

Tato publikace vznikla a byla vydána v rámci řešení projektu „Filosofické a náboženské myšlení judaismu“ podporovaného Grantovou agenturou České republiky (401108/0426).



DITA RUKRIGLOVÁ A KOLEKTIV
EDITOR PAVEL SLÁDEK
MOŠE BEN MAJMON – MAIMONIDES
FILOSOF, PRÁVNÍK A LÉKAŘ

Academia
Praha 2014

halachista se mohl opřít o nesmírnou textovou erudici, kterou využíval neméně tvůrčím způsobem, aby formoval a vzdělával, kam až jeho vliv dosáhl. Maimonides měl na halachu veliké nároky, které dalece přesahovaly pouhý bezproblémový chod společnosti a detailní plnění náboženských příkázání. Asi by bylo zbytečné se snažit apologeticky interpretovat Maimonida jako rovnostáře. Maimonides byl elitář, který od mládí nepochyboval o svých výjimečných schopnostech a o svém úkolu určovat normy správného jednání a pozdvihnout svůj lid na co nejvyšší stupeň intelektuálního poznání. Za tímto účelem stanovil jakési dogmatické minimum, které mělo sloužit jako hráz před názory, jež mohly směřování k tomuto cíli významně ohrozit. Jeho metoda prezentace halachy ve formě apodiktického kodexu, pojetí rabínské autority, snaha o uchopení halachy jako celku, nároky na halachu jako spirituálně-etický pedagogický systém a role, kterou v halaše hrají ideové předpoklady včetně bezprecedentního zavedení dogmatu – to všechno jsou Maimonidovy originální přínosy, které skutečně i po mnoha staletích stále „převracejí hory a boží opevněné hradby“.

IV. Maimonides filosof

(Milan Lyčka)

ממשה ועד משה לא קם כמשה

„Od Mojžíše až po Mojžíše nepovstal nikdo jako Mojžíš“

V kompendiích dějin židovské filosofie bývá Maimonides uváděn jako největší židovský filosof středověku, často jako jeden z největších židovských filosofů vůbec. Otázkou přitom je, jaká kritéria se při posuzování jeho filosofického výkonu používají: zda jde o jeho původnost a novost,¹ což je začasť požadavek kladený na autory jakéhokoli žánru v moderní době, nebo se posuzuje filosofův vliv na dění ve společnosti a kultuře jeho doby, případně váha odkazu jeho filosofického dědictví pro následující generace. Maimonides bezpochyby vstoupil do dějin židovství jako velký rabín, halachický učenec, politicky angažovaný představitel jedné významné diasporní komunity (egyptské), a jako takový hrál důležitou roli rovněž v širším politickém a kulturním kontextu severní Afriky (Maghribu) a Předního východu (Egypt, Palestina, Sýrie, Irák). V nežidovském prostředí se pak proslavil i jako lékař a filosof; v obou těchto rolích se projevuje výrazný vliv, který na něho mělo prostředí, v němž vyrůstal, vzdělával se a posléze i působil, tedy muslimský svět Andalusie, Maghribu a Egypta.² Maimonides tak představuje velmi složitou osobnost, ve které se snoubí a často i sváří nej-různější kulturní vlivy, pocházející z velmi nesourodých zdrojů.³

¹ Ve smyslu tvůrčího přetavení starších filosofických tradic, neboť žádný myslitel nezačíná úplně od nuly, ale musí se vyrovnávat s myšlenkami svých předchůdců.

² Vliv muslimského prostředí na Maimonidovo pojetí halachy je rovněž nezanedbatelný.

³ Sarah Stroumsa charakterizuje Maimonida jako „středozeemského (*Mediterranean*) myslitele“; viz Stroumsa, *Maimonides in His World*.

Maimonidovým dominantním osobnostním rysem je však jeho intelekt, který propojuje a zaštiťuje všechny ostatní vrstvy jeho já a umožňuje nebývale původní a výraznou syntézu. Maimonides je racionální myslitel, který užívá rozumová kritéria na všechny sféry lidské existence, od politiky přes medicínu po náboženství. Rozum je poslední instance, na kterou se vždy odvolává, ať při kritice pověrčivosti, modlářství či falešných představ o světě nebo při hledání posledních důvodů např. Božích příkázání. V tomto smyslu není v Maimonidově myšlení a jednání rozporu; existuje jen jedna pravda,⁴ která se člověku nabízí v různých podobách, a je povinností člověka jako takového tuto pravdu hledat a odkrývat, nakolik mu to jeho intelektuální schopnosti umožňují: „Slyš pravdu, ať ji říká kdokoli.“⁵ Tento zásadní postoj umožňuje Maimonidovi bez velkých zábran hledat pravdu nejen v tradičních učeních judaismu, ale i v islámu, křesťanství a „pohanské“ filosofii.⁶ Pokud se však tradovaná učení dostanou do rozporu s rozumovými principy, není problém v samotné tradici, ale v jejím chápání a výkladu. I ve vztahu k vlastnímu židovskému dědictví tak Maimonides zaujímá dvojaký postoj: existuje podání, které je určeno běžným lidem a kde pravda je částečně skrytá, a tedy zkreslená, aby byla těmto lidem pochopitelná. Na druhé straně se vzdělaným, tj. těm, kdo jsou schopni nahlížet základní principy světa, tedy filosofům, ukazuje pravda ve své nahotě, ve své vlastní podstatě. Tato dvojakost se pak promítá i do Maimonidova vlastního učení, jež má sloužit jednak jako systematické shrnutí náboženské tradice, které umožní masám věřících jednoznačně a bezchybně

⁴ Na rozdíl od konceptu dvou pravd (filosoficko-vědecké a náboženské), který razili např. pozdější latinští averroisté.

⁵ Maimonides, *TF*, Úvod.

⁶ Zejména Aristotelés byl pro Maimonida vzorem intelektuální dokonalosti, která dosahovala až úrovně nejvyšší prorocké inspirace: „[...] jeho vědění – chce říci Aristotelovo vědění – je mezi lidského vědění, kromě [lidí], jimž se dostalo takové Boží emanace, díky níž vystoupili až na stupeň prorockví, nad který není vyššího“ (Maimonides, *Výběr z korespondence*, s. 369).

sloužit Bohu, jednak jako přehled racionálních principů, zakládajících tuto tradici a umožňujících menšině těch, kdo jsou toho hodni („připravení“), nahlédnout smysluplnost věrnosti této tradici. Odpovídá tomu i způsob, jakým Maimonides své myšlenky vyjadřuje: nevzdělané většině předává jasně formulované a imperativní instrukce, vzdělaným a přemýšlivým souvěrcům naznačuje, jak se dobrat skrytých významů tradovaného učení, zároveň však chce bránit možné skepsi, která by pramenila z napětí mezi zjevením a rozumem.

Svou představu o roli, kterou hraje rozum ve vztahu k náboženské tradici, vyjádřil Maimonides pregnantně ve slavném podobenství a jeho interpretaci na konci *Průvodce*: zatímco král dlí ve svém paláci, jeho poddaní žijí jednak ve městě, jednak mimo město (1). Z těch, kdo jsou ve městě, se někteří obrátili zády ke královi paláci a hledí jinam (2), jiní se naopak snaží králův palác najít a vstoupit do něj, ale zatím nezahlédli ani jeho zdi (3). Některým se to však podařilo a teď obcházejí palác a hledají vchod (4). Jiní vchod našli, vstoupili dovnitř a bloumají v předsálích (5), další pronikli až do vnitřních prostor paláce, ve kterých přebývá král (6), ale pokud se nesnaží ještě více, nemusí krále zahlédnout, či s ním dokonce mluvit: to je vyhrazeno jen některým (6a). Maimonides pak podobenství vykládá takto: na jedné straně jsou lidé, kteří buď rozum vůbec nemají, tedy nejsou ani lidmi v pravém smyslu a mají jen jejich podobu, a proto vůbec nechápou, na čem je založen svět a jaký je jeho smysl; jsou to „neznabozi“ či ateisté (1). K nim patří i ti, kteří sice rozum mají, a dokonce jej používají, ale zcela scestným způsobem, tedy „volnomyšlenkáři“ či filosofové (2); ti jsou dokonce horší než předchozí, protože mohou svádět lidi na scestí. Na druhé straně jsou tu lidé, kteří vědí o existenci krále (Boha) a hledají k němu cestu, ale nejsou schopni jeho palác najít; to jsou nevzdělaní, kteří však dodržují příkázání (3). Ti, kdo mají o králi správné názory, jichž se jim dostalo z tradice, ale dále o nich nepřemýšlejí, se dostali až k paláci; jsou to tradiční talmudičtí učenci a znalci halachy (4). Do paláce pak vstupují jen ti,

kdo přemýšlejší a snaží se postihnout základy náboženství, tedy „filosofové náboženství“ (5). A z nich jen ti, kdo dosáhli maxima toho, čeho člověk vůbec může rozumem dosáhnout, pokud jde o krále (Boha), mohou prodlévat v jeho blízkosti (6). Poslední kategorií jsou pak výjimeční jedinci – proroci (6a).⁷

Rozumové úsilí tak podle Maimonida nesmí být samoúčelné, instrumentální, sloužit pouze životním potřebám člověka, ale musí být celem zaměřeno k Bohu. Pravým cílem filosofování je obsáhnout všechny oblasti vědění přístupné člověku, a tím se přiblížit Bohu. V tom také tkví smysl lidského života, vlastně jeho překonání: jen ten, kdo uskuteční všechny své intelektuální možnosti, „aktualizuje“ své rozumové „potence“, se odpoutá od přizemní lidské existence a spojí s božským rozumem. To mu umožní zahlédnout věčné pravdy už zde na zemi, v eschatologické perspektivě se mu pak otevírají brány „budoucího světa“.

IV.1 MAIMONIDOVY FILOSOFICKÉ INSPIRACE

Jak již bylo zmíněno výše (kap. 1.2), Maimonides se narodil roku 1138 v Córdobě v Andalusii, v oblasti, která proslula už dříve, ale ještě i v době jeho mládí velkými filozofy jak muslimskými, tak židovskými. Značného rozkvětu dosáhlo filosofické a vědecké myšlení zejména za prvních dvou córdobských chalífů ‘Abdaraḥmāna III. (889/91–961) a al-Ḥakama II. (915–976), kteří podporovali vědu v jejích nejrůznějších podobách; k tomuto účelu vybudovali i obrovskou knihovnu, podporovali učence a zejména al-Ḥakam se zasloužil o řadu překladů starých textů z řečtiny a latiny do arabštiny a zajišťoval přísun filosofických a jiných odborných knih z Východu, především z druhého významného intelektuálního centra tehdejšího muslimského teritoria, Bagdádu, hlavního města abbásovského chalífátu. Tím se na Západ

⁷ Maimonides, *DH* III, 51.

dostala důležitá díla významných muslimských filosofů, jako byl al-Fārābī (asi 870–950) nebo později Avicenna (Ibn Sīnā, asi 980–1037). Z domácích, španělských muslimských filosofů vynikli zejména Ibn Bāḡḡa (Avempace, 1077/1095?–1139) a Averroes (Ibn Rušd, 1126–1198), ze židovských je třeba zmínit Šeloma ibn Gabirola (asi 1021–1058), Bahju ibn Paḡudu (zemřel asi 1080) nebo Jehudu ha-Leviho (asi 1075–1140). Nakolik byl Maimonides sám ovlivněn širším kulturním prostředím, ve kterém vyrůstal, lze těžko soudit, nicméně je možné předpokládat, že vedle intenzivního studia náboženskopravních disciplín se mladý student zabýval také filosofií a vědou.⁸ Dokladem toho je i krátké pojednání o aristoteléské logice,⁹ které Maimonides napsal, ovšem za předpokladu, že nebudeme pochybovat o jeho autorství.¹⁰ Kvůli nepříznivým okolnostem po dobytí Córdoby Almohady roku 1148 celá Maimonidova rodina toto město opustila a po několika letech putování se nakrátko usadila v marockém Fāsu. O prvních třech dekadách Maimonidova života máme bohužel velmi málo informací, a proto spíše předpokládáme, že Maimonidův zájem o filosofií nadále trval i v Maghribu za obtížných společenských a materiálních podmínek. Svědčit o tom mohou filosofické pasáže v jeho prvním velkém halachickém díle, *Komentáři k Mišně*, které začal psát ve věku dvaceti tří let ještě v Maghribu (a dokončil kolem roku 1167 už v Egyptě).

O myslitelích, kteří byli pro Maimonida důležití, ať v kladném či záporném smyslu, při formování jeho vlastních filosofických názorů, se Maimonides souhrnně zmiňuje v dopisu Šmu’elu ibn

⁸ „V mládí v Andalusii studoval ‚starobylé vědy‘, to znamená filosofií a vědy, které byly přeloženy do arabštiny většinou z řečtiny [...]“ Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 126.

⁹ S. Stroumsa tamtéž cituje al-Qiṣṣīho, podle něhož Maimonides ovládal matematiku a „částečně“ i logiku; tím „částečně“ možná jen odkazoval na Maimonidovo dílko o logice, protože zvládnutí logiky sám Maimonides pokládal za předpoklad studia věd vůbec.

¹⁰ H. Davidson jako snad jediný z moderních autorů vzněsl proti Maimonidovu autorství tohoto díla námitky (Davidson, *Moses Maimonides*, s. 313n.).

Tibonovi, který překládal *Průvodce* do hebrejštiny.¹¹ Nejdůležitější z nich byl bezpochyby Aristotelés,¹² kterého ovšem Maimonides znal především z arabských překladů, arabských verzí jeho antických komentátorů Alexandra z Afrodisiady a Themistia a výkladů muslimských filosofů; zde výslovně uvádí Ibn Rušda. Platóna Maimonides naopak nehodnotil příliš vysoko, protože „jeho knihy a spisy jsou <plné> skrytých podobenství a učený člověk si vystačí i bez nich“.¹³ Z muslimských filosofů si Maimonides cení al-Fārābīho, Ibn al-Šā'igā (Ibn Bāğğā) a Ibn Rušda, o Ibn Sīnovi opatrně říká, že je „mužem, jehož slovy je hodno se zabývat a o jeho spisech rozmyšlet“.¹⁴ Chválí také židovského filosofa a básníka Josefa ibn Šadiķa, který podle něho zastává názory učenců ze skupiny Bratří čistoty z Basry.¹⁵ Zcela neužitečné jsou naopak knihy „pouhých“ lékařů, muslimského al-Rāzīho a židovského Jišḥaķa Jísra'eliho.

Nejpřehlednější seznam Maimonidových filosofických zdrojů vypracoval v novější době překladatel *Průvodce* do angličtiny Shlomo Pines (1908–1990).¹⁶ První místo samozřejmě zaujímá Aristotelés, jehož celé dílo s výjimkou *Politiky*, která v té době nebyla na západě k dispozici, Maimonides dobře znal. Dokládá

¹¹ Viz Maimonides, *Dopis rabimu Šnu'elovi ibn Tibonovi ve věci překladu Průvodce tápajicich*, in: týž, *Výběr z korespondence*, s. 367–369. Maimonides zmiňované autory doporučuje svému překladateli, nebo před nimi varuje, z toho však lze odvodit, jaký měli význam pro něho samého.

¹² Maimonides zároveň varuje před díly, která se Aristotelovi pouze připisují, ale „jsou pln[á] výmyslů, smyšlenek a marnivých slov“. Tamtéž, s. 368.

¹³ Tamtéž, s. 369. Na druhé straně lze v Maimonidově politické filosofii do značné míry vidět odraz Platónovy představy ideálního státu.

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ To ovšem zas tak chvályhodné není, protože aristotelikové neměli o nich a jejich slavné encyklopedii *Rasa'il ichwān al-ṣafā' wa hullān al-wafā'* valné mínění.

¹⁶ Pines, „Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed“, in: Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed* (přel. Shlomo Pines), s. LVII–CXXXIV. Tento přehled se týká, jak už titul studie napovídá, především *Průvodce*, ale lze jej zároveň použít i na filosofické pasáže v jiných dílech, které jsou ostatně co do rozsahu ve srovnání s *Průvodcem* mnohem skromnější.

to řada citací především v *Průvodci*. Aristotelovo dílo však Maimonides vnímal do značné míry prizmatem jeho největšího pozdně antického komentátora Alexandra z Afrodisiady (2. až 3. stol. n. l.); velká část Alexandrových komentářů k Aristotelovi byla přeložena do arabštiny a měla značný vliv na recepci Aristotela islámskými filosofy. Platóna Maimonides na několika místech cituje, ne vždy přesně a ne vždy patří domnělé platónské názory Platónovi. Ze starších filosofů pak zmiňuje ještě pythagorejce a Epikúra, a rovněž Galéna, kterého považuje nejen za lékaře, ale i za filosofa. Pokud jde o novoplatonismus, který silně ovlivnil jeho učení, Maimonides jej vstřebává z děl muslimských filosofů, nikoli z primárních zdrojů; žádného z původních novoplatoniků (Plótinos, Proklos) nezmiňuje.

Největším filosofem po Aristotelovi je pro Maimonida zřejmě al-Fārābī. Maimonides z něho cituje nejčastěji, avšak mnohokrát bez uvedení citovaného autora. Výslovně uvádí čtyři al-Fārābīho práce, z toho dva komentáře právě k Aristotelovým dílům (*Fysika* a *Etika Nikomachova*), které se však nedochovaly, a dvě vlastní al-Fārābīho pojednání, z nichž je dnes známo jen jedno, *Pojednání o rozumu* (*Risāla fī 'l-'aql*). Několikrát cituje Maimonides i Ibn Bāğğū, zakladatele španělské aristotelické školy, kterého si podle svých slov v dopisu Ibn Tibonovi vážil. Oproti tomu vůči jinému východnímu „neortodoxnímu“ aristotelikovi Ibn Sīnovi zaujímá velmi rezervovaný postoj, nicméně jeho vliv na Maimonida lze podle Pinese zřejmě vystopovat ve dvou oblastech, v metafyzice a teorii prorocství, která je pro Maimonidovu filosofii klíčová.

Averroův vliv na Maimonida je obtížné posoudit, protože se na něj Maimonides nikde výslovně neodvolává, na druhé straně podobnost názorů obou těchto aristoteliků španělské školy je někdy nápadná. V dopisu Ibn Tibonovi doporučuje adresátovi studovat Aristotela za pomoci „výkladu Ibn Rušda“,¹⁷ ale do-

¹⁷ Maimonides, *Výběr z korespondence*, s. 367.

pis pochází z posledních let Maimonidova života (datován rokem 1199) a jen odráží skutečnost, že Maimonides Averroovy spisy znal, ne však jejich přímý vliv na *Průvodce*, kterého Maimonides dokončil roku 1191. V jednom z dopisů svému žáku Josefu ben Jehudovi, jemuž je vlastně *Průvodce* věnován, v době, kdy už dokončil některé části *Průvodce*, se zmiňuje o tom, že právě obdržel Averroovy komentáře, ale ještě je nečetl.¹⁸ Jak ale říká Pines, je dobře možné, že Maimonides znal Averroovy názory z jiných jeho děl už v době, kdy začal psát *Průvodce*.

Samostatnou kapitolu tvoří Maimonidův ambivalentní postoj k vlivnému směru islámského (a odvozeného židovského) myšlení, *kalāmu*.¹⁹ Maimonides si dal velkou práci, aby sumarizoval hlavní premisy *kalāmu*, které pak podrobil zdrcující kritice. Na druhé straně v rozhodující otázce stvoření světa se s učením *kalāmu* shodoval. I když uvádí některé školy *kalāmu*, žádné muslimské stoupence *kalāmu*, *mutakallimūn*, výslovně nejmenuje. Nevíme ani, z jakých zdrojů poznatky o *kalāmu* čerpal, ale jeho informace určitě nejsou nepřesné, byť mu slouží hlavně jako prostředek k prezentaci jeho vlastních názorů. Obecně lze říci, že neměl o *mutakallimūn* vysoké mínění, což se týká i těch židovských, které však rovněž výslovně nejmenuje. Pouze na jednom místě, kde se zmiňuje o vlivu učení *kalāmu* o jedinství Boha na *ge'onim*, představené iráckých židovských akademií, se lze domnívat, že má na mysli především Sa'adju Ga'onu (882-942), vlastního zakladatele středověké židovské filosofie a stoupence *kalāmu*.²⁰ Pokud jde o vliv jiných židovských

¹⁸ Maimonides, *Epistulae* (ed. David Hartwig Baneth), s. 70.

¹⁹ Nejrozsáhlejší moderní práci o *kalāmu*, jeho genezi a hlavních doktrínách napsal H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalam* (vydáno posmrtně roku 1976); vztahu Maimonida ke *kalāmu* věnoval celou jednu kapitolu (s. 43–57), ale Maimonidovy názory zmiňuje porůznu i v jiných kontextech, např. když se zabývá židovským *kalāmem* (s. 82–111) nebo analýzou základních témat myšlení *kalāmu* (stvoření světa, jedinství Boží atd.)

²⁰ O Sa'adjuvi se ovšem jinak vyjadřuje s úctou. V *Dopisu do Jemenu* omlouvá jeho pokusy o stanovení data příchodu mesiáše, kterými se podle něho snažil

filosofů, především novoplatónského ražení, Maimonides patrně znal dílo „antifilosofického“ filosofa Jehudy ha-Leviho.²¹ Eliezer Schweid nachází i paralelu mezi argumentací první knihy *Mišne tora* (*Sefer ha-mada'*) a *Průvodce povinnostmi srdce* Bahji ibn Pačudy.²² O jiném židovském eklektickém filosofovi novoplatónského ražení, Jišhaķu Jišra'elim (asi 832/850–932/950/955), se Maimonides, jak jsme viděli, vyjádřil pohrdavě jako o „pouhém“ lékaři.

IV.2 MAIMONIDOVY FILOSOFICKÉ PRÁCE

S Maimonidovými filosofickými názory se lze setkat téměř ve všech jeho dílech. I když pojednává o halachických problémech nebo o medicíně, jeho racionální duch mu velí, aby příslušný materiál vřadil do obecnějšího kontextu lidské existence, neboť jen tak mu lze správně porozumět, případně nalézt správné řešení, jedná-li se o problém nebo výzvu. Činí tak buď tím, že do pojednáváných pasáží vkládá kratší filosofické a vědecké úvahy či poznámky, nebo jim předřazuje celý obecný úvod, což je zejména případ *Mišne tora*, kde je velká část první knihy²³ věnována filosoficko-teologickým úvahám, nebo *Komentáře k Mišně*, kde se tyto úvahy v podstatné míře objevují v úvodu k celému textu, resp. v dílčích úvodech k některým traktátům.²⁴ Jako

očistit víru soukmenovců své generace: „[...] takže nebýt jeho, Boží náboženství by téměř vymizelo. Vynesl z něho na povrch, co bylo skryto, posílil, co zesláblo, svým slovem i perem rozšiřoval, vzdělával a uspořádával“ (Maimonides, *Výběr z korespondence*, s. 137).

²¹ Srov. Boušek – Rukriřlová, „Ha-Leviho *Kuzari'*“, s. 45–55.

²² Schweid, *Ha-filosofim ha-gedolim šelamu*, s. 166. Důvodem Maimonidovy averze vůči židovským novoplatonikům je podle Schweida sklon tohoto filosofického směru k mystice. Tamtéž, s. 174.

²³ *Sefer ha-mada'*, zvláště první dvě halachická pojednání, *Hilchot jesodej ha-Tora* a *Hilchot de'ot*.

²⁴ Zejména úvod k 10. kapitole traktátu *Sanhedrin* nebo úvod k traktátu *Avot*.

výslovně filosofické dílo se obvykle uvádí *Průvodce tápajících*, ale je to filosofické dílo svého druhu, neboť se tu opět prolínají filosoficko-teologické úvahy s hermeneutickými pokusy o výklad tradičního učení, resp. o systemizaci některých jeho částí.

Vůbec první dochovanou prací, která údajně pochází z Maimonidova pera,²⁵ je jeho částečný přehled aristotelské logiky, resp. některých výrazů, se kterými se v ní pracuje.²⁶ Jak se praví v jejím úvodu, tato příručka vznikla na objednávku významného arabsky mluvícího znalce náboženského práva,²⁷ který požadoval co nejstručnější výklad často se vyskytujícími logických pojmů a způsobů jejich užívání. Není to proto původní dílo, ale spíše kompilát, čerpající z velké části z muslimského filosofa al-Fārābīho. Ve čtrnácti kapitolách autor uvádí základní gramatické a logické pojmy a operace (subjekt, predikát, afirmace, negace, propozice, obecné, jednotlivé, nutné, možné atd.), druhy sylogismů a dokazování, způsoby poznávání a jejich předměty (smyslové vjemy, *intelligibilia* apod.), ale také zdroje poznání a jim odpovídající obory filosofie; podle autorova vlastního vyjádření v závěru práce je pojednáváných termínů celkem 175.

I v první systematické halachické práci, v *Komentáři k Mišně*,²⁸ se objevují úvahy, které přesahují rámec pouze halachického

²⁵ Maimonides ji měl napsat ještě před dvacátým rokem svého věku, uvádí se i v šestnácti nebo v sedmnácti letech.

²⁶ *Al-Maḳāla fi šinā'at al-mantiq*, známá spíše v hebrejském překladu jako *Milot ha-higajon*.

²⁷ Obvykle se má za to, že to byl muslim, ale bližší důkaz neexistuje. H. Davidson, který zpochybňuje Maimonidovo autorství tohoto spisku, se kloní k názoru, že to byl muslim, a proto mu připadá nepravděpodobné, aby významný islámský právník pověřil mladého talmudického studenta sepsáním této příručky (Davidson, *Moses Maimonides*, s. 318–319). S. Stroumsa naopak tvrdí, že nebylo nic neobvyklého, aby se významní představitelé radili se zvláště nadanými mladými lidmi, a pokud jde o vědu a filosofii, zaměstnávali muslimové i nemuslimy (Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 128).

²⁸ Ještě než Maimonides dosáhl věku třidvaceti let, napsal komentář přibližně ke dvěma třetinám traktátů *Babylónského talmudu*. Bylo to tedy v době, kdy žil v Maghribu, a zřejmým motivem k sepsání této práce byly praktické

žánru a týkají se obecnějšího založení světa, lidské existence a poznávání. V úvodu k celému *Komentáři* je hlavním tématem proces předávání psané, a zejména ústní tradice od Mojžíše, který ji dostal na Sinaji, po konečného redaktora *Mišny*, dle tradice Jehudu ha-Našiho. Vedle dalších témat halachické povahy se tu objevují i filosofující úvahy o kritériích pravého profétismu, zejména prorockého poslání Mojžíšova (téma, ke kterému se Maimonides později stále vrací), o vědeckých a metafyzických pravdách ukrytých v textu Tóry a rabínských agadách, účelnosti stvoření a smyslu lidského života. V úvodu k 10. kapitole traktátu Sanhedrin,²⁹ která bývá nazývána *Perek ḥeleḳ* (Kapitola ḥeleḳ) podle úvodních slov „celý Izrael má podíl (*ḥeleḳ*) na budoucím světě“, se Maimonides zabývá otázkou dobra či blaženosti v lidském životě a jejich různými podobami podle představ některých skupin věřících – zahrada *Eden* (ráj), příchod a vláda Mesiáše, zmrtvýchvstání nebo plnění Božích příkázání pro ně samotná, a tím se dostává k obecnějším eschatologickým problémům. Nejnámější je poslední část tohoto úvodu, kde Maimonides stanoví třináct článků víry, bez jejichž vyznávání nemůže mít člověk účast na budoucím světě, tedy dosáhnout věčného života. Konečně úvod k traktátu Avot, nazývaný podle své struktury *Osm kapitol* (*Šmona praḳim*), je nejhutnějším vyjádřením Maimonidovy filosofické etiky, založené na rozlišení „morální“ a „racionální“ ctnosti, a psychologie, opírající se o aristotelský koncept duše.³⁰

ohledy, neboť se soustředil zejména na použitelná halachická témata. Z této práce se zachovaly pouze zlomky a citace, nicméně z nich vyplývá, že šlo sice o „zralé, nikoli však výjimečné“ dílo halachického učenice (viz Davidson, *Moses Maimonides*, s. 146).

²⁹ Jako desátou kapitolu ji nacházíme podle řazení v *Mišně* a *Jeruzalémském talmudu*, v *Babylónském talmudu* je to jedenáctá a poslední kapitola tohoto traktátu.

³⁰ Českému čtenáři je tento text dostupný v překladu B. Noska v dvojjazyčném česko-hebrejském vydání pod názvem *Rabího Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. Bohužel zde chybí Maimonidova

Maimonidovo největší halachické dílo *Mišne Tora* rovněž obsahuje filosoficko-teologické pasáže, zvláště v první knize *Sefer ha-mada'* (Kniha vědění). V halachické pasáži nazvané *Hilchot jesodej ha-Tora* (Halachická ustanovení týkající se základů Tóry) Maimonides začíná připomenutím, že „základem všech základů a pilířem moudrosti je vědět, že jest první existence, která dává existovat všemu, co jest“.³¹ Z tohoto tvrzení³² pak odvozuje celou hierarchii bytí, zahrnující jak nejvyšší fyzický (přírodní) a metafyzický svět, který vyjadřuje aristotelsky jako nebeské sféry, jež jsou věčné a neměnné, nebo čisté formy, tak i sublunární svět vznikání a zanikání, v němž se všechny věci skládají ze čtyř základních materiálních prvků a příslušné formy. Na základě tohoto ontologického rozvrhu pak Maimonides řeší problematiku profétismu. Ve druhé halachické pasáži *Mišne Tora*, *Hilchot de'ot* (Halachická ustanovení týkající se stavů mysli), pak Maimonides představuje koncept racionální etiky, která má svůj základ v ideálu vzdělaného mudrce, jehož následováním a napodobováním lze dospět k dobré společnosti.

úvodní pasáž k tomuto textu a překlad není pořízen z judeoarabského originálu, ale z hebrejské verze.

³¹ Kromě symbolického faktu, že první písmena čtyř prvních hebrejských slov tohoto výroku tvoří *tetragram* (JHWH), tedy Boží jméno, jsou zajímavé především ještě dva jazykově-filosofické jevy: Jednak výraz *mašuj* (*rišon*), který je zde přeložen jako (první) „existence“, se někdy překládá jako (první) „bytí“; tomuto výrazu však v hebrejštině odpovídají spíše deriváty slovesa *h-j-h* (být), které by měly při tomto pojetí být užity i v následujících slovech „existovat“ a „jest“ našeho překladu, kde však jsou v originálu použity kořeny *m-s-*, odpovídající slovu „existovat“ použitému ve spojení „první existence“. K tomu viz např. poznámku překladatele v Maimonides, *Mišneh Tora, Hilchot Yesodei HaTorah* (přel. Eliyahu Touger), s. 139. Druhou zvláštností je použití slova *hochma* (moudrost) v plurálu, což lze přeložit jako „vědy“. Šmu'el Tanhūm Rubinstein, který komentoval vokalizované vydání *Sefer ha-mada'* v nakladatelství Mosad ha-rav Kuk (Jeruzalém 1993), uvádí, že „základ všech základů“ je *toraičský* (tedy týká se Tóry), zatímco „moudrosti“ (plurál) jsou „vědecké“ (tedy „vědy“) (tamtéž, s. *gimel*, pozn. *bet*).

³² Zde jde vskutku primárně o tvrzení, nikoli o článek víry, protože Maimonides výslovně říká „vědět“, nikoli „věřit“.

Maimonidovým vrcholným filosofickým dílem je *Průvodce tápajících*. Tato monumentální práce vznikala jako poslední z velkých Maimonidových děl někdy v osmdesátých letech 12. století za velmi obtížných podmínek.³³ Formálně se *Průvodce* skládá ze tří knih, které jsou rozděleny celkem do 178 kapitol. Obsahově se však jednotlivé části *Průvodce* nekryjí s formálním členěním; ve srovnání se systematickou strukturou *Mišne Tora* působí toto filosofické pojednání neuspořádaně a tematicky roztržštěně. Přičteme-li k tomu občasně komplikované vyjadřování a nejasné narážky v textu, máme před sebou poněkud enigmatické dílo. O důvodech tohoto stylu a záměrech autora *Průvodce* se toho napsalo vcelku dost. Faktem zůstává, že v kontextu celého Maimonidova díla je *Průvodce* velmi zvláštním fenoménem.

Přidržíme-li se věcného členění *Průvodce*, jak je navrhl Leo Strauss,³⁴ vychází nám zhruba tato témata: (názory) – analýza biblických výrazů vztahujících se na Boha; důkazy existence, jedinství a netělesnosti Boha; proroctví; metafyzické otázky týkající se nebeského světa; prozřetelnost a (Boží) vševědoucnost; (jednání) – racionalita halachického systému; poznání Boha a lidské podstaty. H. Davidson rozeznává v *Průvodci* tři základní linie: exegetickou, filosofickou a racionalizující či spiritualizující. Exegetická linie se týká zejména první knihy, jejíž valnou část zaujímají výklady biblických termínů, ale podle Davidsona je právě biblická exegeze osnovou, ve které se všechny linie splétají. Odpovídá to i původnímu Maimonidovu záměru napsat

³³ Davidson uvádí, že pracovat na *Průvodci* začal Maimonides nejdříve v roce 1178 a dílo dokončil roku 1191. V tomto období musel sám zajišťovat obživu rodiny, pracoval jako lékař a bojoval s nedostatkem času a ubývajícími tělesnými silami (Davidson, *Moses Maimonides*, s. 322). K tomu viz *Dopis rabínu Šmu'elovi ibn Tibbonovi ve věci překladu Průvodce tápajících*, v němž líčí svou těžkou životní situaci a nedostatek času (Maimonides, *Výběr z korespondence*, s. 366–367); dopis sice pochází z pozdější doby, ale daný obraz si můžeme promítnout i do předešlých dekád, tedy do doby po smrti jeho bratra Davida, která Maimonida připravila o materiální zajištění.

³⁴ Strauss, „How To Begin To Study The Guide of the Perplexed“, s. XI–XIII.

práci, v níž by objasnil význam některých biblických výrazů a vysvětlil temná místa v prorockých knihách. Filosofická linie probíhá od konce první knihy přes druhou až zhruba do poloviny knihy třetí a zahrnuje vlastní filosofická, resp. filosoficko-teologická témata: důkazy existence, jedinství a netělesnosti Boha, otázku stvoření či věčnosti světa, podstaty a úrovně profétismu, metafyziku nebeských sfér, problematiku pomíjivých jsoucenců v sublunární sféře, zejména člověka, a s tím související otázky Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti a lidské svobodné vůle, což lze všechno zahrnout pod pojem prozřetelnosti. Tyto první dva proudy se pak kryjí s tím, co Strauss ve svém členění nazval „názory“ či „náhledy“ (*views*) ve smyslu teoretické reflexe. Racionalizující a spiritualizující linie se pak projevuje v poslední části *Průvodce* jako to, co Strauss nazývá „jednání“ (*actions*); týká se bohoslužebné praxe, která nemá mít poslední účel sama v sobě (jako „pouhá“ služba Bohu), ale tím, že zahrne i racionální reflexi, pozvedá člověka k Bohu a uskutečňuje jeho bytostnou formu, tedy být člověkem. Jak uvádí Davidson, v této linii „Maimonides učí, že nejvyšší forma bohoslužby spočívá v tom, že člověk zaměřuje svůj rozum a myšlení k Bohu“.³⁵

Specifickým rysem Maimonidova pojetí filosofie a aplikace Aristotelova systému na učení rabínského judaismu je ztotožnění dvou proudů tradiční židovské mystiky s *fyzikou* a *metafyzikou*. První proud, *ma'ase be-rešit*,³⁶ je mystická spekulace o původu a struktuře světa, tedy mystická kosmogonie a kosmologie; podle Maimonida odpovídá filosofické přírodovědě, tedy Aristotelově *fyzice*. Druhý proud, *ma'ase merkava*,³⁷ je mystická kontemplace způsobů, jimiž se člověk blíží k Bohu; je to esote-

³⁵ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 387.

³⁶ Doslova „dílo (na) počátku“, podle úplně prvního slova hebrejské *Bible be-rešit*, „na počátku“ (stvořil Bůh atd.) (Gn 1,1).

³⁷ Doslova „dílo vozu“, podle vidění proroka Ezechiela, které popisuje jako Boží trůn nesený čtyřmi podivnými bytostmi s koly, což evokuje představu vozu (Ez 1).

rické učení, které zasvěceným líčí cestu člověka k Bohu skrze hierarchicky uspořádané nebeské úrovně („paláce“, *hejchalot*) a předává jim tajné kódy či hesla, pomocí nichž mohou těmito „paláci“ procházet. Vyvrcholením nebezpečné cesty je pak zření slávy Božího trůnu (*visio beatifica*), avšak Bůh sám zůstává zcela transcendentním. Maimonides tuto nauku ztotožňuje s Aristotelovou *metafyzikou*. V obou případech nejde ani tak o obsahovou příbuznost, jako spíše o paralelu dvou typů poznání: jeden se týká zákonitostí přirozeného světa, kterých se patřičně schopný a vzdělaný člověk může dobrat, druhý jeho posledních principů, které lze pouze zahlédnout, a to je vyhrazeno jen nemnohým. Už v úvodu ke *Komentáři k Mišně* Maimonides píše, že pronikání do hlubších významových vrstev tradice (zejména při výkladu *agadického* materiálu) znamená odhalování Božích tajemství, která jsou stěží pochopitelná, což může nepřipraveného člověka vést až k jejich odmítnutí. Proto je i způsob, jakým rabíni od dávných dob tajemství Tóry (*sitrej Tora*) vykládali, dvojsečný: na jedné straně odkrývá těm, kdo jsou schopni porozumět, na druhé straně skrývá před těmi, kdo toho schopni nejsou. Ale i mezi těmi, kdo jsou schopni poznání, je rozdíl, který Maimonides ilustruje parafrází příběhu z *Babylónského talmudu*:³⁸ jednoho rabína, který byl odborníkem na *ma'ase merkava*, požádali jiní, kteří byli zase odborníky na *ma'ase be-rešit*, aby je uvedl do oné nauky. Souhlasil pod podmínkou, že ho nejdříve seznámí se svou naukou. Když se tak stalo, onen rabín je odmítl poučit o *ma'ase merkava*, protože sám sebe sice považoval za schopného přijmout učení *ma'ase be-rešit*, ale je za neschopné přijmout *ma'ase merkava*. V *Mišne Tora* je Maimonides konkrétnější: první dvě kapitoly Hilchot jesodej ha-Tora se týkají existence jediného a netělesného Boha, stvořitele světa, a principů všeho jsoucna; tento výklad nazývá *ma'ase merkava*. Třetí a čtvrtá kapitola pak pojednávají o nebeských sférách, čtyřech prvcích sublunárního

³⁸ bĤag 13a.

světa a duších všeho živého; tento výklad Maimonides nazývá *ma'ase be-rešit*. Zatímco tato nauka se podle rabínů sice nesmí vykládat veřejně, ale je možné jí vyučovat jednotlivé žáky, předávání *ma'ase merkava* je vyhrazeno pouze moudrým, a to jen v náznacích:

Jaký je rozdíl mezi učením *ma'ase merkava* a učením *ma'ase be-rešit*? Učení *ma'ase merkava* se nemá vykládat ani žádnému jednotlivci; je-li však moudrý a sám schopný rozumět, předávají se mu názvy kapitol.³⁹ Učením *ma'ase be-rešit* lze vyučovat jednotlivce, i když není sám schopen rozumět, ale lze ho naučit všemu, co je z těchto věcí schopen poznat. Proč se nemá vyučovat veřejně? Protože ne každý člověk má tak rozsáhlé vědění, aby zcela pochopil výklad a objasnění všech těch věcí.⁴⁰

Na začátku třetí knihy *Průvodce* Maimonides tvrdí, že účelem celé knihy je vysvětlit, nakolik lze, právě učení *ma'ase be-rešit* a *ma'ase merkava*. S poukazem na příslušná omezení, stanovená rabíny, zdůrazňuje, že tím, že vykládá některá tajemství Tóry, chce pomoci svému žáku, kterému je *Průvodce* určen, a všem tápajícím. Prvních sedm kapitol třetí knihy pak věnuje rozboru Ezechielova vidění ve světle svých předchozích filosofických analýz, závěrem však zdůrazňuje, že podal jen „názvy kapitol“ a dále se tímto tématem nebude výslovně zabývat.⁴¹ Zajímavé ovšem je, že Maimonidovy výklady v *Průvodci* jsou vcelku explicitní a srozumitelné, tudíž poukaz na vlastní zdrženlivost, pokud jde o výuku tajemství Tóry, vypadá spíše jako úlitba

³⁹ Tzn. jen základní body, náznaky, poukazy.

⁴⁰ Maimonides, *MT*, Hilehot jesodej ha-tora, 4:11.

⁴¹ „Jak však mohl zveřejnit své objevy v knize, která se může dostat do rukou tisíců lidí, z nichž velká většina pro ně není způsobilá?“ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 342. O kousek dál si autor na tuto otázku odpovídá: „Maimonides se nevzdal role učitele a rozhodně chce dále být průvodcem tápajících. Volí však metodu, jíž může tuto roli splnit, aniž by porušil rabínské příkazy o omezeném přístupu k těmto dvěma citlivým biblickým podáním. Svě objevy chce poskytovat těm, jimž je průvodcem, ale diskretně.“ Tamtéž, s. 343.

případnému tradičnímu kritikovi. Záhadnost a neprůhlednost *Průvodce* tak tkví spíše v tematické neuspořádanosti a v tom, že u rozporů mezi logickými analýzami a tradičním učením Maimonides ne vždy jasně deklaruje svůj vlastní postoj. Co se týče obsahového paralelismu mezi *fyzikou* a *ma'ase be-rešit* na jedné straně a *metafyzikou* a *ma'ase merkava* na straně druhé, lze toto ztotožnění s výhradami přijmout.

IV.3 MAIMONIDOVO FILOSOFICKÉ MYŠLENÍ

Máme-li nahlédnout Maimonidovo pojetí filosofie v kontextu celého jeho díla, musíme začít tím nejranějším. Ve čtrnácté kapitole *Pojednání o logice* nacházíme popis a členění lidských intelektuálních výkonů. Autor tu nejdříve mluví o *logu* (ar. *manṭiḳ*, hebr. *dibur*) jako o výrazu, který má tři významy: 1. rozumová mohutnost; 2. pojem, idea; 3. slovo, řeč. Rozumová mohutnost pracuje s pojmy a všechny příslušné operace, kterými se ověřuje jejich platnost, lze nazvat „uměním“ logického rozvažování; vztah tohoto rozvažování k rozumu je analogický vztahu gramatiky k jazyku.⁴² Výraz „umění“ (ar. *ṣinā'a*, hebr. *melacha*)⁴³ se používá ve dvojím smyslu: vztahuje se jak na teoretickou „vědu“, tedy filosofii, tak i na řemesla; filosofie se pak nazývá teoretickým uměním a řemeslná činnost uměním praktickým. Slovo „filosofie“ (ar. *falsafa*, hebr. *pilosofia*) se používá někdy k označení umění dokazování, jindy označuje vědy. Sama filosofie pak znamená buď teoretickou (obecně lidskou)⁴⁴ filosofii, nebo praktickou (politickou)⁴⁵ filosofii.

⁴² Tuto představu o vztahu logiky k rozumu uvádí už velký Maimonidův vzor al-Fārābī a řada jeho současníků a žáků. Viz Kraemer, „Maimonides on the Philosophic Sciences in His Treatise on the Art of Logic“, s. 83.

⁴³ Takto se obvykle překládá řecký výraz *techné*.

⁴⁴ „Rozumnost se však týká věcí lidských a těch, v kterých jest možno uvažovati [...]“ (Aristotelés, *Eth. Nic.* 1141b8–9).

⁴⁵ „[Dobro] [n]áleží patrně k nauce nejváženější a nejvyšší. Takovou se pak

Teoretická filosofie je trojí:

1. *matematika*,
2. *fyzika*,
3. *teologie* („božská věda“, ar. *al-'ilm al-ilāhī*, hebr. *ha-ḥochma ha-elohit*).

Ad 1. Matematika čili „vzdělávací věda“⁴⁶ se zabývá pojmy abstrahovanými z materiálních jsoucn („idejemi“), slouží jako propedeutika k ostatním vědám a dělí se na čtyři části:

1. *aritmetika*,
2. *geometrie*,
3. *astronomie* („nauka o hvězdách“),
4. *muzika* („nauka o skládání hudby, především o číselných poměrech harmonií“).

Ad 2. Přírodní věda (*fyzika*) se zabývá hmotnými jsoucn, od nerostů po živé tvory, a jejich určeností časem, místem a pohybem.

Ad 3. Teologie čili „božská věda“ se dělí na dvě části:

1. na část, která se zabývá netělesnými jsoucn, tedy vším, co se týká Boha a také andělů, protože i ti jsou netělesní a nazývají se oddělenými rozumy;⁴⁷
2. na část, která se zabývá posledními příčinami všeho, „tím, co je za přírodou“, tedy *metafyzikou*.⁴⁸

jeví nauka politická; neboť tato určuje, které nauky mají být v obcích a kterým každý jednotlivec se má učit (Aristotelés, *Eth. Nic.* 1094a28–1094b2).

⁴⁶ Výraz matematika (*mathematika*) je odvozen od řeckého *mathanein*, „vyučovat“.

⁴⁷ Existují absolutně, nejsou spojeny s látkou, jsou tedy od ní „odděleny“.

⁴⁸ Aristotelova „první filosofie“; výraz metafyzika pochází od pozdějších

Praktická, tedy politická filosofie se dělí na tři, resp. čtyři části:

1. etika (sebeovládání),
2. ekonomika (řízení domácnosti),
3. a) (obecní) politika (vláda nad obcí),
b) (státní) politika (vláda nad velkým národem nebo společenstvím národů).⁴⁹

Uvedené členění lidských racionálních schopností a výkonů v základním rozvrhu odpovídá klasickému středověkému modelu, založenému na antické, zejména aristotelské klasifikaci. Logické rozvažování, které je hlavním tématem tohoto dílka, jako takové vlastně není vědou, ale slouží jako nástroj (*organon*) „skutečným“ vědám. Maimonides pokládá zvládnutí tohoto nástroje, a stejně tak i „propedeutických“ disciplín, za předpoklad správného rozvíjení vlastních filosofických oborů, ať se jedná o „teoretickou“ či „praktickou“ filosofii.⁵⁰

Na rozdíl od svého antického vzoru Aristotela se Maimonides snaží propojit struktury klasického filosofického myšlení s židovskou náboženskou tradicí, resp. vyložit základní představy a nauky rabinského judaismu filosoficky.⁵¹ Maimonides je sice

vydavatelů Aristotelova díla, kteří řadili některé knihy za jeho *Fyziky* a ty se pak začaly označovat jako „knihy za *Fyzikami*“, řecky *ta meta ta fysika biblia*. Arabský překlad výrazu metafyzika uvádí doslovně „(nauka) o tom, co je za přírodou“, ar. (*'ilm mā ba'da al-ṭabī'a*, hebr. (*ḥochmat*) *ma še-aḥar ha-jeva'* (*Pojednání o logice*, 14,5).

⁴⁹ K tomuto zvláštnímu dělení politiky a jeho interpretacím (Wolfson, Strauss) viz Kraemer, „Maimonides on the Philosophic Sciences in His Treatise on the Art of Logic“, s. 90–104.

⁵⁰ Ve věnování k první části svého *Přívodce* Maimonides výslovně zmiňuje tři přípravné disciplíny, které úspěšně absolvoval jeho žák Josef ben Jehuda a které ho opravňují postoupit dále, k odkrytí tajemství „prorockých knih“: matematiku, logiku a astronomii.

⁵¹ Leo Strauss tvrdí, že se Maimonides jako Žid může zabývat filosofií, ale musí vycházet primárně z Tóry, a ne z obecně lidských předpokladů. Podle jeho

„volnomyšlenkář“ v tom smyslu, že rozumový výkon, spekulace, je mu nade vše, ale zároveň si je vědom nebezpečí, které hrozí při ničím nespoutaném používání rozumu: mylné závěry, falešné představy a z nich plynoucí scestné způsoby jednání. Avšak dokonalé zvládnutí logiky či matematiky není zárukou správnosti spekulace, jde-li o fundamentální problémy bytí a existence; zde je nutná korekce a doplnění pravdami zjevenými Mojžíšovi na Sinaji v podobě psané a ústní Tóry.⁵² Na druhé straně ani dokonalá znalost židovského učení, kterou se pyšní mnozí znalci zákona a rabínští mudrcové, nezaručuje správné pochopení jeho obsahu, nakolik to člověku vůbec lze; k tomu je třeba filosofického náhledu. V tomto smyslu Maimonides říká, že cílem *Průvodce* je jednak objasnění významu některých výrazů v biblických textech, jednak vysvětlení temných podobenství v těchto textech obsažených, tedy odhalení jejich hlubšího smyslu.⁵³

IV.3.1 BIBLICKÁ HERMENEUTIKA

Téměř celá první kniha *Průvodce* (1,1–70) je věnována rozboru některých hebrejských výrazů z *Bible*, které mají podle Maimonida buď dvojí význam, doslovný a přenesený (slova *polysemantická*), nebo kromě toho, co označují v jednom plánu, mohou značit

(kritizovaného) názoru není *Průvodce* filosofickou knihou, „knihou, kterou napsal filosof pro filosofy“, ale „židovskou knihou“, založenou na „starém židovském předpokladu“, že „být Židem a být filosofem jsou dvě neslučitelné věci“. Viz Strauss, *How To Begin To Study The Guide of the Perplexed*, s. xiv, a k tomu kritika v Harvey, *Why Maimonides Was Not a Mutakallim*, s. 106–107.

⁵² Už Sa'adja Ga'on v úvodu ke svému slavnému filosofickému dílu *Knihy o víře a věděni* (*Kitāb al-amānāt wa'l-i'tikādāt*, hebr. *Sefer ha-emunot we-ha-de'ot*) stanovil jako čtvrtý zdroj poznání, vedle smyslového vnímání, samostatných (intuitivních) náhledů rozumu a logického rozvažování, i autentickou tradici, založenou na posvátných textech („prorockých knihách“) judaismu (*KII Úvod V*).

⁵³ Maimonides, *DH*, Úvod k první části.

i něco zcela odlišného v plánu jiném (*homonyma*). Příkladem přeneseného významu může být význam slova „vidět“ ve smyslu „chápat rozumem“, „žena“ jako „předmět vhodný ke spojení s jiným předmětem“, „stát“ ve smyslu „obstát“ nebo „ustat“, „vyšoký“ jako „vznešený“ apod.⁵⁴ Takovýchto metaforických použití je v *Bibli* velmi mnoho. Co se týče homonym, Maimonidovi nejde o lingvistický jev jako takový, tedy o výskyt stejných slov s různým významem, ale o způsob, jakým chápat skutečnost, že v *Bibli* se Bohu přisuzují vlastnosti a činnosti, běžné v empirickém světě, ale neslučitelné s božskou „přirozeností“ tento svět transcendující. Maimonides vychází z rabínského výroku, že „Tóra mluví jazykem lidským“,⁵⁵ a proto musí používat slovník vycházející z lidské zkušenosti. To se týká zejména vlastností spojených s tělesností, což vyvolává dojem, že Bůh má tělo; pro nevzdělanou většinu je to podle Maimonida signál, že Bůh existuje, protože jinak než tělesně si títo lidé existenci něčeho nedokážou představit.⁵⁶ Pro vzdělance to však je nepřípustné, jakoukoli Boží tělesnost musí odmítnout a všechny biblické poukazy k tělesnosti týkající se Boha musí chápat rozumově, nikoli smyslově. Odpor proti tělesnému pojetí Boha je pro Maimonida jedním ze životních témat a je tak velký, že lidé, kteří setrvávají v „bludu“ o Boží tělesnosti, považuje za odpadlíky. Víru v netělesnost Boží stanovil jako třetí článek víry (po víře v existenci Stvořitele a jeho jedinství); kdo zlehčí kterýkoli z jím stanovených třinácti článků víry, vylučuje se sám ze společenství Izraele a stává se neznabohem a heretikem.⁵⁷

Víra v existenci něčeho na základě atributů připisovaných tělu (tělesu)⁵⁸ je však něco jiného než poznání podstaty věci samé, kterou lze postihnout pouze rozumem, nikoli smysly. Totéž lze

⁵⁴ Maimonides, *DH* 1,4; 1,6; 1,13; 1,20.

⁵⁵ bJev 71a; bBM 31b. K tématu jazyka viz kap. VI této knihy.

⁵⁶ Maimonides, *DH* 1,26. Maimonides zároveň poukazuje, že už překladatel hebrejské *Bible* do aramejštiny Onkelos (ve skutečnosti legendární postava) používal pro převedení takto „nevhodných“ výrazů opisů; viz *DH* 1,27.

⁵⁷ Viz Maimonides, *PM*, Haq'dama le-perek ělelek 7. Viz výše III.8.

⁵⁸ Nejde jen o vlastnosti (kvality) samotných věcí, ale též o jejich pozice,

vztáhnout k existenci netělesných jsoucen, jako jsou andělé; protože je velmi obtížné pochopit existenci něčeho, co nemá tělo, jsou biblická líčení plná obrazů andělů, kteří mají tělesnou podobu, a to nejen lidskou, ale i zvířecí (křídla). Jsou to však jen metafory, které znázorňují „vlastnosti“, tedy způsoby, jak andělé ve světě a na lidi působí. Způsob jejich představování se tudíž neliší od líčení Boha, ale je třeba mít na paměti, že ačkoli jsou svou přirozeností zcela odlišní od empirických jsoucen (netělesní podobně jako Bůh), nejsou autonomní, jsou závislí na Bohu, který je stvořil; jejich bytnost čili podstata je tedy zcela odlišná od božské.

Vzdělanec podle Maimonida nemůže věřit v jedinnost a netělesnost Boží a zároveň Bohu připisovat nějaké, byť podstatné (esenciální) atributy.⁵⁹ Je-li Bůh bytostně jeden, nemůže v něm být žádné skládání či rozdělování;⁶⁰ nelze mu tedy připisovat jakoukoli mnohost formou atributů, stejně jako na něj nelze tyto atributy zavěšovat, jako by byl tělesný. Připisujeme-li takto věcem atributy, jsou vůči jejich podstatě vnější, a tedy nahodilé (akcidentální).⁶¹ Ani případ, kdy o věci vypovídáme s ohledem na její vztah k jiné věci, místu, času apod., a toto určení pak nespadá do definičního rámce dané věci (nevyjadřuje její podstatu), nelze na Boha použít, protože vztah může nastat pouze mezi věcmi spadajícími do stejného druhu a musí být vzájemný (reciproční); Bůh však nemá žádný vztah ani k času, ani k pohybu,⁶² ani k jiným existujícím věcem, protože zatímco Bůh existuje nutně, ostatní věci pouze nahodile (mají existenci v možnosti).

činnosti a působení na jiné věci, z nichž lze pak usuzovat na existenci jejich subjektu, tedy činitele.

⁵⁹ Tedy atributy vyjadřující Boží podstatu, která je jako taková podle Maimonida člověku nepoznatelná.

⁶⁰ Byla by to stejná chyba, jaké se dopouštějí křesťané, když říkají, že „[Bůh] je jeden, ale (také) tři, a že tři jsou jeden“ (DH I,50).

⁶¹ S výjimkou krajního případu, kdy je atribut totožný s podstatou, ale pak je jakákoli výpověď o dané věci formou predikace daného atributu tautologií.

⁶² Čas je mírou pohybu a pohyb přísluší tělesům; Bůh je netělesný, proto je mimo pohyb a čas.

Zásadní nemožnost vyjádřit Boží podstatu pomocí atributů tak Maimonida vede až k pozici negativní teologie, která o Bohu vypovídá jen to, co není, nikoli to, co je. Maimonides však ví, že negovat lze pouze to, co je předtím kladeno; připouští možnost výpovědi o Bohu na základě jeho jednání, činů. Tento typ atributu „je daleko od podstaty toho, o čem se vypovídá“, ⁶³ proto je možné jej uplatnit na Boha za předpokladu, že chápeme, že svou činnost vykonává nedílně celou svou podstatou. Různé a mnohé atributy připisované Bohu v *Bibli* tak nevypovídají o různosti či mnohosti týkající se jeho podstaty, ale jen o různosti a mnohosti jeho činů.⁶⁴ Boha tedy lze poznávat nikoli co do jeho podstaty, ale co do jeho činů.⁶⁵ Maimonides to ilustruje na příkladu Mojžíše, kterému, ač byl jinak nadřazen všem ostatním lidem („A Hospodin mluvil s Mojžíšem tváří v tvář, jako když někdo mluví se svým přítelem“),⁶⁶ Bůh nedovolil poznat svou podstatu, jen svou „cestu“, tedy způsoby jednání. Mojžíš po Hospodinovi nejprve žádá, aby mu ukázal jeho „cestu“⁶⁷, vzápětí svůj požadavek stupňuje a chce vidět Boží „podstatu“: „Dovol mi spatřit tvou slávu!“⁶⁸ Na první žádost Bůh odpovídá: „Až tudy půjde moje sláva, postavím tě do skalní rozsodliny a zakryji tě svou dlaní, dokud nepřejdu.“⁶⁹ A na druhou: „Až dlaň odtáhnu, spatříš mě zezadu, ale mou tvář nespatří *nikdo*.“⁷⁰

⁶³ Maimonides, *DH* I,52.

⁶⁴ To se týká i jmen, jimiž je Bůh nazýván, s výjimkou *tetragramu* (JHWH), který jako jediné jméno nějak poukazuje k Boží podstatě, a proto se nesmí vyslovovat.

⁶⁵ Možnost, ba povinnost poznávat Boha z jeho stvořitelského díla stanovil už Bahja ben Josef ibn Pačuda v druhé kapitole („bráně“) svého díla *Průvodce povinností srdce* (*Kitáb al-hidája ilā farā'id al-kušūb*, hebr. *Sefer torat hovot ha-le-vavot* 2,2).

⁶⁶ Ex 33,11.

⁶⁷ Ex 33,13: „Jestliže jsem tedy nyní u tebe našel milost, dej mi poznat svou cestu, abych poznal tebe a našel u tebe milost...“

⁶⁸ Ex 33,18.

⁶⁹ Ex 33,22.

⁷⁰ Ex 33,23.

Vyplývají-li z rozvažování nad Božím jednáním závěry, které by vedly k přesvědčení o některých podstatných atributech, jež je Bohu třeba přiznat – totiž že existuje, je živý, mocný, poznává a chce (má vůli), nesmíme propadnout představě, že jde o vlastnosti analogické našim, jen dovedené do dokonalosti. Jde totiž o něco zcela jiného; sem ústí veškeré Maimonidovy přípravné analýzy biblických pojmů, jejich polysémantičnosti a homonymity. Pokud se něco vypovídá o Bohu – je živý, mocný atd., jedná se o něco zcela jiného, než když se totéž říká o člověku nebo jakémkoli tvorů, který může být živý, mocný atd. Těmto atributům je společné pouze jméno, jinak nic. Když Bůh poznává, jde o zcela jiný proces než u člověka. Platí to i o jedinství Boží, která je zcela jiná než jedinství jsoucna: u nich je jedinství nebo mnohost kvantitativní kategorie, nahodilé určení, které se samotným jsoucnem nemá nic do činění, kdežto Bůh je jeden absolutně, nikoli skrze rozlišení mezi jedinství a mnohostí. Co se týče existence, u tvorů je to akcidencie přidaná k jejich esenci (podstatě), tzn. jejich existence je kontingentní, nahodilá, možná; u Boha je existence totožná s jeho esencí, proto Bůh existuje vždy nutně.

IV.3.2 „BOŽSKÁ NAUKA“: TEOLOGIE A METAFYZIKA

a) Existence, jedinství a netělesnost Boha

Přesvědčení, či spíše jistota o tom, že Bůh existuje, je alfou a omegou Maimonidova myšlení. Tato jistota není založena pouze na náboženskopravní tradici, ve které byl Maimonides vychován a vzdělán jako student Tóry a *Talmudu*, ale opírá se i o rozumovou úvahu, která zase vychází z filosoficko-teologické tradice andaluského aristotelismu v opozici k filosofii muslimského (případně i židovského) kalāmu. Když Maimonides říká na počátku *Mišne Tora*, že „základem všech základů a pilířem moudrosti je vědět, že jest první existence, která dává existovat všemu, co jest“, ⁷¹ míní to nejen jako východisko nábo-

⁷¹ Viz výše, s. 276.

ženského přesvědčení, ale i jako závěr filosofického dokazování, že existuje první příčina všeho. Bůh je tedy na jedné straně pořád Bohem praotců, Abrahama, Izáka a Jákoba, na straně druhé je to metafyzický základ veškerenstva. Bůh je stvořitelem světa, z jeho vůle všechno zázračně povstalo, jak se dozvídáme z *Bible*, filosoficky řečeno je to však účinná příčina všeho, co se děje ve světě, jakož i světa vůbec, jeho nejvyšší forma („forma všech forem“), jeho poslední smysl („účel všech účelů“). ⁷²

Kromě filosofického vykázaní existence Boha je podle Maimonida nutné podat i důkaz jeho netělesnosti a jedinství. Tato tři témata jsou pro udržení pravé víry klíčová; samozřejmě lze k této víře dospět jen na základě tradice, což se týká zejména lidí, kteří se nezabývají spekulací nebo k ní nemají předpoklady, ale s takto založenou vírou se dá lehce oťřást, jak ukazují mnohé příklady lidí ovlivněných různými formami dualismu či polyteismu, nemluvě o velmi rozšířených antropomorfních představách božství. ⁷³ Proto je třeba víru podepřít rozumem, ale ne tak, jak to dělají *mutakallimūn*, kteří podle Maimonida chtějí filosoficky dokázat své představy o Bohu a o světě bez ohledu na to, jaká je skutečnost. Pravý filosofický důkaz je ve shodě s povahou toho, co existuje; takový může podat jen filosofie hodná toho jména, tedy andaluská, aristotelská.

Základní problém kalāmu je chybná volba premisy, ze které *mutakallimūn* vycházejí při svém dokazování existence a jednoty Boha, a tou je stvořenost světa v čase. ⁷⁴ Jak ukazují dějiny filosofického myšlení, na otázku po věčnosti světa (*a parte ante*) nebo jeho časovém počátku neexistuje přesvědčivá odpověď, podle Maimonida není rozum s to tento spor rozhod-

⁷² Maimonides, *DH* I, 69.

⁷³ Maimonides je přesvědčen o tom, že kdysi dávno existovaly v judaismu vědy („filosofie“), které byly tyto pravdy o Bohu schopny dokázat, ale s uplynutím časem a pod cizí nadvládou se tyto nauky zapomínaly, případně se stávaly esoteričtějšími. Proto i mnoho pozdějších židovských myslitelů čerpá spíše z cizích zdrojů, zejména kalāmu.

⁷⁴ Ze stvořenosti světa pak usuzují na jeho stvořitele.

nout.⁷⁵ Na základě chybné premisy však není možné dospět k pravdivému závěru.⁷⁶ Maimonides chce proto přinést nezpochybnitelný důkaz Boží existence (a zároveň jeho jedinství a netělnosti) na základě předpokladu věčnosti světa.⁷⁷ K tomu ovšem potřebuje vyložit svou představu o povaze světa, přičemž se opírá o fyzicko-metafyzické pojetí aristotelské filosofie.

b) Fyzika a metafyzika

Svět, tedy celek bytí, je podle Maimonida nerozbornou jednotou, přičemž části, z nichž se skládá, hrají vůči němu stejnou roli jako údy těla vůči tělu jako celku. Tyto části jsou nebeské sféry, čtyři prvky (země, voda, vzduch a oheň) a vše, co se z nich skládá; jako celek pak vystupuje nejzazší sféra se středem ve sféře země. Zemí obklopuje voda, vodu vzduch a vzduch oheň; z těchto čtyř prvků, které jsou vlastně formami jedné látky, se v různém poměru skládají jsoucná sublunární sféry, tedy sféry země. Oheň pak obklopuje pátý prvek, který je látkou nebeských sfér.⁷⁸ Sféry vyplňují veškerý prostor, jsou dokonale kruhovitě, naléhají jedna na druhou (neexistuje vakuum) a pohybují se nejdokonalejším pohybem, tedy kruhovým. Na nich jsou pak hvězdy-stálice, jejichž (zdánlivý) pohyb je vlastně pohybem sfér, v nichž jsou umístěny. Nejzazší sféra se otočí kolem svého středu (země) jednou za den, ostatní sféry, které mohou být ve vztahu k zemi koncentrické nebo excentrické, se pohybují spolu s nejzazší sférou, ale jinými rychlostmi, případně s jinou orientací (západ–východ, východ–západ); tyto rychlosti jsou však vždy stálé. Počet sfér

⁷⁵ Maimonides, *DH* I,71.

⁷⁶ Pokud ze stvoření světa vyplývá existence stvořitele, z věčnosti světa by pak mohla vyplývat jeho neexistence; není to tedy důkaz, protože zůstává pochybnost o Boží existenci.

⁷⁷ Z opačného předpokladu (stvoření světa) existence Boha vyplývá sama sebou.

⁷⁸ Přesněji pátá „forma“ (*quinta essentia*) nebeské látky, která je naprosto odlišná od látky sublunární sféry a jejich „forem“, čtyř základních prvků.

se nedá s jistotou určit,⁷⁹ stejně tak lze spekulovat o existenci epicyklů, tedy sfér neobklopujících zemi. Sféry mají duši, která jimi hýbe neustálým pohybem.⁸⁰

Pohyb sfér uvádí do pohybu („strhává s sebou“) prvky sublunární sféry, které nemají duši, a proto ani zdroj vlastního pohybu. Jejich pohyb z počátečního místa způsobuje tedy vnější síla; když přestane působit, prvky se přímočarým (nejkratším možným) pohybem vracejí na své přirozené místo, tedy podle své povahy: vzduch a oheň stoupají, voda a země klesají. Vnější síla tak způsobuje „nepřirozený“ společný výskyt prvků na různých místech, vznikají směsi, tedy různá jsoucna, od páry přes nerosty k živým bytostem.⁸¹ Vše, co je složeno, se však taky rozkládá, takže jsoucna se opět rozpadají ve své prvky, ale i prvky se vracejí do svého původního stavu, jímž je prvotní látka. Existence látky bez formy je však nemožná, stejně jako jakákoli pomíjívá přírodní forma není možná bez látky; cyklus změny, tedy vznikání a zanikání, je tak analogický nekonečnému kruhovému pohybu nebeských sfér, jejichž části se neustále vracejí na stejné místo.

Veškeré dění v našem světě tudíž ovlivňuje svět nebeský. Síly, které zde působí, jsou čtyři:

- I. síla, která způsobuje míšení a skládání, a vede tak ke vzniku nerostů;

⁷⁹ K tomuto závěru Maimonides došel v *Průvodci* (I,72), v *Mišne Tora* ještě tvrdí, že hlavních sfér se středem v Zemi je devět; v prvních osmi se nachází příslušné nebeské těleso: 1. Měsíc; 2. Merkur; 3. Venuše; 4. Slunce; 5. Mars; 6. Jupiter; 7. Saturn; 8. hvězdy, devátá obklopuje veškerenstvo. Některé hlavní sféry ještě obsahují menší sféry, celkem je pak sfér osmnáct (*MT*, *Sefer ha-mada'*, 3:1–5).

⁸⁰ Analogie k lidské duši, která je sice nemateriální a neviditelná, ale právě a jen ona „hýbe“ tělem.

⁸¹ Podle poměrného zastoupení jednotlivých prvků vznikají jsoucna s různými vlastnostmi, vycházejícími z kombinace čtyř charakteristik základních prvků: oheň je horký a suchý, vzduch je horký a vlhký, voda je studená a vlhká, země je studená a suchá.

2. síla, která poskytuje každé rostlině vegetativní (vyživovací) duši;
3. síla, která dodává zvířatům animální (živočišnou) duši;
4. síla, která dává racionálním bytostem rozumovou mohutnost.

Každé jsoucno je tedy nadáno jemu vlastní silou, která je jako takové udržuje jsoucím; pokud tato síla přestane působit, rozpadne se jednota všech jeho částí a jsoucno zanikne. Analogicky je proto třeba soudit rovněž o původu tohoto dynamického modelu jsoucen: ustane-li nebeský pohyb, zanikne celý svět. Svět nebeských sfér je tak živým celkem, který má, podobně jako živé bytosti na zemi, svou duši. Ovšem plná analogie existuje pouze mezi světem jako celkem a člověkem: jen o člověku se odedávna tvrdí, že je vůči velkému vesmíru (*makrokosmu*) malým vesmírem, *mikrokosmem*. Pouze člověk totiž sdílí s nebeským světem rozum, který je jeho bytostnou formou.⁸² Je to princip, který člověka „uvádí v chod“, ale jehož původ a fungování nelze běžným náhledem postihnout. Analogicky je třeba usuzovat na princip, který uvádí do pohybu nebeské sféry, tedy zajišťuje jejich existenci; tímto principem je Bůh. Avšak mezi rozumovou mohutností člověka a oživujícím principem všehomíra existují zásadní rozdíly, které Maimonides shrnuje do tří okruhů:

1. zatímco rozum v člověku používá tělo ke svému prospěchu a má z něho užitek, Bůh svět k ničemu nepotřebuje;
2. zatímco sídlo rozumu (srdce) je uvnitř těla, je jím chráněno a působí skrze tělo navenek, světový princip je vně a působí dovnitř (světa);

⁸² Zajišťuje jeho existenci jako člověka, tedy jedince svého druhu. Pokud by jeho racionální mohutnost zanikla a zůstaly mu jen vlastnosti („duše“), které sdílí s jinými živými jsoucny (zvířaty a rostlinami), zanikl by i on, protože jako člověk by si nemohl zajistil potravu, ochranu, přístřeší atd. K tomu lze ještě dodat, že v důsledku ztráty racionality by člověk už nebyl z definice člověkem (*animal rationale*, rozumový živočich).

3. zatímco rozumová mohutnost existuje jen v těle a nelze ji od něho oddělit, Bůh je od (tělesného) světa zcela oddělen.⁸³

Maimonidův kosmický rozvrh je tedy hierarchický: existuje několik úrovní bytí, od absolutního přes neměnné nebeské sféry po sublunární svět vznikajících a zanikajících jsoucen. Celek veškerenstva je jištěn transcendentním principem, který dovnitř světa působí sestupně prostřednictvím jednotlivých vrstev bytí, přičemž existuje bytostný rozdíl mezi oblastí nebeských sfér, v nichž se nacházejí trvalá jsoucna, nutně složená z jim příslušné formy a látky svého druhu, a rovněž čisté formy, a oblastí země, která se nachází pod nejnižší, měsíční sférou a v níž se nalézají pomíjivá jsoucna, vzniklá nahodilým spojením základních prvků („živlů“), které samy vznikají spojením formy a pozemské látky a zase do nich zanikají. Jednotu takto rozvrstveného světa zajišťuje božský rozum, který sám sice pochází z transcendentního zdroje, ale v odstupňovaných „podobách“ působí jak ve světě nebeských sfér, tak skrze člověka i ve světě sublunárním. Proto je člověk v rámci možností svého *species* schopen nahlédnout do tajemství struktury světa, jeho původu a fungování.

e) Důkaz existence, jednosti a netělesnosti Boha

Maimonidův důkaz existence, jednosti a netělesnosti Boha musí vycházet, jak už bylo řečeno, z jiných principů, než tomu bylo u stoupenců kalámu. Maimonides postupuje ve dvou krocích tak, že nejdříve ukáže fyzicko-metafyzické představy (premisy) *mutakallimūn* a kriticky představí důkazy existence, jednosti a netělesnosti Boha na nich založené. Pak předloží „filosofické“ premisy⁸⁴ a z nich posléze odvodí vlastní důkaz.

⁸³ Na druhé straně svět tajemným způsobem proniká, jak ukazuje působení prozřetelnosti.

⁸⁴ Které mu slouží jako axiomy, o nichž není pochyb, protože „již Aristotelés a po něm někteří z peripatetiků dokázali každou z nich“ (Maimonides, *DĚ II*, Úvod).

Metafyzická východiska *mutakallimūn* jsou podle Maimonida následující: existují (hmotné) atomy, vakuum a časové „atomy“ (čas se skládá z okamžiků, řady „ted“); atomy (resp. substance) nemohou existovat bez akcencí; akcencie se vyskytují ve všech atomech daného tělesa;⁸⁵ akcencie nepřetrvá dva časové okamžiky; kladení i popírání jsou akcencie (vyžadující účinnou příčinu);⁸⁶ existují jen substance a akcencie; akcencie nemohou nést jedna druhou; možné se nemusí ověřovat souladem mezi existujícím a představovaným;⁸⁷ neexistuje nic nekonečného, ani aktuálně, potenciálně nebo akcidentálně; při dokazování nelze spoléhat na smysly, protože ty se často mýlí. Tato východiska pak hrají roli při jednotlivých důkazech. Pokud jde o existenci Boha, pro *mutakallimūn* vyplývá, jak už jsme uvedli, ze stvoření světa. Nejde tedy primárně o důkaz Boží existence, ale o důkaz stvoření světa; Maimonides uvádí sedm způsobů, jimiž se podle něj kalām snaží počátek světa v čase prokázat. Většina z nich však dochází k závěru, že musí existovat nějaký vnější činitel, který způsobuje jistou změnu stavu světa, tedy stvořitel; důkazy stvoření se tak stávají důkazy existence stvořitele a naopak.⁸⁸

Způsobů dokazování jednosti Boží podle kalāmu uvádí Maimonides pět, přičemž dva jsou hlavní: první vychází z toho, že dva božské, sobě rovné principy mohou chtít v stejnou chvíli opačné věci, např. uvést těleso do pohybu nebo do klidu; protože

⁸⁵ Tzn. neexistuje akcencie celého tělesa jako takového, ale výsledná vlastnost tělesa je dána kvantitativním zastoupením dané akcencie v jednotlivých atomech.

⁸⁶ Nejen pozitivní vlastnost, ale i její absence (zbavenost) jsou stvořené akcencie.

⁸⁷ Jakákoli představa či pojem jsou přípustné bez ohledu na to, zda to odporuje skutečnosti.

⁸⁸ Např. atomy (resp. substance) se ve světě nacházejí buď odděleně, nebo spojeně, přičemž v jejich povaze není nutně být odděleně, nebo spojeně; kdyby tomu tak bylo, byly by všechny buď oddělené, nebo spojené. Navíc můžeme pozorovat neustálé přechody z jednoho stavu do druhého, což může způsobovat jen vnější činitel.

žádná věc (substance, atom) nemůže mít ve stejnou chvíli opačné atributy,⁸⁹ nemohou být dvě božstva. Druhý se opírá o tvrzení, že pokud by existovala dvě božstva, některé pojmy by platily o obou, zatímco jiné jen o jednom z nich, což by signalizovalo rozdíl, a to není možné. Z jednosti Boží pak zásadně vyplývá i jeho netělesnost, protože těleso (tělo) nemůže být jedno; skládá se z mnoha jednotlivých atomů, jedno těleso se musí nějak podobat jinému tělesu, což u vztahu stvořitele ke stvoření není možné, a nemůže být nekonečné. Žádný z uvedených důkazů není podle Maimonida přijatelný jako skutečný důkaz, protože je buď postaven na chybných premisách, nebo není doveden k závěru správnou filosofickou metodou.⁹⁰

Správný filosofický důkaz vychází z aristotelských premis, kterých je podle Maimonida dvacet šest.⁹¹ Protože na nich Maimonides zakládá svou argumentaci a zračí se v nich Maimonidova základní filosofická pozice, je třeba je uvést v úplnosti:

1. Existence nekonečné veličiny je nemožná.
2. Simultánní existence nekonečného množství veličin je nemožná.
3. Existence nekonečného množství příčin a následků je nemožná.

⁸⁹ Podle výše uvedených předpokladů kalāmu jsou i přívace chápány jako atributy.

⁹⁰ „Z aristotelského hlediska se důkaz nemůže zakládat na tvrzení, které je zároveň neevidentní a nedokazatelné. Avšak tvrzení, že svět je stvořený, není ani evidentní, ani dokázané, dokonce ani dokazatelné, i když *mutakallimūn* předkládají zdánlivé argumenty. Platnost důkazu, k němuž teze o stvoření světa vede, je pouze *topická* či *dialektická*, nikoli důkazní či vědecká“ (De Libera, *Středověká filosofie*, s. 222).

⁹¹ K tomu poznamenává S. Pines, že žádný takový seznam před Maimonidem zřejmě neexistoval (Maimonides, *Guide of the Perplexed*, přel. Shlomo Pines, s. 235, pozn. 2). V úvodu sice Maimonides výslovně říká, že premis je dvacet pět, ale nakonec přidává ještě dvacátou šestou (věčnost světa), která je vlastně hypotézou.

4. Změna existuje ve čtyřech kategoriích:
 - i. substance: vznikání a zanikání;
 - ii. kvantity: přibývání a ubývání;
 - iii. kvality: změna;
 - iv. místa: přesun, tedy pohyb ve zvláštním smyslu, z místa na místo.
5. Každý pohyb je změna a přechod od možnosti (potenciality) ke skutečnosti (aktualitě).
6. Jsou tyto druhy pohybu:
 - i. podstatný (esenciální),
 - ii. náhodný (akcidentální),
 - iii. vynucený,
 - iv. pohyb částí (druh akcidentálního pohybu).
7. Vše, co se mění, je dělitelné, proto vše, co se pohybuje, je dělitelné, a proto je to nutně těleso; co je nedělitelné, se nepohybuje, a proto to není těleso.
8. Vše, co se pohybuje akcidentálně, musí nutně dospět do klidového stavu; tento pohyb nemůže trvat stále.
9. Těleso, které uvádí do pohybu jiné těleso, se samo musí pohybovat.
10. Vše, o čem se říká, že je v tělese, je síla dvojího druhu:
 - i. povstává skrze těleso (akcidencie),
 - ii. těleso povstává skrze ně (přirozená forma).
11. To, co existuje skrze těleso, může být akcidentálně dělitelné (např. barva), to, co utváří tělo, může být nedělitelné (např. duše nebo rozum).
12. Každá síla v tělese je konečná, protože těleso je konečné.
13. Jen kruhový místní pohyb může být spojitý (nepřetržitý).
14. Místní pohyb je svou povahou první mezi pohyby.
15. Čas je akcidencie pohybu a je s ním nutně spojen (čas bez pohybu je nemyslitelný, pohyb je vždy v čase).
16. Mnohost lze rozumem postihnout jen u těles a sil působících v tělese.
17. Vše, co je v pohybu, má hybatele, a to buď
 - i. vnějšího (např. kámen hozený rukou), nebo
 - ii. vnitřního (např. duše v živé bytosti).

18. Ke každému přechodu něčeho od možnosti (potenciality) k uskutečnění (aktualitě) existuje vnější příčina.
19. Vše, co má příčinu své existence, má z vlastní podstaty tuto existenci v možnosti; pokud se příčina nedostaví nebo zanikne nebo se změní její vztah k dané věci, ona věc neexistuje.
20. Vše, co existuje z vlastní podstaty nutně, nemá žádnou příčinu své existence.
21. Vše, co se skládá ze dvou věcí, existuje na základě tohoto složení, a proto z vlastní podstaty neexistuje nutně.
22. Každé těleso se nutně skládá ze dvou věcí, látky a formy, a má nutně akcidencie: mnohost (kvantitu), tvar a místo.
23. Je-li něco v možnosti a v samotné jeho podstatě je nějaká možnost, nemusí v nějakém okamžiku skutečně (aktuálně) existovat.
24. Je-li něco v možnosti (potenciálně), je to nutně hmotné (materiální), protože možnost tkví vždy v látce (materii).
25. Substance složená z látky a formy potřebuje ke svému vzniku příčinu, která pohne látku, aby přijala formu, neboť „látka se sama nepohybuje“.⁹² Tato premisa je podle Maimonida klíčová pro zkoumání existence prvního hybatele.
26. Čas a pohyb jsou věčné, stálé a existují skutečně (*in actu*). Podle Maimonida se Aristotelovi nepodařilo tuto tezi dokázat, ale nepřijímá ani opačnou argumentaci *mutakallimūn*, že to není možné (nelze si představit nekonečnou následnost časových okamžiků); sám má za to, že tato teze je *možná*, tzn. není ani nutná, ani nemožná.

Tyto premisy jsou základem filosofických spekulací, které podle Maimonida dokazují existenci prvního hybatele, jeho jedinnost a netělesnost bez ohledu na to, zda svět je věčný nebo stvořený:

- I. Příčinou veškerého pohybu v sublunárním světě jsou nebeské sféry, které se samy pohybují věčným pohybem; jejich

⁹² Aristotelés, *Met.* XII.6.1071b29–30.

hybatelem nemůže na základě výše uvedených premis být žádná tělesa mimo ně ani žádná síla uvnitř, ať pronikající všechny jejich části nebo jako jejich jednotný nedělitelný princip („duše sfér“). První hybátel může být jen mimo sféry samotné (oddělený od nich), netělesný, a proto i nehybný; a to je poukaz k Bohu židovské tradice.

2. Všechny věci, které hýbou ostatními věcmi, jsou samy v pohybu, do kterého jsou uváděny zase jinými věcmi v pohybu. A jako existuje poslední věc, která je v pohybu, ale sama už ničím nepohybuje, musí existovat i první věc, která způsobuje pohyb, aniž by se sama pohybovala (první nehybný hybátel).
3. Smyslově vnímatelné věci existují buď jako vznikající a zanikající, nebo nepodléhající vzniku a zániku.⁹³ V druhém případě je jejich existence nutná, nikoli možná. Nutně existuje nějaké jsoucno buď z vlastní podstaty, nebo akcidentálně; v tomto druhém případě existuje v možnosti vzhledem ke své podstatě a nutně vzhledem ke své příčině. Musí proto existovat jsoucno, které existuje nutně ze své podstaty, protože kdyby neexistovalo, neexistovalo by vůbec nic. Toto jsoucno tedy nemá příčinu své existence, není složené, a proto není tělesné, není to ani nějaká tělesná síla. Je rovněž jen jedno, protože kdyby taková jsoucna byla dvě, spadala by pod *species* nutně existujících jsoucen (což je přídavek k jejich podstatě), tudíž už by neexistovala z vlastní podstaty, ale z podstaty druhu. Nutně existující jsoucno tedy nemá mimo sebe nic, co by je řadilo pod druh, je to zcela jednoduché a dokonalé jedno.
4. Vše, co přechází z možnosti (potenciality) ve skutečnost (aktualitu), musí mít k tomu nějakou vnější příčinu, která je nejdříve vzhledem k němu potenciálně a teprve pak aktuálně. To nastává buď tím, že tato příčina vytvoří novou situaci, která umožňuje přechod k aktualitě, nebo odstraní překážku, která tomuto přechodu bránila. Totéž ovšem platí o této

⁹³ Alternativy, že žádné existující věci nepodléhají vzniku a zániku nebo že jim podléhají všechny, Maimonides vyřadil jako nepravdivé.

příčině, o její příčině atd. To však nemůže pokračovat do nekonečna, musíme dojít k (poslední) příčině, která působí přechod od potenciality k aktualitě, ale sama v sobě nemá nic potenciálního, existuje ze své podstaty nutně. Protože nositelem potenciality je látka (matérie), je tato poslední příčina oddělena od látky, je nehmotná; a to je Bůh.

5. Kdyby existovala dvě božstva, musela by participovat na něčem, co z obou dělá božstva, a zároveň každé zvlášť by muselo mít podíl na něčem, co je odlišuje a způsobuje, že jsou dvě. Tím by se obě skládala z odlišných určení a nemohla by nutně existovat z vlastní podstaty, a tím by nemohla být poslední příčinou všeho. Pokud by na odlišnosti participovalo jen jedno „božstvo“, výše uvedené by se týkalo jen jeho.
6. Kdyby byla dvě božstva, muselo by se každé zabývat jednou částí veškerenstva, ale protože svět je nedělitelný celek, není to možné. Totéž platí za předpokladu, že každé božstvo působí v jiném čase, protože i čas je nedělitelný celek; navíc by zde musela být nějaká příčina či zábrana, která je nutí působit v jistou dobu a brání jim v tom v jinou. Jejich působení by bylo nejdříve v možnosti, teprve pak skutečně, tudíž by v jejich podstatě byla obsažena potencialita. Kdyby však obě božstva působila zároveň, první příčinou by byla ta, která by je přinutila konat spolu. Z toho vyplývá, že může být jen jedna první příčina všeho.
7. První nutně existující jsoucno nemůže být tělesem, protože každé těleso má příčinu, která spojuje jeho formu s látkou, je tedy rozprostraněné, dělitelné a musí mít akcidencie. Nutně existující jsoucno není nikterak složené.

Z těchto filosofických důkazů Maimonides vychází, když formuluje vlastní stanovisko: nebeské sféry, které se pohybují, buď vznikají a zanikají, nebo nevznikají a nezánikají (jsou věčné). Jestliže vznikají a zanikají, a s nimi i jejich pohyb, musel je ze stavu neexistence do stavu existence přivést Bůh, protože všechno, co existuje, musí nutně mít činitele, který způsobí, že

to začne existovat; samo to začít existovat nemůže. Jestliže se sféry pohybují stálým a věčným pohybem,⁹⁴ jejich hybatel nemůže být těleso ani nějaká tělesná síla, ale Bůh. Existence Boha, který existuje nutně, nemá žádnou příčinu a v jeho existenci není z podstaty žádná možnost (potencialita), je přesvědčivě dokázána bez ohledu na to, zda byl svět stvořen v čase nebo stvořen nebyl.⁹⁵ Totéž platí o Boží jednotě a netělesnosti, jak vyplývá z filosofických důkazů uvedených výše.

d) Problém stvořenosti a věčnosti světa

Jestliže Maimonides použil při dokazování existence, jedinství a netělesnosti Boha vedle předpokladu stvořenosti světa i hypotézu věčného pohybu nebeských sfér, tedy nestvořenosti světa, vyvstává otázka, nakolik tuto hypotézu jako takovou přijal za svou. Z jeho vlastního podání vyplývá, že vyvozování existence Boha ze stvořenosti světa je vlastně automatické a nejde o žádný důkaz Boží existence, jak to vyčítá stoupenecům *kalāmu*. Pravý, filosofický důkaz musí být založen na protikladném tvrzení o nestvořenosti světa, což je Aristotelovo východisko. Ovšem to pro Maimonida není jen otázka metody, jak nezpochybnitelně dokázat Boží existenci; problémy stvořenosti či nestvořenosti světa jsou složitější a týkají se vztahu filosofie a náboženství, resp. oprávněnosti filosofické reflexe v hájemství zjevených Božích pravd.

Jako čtvrtý ze svých třinácti článků víry Maimonides ve svém *Komentáři k Mišně* uvádí „absolutní“ Boží věčnost, vůči níž je vše stvořené jen „relativně“ věčné („není věčné ve vztahu k němu [Bohu]“).⁹⁶ Odvolává se přitom na „mnoho (biblických)

⁹⁴ Tzn. nepodléhají vzniku a zániku.

⁹⁵ „Vězte, že se všichni učenci národů světa, kteří jsou velcí filosofové, muži rozumní a znalí věd, jednomyslně shodli na tom, že svět má vládce, který otáčí sférami; sféry totiž nekrouží samy od sebe.“ Maimonides, *Dopis učencům do Montpellier o rozhodnutí hvězd*, in: *týž, Výběr z korespondence*, s. 317.

⁹⁶ Maimonides, *PM*, *Haḳdama le-perek ḥeleḳ* 8,5.

dokladů“ a cituje Dt 33,27, kde se mluví o „věčném“, resp. „odvěkém“ Bohu.⁹⁷ K tomuto původnímu textu ovšem Maimonides připojil dodatek, který vznikl až po napsání *Průvodce*, a v něm výslovně uvádí, že „největším principem“ Mojžíšova učení je, že „svět byl stvořen, Bůh způsobil, že existuje, a stvořil jej poté, co vůbec nebyl“.⁹⁸ Toto doplnění výslovného vyjádření o stvořenosti světa je výsledkem dlouholetého vnitřního boje, kdy se v Maimonidovi svářila jeho filosofická erudice a téměř bezmezný obdiv k Aristotelovi s vírou v Mojžíšovu Tóru. Pro některé pozdější komentátory⁹⁹ je to výraz neupřímnosti Maimonida jako filosofa, ústupek tradičnímu učení, ačkoli Maimonides sám podle jejich mínění v hloubi duše zastával aristotelický názor o věčnosti světa. Explicitně se však přiklonil na stranu zjeveného učení, a to s velmi pragmatickým zdůvodněním, že tento názor je pro víru méně škodlivý; na druhé straně racionálně doložil, že ani jeden z těchto názorů nelze filosoficky dokázat, tudíž pro volbu jednoho z nich nelze použít filosofické argumenty, nýbrž je třeba se držet praktických ohledů.

Podle Maimonida existují mezi těmi, kdo věří v existenci božstva, tři základní představy o stvořenosti či nestvořenosti světa:

1. Aristotelská: Materiální svět nemůže vzniknout z ničeho, tedy z něčeho, co samo nebylo předtím materiální; navíc tuto úvahu lze s výhradou použít jen na svět sublunární,¹⁰⁰ kde

⁹⁷ ČEP má „domov je v odvěkém Bohu, na jeho věčných pažích“, Bible kralická „ochrana tvá bud' Bůh věčný, a zespod ramena věčnosti“.

⁹⁸ Maimonides, *PM*, *Haḳdama le-perek ḥeleḳ* 8,5. Viz *Haḳdamot ha-Rambam le-Mišna* (ed. Josef Šajlat), *Haḳdama le-perek ḥeleḳ* 8,5, s. 142, a k tomu poznámka 18.

⁹⁹ „Podle židovského averroisty Mošeho z Narbonne (1300–1362) naopak Maimonidova komplexní strategie naznačuje pouze tolik, že lpěl na tezi o věčnosti světa a že se zdržel toho, aby ji exotericky vyznával, neboť *nechtěl zničit základy lidového náboženství*“ (De Libera, *Středověká filosofie*, s. 223).

¹⁰⁰ Hmotná jsoucna v sublunárním světě vznikají a zanikají střídáním fforem v látce, která koneckonců sama nevzniká a nezániká.

věci podléhají vzniku a zániku, nikoli na svět nadzemský, neboť nebeské sféry nepodléhají vzniku a zániku, pohybují se stálým a nepřetržitým pohybem, řídí se věčnými a neměnnými zákony, protože v Bohu, jenž je jejich první příčinou, nemůže nastat žádná změna. „Většina tvrdí, že [sféry] nepodléhají vzniku a zániku, nýbrž že tak, jak existují nyní, budou existovat na věky věků. Stejně tak jako Svatý, budiž požehnán, jenž byl vždy týž, jako je nyní, je uvádí do pohybu a ony se neustále otáčejí. Oba dva (tj. Bůh i sféry) byli společně a nikdy nebyl jeden bez druhého.“¹⁰¹

2. Platónská: Svět nemůže vzniknout z ničeho, musí existovat nějaká pralátka, substrát, který může přijímat formy a je souvěčný se stvořitelem tohoto světa. „Někteří z nich říkají, že sféry byly stvořeny a zaniknou, ale že existuje ještě jiná věc, která je společně se Stvořitelem jako *hlína v rukou hrnčičových* (Jr 18,6). Z této věci, jež existuje společně s Ním, tvoří vše, co chce. Někdy vytvoří z trochy té látky nebesa a z další části zemi; někdy, přeje-li si, vezme z té trochy, z níž vytvořil nebesa, a učiní z toho jinou věc, ale dát vznik něčemu z ničeho nelze.“¹⁰²
3. Biblická: Svět jako celek stvořil Bůh z ničeho, tedy po jeho „naprosté neexistenci“;¹⁰³ spolu se světem vznikl i čas, a tedy i pohyb, který je akcencí toho, co se pohybuje (stvořeného jsoucna). „Mezi filosofy jsou i tací, kteří tvrdí – stejně jako proroci –, že Svatý, budiž požehnán, stvořil všechna stvoření z ničeho a že se Stvořitelem není nic než stvoření, které stvořil. [...] Základem Tóry je <učení>, že toliko Bůh je první a že stvořil vše z ničeho; každý, kdo toto neuznává, popírá kmen víry a vytrhává ho i s kořeny.“¹⁰⁴

¹⁰¹ Maimonides, *Dopis učencům do Montpellier o rozhodnutí hvězd*, s. 318.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ *DH* II, 13.

¹⁰⁴ Maimonides, *Dopis učencům do Montpellier o rozhodnutí hvězd*, s. 318.

Platónský názor o preexistenci látky, z níž vzniká svět, překonal podle Maimonida už Aristotelés, a není třeba se jím podrobně zabývat. Aristotelický pohled však Maimonides kriticky zkoumá, protože je filosoficky relevantní, ale stojí v protikladu k tradičnímu židovskému pojetí. Tento názor se podle Maimonida opírá o následující předpoklady:

1. Pohyb v absolutním smyslu (přechod od možnosti k uskutečnění) nevzniká ani nezániká. Pokud by nějaký pohyb vznikl v čase, musel by mu předcházet jiný pohyb, totiž přechod od jeho potenciality k aktualitě (jako u všeho vznikajícího v čase), a protože tento řetězec předchozích pohybů nemůže jít do nekonečna, první pohyb musí být věčný. Z toho pak vyplývá i „věčnost“ času, protože pohyb může být jen v čase.
2. První látka (*materia prima*), z níž vznikají čtyři základní prvky, nevzniká a nezániká. Kdyby totiž vznikla, musela by vzniknout přijetím formy nějakou předchozí látkou, ale první látka žádnou formu nemá; musí proto být věčná a nezničitelná.
3. Nebeské sféry nevznikají a nezánikají. Příčinou zániku nějakého jsoucna je jeho opak (protiklad); protiklady jsou jen v přímočarém pohybu, nikoli v kruhovém, kterým se pohybují nebeské sféry, nemohou proto zanikat.¹⁰⁵
4. Vzniká-li nějaké jsoucno v čase, možnost tohoto jsoucna časově předchází jeho skutečnost. Dříve než vznikl svět, musel být buď nutný, nemožný, nebo možný. Pokud by byl nutný, musel by existovat vždy. Pokud by byl nemožný, nikdy by nemohl existovat. Pokud by byl možný, musel by existovat nějaký substrát této možnosti; svět proto musí existovat věčně.
5. Kdyby Bůh stvořil svět v čase, učinil by tak nejdříve potenciálně, teprve pak aktuálně. Musela by pak být nějaká příčina, která by tento pohyb (přechod) způsobila, což je v případě Boha obtížně představitelné.

¹⁰⁵ Je-li doložena nemožnost vzniku, je tím doložena i nemožnost zániku, a naopak.

6. Někáký činitel jedná nebo nejedná, pokud je k tomu motivován, existují překážky jednání, nebo jsou tyto překážky odstraněny. Bůh však nezná žádné motivace ani překážky, jeho vůle se nemění, proto jedná permanentně.¹⁰⁶
7. Svět funguje účelně a nejlepším možným způsobem,¹⁰⁷ protože Boží jednání je dokonalé a vždy účelné.¹⁰⁸ A protože je jeho moudrost věčná, existuje věčně i svět.

Všechny důkazy nestvořenosti světa vycházejí podle Maimonida z těchto předpokladů, navíc aristotelikové mohou poukázat na to, že není v souladu s důstojností Boha, aby celé věky otálel, než stvoří svět; existuje i univerzální shoda na tom, že božství dlí na nebesích, tedy že existuje podstatné spojení mezi nebeskými sférami a samotným Bohem, totiž jejich souvěčnost.¹⁰⁹ Maimonides však žádné z těchto tvrzení nepovažuje za přesvědčivé, s poukazem na to, že ani Aristotelés nepovažoval svou teorii o věčnosti pohybu a světa za filosoficky dokázanou, jen za správnější než názor opačný: „Jsou pak i problémy, o nichž jsou protichůdné úsudky – můžeme totiž být na pochybách, zda něco je tak, či není tak, protože pro obé jsou hodnověrná odůvodnění, a také takové, o kterých, ačkoli jsou významné, nedovedeme odůvodnění uvést a pokládáme za neshodné udát ‚proč‘, např. zda svět je, či není věčný.“¹¹⁰ Maimonides tedy dochází k zá-

¹⁰⁶ Nemůže proto stvořit svět v nějakém okamžiku.

¹⁰⁷ Aristotelés, *De Caelo* 1.4.271a33: „Ale bůh a příroda nedělají nic zbytečně.“

¹⁰⁸ Takto argumentuje Maimonides, když obhajuje netělesnost posmrtného života v budoucím světě: „Bůh totiž netvoří vůbec nic bezúčelně, nýbrž koná jen za určitým účelem“ (Maimonides, *Pojednání o zmrtvýchvstání*, s. 267). Lidé potřebují tělo jen v tomto světě, aby jedli, pili a rozmnožovali se, v budoucím světě tento účel ztrácejí, a proto by bylo proti Boží moudrosti, aby dále existovalo bezúčelně.

¹⁰⁹ „Všichni lidé totiž mají určitou představu o bozích a všichni připisují božské bytosti nejvyšší místo, a to jak barbaři, tak i Řekové, alespoň ti, kteří věří, že bohové jsou. Je zřejmé, že v jejich myšlení je nesmrtelné spojené s nesmrtelným, neboť jinak by to nemohlo být“ (Aristotelés, *De Caelo* 1.3.270b5–10).

¹¹⁰ Aristotelés, *Top.* I.11.104b15–19.

věru, že zatímco všechny známé důkazy o stvořenosti světa lze vyvrátit, nestvořenost světa nelze dokázat, ale ani vyvrátit.¹¹¹ De Libera z toho vyvozuje, že Maimonides použil myšlenkový postup, jenž se zakládá na rozdílu mezi *neverifikovatelným* a *nefalzifikovatelným*; tezi o věčnosti světa lze použít jako premisu filosofické argumentace právě proto, že je nefalzifikovatelná.¹¹² „Věčnost není předmětem důkazu ani víry, zatímco stvoření je předmětem víry (ve shodě s proročskou tradicí), avšak nikoli důkazu. *Maimonidova jedinečná síla spočívá v tezi, že teologii nelze provozovat na základě článku víry.* Teologie se může opírat jedině o filosoficky platnou tezi. Věčnost světa jakožto nefalzifikovatelné tvrzení takovou premisou je, jeho novost¹¹³ jakožto neverifikovatelné tvrzení jí není.“¹¹⁴ Maimonides se takto vyhne problému dvou pravd: Boha není třeba přijímat pouhou vírou, lze jej dokázat filosoficky, ke stvořenosti světa se lze přiklonit vírou, protože ji nelze filosoficky dokázat ani vyvrátit.

Mezi stoupenci věčnosti světa a biblickou tradicí je ovšem další rozdíl, který Maimonides považuje za zásadní. Přestože svět na všech stupních je uspořádán účelně, řídí se rozumovými zákony a odráží tak povahu své příčiny (sublunární svět řídí nebeské sféry, ty zase v chod uvádí prvotní hybatel), z jeho uspořádanosti podle aristoteliků nevyplývá *záměrná* účelnost, *chtěná* existence, ale svět ze své příčiny existuje *nutně*. Oproti tomu *Bible* a celá ústní tradice staví na tom, že Bůh stvořil svět ze své vůle, že *chtěl*, aby začal existovat, a že se tak stalo v okamžiku, kdy se tak rozhodl. Maimonides se tedy snaží ukázat, že i v tomto ohledu je přesvědčení o stvořenosti světa přijatelnější než teze o jeho věčnosti. Nestačí mu k tomu jen citace z tradičních textů, ale analýzou a zpochybněním některých tvrzení

¹¹¹ „Nakonec lze říci, že nic z toho, co jsme uvedli v této kapitole, nemůže [tentoto] názor ani potvrdit, ani vyvrátit, ani zpochybnit“ (*DH* 2, 15).

¹¹² Viz De Libera, *Středověká filosofie*, s. 222–223.

¹¹³ Stvořenost.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 223.

a argumentačních postupů aristoteliků ukazuje, že filosofické myšlení a poznání naráží na své hranice.¹¹⁵ Podobně lze argumentovat i v případech temných a nesrozumitelných výroků *Bible* a proroků. Člověk se má podle Maimonida při rozhodování mezi různými názory vždy opírat o rozum, avšak při splnění tří podmínek: že má k tomu dostatečnou intelektuální kapacitu, což lze ověřit studiem matematiky a pochopením logických zákonitostí; že má dostatečnou zběhlost v přírodních vědách, aby byl schopen postihnout pravou skutečnost a být si vědom jakýchkoli pochybností o ní; že se drží morálky, která mu pomáhá překonávat špatné sklony, a tím mu brání podléhat případným nepravdivým představám. Jakmile se má člověk rozhodnout mezi vírou ve věčnost světa nebo jeho stvoření, třetí podmínka vystupuje jako rozhodující; logika ani přírodověda nám v tomto případě nepomohou, rozhodnutí ve prospěch stvoření je výsostně mravní, protože to je „základ veškeré Tóry“.¹¹⁶ Teze o věčnosti světa vede k závěru o nutné existenci světa, o absolutně neměnném přírodním řádu, a vylučuje tak existenci zázraků, které jsou podstatnou ingrediencí židovské náboženské tradice. Maimonides jako racionální myslitel není příznivcem naivní víry v zázraky; jejich existenci sice nevylučuje, ale pokládá je za součást Bohem předzvěděného systému přírodních zákonitostí,¹¹⁷ stvořeného, ale platného navždy. „Poznal jsem, že vše, co činí Bůh, zůstává na věky; nic k tomu nelze přidat ani z toho ubrat.“¹¹⁸ Podle tohoto pojetí je i prorocká vize budoucích událostí vlastně jen předčasným odhalením okamžiku, kdy má určitá anomálie

¹¹⁵ Jde např. o metafyzický problém vzniku složitých následků z jednoduchých příčin nebo o otázky spojené s nepravidelnostmi nebeské mechaniky, týkající se existence excentrických oběžných drah nebo epicyklů.

¹¹⁶ Maimonides, *DĤ* II, 27.

¹¹⁷ Tzn. Bůh už předem vložil do řádu přírodních zákonitostí odchylky, které se projevují jen v určitých dějinných okamžicích, ale přechodně, nedochází k trvalé změně povahy jsoucna (např. hůl se změní v hada nebo voda v krev, ale jen dočasně).

¹¹⁸ Kaz 3, 14.

nastat; Bůh tak dává svým vyvoleným prorokům možnost nejen zahlédnout a ohlašovat věci příští, ale i jednat v souladu s předem určenými odchylkami od přírodního řádu, tedy konat zázraky. Na rozdíl od tradiční moudrosti se však Maimonides snaží fenomén prorockví pojmout rozumově, zařadit jej do svého racionálního rozvrhu světa.

e) Maimonidovo filosofické pojetí profétismu

Z tradičního hlediska rabínského judaismu tkví smysl prorockého poslání ve zprostředkování Hospodinovy vůle, v předáváníí Božího slova izraelskému národu, které se zvláštním způsobem zjevuje vybraným jedincům („i stalo se slovo Hospodinovo...“) a ti je pak ve více či méně srozumitelné podobě sdělují ostatním lidem. Nejde ani tak o předpovídání budoucích událostí, o nichž koneckonců není vždy jisté, že skutečně nastanou, protože jsou tyto předpovědi občas podmíněné postojem těch, jichž se týkají: třeba pokání může odvrátit hrozící pohromu (viz např. Jonášovo prorockví o osudu Ninive).¹¹⁹ Stejně tak není jediným úkolem proroků napravovat společenské neřády, kritizovat sociální nespravedlnost nebo hrozit eschatologickými soudy. Ani konání zázraků nepatří k jejich podstatným vlastnostem. Některé takovéto „prorocké“ rysy sdílejí nakonec izraelscí proroci s různými zřecí, divotvárci a kazateli jiných národů, jak ukazuje i sama hebrejská *Bible*. To hlavní, co odlišuje izraelské proroky od „proroků“ jiných pronárodů, je autenticita jejich zvěsti, to znamená, že mohou prokázat, že jejich ústy skutečně mluví jediný pravý Bůh, Hospodin. V tom tkví jejich nezpochybnitelná hodnota také pro pozdější rabínskou tradici, do níž patří i Maimonides jako významný talmudický učenec. Mezi rabínskou a prorockou tradicí však panuje napětí; rabínští učenci, kteří jsou historicky pozdější, si museli získat vážnost právě vymezením se vůči obecně uznávané autoritě biblických proroků. Podle

¹¹⁹ Viz Jon 3.

jejich výkladu skončila klasická prorocká inspirace s posledními „malými“ proroky, uvedenými v Písmu, a jejich roli převzali právě rabínské učenci a „zákoníci“, u nichž se božská inspirace projevuje schopností hlouběji porozumět Božímu slovu a jeho smysl dále prostředkovat ostatním. Zatímco bibliční proroci byli podle tohoto pojetí iracionálně „posedlí“ Bohem, samotné zvěsti vlastně nerozuměli a jejich osobní přínos byl velmi omezený, rabínské učenci se vyznačují schopností racionální reflexe tradičního učení a jeho tvůrčích výkladů. Učení Tóry už „není v nebi“,¹²⁰ ale jeho výklad a naplňování je zcela v lidské kompetenci. Aby se však rabíni nadále mohli odvolávat na Boží autoritu, která jediná může jejich vývodům dodat vážnosti a závaznosti, uchýlili se ke koncepci tzv. ústní Tóry, kterou podle nich dostal Mojžíš na Sinaji od Boha spolu s psanou Tórou, tedy Písmem. Tím byly položeny základy hlavní ortodoxní tradice, jejímž významným počinem bylo sepsání a vydání Mišny a obou Talmudů jako východiska pro další rabínské interpretace.

Jakožto rabínský učenec se Maimonides může obecně hlásit k dědicům biblických proroků, jakožto filosof však své chápání profétismu opírá o zcela jiné základy. Stejně jako *Bible* uznává výskyt určitých „prorockých“ výkonů (víze budoucích událostí, konání zázraků apod.) i u jiných národů, stejně jako *Bible* ovšem uznává rovněž nadřazenost izraelských proroků.¹²¹ Ta však neplyne z nějaké mysticko-genetické vlastnosti izraelského národa ani není vázána na zemi Izraele, jak to chápali nejen někteří jeho rabínské, ale i filosofické předchůdci.¹²² Výsostnost

¹²⁰ Dt 30,12; tento verš cituje ve slavné pasáži rabi Jehošua' proti Hospodinově intervenci do rabínského rozhodování, viz bBM 59b.

¹²¹ Viz např. souboj zázraků mezi Mojžíšem a egyptskými čaroději a věštky (Ex 7,10–13; 20–22).

¹²² Např. Jehuda ha-Levi, podle jehož kontroverzního názoru tkví v podstatě izraelského národa jakási „božská moc“ (*amr ilāhī*, hebr. *'injan elohi*), která uschopňuje každého *rodilého* Žida k prorokování, konvertitům je tedy tato schopnost odepřena (viz Jehuda ha-Levi, *Kuzari* 1,115, s. 113–115 českého překladu).

izraelského profétismu tkví podle Maimonida ve vyvážené kombinaci několika faktorů, které se jinak vykytují u všech lidí, ale ne v patřičném poměru. Když stanovuje přesvědčení o existenci profétismu jako šestý článek víry, předcházející tvrzení o výjimečnosti prorokování Mojžíšova, říká, že prorok je typ člověka, který se vyznačuje výjimečnými vlastnostmi a vysokým stupněm dokonalosti.¹²³ Abychom však mohli tyto vlastnosti a tuto dokonalost konkretizovat, musíme se podívat na Maimonidovo filosofické pojetí světa z hlediska jeho hierarchické struktury.

Vše stvořené má co do činění s formou, resp. látkou; podle zapojení, resp. vzájemného vztahu těchto dvou způsobů bytí je lze rozdělit do tří skupin:

1. Jsoucná, která se skládají z látky a formy, jejichž spojení je nahodilé, a proto neustále vznikají a zanikají.
2. Jsoucná, u nichž je specifické spojení látky a formy stálé a věčné, tedy se nemění. Látka a forma jsou jiného druhu než v prvním případě.
3. Jsoucná, která jsou čistými formami, jsou tedy netělesná, přičemž jejich formy jsou od sebe navzájem oddělené a vůči sobě se hierarchicky vztahují podle své „důstojnosti“, tedy blízkosti k první příčině všeho, tj. k Bohu.

Čisté formy Maimonides ztotožňuje s biblickými anděly, kteří mají rovněž různé postavení a jména podle svého vztahu k Bohu. Všechna tato jsoucná totiž žijí a jsou nadána schopností poznávat svého Stvořitele v nejvyšší možné míře, která ovšem nikdy nedosahuje poznání, jež má sám Bůh o sobě, tedy poznání vlastní podstaty. Tím, že Bůh poznává sám sebe (poznáním, které je zcela odlišné od poznání kteréhokoli tvora, neboť je zároveň Boží podstatou), poznává rovněž vše ostatní (tedy to, co není on sám), protože to existuje z jeho vůle, která je taktéž

¹²³ Viz Maimonidovu předmluvu k 10. kapitole traktátu Sanhedrin v jeho *Komentáři k Mišně*.

neoddělitelná od jeho podstaty. Ani nejvyšší andělé, *hajot ha-košeš*,¹²⁴ bytostí stojící vedle trůnu Boží slávy či tento trůn nesoucí,¹²⁵ nevidí tuto Boží slávu či „neznají místo Jeho slávy“,¹²⁶ tzn. neznají Boží podstatu. Andělé, kteří se hierarchicky řadí pod tyto nejvyšší bytosti (*ofanim, er'elim, hašmalim, šerafim, mal'achim*,¹²⁷ *elohim*,¹²⁸ *bnej elohim*,¹²⁹ *keruvim, išim*), mají pak sestupně nižší úroveň poznání Boha; nejnižší jsou v tomto řazení andělé zvaní *išim* (forma plurálu od *iš*), kteří se zjevují prorokům a mluví s nimi. Jmenují se tak proto, že jsou nejbližší lidem: *iš* je hebrejsky „člověk“.

Vškeré „dění“ v říši čistých forem je však pro člověka nepochopitelným tajemstvím; jen některým jedincům se dostává možnosti zahlédnout něco z tohoto mystéria a případně o tom podat zprávu. Kromě proroků, zmiňovaných v Písmu, mluví ústní tradice ještě o rabínech, kteří se zvláštním intelektuálním úsilím a mystickými technikami pokoušeli vystoupat až k Božímu trůnu, tedy dosáhnout zření Boží slávy, kvůli nebezpečím plynoucím z těchto pokusů však před nimi varuje.¹³⁰

Jsoucná, vzniklá nutným a trvalým spojením látky a formy, jsou nebeské sféry; dokonalost spojení látky a formy se projevuje v tom, že sféry jsou kruhové („jako koule“),¹³¹ což je nejdokonalejší tvar, a pohybují se kruhovým pohybem, což je

¹²⁴ „Svaté (živé) bytosti“.

¹²⁵ Viz Ezechiellovo vidění (Ez 1).

¹²⁶ *Pirkej de-rabi Eli' ezer* 4.

¹²⁷ Tento výraz zároveň označuje anděly vůbec.

¹²⁸ Slovo *el* znamená „bůh“, resp. vyjadřuje nějakou numinózní sílu; v plurálu je to označení pro bohy jiných národů (většinou s další specifikací, např. *aherim*, „jiní“), nebo pro anděly. Jakožto *pluralis maiestaticus* označuje Boha Izraele.

¹²⁹ Doslova „synové božští“ či „synové Boží“ (Gn 1,6; Jb 1,6).

¹³⁰ Podle talmudického podání (bĤag 14b) se to podařilo čtyřem významným učencům, ale jen jeden, rabi Akiva, to přestál bez úhony; Šim'on ben 'Azaj zemřel, Šim'on ben Zoma zešílel a Eliša ben Abuja se stal heretikem (od té doby vystupuje v rabínské literatuře pod jménem Aher, „jiný“).

¹³¹ Maimonides, *MT*, *Hilchot jesodej ha-tora* 3:4.

nejdokonalejší forma pohybu. Jsoucná, která se skládají z látky a formy, jejichž spojení je nahodilé, a proto neustále vznikají a zanikají, jsou jsoucná sublunárního světa. Povaha složených jsoucna je dána poměrným zastoupením jednotlivých prvků, které poskytují své specifické vlastnosti (horkost, suchost, vlhkost, chladnost). U živých bytostí, a zvláště u člověka, mají kombinace těchto vlastností vliv na jejich životní projevy.

Živé bytosti mají „duši“, což je jejich forma, kterou jim udělil Bůh. Duše pak mají několik aspektů, resp. částí či „duší“: nutriční (vegetativní, vyživovací), senzitivní (smyslovou), imaginativní (obrazotvornou), apetitivní (dráždivou, volní), z nichž každá má zvláštní funkci při úsilí o zachování jedince: zajišťování vhodné potravy či rozmnožování, orientace v empirickém světě pomocí smyslů, podržování již nepřítomných smyslových vjemů a jejich různé kombinace, chtění či nechtění. Pouze člověk dostal jako svou specifickou formu rozumovou duši, která mu slouží jednak k poznávání netělesných forem (což je „teoretická“ vlastnost rozumové duše), jednak k získávání technických dovedností nebo rozhodování při jednání (patří k „praktické“ vlastnosti duše). Racionální duše jakožto forma člověka s jeho smrtí nezaniká (jen tělo se rozpadne na své tělesné prvky), ale je vlastně tou lidskou dokonalostí, která pak vstupuje do budoucího světa, o němž mluví rabínská tradice. Tento Maimonidův názor vyvolal zejména mezi ortodoxními učenci mnoho sporů.¹³²

Nejcennější, a vlastně podstatnou vlastností rozumové duše je mohutnost „teoretická“. Zatímco obě praktické se uplatňují pouze prostřednictvím pomíjivého těla (zaměstnání, jednání),

¹³² V *Pojednání o zmrtvýchvstání* připouští Maimonides tělesné zmrtvýchvstání, které konečkonců sám ustanovil jako třináctý článek víry, ale jen pro mesiášskou dobu; po jejím uplynutí lidé opět zemřou: „[...] lidé, jejichž duše se navrátí do těl, budou jíst, pít, milovat se, plodit děti a umírat po tak dlouhém životě, jak dlouhý bude věk lidí žijících za dnů mesiáše.“ Pravá nesmrtnost se týká jen duchovního aspektu lidské existence: „Život, po němž není smrt, je životem světa příštího, protože v něm není tělo“ (Maimonides, *Výběr z korespondence*, s. 266–267).

schopnost poznávat netělesné formy spojuje lidskou přirozenost s nadsmyslovým světem nebeských sfér a andělů (oddělených či nezávislých rozumů) a dává smysl biblickému Božímu výroku o stvoření člověka, „aby byl naším obrazem podle naší podoby“.¹³³ Zatímco člověk nikdy nemůže svými očima nazřít formu bez látky nebo látku bez formy, jeho rozum (doslova „srdce“) mu umožňuje obé oddělit, a to jak v sublunárním světě pomíjivých věcí, tak i ve věčně neměnném světě nebeských sfér. Nejhlubší smysl onoho biblického výroku je však podle Maimonida v tom, že člověk poznává formy existující bez těla (anděly), ba jakožto člověk jako takový (v dokonalé lidskosti) sám takovou formou potenciálně je. Lidský rozum je onou božskou formou, která z člověka činí „racionálního živočicha“, ale právě vazba na tělo zásadním způsobem omezuje možnost aktualizace racionální potence v člověku během jeho života; člověk tedy poznává svět a Boha jen v krátkých záblescích, jejichž intenzita a trvání jsou přímo závislé na úsilí člověka překonat meze stanovené mu jeho tělesností. Z tohoto přesvědčení vyplývají i Maimonidovy individuální asketické tendence, které jdou do značné míry proti duchu rabínského pojetí života, nicméně nepřesahují únosnou míru; radostem tohoto života se má člověk oddávat jen do té míry, aby zachoval sebe a svůj rod. V etických záležitostech, tedy obecně platných pravidlech lidského chování, se Maimonides v podstatě drží pravidla zlaté střední cesty.

Pro poznání empirického světa dostačují lidské rozumové schopnosti, kterých je člověk povinen používat v míře, jíž je mocen. K poznání principů a založení světa a zdroje, z něhož pochází, tedy Boha, slouží studium a výklad Písma a ústní tradice, a pak prorocké prostředkování. Prorok obecně je podle Maimonidova pojetí člověk, kterého „oslovuje“ Bůh prostřednictvím andělů. Filosoficky řečeno jde o božskou emanaci, která se skrze aktivní rozum (anděly) vlévá do lidské přirozenosti, resp.

¹³³ Gn 1,26.

do jejich dvou složek, imaginativní a rozumové mohutnosti. Imaginativní mohutnost je nutná v důsledku lidské tělesnosti, její kvalita je závislá na dokonalosti těla, tj. správného poměru prvků, z nichž se tělo skládá, a jeho správné velikosti a tvaru. Člověk je v tomto ohledu určen a omezen už od narození, protože tyto své vlastnosti nemůže ovlivnit; jediné, co může udělat, je udržovat tělo přiměřenými prostředky zdravé. Na druhé straně je imaginace pro každého proroka (s výjimkou Mojžíše) jedinou cestou, jak mu lze předat nadsmyslové poznání, tedy prostřednictvím obrazů, které může nahlédnout vnitřním zrakem. Jak už bylo řečeno, imaginace je schopnost podržet smyslové vjemy v jejich nepřítomnosti a moci je libovolně kombinovat. V plné míře se tak může projevit jen tehdy, když ustane smyslové vnímání a člověk sní. Sen je způsobem nazření pravdy, stejně tak i proroctví. Mezi pravdivým snem a prorockým viděním je jen rozdíl stupně; „sen je šedesátinou proroctví“,¹³⁴ resp. „nezralým plodem proroctví“, jak praví mídraš.¹³⁵ Výraz prorocké „vidění“ pak znamená, že dokonalá imaginace umožňuje vidět fantasmata jakoby vně, jako by existovala samostatně mimo mysl člověka. U biblických proroků se vyskytují jak prorocké sny, tak i vidění, kterých se jim dostává v bdělém stavu (nicméně tento stav je inspirací poněkud oslaben, na člověka přicházejí „mrákoty“).

Racionální mohutnost je rovněž podmíněna správnou materiální skladbou mozku a vyvážeností jeho částí, nesmí na něj negativně působit jiné části těla. Tím Maimonides míní především smyslovost, která může být překážkou rozumového poznání. V případě optimálních předpokladů může, ba musí člověk usilovat o co nejdokonalejší poznání, aby svůj potenciální rozum přivedl k aktualizaci. Všechno jeho usilování se musí zaměřit na vznešené věci, tj. na tajemství stvořeného světa a jeho příčin, a musí se snažit o potlačení všech smyslových žádostí, z nichž podle Maimonida (s odvoláním na Aristotela) jsou nejhorší ty,

¹³⁴ bBer 57b.

¹³⁵ GnR 17:5.

keré souvisejí s hmatem, protože hmat patří výhradně k animální složce lidské přirozenosti.¹³⁶ Pěstování rozumu také zákonitě vede ke zdokonalování mravů, protože ctnosti jsou podle Maimonida sice dvojího druhu, racionální a mravní, obojí však pocházejí z rozumu.

Tělesná a rozumová dokonalost jsou tedy nevyhnutelnou podmínkou profétismu. To Maimonides tvrdí proti naivnímu názoru běžných lidí (a pohanů), že Bůh si může zvolit za proroka kohokoli bez ohledu na jeho znalosti a vzdělání či věk. V *Průvodci* vtípně poznamenává: „Někoho takového by mohl učinit prorokem jen tehdy, kdyby mohl prorokovat osel nebo žába.“¹³⁷ Na druhé straně se Maimonides staví i proti „filosofickému“ názoru, že dosáhne-li člověk nejvyšší tělesné, rozumové a mravní dokonalosti, stává se nutně prorokem. Souhlasí s filosofi v tom, že dokonalost rozumu a imaginace jsou předpokladem profétismu, ale vyhrazuje právo rozhodnout o tom, zda se člověk prorokem stane, či ne, pouze Boží vůli. Sám jako filosof toto Boží rozhodnutí chápe negativně: Bůh libovolně neurčuje, kdo se má stát prorokem, ale může zabránit tomu, kdo má všechny předpoklady a náležitě se „připravuje“ na prorokování, aby se prorokem stal.

Ani dokonale vyvinutá představitivost na jedné straně nebo dokonalá rozumová mohutnost na straně druhé nejsou dostačující podmínkou k prorocké kvalifikaci. Pokud božská emanace

¹³⁶ „Uměčenost tedy a nevázanost se vztahují k takovým rozkoším, jichž jsou účastni i ostatní živočichové, pročez takové rozkoše se jeví otrockými a zvířeckými; těmi pak jsou pocity hmatové a chuťové. Zdá se však, že i chuti se tu užívá jenom poskrovnu anebo zcela nic; chuti totiž náleží rozlišovat štávy, což činí lidé, kteří zkoušejí vína a strojí lahůdky. Netěší se však z toho zcela nic, nebo alespoň ne lidé nevázaní, nýbrž z požívání, které se vesměs, i v jídle i v pití i ve věcech pohlavních, děje hmatem. Proto si také kterýsi labužník přál, aby měl hrdlo delší než jeřáb, protože si líbil v hmatovém pocitu. Jest to tedy nejvíce společný smysl, k němuž se nevázanost vztahuje; a právem se asi bude zdát, že jest zahanbující, protože se nám ho dostává nikoli jako lidem, nýbrž jako živočichům“ (Aristotelés, *Eth. Nic.* III.10.1118a24–1118b3).

¹³⁷ *DH* II,32.

zaplaví pouze rozumovou mohutnost, ale ne imaginaci, protože ta trpí nějakým nedostatkem a není jí schopna přijmout, člověk se zařadí do třídy mudrců, zabývajících se spekulativním myšlením. Někdy tato emanace dostačuje k tomu, aby se takový člověk sám stal dokonalým ve svém oboru, aby se stal rozumějším a vědoucím, ale své vědění už nesdílí s ostatními. Pokud je však tato emanace intenzivnější, než by stačilo individuálním potřebám, takovýto mudrc pak má nutkání psát vědecká díla a učit ostatní.

Pokud božská emanace zasáhne jen představivou mohutnost, a ne z nějakého důvodu defektní rozumovou, člověk spadá do třídy politiků, zákonodárců, věstců a snivých vizionářů. Dostává se jim náhlého osvětlení, ale v důsledku oslabených intelektuálních schopností nejsou schopni tyto vize kriticky posoudit a mylně si myslí, že jsou mudrci či proroci. Skuteční proroci mají obě mohutnosti nejen dokonale vyvinuté, ale zároveň vyvážené. A podobně jako u mudrců, pokud božská emanace postačuje jen individuálním nárokům, prorok sám se stává dokonalým člověkem, a nic více. Pokud však je emanace intenzivnější, prorok má potřebu oslovovat ostatní, učit je a vést k dokonalosti. I z toho plyne, že Maimonidovo pojetí proctví je širší než obvyklý názor, že prorok musí nutně veřejně hlásat slovo Boží. Podstata proctví tak tkví v samotné komunikaci člověka s nadsmyslovým světem.

Jak už bylo řečeno, tato komunikace probíhá konkrétně s anděly zvanými *išim*, a to tak, že na člověku spočine duch svatosti (Boží) a tím se stává „jiným člověkem“. V tomto „jiném“ stavu pak má vidění, buď ve spánku jako sny, nebo v mráкотném stavu, když bdí. Přestože se člověku takto zprostředkovávají nejvyšší (rozumové) pravdy, vidění je obrazné, někdy záhadné, často ve formě podobenství, ke kterému prorok může nebo nemusí zároveň dodat výklad. Nejen obsah prorockých vidění se liší, ale i jejich kvalita; prorok může vidět anděly nebo podobu lidí, jak k němu promlouvají, slyšet přímo Boží hlas,¹³⁸ může se

¹³⁸ Je však třeba mít stále na mysli Maimonidův odpor k jakékoli antropomorfizaci Boha, která by mohla vést k tělesnému pojetí Boha, z čehož má

stát účastníkem podivuhodného dění, které se před ním ve vidění odehrává. Různá je i četnost prorockých vizí: v krajním případě se člověku dostane jediného vidění. Proměnlivá je intenzita působení na člověka; někdy se může člověk pod tlakem prorockého vidění zhroutit, být ohlušen hřměním či oslepen záblesky silného světla, vyděšen až k smrti, jindy se ho duch dotkne tak jemně, že to člověk ani nezpozoruje a až s odstupem si uvědomí, že měl prorocké vidění.¹³⁹ Někteří proroci také konají neobvyklé činy či zázraky. Božská emanace totiž posiluje v člověku i odvahu, aby vykonal něco, co normálně není možné, např. aby bez skrupulí oslovil a obvinil vládce, i za cenu ohrožení vlastního života. Pokud jde o zázraky, tedy změny v chodu přírody, proti přírodním zákonům, není to prvořadý průkaz autenticity proroka; i „proroci“ pohanů konají zázraky, a nejsou pravými proroky. Zázrak má jen potvrdit to, co už se předtím stalo zřejmým, že totiž daný člověk svými rozumovými a morálními vlastnostmi bezpochyby vykazuje přinejmenším prorockou kvalifikaci.

Všechny tyto rozdíly pak vedou Maimonida k tomu, aby vytvořil určitou klasifikaci proroků; základní podmínkou pro to, aby různí vizionáři byli zařazeni do jednotlivých stupňů, však je, že musí na jedné straně odpovídat racionálním požadavkům na proctví kladeným a na straně druhé být v souladu s tradicí, vyjádřenou v psané a ústní Tóře. Stupňů je jedenáct, od nejnižšího k nejvyššímu:

1. Člověka posedne „svatý duch“ a on je pak puzen altruistickou touhou vykonat něco pro ostatní (jako třeba v případech

Maimonides až panickou hrůzu; Boží hlas, jak jej prorok slyší, má hmotnou podobu, ale není to přímo hlas Boha, jen prostředek, kterým se člověku zvěstuje vůle Boží.

¹³⁹ „Hospodin zavolal na Samuela. On odpověděl: ‚Tu jsem.‘ Běžel k Ělímu a řekl: ‚Tu jsem, volal jsi mě.‘ On však řekl: ‚Nevolal jsem, lehni si zase.‘ Šel si tedy lehnout. ... A znovu, potřetí, zavolal Hospodin Samuela. On vstal, šel k Ělímu a řekl: ‚Tu jsem, volal jsi mě.‘ Tu Ělí pochopil, že mládence volá Hospodin“ (1S 3,4–8).

biblických „souců“). Není to vlastně ještě proctví v pravém slova smyslu.

2. Člověka nejen zasáhne božská síla, ale nutí ho, aby mluvil – aby pronášel moudré výroky, chválil, kritizoval apod.; znamená to, že je sice v bdělém stavu, ale své výroky pronáší „skrze svatého ducha“ (tak vznikly Davidovy žalmy, Šalomounova přísloví, Píseň písní a řada dalších v *Bibli* zachycených inspirovaných řečí). Ani tento stupeň ještě není skutečným proctvím, je pouze přípravou k němu.
3. První skutečné prorocké vidění ve formě podobenství přicházejícího ve snu spolu s porozuměním jeho smyslu (např. Zacharjáš).
4. Prorok slyší ve snu hlas, aniž by viděl, kdo mluví (např. první prorocká zjevení Samuelova).
5. Prorok vidí ve snu nějakého člověka, jak k němu mluví (např. u Ezechiela).
6. Většina prorockých vidění: k prorokům ve snu promlouvá anděl.
7. V prorockém snu k člověku jakoby promlouvá Bůh (např. Izajáš).
8. Prorok má vidění podobenství během dne, v bdělém stavu, už ne ve snu (např. Abrahamovo vidění ohně procházejícího mezi rozpůlenými kravami).
9. Prorok ve vidění slyší hlas (např. opět Abraham, tamtéž).
10. Prorok vidí někoho, kdo k němu promlouvá (např. Abraham tři muže v Mamre).
11. Proroka ve vidění přímo oslovuje anděl (např. Abraham při „obětování“ Izáka).

Pomineme-li první dva „přípravné“ stupně, třetí až sedmý stupeň se týká proctví přicházejícího ve snu, osmý až jedenáctý vidění v bdělém stavu. Obě skupiny vykazují obsahovou podobnost (vidění, anonymní hlas, promlouvající člověk, anděl); symetrie by vyžadovala, aby sedmému stupni odpovídal dvanáctý (k prorokovi jakoby promlouvá Bůh ve vidění), ale to je podle

Maimonida nepravděpodobné, protože představivá mohutnost už takovou schopnost nemá.

Mimo všechny tyto stupně je ovšem profétismus Mojžíšův. Jak Maimonides potvrzuje v sedmém článku víry, přesvědčení o naprosté Mojžíšově mimořádnosti je jedním z pilířů judaismu. V liturgické úpravě zní takto: „Věřím zcela upřímně, že prorocství Mojžíše, učitele našeho – pokoj jemu! – bylo pravdivé, a že on byl otcem všech proroků, kteří byli před ním a kteří přišli po něm.“¹⁴⁰ V původním znění¹⁴¹ tento článek doprovází úplný chvalozpěv na nadlidské Mojžíšovy schopnosti; Maimonides zde také vyjmenovává čtyři základní rozdíly, jimiž se Mojžíš liší od ostatních proroků:

1. Se všemi proroky mluvil Hospodin skrze anděly, pouze s Mojžíšem mluvil přímo, jak dokládá i biblická zpráva: „S ním mluvím od úst k ústům...“ (Nu 12,8).
2. Zatímco prorokování přicházelo na proroky ve spánku nebo v bdělém, ale mráкотném stavu, Mojžíš prorokoval ve dne při plném vědomí, o čemž říká Bůh: „Bude-li mezi vámi prorok, já Hospodin se mu dám poznat ve vidění, mluvit s ním budu ve snu. Ne tak je tomu s mým služebníkem Mojžíšem“ (Nu 12,6–7).
3. Všichni proroci byli při prorokování ochromeni bázní a strachem, Mojžíš však rozmlouval s Bohem jako se svým blízkým, aniž by se bál: „A Hospodin mluvil s Mojžíšem tváří v tvář, jako když někdo mluví se svým přítelem“ (Ex 33,11).
4. Prorocká vidění přicházela na proroky podle vůle Hospodiny, jen Mojžíš mohl prorokovat, kdy chtěl: „Zůstaňte tu, dokud neuslyším, co vám přikáže Hospodin“ (Nu 9,8).¹⁴²

¹⁴⁰ Prof. S. J. Kaempfa *Modlithy pro všechny dny všední, sabaty a svátky, jakož i Jom Kipur Kátan*, s. 134.

¹⁴¹ Maimonides, *PM*, Haqdamat le-perek helek 7.

¹⁴² Tamtéž.

Tyto Mojžíšovy schopnosti lze vyčíst z Pisma, jak dokládá Maimonides citacemi, a byť jsou vskutku mimořádné, jsou svým způsobem srozumitelné na úrovni běžného lidského myšlení a rozumění. Maimonides však jde v intencích svého filosofického chápání profétismu ještě dál a vnímá Mojžíše jako jediného člověka schopného dokonale prostředkovat mezi sublunárním světem a světem oddělených rozumů a netělesných forem. Říká vlastně, že „dosáhl úrovně andělů“, tedy oddělených rozumů; to bylo možné jen proto, že kromě toho, že dosáhl naprosté lidské dokonalosti jak tělesné, tak intelektuální, u něho při prorokování vyhaslo smyslové vnímání, představivost i vůle a v činnosti zůstal jen čistý rozum. Nepotřeboval tedy prostředkování andělů, protože už byl na jejich úrovni, ani obrazné vidění, rozumem přímo „vnímal“ (pojímal) čisté formy. To vyjadřuje Maimonidův ideál prorocství, k němuž se on sám chtěl přiblížit. Jeho striktní racionalismus, nekompromisní boj proti antropomorfismům všeho druhu, asketismus a boj proti tělesným potřebám a vášním, to vše vyjadřuje jeho přesvědčení, že pouze rozumová část člověka, jeho racionální duše, je hodna péče; protože jen ona může člověka definitivně povznést nad úroveň zvířecosti, vysvobodit ho z věčného koloběhu vznikání a zanikání a uvést do budoucího světa věčné blízkosti u Boha. V tomto nazření se Mojžíš Maimonides zřejmě přiblížil „otci všech proroků“ Mojžíšovi nejvíce ze všech lidí, a to nejen v očích jeho věrných následovníků,¹⁴³ ale podle všeho i podle názoru jeho samotného.

f) Boží prozřetelnost

Hypotéza věčnosti světa a z ní vyplývající tvrzení o jeho nutné existenci vede k dalším sporům s biblickou tradicí, které musí Maimonides řešit: jde o problémy smyslu existence všeho, co jest, existence zla ve světě, svobodné vůle člověka a vševědčnosti Boží.

¹⁴³ Toto přesvědčení nelépe vystihuje epitaf na Maimonidově hrobu v Tiberiadě, uvedený v záhlaví této kapitoly.

Aristotelský filosof nemusí podle Maimonida na otázku po smyslu existujícího jako takového odpovídat, protože ta je na základě hypotézy o věčnosti světa vlastně vyloučena. Lze se jen v rámci přírodních věd ptát po smyslu existence jsoucna sublunárního světa, která neustále vznikají a zanikají. Při bližším pohledu na tato jsoucna je ovšem zřejmé, že z hlediska své formy, tedy podstaty, jsou neměnná a věčná. Každé jsoucno je jen jedincem svého druhu a jakožto druh nevzniká a nezaniká. Nestálost a proměnlivost způsobuje látka, s níž se forma spojuje, proměnlivost tedy není esenciální, ale akcidentální. Maimonides s odvoláním na Šalomouna alegoricky připodobňuje látku k cizoložné ženě-nevěstce, která je sice vdaná (je spojená s formou), ale neustále hledá jiného muže (jinou formu), za kterého by svého stávajícího muže vyměnila.¹⁴⁴ Stálost tedy v sublunárním světě spočívá v tom, že všechna jsoucna *neustále* vznikají a zanikají. Posledním smyslem tohoto procesu je však dosažení dokonalosti nejen v rámci svého druhu, nakořl lze, ale nejvyšší možné dokonalosti v sublunární látce, kterou je člověk. Neboť jsoucna jsou v aristotelském univerzu hierarchicky rozřazena, i co se týče jejich účelu; nižší jsou tu pro vyšší a všechna koneckonců pro člověka: „[...] rostliny tu jsou pro živočichy a zvířata zase pro lidi; krotká jednak k rozličnému použití, jednak jako potrava; divoká, i když ne všechna, tak alespoň většina z nich, jako potrava i k jinému užítku, aby se z nich zhotovoval oděv a jiné výrobky. Nečiní-li tedy příroda ani nic nedokonalého, ani nic bezúčelně, nutně to všechno učinila pro lidi.“¹⁴⁵ Ptát se však po smyslu toho, co tu je věčně, tj. druhů (*species*), nebeských sfér, světa jako takového nelze. Oproti tomu teze o stvořenosti světa otázku po smyslu stvoření vyvolává a stejně tak si žádá odpověď. Podle

¹⁴⁴ „Nevěstce *zaplattiš* bochníčkem chleba, žena jiného však loví drahou duší“ (Př 6,26). Maimonides si při citaci tohoto biblického verše pomáhá konjekturou: spojuje výraz *iša zona* („cizoložná žena“, „nevěstka“) s následným výrazem *ešet iš* („žena [nějakého] muže“).

¹⁴⁵ Aristotelés, *Pol.* I.8.1256b16–22.

Maimonida však jakýkoli pokus o odpověď na základě hierarchie jsoucna, na jejímž vrcholu stojí člověk, selhává. Nelze totiž dokázat, že jedna jsoucna jsou tady pro druhá, ani jaký je jejich smysl pro sebe sama, ani že člověk je tu třeba proto, aby sloužil Bohu. V poslední instanci nelze říci, že Bůh stvořil svět vůbec s nějakým záměrem, protože mu žádné stvořené jsoucno nemůže nic splnit, Bůh z něho vlastně „nic nemá“. Jediná správná odpověď na otázku po smyslu stvoření je podle Maimonida, zcela v souladu s rabínskou ortodoxní tradicí, že „tak to Bůh chtěl“,¹⁴⁶ že to je vůle Boží.

Proměnlivost a nestálost, kterou látka způsobuje, však neznamená její bytostnou špatnost: „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré.“¹⁴⁷ Maimonides hájí jednotu stvoření, která nepřipouští jakýkoli duální princip ve stvoření, jenž by odkazoval na dvojího stvořitele, tím se však musí vyrovnat i s problémem zla ve světě, které nemůže být ze strany stvořitele ani chtěné, ani stvořené. Látka stvořená z ničeho je jako taková vůči zlu inertní, zlo vstupuje do světa jen tehdy, když je látka zbavena formy, která jí přísluší. Zlo tedy není něco existujícího, nějaká akcidence, ale je zcela negativní, ve vztahu k nějakému jsoucnu je jeho habituální zbaveností, nedostatkem, *privatio*, a to platí absolutně: „všechna zla jsou zbavenostmi.“¹⁴⁸ Smrt je zlem pro každou živou bytost, protože je zbaveností její formy, „živosti“, je tedy jejím nebytím. S ohledem na stálost bytí v proměnách forem je však i na ni třeba pohlížet jako na dobrou; jeden z rabínských učenců, rabi Me'ir, komentoval text Gn 1,31 takto: „Je velmi dobré – smrt je dobrá.“¹⁴⁹ Smrt patří mezi zla, která přicházejí na jsoucna kvůli jejich vázanosti na látku; každé jsoucno vzniká

¹⁴⁶ Maimonides, *DH* III,13. Rabínská tradice se koneckonců podobně odvolává na vůli Boží třeba v případě „iracionálních“ Božích příkázání (tj. těch, ke kterým nelze najít racionální zdůvodnění), např. některých rituálních předpisů.

¹⁴⁷ Gn 1,31.

¹⁴⁸ Maimonides, *DH* III,10.

¹⁴⁹ *GnR* 9:5.

ká s ohledem na svou formu jako dokonalé, ale látka způsobuje nedokonalost, tedy nedostatek. Smrt je pak výrazem úplného zániku živého jsoucná, který však je podmínkou možnosti vzniku nového jsoucná, a je tak garantem stálosti vznikání a zanikání. Kromě zla tohoto typu, které je vlastně nutnou stránkou bytí vůbec,¹⁵⁰ existují podle Maimonida ještě zla, která si lidé způsobují sami; buď sami sobě svým vlastním jednáním, nebo sobě navzájem, a jen z neznalosti je připisují Bohu. Maimonides se tak v otázce existence zla drží rabínského pojetí, které rovněž odepírá zlu ontologickou hodnotu a přesunuje je do oblasti lidského jednání. Každý člověk je nadán dvěma sklony, k dobru (*ješer ha-tov*) a ke zlu (*ješer ha-ra'*), a je na jeho rozhodnutí, jakým způsobem bude jednat, zda vyhoví svému sklonu k dobru a bude konat správně, nebo podlehe zlému sklonu a bude páchat zlo.

Schopnost člověka jednat podle svého rozhodnutí je výrazem jeho svobodné vůle. Člověk podle Maimonida jedná na základě poznání, které je však jakožto lidské neúplné. Adekvátnost poznání, tedy toho, jak věci vpravdě jsou, je závislá na působení aktivního rozumu v člověku, a to je zase závislé na kvalitách daného jedince (optimální fyziologické uspořádání, správně vyvinutá rozumová mohutnost, morální bezúhonnost atd.). Nelze je tedy srovnávat s božským poznáním, které nepatří mezi atributy Boha, ale k jeho podstatě; protože však jeho podstata je pro nás nepoznatelná, Maimonides s poukazem na své sémantické analýzy v první části *Průvodce* tvrdí, že Bůh poznává poznáním, které je zcela jiného řádu než naše. Tím v zásadě odmítá jakékoli srovnávání lidské schopnosti poznávat s božským poznáním: zatímco lidské poznání je vždy částečné a nedokonalé, Boží poznání je úplné a dokonalé, nejen poznání vlastní podstaty, ale

¹⁵⁰ I v neštěstí má zbožný Žid pronést požehnání (*beracha*) jako výraz víry v dobrotu Boží: „Pochválen budiž, Hospodine, Bože náš, králi světa, soudce spravedlivý“ (*Prof. S. J. Kaempfa Modlitby pro všechny dny všední, soboty a svátky, jakož i Jom Kipur Kátan*, s. 402).

i toho, co není Bůh; Bůh je vševědoucí. S odvoláním na svobodu lidského jednání se však vynořuje otázka, nakolik Bůh ví o budoucích činech člověka; člověk buď jedná v intencích předzvěděného světového řádu, a jeho svoboda je pak iluzorní, nebo je skutečně svobodný a jedná nepředvídatelně podle své vůle, což však znamená, že Bůh nezná předem jeho rozhodnutí a činy, není tudíž vševědoucí. Toto je forma starého filosofického sporu determinismu s učením o svobodné lidské vůli, který koneckonců Maimonides považuje na rovině čistě filosofické spekulace za neřešitelný.¹⁵¹ Pro něho jde o problém v zásadě teologický,¹⁵² tedy o otázku, nakolik se Bůh angažuje v sublunárním světě, do jaké míry na základě svého předzvěděného zasahuje do dění v tomto světě, tedy především do lidských dějin, a tím je vlastně mění; jde primárně o otázku božské prozřetelnosti.

Podle Maimonida existují čtyři názory na prozřetelnost, které jsou v rozporu s židovským učením:

1. Epikurejský, který jakoukoli prozřetelnost popírá. Vše ve světě se děje náhodou, v souladu s povahou věci; ty vznikají náhodným spojováním atomů. Tento názor je nejen v rozporu s biblickým učením, protože popírá božské působení, ale i s aristotelským, které nepřipouští náhodné vznikání věcí.
2. Aristotelský, který uznává působení prozřetelnosti na úrovni toho, co existuje neměnně, tedy nebeských sfér, *species* a přírodního řádu, ne však na úrovni jednotlivých jsoucných sublunárního světa, která jsou vydána na pospas náhodě.¹⁵³

¹⁵¹ I v tomto případě se Maimonides uchyluje k řešení, které má odstup od nežidovských pojetí a „spíše se blíží racionální úvaze“ (*DH III, 17*).

¹⁵² Vynořuje se tu zásadní rozpor mezi starým, klasickým pojetím filosofie jako nauky o neměnném (ideách, podstatách) a teologicko-filosofickým důrazem na dějinnost lidské existence. Když Maimonides začíná pojednávat problematiku prozřetelnosti a uvádí různé názory na ni, zdůrazňuje, že se objevily „v čase proroků“, totiž tehdy, kdy se zjevilo pravé učení (Tóra) (*DH III, 17*).

¹⁵³ Je to důsledek výchozí teze o věčnosti světa a z ní se odvíjející nutné a neměnné existence.

3. Názor islámské teologicko-filosofické školy aš'ar'ija,¹⁵⁴ podle něhož se vůbec nic neděje náhodou, ale vše způsobuje Bůh; neexistuje svoboda volby, nic nemá účel, vše je v rukou Božích.
4. Názor školy mu'tazila, která klade důraz na svobodu jednání každého jedince, prozřetelnost se tedy vztahuje na každého z nich. Etické problémy, které jsou s tímto názorem spojeny, zejména nerovnost a nespravedlnost v tomto světě, se pak řeší tím, že jsou kompenzovány ve světě příštím.

Pátý je názor Maimonidův, tedy ten, který podle něho zastává judaismus: všechno živé ve světě se pohybuje a jedná podle své vlastní vůle, zejména člověk, o kterého v židovství výlučně jde, a vše, co ho postihuje, si člověk sám spravedlivě zasluhuje. Každý člověk se tedy dostává do různých životních situací nikoli náhodou, ale působením Boží vůle s ohledem na Boží spravedlnost a zásluhy onoho jednotlivého člověka. Maimonides však toto pojetí prozřetelnosti radikalizuje. Prozřetelnost je podle něho především rozumová Boží emanace, a jako taková může zasáhnout jen člověka, který je jako jediný ze sublunárních *species* nadán rozumem. Míra působení prozřetelnosti je přímo závislá na dokonalosti daného člověka jakožto člověka vůbec, tzn. na úrovni jeho intelektuálních schopností a dosaženého poznání. Nejvíce se prozřetelnost týká proroků, dobrých a zbožných lidí,¹⁵⁵ zatímco hlupáci a bezbožní se ocitají na úrovni zvířat, k nimž prozřetelnost nedosahuje.

Maimonides tak nachází kompromis mezi filosofickým názorem, že Boží prozřetelnost se zastavuje na úrovni *species*, a představou, že Bůh zná a řídí každou jednotlivinu. Tomu odpovídá i Maimonidův názor na Boží vševědoucnost: vedle radikálního

¹⁵⁴ Zakladatelem byl Abū-l-Ījās al-Aš'arī (z. 935), původně stoupenec racionalistické školy *mu'tazila*.

¹⁵⁵ Prorocká schopnost, dobrota (spravedlivost) a zbožnost jsou podle Maimonida racionální kvality, které jsou ovšem podmíněny morálními ctnostmi.

pojetí, že Bůh poznává svou podstatou, a tudíž každá podobnost s lidským poznáním je vyloučena,¹⁵⁶ je možné odvodit, že Bůh zná všechno, co existuje, a to ještě dříve, než to vůbec začne existovat; avšak možnost, že zná něco, co je absolutně nemožné, co vůbec nemůže existovat, nepřichází v úvahu, není to předmětem jeho poznání, a tudíž ani jeho konání.¹⁵⁷ Jeho vševědoucnost není ohrožena ani svobodou lidského jednání, protože zná i všechno, co neexistuje, ale je možné, jakožto možné, aniž by se tím měnil status poznávaného. Jinak řečeno to, co Bůh poznává jako možné, nemusí nutně existovat, být *in actu*, ale může si to zachovat své bytí v možnosti, *in potentia*.

IV.3.3 PSYCHOLOGIE A ETIKA

V tradičním rabínském judaismu nezaujímá etika samostatné místo, je součástí celkového pohledu na člověka jakožto „služebníka Božího“ (*'eved ha-Elohim*) či „služebníka Hospodina“ (*'eved JHWH*), což zahrnuje i jeho vztah k bližnímu. Důležité je dodržování Božích přikázání vůbec, bez ohledu na jejich racionalitu či moralitu;¹⁵⁸ mezi „etickými“ a rituálními přikázáními není rozdíl. Jako samostatná disciplína v rámci judaismu se etika

¹⁵⁶ Bůh poznává jedním poznáním mnoho věcí najednou, jeho poznání se nemění podle toho, jak se mění věci, zná věci nekonečné atd. Bůh zná chování každého jsoucna předem proto, že zná řád a účel, který do něho vložil, jako řemeslník, který vyrábí věc tak, aby sloužila nějakému konkrétnímu účelu; naproti tomu člověk je pouze v roli pozorovatele už hotové věci a jen postupnou kumulací různých pohledů na danou věc nabývá o ní určitého poznání. Srov. Maimonides, *DĚ* III, 21.

¹⁵⁷ Např. věc, která by v sobě simultánně zahrnovala navzájem se vylučující protiklady, nebo možnost, že by se Bůh změnil, sám sebe zničil, nebo stvořil jiného Boha sobě rovného, to vše patří do kategorie nemožného; oproti tomu stvoření světa z ničeho patří podle Maimonidova názoru do kategorie možného. Srov. Maimonides, *DĚ* III, 15.

¹⁵⁸ Maimonides je přesvědčen o tom, že každé přikázání má racionální důvod, který může být zjevný nebo skrytý. Když ve třetí části Průvodce třídí

(hebr. *musar*)¹⁵⁹ vyčlenila až v 19. století, kdy rabi Jisrael Lipkin ze Salantai (Salanter) (1810–1883), představitel litevského pro-chasidského rabínského směru (*mitnagdím*), založil hnutí *musar*, které se zaměřovalo především právě na etickou problematiku judaismu. Jeho stoupenci vycházeli z některých textů středověkých a raně novověkých židovských myslitelů, v nichž se kladl důraz na morálku, jako byla např. kniha *Náprava mravů* (*Tikun midot ha-nefeš*) Šeloma ibn Gabirola, *Průvodce povinnosti srdce* (*Hovot ha-levavot*) Baḥji ibn Paḳudy nebo *Stežka spravedlivých* (*Mesilat ješarim*) Mošeho Ḥajima Luzzatta (1707–1746). Mezi těmito texty, kterých si Salanter a jeho následovníci velmi vážili, byly i dvě práce Maimonidovy: druhá kniha prvního dílu *Mišne Tora* (*Sefer ha-mada'*), která se nazývá *Hilchot de'ot*, *Halachická příkázání týkající se povah*,¹⁶⁰ a jeden z úvodů Maimonidova *Komentáře k Mišně*, *Úvod k traktátu „Otcové (Avot)“*, známý spíše jako *Osm kapitol* (*Šmona prašim*).

Podle Maimonida patří etika do praktické, tedy politické filosofie, spolu s „ekonomií“ a „politikou“, jichž je vlastně základem a určující podmínkou. Neboť etika se týká především vztahů mezi lidmi, má tedy společenský rozměr, ale určují ji individuální vlastnosti a povahové rysy, které mají svůj původ v uspořádání duše. Mravnost, která je podle Maimonida způsobem chování, opírajícím se o koncept střední cesty (mezi

halachická příkázání a odůvodňuje je, přiznává, že v několika málo případech jejich význam dosud nepochopil; srov. *DH* III,35; 49.

¹⁵⁹ Tento výraz (*musar*) se nachází na více místech hebrejské Bible, do češtiny se převádí různým způsobem; např. v Př 1,2 jej ekumenický překlad uvádí jako „kázeň“ (kraličtí „cvičení“), v Dt 11,2 jako „napomínání“ (kraličtí „trestání“, v překladu rabína G. Sichea „kázeň“), v Př 6,23 jako „kárání“ (kraličtí „domlouvání“) atd.

¹⁶⁰ Hebrejský výraz *de'ot* (sg. *de'a*) má celou řadu významů, odvozených od kořene *j-d-*, „vědět“, „poznávat“, a obvykle se překládá jako „vědění“ či „názory“. V etickém kontextu má význam „morálních vlastností“; např. Raymond L. Weiss překládá do angličtiny jako „character traits“, my se zde držíme českého překladu traktátu *Avot* Bedřicha Noska, který uvádí „povahy“; viz *Výroky otců* 5:14, s. 41.

krajnostmi), je tedy ovlivněna souladem či nesouladem v duši, kterou Maimonides chápe jako jistou funkci (organického) těla. Následuje tím Aristotelovo vymezení duše jakožto „podstaty“ živého těla,¹⁶¹ a lidskou bytost tudíž chápe celostně, což mu na jedné straně umožňuje připustit tělesné zmrtvýchvstání jednotlivých lidí v jejich neopakovatelné jedinečnosti, na druhé straně mu to však komplikuje vysvětlení jeho pojetí netělesné věčné existence v budoucím světě.¹⁶² Jako „lékař těla“ chápe podmíněnost duševních stavů tělesnou konstitucí, musí se tedy snažit o léčbu těla nejen pro jeho uzdravení, ale i pro dosažení vyváženého stavu duše. Duše však má několik „částí“¹⁶³ čili aspektů či způsobů, jakými se projevuje, tudíž „lékař duše“, tedy napravitel morálky, musí znát schopnosti duše nejen v celku, ale i v jejích částech. Těchto částí, resp. „duší“,¹⁶⁴ je pět: vyživovací (vegetativní), smyslová, imaginativní, volní a rozumová.¹⁶⁵ Prv-

¹⁶¹ „Tudíž duše nutně je podstatou přírodního těla, které má v možnosti život“ (Aristotelés, *De an.* II, 1, 412a19–21).

¹⁶² Víru v tělesné zmrtvýchvstání stanovil Maimonides jako jeden z článků víry, ale jako filosof tíhnul k pojmu posmrtné existence netělesné: v budoucím světě ztrácí tělesné funkce smysl, protože „ve světě příštím se nebude jíst ani pít, rozmnožovat ani obchodovat...“ (bBer 17a, viz Maimonides, *Výběr z korespondence*, s. 259, pozn. 11). Podle Maimonidova pojetí proběhne zmrtvýchvstání jako Boží zázrak v mesiášské době, která je poslední etapou vezdejších dějin lidstva, a do budoucího světa vstoupí jen duchovní či rozumová část člověka; tuto svou představu zřetelně formuloval v *Pojednání o zmrtvýchvstání*.

¹⁶³ Maimonides výslovně upozorňuje, že nelze mluvit o částech duše, jako se mluví o částech těla: „[...] takže se mluví o částech duše a toto označení velmi často používali filosofové. Když ale říkají části, nemyslí tím, že by duše byla rozdělena způsobem, jako jsou rozdělena tělesa, nýbrž takto nazývají její rozdílné činnosti, které se k celku duše mají tak, jako se mají části k celku, který je z těchto částí složen“ (Maimonides, *Osm kapitol*, s. 7).

¹⁶⁴ „Věz, že lidská duše je jediná, má však mnoho rozdílných činností; některé z těchto činností jsou nazývány dušemi“ (tamtéž). V tomto smyslu mluví o duševních mohutnostech jako o duších i Aristotelés, viz *De an.* II, 2, 413b.

¹⁶⁵ Tamtéž. Aristotelés uvádí rovněž pět mohutností duše, jimiž jsou (v překladu A. Kříže) „vyživování, žádostivost, vnímavost, schopnost měnit místo, myšlení“ (*De an.* III, 3, 413a31–31).

ni čtyři z nich člověk sdílí s jinými organismy, pátá, rozumová, přísluší pouze člověku: „[...] jí chápe, jí uvažuje, jí nabývá vědomostí a jí rozlišuje mezi tím, co z činností je odpudivé a co příjemné.“¹⁶⁶ Tyto výkony duše jsou pak praktické nebo teoretické. Praktické jsou umělecko-řemeslné, jimiž je člověk schopen naučit se umění nebo řemeslům, nebo uvažovací (rozvažovací), schopnost plánování a zjišťování podmínek realizace nějaké činnosti. Teoretické výkony se nazývají vědami a týkají se toho, co je ve světě stálé a neměnné.

Etika se podle Maimonida vztahuje pouze ke smyslové a volní mohutnosti lidské duše. U dvou mohutností, vyživovací a imaginativní, chybí k mravnímu jednání vědění a na něm založená možnost volby, u mohutnosti rozumové pak jednání jako takové (jde tu jen o správný či nesprávný názor, nikoli o jejich uskutečnění). Rozum je však zdrojem *racionálních ctností*, mezi něž patří moudrost, teoretický, apriorní rozum nebo rozum získaný, důvtip a chápavost.¹⁶⁷ Ctnosti v pravém slova smyslu, *morální ctnosti*, pocházejí pouze z volní mohutnosti duše, přičemž smyslová je v jejích službách. Jsou to například opatrnost, štedrost, přímost, skromnost, pokora, nenáročnost, statečnost, vytrvalost apod.¹⁶⁸ Funkčnost či nefunkčnost vyživovací a imaginativní duše nemají jako takové s mravností co do činění, ale mezi stavem těla a stavem duše je vazba, čehož si byl Maimonides jako lékař vědom. Když v *Průvodci* pojednává o proroctví jako nejvyšším stavu lidství, protože znamená spojení lidského rozumu s božskou emanací, aktivním rozumem, zdůrazňuje nutnost nejen dobré dispozice rozumové, nýbrž také imaginativní dispozice na straně proroka. A ta je podmíněna stavem těla, tedy jeho vlastností, které jsou nositelem imaginativní mohutnosti: „Vždyť víš, že dokonalost těchto tělesných schopností, mezi

¹⁶⁶ Maimonides, *Osm kapitol*, s. 11.

¹⁶⁷ Aristotelés také uvádí pět rozumových ctností: „umění, vědění, rozumnost, moudrost, rozumění“ (v překladu A. Kříže) (*Eth. Nic.* VI, 3, 1139b17–18).

¹⁶⁸ Viz Maimonides, *Osm kapitol*, s. 17.

něž patří imaginativní mohutnost, závisí vskutku na co nejlepším temperamentu („směsi“) onoho údu, který je nositelem této mohutnosti, na jeho nejlepší velikosti a čistotě jeho šťáv („humorů“).¹⁶⁹ Trpí-li člověk už od narození nějakým tělesným nedostatkem v tomto smyslu, náprava není možná. Jediné, co člověk může dělat, je udržovat svůj stávající tělesný stav v co nejlepším pořádku, tedy dbát o tělesné zdraví.¹⁷⁰

Skladba těla tudíž ovlivňuje lidskou povahu, ale chování člověka určuje v posledku jeho vůle. Přirozené dispozice nutí člověka k určitým postojům, jsou vyjádřeny v jeho sklonech k určitému jednání, ale lidská vůle zasahuje a usměřňuje chování směrem k tomu jednání, které je žádoucí. Maimonides nestanovuje žádný pozitivně určený standard toho, co je žádoucí, ale s oporou v Aristotelovi míní, že je to střed mezi extrémy: „Dobré činy – to jsou činy vyvážené, nacházející se uprostřed mezi dvěma krajnostmi, jež jsou obě zlem: jednou z nich je nadbytečnost a druhou nedostatečnost.“¹⁷¹ Stejně tak i ctností, což „jsou vrozené i získané vlastnosti duše“,¹⁷² jsou středem mezi dvěma nectnostmi. Např. zdrženlivost se nachází mezi nezřízenou žádostivostí a neuspokojeností, štedrost mezi lakomstvím a marnotratností, statečnost mezi riskováním a zbabělostí atd.¹⁷³

¹⁶⁹ Maimonides, *DH* II,36.

¹⁷⁰ Velmi výrazně takto „fyziologicky“ orientovanou psychologii zastával Šelomo ibn Gabirol ve své knize *Náprava mravů* (*Ikṭāb al-Isṭiḥ al-aḥlāk*, hebr. *Tikun midot ha-nefes*). Povahové rysy člověka, a tedy i jeho ctností a hříchy (jakožto duševní kvality), jsou určeny jejich „materiální bází“, což je pět smyslů, čtyři tělesné šťávy („humory“: krev, hlen či bílá žluč, červená či žlutá žluč, černá žluč), čtyři prvky (vzduch, voda, oheň, země) a jim odpovídající čtyři základní kvality (chladno, vlhko, horko, sucho); jejich kombinací pak vznikají vlastnosti a stavy jako pýcha, láska, smutek, radost, statečnost atd. Nicméně ani Ibn Gabirol nevidí mravní nápravu v nějaké změně poměru tělesných tekutin pomocí léků, ale posilováním kladných vlastností sebeovládáním, sebevýchovou, tedy ovládnutím nižší duše duší vyšší (rozumem).

¹⁷¹ Maimonides, *Osm kapitol*, s. 23.

¹⁷² Tamtéž.

¹⁷³ „Tak mezi bázní a smělostí jest středem statečnost; [...] V peněžních

Protože vlastností duše (*habitus*) se ustalují opakovaným jednáním téhož druhu, mylná představa o hodnotě krajních způsobů chování vede k duševním nectnostem; Maimonides zastává názor o počáteční mravní neutralitě člověka, člověk se stává ctným či nectným pod vlivem prostředí a výchovy.

Je-li člověk nemocný, vyhledá lékaře, je-li nemocná jeho duše, tedy se chová „nemravně“, měl by vyhledat „lékaře duše“, totiž člověka moudrého, který ví, jak lze duši dostat do rovnováhy. To jde pouze tím, že je člověk nucen k extrémnímu chování, které je opakem jeho původní nezřízenosti či nedostatečnosti; nestačí ho vést přímo k ideálu, tedy zlaté střední cestě, ale původní vychýlenost je třeba vyrovnávat protipohybem na druhou stranu, a to tak dlouho, dokud se jeho chování neustálí ve středu. Např. skrblictví nelze léčit přímo štědrostí, ale marnotratností, která konečkonců povede ke kýženému stavu, tedy štědrosti. Nicméně je třeba stále mít na paměti, že jde o terapii, a v okamžiku dosažení cílového stavu je třeba léky vysadit. Z hlediska judaismu je každá přehnaná abstinence (od jídla, vína, pohlavního styku apod.) nebo nadměrná zbožnost (navyšování počtu modliteb, odvádění vyšších finančních částek chrámu, než je předepsáno atd.), které jdou nad rámec Tóry, nežádoucí. Maimonides tím míří jednak proti „zvyklostem“ nežidovských obyvatel, např. proti poustevnickému mnišství nebo celibátu křesťanských kněží, ale i proti extrémním způsobům chování některých Židů – kritizuje např. nazorejství.¹⁷⁴ Proto by se člověk neměl „léčit“ sám, ale svěřit se vedení moudrých, aby se mu prostředek nestal cílem.

Pravým cílem lidského života je podle Maimonida dosažení rozumové dokonalosti, tedy správného poznání záležitostí

záležitostech v dávání a brání středem jest štědrost, nadbytkem marnotratnost a nedostatkem lakomství. [...] Co do cti a necti jest středem velkomyšlnost, nadbytkem takzvaná nadutost, nedostatkem jest malomyšlnost;“ atd. (*Eth. Nic.* II, 7, 1107a34–1107b23).

¹⁷⁴ Dobrovolný, většinou dočasný závazek nepožívat víno a nestříhat si vlasy jako výraz pokání; viz Nu 6,1–21.

týkajících se Boha: „Je třeba, aby člověk podřídil všechny síly své duše rozumu [...] A měl před očima stále jeden cíl, a to: pochopení Toho, jehož jméno budiž velebeno, podle toho, jak je ho člověk svým věděním schopen.“¹⁷⁵ Rovnováha duše a z ní pramenící morální ctnosti mají vést k tomuto cíli a jsou mu podřízeny: „[...] a vše, co konáš, čiň ve jménu nebes [Boha].“¹⁷⁶ V poslední kapitole *Průvodce* Maimonides vyjmenovává čtyři dokonalosti, ke kterým lidé tíhnou podle názoru „starých i současných“ filosofů:¹⁷⁷

1. Dokonalost majetku: nejnižší dokonalost, která sice symbolizuje úspěch („štěstí“) ve vzdejší životě, ale není bytostně spjata s člověkem a jeho duší, a tudíž se na zdokonalování duše nepodílí; smrtí je člověk od majetku oddělen a není pak rozdílu mezi tím, kdo něco vlastnil, a tím, kdo neměl nic.
2. Tělesná dokonalost: je už spjata s člověkem, ale jakožto živoučičem; v praktickém životě může být užitečná, pro duši však nemá žádný význam.
3. Mravní dokonalost: tkví v člověku, ale jen s ohledem na ostatní lidi, pro člověka jako jedince nemá žádný smysl. Jejím účelem je uspořádanost vztahů mezi lidmi, k čemuž vede dodržování příkázání, ale sama o sobě je jen prostředkem k něčemu vyššímu, ke skutečné lidské dokonalosti, a tou je dokonalost čtvrtého stupně.
4. Dosažení racionálních ctností, tj. schopnost pojmově poznávat božské pravdy. Tato dokonalost se týká jedince, je nezcižitelnou součástí jeho já.¹⁷⁸

Tyto dokonalosti, které odrážejí vliv *Etiky Nikomachovy*, Maimonides doplňuje jistým „praktickým“ ohledem, když říká, že

¹⁷⁵ Maimonides, *Osm kapitol*, s. 43.

¹⁷⁶ *Výroky otců* II, 17, s. 19.

¹⁷⁷ Tím zřejmě míní především Aristotela a jeho *Etiku Nikomachovu* a muslimské aristoteliky Ibn Bāğgu a al-Fārābīho.

¹⁷⁸ Srov. Maimonides, *DH* III,54.

Bůh se vlastně nespokojuje ani s touto čtvrtou, „teoretickou“ dokonalostí, ale vyžaduje od člověka, aby využil svých znalostí božských „atributů“, tedy působení Boha ve světě, a napodoboval je. Jde především o tyto aspekty Božského jednání: milosrdenství (*hesed*), právo (*mišpat*) a spravedlnost (*sedaka*).¹⁷⁹ Tato představa samozřejmě souzní s tradičním učením judaismu, jehož účelem je přivést lidi k správnému způsobu života v souladu s Boží vůlí, vyjádřenému v patřičné formě bohoslužby. Pro Maimonida, který staví filosofickou spekulaci o Bohu nad jeho „poznání“ skrze tradici, to však má hlubší význam. Rozumového poznání, tedy racionálních ctností, nemůže člověk dosáhnout v běžném provozu každodenního obstarávání; jen velké profetické postavy židovských dějin, jako byli patriarchové, a zejména Mojžíš, se dokázaly zabývat profánními záležitostmi ve prospěch jimi řízené *polis*, přičemž jejich mysl byla plně zaměřena k Bohu.¹⁸⁰ Běžný člověk, vystavený tlaku všednodenních starostí, je náchylný podléhat jejich vlivu a vzdalovat se tak od ideálu filosofického života: „Přirozenost člověka je taková, že ho v jeho povahových vlastnostech a jednání ovlivňují jeho bližní a přátelé a on se chová podle zvyklostí lidí své obce.“¹⁸¹ Maimonides člověku, který hledá správný způsob chování, nabízí řešení, jež v kontextu jeho celkové životní orientace zní zvláště: „A jest-

¹⁷⁹ Tamtéž. Lawrence V. Berman se domnívá, že Maimonides k uvedeným čtyřem ctnostem přidává napodobování Boha jako pátou, a ukazuje několik možností, kterými lze charakterizovat její vztah ke čtvrté, teoretické: Bud' jde o zásadní posun ve srovnání s *Etikou Nikomachovou* a posledním cílem člověka není teoretická, ale praktická dokonalost, nebo je pátá dokonalost jen blaženost, což je podle Aristotela pouhý vedlejší produkt teoretické dokonalosti, nebo jde o platonizující pojetí, že smysl lidského života je jak v teoretické, tak praktické dokonalosti. Viz Berman, *Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization*, s. 17–19.

¹⁸⁰ Maimonides se sám snažil tento vzor následovat, když se angažoval v praktických záležitostech židovské komunity, ať už jako rabín a halachický expert, nebo jako politický vůdce v roli *ra'is al-jahūd*, hlavy egyptské židovské obce, a přitom si od nich udržoval jistý odstup a věnoval se kontemplaci.

¹⁸¹ Maimonides, *MT, Hilchot de'ot* 6:1.

liže se všechny země, které zná a o nichž kdy slyšel, nechovají dobře, jako je tomu za našich časů, nebo nemůže jít do země, jejíž zvyky jsou dobré, kvůli vojsku nebo kvůli nemoci, ať žije sám, o samotě, jak je řečeno: „Ať usedne osamocen a ztichne (Pl 3,28).“ A pokud ho zlotřilci a hříšníci nenechají přebývat v zemi, aniž by si s nimi zadal a choval se podle jejich špatných zvyklostí, necht' odejde do jeskyní, strží a pouští a nechová se sám jako hříšník [...].“¹⁸² Tuto výzvu ovšem Maimonides nemínil jako všeobecné volání po odchodu na poušť a do samoty, ale jako krajní řešení nepříznivé situace, v níž člověku hrozí odcizení Bohu v důsledku nemožnosti věnovat se rozjímání o něm, a tím i odchýlení se od přijatelných norem chování.¹⁸³ Je to spíše apel na ty, kteří jsou toho schopni, tedy na vzdělance a filosofy, aby se z hluku vezdejšího světa uchýlovali do samoty a tam nerušeně rozjímali, dosáhli správného poznání Boha a skrze ně ho milovali (*amor Dei intellectualis*): „A to se většinou uskuteční v samotě a ústraní. Proto se má každý zbožný často uchýlovat do ústraní a samoty a nedružít se s nikým, pokud to není nezbytně nutné.“¹⁸⁴ Jen po takovém častém cvičení bude člověk schopen i za běžných životních podmínek odtrhávat svou mysl od každodenních povinností, a aniž by se stranil svých světských záležitostí, zaměřovat svou pozornost (*kawana*) stále k Bohu.

Neustálé myšlení na Boha však znamená také ochranu a úspěch ve vezdejší životě. Jelikož podle Maimonida je rozsah

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ Podobně se Maimonides staví k těm, kdo byli v nepřátelském prostředí přinuceni ke konverzi k islámu: „Rada, kterou udílím všem blízkým a všem, kdo ji ode mne žádají, je taková, aby z místa pronásledování odešli a zamířili jinam, kde budou moci praktikovat své náboženství a naplňovat Tóru beze strachu a bez útlaku. Necht' opustí svůj dům, děti i všechn svůj majetek, protože náboženství, které nám Bůh udělil v dědictví, je hodnotnější a povinnost věrnosti Jemu předčí vše, co v očích vzdělanců platí za podružné a nízké...“ (Maimonides, *Dopis o pronásledování*, in: týž, *Výběr z korespondence*, s. 67).

¹⁸⁴ Maimonides, *DH* III,51.

působení Boží prozřetelnosti v sublunární sféře závislý na intenzitě spojení lidského rozumu s aktivním intelektem, tedy na dosažené úrovni poznání Boha, nakolik je člověku možno, odezvou lidského intelektuálního úsilí je Boží požehnání. Navíc lidská rozumová činnost znamená vlastně otevírání se božské emanaci, vlévání aktivního rozumu do imaginativní a rozumové mohutnosti člověka; intenzita tohoto působení pak může zajistit buď pouhou individuální dokonalost daného jedince, nebo jeho nadbytek pak člověka pudí k činnosti pro ostatní, což je případ politiků, učenců a proroků.¹⁸⁵ A v tomto smyslu lze rozumět i závěrečnému „návratu“ racionálně ctnostného, kontemplativního člověka k „praktické“ činnosti, tedy působení ve společenství lidí skrze napodobování Boha, jak Maimonides říká v závěrečných slovech *Průvodce*: „Je jasné, že dokonalost člověka, kterou se vskutku může pyšnit, znamená dosáhnout pochopení Boha, nakolik je možno, poznat působení jeho prozřetelnosti v tvorech, které přivedl k bytí a dohlíží na ně, a poté, co člověk dosáhl tohoto pochopení, se bude chovat vždy se záměrem činit milosrdenství, právo a spravedlnost tím, že bude napodobovat Boží jednání.“¹⁸⁶

¹⁸⁵ Srov. Maimonides, *DH* II,37.

¹⁸⁶ Maimonides, *DH* III,54. „Dokonalého člověka nenutí žádná uložená povinnost, dokonce ani nějaké hlásané poslání, aby znovu vstoupil do praktického světa, ale hluboké lidské porozumění. Přesto není tento návrat v žádném případě opětným zabřednutím do lidských starostí; dokonalý člověk může být ve vezdejším světě, ale není z něho“ (Lerner, „Maimonides' Governance of the Solitary“, s. 45).

V. Maimonides lékař

(Dita Rukriglová)

V.1 LÉKAŘSKÉ VZDĚLÁNÍ A PRAXE

V Maghribu, kde Maimonides strávil jako mladík několik let a seznamoval se se světskými vědami, neexistovala v první polovině 12. století žádná lékařská škola, která by poskytovala ucelené formální vzdělání v oboru. Proto neexistoval ani etablovaný systém zkoušek či dohled nad lékařskou praxí. Lékařské vědomosti přecházely nejčastěji z otce na syna a lékařských dynastií bylo v židovské populaci v Andalusii, Maghribu i Egyptě mnoho. Maimonides sám je zakladatelem jedné z nich a členové jeho rodu působili jako praktikující lékaři v Egyptě doložitelně až do 14. století.¹

Základní lékařské vzdělání Maimonides získal již v marockém Fāsu, kde absolvoval i svou první praxi pod vedením tamějších lékařů, jak se dozvídáme ze strohé zprávy Ibn al-Qiřīho: „V Andalusii [...] studoval medicínu, kterou uměl teoreticky, ale postrádal rozhodnost v praxi.“² Ve svých vlastních textech Maimonides nejmenuje žádného z učitelů ani se nevyjadřuje k formě svého studia. Pouze ve spisu *O astmatu*³ uvádí jména

¹ Ve Fustátu praktikoval ještě Maimonidův praprávnuk nagid David II. ben Jošua'. Viz Goitein, *Mediterranean Society*, sv. 2, s. 133 a 252–253.

² Ibn al-Qiřī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, s. 317. Ibn Abī Ušajbi' a jeho počáteční zkušenosti s medicínou v Maghribu nezmiňuje.

³ Maimonides, *On Asthma*, s. 103–107. V souvislosti s Maimonidovým pobytem v Maroku se často mylně uvádí, že medicínu studoval u nejslavnějšího z dynastií Ibn Zuhrů, Abū Marwāna (Avenzoar, 1094–1162), nebo také u filosofa a lékaře Ibn Rušda (Averroes, 1126–1198). Maimonides ovšem nemohl být žákem ani jednoho z nich. Abū Marwān sice působil v Maimonidově rodné Córdobě, avšak Maimonides, který byl z města nucen odejít již roku 1148, nemohl jako dítě náležité vzdělání získat. Díla Abū Marwāna