

Jamblichos naproti tomu teurgii důrazně doporučuje a vidí v ní bezmála nepostradatelný prostředek pro očistění a výstup duše, která se může pouze ve vyjímečných případech vlastní silou uvolnit z pouta na tělo a pozvednout k bohům.³⁴⁹ Jamblichos tvrdil, že konkrétní provedení rituálu bylo vyvrcholením jednoho filosofického vývoje. Teurgie spojila nauku o vykoupení s kosmogonií a dovolila duši mít účast na obou.³⁵⁰ Původní novoplatonikové kladli největší důraz na očisťování duší od všeho světského a tělesného a jejich povznesení k absolutnu. Reálné spojení s Bohem v mystické extasi bylo pak nejvyšším cílem jejich snažení. Novoplatonikové se proto snažili o nejvyšší svatost života, oddávali se nejpřísnější askezi.³⁵¹ Tak jako je plotínské Jedno v zásadě všeobecně přítomné, ale přístupné jen tomu, kdo má schopnost (způsobnost, nadání) k společnosti s ním, mohou být v Jamblichově představě božstva přijata jen těmi lidmi, kteří k tomu dosáhli dostatečné schopnosti. Prostředky a rituály teurgie dokáží tuto schopnost propůjčit a zvýšit. Tímto způsobem vedou k přítomnosti božstev, aniž by na tyto samy působily.

Jamblichovo převzetí novoplatónské koncepce *parusie* (přítomnost vyšší bytosti v hmotném světě) mu dovoluje vysvětlit božstva a jejich vliv jako zásadně a všeobecně přítomný i účinný. Zároveň jim přisuzuje oddělenost a nezávislost od prostoru, času a hmoty. Tímto způsobem zůstává na jedné straně rozpoznána přístupnost božského z tělesného světa – základní předpoklad teurgie, na druhé straně ale také vyvýšenost božstev nad touto rovinou, bez které by výstup k nim nikdy nemohl konkurovat filosofickému povznesení se k božskému. Popsaná představa o „přítomnosti“ netělesného v oblasti hmotného se často a v nejrůznějších souvislostech vyskytuje u Plotína a Porfyria.³⁵²

³⁴⁹ NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 18-20.

³⁵⁰ SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 129.

³⁵¹ PORFYRIOS. *Jeskyně nymf*. Sfinx : Praha, 1922. s. 6.

³⁵² NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 294-298.

Podle Jamblicha, je všechno dobro i neštěstí člověka vydáno smírčímu rozsudku božstva (to je značný odklon od dřívějšího přístupu Plotína). Dokonalost člověka, jeho záchrana, neleží již tolik v moci člověka samotného, který se obrací k božstvu, nýbrž v božstvu, které se naklání k člověku. Tento obrat je zřejmě důsledkem přijetí chaldejské teologie, jejímž platónským interpretem Jamblichos je.³⁵³

Jamblichos rozhodně nezanechal dojem pouhého teoretika, který se soustřeďuje na očišťování duší po způsobu řecké filosofie. Byl skutečně zakladatelem „platónských mystérií“, ve kterých se nachází nauka „Chaldejských věštek“ o výstupu duší skrze nebeské sféry. Pro Jamblichovu představu teurgického spojení s božstvy je charakteristické, že v základu tohoto ležící sílu označuje pod vlivem „Chaldejských věštek“ jako „lásku“ a „příbuzenství“.

Pomocí této teurgie vyvolané přízraky pak udělaly silný dojem na císaře Juliána v kryptách Efesu.³⁵⁴ Císař Julián byl v mládí žákem filosofa Eusebia, který učil „že důležitou věcí je purifikace (očištění) duše skrze rozum“ a který odsuzoval činění zázraků. Julián, nicméně, byl na konci více ohromen učením jistého Maxima, který, pálíce kadidlo a recitující formule v chrámu Hekaté, způsobil že se socha bohyně usmála a pochodně v jejich rukou začaly žhnout. Císař z tohoto důvodu přijal Maxima jako svého učitele.³⁵⁵

Jamblichos učil, že je možné spojit se pomocí tajemných, teurgických obřadů, vykuřování, magických charakterů a symbolů skutečně a reálně s Bohem a s celou říší duchů, z něho vycházející (andělů, démonů). Popisuje zjevení těchto bytostí z vlastní zkušenosti jako zběhlý teurg, jako kněz a zasvěcenec.³⁵⁶ Rozbory současných učenců však dokázaly, že v díle „O mystériích egyptských“ nejsou v žádném případě samotnými určujícími komponenty ty „iracionální“, které se vztahují především na vliv „Chaldejských věštek“. Teoretická základna Jamblichova učení a jeho významu pochází mnohem více z filosofie, především

³⁵³ CREMER, F.W. *Die Chaldaischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 153.

³⁵⁴ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 291-293.

³⁵⁵ JONES, L. *Encyklopedia of Religion*. 13. díl. Detroit : Thomson Gale, 2005. s. 9157.

³⁵⁶ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 22.

té tradičně ražené novoplatonismem.³⁵⁷ Na rozdíl od filosofie však nejvyšší cíl člověka – teurga převyšuje veškeré vědění i pozitivní náboženství. Po stupních se zvedá jeho duše od obyčejné vědy k intelektuálnímu nazírání říše duchovní a od něho konečně v extatickém vzletu k mystickému spojení s bytostí boží.³⁵⁸

Cremer ve své práci o vztahu „Chaldejských věštev“ a Jamblichova díla „O mystériích egyptských“ ukazuje na odlišnost dvou rivalizujících metod. Jamblichem důrazně doporučované chaldejské teurgie a jím stejně tak energicky odmítané goetie (teurgie se božstev dovolává bez donucování, goetie a magie je zaklíná a donucuje). Slovo teurgie je možné chápat jako „božské jednání“. Cremer také poukazuje na znalce chaldejské teurgie Lewyho, který v učení díla „O mystériích egyptských“ vidí volnou kombinaci novoplatonských, chaldejských a hermetických doktrín. Jamblichos nazývá tuto synkretickou teologii teurgia, avšak také hieratiké teurgia.³⁵⁹

Jamblichos se důkladněji věnoval i učení platonika Calvena Taura, který hájil myšlenku, že demiurg sesílá duše za účelem dosažení dokonalosti kosmu.³⁶⁰

Tato literatura, která člověku ukazovala na spásu stranou přísného filosofického úsilí, neztratila svérázným způsobem svou přitažlivost až do období konce a úpadku celého řeckého filosofování. Její stopy objevujeme u Porfyria, s otevřenou náručí ji přijali Jamblichos a Proklos a ještě v 11. století ji studoval Psellos.³⁶¹

Poslední etapa vývoje antické magie, spojené s filosofy a filosofií v teurgii je svázána se třemi jmény afinské novoplatónské školy 4.-5. století – Plutarcha, Syriana a Prokla. U Prokla se teurgie stává univerzálním principem, jehož podstata je v tom, že teurg mění horší v lepší v ontologickém smyslu, to znamená ne zrovna dobrého člověka v dobrého nebo nemocného ve zdravého, člověka v démona (v řeckém smyslu i anděla).³⁶² Učením právě tohoto posledního novoplatonika Prokla, které platilo po celý středověk, je rozdělení

³⁵⁷ NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 299.

³⁵⁸ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 24.

³⁵⁹ CREMER, F.W. *Die Chaldaischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 19.

³⁶⁰ SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 129.

³⁶¹ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 394-395.

³⁶² PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 6-7.

stále více židovsko-křesťanským d'áblům asimilovaných démonů na ohnivě, vzdušné, vodní, zemské a podzemní duchy. S tímto dělením na 4 živly se můžeme setkat v magii dodnes.³⁶³ Na Prokla silně působila Jamblichova „chaldejská teologie“. Především u něj již Proklos našel plně rozvinutou myšlenku o sympatii jako základu veškeré teurgie.³⁶⁴

Cremer také dochází k závěru, že teurgie a „Chaldejské věštby“ jsou jedno a to samé. Další učenci jako Bidez a Dodds hovoří zároveň o chaldejské teurgii. O magii teurgie lze hovořit tehdy, když by se izolovaně posuzovaly prakticko-kultické komponenty v chaldejském osvojení magických praktik. Teurgie je však více než převážně teoreticko-spekulativní učení „Chaldejských věštev“, obsahuje v sobě celek rituálních aktů. O Proklovi se říkalo, že nikdo nebyl praktikujícím Chaldejcem (thaumaturgem) více než on. Tvrdil, že „kdyby to bylo v jeho moci, nechal by ze starých knih v oběhu jen „Chaldejské věštby“ a „Timaios“, ostatní by ale v té době žijícím lidem odebral, protože u těch, kteří k nim přistupují nepřemýšlivě a nekriticky působí jen škody.“³⁶⁵

3.3 Teurgie – její fungování a potenciální spojení s magií

Pro pochopení Keferova hermetismu jsou vazby teurgie a magie zřetelnou ukázkou teorií vedoucích k pochopení jeho vlastních snah a myšlenek. Zároveň zde lze vidět stopy podobných nauk, jaké jsem rozebíral v příslušných kapitolách o kabale, jejích dějinách a fungování.

Již v úvodu lze poukázat na zřejmě naprosto oprávněné spojení novoplatónské nauky a teurgie. Prokazují je i práce předních učenců o tomto období. V dílech W. Theilera, H. Lewyho a E. R. Doddse je dále jasně popsána principiální blízkost novoplatónské teurgie a ideologie „Chaldejských věštev“ (základního spisu spojovaného s těmito naukami). Výsledkem jejich odborníky dodnes nepopřehých závěrů jsou následující body:

³⁶³ KIESEWETTER, C. *Die Geheimwissenschaften*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2005. s. 134.

³⁶⁴ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 414.

³⁶⁵ CREMER, F.W. *Die Chaldaischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 20-21.

Teurgie je formou magického umění, které se evolučně vyvinulo z magie, známé nám z magických papyrusů.

Teurgie se z hlediska současníků jeví jako nejvíce účinnou (starobytlou a pravou) formou magické praxe, jejíž vážnou část tvoří kontakt s božstvím.³⁶⁶

Základem předjamblichovské teurgické schopnosti člověka je argumentace Plotína, že: „Duše člověka je – i když v odstupňování – příbuzná s nejvyšším bytím. Pokud se chce přiblížit božskému, existuje pro ni přímá stezka, že se rozpomíná na své vlastní božství.“ Toto se duši může podařit, odřízne-li rušící vazby na tělesnost. Jelikož však Plotín jako předstupně k této extázi a spojení s Jedním požadoval mravní ctnosti, vyžadoval konání dobra ne jen z klasického pojetí „dobrého skutku“ jako předpokladu lepšího člověka z hlediska společnosti, ale: „Cílem etických snah není, nemít žádné vady, nýbrž být Bohem.“³⁶⁷ Tedy jeho mravní cíle byly především zcela individualistické.

V teurgii, jak ji popisuje Horst, není pozornost také zaměřena na morální sjednocení člověka s Bohem následováním zákonů mravnosti a povinnosti. Jde o reálné a bezprostřední spojení člověka i tam, kde ne s nejvyšším božstvem, tak s duchy nižších řádů, krátce o teurgicko-magické spojení s duchovním světem, ve kterém přechází poznání v reálné zření a zkušenost a člověk teurgickými postředy vstupuje do takového raportu s duchy, že se mu tyto duchové zjevují podle jeho vůle. Musí mu pak stát ve službě ne pouze v nadsmyslných, ale i v dočasných věcech. Zároveň je ovšem upozorňováno, aby člověk tuto nauku a duchů nezneužíval k získávání pozemků nebo nalezení ztraceného otoka.³⁶⁸

Podle Plotínova obrazu světa stojí celý kosmos v odstupňovaném spojení pod Jedním. Jedná se zde o stoickou nauku o sympatii všehomíra (vesmíru), kterou spojujeme s naukou Poseidonia. Skrze tuto sympatii všeho ve vesmíru, skrze hojnost všech sil, které spolupůsobí k celku světa, je teprve možné kouzlo a magie. Teprve takto je schopen kouzelník, který stojí sám v celku tohoto světa, vykonávat působení na jiné části tohoto světového celku. Plotínos objasňuje tuto myšlenku, kterou jsem popsal již v nauce kabalistů, stejným

³⁶⁶ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 22-23.

³⁶⁷ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 400-402.

³⁶⁸ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.2.

příkladem lyry: „Působení čaroděje na dálku je vysvětleno skrze harmonii všehomíra. Je to jako napjatá struna, na kterou se dole drnkne a ona se poté také pohne nahoře. Často když je pouze dotknuta struna lyry má i jiná v okolí téměř zároveň vědomí o tom v důsledku souzvuku, protože je nalazena na stejnou harmonii.“ Abychom zůstali v Plotínově příkladu, můžeme říci: „Kouzelník musí pouze nalézt tón, na který je nalazeno to, co chce očarovat. Když ovládne tuto „techniku“, je mu dána moc magického působení. Toto působení se ustavuje s přirozenou nutností, když je uvnitř propojení celého kosmu dotčena ta právě v daném okamžiku správná struna. Kouzlo tedy pro Plotína patří, jako je tomu vůbec ve vědomí této doby, mezi fyzikální zákonitosti. Všechny věci všehomíra, které jsou navzájem zřetězeny v sympatii a harmonii, podléhají právě kvůli tomuto zřetězení možnosti, zakusit skrze kouzlo změn.“³⁶⁹

Důležitou roli pro plnění zájmů teurga hrají duchové všech stupňů a řádů. Jak učil Filón Alexandrijský, jsou to služebníci Boha. Střední bytosti a střední článek mezi Bohem a lidmi. Společníci a hlídači lidí, poslové božských rad, podle boží vůle proměnlivě nositelé radosti lidem i jejich metlou: „Duchovní svět je inteligibilní (rozumem poznatelný) stát, ve kterém jsou spravovány záležitosti viditelného universa a jmenovitě člověka“.³⁷⁰ Stykem s duchovním světem je lidský duch uschopněn vystoupat k nadsmyslné výšce opravdového nadšení (duchovního zanícení) a jen prostřednictvím tohoto styku dospívá k nejvyššímu poznání pravého a dobrého. Je-li lidská duše ve spojení s duchovním světem a jmenovitě s logem, dospívá k poznání vlastních základních idejí věcí. Takovými zkušenostmi byl podle Filóna stykem s anděly a logem oceněn Mojžíš.³⁷¹

Bohy podle učení Jamblichova nemůžeme ke splnění našich požadavků nutit, lze s nimi komunikovat jen tak, jak je pro ně důstojné. Teurg s nimi komunikuje vůlí zaměřenou k dobru, která je příbuzná s láskou.³⁷² Pravidla pro styk s božstvy platí za pevně daná od božstev samotných a teurgie má skrze ně nadlidský, božský základ. Ten chybí člověku vykonávajícímu uctívání božstva

³⁶⁹ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 405-406.

³⁷⁰ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.13.

³⁷¹ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.15-16.

³⁷² JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 57.

bez takového vedení. Tím je teurgický výstup k božstvům podle Jamblichova pojetí tomu filosofickému zřetelně nadřazený.

Hlavní argument Jamblicha pro důležitost uctívání Boha pomocí materiálních objektů, jak je také představuje teurgie, se zakládá na použití principu *similia similibus* na stav kult provádějícího člověka. Téměř vždy je jeho spojení s tělem a hmotou tak silné, že také kult musí mít základnu v oblasti hmotného. Jen v těch řídkých případech, ve kterých se lidská duše pozvedla nad tuto rovinu na tu čistého ducha – stav, který Jamblichos popisuje po vzoru platónského „Faidra“ (zření idejí) – je možný a smysluplný duchovní kult bez použití materiálních prostředků (pomůcek).³⁷³ Cílem tohoto kultu má být kontakt s pravou skutečností – se světem bohů a lze jej dosáhnout jedině tím, že se člověk uvede v soulad s řádem světa a bude se ve všech rovinách svého života – intelektuálních i praktických – snažit napodobovat a uctívat bohy. Odtud pramení novoplatónský důraz na teurgické rituály, které byly prostředkem, jak na pozemské rovině Bohy napodobovat a tím se s nimi dostávat do kontaktu.³⁷⁴

Teurgické rituály odrážely řád božstev a z toho důvodu hrály roli v kosmogenezi, avšak od té doby, co lidské duše vykonávaly tyto rituály, ovlivnily jejich odlišnosti podobu a intenzitu jejich teurgie.³⁷⁵

Petrov dochází analýzou Jamblichova díla „O mystériích egyptských“ k závěru, že nejdůležitějšími částmi, umožňujícími nám obecně vidět celou jeho koncepci teurgie jsou X,5., V,20., V,14., IV,2. Tato koncepce nám ukazuje na postupnou proměnu teurga, v níž se člověk krok za krokem stává nadkosmickým božstvem a jako takové začíná řídit vnitrokosmické síly (včetně vnitrokosmických bohů). Na počátku teurg vzývá vnitrokosmické síly a jejich pomocí očišťuje svou duši. Když se pak stane čistou duší, to znamená, že se pozvedne na následující, vyšší než je lidská, úroveň a stane se v určitém smyslu rovným vnitrokosmickým bohům, získá teurg schopnost obcování s nadkosmickými božstvy, což se už neděje na úrovni duše, ale ducha (rozumu, mysli). První etapou obcování je přilnutí k božskému, druhou splnutí s ním, to znamená získání božského statusu. Po průchodu tímto druhým stupněm se teurg stává dokonalým a podoben bohům už nepotřebuje žádnou magii, jelikož znalý

³⁷³ NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 295.

³⁷⁴ CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha : Hermann a synové, 2007. s. 51.

³⁷⁵ SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 143.

božských symbolů a znaků je schopen činit všechny magické činy silou své božské přirozenosti a ne silou umění.³⁷⁶

Těmito teurgickými znaky, majícími zbožšťovat duši, a pro které užívá Jamblichos pojem symbolon, jsou i různá jména a hudební zpěvy.³⁷⁷

Teurgické účinkování přizpůsobí duši jednotlivým částem vesmíru a veškerým božským silám, které jej pronikají a oproštěnou od veškeré hmoty ji sjednocuje se samým věčným Slovem – teurgie spojí duši s duchovní, absolutní a tvůrčí Silou – Bohem.³⁷⁸ Teurg pak má i moc ne nad božstvy, ale nad démony, kteří vládou jednotlivým částem světa, stejně jako živlům.

Jakmile se teurg očišťováním své duše duchem povznese na úroveň kosmických božstev, je schopen silou tajných symbolů udílet rozkazy kosmickým mocnostem ne již jako pouhý člověk, ale stává se vyšší bytostí v řádu bohů, užívá rozkazů mocnějších, než jak se sluší lidské přirozenosti. Díky poznání tajných symbolů dosahuje teurg sjednocení se světem božským.³⁷⁹ Všechny magické činnosti jsou však pouze zdánlivě obráceny k božstvům a démonům, ale ve skutečnosti mění pouze člověka a ostatní předměty hmotného světa, činíce je způsobilými pro „přijetí božského světla, které se stále vylévá na nižší věci, ale ne vždy jimi může být přijato.“³⁸⁰

Teurgové předpokládali, že jak psal již Porfyrius: “Skrze teurgii může být lidská duše uschopněna přijímat anděly, duchy a démony a vidět božstva.“ Démoni se postupně stali hybatelem, kterým byly činěny jevy v tělesném i duchovním světě. Ve všeobecné víře národů byli tedy prostředkem, o kterém byl předpoklad, že jím lze vytvářet jevy, které jsou proti normálnímu pořádku věcí – lze jím působit na duchovní říši. Věřilo se, že použitím magických a teurgických věd je možné činit zázraky.³⁸¹ V protikladu k Porfyriovi ale Jamblichos nepřipisuje démonům (kteří často neměli ten negativní význam démonů středověku, ale patřily sem bytosti dobré i zlé) proměnlivé a potravu potřebující

³⁷⁶ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 210-211.

³⁷⁷ SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 162-179.

³⁷⁸ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 160.

³⁷⁹ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 142.

³⁸⁰ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 6.

³⁸¹ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.6.

tělo, nýbrž neměnný, nemateriálnímu blízko stojící „tělu podobný prostředek“, který má za úkol zprostředkovávat styk mezi materiálním a nemateriálním. Při popisu démonovy nemající potřeby, soběstačnosti a neproměnlivosti sahá Jamblichos zpět k formulacím z Platónova „Timaia“. Jamblichos tedy odmítl Porfyriovu představu, že démoni jsou odkázáni na výživu skrze obětní vůně.³⁸²

Fyzikálním základem teurgie v kosmu je podle Jamblicha teorie, že celý kosmos je proniknut božským vlivem, záře božského světla je neohraničená a rozlévá se všude, v důsledku toho v kosmu neexistuje věc, která by byla zbavena přítomnosti boha a nemohla by být použita v teurgii. Různost magických procedur, atributů a zaklínání je podmíněna tím, že v každé věci (hmotě) je božské jinak přítomno a je ji tedy třeba použít jiným způsobem.³⁸³ Při zaklínání a spojování se s božstvy je třeba přesně dodržovat očišťovací předpisy a samotný rituál, protože neodborným a neoprávněným použitím teurgických zákonů, případně „zlovolnou praxí kouzelníků samotných“ se mohou objevit protibožstva – negativní síly. Někteří kouzelníci však také systematicky přivolávali protibožstva, skrze která chtěli nutit božstva, aby nebyla nakloněna prosbám teurgů. Takovéto donucování božstev je však s naukou Chaldejců neslučitelné.³⁸⁴ Jamblichos také uznává a doporučuje materiální oběť, jejíž účinek vysvětluje představou všechny části kosmu vzájemně spojující sympatie.³⁸⁵ Oběť měla v rituálu sloužit především k prohloubení přátelství mezi božstvem a duší. Spřízněnost teurga s obětí a její spojení s Bohem dovoluje teurgovi, je-li oběť správně vykonána, vstoupit do proudu božské energie,. Je přitom jedno, zda je obětí živočich, rostlina, píseň nebo nějaká ctnost či poslušnost. Oběť však musí být něčím podobná, stejného založení s duší obětujícího a s božstvem, které ji přijímá.³⁸⁶ Tato nauka velmi připomíná středověké magické učení o signaturách a askezích odpovídajících jednotlivým démonům.

³⁸² NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 292.

³⁸³ PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. s. 210-211.

³⁸⁴ CREMER, F.W. *Die Chaldaischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 31.

³⁸⁵ NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 289-290.

³⁸⁶ SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. s. 153.

Prostředkem spojování se s božstvy je pro teurga i modlitba. Jamblichos svými teoriemi vysvětluje, proč i zdánlivě nesrozumitelná slova v nich mají pro rituál svůj význam: „Modlitby, užívané v posvátných kultech, byly jaksi bohy samými lidem jako dar seslány. Jsou symbolickými charaktery bohů, pouze bohům srozumitelné a mají jistým způsobem sílu, podobnou bohům.“ Pro modlitbu tedy není nejdůležitější, aby byla smysly chápateľná, ale především božská a duchovní.³⁸⁷ Podle Lewyho je nemožné překládat magické formule do jiných jazyků, protože jejich síla nenáleží jejich vnějšímu smyslu.³⁸⁸

Vedle modlitby je k teurgickému spojení s božstvy nejdůležitější provádění „tajemných, nad veškerý rozum jdoucích, božstvům libých jednání a síla tajných, pouze bohy poznávaných symbolů.“ Člověk tedy nedokáže podle Jamblicha zapůsobit na božstva sebevětší mohutností rozumovou nebo duševní, ani jakkoliv vysokým očištěním duše. Tyto lidské „ctnosti“ jsou jen jakýmsi spolupříčinami úspěšného teurgického rituálu. Hlavní příčinou jsou v posvátných obřadech božské symboly, které uvádí ve skutek božskou vůli. Takto se božské principy uvádějí v pohyb samy sebou, aniž přijímají podnět k své vlastní účinnosti od bytostí podřízených.³⁸⁹

V díle „O mystériích egyptských“ dochází i k modifikaci tradiční zásady, která je zastupována i Plotínem a Porfyriem, podle níž k přiblížení se božskému patří i jistá podobnost a příbuzenská s ním. Rozhodující předem stanovenou podmínkou pro spojení s božstvy už není podobnost nebo připodobnění se člověka jim, nýbrž podobnost a příbuznost obětních darů a kultovních předmětů s vyššími bytostmi. Úzký vztah hmotných věcí k božstvům nabízí do jisté míry náhradu za podobnost člověka s božským, která se v Jamblichově představě ukazuje jako příliš nepatrná, aby dokázala překonat vzdálenost k němu.³⁹⁰

Pro teurgii je třeba mít minimálně podle Prokla nejen znalosti „techniky“ teurgie, ale mít i vnitřní psychické dispozice – spojení těchto kvalit teprve dělá správného „filosofujícího teurga“ V technice, kterou tento filosof – teurg používá, se tento filosofující kněz neodlišuje od mágů své doby. Základem pro

³⁸⁷ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 58.

³⁸⁸ LEWY, H. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Cairo : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956. s. 240-241.

³⁸⁹ JAMBlich. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 79.

³⁹⁰ NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. s. 293.

vzestup duše teurgickými prostředky jsou podle Prokla teorie „Chaldejských věšteb“, přijaté již Jamblichem. Teurg si však má posloužit tzv. synthematy, která božstva rozesela ve vesmíru. Jsou to viditelná znamení neviditelných božských sil a řadí se v řetěz od nejvyššího k nejnižšímu. Jsou žebříkem, po kterém zbožný podniká vzestup k zařazení se na úroveň kosmických mocností. Proklos takto do nauky o výstupu duše řadil magické praktiky své doby. Pro jednotlivá odstupňování kosmu zvolil jména homérských božstev (což se dá evidentně přiřadit i k jednotlivým planetám středověké magie) a vzestup člověka přes takové stupně pojal jako bohoslužbu. Stejně jako u jeho novoplatónských předchůdců je cílem sjednocení s Nejvyšším jako mystický akt. Tento je však jinak než u Plotína prohlubován a podporován teurgií a náboženským chováním (postojem).³⁹¹

Už podle nauky Plotína je vše ve vesmíru oduševnělé a živé. Vše je produktem všeobecné životní síly a produkující není nikdy odděleno od svého produktu. Tím se zakládá reálná přítomnost božského ve světě.³⁹²

Toto pojetí potvrzuje svým bádáním Kiesewetter, podle kterého spočívá teurgie na myšlence, jsoucí základem magie celého středověku, že všechno v universu existuje v přirozeném spojení a veškerenstvo je rozmanitostí sil, které se navzájem různým způsobem přitahují a odstrkují a prostřednictvím duševní spřízněnosti jsou jednou silou spojeny v jeden život. V universu není nic bezduchého, nýbrž vše je naplněno jemu vlastním duchovním životem, nebeská tělesa stejně jako kosmický prostor, elementy stejně jako přírodní těla. Od člověka se šíří nahoru a dolů zástup duchů, které objímá zákon světové harmonie, srovnatelný se strunou rozepjatou mezi absolutním dobrem a zlem, vibrující odshora až dolů, když je udeřena uprostřed stojícím lidským duchem.³⁹³

Myšlenkou, spojující teurgii se středověkou magií je i představa, že vesmír je živoucím organismem a ne mrtvým, nehybným a neměnným odlitkem. Všude jsou v činnosti síly, každý okamžik se rodí příčiny a jsou následovány jejich důsledky. Přivedením nemateriálních, ale nejvíce efektivních sil, jako je modlitba k přímému působení na Nejvyšší, ovlivňujeme makrokosmos, celek

³⁹¹ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 421-424.

³⁹² HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s.77.

³⁹³ KIESEWETTER, C. *Die Geheimwissenschaften*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2005. s. 630.

stvoření, který je nevyhnutelně odražen v mikrokosmu, který je jako lidské bytosti samotné. Tato myšlenka naznačuje možnost fungování činů teurgie i kabaly, jak to chápal Kefer. „Není správná představa o údajné nevyhnutelnosti a neúprosnosti osudu. My lidé můžeme a jsme oprávněni k činu, od té doby co jsme vědomými herci a ne pouze tančícími loutkami.“³⁹⁴

Podle této teurgické nauky, spojující celý vesmír vazbami světové duše, může být očarována ta část lidské duše, která naslouchá „světovému tělu“, která tedy ne zcela patří sobě a podléhá přirozeně silám, které působí v celku světa.³⁹⁵

I pro teurgii 20. století uznává Mouni dva axiomy, které se jasně dají přiřadit teurgii novoplatónské:

1. Existence nejvyššího centrálního vědomí – ducha, který je obdařen plnou mocí nad svou manifestací ve hmotě.
2. Máme možnost vstoupit do kontaktu s touto silou (mocí) prostřednictvím teurgie.³⁹⁶

A v těchto myšlenkách Mouniho je zároveň přechod ke kapitole o teurgii novodobých teurgů, mezi kterými je Kefer v rozsahu i záběru zpracování tohoto tématu na území Českého státu myslím dodnes nikým nepřekonanou osobností.

3.4 Teurgie podle novodobých hermetiků

Počátky teurgie nalézáme již v magických textech starobabylonských. Odborníkem na toto období byl mezi českými hermetiky Dr. Eliáš, o čemž svědčí i jeho kniha „Magie a démonologie ve staré Babylónii“. Dokonalosti však teurgie jako věda i praktické umění dosáhla v prvních stoletích našeho letopočtu u novoplatoniků. Jejím otcem je podle něj Jamblichos svým monumentálním dílem „O mysteriích egyptských“.³⁹⁷ Z dějin teurgie, které udávám v jiné kapitole, je však zřetelné mé zpochybnění tohoto předpokladu.

³⁹⁴ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 27-28.

³⁹⁵ ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. s. 407.

³⁹⁶ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 15.

³⁹⁷ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 19.

Teurgii totiž na základě jiných pramenů prováděli již vedoucí kněží v Egyptě, zatímco v řecko-římské tradici to byl jako první Pythagoras, kdo ve své škole učil o teurgických metodách komunikace s duchovními silami, které nazýval „božstva“. Styčným bodem s hebrejským učením kabaly je zde osoba Mojžíše a některých proroků. Mouni jej považuje za hlavního teurga Starého zákona. Vzal údajně tradici ze své rodné země Egypta a upravil ji do formy svého vlastního velkého účelu vytvoření systému pro myšlenku jednoho Boha a tím i přípravy pro příchod Mesiáše.³⁹⁸

Podle Léviho, jehož magická, kabalistická i teurgická nauka je postavena na svébytném pojetí křesťanského katolicismu, si již v základech teurgie u Plotínova učitele v alexandrijské škole Ammonia Sakka magie a křesťanství podávaly ruce.³⁹⁹

Teurgické umění bylo zvláště pěstováno novoplatoniky filosofické školy alexandrijské, z nichž na prvním místě uvádí tento hermetik Plotína (205–270). Plotínos praví, že existuje jen jedna alchymie, jedna magie, psychurgie a teurgie. Tedy jen jedno jednotné hermetické umění, nachází-li se vše v přirozených silách, nepřetržitě se přitahujících a odpuzujících, sloučených jednou jedinou silou v jeden jediný život. Takové slučování děje se teurgickým ritem, který byl nejjednodušším v nejstarším pravěku, „kdy bohové chodili mezi lidmi, a který se stával stále rafinovanějším a složitějším, jak pokračující civilizace (nikoliv kultura) otupovala transcendentní subjekt člověka a činila jej stále méně vnímavým.“⁴⁰⁰

Jak funguje magie a modlitba pomocí přirozených sympatetických vazeb ve vesmíru vysvětluje Plotín v díle *Enneady*. Živé bytosti na zemi jsou spojeny jedna s druhou a s nebeskými tělesy v spletitou, živoucí síť vlivů. Ačkoliv o tom často nemáme tušení, jsme neustále podrobeni souboji magických sil celého vesmíru: „Pramenem každého činu je magie a celý lidský život jsou kouzla a čáry.“ Když lidé objeví tyto síly, mohou je využít pro své účely. Tudíž když se člověk modlí k bohům nebo božským nebeským tělesům, tento akt je automaticky účinný: „Modlitba je vyslyšena prostě proto, že obě části jsou

³⁹⁸ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 15-16.

³⁹⁹ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 35.

⁴⁰⁰ KABELÁK, F. *Magia divina*. Praha : Trigon, 2006. s. 12-13.

vzájemně spojeny do jednoho tónu, stejně jako struna, když na ni zabrnkáme na jednom konci, vibruje i na druhém.“⁴⁰¹

Helenistická filosofie alexandrijská pak podle Eliášova chápání tohoto směru dozrává ve 3. století n. l. v samostatný filosofický útvar, který se nazývá novoplatonismem a představuje velkolepou syntézu celé filosofie alexandrijské. „Jeho jádro tvoří Platónovo učení o ideách, doplněné Aristotelem, dále synkretický polyteismus, vzešlý z prvků řeckých a egyptských, perských, židovských a chaldejsko-aramejských. K tomu přistupuje démonologie, astrologie a magie v nejužším slova smyslu. Zvláštního vyjádření a ocenění dochází v novoplatonismu také moment extatický.“ Nedlouho po smrti Proklově (asketik, magik a theurg v jedné osobě, synthetik všech náboženství a mysterií, jenž se „mohl modlit v chrámech všech bohů“), roku 485 n. l., byla athénská škola zavřena císařem Justiniánem (roku 529), a její učitelé marně hledali útočiště v perské říši Sásánovců na dvoře tehdejšího krále Chusrú (Chosroese) Nušírvana.⁴⁰²

Kabelák hovořil o teurgii jako o základně umění magického, které nazývá praktickou kosmosofií, zatímco teurgie je praktickou teosofií. Ta je založena na poučce, že „vše ve všemíru plyne z přirozených vztahů a že celek je mnohostí sil vzájemně a různým způsobem se přitahujících a odpuzujících a které na základě a prostřednictvím jejich příbuznosti jsou sloučeny jedinou silou v jeden život.“⁴⁰³

Pozdní středověk a doba renesanční považovaly teurgii za korunu praktické magie a zdokonalily ji v nejednom směru za pomoci kabaly. Za nejvzácnější teurgické dílo této hermetické epochy v souvislosti s novoplatónskou školou, ke které patřil Jamblichos, pak Eliáš považuje „Claviculae Salomonis“ (Klíčky Šalamounovy). V této souvislosti je myslím mimořádně zajímavé všimnout si v návaznosti s mými kapitolami o kabale, že čeští hermetikové, stejně jako Pappus považovali za nejdůležitější dílo praktické, klasické židovské kabaly rovněž Šalamounovy klíče.⁴⁰⁴ Na spojení kabaly a teurgie poukazuje i používání Žalmů v teurgických operacích. I v mimožidovské teurgické tradici je akceptováno

⁴⁰¹ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 43-44.

⁴⁰² ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 47.

⁴⁰³ KABELÁK, F. *Magia divina*. Praha : Trigon, 2006. s. 11.

⁴⁰⁴ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 19.

používat určité Žalmy krále Davida jako prostředky pro specifické podmínky, které vyžadují pomoc a obranu.⁴⁰⁵ Zajímavá je zde i souvislost s takzvaným štítem Davidovým, který patřil k nejpoužívanějším znakům jak v židovství, tak i středověké magii.

Kefer se často odvolává na svůj velký vzor v otázkách kabaly Léviho a stejně tak tomu je i v otázkách teurgie. Kefer odkazuje na Léviho spisy a mezi nimi dílo „Věda duchů“. Musel tedy znát jeho popis této nauky i Léviho vysvětlení takzvaného tvoření bohů rituály teurgie. „V teurgii dovídal se kněz, jak tvořit bohy ke svému obrazu a podobě, formující je z vlastního svého těla a oživující je svou vlastní krví. Byla to věda mečových evokací a teorie krvavých fantomů. Zasvěcení zabíjelo takto zasvěcovatele. Zeslabený a zraněný magik šermoval mečem, až se objevil očekávaný a předvídaný zjev, jenž byl pravidelně posledním zjevem vyčerpání a paroxysmem šílenství; často se stávalo, že evokující klesl jako bleskem zasažen a nebyla-li mu ihned poskytnuta pomoc a byl-li sám, tedy nevzkřísilo-li ho k životu silné srdce, byl nalezen nazítří mrtev a tu se říkalo, že se duchové pomstili.“⁴⁰⁶ Jiný francouzský hermetik 19. století Guaita si všiml rozporu mezi výše popsanou teurgií, spojenou s krvavými rituály a teurgií, jejíž obřady a formule nám předali Porfyrios a Jamblichos. Domnívá se, že Elifas Lévi nechtěl směšovat tuto kněžskou teurgii „velikých, avšak již zvrhlých mystérií, s onou svatou naukou Jamblicha a Porfyria, mající přivolat nejen do okrsku svých smyslů, nýbrž i do svého ducha anděly a nebeské inteligence. K čemuž je v jejich učení třeba, aby se jim teurg stal podobný svou čistotou, láskou a rozumovým rozmachem.“⁴⁰⁷

Kefer v práci „Teurgie magické evokace“ uvádí jako předstupeň teurgické práce magické operace středověku a novověku od „Herpentilovy černé magie“, přes Dürrovu „Experimentální démonologii“ až k „Šalamounovým klíčkům“. Ukazuje tak na jeho pojetí teurgie v tom významu spojení se silami duchovními, kterým okultisté samu teurgii definují jako „nauku, jež silou tajemných slov, charakterů a úkonů se snaží o skutečný a bezprostřední styk mezi člověkem a duchovním světem.“⁴⁰⁸ Základem je ovšem pochopení logiky božích zákonů

⁴⁰⁵ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 231.

⁴⁰⁶ LÉVI, E. *Věda duchů*. Praha : Trigon, 1991. s. 59.

⁴⁰⁷ GUAITA, S. *Had genese*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. s. 203-205.

⁴⁰⁸ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 13.

vesmírného dění. „Jednotlivci vedeni analogií dokáží vytvořit jeho světlo ve svých duších, pochopit, vyslovit a uvést v čin vše, co je s těmito zákony v souladu. Vniknou do nesmrtelného řádu dění jako jeho vůdčí, čínorodá složka.

Pochopením bytí po všech jeho stránkách dojdou rovnováhy a uskutečnění rovnováhy je uskutečnění teurgie.“⁴⁰⁹

Slovo teurgie se podle Kefera objevuje až v době novoplatonismu. Podstatou styku člověka s duchy jsou tak zvaná vincula, magická pouta: „První druh jejich je vzat ze světa duchovního a jsou jimi modlitby, formule, tajemná boží jména, jména andělů. Ve středověkých rituálech se objevují jména hebrejská, staroindická a slova vzatá z řečí barbarských národů. Návod k jejich používání nacházíme v knize Henochově, u Filona, Homera, Horatia, Vergilia, Ovidia, Propertia, Plinia, Plotina, Jamblicha, Prokla, u starých kabalistů, zvláště u Knorra z Rosenreuthu. Dalším druhem magických pout jsou analogie a signatury ze světa elementárního, zvířata, části těla (srdce), rostliny, kořeny, amulety, kuřidla, lázně, ohně, světla a podobně.“⁴¹⁰ Cílem teurgie je podle Eliáše právě tento styk s inteligencemi vyššího řádu: s vladaři živlů a astrálu, s božskými bytostmi, s anděli a démony planet. Obřad teurgie se nazývá evokace. Jejím příkladem má být velká evokace planetárních inteligencí podle takzvané čtvrté knihy Agrippovy. Tento obřad se stal klasickým a byl převzat i rozmanitými faustiádami – středověkými knihami s motivy života a praxe d'áblu upsaného Dr. Fausta.⁴¹¹

Keferovi je mimo Léviho jistě podobné i určité uvažování Mouniho. Ve vesmíru existují určité podřízené síly, které plní Boží vůli a utvářejí po celou dobu různé sféry nekonečnosti stvoření. A to je paralela k běžné lidské existenci, kde jsou ti, kdo řídí a ti kdo poslouchají vládnoucího muže nebo svého panovníka. Teurgická tradice poznala, že při invokaci sil které ovládají životní procesy a pečují o osud člověka, můžeme od nich obdržet nějakou pomoc, která, přestože je limitovaná, je pro nás v určitých okamžicích velmi důležitá. Vztahuje se to například na modlitby k vládcům jednotlivých živlů – ohně, vody, vzduchu a země, které se mají používat za pro nás vhodných okolností jako součást rituálu i po jednom např. tak, že když chceme letět a

⁴⁰⁹ KEFER, J. *Theurgie*. Praha : Trigon, 1991. s. 8-9.

⁴¹⁰ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 13.

⁴¹¹ ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. s. 19.

usilujeme o bezpečnost, užíváme invokace sylfů, jestliže jsme ohroženi ohněm v jakékoliv formě, užíváme invokaci salamandrů, jestliže cestujeme po vodě invokaci undin a jestliže se chystáme do nebezpečných jeskyní invokaci gnomů.⁴¹²

Teurgie je pro Kefera samotného „Umění tvořit bohy, to jest tvořit síly ovládající dění a vyměřovat kosmické úrovně ovládající život.“ Teurgie je v Keferově pojetí všemohoucí silou, schopnou silou myšlenky vytvořit z nedokonalého dokonalé a silou konečného vyvolat sílu nutící nekonečné. Teurgie je pro Kefera slovem, které dokáže tvořit vše – „Nejen úrovně kosmu, nejen bohy, ale i teurgii teurgie samé!“⁴¹³

V souvislosti s pochopením Kefera je dobré zde připomenout slova francouzského hermetika 19. století Guaity, že „teurgie babylónských, ninivetských, suzských a ekbatanských mágů-politiků byla podle především nástrojem kněžské vlády a měla pomocí svých prostředků kněžím pomáhat ovládat lid a pokud možno řídit panovníky.“⁴¹⁴ Použití teurgie k politickým účelům má tedy zřetelně starobylou tradici a tato myšlenka není u Kefera nová, k čemuž stačí i podrobně studovat Léviho „Dějiny magie“.⁴¹⁵

Prostředkem k tomu měly být především tyto teurgii vytvořené bytosti, nazývané bohy. „Kněží amalgamují svou duši a duši davu podle vědomé vůle nebo podle pudového fanatismu, vytvářeli takto nebe podle obrazu svého společného ideálu a nejpodstatnější funkcí kněžstva bylo tvořit, živit a udržovat bohy.“ Nejednalo se přitom jen o bohy ve formě soch, byť oživených vírou věřících, ale přímo o přízraky či fantomy – okultní mocnosti. Právě tyto vůlí kněžích a jimi ovládaných davů stvořené mocnosti nazývá Guaita „bohy“, o nichž se v žalmech říká, že „všichni bohové národů jsou démony: Omnes dii gentium daemonia.“⁴¹⁶

Teorie antické teurgie, kterou však najdeme i v Agrippově magii, předpokládá že člověk následující svoji vyšší nebo nižší přirozenost může navázat styk se životy výšin nebo propastí – božstvy, démony i anděly, ale aby

⁴¹² MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 130-133.

⁴¹³ KEFER, J. *Theurgie*. Praha : Trigon, 1991. s. 5-6.

⁴¹⁴ GUAITA, S. *Had genese*. Píerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. s. 205.

⁴¹⁵ LÉVI, E. *Dějiny magie*. Praha : Trigon, 2003. s. 74-138.

⁴¹⁶ GUAITA, S. *Had genese*. Píerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. s. 205-206.

toho dosáhl, musí se jim co možno nejvíce přizpůsobit. Tak vzniká nutnost „čisté“ nebo „nečisté“ askeze, jejíž příklady nalezneme na jedné straně u egyptských, židovských a alexandrijských zasvěcenců, na druhé straně ve zlém smyslu u gnostických sekt, u čarodějů a čarodějnic. Součástí této askeze však musí být i výcvik vůle a pouze pak může ovládnout zástup životů (transcendentních bytostí) mezi člověkem a Bohem a prostřednictvím jich vykonávat svoje umění. Podle toho, jakou si člověk vybere askezi, což nemusí být nutně jen odříkání si v pohlavním životě, jídle a pití, ale především následování charakteristických rysů bytosti, se kterou se chce spojit, přitahuje danou bytost k sobě. „Ta jsouce jím tímto drážděna je donucena vstoupit ve styk s transcendentním subjektem člověka, kterému pak za přesných podmínek a okolností slouží.“⁴¹⁷

Nauku o tomto tématu zpracovává Kefer především v díle „Theurgie magické evokace“: „Hmotné tělo je plodem látky, která je tatáž, jako hmoty v kosmických přívalech; a duše je utkána z látky, jemné a světlé, která tvoří vojska duchů a nesčíslné zástupy andělských kůrů. Hmota je oživována duchem a stejně i střediska kolotajících hmot mají svou duši. A poněvadž hmota lidského těla je obdobou oné tavící se ve slunečních zárech, tak také lidská duše svou podstatou odpovídá velkolepým středům duchovní energie. Tak jako hmota lidského těla je spjata poutem proměny a výměny s hmotou světa, tak lidská duše, nachází-li se ve stavu plnosti své energie, může se spojit a také se spojuje s duchovními středisky kosmickými. Rozpětí hmotných sil příliš pohltilo ducha, jenž prošel čtyřmi světy, oživil prach země, tvoře z něho lidské tělo, takže neustálými hmotnými víry mizela duchovní podstata člověka. A proto chce-li zrozenec této země hleděti opět do klidných světél andělského světa, musí v sobě probuditi, to je evokovati ony duchovní složky, které mu umožňují, aby podstaty andělské vpramenily do podstaty lidské a aby člověk byl zaměřen k nadsvětným sférám natolik, že věci duchovní budou mu skutečnější než světy hmotné. Stopy nejvyšších duchovních podstat ztratil člověk téměř úplně. Odhaliti řády andělské a archandělské bylo úkolem proroků, individualit, kteří dovedli zapomenouti svody hmoty, aby tím více mohli se zahleděti do nádher světa duchovního.“⁴¹⁸

⁴¹⁷ KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. Brno : Horus, 1995. s. 11-12.

⁴¹⁸ KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. Praha : Trigon, 1991. s. 7.

Na závěr této kapitoly o s kabalou spojené praxi hermetiků chci ukázat na shody postupů Kefera jak s renesanční magií, tak i s prvky kabaly a theurgie. Jeho návody k evokaci odpovídají naukám Marsilia Ficina: „Když se evokuje, dělají se magické kruhy, určité inkantace. To znamená, když děláte evokaci saturnskou, tedy v saturnskou hodinu, saturnský den, je výborné když se na obloze tento Saturn spojuje s vládcem vašeho zrození nebo aby ozařoval váš ascendent nebo medium coeli, dále si vzít věci saturnské, ty dělají, ostatních věcí se vystříhati, neustále v sobě povyšujete tyto saturnské signatury. V astrologii jsou to symboly planet, v alchymii drogy, rostliny, kameny, živočichové a v magii jsou to jména.“⁴¹⁹

Podstatu Keferových rituálů tvoří návody založené na tom, co čeští hermetikové nazývali praktickou kabalou a kombinovali to s teurgií, které byl přiřkládán význam nejvyšší. Tak vzniklo to, co lze nazývat kabalistickou teurgií – naukou, jak dosáhnout co nejvyššího účinku teurgických obřadů za pomoci nauk a sil kabaly. Tato praktická kabala spočívá podle Kefera v obecném smyslu na předpokladu všeobecné kauzality, vyjádřené analogickými schémata a ve víře v naprostou moc ducha, jenž vytváří nejen dojmy světa hmotného, ale i vjemy oblastí duchovních, ve víře, kterou by podle něj doboví psychologové dosti nedokonale nazvali „individuální sugestibilitou.“⁴²⁰

Člověk je pro Kefera výsledkem kosmických příčin a na základě víry „dá se u něj hovořit i o tom, že je i obrazem Božím. Je schopen díky svému myšlení se spojovat se všemi inteligencemi minulosti, přítomnosti i budoucnosti až s jak říká prapůvodní myšlenkou, která se projevila činem při vytvoření prostoru a času. Člověk je souhrnem - tím, co vkládá do svých myšlenek - kterým působí mimo sebe sama do všech úrovní bytí i do těch, která snad ani netuší. A tak jako inteligence vytvořila zákony úrovní, člověk jest schopen síly obdobné prostřednictvím myšlenky převedené ve slovo a čin.“⁴²¹

Zajímavě tento pohled na iniciativu člověka, nutnou pro kabalisticko teurgické působení rozvádí Kefer ve své práci „Theurgie“: „Víra jest tedy vyšším stupněm vůle. Věříme v to, co chceme, aby bylo. Člověk, jenž nevěří v

⁴¹⁹ KEFER, J. *Tradice*. Přednáška z 15.5.1940. [online] . [cit. 27.12.2008]. K dispozici na [www.http://grimoar.cz/jk_10/15-05-40.php?](http://grimoar.cz/jk_10/15-05-40.php)

⁴²⁰ KEFER, J.: *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 339.

⁴²¹ KEFER, J. *Theurgie*. Praha : Trigon, 1991. s. 8-9.

sebe, ve své myšlenky, v realitu svých konů, prochází zdánlivým životem a jeho život nevymkne se nikdy dosahům bytí udržujícím v rovnováze i světy myšlenek. Člověk, jenž věří, vytváří svobodně úrovně a prostředí pro svoje bytí, pro svoje chtění i pro svůj čin. Člověk, dovolávající se zákonů a chtějící je zakusiti, bude jimi rozdrčen. Člověk mění vírou, vedenou myšlenkou, svou vůli ve fascinaci, která není z tohoto světa a tvoří sobě a svým konům světy své víry... myšlenka ve své všemohoucnosti tvoří vše, co chce a podlehnou nutnosti pod heslem svobodného myšlení. Ten, kdo pochopil harmonie, stane se theurgem: Pro něho nebude záporu, nebude nutnosti, nebude smrti, neboť je popíral a vyznával klad, svobodu a život. Jeho myšlenka a jeho čin vytvoří sílu, v jejíž záři se rozplyne zápor jako mlhy před dnem. Dokonalá myšlenka mění se v slovo. Slovo neuvedené v čin, jest však slovem marným. Kdo vyslovuje smrt, tvoří ji a bude jí pohlčen. Kdo vysloví život, vytvoří jej a stane se životem, obrazem Božím.⁴²²

Kapitoly o kabale a teurgii, jejich styčných bodech a pohledy na ně v učení novodobých, především českých hermetiků předválečné ČSR, se s novodobým hermetismem spojují skrze učence renesance. Tato doba svým objevením kabaly pro západní křesťanskou civilizaci a jejím spojením s učením renesančních humanistů, často novoplatoniků, vytvořila syntézu západní magie, se kterou se setkáváme dodnes.

⁴²² KEFER, J. *Theurgie*. Praha : Trigon, 1991. s. 13-14.

4. Renesanční magie v syntéze kabaly a teurgie

4.1 Pojem a tradice

Jedním z hlavních renesančních center byla Florencie, kde bohatí mecenáši vytvořili jedinečné podmínky pro humanistické učence, mezi kterými se koncem 15. a začátkem 16. století objevují i někteří z nejhodnějších ctitelů magie.⁴²³ Renesance vedla k rozvoji magie a teurgie především nalezením takzvaných „Bohem vnuknutých kořenů moudrosti“ v nejvzdálenější minulosti před příchodem Krista, v Platónovi a novoplatonicích, pythagorejské tradici, orfických hymnech a textech „Hermetiky“. Tuto moudrost viděli učenci renesance i v kabale, hieroglyfech starého Egypta a pohanské mytologii. O Pythagorovi se soudilo, že převzal své učení z kabaly. Panovalo přesvědčení, že Platón žil až poté, co byla napsána „Hermetika“, která ho údajně ovlivnila.

Renesanční učenci, zabývající se magií nalézali v různých tradicích stejné doktríny, protože měli většinou k dispozici pozdní zdroje, které skutečně obsahovaly stejné základní myšlenky. Jejich platonismus byl vlastně novoplatonismem a vědomosti o gnostických, hermetických, pythagorejských a orfických naukách se k nim dostávaly prostřednictvím děl z posledních století antiky. Možnost fungování magie byla zdůvodňována teoriemi, ve kterých se odrážel nový pohled na člověka a jeho místo ve světě prosazovaný humanismem. Renesanční mágové se vzepřeli pokornému pojetí člověka středověku a na jeho místo postavili ideál esoterního mistra, který je schopen ovládat přírodní síly i dospět k Bohu specifickým poznáním – odtud velká role v přijetí kabaly a teurgie. Renesance se vrátila k ideálu „všestranného člověka“, který si váží všech stránek své přirozenosti a hrdě se snaží vše zkusit a ovládnout, což byl dávný pohanský ideál vyšší magie. Pico della Mirandola vyjádřil možnost magického působení na svět jasnými slovy takto: „Bůh v sobě obsahuje všechny věci, protože je jejich zdrojem, zatímco člověk v sobě obsahuje všechny věci proto, že je jejich středem.“ Z toho plyne, že „neexistuje žádná síla skrytá na zemi či na nebesích, kterou by kouzelník vhodnými podněty nemohl uvolnit.“⁴²⁴ Právě Pico della Mirandola vyzdvihoval jako prostředek k poznání světa tradici

⁴²³ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 170-172.

⁴²⁴ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 103-105.

kabaly, která podle něj dovršuje nauku písma a odhaluje jeho skrytý význam svými vlastními metodami. Tato tradice byla předávána novým pokolením jako tajemná nauka esoterně naplňující židovský světový názor, vykládající světové dění a podávající návody, jak je ovládnouti. A tato tradice se tak stala postupně součástí učení renesance i západního myšlení.⁴²⁵

Stopy novoplatónské teurgie vidíme u Pica della Mirandoly v jeho pojetí magie. Považuje ji za nejvyšší, praktickou součást přírodní filosofie, která připravuje člověka k mystickému výstupu k Bohu a sjednocení s ním a má proto kontemplativní charakter. Mág je kosmickým knězem, který „zasnubuje zemi s nebem“. Magie jako „stálé rozjímání o Božích divech“ je zároveň v Picových očích vskutku tou vědou, která potvrzuje Kristovo božství, neboť ukazuje, že Kristovo působení v průběhu jeho pozemského života překračovalo veškeré přirozené hranice, že jeho skutky není možné vysvětlit ani s odvoláním na magii. Na magii podle něj navazují „tajné nauky Židů“ – pod nimiž rozumí především kabalou. Pico zařazuje kabalou do tradice „prisca theologia“ (starodávné teologie). Pico se shoduje s židovskými kabalisty, že kabalistické texty zprostředkovávají nepsaný, ústně předávaný výklad Mojžíšových knih, který je pro svůj esoterický charakter důležitější než samotná Tóra.⁴²⁶

Toto učení renesance, spojené s novým, humanismem ovlivněným pohledem na místo člověka ve vesmíru vystihl ve své studii o středověké magii Abramelina z Wormsu Georg Dehn. Mágy podle něj potkáváme všude tam, kde jde o získávání schopností. Jsou stále zaměřeni na hledání nejbližší vyšší zákonitosti, ze které by bylo možné ovládnout ty mnohé malé zákony nejbližší nižší roviny. Vyšší, pro mága jako základ jsoucí idea říká: „Je třeba být osou mezi Horním a Dolním. Mág pomocí vědomostí a schopností manifestuje ideje ve fyzickém světě (a tím jim dává existenci v realitě), případně ukončuje trvání věcí v tomto fyzickém světě tak, aby našly cestu zpět do světa idejí.“⁴²⁷

V renesanční magii sehrálo významnou roli hnutí „křesťanské kabaly“, které podle své víry objevilo objektivní smysl teoretické kabaly v tom, že nám

⁴²⁵ KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. s. 318.

⁴²⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 37.

⁴²⁷ DEHN, G. *Buch Abramelin*. Saarbrücken : Verlag Neue Erde, 1995. s. 388-389.

předkládá esoterickou filosofii a odůvodnění křesťanské dogmatiky.⁴²⁸ Toto spojování křesťanství s kabalou však mělo daleko starší kořeny a Scholem našel svědectví o přestupu Židů ke křesťanství na základě kabalistického výkladu Tóry už v době Abrahama Abulafii (13. století). Jeho někteří žáci propadli apostasii (změnili víru na křesťanskou), když si vyložili větu v Písni písní 2,3: „Sedím žádostivě v jeho stínu“ na základě typicky kabalistické přestavby písmen jako „Jeho kříž miluji“ nebo „Rád bydlím ve stínu jeho kříže“ nebo „Ve stínu ukřižovaného“.⁴²⁹

Vznik křesťanské kabaly v renesanci souvisel se zvýšeným zájmem tohoto období o platonismus a novoplatonismus, který postupně vytlačil středověký aristotelismus z jeho pozic. Přijímání některých prvků kabaly se proto dělo souběžně s přijímáním novoplatonismu (teurgie) a hermetických textů.⁴³⁰

Další myšlenky o původu spojování těchto starověkých učení včetně kabaly a novoplatonismu můžeme najít u Pica della Mirandoly v tom, že byl stejně jako Giordano Bruno osloven „Hermetikou“ – spisy, které se dostaly díky úsilí o poznání legendárního vládce Florencie Cosima Medicejského do rukou Marsilia Ficina. Ten je přeložil a vydal v roce 1471. Hermes Trismegistos byl pro tyto badatele renesance současně Mojžíšovými (Moses egyptiacus), či dokonce jeho předchůdcem a proto byli někteří renesanční učenci pevně přesvědčeni, že v něm našli zakladatele odvěké filosofie (philosophia perennis), božské studny moudrosti, z níž čerpali všichni pozdější velcí filosofové, včetně Pythagora a Platóna. Ficino se držel názoru Augustinova a chápal Herma jako Mojžíšova žáka.⁴³¹

Také obraz kabaly, který vznikl na základě děl raných křesťanských kabalistů, se podstatně odlišoval od toho, který nám zprostředkovávají hebrejské prameny. Je tomu tak i proto, že Pico i Reuchlin čerpali pro svou kabalou z hebrejských děl, které často s klasickou kabalou souvisely jen okrajově. Navíc kladli křesťanští kabalisté důraz na zcela jiná témata kabaly. Místo zabývání se tajemstvím stvoření (Maase berešit) a otázky vzniku systému sefir z

⁴²⁸ SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). V kapitola (nestránkováno, s.l., s.n). [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?](http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?)

⁴²⁹ BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 14.

⁴³⁰ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.17.

⁴³¹ CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha : Hermann a synové, 2007. s. 11-14.

nekonečného božství, místo otázek šechiny, teurgického prvku a vlivu plnění příkazů Tóry a místo mystických vizí stály v centru pozornosti křesťanských učenců, vědců a filosofů, za které se pokládali spíše než za mystiky otázky mnohotvárného jména božího a nebeských mocností. Do středu pozornosti se dostala otázka rozmanitosti transmutací hebrejské abecedy a numerologických metod.⁴³² Odtud pak sledujeme v západní magii i českém hermetismu zúžený výběr nauky kabaly soustředěný vedle např. sefir a božích jmen na spekulace a kabalistické metody práce s textem.

V 16. století se tak díky renesančním učencům stala magie velmi respektovanou naukou. Mnozí slavní muži daného století se jí zabývali. University neučily magii, ale mnozí jejich studenti ji praktikovali. Magie byla daleko více než pouhé formule a zaklínadla, její doktrína byla daleko důležitější než její praxe. Mnoho z neoriginálnějšího myšlení daného období lze nalézt v knihách o magii. Mezi následovníky a studenty magické vědy si kabala získala velkou popularitu. Stala se částí filosofického pozadí požadovaného od každého člena tohoto fantastického okraje intelektuálního života. Je ovšem také pravdou, že často se při používání slova „kabala“ tato doktrína již žádným způsobem nepodobná klasické hebrejské kabale.⁴³³

Renesance také znamenala spojení křesťanských a židovských vlivů na židovské straně, které však měly stejný – spojující obsah. Alexandr Altmann a Moše Idel doložili synkretistickou přirozenost židovské kultury v renesanci a raných moderních obdobích ukázáním cesty, jak kabalističtí myslitelé integrovali novoplatonismus, magii a vědu do jejich kabaly. Ve své vlastní kabalistické písemné tvorbě se i odvolávají na florentské novoplatoniky Marsilia Ficina a Pica della Mirandolu. Israel Sarug zamýšlel učit kabalou ve filosofickém a v podstatě novoplatónském duchu.⁴³⁴

⁴³² DAN, J. *Die Kabbala*. Stuttgart : Reklam, 2005. s. 86-87.

⁴³³ BLAU, J.L. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York : Columbia University press, 1944. s. 78-79.

⁴³⁴ COUDERT, A.P. *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century*. Leiden : Brill, 1999. s. 348.

4.2 Dějiny renesanční magie ve vazbách na kabalou a teurgii

V kapitole o kabale jsem poukázal na zprávy o zaklínání andělů i démonů v nejstarší literatuře kabaly Hechalot. Ve středověku bylo zdůrazňováno, že každým zaklínáním d'ábla (za které by byli bezpochyby andělé Židů jako Sar ha-Panim označeni, protože neodpovídali těm v Bibli zmíněným a navíc nebylo dovoleno anděly zaklínat) získaná magická dovednost předpokládá s tímto uzavřený pakt (vyjádřený nebo mlčky učiněný) a má být nahlížena jako apostasie a idolatrie. Pařížská teologická fakulta k tomu sepsala v roce 1398 znalecký posudek o kouzelnictví, ve kterém je těžiště položeno na realitu maleficia.⁴³⁵

Další vazby renesanční magie na kabalou a teurgii můžeme sledovat především u učenců spojených s akademií 15. století v italské Florencii.

S novým rozkvětem věd v období renesance došlo k novému rozvoji bádání v oblastech spojených s teurgií, magií a kabalou. Marsilius Ficinus (1433-1499) povzbudil studium Platóna a novoplatoniků tím, že nabídl vynikající překlady ještě v řečtině nepřiliš zběhlým učencům Západu a mocně povzbudil studium řeckého jazyka. Pico della Mirandola (1463-1494) a Johann Reuchlin (1455-1522) s jeho zaměřením na hebrejštinu byli prvními, kteří zpřístupnili kabalou nežidovským zájemcům o tajné vědy. Opat Trithemius ze Sponhaimu (1462-1516) měl sjednotit všechny znalosti „tajných“ věd své doby.⁴³⁶ Rabín Izák Abravanel (1437-1508) je otcem známého Leona Žida (Hebrea), jehož „Dialoghi d'Amore“ spojily kabalistickou tradici s platónsko-novoplatónskou.⁴³⁷ K těmto osobnostem je pak nezbytné připojit i Agrippu z Nettesheimu (1487-1535.), jehož syntéza magických věd, nazvaná „Okultní filosofie“ se stala dodnes předním dílem v této oblasti lidského bádání.

Marsilius Ficinus, jeden z nejdůležitějších humanistických učenců renesance, uznával mimo jiné astrální obrazce jako prostředky pro přenášení moci hvězd a planet. Ve svém spise vysvětluje, jak znaky na hmotných objektech (ze kterých se tímto stanou talismany) mohou přispívat k léčivým účinkům tím, že předmět naladí, aby vstřebával astrální vlivy. Byl jedním z

⁴³⁵ HABIGER-TUCZAY, Ch. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. s. 130.

⁴³⁶ KIESEWETTER, C. *Geschichte des neueren Okkultismus*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2007. s. 19.

⁴³⁷ BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 15.

prvních západoevropanů od dob pozdní antiky, který znal z první ruky Plotínovo dílo, a otevřeně prohlašoval, že on sám píše komentář k dílu tohoto zakladatele novoplatónské filosofie. Podle Plotína bylo všechno v přírodě prostoupeno magickými vazbami a Ficinus svým výrokiem „příroda je všude kouzelníkem“ vystihl podstatu této představy.⁴³⁸

V osobě Marsilia Ficina, jako překladatele antických spisů a jeho magické praxi vidíme novoplatónské teurgické prvky, zatímco Pico della Mirandola tvrdil, že objevil zdroj kouzelné moci mnohem vyšší, než jsou síly v přírodě (a v přírodní magii). Pico se intenzivně zajímal o hebrejskou kabalou – tradiční magickou a mystickou nauku. V souladu s touto fascinací kabalou prohlašoval, že „slova mohou mít kouzelnou moc – ale pouze slova v hebrejštině, která naučil Adama a Evu samotný Bůh a která čerpají svou moc právě ze skutečnosti, že je vyslovil boží hlas. Ovládnutím kabaly lze získat nepředstavitelné magické schopnosti, ale amatéra, užívajícího kabalou neopatrně, mohou zničit démoni.“ Pico hovoří o „démonech“ ve dvojím smyslu. V návaznosti na novoplatónského filozofa Porfyria – jak jsem uvedl v předchozích kapitolách významného teurga, předkládá tvrzení, že kromě bytostí obvykle nazývaných démoni existují ještě určité síly obsažené ve hmotě, které můžeme rovněž označovat za demony. V největším nadšení trval Pico na tom, že „magie vycházející z kabaly je jediná skutečně účinná magie.“⁴³⁹

Se zájmem o studium kabaly a porozumění Starému zákonu pak lze i sledovat kořeny rostoucího zájmu o studium hebrejštiny od konce 15. století u humanistů, především v Itálii, Anglii, Holandsku, Francii a Německu. Hlavní roli v tom také hráli Giovanni Pico della Mirandola, a Johannes Reuchlin.⁴⁴⁰ Vlastním zakladatelem tohoto moderního novoplatonismu spojeného s kabalou je podle některých učenců Marsilius Ficinus, který do latiny mimo Platóna, Plotína a novoplatónských teurgů přeložil a zároveň parafrázoval rovněž „Orfica“, soubor hymnů k různým pohanským božstvům, připisovaný Orfeovi, který ale ve skutečnosti pocházel z raných století našeho letopočtu.⁴⁴¹ Ficinus tímto zpřístupnil novoplatónské spisy celému vzdělanému světu. V dalším vývoji

⁴³⁸ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 172.

⁴³⁹ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 47.

⁴⁴⁰ SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 95.

⁴⁴¹ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 106-107.

navazuje tento novoplatonismus na literaturu kabalistickou, skrytou až do této doby mezi Židy a Araby. Příbuznost obou byla zde již od počátku a nyní byla znovu objevena. V kabale spatřuje Giovanni Pico della Mirandola klíč ke všem mysteriím. Jan Reuchlin a Cornelius Agrippa z Nettesheimu pak tuto novoplatónsko-kabalistickou nauku přenesli z Itálie na sever od Alp.⁴⁴²

Ficinův žák Pico della Mirandola smísil zřejmě jako první kabalou nejen s křesťanstvím, ale i s gnosticko-hermeticko-novoplatónskou tradicí a položil tak syntézu, která se až dodnes stala základem evropského pojetí tzv. „vyšší magie“, do níž Kefer řadil především teurgii, která byla rovněž spojena s kabalou v takzvané kabalistickou teurgii českého hermetismu. Ve skutečnosti byla podle Cavendishe ovlivněna právě kabala gnosticizmem a novoplatonismem, zatímco hermetika byla ovlivněna židovskými mysliteli, přičemž se tyto dva systémy v podstatě vzájemně doplňují. Pico zastával názor, že kabala, která podle něj vznikla v době Mojžíšově, byla předzvěstí a rovněž potvrzením křesťanské nauky. Křesťanský kabalismus pak vnesl do renesanční syntézy tzv. hermetických věd využívání jmen andělů, démonů a samotného Boha k získání moci. Jak v kabale, tak v hermeticko-novoplatónské tradici objevil Pico techniku (zřejmě nás upomínající na nauku merkavy klasických židovských kabalistů, stejně jako na přibližování se k Bohu operacemi teurgů), oprošťování se od těla pomocí meditativních vytržení, ve kterých duše zkoumá vyšší sféry a v konečné fázi stoupá k Bohu.⁴⁴³ Pico stejně tak usiloval o dosažení harmonie mezi Platonem a Aristotelem,⁴⁴⁴ jakož i považoval magii za vědu. Kabalistické texty, se kterými se seznámil, vykládal jako Židy zachovávanou antickou esoterní tradicí, která patřila do centra křesťanského poselství.⁴⁴⁵

Jedna z jeho tezí, která byla odsouzena i papežem Innocencem VIII. ukazovala na Picovu blízkost k těmto naukám, když tvrdil, že: „Žádná věda nás nemůže více ujistit o Kristově božství, než magie a kabala „Nulla est scientia guae nos magis certificet de diuinitate Christi quam magia et cabala.“ Samotné přihlášení se k magii však vzbuzovalo podezření nejen v renesanci, ale již ve starověku. O to více mohla církevní autority pobuřovat představa, že tato

⁴⁴² JAMBLICH. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. s. 25-26.

⁴⁴³ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 108.

⁴⁴⁴ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.18.

⁴⁴⁵ DAN, J. *Die Kabbala*. Stuttgart : Reklam, 2005. s. 85-86.

zavrhaná nauka by mohla nejlépe potvrzovat základní pravdu křesťanské dogmatiky. Avšak již v antickém novoplatonismu (spojen zásadně s naukou teurgů), který někteří renesanční myslitelé rozvíjeli a snažili se jej představit jako filosofii nejlépe odpovídající křesťanskému náboženství, má magie převážně pozitivní náboj. Za zakladatele magie ovšem považuje podobně, jak to vidíme u teurgů odvozujících své učení z Východu a „Chaldejských věštek“, Zoroastra, čímž v podstatě legitimizuje magii jako součást *prisca theologia*.⁴⁴⁶ Další myšlenkou, kterou Pico della Mirandola ve svých 900 tezích přednesl humanistům a teologům své doby bylo, že esoterické židovství je v podstatě identické s křesťanstvím. Kabalu chápal jako důkaz pro správnost teze, že oproti tvrzením židovské ortodoxie vykazuje jádro židovského náboženství podstatnou podobnost s křesťanskou zvěstí. Gershom Scholem, pravděpodobně nejvýznamnější znalec dějin kabaly, poukázal ve svém poučném článku „K dějinám počátků křesťanské kabaly“ na to, že Pico della Mirandola není stvořitelem křesťanské kabaly, ale že již před Picem byla zkoušena křesťanská interpretace kabaly, a sice nejprve židovskými konvertity. Právě takový židovský konvertita zprostředkoval Picovi přístup ke kabale. Jedná se o sicilského Žida Samuela ben Nissima Abdula Faradže, syna rabína z Girgenti, který konvertoval ke křesťanství a jako křesťan a vlastník nižšího křesťanského svěcení vystupoval od roku 1467 pod jménem Raimondo Moncada a později od roku 1485 si po vzoru humanistů změnil jméno na Flavius Mithridates. Spolupracoval úzce s Picem jako jeho učitel hebrejštiny a chaldejštiny.⁴⁴⁷ Pico se především zajímal o stvoření i smysl Zjevení Boha v Tóře, již u něj se setkáváme s otázkou sefir. Pro tuto práci o spojení kabaly a teurgie u českých hermetiků je však důležité jeho pojetí kabaly, jaké zastávali mnozí kabalisté, kteří v ní spatřovali určitou formu tajné prapůvodní tradice lidstva či prapůvodního Zjevení, jak ho obdržel Adam a které se nyní vykládalo jako skrytý pranáznak křesťanství.

Pico k tomu sám od sebe připojoval vysvětlení, od té doby velmi rozšířené, že totiž v prvním světovém období se Bůh zjevil praotcům pod jménem sestávajícím ze tří souhlásek, ve druhém světovém období vlády Zákona pak pod čtyřsouhláskovým jménem J, H, V, H, jehož je plná celá Bible, ale ve věku

⁴⁴⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 33-34.

⁴⁴⁷ BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 10-11.

spásy, zjednané Kristem, pod hebrejským jménem Ježíšovým, které Pico sám zkonstruoval, opisoval nebo vykládal jako rozšíření předešlého jména na J, H, Š, V, H.⁴⁴⁸

Za součást kabaly se ve školách Pica della Mirandoly i Reuchlina vykládala také středověká nauka o harmonii mundi – harmonii světa, o vztazích mezi mikrokosmem a makrokosmem a mezi člověkem a stvořitelem, která byla ovšem ve skutečnosti převzata především ze středověkých novoplatónských škol.⁴⁴⁹

Nejeschleba našel v křesťanské recepci kabaly od Picových dob tři základní aspekty. Za prvé je zde přítomný tradiční apologetický vztah mezi židovstvím a křesťanstvím. Za druhé tím, že je kabala zasazena do tradice *prisca theologia*, jež má legitimizovat platonismus jako filosofii odpovídající křesťanství, je křesťanská interpretace kabaly ovlivněna problémem užití platonismu v křesťanství. A konečně, jelikož Pico představuje kabalou buď jako součást kontemplativně pojímané přirozené magie, nebo jako nauku na magii navazující, je oním třetím aspektem vztah mezi mystikou a magií.⁴⁵⁰

Souvislost viděl mezi židovskou mystikou, magií a renesancí také Scholem. Ten nejprve uvažoval ve studii „O mystické podobě božství“ (1925) o původu a autorství knihy „Žida Abrahama z Wormsu kniha pravé praxe...“ také nazývané „Abramelinova magie“. O tom, že by se nemuselo jednat o dílo Žida hovoří podle Scholema nejen vícenásobné použití křesťanských symbolů, ale především podstatné spojování a stavění vedle sebe „kabaly a magie“ jako sesterského páru v božské vědě, což bylo spojení uvedené do světa především renesančními křesťanskými učiteli a především Picem della Mirandolou.⁴⁵¹ Nauka o tzv. *prisca theologia* (pradávné theologii) byla v 15. století a období renesance rozvíjena v návaznosti na jejich novoplatónské předchůdce nejen Picem della Mirandolou, ale i Marciliem Ficinem. Podle Ficina např. platonismus nejlépe odpovídá křesťanství právě proto, že sám Platón je dědicem této tradice staré moudrosti. Tyto texty, které podle Ficina a mnoha jiných renesančních autorů vznikaly v Mojžíšově době či dokonce ještě před ní a které se právě v době renesance dostávají na světlo, podle dobových myslitelů ukazují, že z nich

⁴⁴⁸ SCHOLEM, G. Davidova hvězda. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 96-97.

⁴⁴⁹ DAN, J. *Die Kabbala*. Stuttgart : Reklam, 2005. s. 90.

⁴⁵⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 38.

⁴⁵¹ DEHN, G. *Buch Abramelin*. Saarbrücken : Verlag Neue Erde, 1995. s. 424-425.

čerpali starověcí myslitelé jako Pythagoras a Platón. Mezi tyto spisy patří takzvané „Chaldejské věštby“, na kterých stavěla celá nauka novoplatónské teurgie, dále takzvaný „Corpus hermeticum“, přičítaný bájnému Hermu Trismegistovi, který měl být totožný s egyptským bohem Thovtem, hymny, které měl složit řecký pěvec Orfeus apod.⁴⁵²

Učení středověké kabaly zde však dostalo nový rozměr na rozdíl od toho, které již v té době bylo vyvinuto a dále se rozvíjelo mezi Židy. Vzniká tak podle mne další směr kabaly, který je i v pojetí samostatných škol kabaly s jejich názory plně ospravedlňován judaistou profesorem Danem. Zde se jedná o zpracování nauk kabaly v křesťanském pojetí učenců středověku, což podle mne nijak nesnižuje legitimitu jejich přístupu. Jedním ze základních bodů tohoto učení takzvaných „křesťanských kabalistů“ je i nauka o božím jménu – Tetragrammatonu Starého zákona, rozšířeném o jméno Kristovo.

Toto takzvané zázračné slovo definoval především Johann Reuchlin jako slovo, které bylo vedle dalších jmen a slov⁴⁵³ naplněné skrytou mocí a pro některé symbolem jejich doby i nauky křesťanské kabaly. „Když se totiž stal Tetragramm JHVH masem (vtělením Krista), stal se přijetím dalšího písmena vyslovitelným pentagramem JHŠVH. Zázračné slovo je slovo „Ježíš“. Je to jazykové svědectví pro to, že antická a židovská teologie spojily v jedno v křesťanské nauce. Všechny otázky bytí jsou podle těchto renesančních badatelů pochopeny v Tetragrammatonu a Pentagrammatonu, Starý zákon je dokončen v Novém Zákonu. Pentagrammaton je sumou (shrnutím) moudrosti, je záchranou pro člověka, má sílu moudře ovládnout svět. Kříž je toho znamením. V JHŠVH je nyní lidstvo sjednoceno s božstvím. Toto jméno působí zázraky a spásu.“⁴⁵⁴ V Reuchlinově spise „De Arte Cabalistica“ (1517) se kabala objevuje jako poznání vyšších světů a jejich tajemství, které bylo nejprve zjeveno andělem Adamovi – prvnímu člověku, a které se od té doby v nepřerušené tradici rozšířilo až k mužům velké synagogy a konečně k učitelům talmudu. O této kabale se tvrdí, že je také pramenem helenistické filosofie, především filosofie pythagorejské, která ze své strany tvořila z pramenů egyptské, židovské a perské

⁴⁵² PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 32.

⁴⁵³ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 170-171.

⁴⁵⁴ REUCHLIN, J. *De verbo mirifico*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog Verlag, 1996. s. 14.

moudrosti.⁴⁵⁵ Reuchlin v tomto díle propojil kabalou s pythagorejskou numerologií a vysvětlil, že znaky hebrejské abecedy jsou spojeny s anděly a mohou být použity k jejich ovládní. Reuchlin následně ovlivnil Trithemia a Agrippu. Johann Trithemius neboli Trithemius (1462-1516), převor benediktýnského kláštera v Německu, je autorem knihy Steganographia (vydaná z rukopisu až 1606), která obsahuje pokyny, jak používat symboly k přivolání andělů, nabytí vědění a přenášení zpráv prostřednictvím andělů.⁴⁵⁶ Je však nepochybné, že vedle zájmu o magii a uznání její nauky církví byla největším důvodem studia kabaly křesťany jejich snaha „obrátit nešťastné Židy k požehnáním a radostem křesťanství.“⁴⁵⁷

V kruzích křesťanských kabalistů bylo známo a využíváno jen zcela mizivé množství kabalistických textů a vývoj vlastní kabalistické náplně tak byl velmi přehledný. Kromě „Sefer Jeciry“ a spisu „Šaarej Ora“ Josefa Gikatilly, jehož větší část přeložil roku 1516 Paul Riccius, nebylo v těchto kruzích podle Scholema rozšířeno žádné skutečně kabalistické dílo. Ostatně, co nebylo citováno u Reuchlina, v Ricciových vlastních pracích, dále u Galatina, Postela a později u Mora nesehrálo pak již podle Scholema ve vývoji kabaly tak velkou roli. Svůj význam měla ovšem i 1677 vydaná „Kabbala denudata“ Knorra von Rosenroth.

Scholem upozorňuje, že křesťanská kabala byla často spojena i s falzifikáty kabalistických textů, majícími hlásat křesťanství. To je spojeno s působením odpadlých Židů jako byl Paul de Heredia, který společně s Reuchlinem – jeden jako pseudograf, druhý jako věřící – nasadil židovské kabale křesťanskou korunu, když v ní našli Ježíšovo jméno יהושוע coby mesiánské naplnění Tetragrammatonu hláskou ם, symbolem trojjednosti a narýsovali tím směr dalšího vývoje.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 14

⁴⁵⁶ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 109.

⁴⁵⁷ REGARDIE, I. *Das magische System des Golden Dawn*. 1. díl. Freiburg im Breisgau : Verlag Herman Bauer, 1987. s. 77.

⁴⁵⁸ SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). V.kapitola (nestránkováno, s.l., s.n). [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?

Reuchlin byl prvním německým učencem, který se podrobně zabýval kabalou. Hluboký dojem na něj udělalo především dílo Gikatilly „Šaarej ora“ („Brány světla“) – kompendium kabalistické filosofie, které se zabývalo učením o Bohu, jeho jménech a vyzařováních (sefirotech). Reuchlin se naučil hebrejsky u císařského osobního lékaře, učeného žida Jakoba ben Jehiela Loanse okolo roku 1492 v Linci. Ještě hlouběji byl do hebrejského jazyka a literatury uveden učeným židem Obadjou Sforsem v Římě. Výsledek jeho kabalistických studií se nachází ve dvou spisech: „De Verbo Mirifico“ („O zázračném slovu“) a „De Arte Cabbalistica“ („O kabalistickém umění“). Obě díla představují pokus o křesťanský význam kabaly. V obou dílech je židovská kabala uznávána jako prazjevení, které již před zrozením Krista přineslo lidem vhled do vysokých tajemství božské podstaty. V obou je ale ukázáno, jak toto prazjevení nachází svou korunu a dokončení teprve v Kristu.⁴⁵⁹

Ve vývoji novodobého hermetismus, spojeném s odkazy na hermetiky francouzské, sehrál velkou roli Guillaume Postel z Paříže (1510-1581) svým prvním vůbec překladem „Sefer Jeciry“ do latiny a komentářem. Také přeložil několik úseků ze „Zoharu“.⁴⁶⁰

Mezi tyto křesťanské kabalisty, které v novověku zaujala hebrejská filosofie, řadíme dále Paracelsa, Agrippu von Nettesheim, Knorra von Rosenroth a Van Helmonta.⁴⁶¹

Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu (1486-1535) spojil do jedinečného systému středověké magie vše, co staří filosofové, mystikové, církevní otcové, scholastici a přírodovědci napsali a učili o transcendentálním fenomenalismu. Vyšel přitom z předpokladu, že magii a zázraky působí v nás žijící duch.⁴⁶² Vesmír se podle něj skládá ze tří světů: nadmyslového (intelligibilního) světa andělů, nebeského světa hvězdných drah a světa pozemských živlů. Člověk stojí ve středovém průsečíku těchto tří světů souběhem tří částí své duše – rozumové, vnímavé a vegetativní (u kabalistů nešama, ruach a nefesh), pročež může všechny tři světy poznávat včetně sil v nich spočívajících a užívat je ke svým službám (jak si nárokuje praktická

⁴⁵⁹ BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 13.

⁴⁶⁰ DAN, J. *Die Kabbala*. Stuttgart : Reklam, 2005. s. 90.

⁴⁶¹ ABBA, T. *Kabala*. samizdat po roce 1970 (s.l., s.n.). s. 11.

⁴⁶² KIESEWETTER, C. *Geschichte des neueren Okkultismus*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2007. s. 19-20.

kabala).⁴⁶³ Arrippův zájem o kabalu byl povzbuzen Reuchlinem, jehož „De verbo mirifico“ studoval mladý okultista s velkou péčí. Již před rokem 1509 Agrippa podal veřejný výklad Reuchlinova díla.⁴⁶⁴

Agrippa, ovlivněn těmito Reuchlinovými pojednáními a jak se domnívá Scholem nepochybně přímou zkušeností s některými částmi „praktické kabaly“, ve svém velikém harmonizačním díle „De occulta philosophia“ ztotožnil všechny okultní obory praktické kabaly s magií tak, jak ji pochopil; to jest převzal jisté čistě vnější prvky teoretické kabaly a s jejich jen povrchním chápáním je vložil do všeobecného okultního systému.

Jeho knihou tak proniká v obecném a neurčitém pojetí deset sefir. Zajímavým je i jeho křížení středověké židovské démonologie s tou křesťanskou, kde byl podle Scholema mužem na svém místě.⁴⁶⁵

Agrippa byl pod vlivem učení novoplatoniků a patří do kruhu „přírodních filosofů“. V ontologii učí shodně s katolickým dogmatem, že svět stvořen byl Bohem z ničeho, avšak připouští, že se tak stalo podle pravzoru Platonových idejí, jež Agrippa ztotožňuje s pohanskými bohy antiky, se sefirami kabaly a s „božskými vlastnostmi“ podle názorů křesťanských. Také jeho učení o složení světa a člověka připomínají v mnohém dogmata kabaly. Agrippa učil – shodně s novodobými názory okultními, na př. teosofickými, – že člověk proniká složkami své bytosti všechny stvořené světy a že stojí jaksi uprostřed nich. Z tohoto postavení člověka odůvodňoval Agrippa zásadní schopnosti člověka k chápání nadsmyslných věcí, ale též schopnosti využít takto nabytých poznatků v praktické magii.⁴⁶⁶

Agrippa chtěl dosáhnout určité rehabilitace magie v křesťanství, vyvrátit tvrzení, že magie je dílem d'ábla a naopak ji hodnotit jako vědu, odkrývající tajemné zákonitosti stvoření. Agrippa také tvrdil, že Mojžíšův zákon obsahuje také vnitřní a tajný smysl, který vystihuje kabala. Nejvyšší interpretace Bible je tedy esoterní, přičemž kabala vypovídá i o příchodu Krista a vyžaduje doplnění

⁴⁶³ BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995. s. 47.

⁴⁶⁴ BLAU, J.L. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York : Columbia University press, 1944. s. 79.

⁴⁶⁵ SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). V.kapitola (nestránkováno, s.l., s.n.) [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?

⁴⁶⁶ ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. s. 31.

křesťanským zjevením. Židovské zjevení v interpretaci kabaly vede tedy podle Agrippy přímo ke křesťanství a Boží jméno dosahuje svého plného výrazu ve jménu Ježíše Krista.⁴⁶⁷

Na nauky Agrippy i Reuchlina navazoval také další významný učenec a magik středověku Paracelsus (1493–1541), žák opata Trithemia a toulavého mnicha Trismosina. Ze středověké přísně ohraničené vědecké soustavy, univerzalizmu, symbolismu, analogií a víry v autoritu jsou odvozovány Paracelsovy myšlenky o celistvosti světa jako organismu, o jeho jednotě, o Velkém a Malém světě a o spojitosti substancí těchto světů, jakož i o kosmické připoutanosti člověka.

Pramení-li magie z kabaly, vede člověka k nejhlubšímu poznání, k možnosti ztotožnění se s koloběhem přírody a k znalostem znaků přírody. Příroda rodí magické znaky spolu s bytostmi a druhy. Mágova vůle jako představa spojující subjekt s objektem bádání způsobí vírou zázraky, zdánlivě odporující empirii.

Teurgie, kterou Paracelsus nazývá náboženskou magií, je podle něj vyššího druhu než magie zabývající se automatikou silových působení. Je to dění teosofického života, pohřížení do archetypické vůle a společenstvím zdokonalování se všeho.⁴⁶⁸

Kabalistické, alchymistické astrologické a numerologické techniky zpracovával ve svém díle „*Monas Hieroglyphicai*“ další významný středověký myslitel, který působil i na dvoře císaře Rudolfa II. v Praze, John Dee (nějakou dobu byl dokonce v Anglii vězněn za údajný pokus zavraždit královnu Marii pomocí kouzel).⁴⁶⁹

Byli zde i další, pro které byla kabala legitimní součástí magie. Z velké části je známe především z děl jejich protivníků. Například Martin del Rio (1551-1608), jezuita, píšící kolem roku 1599, nám říká, že existovaly čtyři skupiny kabalistů. První a druhá z těchto skupin, které věřily v 50 bran porozumění a 32 cest vědění, neměly žádný vztah k magii. Třetí skupina, sefirotisté „začala plynule jít cestou pověry.“ Velká čtvrtá skupina se skládala z těch, kdo přidávali 72 písmen k padesáti branám. Takto získali 72, které obojí

⁴⁶⁷ SADEK, V. *Židovská mystika*. Vimperk : Fr, 2003. s.19.

⁴⁶⁸ KABELÁK, F. *Magia divina*. Praha : Trigon, 2006. s. 22-23.

⁴⁶⁹ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 116.

representují jak 72 písmenné jméno Boží, tak i 72 jmen andělů, „při jejichž invokaci vznikají u lidí zázraky, v souladu s Josefem Carnitolem, Recanatim a dalšími. Což je naprosto bezbožná, rouhavá a magická kabala. Vyloučení této skupiny a její práce nechává velmi málo k akceptování v práci nějakého křesťanského kabalisty, kterého jsme potkali. Del Riův společník jezuita, Benedictus Pererius (1535-1610) také slučoval kabalou s magií.⁴⁷⁰

Toto hnutí kabaly v křesťanském pojetí se dále rozvíjelo přes Pietra Galatina a dlouhou řadu Němců, Italů a židovských odpadlíků 16. století, až jeho hlavní síla vyústila v 17. století do hnutí rosenkruciánského. Zde něřeším otázku, zda skutečná organizace „bratrů růžového kříže“ vůbec ještě před 18. stoletím vznikla. Dva muži, kteří jsou pro rosenkruciánství těmi nejvýznamnějšími, důmyslní angličtí mystici Robert Fludd a Henry More byli posledními vynikajícími stoupenci „křesťanské kabaly“, která se do rosenkruciánství prosadila především pod jejich vlivem.⁴⁷¹

K svéráznému smíšení židovsko-kabalistických a křesťansko-mystických tradic došlo také v rámci starší protestantské mystiky, především u Jakoba Böhmeho, jehož teosofie přijala a zpracovala mnohé kabalistické ideje a u něhož se nachází řada kabalistických pojmů a metod výkladu. Velká část školy Jakoba Böhmeho, která se v 17. století šířila také mimo Německo přes celou Anglii a Nizozemí, pronikla až do severských zemí i Moskvy. Právě na holandské půdě, především v Amsterdamu, se odehrálo nové spojení příznivců Jakoba Böhmeho, ke kterým patřili Izák Newton, Robert Fludd, Henry More a Franciscus Mercurius van Helmont s myšlenkami židovských kabalistů.⁴⁷²

Známý fyzik 17. století F. M. van Helmont, ovlivněný kabalou a dokonce za to několik let vězněný rozebíral starý názor, že symboly a zvuky mohou zrcadlit realitu a tudíž být „přirozené“ nebo „reálné“ spíše než konvenční. Helmont akceptoval argumenty a příklady vyjadřované novoplatonismem,

⁴⁷⁰ BLAU, J.L.: *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York : Columbia University press, 1944. s. 86-87.

⁴⁷¹ SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). V.kapitola (nestránkováno).

⁴⁷² BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 8.

hermetismem a kabalou aby prokázal ,že vizuální představy a zvuky jsou úzce spojeny s realitou.⁴⁷³

Při pobytu v Anglii našel Knorr von Rosenroth (1636-1689), autor knihy „Kabbala denudata“ (Odhalená kabala), která je v podstatě komentářem ke knize „Zohar“, u Henry Mora (hlavy platonizující školy v Cambridge), jakož i u van Helmonta, vyjádřeny dvě hlavní ideje. Ty jej podnítily k ještě intenzivnějšímu zabývání se kabalou: za první myšlenku, že kabala představuje druh prazjevení, které od počátku světa doprovázelo vývoj člověka jako esoterní tajné vědění a dále myšlenku, že židovská a křesťanská víra jsou v jejich esoterním jádru společně identické, což znamená, že židovská kabala již obsahuje křesťanské pravdy víry a k nim také směřuje. V této náboženské filosofii byly vzájemně nejúžeji spojeny židovská kabala, novoplatónská filosofie, moderní přírodní věda a v ne poslední řadě silný přídavek theosofie Jakoba Böhmeho.⁴⁷⁴

V jaké míře se učení křesťanských kabalistů nejen promítlo do novodobých spisů o magii, ale že se tato kabala již velmi lišila od té původní tradiční židovské ukazuje i „Opus Magico-Kabbalisticum“ Georga von Wellingse z roku 1719. Toto dílo údajně leželo na stole i Goethovi, když psal Urfausta a zanechalo své stopy zvláště mezi německými svobodnými zednáři a rosenkruciány 18. století, hluboce oddanými mystice. Avšak ani jednu ze zvučných vět „mago-kabalistů“, jež s takovým důrazem cituje Wellings, v žádné kabalistické knize nenajdeme.⁴⁷⁵

Mezi nejvýznamnější teurgy novověku můžeme řadit Louise Clauda de St. Martin (1743-1803). Ten byl v polovině 19. století následován proslulým francouzským okultistou Elifasem Lévim, který velmi přispěl k renesanci teurgie – stejně jako i magie – v Evropě. Na konci 19. století pak popularizovali myšlenky teurgie jeho učedníci Papus (1865-1916), autor spisu „Kabala“ a markýz Stanislav de Guaita (1861-1897) ačkoliv ten byl posedlý temným aspektem okultismu.⁴⁷⁶

K dalším křesťanským kabalistům pak řadíme i Fabre d'Olliveta, který napsal dílo „Obnovená hebrejská řeč“, člena francouzského Institutu Adolfa

⁴⁷³ COUDERT, A.P. *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century*. Leiden : Brill, 1999. s. 348.

⁴⁷⁴ BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. s. 18-19.

⁴⁷⁵ SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. s. 100-101.

⁴⁷⁶ MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. s. 16.

Francka i⁴⁷⁷ Elifase Léviho – vlastním jménem Alphons Luis Constant (1810-1875). Tento zřejmě nejučenější a nejproslulejší francouzský okultista 19. století, studoval údajně již v katolickém semináři církvi nepříliš přijímané autory Wilhelma Postela, Agrippu z Nettesheimu, Trithemia a další. Tito nejen formovali jeho myšlení, ale přivedli ho k magii a hebrejské kabale, o které často psal a která se stala základem jeho teoretické i praktické magie.⁴⁷⁸ Elifas Lévi nachází podle Kefera klíče k základním kabalistickým dílům, „jejichž temný sloh a alegorické vize znemožňují nezasvěcenému plné pochopení, a umožňuje jasný pohled do tajemství tohoto systému.“ Kabala nebyla pro Kefera a další české hermetiky evidentně jen „nádherným odkazem středověkého myšlení“, ale považovali její teze za velmi aktuální i pro současnost.⁴⁷⁹

V této kapitole jsem ukázal jak na dějiny, tak i učení renesančních myslitelů s vazbami na kabalou a teurgii a zmínil i myšlenky novodobých hermetiků do Keferovy doby s tímto učením spojených. K praxi těchto hermetiků doporučované a používané spisy ukazují, že v nich není velkého rozdílu od učení předních renesančních myslitelů v této oblasti typu Ficina, Agrippy či Paracelsa.

4.3. Renesanční magická praxe

Základem renesanční magie bylo spojení starých nauk, především teurgického poznání a praxe s kabalou. Velkou část myšlenek, které potkáváme ve středověké magii, můžeme odvodit z nauk starých teurgů a kabalistů. Magické operace jsou vykonávány s představou, na kterou jsem poukázal již u Filóna, že celé universum je plné démonů, tvořících mezistupeň mezi božstvem a lidským duchem. Ti ožívují, naplňují a působí ve všem. Skrze „elementy“, to znamená magické poznání vnitřního bytí elementů se tyto nauky spojují v jedno správné – teurgické poznání v nich sídlících a je ovládajících duchů. Toto je již v pohanském, židovském i křesťanském starověku se vyskytující myšlenka, která byla rozvinuta zvláště v teurgii renesance zejména Paracelsem a Agrippou z

⁴⁷⁷ ABBA, T. *Kabala*. samizdat po roce 1970 (s.l., s.n.), s. 11.

⁴⁷⁸ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 344-346.

⁴⁷⁹ KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. s. 866-868.

Nettesheimu a na čemž se ve více podstatných bodech zakládá magický kult, zaklínání různých zemských, vzdušných, ohnivých a vodních, krátce všech elementárních duchů.⁴⁸⁰

Velmi zajímavý je Keferův pohled na úlohu a možnost ovlivnění andělů, jejichž existenci židovská tradice a kabala také dostatečně prokazatelně předpokládá. Kefer zde zřejmě navazuje na italské humanisty v čele s Gianozzo Manettim (1396-1459). Člověk jako stvořená bytost zaujímá podle Manettiho v řádu světa zcela vyjímečné místo. Všechna jsoucna byla vytvořena pro něj, dokonce i andělé mu mají sloužit, což ovšem na druhé straně vyžaduje aktivní přístup člověka, jehož hlavním úkolem je činnost a poznání (agere et intelligere).⁴⁸¹

Podle Giordana Bruna (1548-1600) je teurgie tzv. vědou transnaturální, neboli metafyzickou magií. „Je to kult nebo vyvolávání inteligencí a vnějších nebo vyšších působců a připojují se žádosti, požehnání, oběti, vykuřování, ceremonie a zvláštní chování a úkony obrácené k bohům, démonům a hrdinům.“ Bruno chápe v této souvislosti jako teurgii ten druh magie, k níž se uchyluje ten, kdo chce ovládnout nižší demony a přikazuje jim prostřednictvím autority vladařů vyšších démonů, jež láká a uctívá je, zatímco ty druhé zapřísahává a zavazuje.⁴⁸²

Spisy novodobých hermetiků doporučují jako nejlepší spis pro studium středověké praktické magie i teurgie takzvané „Šalamounovy klíče“ (Claviculae Salomonis). Ty byly zároveň jedním z hlavních předpisů středověké praktické magie. A jejím základem podle nich je: „Ovládnouti skryté síly přírody, aniž by byl operatér poraněn a zničen, naopak, podrobiti si je vlastní vůlí.“⁴⁸³ Nalezneme v nich mimo jiné zaklínání božími jmény, vyslovovanými dokonce jako JHVH, což se přísně odsuzovalo jak u Židů, tak i jako samotný proces zaklínání andělů a démonů i inkvizicí. O tomto používání Božích jmen psal v době renesance žijící učenec, rabín a významný středověký kabalista Chajim Vital v díle „Osm bran“, kde zachytil největší část Ariho učení (rabiho Jichchaka Lurii (1534-1572)), mimo jiné že „když člověk používá boží jména,

⁴⁸⁰ HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. s. 8-9.

⁴⁸¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 32.

⁴⁸² BRUNO, G. *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. Praha : Argo, 2007. s. 8.

⁴⁸³ *Claviculae Salomonis (Klíčky Šalamounovy)*. Praha : Trigon, 1990. s. 15.

přivolává na sebe veliké zlo, neboť skrze tato jména zavazuje přísahou anděly a nutí je, aby se podrobili jeho vůli. A tito andělé přijdou a uvrhnou jej do hříchu a úplně jej zničí. Protože zneužívá boží jméno, tito andělé způsobí, že jej bude brát nadarmo i při jiných příležitostech, například při požehnání, neboť jeden hřích vždy pojí další.“⁴⁸⁴

Podobnou zaklínací knihou s vlivem kabaly, vyvolávající démonské i andělské bytosti je i středověká „Kniha zaklínání“ připisovaná jistému Honoriovi Thébskému „synu Euklidovu“. Text samotný se skládá zejména z „modliteb“, některé jsou latinské, ostatní zřejmě v jakési pseudohebrejštině. V knize se také předepisuje vykuřování, najdeme v ní i výčet jmen andělů. Vliv kabaly je nejzřetelnější ve složitých návodech na stavbu magického pentagramu.⁴⁸⁵

Předpokladem magie je podle Pica della Mirandoly představa hierarchicky uspořádaného universa, jehož všechny složky jsou propojeny skrze kosmickou sympatii, přičemž u Ficina plní tuto funkci láska, což je motiv, který florentský filosof rozvíjí v dialogu „De amore“. Mág za pomoci média (podle Ficina je tímto médiem „světový duch“ – „spiritus mundi“) může vyvolat planetární síly, respektive moc spirituálních substancí pohybujících planetami a využít je k léčbě různých lidských onemocnění.⁴⁸⁶

Těmto k objevení se nuceným duchům, z nichž nejčistší a nejlepší, jimž také říkali bohové, jsou ohnivé podstaty, připisovali těla již Porfyrios, Plotinos a další platonici. O současné vazbě těchto středověkých myslitelů na židovskou kabalou svědčí i spisy Giordana Bruna. Kategorií bytostí, v možnost jejichž přivolání věřili teurgové již od starověku, jsou i takzvaní démoni ohně, kteří se také nazývají bohy a heroy, říká se jim i sluhové boží, kabalisté je jmenují Fissim, Serafim (serafové), Cherubim (cherubové) a žalmista o nich tvrdí: „Z vichrů si činíš své posly, z ohnivých plamenů sluhy.“ (Ž 104,4 viz také Žd 1,7) Basileios i Origenés o nich podle Bruna správně soudili, že andělé nejsou zcela netělesní, ale že jsou duchovními substancemi, a žijí tedy ve velmi jemném těle, a v Božím zjevení se o nich mluví jako o ohni a ohnivých plamenech.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. Praha : Volvox globator, 1998. s. 217.

⁴⁸⁵ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 198.

⁴⁸⁶ PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 172-173.

⁴⁸⁷ BRUNO, G. *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. Praha : Argo, 2007. s. 33-34.

Tato idea světového ducha nebo světové duše byla Ficinem také přejata od novoplatoniků, zvláště Porfyria a Jamblicha. Tento duch se podobá lidské duši, ale prostupuje skrz naskrz celým vesmírem. Vyzařuje svou moc na zem prostřednictvím hvězd a planet a úkolem mágů je tyto síly rozeznat a nasměrovat. Existují různé pomůcky pro tuto činnost, některé mají spíš hmotný charakter (zejména kameny a kovy), zatímco jiné jsou duchovnějšiho rázu (slova, písně atd.).⁴⁸⁸

Že toto spojování se s božstvy jimi příslušejícími materiály má také kořeny ve starověku ve vazbách na novoplatónskou teurgii se ukazuje už u Chaldejců. Ti také používali pro různé božské bytosti, kterým patřily jejich oběti, různé materiály a předměty.⁴⁸⁹

Dochoval se i popis tohoto spojování Marsilia Ficina s božstvy včetně výkladu tohoto postupu jeho žákem. Můžeme zde ovšem vidět i použití klasických vlivů arabských – soustředění na takzvanou astrální magii spojenou s pohybem nebeských těles. Ficinus zpíval za doprovodu své „orfické lyry“ tzv. orfické hymny, což mělo vést k jeho magickému zdokonalování. Věřil, že zpěvem hymnu k určitému planetárnímu božstvu a soustředěním myšlenek a citů na planetu dokáže na sebe přivolat její sílu a moc. Francesco da Diacetto, jeden z Ficinových žáků, vysvětlil pesněji, jak k tomu dochází. „Chtěl-li přivolat vliv Slunce, měl orfický hymnus zpívat božstvu, když Slunce vstupovalo do znamení Lva nebo Berana, v neděli a hodinu náležející Slunci. Kouzelník se měl obklopit předměty, které souvisely se Sluncem. Obléci si zlatý plášť, na hlavu si dát vavřínový věnec a kolem sebe rozhodit slunečnice. Na oltáři zapálit myrhu a kadidlo a potřít se šafránem, balzámem nebo medem zpracovanými, když bylo Slunce ve znamení Lva.“ Tato technika údajně vyvolávala pocit nadlidské moci, kterou je možno použít k vyléčení nemoci nebo k jakémukoliv jinému účelu.⁴⁹⁰

Když se zaměříme podle metod renesance na spojení s božstvy pomocí hymnů, najdeme opět vazby na novoplatónské teurgy. Pro spojení se skrytými inteligencemi lze použít zpěvů, zvláště pak tragických (jak poznamenává Plotínos). Z písmen jsou nejúčinnější ty znaky (characteres), které určitými

⁴⁸⁸ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo 2005. s. 156.

⁴⁸⁹ CREMER, F.W. *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. s. 16.

⁴⁹⁰ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 107.

tvary a rysy označují přímo samotné věci. Ke spojení s božstvy je třeba znát specifické znaky, pečeti, zobrazení, charaktery, gesta a jiné obřady. Zde jsou styčné body s kabalou. Teprve jazykem a písmem tohoto druhu je možné se podle Bruna věnovat magii, zvané teurgická.⁴⁹¹

S použitím tohoto postupu mistra florentské akademie Ficina souvisí i využití tzv. planetárních čtverců jako talismanů. Scholem se ve své studii „Alchymie a Kabala“ domnívá, že jejich použití v židovských kruzích nastalo až po seznámení některých Židů s učením Agrippovým a jeho „Okultní filosofii“, ale také že planetární čtverce i jejich metoda pocházejí od Arabů (jedná se o klasickou astrální-hvězdnou magii). V 15. století nám dosvědčuje otec Raimund de Moncada, rabi Nissim Abúl Faradž (která mimo jiné spolupracoval v Itálii s Picem della Mirandolou), že provozoval magii a zhotovil sluneční amulet ze zlata s typickým vyobrazením lva, jehož opačná strana ovšem nesla magický čtverec, který podle Agrippovy tabulky náleží Saturnu. Tento sicilský, o magii se zajímající Žid tedy systematizování magických čtverců podle pořadí planet zjevně ještě neznal.⁴⁹² Na tomto příkladu i jeho postupu lze vidět zřejmou souvislost s rituálem Ficinovým.

Lze také ukázat na shody postupu Dr. Kefera jak s renesanční magií, tak i s prvky kabaly a teurgie. Jeho návody k evokaci odpovídají naukám Marsilia Ficina: „Když se evokuje, dělají se magické kruhy, určité inkantace. To znamená, když děláte evokaci saturnskou, tedy v saturnskou hodinu, saturnský den, je výborné když se na obloze tento Saturn spojuje s vládcem vašeho zrození nebo aby ozařoval váš ascendent nebo medium coeli, dále si vzít věci saturnské, ty dělati, ostatních věcí se vystříhati, neustále v sobě povyšujete tyto saturnské signatury. V astrologii jsou to symboly planet, v alchymii drogy, rostliny, kameny, živočichové a v magii jsou to jména.“⁴⁹³

Podle Lenaina souhlasí všichni filosofové, že za určitých okolností může člověk od Boha obdržet vyšší moc rozkazovat inteligencím a učinit si je

⁴⁹¹ BRUNO, G. *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. Praha : Argo, 2007. s. 33-34.

⁴⁹² SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). IV.kapitola (nestránkováno, s.l., s.n). [online] . [cit. 6.1.2009] . K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?

⁴⁹³ KEFER, J. *Tradice*. Přednáška z 15.5.1940. [online] . [cit. 9.1.2009] . K dispozici na www. http://grimoar.cz/jk_10/15-05-40.php?

poslušnými pomocí evokací. Je ale třeba připravit se určitým způsobem a dbát příznivých vlivů hvězd.

Agrippa podává tři způsoby evokace geniů; první je přirozený, děje se pomocí směsí, které jsou jim sympatické. Druhý se děje pomocí hvězd, poněvadž jejich vlivy jsou blahodárné. Třetí je božský; koná se pomocí Boha, božích jmen a posvátnými obřady. Uvádí kuřidla, která mohou přiblížit genie, nazývané moderními filosofy neviditelnými činiteli, případně vzdálit genie zlé. Následuje způsob přípravy kuřidel odpovídajících planetám, žvlům a sedmi dnům týdne dle nauky Agrippovy.⁴⁹⁴

Rozbor toho, proč se takové výše uvedené postupy užívají nám podává Agrippa. Obklopení se znaky božstva vede ke spojení transcendentálního lidského subjektu – duše – s nimi. Tím je i síla božstvům – např. planet vlastní spojována se silou operátora a může pak působit k ovlivnění tohoto světa. Lidská duše má totiž podle Agrippova názoru schopnost proměňovati věci i lidi, „přitahovati je, překážeti jim a připoutávati je ku předmětu své touhy. Všechny věci jí poslouchají, když její vášeň či síla dosáhne určité výše, aby ovládla to, co upoutává. Horní působí a přitahuje k sobě dolní, a dolní se mění neb je zasaženo stejně jako horní. Hmoty vyššího stupně nějaké hvězdy poutají, přitahují aneb překážejí hmotě nižšího stupně dle toho, souhlasí-li spolu, či nesouhlasí. Člověk, jemuž se dostalo duševními vášněmi či vhodným použitím přírodních věcí darů nebeských a který si osvojil sluneční sílu, může slabšího okouzlit, nutě ho k obdivu a poslušnosti. V oblasti měsíční síly může zotročiti a způsobiti onemocnění, v okruhu síly saturnské uklidňuje, rozveseluje či zesmutňuje, jupiterovské donucuje k uctívání, martické vyvolává strach a spory, v oblasti síly Venušiny budí lásku neb rozkoš a v okruhu síly Merkurovy směřuje k přesvědčivosti a povolnosti atd. Důvodem však těchto kouzel jest jasně vyjádřená žádost za spolupůsobení nebeského účinku.“⁴⁹⁵

Tento nebeský účinek je podle Agrippy možné správně ovládat jen očištěnou, důstojnou duší toho (v podstatě shodná nauka s novoplatoniky i kabalou), kdo se o dané experimenty pokouší. Duše se pak musí věnovat kontemplaci a cele se zaměřit na sebe, neboť v nás samotných leží uchopení a

⁴⁹⁴ LENAIN, L. *Věda kabalistická*. Praha : Eulis, 1940. [online] . [cit.9.1.2009] . K dispozici na [www](http://www.grimoar.cz/len_01/len01_08.php?).

http://www.grimoar.cz/len_01/len01_08.php?

⁴⁹⁵ AGRIPPA, von Nettesheim H.C. *Okultní filosofie*. 1-2. díl. Praha : Trigon, 2004. s. 196.

ovládnutí věcí.⁴⁹⁶ Paracelsus tuto nauku doplňuje poznatkem, že je nutné disponovat potřebnou kvalitou modlitby, představivosti a víry, spojující nás s Bohem (teurgie), který mágovi dopřeje, oč žádá.⁴⁹⁷

Agrippa ve své práci popisuje i případné návody na protipůsobení božským silám jinými božskými silami, což je také prastará magická technika spojená s teurgií, jejíž kořeny můžeme nalézt až v Chaldeji. „Kouzla“ lze zrušit neb znesnadnit pouze mocnější opačnou vášní. Stejně jako duševní chtění spoutává, tak i ruší a zabraňuje. „Obáváš-li se Venuše, odporuj jí Saturnem, strachuješ-li se Saturna neb Marta, odolávej jim Venuší či Jupiterem, neboť dle astrologů jsou tyto planety znepřáteleny, čemuž nutno rozuměti tak, že tyto planety vyvolávají v dolních věcech protivné vášně, neboť na nebi, kde vládne hojnost všech věcí a láska, nemůže býti nenávisti, ani nepřátelství.“⁴⁹⁸

Ficinus pravděpodobně vycházel z novoplatónské koncepce astrálního neboli éterického těla čili duchovního obalu duše, který byl utvářen vlivy každé z planet, když duše sestupovala nebeskými sférami na zem, aby tam vstoupila do lidského těla. Astrální tělo tvořilo soubor shod mezi člověkem a nebesy, prostřednictvím nichž mohly být hvězdné síly ovládnuty. Symboly nebo talismany, které mají člověka napojit na tyto planetární síly jsou přesně tím, co Marsilio Ficinus doporučoval a co jsem popsal i při ukázce jeho rituální práce výše. Tento druh magie nebyl nový a Ficinus sám přiznal, že ho přejal od Petra z Abana (1250-1316).⁴⁹⁹ Podle středověkého chápání magie, které odpovídá chápání novoplatónskému a teurgickému i kabaly jsou totiž všechny věci spojeny jako struna lyry, pozemské věci jsou spojeny s nebeskými v harmonický celek. Proto mohou i materiální astrologické obrazce, jsoucí v analogii ke světům vyšším, zprostředkovat jejich síly.

Arabská varianta novoplatonismu, popsaná v příručce od 13. století přeložené do latiny ve Španělsku „Picatrix“ pojímá astrologické konstelace jako personifikace, které fungují jako zprostředkující bytosti (podstaty), pročež může být „Picatrix“ nahlížen také jako hlavní dílo astrální magie. Aktuální podoba božské emanace mění také charakter jí přiřazené magické operace. Po vzoru

⁴⁹⁶ KIESEWETTER, C. *Geschichte des neueren Okkultismus*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2007. s. 38

⁴⁹⁷ PARACELSUS, A. *Filosofie okultní*. Praha : Trigon, 1990. s. 7-8

⁴⁹⁸ AGRIPPA, von Nettesheim H.C. *Okultní filosofie*. 1-2. díl. Praha : Trigon, 2004. s. 197.

⁴⁹⁹ CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 108.

novoplatónské nauky vyvíjí spis názor, že existuje spojení mezi božským a pozemským světem, které je vytvářeno, po případě zprostředkováno skrze hierarchicky organizované démonické bytosti. Jednou ze tří hlavních metod, které spis popisuje, je takzvaná metoda Hebrejců, kterou je možno zaklínat duchy a džiny. Čím blíže stojí tyto bytosti k božskému, tím jsou mu podobnější. Magie se ukazuje uvnitř tohoto vysvětlujícího modelu jako pokus zasáhnout do souvislosti běhu světa. Hvězdám připadá úkol zprostředkovávat nebeské praformy světa, mág musí tedy usilovat o to, aby jím žádaná forma se vtiskla ve správném okamžiku na správné místo hmoty. Posílá-li božství skrze hvězdy na zem určité síly nebo duchovní bytosti, je jeho úkolem, stáhnout je na určité místo a tam podržet. Objeví-li se tyto duchovní bytosti v antropomorfní podobě jako démoni, pak je třeba je zaklínat a učinit si je služebnými. Jedná-li se o to, podřídit svým přáním svobodnou vůlí nadanou hvězdu, je třeba ji vzývat a přinášet jí oběti. Jen o něco později se objevilo s „Picatrixem“ často srovnávané dílo „Kitáb aš-Šámil“ Ahmada at-Tabasiho. Pojednávané tématické okruhy se kryjí s těmi „Picatrixu“, necitují ale v protikladu k němu na žádném místě řecké, ale hebrejské a islámské autority. Ve velké části stojíce v teurgické tradici, obsahuje tento spis dokonce zaklínání a donucování pekelných sil.⁵⁰⁰

Astrologické obrazce používané v magických operacích renesance fungují již podle Tomáše Akvinského pouze jako nástroje nějakých vnějších činitelů, jimiž miní demony. V jeho díle „De occultis operibus naturae“ (O tajných dílech přírody) rozlišuje tento přirozené dráhy pro astrální vlivy (jako jsou magnety a rebarbora) od uměle vytvořených astrologických vyobrazení, které se někdy užívají v magii – obrázky se symboly souhvězdí nebo planet, jimiž se svede na zem moc těchto nebeských těles, potom se v nich koncentruje a nakonec ji lze použít při čarování.⁵⁰¹ Za používání podobné nauky o spojování se s demony rituální magií pomocí těchto astrologických symbolů byl inkvizicí v roce 1327 upálen profesor astrologie na boloňské univerzitě Cecco d'Ascoli.⁵⁰²

Zatímco tedy tato magie Ficina a Agrippy předpokládá spojení se světem nebeským-astrálním, domnívali se ti, kteří ke svým rituálům používali ještě

⁵⁰⁰ HABIGER-TUCZAY, Ch. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. s. 146-151.

⁵⁰¹ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 156.

⁵⁰² CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. Praha : Odeon, 1994. s. 85.

kabaly a jejich technik dosahovat pojení s rovinou o stupeň vyšší – se světem inteligencí. Pico della Mirandola totiž z kabalistické tradice přejal členění universa na tři světy – svět inteligencí, svět nebeský a svět materiální, jímž nahradil tradiční dualistické dělení universa na supralunární a sublunární sféru.⁵⁰³

S prvkem kabaly lze v renesanční magii spojit i používání božího jména jak Tetragrammatonu, tak Krista v zaklínáních knihách jako jsou „Šalamounovy klíče“, „Magia Innaturalis“ či „Heptameron“ Petra z Abana.

Dílo, které má evidentně židovské kořeny a ovlivnilo přitom svým pojetím kabaly středověké magiky, je „Sefer Raziel ha-Malach“. (Raziel-hebrejsky „mé tajemství je Bůh“ – v židovské mytologii se jedná o anděla, který měl přinést Adamovi magické knihy). Hartlieb o ní v 15. století napsal, že „dílo učí mnoha zázračným věcem ovšem vytvářejíc zdání, že člověk se při evokaci postí, modlí a spaluje obětní dary kvůli přivolání andělů. Takový klam pak může svést mnohé křesťany.“ Kniha „Raziel“ také obsahuje některá vysvětlení teosofické stránky kabaly, Šemhamforaše, jakož i kosmologická a etická pojednání.⁵⁰⁴

Reuchlin znal používání různých jazyků a jmen v zaklínání a magické práci. Tvrdil však, že nejmocnější kouzla nenajdeme ani v řečtině ani v egyptském jazyce, ale v hebrejštině: Tetragrammaton neboli boží jméno o čtyřech písmenech („JHVH“), které se stejně jako ostatní hebrejská slova vyslovuje bez samohlásek, vychází z knihy Exodus 3,14, kde Bůh sdělil Mojžíšovi klasičtější verzí svého jména. Reuchlin tedy používá podoba Božího jména „JHVH“, které přičítá množství numerologické symboliky a divotvorné síly. Jako nejdokonalejší zázračné slovo se Reuchlinovi jeví „JHŠVH“, verze jména Ježíš. Podobně jako někteří raně křesťanští autoři Reuchlin zdůrazňuje, že „tato podoba Kristova jména má schopnost konat četné zázraky: může proměnit řeky ve víno, Pavla ochránila na Maltě před hady, dalším učedníkům dala moc v boji proti drakům atd.“ Jméno se musí zkombinovat se znamením kříže. Výsledkem spojení slova a gesta je nejvyšší ze všech podob magie.⁵⁰⁵

„JHVH je jméno, které stojí nad každým jménem, které by bylo řečeno na zemi i na nebi, i v budoucím světě. Je to podivuhodné a zázračné slovo, které je

⁵⁰³ PICO DELLA MIRANDOLA, G. *O důstojnosti člověka*. Praha : OIKOYMENH, 2005. s. 38.

⁵⁰⁴ HARTLIEB, J. *Das Buch der verbotenen Künste*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1998. s. 70-79.

⁵⁰⁵ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 174-175.

sdělitelné zvukem hlasu a již déle není nevyslovitelné (jako u Židů JHVH).“ Ze spojení tohoto jména s Kristovým pak vzniká pro Reuchlina nejmocnější už ne čtyřpísmenné, ale pětispísmenné jméno, které už se na rozdíl od hebrejského Tetragrammatonu vyslovovat může. „Nexistuje žádná síla na nebi nebo na zemi, která by se odvážila postavit jménu JHŠVH. Neexistuje také žádné jméno, které by bylo svatější a zbožnější: jeho písmena jsou Bohem, jeho slabiky Duchem a jeho celkové znění je Bůh a člověk“.⁵⁰⁶ To však mágům středověku nezabraňovalo, aby vyslovovali pro posílení silového účinku v rituálu i ono Židy za nevyslovitelné považované jméno.

O vlivu židovské magie svědčí používání hebrejských symbolů a jmen nejen na talismanech, ale i v magických kruzích (které jsou také z hebrejské tradice známy), kromě Tetragrammatonu se užívalo např. jméno AGLA (dešifrováno jako „Ata Gibor Leolam Adonai“, hebrejský překlad „Navždy jsi mocný, Bože“), ale setkáváme se i s různými jmény Krista včetně – Ely, Spasitel, Adonay, Sabaoth, Alfa a Omega. Sympatetické magické techniky, známé z novoplatonismu jsou zde stejně tak spojovány s působením na démony. Významným vlivem, také odvozovaným z židovství je exorcismus. Ten se sice zrodil jako plod křesťanství, je zde však předpoklad, že při vývoji této složky renesanční magie se uplatnila židovská tradice. Zdá se, že už v raném křesťanství byly formální znaky exorcismu utvářeny podle židovského vzoru. Pozdní židovské vlivy se projevují zejména ve zvyku spoléhat na moc svatých jmen jako obranného prostředku proti démonům.⁵⁰⁷

Scholem v této souvislosti zmiňuje teurgický kabalistický rituál „oblékání jména“, vykazující magické prvky středověké, které nacházíme i v tehdejších grimoárech, spisech klasické magie. Tajná boží jména se mají napsat na čistý jelenicový pergamen, ze kterého se stříhne šat bez rukávů z pergamenu zhotoven také kloubouk, který má být s tímto šatem spojen. Když je dokončeno popisování takto zhotoveného magického roucha, má se člověk sedm dní postit a očistit ve vodě. Tento rituál má propůjčit adeptovi neodolatelnou sílu, přičemž se doporučuje, zároveň s oděním jména k sobě zavolat příslušející anděly. Ti se

⁵⁰⁶ REUCHLIN, J. *De verbo mirifico*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog Verlag, 1996. s. 359.

⁵⁰⁷ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 187-195.

před ním zjeví, aniž by však spatřil něco jiného než obláček kouře, který se před ním rozprostře.⁵⁰⁸

V „Šalamounových klíčích“ pak najdeme možnosti spojit se s duchy a anděly pomocí pečetí a charakterů, jak jsem to ukazoval na příkladu literatury Hechalot v literatuře židovské a kabalistické. Zajímavý je také odkaz na možné zneužití božího jména (s největší jistotou Tetragrammatonu) k přinucení těchto bytostí.⁵⁰⁹ Právě z židovských pramenů známe teorii o bytí, které není ničím jiným než výsledkem rozprostřených a věčně se rozvíjejících účinků božského bytí. Symbolem těchto účinků jsou boží jména. Znalost božích jmen je do určitého stupně předstupněm pro magické vědění a jeho použití. S tím souvisí znalost jmen andělů jako metafyzických nižších sil a démonů jako jejich temné strany.⁵¹⁰

Ve středověku bylo sice zakázáno spojovat se s démony či anděli obecně, rozhodně by však mezi uznanými anděly neprošlo jeho 72 géníů. Jediní oficiálně znávaní andělé byli v Bibli uváděni Gabriel, Michael a Rafael. Již v 8. století, když se jeden kněz pokorně modlil k andělům Urielovi, Raguelovi, Tubuelovi, Adinovi, Tubuovi, Sabaokovi a Simielovi, biskupové v jeho kraji modlitbu odsoudili, protože jména andělů neznali, což v nich i jejich předchůdcích budilo podezření, že tito andělé jsou ve skutečnosti padlí andělé.⁵¹¹ Právě s pro středověk podobnými „anděly“ se setkáme v Keferově díle „Teurgie magické evokace“, kde všech 72 evokovaných andělů je vytvořeno z kabalistické práce s hebrejskou abecedou.

Lévim i Keferem jako hlavní používání géniové jsou odvozeni z tří veršů Exodu 14,19-21: „Tyto napsány hebrejsky pod sebe vytvářejí jména 72 géníů, andělů božích židovské tradice, připisovaných také merkurské sféře. Jejich evokace má být údajným naplněním kabalistické praxe.“⁵¹² Podle jedné z kabalistických tradic lze údajně z Tóry získat jména andělů právě na těch místech, kde se hovoří o „zázračných“ jevech. Druh „zázraku“ pak ukazuje na schopnosti připisované andělu, jehož jméno touto metodou získáme. „(19) I bral

⁵⁰⁸ SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. Praha : Volvox globator, 1999. s. 124-125.

⁵⁰⁹ *Claviculae Salomonis (Klíčky Šalamounovy)*. Praha : Trigon, 1990. s. 8.

⁵¹⁰ BICHOFF, E. *Die Elemente der Kabbalah*. Berlin : Hermanns Barsdorf Verlag, 1913. s. 34.

⁵¹¹ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 197.

⁵¹² MOUČKA, L. *72 talismanů merkurské sféry*. Praha : Půdorys, 1998. s. 14.

se anděl Boží, kterýž byl prvé předcházel vojsko Izraelské, a šel z zadu za nimi; nebo hnul se sloup oblakový, kterýž byl před nimi, a stál z zadu za nimi. (20) A přišed mezi vojska Egyptských a vojska Izraelská, byl Egyptským oblakem a tmou, Izraelským pak osvěcoval noc, tak aby nepřiblížili se jedni k druhým přes celou noc. (21) I vztáhl Mojžíš ruku svou na moře, a Hospodin rozdělil moře větrem východním prudce vějícím přes celou noc; a učinil moře v suchost, když se rozstoupily vody.⁵¹³

Podle tradice rozdělil Hospodin tímto 72 (Exodus 14,19-21) písmenným jménem odvozeným z těchto veršů Rákosové moře.⁵¹⁴

Stejně jako v židovské kabale jsou v renesanční magii i postupu Keferově v jeho „Theurgii magické evokace“ názvy andělů a jejich funkce ukazatelem ke komunikaci s nimi, stejně jako k působení na ně.⁵¹⁵

Samotná zaklínání duchů, která najdeme již v nejstarších židovských spisech ve formě, odpovídající jejich středověké podobě, jak na to poukáží dále, povstala zřejmě v Babylonii, kde nabývala stále větší a větší moci. Odtud byla podle Paracelsa přenesena do Egypta a pak k Židům. „Tak se dostala i ke křesťanům a černokněžníci jim připisují všechnu moc, větší než modlitbám a víře. Dráždí a utiskují se jimi velmi často duchové, od nichž je žádáno, aby se zjevili ve vsí své slávě, nádheře nebo hrůze. Nikdy však nelze jich ovládnouti, leč pouhou vírou.“⁵¹⁶

Průběh středověkého zaklínání pak až na číselné hodnoty jeho opakování odpovídá kabalistické literatuře Hechalot: „Nejčastějším a stále znovu se vracejícím prostředkem zaklínání je vyjmenovávání určitých jmen a ukazování určitých pečetí, jako například v „zaklínání sar ha-panim“: „Zaklínám vás, knížata hrůz, bázně a chvění, ...tímto nádherným a strašlivým slovem, které se nazývá ... (a následují nesrozumitelné písmenkové kombinace, takzvaná nomina barbarum),“ nebo: „Znovu Tě volám tvými 14 jmény, kterými se zjevuješ prorokům a věštcům, a toto je jejich vysvětlení a opis ... (a tentokrát následují částečně pochopitelná, také jinak doložená jména a částečně znovu plně

⁵¹³ *Bible svatá.*- Kralické vydání. Praha : Blahoslav, 1954. Ex. 14,19-21.

⁵¹⁴ KAPLAN, A. *Bahir*. Praha : Malvern, 2008. s. 258.

⁵¹⁵ OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. s. 370.

⁵¹⁶ PARACELTUS, A. *Filosofie okultní*. Praha : Trigon, 1990. s. 11

nesrozumitelná nomina barbarum).“ Jména a pečeti jsou nejdůležitější pomocné prostředky, které také potřebuje pro svou cestu do nebe mystik merkavy a tak je znalost a použití pravých jmen a pečeti bezpochyby bodem, ve kterém se cesta na nebesa a zaklínání, které se jinak literárně a tradičně dějinně oddělují, setkávají.“⁵¹⁷ Na podobný jev ukazuje i středověký spis Hartliebův. „Mezi další ve středověku k zaklínání andělů a démonů vysoce ceněná umění patřilo tzv. umění Notarey (zřejmě odvozenina z hebrejské kabalistické metody notarikon). Mělo pomocí kouzelných modliteb, vyvolávání a vizualizací magických figur umožňovat bez náročného studia naučit se 7 tzv. svobodným uměním.“⁵¹⁸ Na podobnou praktiku u Židů – konkrétně na evokaci „anděla Tóry“ v literatuře Hechalot ukazuje Schäfer. Anděl má sestoupit k adeptovi a zjevit mu skrytá tajemství Tóry. Jedná se o spojení s andělem, sestoupení anděla, splnění vůle. Celé zaklínání se uzavírá chválou největšího ze všech jmen, které je až na jedno písmeno identické se jménem božím s přáním, aby anděl doslovně plnil rozkazy adepta.⁵¹⁹ Pro židovské kabalisty to měl být vysoce ceněný vrchol poznání, když anděl naučí člověka Tóru údajně naprosto novým a lepším způsobem, případně dodá její přesnější výklad. Je zajímavé, kam až může dospět interpretace podobné operace novodobým učencem. Kieckhefer řadí takovou praktiku mezi zřetelně nekromantické. Citace z mnichovského rukopisu totiž přivolávala démona, který měl nekromantovi propůjčit nepřekonatelné mistrovství v umění a všech vědách, aniž by musel kouzelník vyvíjet nějaké velké úsilí. Kieckhefer zde poznamenává, že autor byl evidentně ambiciózní, ale nepřiliš pilný učenec.⁵²⁰

Charakteristickým znakem židovské magie, který také často vidíme v křesťanské praxi u takzvaných grimoárů (magických příruček středověku), bylo obrácení rčení (citace) jakožto účinkujícího principu. Často se četlo originální doslovné znění a pak se měnil směr četby. Mystická jména se říkala stejně tak dopředu jako i dozadu. Ke zničení démonů se také říkalo jejich plné jméno a pak

⁵¹⁷ SCHÄFER, P.: *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 265.

⁵¹⁸ HARTLIEB, J. *Das Buch der verbotenen Künste*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1998. s. 77.

⁵¹⁹ SCHÄFER, P.: *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. s. 120-122.

⁵²⁰ KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Praha : Argo, 2005. s. 185.

se při každém dalším volání jedno písmeno jména vypouštělo pryč, až jméno, a jak se doufalo i démon, zmizeli.⁵²¹ Tato praxe číst slova zaklínání odzadu na konci rituálu při odesílání ducha je i ve středověkých magických příručkách běžná a nalezneme ji například ve Faustově Magii Innaturalis.⁵²²

Keferova teurgická praxe se ve svých používaných postupech naprosto shoduje se „Šalamounovými klíči“, doporučujícími respektovat časy, kdy mají údajně duchové největší sílu. K tomu se užívají tabulky planetárních hodin, také spojované s kabalou. Jejich součástí je informace, které planetě a kterému anděli je podroben každý den a každá hodina, barvy, které jim odpovídají, kovy, byliny, květiny, živočichové vodní, vzdušní a zemští, vůně, které jsou jim podřízeny, rovněž i v které části světa přejí si býti vzýváni. Součástí jsou jak jsem již výše zmínil i zaklínání, pečeti, charaktery a božská písmena jim odpovídající, jimiž evokující získává moc vejít s těmito bytostmi do sympatického vztahu.⁵²³ Také dvě nejvýznamnější pečeti, používané ve středověké magii mají židovskou tradici a zřejmě i původ. Jedná se o tzv. Davidův štít a Šalamounovu pečeť. Do štítu (šesticípé hvězdy) se kreslí Adonai, do muří nohy, pěticípé hvězdy neboli pentagramu pět slabik Tetragrammatonu. Jak píše jeden z nejvýznamnějších učenců spojených s magickými vědami 15.-16. století Paracelsus: „Těmito dvěma znaky Židé a židovští kouzelníci mnoho dokázali“.⁵²⁴

S výčtem všech prostředků, majících zvýšit úspěšnost operace lze spojit teorii francouzského hermetika Léviho, plně vystihující renesanční myšlení Paracelsovo o jejich účelu: „Magické operace jsou výkony moci přirozené, avšak mocnější než obyčejné síly přírody. Jsou pozůstatkem jistého vědění a návyku, které exaltují lidskou vůli nad její přirozenou míru.“⁵²⁵

Lévi také nadepsal jednu z kapitol ve svých „Dějínách magie“ „Magie dokazuje pravost křesťanství“,⁵²⁶ což je vlastně jen potvrzením renesanční teze

⁵²¹ HABIGER-TUCZAY, CH. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. s. 139-140.

⁵²² FAUST, J. *Magia Innaturalis*. Praha : EULIS, 1940. s. 71.

⁵²³ *Claviculae Salomonis (Klíčky Šalamounovy)*. Praha : Trigon, 1990. s. 10.

⁵²⁴ PARACELSUS, A. *Filosofie okultní*. Praha : Trigon, 1990. s. 14-15.

⁵²⁵ LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. s. 199.

⁵²⁶ LÉVI, E. *Dějiny magie*. Praha : Trigon, 2003. s. 282-284.

Pica della Mirandoly, který jak je zmíněno výše k prokázání této pravosti magie dodal používat právě kabalou. Skrze jméno mistra francouzské hermetické školy 19. století jsme se tedy vrátili k renesančnímu učenici Picovi, pokoušejícímu se hájit své teze v disputaci před papežem. Nauky kabaly a teurgie se od těch dob spojily v již zřetelně na příkladu „Šalamounových klíčů“ fungující systém, jehož premisy a závěry, rozvinuté v kabalistickou teurgii české hermetické školy předválečného Československa a Protektorátu se nám dochovaly mimo jiné v knihách a přednáškách Dr. Kefera.

Závěr

Práce vychází z nejvyššího bodu v bádání o kabale a teurgii v její syntéze, jíž je kabalistická teurgie, u nás spojená s dílem předního československého hermetika předválečného Československa a prvních let Protektorátu Čechy a Morava Dr. Jana Kefera a s činností společnosti českých hermetiků Universalia.

Úvodní část se snaží přiblížit teoretická, filosofická a historická východiska, na nichž je postavena představa o kabalistické teurgii a její funkci. Zároveň jsem poukázal na představy o cílech teurgů a možnostech jejich dosažení z hlediska jejich nauky.

Tato práce měla být především zdokumentováním těchto nauk v jejich historickém vývoji, směřujícím k tvorbě kabalistické teurgie českého hermetismu jakožto samostatného myšlenkové směru s vlastními metodickými pravidly řešení, intuitivními postoji i hodnocením problémů. Jediněná je Keferova syntéza v tom, že je vlastenecky zaměřena, teurgie má být použita k obraně národních cílů. Tato práce se nepokoušela odpovědět na otázku reálnosti esotericky pojatého světa, nýbrž podat historicky založenou deskripci (fenomenologii) esoterického fenomenu, označovaného jako kabalistická teurgie, kterou jsem pochopil jako pozoruhodný produkt lidského duchovního úsilí o pojetí světa a života.

Vyšel jsem zejména z literatury, kterou pro studium oblastí kabaly a teurgie doporučoval ve svých spisech Jan Kefer. Pátral jsem po návaznosti Keferovy nauky v minulosti. Cílem nebylo zůstat u chápání tohoto jevu za první a druhé Československé republiky a v období Protektorátu Čechy a Morava, kdy tento neúnavný vlastenec dále přednášel a velká část z těchto přednášek se nám zachovala, ale najít i další údaje, ukazující na relevantnost Keferova přístupu k teurgii a kabale a jeho víry v možnost přeměny tohoto světa jejich metodami.

Jádrem práce je především zpracování s kabalistickou teurgií českého hermetismu spojených pramenů v nauce klasických židovských kabalistů. Bádal jsem ve spisech předních učenců, světových reprezentantů tohoto oboru, Bischoffa, Blaua, Jellinka, Scholema, Bubera, Dana a Idela. Poukázal jsem nejen na představy učenců o vzniku kabaly, ale i na dnes již objektivně studované souvislosti kabaly s dalšími naukami (gnose, novoplatonismus), které

jsou styčným bodem kabaly s dalším významným učením helénistického světa – teurgií.

V kapitolách o teurgii jsem rovněž poukázal na její, badateli novověku ověřované shody, s dalšími náboženskými a filosofickými směry své epochy. Zde jsem prošel spisy takových učenců jako Horst, Petrov, Nasemann, Zintzen, Shaw. Zároveň jsem se opět věnoval i styčným bodům s kabalou.

U obou těchto učeních jsem postupně přešel k jejich zřetelné syntéze v magii období renesance. To bylo spojeno s florentskou akademií 15. století a italskými renesančními humanisty Ficinem a Picem della Mirandola, kteří měli zásluhu na rozšíření novoplatónského myšlenkového dědictví antiky, v případě druhého s výrazným obhajováním klasické židovské nauky kabaly jako rozumového a přísně logického vysvětlení božství Krista a pravd křesťanství. K lepšímu pochopení tématu práce jsem použil spisy dalších hlavních pisatelů středověku Agrippy z Nettesheimu, Paracelsa i Reuchlina.

Tato renesanční nově pojatá „křesťanská“ kabala se pak stala základem již nejen renesanční, ale i novodobé kabalistické magie.

Proto jsem u jednotlivých kapitol, jak u kabaly tak u teurgie, vedle více akademického podání o těchto jevech a jejich dějinách zařazoval i kapitoly vidění těchto starobylých nauk z pohledu hermetiků, kteří mají podle mne, jak i z daných částí vyplývá, sklon k přijímání daleko fantastičtějšího přijímání reality a stavění svých konstrukcí na hypotézách, neprokázaných dostatečným množstvím pramenů, přesto však zřejmě více odpovídajících povaze doby a osobnosti daného hermetika. Zde jsem zmínil anglický řád Zlatý úsvit s jeho předsedou Samuelem Lidellem Mathersem, stejně jako přední novodobé hermetiky francouzské – Léviho, de Guaitu a Papuse. Těžiště práce však bylo stále položeno na dílech a postojích předních předválečných hermetiků českých Grieseho, Eliáše, Kabeláka a Kefera. Dr. Kefer ani Dr. Eliáš, označený na gestapu za „praktika teurgické kabaly“ a u nějž se navíc při prohlídce našly hebrejské spisy, rok 1941 nepřežili.

Domnívám se, že touto prací jsem splnil cíl, o kterém jsem psal již v jejím úvodu. Když se mi díky uvolnění cenzury v roce 1991 dostala jako osmnáctiletému v knihkupectví do rukou kniha Dr. Kefera „Theurgie magické evokace“, přetištěná poprvé od jejího prvního vydání v předválečném Československu v roce 1937, překvapily mne v ní uvedené postoje a názory.

Vychován v Ostravě a materialistickém Československu komunistického období, jsem se s nimi setkal prvně. Mnohé v ní uvedené myšlenky se mi zdály temné a velmi složité, neměl jsem k jejich dostatečnému rozluštění potřebnou filosofickou a teologickou výbavu. Od té doby jsem nad touto knihou a její praxí přemýšlel a postupně se dostal i k bádání o českém hermetismu jako svébytném myšlenkovém proudu české kultury a českých dějin a shromažďoval údaje o osudech jeho hlavních představitelů. Bádání v tomto směru mne dovedlo až na Husitskou teologickou fakultu Univerzity Karlovy a k této práci. Podávám zde klíč, v abstrakci od gnoseologických a ontologických či ontických aspektů, nutně neúplný, zaměřený spíše na pochopení postojů, postupů a myšlenek těch, kteří se kabalistické teurgii u nás věnovali, a na poznání toho, z jakých zdrojů a idejí vycházeli a jak se tento vývoj stal součástí tradice českého hermetismu.

V této práci jsem zároveň poukázal na specifický a myslím i z hlediska světového originální systém pohledu na novoplatónskou teurgii spojenou s kabalou, jak nám ho zanechal předválečný a částečně i protektorátní český hermetismus. Česká republika se i díky němu může pochlubit bohatou pramennou základnou a historickou tradicí, která je dnes velmi aktuální v kontextu renesance bádání o kabale, chasidismu, teurgii i hermetismu v USA, Izraeli a západní Evropě (nově vznikly katedry dějin esoterismu na Sorbonně, na univerzitách v Exeteru i Amsterdamu). Z pohledu judaistiky a teologie se u nás jednalo o specifický fenomén, který mi svým pohledem na kabalou, spojenou s jejím popisem i z hlediska křesťanské teologie v mnohém připomínal přístup prof. Sadka. Ten také hovořil o dosažení mystické zkušenosti, která má jednu podobu, ať za ní jdeme z různých konfesí. U kabalistické teurgie českého hermetismu šlo o dosažení cíle změnit, stejně jako u kabaly i u teurgie, něco v tomto světě. Také se domnívám, že v duchu pohledu prof. Dana, nástupce profesury dalšího známého judaisty prof. Scholema na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, který polemizuje o možnosti používat stejný význam pro slovo kabala a kabalista v různých obdobích dějin, i u různých osobností a škol, je český pohled na kabalou v pohledu prvorepublikových hermetiků další vývojovou fází a samostatnou větví tohoto jevu, byť ne v tradičně židovském prostředí. Z tohoto hlediska je i kabalistická teurgie prvorepublikových hermetiků zvláštním a myslím cenným přínosem k dějinám českého státu, který si zasloužil samostatného, dosud chybějícího zpracování.

Jmenný rejstřík

Ve jmenném rejstříku jsem nedělal odkazy na Dr. Kefera, protože je ústřední postavou práce a odkazů by bylo příliš mnoho.

Abina, rabi, 42

Abraham, 27, 62, 63, 65

Abramelin, z Wormsu, 128

Abulafia, Avraham, 91, 129

Abulafia, Theodoros ben Josef Halevi, 36

Adam, 27, 56, 62, 65, 134, 136

Agrippa, von Nettesheim, 11, 20, 29, 49, 74, 76, 92, 122, 123, 131, 133, 136, 138, 139, 143, 147, 148, 149, 150, 159

Akiva, rabi, 20, 56, 58, 66

Akvinský, Tomáš, 150

Altmann, Alexandr, 130

Amalek, 34

Ammonios, Sakkas, 104, 119

Anebon, Egypt'an, 105

Antonius, 57

Apolonios, z Tyany, 99

Apuleius, 103

Aristoteles, 101, 120, 133

Arje, rabi, 74

Aron, 87

Aron, z Chelma, 77

Augustin, sv., 105, 128

Aurelius, Markus, 97, 101

Baal Šem, 80

Bacon, Roger, 8, 86

Ballenstedt, Johann, 103

Bar Chija, Abraham, 39

Barrett, Francis, 76

Barzilaj, 40
Basileios, 145
Běhounek, Ladislav, 13
Beneš, Eduard, 14
Ben Jair, Pinchas, 48
Ben Jehuda, Eleazar, 36
Ben Lakiš, Šimon, 59
Ben Nachman, Moše, 47
Bidez, Joseph, 110
Bileám, 34
Bischoff, Erich 11, 20, 27, 28, 36, 42, 48, 55, 65, 77, 159
Blau, Ludwig , 11, 57, 159
Bloch, Filip, 20, 65
Böhme, Jakub, 20, 71, 141, 142
Bor, D. Ž., 14
Bruno, Giordano, 129, 144, 145, 147
Buber, Martin, 10, 11, 55, 56, 60, 71, 79, 159
Buchmann,-Naga, 21, 73, 74, 76, 87, 88, 95
Cajach, Josef, 76
Calven Taurus, 109
Carnitol, Josef, 141
Casaril, Guy, 60
Cavendish, Richard, 133
Cordova, Moše, 73
Cremer, Frederick, 109, 110
Cvi Aškenazi, 77
Dan, Josef, 12, 27, 136, 159, 160
D'Alveydre, Saint Yves, 20
D'Acso, Cecco, 150
D'Olivet, Fabre, 61, 65, 67, 142
David (král), 57, 75, 87
Dee, John, 140
Dehn, George, 128
Del Rio, Martin, 140

Descartes, René, 10
Diacetto, Francesco, 146
Dodds, Eric, 96, 110
Dürr, Josef, 121
Eisenberg, 31, 35, 54
Eitrem, Samson, 96
Eleazar, z Wormsu, 39, 77
Eliezer, rabi, 56
Eliezer (služebník Abrahamův), 57
Eliáš, 48, 57, 84, 95, 120
Eliáš, Oldřich, 9, 11, 31, 60, 67, 81, 83, 86, 92, 118, 122, 159
Elíša, 48
Eusebios, 108
Eva, 132
Ezechiel, 20
Ezra, z Gerony, 35
Faust, Johann, 34, 38, 58, 122, 156
Ficinus, Marsilius, 11, 125, 128, 130, 131, 132, 135, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 159
Filón, Alexandrijský, 29, 34, 63, 102, 103, 111
Flavius, Josef, 101
Flavius, Mithridates, 134
Fludd, Robert, 141
Franck, Adolf, 20, 63, 65, 68, 143
Galatin, Petr, 68, 137, 141
Garcia, Pedro, 30,
Gikatilla, Josef, 35, 40, 47, 91, 137, 138
Graetz, Heinrich, 27
Griese, Otokar, 11, 21, 23, 63, 64, 65, 70, 72, 83, 84, 85, 93, 159
Guaita, Stanislav, 17, 60, 121, 123, 142, 159
Gulkowitsch, Lazar, 77,
Haj, Gaon, 73
Hartlieb, Johannes, 90, 151, 154
Helmont, 29, 138, 141, 142
Henoah, 122

Heredia, Paul, 137
Herennios, 104
Hitler, Adolf, 9, 13, 18, 91
Homér, 122
Höpfner, Theodor, 96, 100
Horatius, 122
Horowitz, Ješaja, 76
Horst, Georg, 12, 97, 103, 111, 159
Chanina, rabi, 56, 57, 73
Choni, ha Meagel, 101
Chusrů (Chosroes), Nušírvan, 120
Ibn Cadik, 35
Ibn Ezra, Abraham, 39
Ibn Gabbaj, 37
Ibn Gabirol, Šelomo, 35, 36
Idel, Moše, 12, 40, 49, 130, 159
Innocenc VIII., 133
Izák Slepý, 35, 39, 131
Izaiáš, 57
Ismael, ben Eliša, 27
Jákob, 24
Jákob Jicchak, 80
Jamblichos, 97, 98, 99, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 146
Ježíš, Kristus, 35, 69, 95, 127, 128, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 151, 152
Juda, ha Chasid, 39, 40, 77
Julián (císař), 108
Julian, Chaldejec, 101
Julian (zvaný Teurg), 101, 102
Jehošua, rabi, 56
Jellinek, Adolf, 65, 159
Jochanan, rabi, 53
Josef (biblický), 63
Josef, della Reina, 38, 79

Justinián, 120
Kabelák, František, 11,14, 61, 71, 81, 84, 88, 91, 159
Kaplan, A. 71, 72, 77
Karel, Veliký, 89
Khunrath, Jindřich, 61
Kieckhefer, Richard, 155
Kiesewetter, Carl, 97, 102, 117
Kircher, Athanasius, 68, 69, 81
Knorr, von Rosenroth, 29, 137, 138, 142
Lában, 57
Leibnitz, Gottfrie, 61
Lenain, Lazare, 69, 147
Lenormant, Francois, 101
Lévi, Elifas 7, 16, 17, 18, 19, 20, 60, 61, 63, 64, 67, 71, 77, 85, 87, 88, 89, 90, 119,121, 122, 123, 142, 143, 153, 156, 159
Lévinas, Emanuel, 56
Lewy, Hans, 109, 110, 116
Lilit, 56, 57
Loans, Jakob, 138
Longinos, 104
Lullus, Raymmond, 29, 61
Luň, 14
Luria, Izák, 20, 40, 57, 71, 84, 91, 144
Maimonides, 59, 68
Majercik, Ruth, 96
Manetti, Gianozzo, 144
Margaliath, 32
Marie (královna), 140
Marinos, 105,
Mathers, Samuel Lidell Mc Gregor, 20, 21, 61, 159
Matoušek, Jaroslav, 100
Maximos, 108
Medicejský, Cosimo, 129
Mendel, z Rymanova, 80

Mojžiš, 27, 33, 43, 48, 56, 57, 63, 65, 71, 75, 79, 81, 92, 103, 104, 111, 129, 133, 135, 139, 154
Molcho, Šlomo, 79
Moncada, Raimondo, 134, 147
More, Henry, 137, 141, 142
Moše, de Leon, 65
Mouni, Sadhu, 99, 118, 122
Nakonečný, Milan, 13, 15, 65, 89
Napoleon, 80,
Naseman, Beate, 12, 159
Nechunja, ben ha-Kana, 27
Newton, Izák, 141
Noe, 62
Numa, 6
Numenius z Apameje, 104
Ochman, Jerzy, 30, 37
Origenes, 145
Ošaja, rabi, 56, 73
Ovidius, 122
Orfeus, 132, 136
Palach, Jan, 18,
Papus, 20, 23, 60, 65, 71, 81, 84, 86, 87, 89, 120, 142, 159
Paracelsus, 11, 20, 61, 92, 138, 139, 140, 143, 149, 154, 156, 159
Pavel, 48
Pererius, Benedictus, 141
Petrov, 12, 113, 159
Petr, z Abana, 76, 149, 151
Pfleiderer, Edmund, 55
Pico, della Mirandola, 11, 20, 29, 49, 68, 69, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 145,
147, 151, 157, 159
Piobb, Pierre, 8
Pistorius, Johann, 68
Platón, 8, 34, 66, 67, 101, 103, 104, 106, 115, 120, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 136
Plinius, 122,
Plutarchos, 109

Plotinos, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 116, 117, 119, 132
Porfyrios, 96, 105, 106, 107, 114, 115, 116, 121, 132, 146
Poseidonios, 111
Postel, Guillaume, 137, 138, 143
Proklos, 98, 102, 109, 110, 116, 117, 120
Propertios, 122
Psellos, Michal, 96, 101
Pythagoras, 66, 67, 99, 101, 105, 119, 127, 128, 136
Raba, 74
Rebeka, 57
Recanati, Menachem, 141
Regardie, Israel, 76
Reuchlin, Johann, 11, 20, 29, 41, 129, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 151, 159
Ricci, Paolo, 41, 137
Roboam, 86, 87
Ruderman, David, 40
Rudolf II., 140
Sadek, Vladimír, 9, 25, 34, 41, 42, 45, 49, 80, 160
Saint-Martin, Louis Claude de, 142
Samuel ben Nissim, Abdul Faradž, 134, 147
Sarug, Israel, 130
Sédir, Paul, 61
Seligman, Kurt, 13
Sforno, Obadja, 138
Schäfer, 33, 51,
Shaw, Bernard 12, 159
Scholem, Gershom, 10, 11, 29, 33, 75, 78, 128, 134, 137, 139, 147, 159, 160
Sixtus IV., 29
Smíchovský, Jiří, 9, 13, 14
Sopater, 102,
Spinoza, Benedikt, 61
Syrian, 109
Šabtaj, Cvi, 29
Šalamoun, 86, 87, 92, 101

Šimon, bar Jochaj, 27, 35
Tabasi, Ahmad, 150
Thébský, Honorius, 145
Theiler, Willy, 110
Thovt, 136
Trismegistos, Hermes, 129, 136
Trismosin, 140
Trithemius, Johannes, 76, 86, 131, 137, 140, 143
Vergilius, 122
Vital, Chajim, 40, 79, 80, 144
Wellings, George, 61, 142
Werblovsky, Cvi, 40
Wewers, Walter, 78
Wiesel, Elie, 80
Yates, Frances, 10
Zintzen, Clemens, 159
Zoroaster, 70, 101
Žid, Leon, 68, 131

Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů

a) Prameny

Bible svatá. Kralické vydání. Praha : Blahoslav, 1954. (ISBN neuvedeno).

KEFER, J. *Adeptství*. Přednáška z 8.12.1938. [online]. [cit. 6.1.2008]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/08-12-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/08-12-38.php?)

KEFER, J. *Analogie a syntheses*. Přednáška z 3.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/03-10-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/03-10-38.php?)

KEFER, J. *Antropologie-magické signatury člověka*. Přednáška 19.9.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/19-09-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/19-09-38.php?)

KEFER, J. *Autorita svatováclavská*. Přednáška z 29.9.1938 [online] . [6.1.2009] . K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/29-09-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/29-09-38.php?)

KEFER, J. *Boží jména a haviiothy*. Přednáška 21.7.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/21-07-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/21-07-38.php?)

KEFER, J. *Boží jména podle Lenaina*. Přednáška 14.7.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/14-07-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/14-07-38.php?)

KEFER, J. *Číslo tři*. Přednáška z 3.5.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/03-05-39.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/03-05-39.php?)

KEFER, J. *Čtyřka, Daleth*. Přednáška z 10.5.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/10-05-39.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/10-05-39.php?)

KEFER, J. *Dodatek k magickým cvičením*. Přednáška z 8.12.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na [www. http://www.grimoar.cz/jk_10/08-09-38.php?](http://www.grimoar.cz/jk_10/08-09-38.php?)

KEFER, J. *Dodatek o chamradi*. Přednáška 3.11.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/03-11-38.php?

KEFER, J. *Dvojka*.. Přednáška z 12.4.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/12-04-39.php?

KEFER, J. *Dvojka (pokračování)*. Přednáška z 26.4.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/26-04-39.php?

KEFER, J. *Elemiah*. Přednáška 23.2.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/23-02-39.php?

KEFER, J. *Encyklopedie okultismu, filosofie a mythologie*. Praha : Universalia, 1932-1940. (Bez ISBN).

KEFER, J. *Evokační magie*. (Předpoklad vzniku 1938-1941). [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_13/jk_13.php?

KEFER, J. *Ezechiellovo proroctví*. Přednáška z 4.10.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/04-10-39.php?

KEFER, J. *Géniové a evokace*. Přednáška z 18.8.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/18-08-38.php?

KEFER, J. *Géniové hodin a lunárních stanic*. Přednáška z 5.6.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/05-06-40.php?

KEFER, J. *Jména a inteligence ročních dob*. Přednáška z 22.5.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/22-05-40.php?

KEFER, J. *Magická oratoř*. Přednáška z 19.12.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/14-11-38.php?

KEFER, J. *Magická symbolika*. Přednáška 24.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/24-10-38.php?

KEFER, J. *Magie čísel*. Přednáška 7.11.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/07-11-38.php?

KEFER, J. *Matematika dění*. Přednáška z 9.3.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/09-03-39.php?

KEFER, J. *Moderní magie*. Přednáška z 17.3.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/17-03-38.php?

KEFER, J. *Něco z mentální magie*. Přednáška 10.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/10-10-38.php?

KEFER, J. *Několik zásad z Elifase Léviho*. Přednáška 6.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/06-10-38.php?

KEFER, J. *O barvách a zvuku*. Přednáška 31.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/31-10-38.php?

KEFER, J. *Odluka vědy chrámové*. Přednáška z 2.1.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/02-03-39.php?

KEFER, J. *Pětka, He*. Přednáška z 17.5.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/17-05-39.php?

KEFER, J. *Pojem theurgie*. Přednáška 7.7.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php?

KEFER, J. *Pokračování jmen abecedy*. Přednáška z 6.3.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/06-03-40.php?

KEFER, J. *Postup prací v magii..* Přednáška z 12.12.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/12-12-38.php?

KEFER, J. *Problém zla.* Přednáška 19.12.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/19-12-38.php?

KEFER, J. *První tarotová karta – jednota - Alef.* Přednáška z 5.4.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/05-04-39.php?

KEFER, J. *Přehled dějin magie.* Přednáška z 12.9.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/12-09-38.php?

KEFER, J. *Rasismus – symbolika dvojky.* Přednáška z 19.4.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/12-04-39.php?

KEFER, J. *Řády duchů.* Přednáška 25.8.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/25-08-38.php?

KEFER, J. *Solární vykuřovadlo.* Přednáška 10.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/10-10a38.php?

KEFER, J. *Sukus magické kosmologie – dodatek k antropologii.* Přednáška 26.9.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/26-09-38.php?

KEFER, J. *Systematické studium theurgie.* Přednáška z 28.2.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/28-02-40.php?

KEFER, J. *Tarot.* Přednáška z 21.11.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/14-11-38.php?

KEFER, J. *Theurgie.* Praha : Trigon, 1991. (ISBN neuvedeno).

KEFER, J. *Theurgie.* Přednáška z 7.7.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/07-07-38.php?

KEFER, J. *Theurgie magické evokace*. 2. vydání. Praha : Trigon, 1991. ISBN 80-85320-15-0.

KEFER, J. *Theurgický výklad otčenáše*. Přednáška z 24.1.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/24-01-40.php?

KEFER, J. *Tradice*. Přednáška z 15.5.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/15-05-40.php?

KEFER, J. *Úvod do hermetismu*. Přednáška 2.1.1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/02-01-39.php?

KEFER, J. *Úvod do magie*. Přednáška z 5.9.1938. [online] . [cit.6.1.2009] . K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/05-09-38.php?

KEFER, J. *Výklad Ezechieleova proroctví (pokračování)*. Přednáška z 11. října 1939. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/11-10-39.php?

KEFER, J. *Vznik okultismu*. Přednáška 19.12.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/10-01a38.php?

KEFER, J. *Základní duchové inteligence*. Přednáška z 17.4.1940. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/17-04-40.php?

KEFER, J. *Zaklínání čtyř*. Přednáška 13.10.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/13-10-38.php?

KEFER, J. *Zákony magie*. Přednáška 14.11.1938. [online]. [cit. 6.1.2009]. K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/jk_10/14-11-38.php?

Obhajoba Dr. Kefera. Opis protokolu ke Krajskému soudu trestnímu v Praze. Odvolání k obhajobě ze dne 10.3.1941.[cit. 6.1.2009].K dispoziciwww. http://www.grimoar.cz/jk_09.php?

Výpověď Dr. Smíchovského. 1946. Archiv Ministerstva vnitra ČR. Svazek 305-425-3. s. 16-17.

b) Sekundární literatura

- ABBA, T. *Kabala*. samizdat po roce 1970 (s.l., s.n.), (ISBN neuvedeno).
- AGRIPPA, von Nettesheim H.C. *Okultní filosofie*. 1-2. díl. 2. vydání. Praha : Trigon, 2004. ISBN 80-86159-56-6.
- AGRIPPA, von Nettesheim H.C. *Okultní filosofie*. 3-5. díl. 2. vydání. Praha : Trigon, 2004. ISBN 80-86159-57-4.
- ARJE, S. *Podstata a vývoj kabaly čili židovské mystiky*. in Agrippa von Nettesheim, H.C. *Kabala*. 2. vydání. Praha : Trigon, 1990. ISBN 80-900077-2-4.
- BENZ, E. *Die christliche Kabbala*. Zürich : Rhein-Verlag, 1958. (ISBN neuvedeno).
- BETH, K. *Religion und Magie*. Leipzig : Verlag B.G.Teubner, 1927. (ISBN neuvedeno).
- BESSERMAN, P. *Kabala a židovská mystika*. Praha : Pragma, 1997. ISBN 80-7205-869-X.
- BICHOFF, E. *Die Elemente der Kabbalah*. Berlin : Hermanns Barsdorf Verlag, 1913. (ISBN neuvedeno).
- BISCHOFF, E., WINTER, J. *Die Kabbala*. Paderborn : Voltmedia ISBN 978-3-937229-77-5.
- BISCHOFF, E.: *Die Kabbalah*. Leipzig : Th. Griebens Verlag, 1903. (ISBN neuvedeno).
- BISCHOFF, E. *Wunder der Kabbalah – die okulte Praxis der Kabbalisten*. Pfullingen in Württemberg : Johannes Baum Verlag, 1921. (ISBN neuvedeno).
- BLAU, J.L.: *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York : Columbia University press, 1944. (ISBN neuvedeno).
- BLAU, L. *Das jüdische Zauberwesen*. Darmstadt : Hesse und Becker, 1987. ISBN 3-8036-3011-8.
- BLOCH, P. *Geschichte der Kabbala*. Trier : Verlag von Siegmund Mayer, 1894. (ISBN neuvedeno).
- BOR, D. Ž. *Kabala a kabalisté*. Praha : Trigon, 1995 ISBN: 80-85320-59-2.
- BRUNO, G. *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. 1. vydání. Praha : Argo, 2007. ISBN 978-80-7203-760-5.
- BUBER, M. *Gog a Magog*. 1. vydání. Praha : Mladá fronta, 1996. ISBN 80-204-0604-2.
- BUBER, M. *Chasidská vyprávění*. 2. vydání. Praha : Kalich, 2002. ISBN 80-7017-709-8.
- BUBER, M. *Život chasidů*. Praha : Arbor vitae, 1994. (ISBN neuvedeno).
- BUCHMANN-NAGA, F. *Der Schlüssel zu den 72 Gottesnamen der Kabbala*. Berlin : Richard Schikowski, 1983. (ISBN neuvedeno).

- CASARIL, G. *Rabbi Šimon bar Jochaj a kabala*. Bratislava: CAD Press, 1996. ISBN 80-85349-63-9.
- CAVENDISH, R. *Dějiny magie*. 1. vydání. Praha : Odeon, 1994. ISBN 80-207-0509-0.
- Claviculae Salomonis (Klíčky Šalamounovy)*. 2. vydání. Praha : Trigon, 1990. ISBN 89-85320-04-5.
- COUDERT, A.P. *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century*. Leiden : Brill, 1999. ISBN 90-04-09844-5.
- CREMER, F.W. *Die Chaldaischen Orakel und Jamblich de mysteriis*. Meisenheim am Glan : Verlag Anton Hain, 1969. (ISBN neuvedeno).
- DAN, J. *Die Kabbala*. Stuttgart : Reklam, 2005. ISBN 978-3-15-018451-6.
- DEHN, G. *Buch Abramelin*. 1. vydání. Saarbrücken : Verlag Neue Erde, 1995. ISBN 3-89060-408-0.
- EISENBERG, J. *Sefer Raziel ha Malach*. 2. vydání. Praha : Trigon, 1990. ISBN 80-900077-3-2.
- ELIÁŠ, O. *Golem – historická studie*. Praha : Půdorys, 1996. ISBN 80-86018-00-8.
- ELIÁŠ, O. *Kabala*. Praha : Zmatlík a Palička, 1938. (ISBN neuvedeno).
- ELIÁŠ, O. *Úvod do magie*. Praha : Trigon, 1992. ISBN 80-85320-25-8 ISBN 978-80-85320-25-1.
- Enchiridion Leonis Papae*. Praha : Universalia, 1940. (ISBN neuvedeno).
- FAUST, J. *Magia Innaturalis*. Praha : Eulis, 1940. s. 71. (ISBN neuvedeno).
- FRANCK, A. *Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer*. Amsterdam : Weber, 1990. ISBN 90-73063-01-9.
- GRIESE, O. *Sefer Jecira*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. (ISBN neuvedeno).
- GRIESE, O. *Kabala*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1913. (ISBN neuvedeno).
- GRIESE, O. *Problém očarování*. Brno : TOM, 1992. ISBN 8090080227.
- GROZINGER, K.E. *Jüdisches Denken*. Frankfurt am Main : Campus Verlag, 2004. ISBN 3-534-17982-X.
- GUAITA, S. *Had genese*. Přerov : Ústřední nakladatelství okultních děl, 1921. (ISBN neuvedeno).
- GULKOWITSCH, L. *Der Hasidismus*. Leipzig : Verlag Eduard Pfeiffer, 1927. (ISBN neuvedeno).
- HABIGER-TUCZAY, CH. *Magie und Magier im Mittelalter*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1992. ISBN 3-424-01132-0.

- HARTLIEB, J. *Das Buch der verbotenen Künste*. München : Eugen Diederichs Verlag, 1998. ISBN 3-424-01424-9.
- HAYOUN, M.R.: *Židovské osvícenství mezi Cordóbou a Berlínem*. 1. díl. 1. vydání. Praha : Volvox globator, 1998. ISBN 80-7207-203-X.
- HAYOUN, M.R.: *Židovské osvícenství mezi Cordóbou a Berlínem*. 2. díl. 1. vydání. Praha : Volvox globator, 1998. ISBN 80-7207-359-1.
- HORST, G.C. *Theurgie*. Mainz : Florian Kupferberg, 1820. (ISBN neuvedeno).
- CHLUP, R. *Corpus hermeticum*. Praha : Hermann a synové, 2007. ISBN 978-80-87054-09-3.
- IDEL, M. *Golem*. 1. vydání. Praha : Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-664-4.
- IDEL, M. *Kabala – Nové pohledy*. 1. vydání. Praha : Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-663-8.
- JAMBLICH. *O mystériích egyptských*. Praha : Sfinx, 1922. (ISBN neuvedeno).
- JELLINEK, A. *Kleine Schriften zur Geschichte der Kabbala*. Hildesheim : Olms, 1988. ISBN 3-487-09051-1.
- KABELÁK, F. *Kabalistické zasvěcení*. 1. vydání. Brno : Horus, 1995. ISBN 80-901884-0-0.
- KABELÁK, F. *Kniha tajemství velikého šemu*. Brno : Horus, 1998. ISBN 80-901884-5-1.
- KABELÁK, F. *Magia divina*. Praha : Trigon, 2006. ISBN 80-86159-63-9.
- KAPLAN, A. *Bahir*. 1. vydání. Praha : Malvern, 2008. ISBN 978-80-86702-30-8.
- KAPLAN, A. *Meditace a kabala*. 1. vydání. Praha : Volvox globator, 1998. ISBN 80-7207-100-9.
- KAPLAN, A. *Sefer Jecira*. 1. vydání. Praha : Volvox globator, 1998. ISBN 80-7207-101-7.
- KEFER, J. *Syntetická magie*. Praha : Trigon, 1991. ISBN 80-85320-18-5.
- KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. 1. vydání. Praha : Argo 2005. ISBN 80-7203-660-2.
- KIESEWETTER, C. *Die Geheimwissenschaften*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2005. ISBN 3-86539-005-6.
- KIESEWETTER, C. *Geschichte des neueren Okkultismus*. Wiesbaden : Marix Verlag, 2007. ISBN 978-3-86539-121-6.
- LENORMANT, F. *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldaer*. Berlin : Hermann Barsdorf Verlag, 1920. (ISBN neuvedeno).
- LÉVI, E. *Dějiny magie*. 1. vydání. Praha : Trigon, 2003. ISBN 80-86159-45-0.
- LÉVI, E. *Dogma a rituál*. Praha : Trigon, 1995. ISBN 80-85320-16-9.
- LÉVI, E. *Kniha zasvěcení*. Praha : Trigon, 1991. ISBN 80-85320-11-8.
- LÉVI, E. *Úvod do kabaly*. in Bor, D.Ž. LOGOS 1934-1940. Praha : Trigon, 1995. ISBN 80-85320-57-6.
- LÉVI, E. *Věda duchů*. Praha : Trigon, 1991. ISBN 80-85320-12-6.

- LÉVI, E. *Zasvěcovací dopisy do vysoké magie a mystiky čísel*. 1. vydání. Praha : Trigon, 2006. ISBN 80-86159-62-0.
- LÉVINAS, E. *Etika a nekonečno*. Praha : OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-67-6.
- LEWY, H. *Chaldean Oracles and Theurgy*. Cairo : Institut Français d'Archéologie Orientale, 1956. (ISBN nevedeno).
- LOGOS. Universalia. Č. 2. Praha : Trigon, 1998. ISSN 0862-7606.
- MAIER, J. *Die Kabbalah*. München : C.H. Beck, 1995. ISBN 3-406-39659-3.
- MATHERS, S.L. *Kabbalah unveiled*. London : Kegan Paul, 1938. (ISBN nevedeno).
- MATOUŠEK, J. *Gnose*. Praha : Hermann a synové, 1995. (ISBN nevedeno).
- MAJERCIK, R. *The Chaldean Oracles*. Leiden : Brill, 1989. ISBN 9004090436.
- MIRANDOLA, P.G. *O důstojnosti člověka*. 1. vydání. Praha : OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-164-1.
- MOUČKA, L. *72 talismanů merkurské sféry*. Praha : Půdorys, 1998. ISBN 80-86018-09-1.
- MOUNI, S. *Theurgy – the art of effective worship*. Aeon Books : London, 2004. ISBN 1-904658-08-3.
- NAKONEČNÝ, M. *Novodobý český hermetismus*. 1. vydání. Praha : Vodnář, 1995. ISBN 80-85255-85-5.
- NAKONEČNÝ, M. *Magie v historii, teorii a praxi*. Praha : Vodnář, 1999. ISBN 80-85255-12-X.
- NASEMANN, B. *Theurgie und Philosophie in Jamblichs De mysteriis*. Stuttgart : B.G. Teubner, 1991. ISBN-10: 3519074605, ISBN-13: 9783519074601.
- NEUMARK, D. *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*. Berlin : Verlag Georg Reimer, 1910. (ISBN nevedeno).
- OCHMAN, J. *Peryferie filozofii zydowskiej*. Krakow : Universitas, 1997. ISBN 83-7052-919-4.
- PAPUS. *Kabala*. 3. vydání. Praha : Volvox globator, 2005. ISBN 80-7207-586-1.
- PARACELSUS, A. *Archidoxa magica*. 2. vydání. Praha : Trigon, 1991. 80-85320-19-3.
- PARACELSUS, A. *Filosofie okultní*. Praha : Trigon, 1990. ISBN 80-85320-05-3.
- PETROV, A.V. *Fenomen teurgii*. Sankt-Peterburg : RCHGI, 2003. ISBN 5-88812-183-5.
- PORFYRIOS. *Jeskyně nymf. Sfinx* : Praha, 1922. (ISBN nevedeno).
- REGARDIE, I. *Das magische System des Golden Dawn*. 1. díl. Freiburg im Breisgau : Verlag Herman Bauer, 1987. ISBN 3-7626-0343-X.
- REUCHLIN, J. *De verbo mirifico*. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog Verlag, 1996. ISBN 3-7728-1771-8.
- SADEK, V. *Židovská mystika*. 1. vydání. Vimperk : Fr, 2003. ISBN 80-86603-05-9.

- SELIGMANN, K. *Das Weltreich der Magie*. Eltville am Rhein : Bechtermünz Verlag, 1988, ISBN 3-927117-19-6.
- SHAW, G. *Theurgy and the Soul*. University Park : Penn State Press, 1971. ISBN 0271023228.
- SCHÄFER, P.: *Hekhalot Studien*. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1988. ISBN 3-16-145388-3.
- SCHÄFER, P. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*. 4. díl. Tübingen : J. C. B. Mohr, 1991. ISBN 3-16-145745-5.
- SCHOLEM, G. *Alchymie a kabala*. samizdatový překlad z německého originálu (podepsán Karel). (s.l., s.n). K dispozici na www. http://www.grimoar.cz/gs_02/gs_02.php?
- SCHOLEM, G. *Davidova hvězda*. 2. vydání. Praha : Nakladatelství Franze Kafky, 1996. ISBN 80-85844-24-9.
- SCHOLEM, G. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. 1. vydání. Baden-Baden : Suhrkamp, 1980. ISBN 3-518-27930-0.
- SCHOLEM, G. *Kabala a její symbolika*. 1. vydání. Praha : Volvox globator, 1999. ISBN 80-7207-315-X.
- THORNDIKE, L. *The History of Magic and Experimental Science*. 6. díl, New York : Columbia University Press 1923-1958. (ISBN nevedeno).
- WEWERS, G.A. *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Berlin : Walter de Gruyter, 1975. ISBN 3-11-005858-8.
- WIESEL, E. *Všechny řeky spějí do moře - paměti*. Praha : Pragma, 1997. ISBN 80-7205-509-7.
- ZINTZEN, C. *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. ISBN 3-534-06669-3.
- ZOHAR. (s.l.) : Dobra, 2003. ISBN 80-86459-30-6.

c) Užité encyklopedie a slovníky

- Bertelsmann Lexikon*. 7. díl. München : Bertelsmann Verlag, 2002. ISBN 3-577-16147-7.
- Bertelsmann Lexikon*. 14. díl. München : Bertelsmann Verlag, 2002. ISBN 3-577-16154-X.
- Der Grosse Brockhaus*. 9. díl. Leipzig : F.A.Brockhaus, 1931. (ISBN nevedeno).
- Der Grosse Brockhaus*. 18. díl. Leipzig : F.A.Brockhaus, 1931. (ISBN nevedeno).
- Der Grosse Herder*. 5. díl. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 1954. (ISBN nevedeno).
- Der Grosse Herder*. 9. díl. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 1954. (ISBN nevedeno).
- JONES, L. *Encyklopedia of Religion*. 15 dílů. Detroit : Thomson Gale, 2005. ISBN 002867330, 9780028657332.

MAIER, J. *Judentum von A bis Z*. 2 díly. Freiburg im Breisgau : Verlag Herder, 2001. ISBN-10: 3451051699, ISBN-13: 978-3451051692.

Meyers Grosses Konversations-Lexikon. 24. dílů. Leipzig und Wien : Bibliographisches Institut, 1907. (ISBN neuvedeno).

NAKONEČNÝ, M. *Lexikon magie*. Praha : Ivo Železný, 1993. ISBN 80-237-0090-1.

NEWMAN, J. *Judaismus od A do Z*. 1. vydání. Praha : Sefer, 1992. ISBN 80-900895-3-4.

d) Elektronické dokumenty nebo jejich části

Knihovna hermetických textů. [online]. [cit. 4.1.2009]. K dispozici na [www.
http://www.grimoar.cz/obsah.php?](http://www.grimoar.cz/obsah.php?)

Strigona. *Rozhovor s Ladislavem Běhounkem*. Aktualizováno Friday, 28 April 2006. [online]. [cit.4.1.2009]. Dostupné na [www.
http://www.horevklub.org/index.php?option=com_content&task=view&id=83&Itemid=4](http://www.horevklub.org/index.php?option=com_content&task=view&id=83&Itemid=4)

ZUSAMMENFASSUNG

Kabalistická teurgie

Kabbalistische Theurgie

Marek Dluhoš

Kabbalistische Theurgie ist die Zusammensetzung des hebräischen Wortes die Kabbala (Tradition) und des griechischen die Theurgie (Die Auswirkung auf die Götter und die in Gott durchlaufende Vorgänge, eventuell „Die Kunst, die Götter schaffen“).

Meine Arbeit ist begründet auf dem höchsten Punkt der Forschung in diesem Gebiet in der Tschechischen Republik, in der 2. Tschechoslowakischen Republik (1938-1939) und verbunden mit den ersten Jahren des Protektorats Böhmen und Mähren (1939-1945) und mit der Tätigkeit der Gesellschaft der tschechischen Hermetiker Universalia, dessen Vorsitzende Dr. Jan Kefer (1906-1941) war. Kefer fand den Zusammenpunkt zwischen der Kabbala und der Theurgie in der Theorie des Sephirotischen Baumes und der Zusammenwirkung der Welten des Geistes und der Materie von oben nach unten – von Gott zum Menschen und von unten nach oben vom Menschen zu Gott. Er knüpfte damit an die Lehre des französischen Hermetiken und Kabbalisten des 19. Jahrhunderts Eliphas Levi, des Synthetiken der klassischen Teurgen, des Jamblichos und anderer an. Was die alte Zivilisationen die Götter nannten, nannte er die Ideen. In gleicher Weise wie in der Theurgie des Levi gründet Kefer die Theorie statt der Welt der Götter – die Welt der astralen metaphysischen Entitäten die eine Wirkung auf diese irdische Welt üben, aber in welcher es auch möglich ist dynamische Ideen zu bilden, die auf die Welt unten wirken. Der Theurg und Kabbalist erschafft eine Idee, die in der Welt wirken soll. Kefer hatte eine politische Idee – die Bildung der Entitäten, die mit der Hilfe der Theorien und Praxis der Kabbala und Teurgie erschaffen wurden, konnten den Verlauf der menschlichen Geschichte positiv beeinflussen.

In der Theurgie so wie in der Kabbala ging es um den Versuch etwas ändern. Es geht in diesem um das Streben, welches parallel mit der Entwicklung der Zivilisation und der ganzen westlichen Kultur, derer ganze Wissenschaft sich um der Frage dreht, ob diese Welt blosser Konstruktion unseres Erkenntnisvermögens ist, oder nicht. Die Wirklichkeit können wir aber in zwei Ebenen sehen – empirisch und transzendental. Hier steht nebeneinander die Welt, welche wir wahrnehmen und denken können und Transzändens, die mit den esoterischen Methoden ergreifbar ist . Wie unsere Wissenschaft physisch (Die Brücken, Autos usw.) schafft, versucht die alte Esoterik transzendental zu bilden. Kabalistische Theurgie ist auf der Hypothese der transzendentalen Welt gegründet, von welcher sie zum Nutzen der Welt auch wirken will.

Das Ziel der Teurgen, sowie der Kabbalisten und aus unserer Sicht der Synthese beider im tschechischen Hermetismus ist die Beeinflussung der Idee mit der nachfolgenden erwünschten Wirksamkeit in der irdischen Welt. Zum Beispiel die Idee des Tschechoslowakischen Staates war im Kefers Denken mit der Idee des heiligen Wenzels verbunden. Jede Beschädigung oder Verstärkung sollte sich in der Existenz des Tschechoslowakischen Staates und Volkes widerspiegeln.

Aus der heutigen Auffassung der Anhänger des heutigen Paradigmas ist die Kabbala und Theurgie ein System des Aberglaubens. Diese Arbeit sollte vor allem diese Erscheinungen in ihrer historischen Entwicklung dokumentieren, die zur Gründung der kabbalistischen Theurgie des tschechischen Hermetismus führten, mit seinen Methoden und Regeln. Diese Arbeit versuchte nicht die Frage nach der Realität dieser kabbalistisch und teurgisch verstandener Welt zu beantworten, sondern sie nur historisch und phänomenologisch zu schildern.

In der Arbeit ging ich von dem in mehreren Quellen erfassten Versuch der führenden tschechischen Hermetiker aus, die Ergebnisse ihrer mehrjährigen Forschung in der Kabbala und Theurgie zur Beeinflussung der Geschichte und der Rettung des Staates mit der Methode der kabbalistischen Teurgie auszunutzen. Diese drei Versuche, von welchen auch der damalige Präsident Dr. Eduard Beneš informiert war, kamen in den Jahren 1938-1940 zustande. Ihr Resultat war die Festnahme der führenden Personen Dr. Kefer und Dr. Eliáš, die dann im Konzentrationslager starben. Andere führende tschechische Hermetiker

arbeiteten als Spezialisten in diesem Gebiet für Sicherheitsdienst (Dr. Smichowski) und Kabelák (Gestapo).

Mein Ziel war mit der Dokumentationsmethode die Erkenntnisse von der Benutzung der Kabbala und Teurgie zur Beeinflussung unserer Realität, deren Historie, Theorie und Praxis zu versammeln.

Ich versuchte vorausgesetzte Entwicklung der Kabbala und Theurgie bis zur deren Verbindung in florenzischer Akademie im 15. Jahrhundert in der Magie der Renaissance und christlicher Kabbala bis zur kabbalistischen Theurgie des Tschechischen Hermetismus zu entwerfen.

In der heutigen Welt entstanden neu die Lehrstühle der Esoterik an den Universitäten Sorbonne (Fra), Exeter (UK) und Amsterdam (Ne). Auch das bedeutet, das dieses Thema im Kontext der Renaissance der heutigen Forschung auf dem Gebiet der Kabbala, Chasidismus, Theurgie und Hermetik in den USA, in Israel und Westeuropa wichtig ist.

Diese Arbeit ist auch ein Beitrag zur Geschichte dieses Gebietes, das wie die Theologie in der kommunistischen Ära streng persecuiert war.