

MAIMONIDES  
VÝBĚR Z KORESPONDENCE

*Kniha vychází s podporou Grantové agentury České republiky v rámci projektu Filosofické a náboženské myšlení judaismu, GA ČR 401/08/0426.*



Přeložili  
a úvodními studiemi opatřili  
Daniel Boušek a Dita Rukriglová

Academia  
Praha 2010

a můj syn Abū al-Riḍā<sup>33</sup> a všichni, kdo žijí v mém domě, svobodní i služebnice. Bůh je mi svědkem, že se z radostných zpráv o tobě veselí a svorně se modlí, aby ses mezi nás navrátil; ať je jejich přání i Jeho přáním. Předej mé nejvřelejší pozdravy váženému staršímu, zbožnému soudci, důvěryhodnému a věrnému rabimu Joši'ovi, vytrvalému studentu, okrase a nádheře kněží, nechť jeho Skála střeží jeho zetě. Stejně tak předej mé nejsrdечnější pozdravy jeho synu; nechť skrze něj Bůh rozmnoží jeho radosti! *Spatří potomstvo, bude dlouho živ* (Iz 53,10). A přestože Tóra zapověděla: „Člověk se nesmí tázat na to, jak se daří ženě“ (bKid 70b), modlitbu nezakázala: *Pokoj tobě, pokoj tvému domu* (1S 25,6)<sup>34</sup> a *V jistém čase, po obvyklé době, se k tobě vrátím a Sára bude mít syna* (Gn 18,14). Nechť se váš pokoj rozmnoží a rozhojní, vaše přání jsou i přáními pisatele, Mošeho, syna rabiho Majmūna blahé paměti.

<Psáno> na počátku měsíce marḥešwan  
roku 1503 seleukovské éry

## POJEDNÁNÍ O ZMRTVÝCHVSTÁNÍ

<sup>33</sup> Lékař Abū al-Riḍā, přezdívaný *al-talmīd al-ḍakī*, „vynikající učenec“, nebyl Maimonidovým synem, ale synem Abū al-Ma'āliho, a tedy Maimonidovým synovcem. Jeho židovské jméno bylo Josef, viz Freimann, „Šalšelet ha-jaḥas“, s. 9–29.

<sup>34</sup> Dům zde symbolizuje jeho ženu.

*Pojednání o zmrtyýchvstání<sup>1</sup>* bylo napsáno v letech 1190/1191 a je součástí trojstranné polemiky vedené bagdáským ga'onem Šmu'elem ben 'Elim, Maimonidem a jeho oblíbeným žákem Josefem ben Jehudou ohledně otázky zmrtyýchvstání.<sup>2</sup> V Maimonidově interpretaci se podnětem ke vzniku sporu stalo nepochopení jeho poznámky učiněné na konci *Mišne Tora*,<sup>3</sup> kde uvádí, že mesiáš nevzkřísí mrtvé ani nevykoná jiné zázraky. Zmrtyýchvstání ovšem Maimonides považoval za jeden z pilířů víry judaismu a v *Mišne Tora* stanovil, že na světě příštím nemají podíl mimo jiné i ti, kdo ho popírají.<sup>4</sup> Svůj názor na zmrtyýchvstání už o několik let dříve vtělil do třináctého článku víry ve svém *Komentáři k Mišně*, oddíl *Heleq*.<sup>5</sup> Důkladnému teologickému rozboru této otázky se však Maimonides v žádném ze svých spisů obšírněji nevěnoval; v *Mišne Tora*, *Komentáři k Mišně* ani v *Průvodci tápajících* v několika málo odstavcích věnovaných tomuto tématu neuvádí *de facto* nic více, než že zmrtyýchvstání je zázrak a ten, kdo ho popírá, ztrácí podíl na

<sup>1</sup> *Thijat ha-metim*, dosl. „oživení mrtvých“ (lat. *resurrectio*). Termín jsme se rozhodli překládat méně libozvučným „zmrtyýchvstání“, a nikoli „vzkříšení“, jež je v tomto kontextu běžně užíváno, avšak mohlo by mylně evokovat souvislost se křtem. „Vzkříšení“ je nicméně přesným ekvivalentem „zmrtyýchvstání“; pochází od staročeského *krepti*, *křiesiti*: oživit ze mdlob, povzbudit, a s předponou *vz-*, značící pohyb vzhůru nebo zmohutnění činnosti, pak *vzkřísiti*, *okriepiť* znamená učinit pevným (po mdlobě, nemoci). Sloveso *krstít*: křtít, pochází z odlišného staročeského kořene (patrně cestou přes němčinu) odvozeného od *Christos*. Viz Machek, *Ety-mologický slovník jazyka českého*.

<sup>2</sup> Viz úvod k výběru z dopisů rabimu Josefovi ben Jehudovi ve věci sporu s představeným bagdáské akademie, s. 226–230.

<sup>3</sup> *MT*, Sefer šofřim, Hil. melachim II,3 a XI,3.

<sup>4</sup> *MT*, Sefer ha-mada', Hil. tešuva III,6.

<sup>5</sup> *PM*, ed. Qāfih, IV, Pereq Heleq, s. 133–147.

světě příštím.<sup>6</sup> Rozpoutanou polemickou diskusi, kterou *Pojednání o zmrtvýchvstání* reflektuje, lze proto spíše než za teologickou disputaci označit za výraz sporu o autoritu a kompetenci. Předmětem rozepře se tak na jedné straně stává Maimonidova autorita coby duchovního vůdce celé generace oproti autoritě babylónského centra v čele s ga'onem Šmu'elem a na straně druhé jeho kompetence sepsat právní kompendium rozsahu *Mišne Tora* („opakování Tóry“).

Historii sporu autor nastiňuje hned v úvodu *Pojednání*: poté co *Mišne Tora* vešla v mnoha zemích ve známost, donesla se mu zpráva o incidentu v damašské akademii, kde jistý student v opozici vůči přítomným kolegům otevřeně popíral víru v tělesné zmrtvýchvstání, zaštiťuje své mínění právě citacemi z Maimonidova *opus magnum*. Maimonides tento incident ignoroval v domnění, že jde o ojedinělou dezinterpretaci jeho slov, a vzhledem k bezvýznamnosti onoho studenta nepovažoval za nutné reagovat. Roku 1189 však obdržel z Jemenu dopis, jehož pisatelé si v něm *inter alia* stěžovali, že téma zmrtvýchvstání a návratu duše do těla je předmětem sporu řady jejich souvěrců v Jemenu a že popíratelé zmrtvýchvstání prorocké výroky o něm vykládají alegoricky a dovolávají se při tom i autority některých výroků, které patrně našli v *Mišne Tora*. Pisatelé proto Maimonida požádali o objasnění sporných míst. Ten žádosti vyhověl

<sup>6</sup> *Olam ha-ba*, dosl. „svět, který přichází“. V tomto případě jsme zvolili méně obvyklý, doufáme však, že výstižnější ekvivalent „svět příští“, a nikoli „svět budoucí“, protože výraz akcentuje přítomnost, ne nutně budoucnost. Svět příští v Maimonidově (a nejen jeho) pojetí už jistým způsobem je a neznamená, že teprve v chronologickém sledu událostí jednou v budoucnu nastane. Svět příští neustále přichází, či spíše duše do něj neustále přicházejí. Viz *MT*, *Sefer ha-mada'*, Hil. tšuva VIII,8: „To, co o světě příštím řekli učenci, neznamená, že teď neexistuje; že tento svět pomine a potom přijde svět příští. Tak tomu není. Svět příští existuje a je přítomný, jak je řečeno (Ž 31,20): *Uchoval jsi ho těm, kdo se tě bojí, a prokázal těm, kteří se k tobě utíkají*. Světem příštím ho nazvali jen proto, že onen život přichází k člověku po životě na tomto světě, kde se uskutečňujeme v těle a duši; a to existuje pro každého člověka nejprve.“

a v odpovědi zmrtvýchvstání znovu označil za jeden z pilířů Mojžíšova Zákona, který se nesmí vykládat jinak než doslovně.

Přestože se Maimonides domníval, že toto vyjádření plně postačí, obdržel roku 1190/1191 dopisy od přátel z Bagdádu, v nichž jej informovali o jemenských tazatelích, kteří týž dotaz adresovali i ga'onovi Šmu'elovi ben Elimu, představenému bagdádské akademie. Jemenští Židé v něm ga'ona zpravili o tom, že obdrželi *Spis* (*hibur*, jak Maimonides *Mišne Tora* nazýval) od nejmenovaného učence, který v něm odmítl zmrtvýchvstání v tradičním židovském pojetí jakožto návrat duší mrtvých do těl a v Písmu popisované zmrtvýchvstání těla považoval za metaforu (*mašal*) pro nesmrtnost lidské duše. Tento *Spis* údajně podlomil víru jemenských Židů. Maimonides však ani v *Mišne Tora*, ani na žádném jiném místě netvrdí, že v Písmu popsane zmrtvýchvstání těla je metaforou pro nesmrtnost duše.

Ga'on Šmu'el na dotaz odpověděl dopisem<sup>7</sup> a posléze sepsáním *Pojednání o zmrtvýchvstání*,<sup>8</sup> které se k Maimonidovi dostalo patrně prostřednictvím jeho žáka Josefa ben Jehudy. Ten o událostech vedoucích ke vzniku ga'onova *Pojednání* hovoří v úvodu vlastního arabsky psaného pojednání *Risalat al-iskāt* (*Umlčení*), v němž hájí stanovisko Maimonida, svého mistra. Zde se za prvé zmiňuje o dopisu zaslaném ga'onovi z Jemenu, ve které se hovoří o náboženských rozporech a pochybnostech uvnitř jemenské komunity ohledně otázky zmrtvýchvstání, jejichž příčinou jsou Maimonidova slova v *Mišne Tora*, za druhé referuje o debatách, jež v Bagdádu vedl s ga'onem Šmu'elem ve věci zmrtvýchvstání a za třetí informuje o prosbě několika

<sup>7</sup> Šmu'elova i Maimonidova odpověď Jemencům se nedochovala a z dotazu Jemenců jsou dochovány pouze ukázky zmíněné Šmu'elem a Maimonidem v pojednáních *O zmrtvýchvstání*.

<sup>8</sup> *Igeret rabi Šmu'el ben 'Eli be-'injan thijat ha-metim*, s. 41–83; k rekapitulaci korespondence Jemenských viz s. 66. Původně arabsky psané pojednání se dochovalo pouze v hebrejském překladu zhotoveném Ĥajimem ibn Bajbasem (Sefarad, 14. století), který do hebrejštiny převedl i díla muslimského filosofa Ibn Bāğgy. Viz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, s. 358.

členů bagdádské obce namířené ke ga'onovi, zda by písemně nepojednal o otázce zmrtychvstání.

Na rozdíl od Josefova výše nastíněného podání sledu událostí zmiňuje Maimonides ve svém *Pojednání o zmrtychvstání* pouze událost první;<sup>9</sup> ga'on ve svém traktátu hovoří o události první a třetí. Dopis, který ga'on Šmu'el zaslal do Jemenu a v němž vysvětloval Maimonidovo stanovisko, Maimonides ve svém *Pojednání* nazývá *Pojednání o zmrtychvstání* a patrně ho identifikuje s ga'onovým pojednáním, které mu bylo krátce po jeho sepsání zasláno z Bagdádu. Z Josefova i ga'onova pojednání je však zřejmé, že mezi oběma díly je třeba rozlišovat. Ga'on totiž nejprve na prosbu z Jemenu odpověděl dopisem, v němž nejen obhajoval Maimonidův postoj na základě svých znalostí jeho jiných děl, ale i rozptyloval pochybnosti ohledně zmrtychvstání. Následně po tomto dopisu, poté co se do rukou Bagdáďanů dostala *Mišne Tora* a roznítila otázky o doslovnosti doktríny zmrtychvstání, se na ga'ona obrátili představitelé bagdádské obce s žádostí o jeho stanovisko, jíž vyhověl sepsáním *Pojednání o zmrtychvstání*. Maimonidovo jméno v něm ga'on Šmu'el taktně nezmiňuje, je však zřejmé, s kým v něm polemizuje. Z větší části se v textu opětovně dotkl hlavních bodů diskusí vedených o zmrtychvstání s rabim Josefem, který se následně cítil povinován na ga'onovo *Pojednání* písemně reagovat již zmíněným spisem *Umlčení*. Protože v něm rabi Josef o Maimonidově *Po-*

<sup>9</sup> O *Pojednání o zmrtychvstání* a příčinách jeho vzniku Maimonides hovoří také na třech místech své korespondence: prvně v dopisu svému žáku rabimu Josefovi ohledně sporu s představeným bagdádské akademie a dále ve dvou dopisech napsaných po sepsání *Pojednání*: v responzu o plavbě na řekách adresovaném ga'onu Šmu'elovi a v dopisu Josefovi ibn Ğabirovi. Viz *Igrot ha-Rambam*, I, s. 394 a 410. Autentičnost *Pojednání o zmrtychvstání* zpochybňoval Teicher, „Zijuf sifrutí be-me'a 13.“, s. 81–92, a po něm Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: An Inquiry into Its Authenticity*. Teicherovy argumenty vyvrátil Sonne, „A Scrutiny of the Charges of Forgery Against Maimonides' 'Letter on Resurrection'“, s. 101–117. Na podporu svého stanoviska Teicher prohlásil za falzum i Maimonidův dopis rabimu Josefovi.

*jednání o zmrtychvstání* nehovoří, lze se domnívat, že ho napsal ještě předtím, než ho jeho mistr zveřejnil.

Z výše řečeného vyplývá, že Maimonidovo *Pojednání o zmrtychvstání* nepřináší detailní rozbor teologické otázky. Autor se brání v textu určeném nejširšímu čtenářstvu vstoupit na tenký led alegorického výkladu a pečlivě sleduje svůj záměr pouze jinými slovy zopakovat, co již napsal ve svých souborných dílech. Celý text, jenž je mnohem více repetitivní než novým výkladem, je možné rozdělit do deseti kapitol<sup>10</sup> a v nich rozlišit tři hlavní tematické oddíly: jednak výčet důvodů, které pisatele vedly k sepsání pojednání, poté zopakování výkladu otázky s důrazem na to, aby byl srozumitelný skutečně každému čtenáři bez ohledu na jeho znalosti a postavení, a teprve na závěr rozšíření tématu o dvě související podotázky.

V prvním oddílu tak Maimonides resumuje historii dezinterpretace svého výkladu a opětovně zdůrazňuje, že neuvádí nic nového, co by už nenapsal ve svých pracích zásadního významu, v *Mišne Tora* a v *Komentáři k Mišně*.<sup>11</sup> V těchto textech podle vlastních slov podal vyčerpávající výklad jednotlivých otázek včetně posmrtného návratu duše do těla. Vzhledem k tomu, že *Pojednání o zmrtychvstání* je psáno jako reakce na útok, jeho obranný charakter nejvíce vyniká právě v úvodních kapitolách. Je zarážející, že autor, který preferoval stručnost vyjádření a nepotrpěl si na dlouhá opakování, koncipoval tak nezvykle dlouhý úvod. Je nasnadě, že musel těžce nést nepochopení a dezinterpretaci, se kterými se jeho *Spis* setkal. Již verše z knihy *Prísloví*, jež svému textu předeslal, jeho rozčarování předznamenávají. Téma chybného přenosu informací od učitele k žáku, respektive od pisatele ke čtenáři se přibližně ve

<sup>10</sup> Přehledné dělení na kapitoly přebíráme z Qāfiḥovy edice.

<sup>11</sup> Otázkou ovšem zůstává, zda jeho výrok z úvodu 4. kapitoly: „k tomuto pojednání nepřidám nic, co bych již neuvedl v *Komentáři k Mišně* a v *Mišne Tora*, naopak, zopakují v něm jen stejná témata, něco slov přidám pro prostý lid a výklad doplním tak, aby mu porozuměly ženy a děti, nic víc“, přece jen neznamená mnohem více, než se na první pohled může zdát. K otázce „dodatků“ viz *DḥIII*, 23.

stejně době stává také jedním z významných témat *Průvodce tápajících*. S tímto filosofickým textem, který Maimonides zaslal přibližně od roku 1189<sup>12</sup> formou dopisů rabimu Josefovi, má *Pojednání o zmrtvýchvstání* více shodných rysů. Oba texty jsou psány stejným jazykem, židovskou arabštinou, a v obou Maimonides ostře vystupuje proti mutakallimům, kteří podle jeho názoru poškodili mínění prostých lidí ohledně teologicko-filosofických základů judaismu. Tito rádobyfilosofové v jeho očích překroutili skutečné filosofické úvahy a doktríny – v *Průvodci* v souvislosti s otázkou věčného versus stvořeného světa, v přítomném *Pojednání* v souvislosti s lidskou duší a jejími složkami a schopnostmi – a zmátli neučené a nepřipravené posluchače. V *Pojednání o zmrtvýchvstání* rovněž vystupuje do popředí Maimonidovo poslání a služba souvěrcům, které jsou přítomny v celém textu *Mišne Tora*. Autor i zde chce osvětlit doslova pro každého, učeného i neznalého, základy Zákona, k nimž víra ve zmrtvýchvstání neodmyslitelně patří.

Apologetický tón Maimonidova úvodu přechází teprve ve čtvrté kapitole k systematictějšímu, nicméně opakovanému výkladu tématu. Zmrtvýchvstání definuje jako „navrácení duše do těla poté, co je opustila“ a zdůrazňuje, že je není možné vykládat jinak než doslovně. Jeho slova jsou založena na verších Tóry a na komentátorské tradici (snad i rodinné), která pracuje s motivem Božího vedení Izraele. Zmrtvýchvstání odlišuje od tzv. dnů mesiáše a opakuje, jak už uvedl v *Mišne Tora*, že mesiáš nebude konat žádné zázraky. Zmrtvýchvstání odlišuje také od modu existence lidské duše ve světě příštím. Ten lze podle Maimonida vyložit racionálně na základě filosofických důkazů, avšak zmrtyvýchvstání rozumovými argumenty vyložit nelze; je to zázrak. Ve zmrtyvýchvstání je proto třeba věřit stejně, jako se věří ve

<sup>12</sup> Určení data sepsání *Průvodce tápajících* je velmi problematické a dodnes v tomto ohledu nedošlo mezi badateli k názorové shodě. Obecně a snad ne správně lze tvrdit, že *Průvodce* vznikl v první polovině devadesátých let 12. století. Viz např. Diesendruck, „On the Date of the Completion of the Moreh Nebukim“, s. 461–497.

stvoření, neboť vědění toho, co je možné, spočívá v nedokazatelné víře ve stvoření.<sup>13</sup> Maimonides stanovuje i jakousi eschatologickou posloupnost: zmrtvýchvstání nastane buď před příchodem mesiáše, nebo přímo za jeho dnů, anebo po skončení jeho vlády; svět příští již je, ale z pohledu lidského chápání času nastane až po dnech mesiáše a po zmrtyvýchvstání.

Maimonides do svého výkladu začleňuje i motivy z nežidovských tradic, mezi nimiž nejzřetelněji vystupuje téma *creatio utilitatis causa*, účelnosti stvoření, jímž se pravděpodobně nechal inspirovat z filosofických a lékařských spisů Galénových.<sup>14</sup> Příroda tak, jak byla Bohem stvořena, se nechová bezúčelně, a jestliže vytvořila lidské orgány, pak jsou nástroji k nějakému konání na tomto světě, avšak nikoli na světě příštím, v němž duše existují bez těl. S tématem účelnosti stvoření se v Maimonidově výkladu pojí i jeho psychologie vycházející z novoplatónských tradic. V přítomném *Pojednání* teorii duše a otázku jejího původu jen nenápadně nastiňuje, avšak důkladně ji rozvíjí až v dílech, která nejsou primárně určena širšímu čtenářstvu, především v *Průvodci tápajících*.

V posledních třech kapitolách je téma zmrtyvýchvstání přece jen rozšířeno o související otázku, co je přirozené a co je zázrak. Z pohledu nežidovského čtenáře zde Maimonides představuje zajímavou kategorii tzv. „trvalého zázraku“, již používá k vysvětlení důvodu, proč Tóra zmrtyvýchvstání explicitně nezmiňuje. Trvalým zázrakem autor míní Boží vedení Izraele, jež je podmíněno příkazem a zákazem „budeš-li/nebudeš-li poslouchat“, a jak následně vysvětluje, zdar či nepospěch Izraele nezávisí na hvězdných znameních, ale výhradně na poslušnosti Bohu. Téma trvalého zázraku a tzv. Boží lsti (*talatuf*) bude dále rozvíjeno v *Dopisu učencům do Montpellier o rozhodnutí hvězd*. Na tomto místě se však Maimonides snaží zachovat ducha

<sup>13</sup> Viz *DĤII*, 25.

<sup>14</sup> Viz např. *Pirqej Moše*, XXV, s. 323–397. Většina Galénových stejně jako Hippokratových textů byla přeložena do arabštiny a patřila k základním studijním materiálům středověkých lékařů.

Tóry, a protože Písmo o zmrtvýchvstání nehovoří vůbec, Maimonides hodlá k tomuto tématu říci co nejméně. Obává se totiž, že lidé této otázky věnují příliš mnoho času a pozornosti, nepřiměřeně a nepřijatelně ji rozvádějí a vyvozují nesprávné závěry. Jak sám v *Pojednání* uvádí, ženám, které se shromáždily v domě nebožtíka, to nelze z pochopitelných důvodů zcela vyčítat, avšak studenti a učenci, o kterých se nepředpokládá, že někoho konkrétního právě utěšují v nelehké životní chvíli, by bezostyšně fabulovat neměli. Autorovou prioritou tak zůstává život světa vezdejšího a jeho chápání. Zmrtvýchvstání je zázrakem, který se uskuteční v budoucnosti, a lidé ho plně pochopí, až vskutku nastane. Nyní je třeba lidskou pozornost neustále obracet na trvalý zázrak, jímž je Boží vedení Izraele.

Přibližně do poloviny 20. století bylo Maimonidovo arabsky psané *Pojednání* známé pouze v hebrejském překladu Šmu'ela ibn Tibona, jehož nejstarší dochovaná verze pochází ze 14. století (přesné datum není možné určit). Již Ibn Tibonovi současníci jeho překladu vytýkali otrockou doslovnost a topornost, a proto autoři, kteří z Maimonidova *Pojednání* citovali (jako například rabi Me'ir ha-Levi Abulafia), Ibn Tibonův „velmi těžký“ překlad upravovali a volněji parafrázovali. Důvod, proč raději nepořídili vlastní, vhodnější překlad, spočíval ve skutečnosti, že arabský originál textu nebyl dostupný, neboť si ho Ibn Tibon po přeložení ponechal u sebe. O tom podává zprávu rabi Josef ben Jo'el ve své předmluvě k *Pojednání*, kde uvádí, že se na něj kvůli „nesrozumitelnosti a nejasnosti“ Ibn Tibonova hebrejského překladu obrátili lidé znající arabštinu s prosbou, zda by pro ně Ibn Tibonův překlad nepřeložil zpět do arabštiny, což také následně učinil. Jeho arabský překlad se však nedochoval. Jehuda al-Ḥarizī, který již jednou s Ibn Tibonem soutěžil v překladu *Průvodce tápajících*, za což si od rivala vysloužil ostrý odsudek,<sup>15</sup> byl požádán, aby zhotovil nový hebrejský překlad. Protože však po ruce neměl arabský originál, stal se mu předlohou

<sup>15</sup> Viz Ibn Tibonovu předmluvu k „Výkladu cizích slov“, jež předchází jeho překladu *Průvodce*; srov. Jehuda al-Ḥarizī, *Kitāb al-Durar*, s. 11–13.



Úvodní strana *Pojednání o zmrtvýchvstání* v překladu Šmu'ela ibn Tibona. Italský typ písma. Rukopis vznikl ve 14. století. Reprodukováno s laskavým svolením The National Library of Israel. Heb 8° 4280.

arabský překlad rabiho Josefa ben Jo'ela, který následně přeložil do hebrejštiny a věnoval mecenáši rabimu Me'irovi bar Šešetovi.<sup>16</sup> Z al-Ĥarizího hebrejského překladu *Pojednání o zmrtvýchvstání*<sup>17</sup> cituje některé pasáže rabi Moše ben Naḥman v *Torat ha-adam* a *Torat ha-Šem tmima*,<sup>18</sup> který i v případě *Průvodce tápajících* před Ibn Tibbonovým upřednostňoval al-Ĥarizího přetlumočení.<sup>19</sup>

Tiskem bylo *Pojednání o zmrtvýchvstání* vydáno poprvé v Konstantinopoli roku 1569, podruhé roku 1629 v Basileji.<sup>20</sup> Přítomný překlad je pořízen z arabštiny na základě Qāfiḥovy edice *Igrot le-rabenu Moše ben Majmūn*, s. 69–101.

## POJEDNÁNÍ O ZMRTVÝCHVSTÁNÍ

Ve jménu Boha, Pána světa.

*Všechny výroky mých úst jsou spravedlivé, není v nich nic potměšilého či falešného. Všechny jsou správné pro toho, kdo porozumí, přímé těm, kdo naleznou poznání (Př 8,8–9)  
Chytrý člověk poznání skrývá, kdežto srdce hlupáků pošetilost provolává (Př 12,13)*

1.

Nezřídka se stává, že člověk má v úmyslu vysvětlit nějaké otázky – mám na mysli smysl nějaké otázky nebo problému – pomocí jasného a srozumitelného výkladu, aby tak vyloučil všechny pochybnosti a odstranil možnost alegorických výkladů, a přesto si někteří lidé s nemocnou duší slova výkladu vyloží opačně, než jak je vykladač zamýšlel. Něco podobného se již přihodilo se slovem Božím, On je vznešený, když nám chtěl pán všech proroků <Mojžíš> na Boží příkaz oznámit, že Vznešený je jeden a nemá sobě rovného, aby zbavil naši mysl planých názorů, jež vyznávají dualisté.<sup>1</sup> Proto pronesl jasně základní vyznání víry: *Slyš Izraeli! Hospodin, Bůh náš, Hospodin jeden jest* (Dt 6,4). A hle, křesťané z tohoto verše vyvodili, že Bůh, On je vznešený, je „třetí z trojice“,<sup>2</sup> a řekli: „Pravil Hospodin, pravil náš Bůh a pronesl Hospodin“, to jsou tři jména. Poté <však Mojžíš> do-

<sup>16</sup> Baneth, „Rabi Jehuda al-Ĥarizí we-šalšelet ha-targumim šel Ma'amar ṭḥijat ha-metim le-Rambam“, s. 260–270.

<sup>17</sup> Vyšel péčí A. Halkina, *Qovec 'al jad*, n. s. 9, s. 131–150.

<sup>18</sup> *Kitvej rabenu Moše ben Naḥman*, II, s. 309–311; srov. *Igrot ha-Rambam*, I, s. 316–317.

<sup>19</sup> *Kitvej rabenu Moše ben Naḥman*, II, s. 309–311, a I, s. 154.

<sup>20</sup> *Maimonides' Treatise on Resurrection*, ed. Finkel, s. 64. Finkel připravil první edici arabského originálu i Ibn Tibbonova překladu.

<sup>1</sup> Pojem „dualisté“ (*al-Ṭanawīja*) v islámské hereziologii označuje několik náboženských a sektářských skupin, z nichž tři byly nejznámější: manichejci (*mānawīja*), stoupenci syrského myslitele Bar Dajsana (*dajsānīja*) a stoupenci Markióna (*marqījūnīja*).

<sup>2</sup> Výraz *ṭālīṭu talāṭatin* je převzat z Koránu ze súry zvané Prostřeny stůl (5:73): *A jsou věru nevěřící ti, kdo prohlašují: „Bůh je třetí z trojice“ – zatímco není božstva kromě Boha jediného.*



dal „jeden“, což má dokazovat, že jsou tři a že tři jsou jedno. On je vyvýšen nad jejich nevědomost! Jestliže se toto stalo se slovem Božím, tím spíše se podobná věc může přihodit se slovem lidským. Tak se i stalo některým pošetilcům při výkladu našich slov ohledně jednoho ze základních principů Zákona; když jsme chtěli upozornit na opomíjený základní princip,<sup>3</sup> oni tím <výkladem naopak> nabyli pochybností. Tento princip je zřejmý a v národě ohledně něho nepanují nejasnosti.

Pojednáním o vědě týkající se Zákona a výkladem jeho ustanovení jsme zamýšleli konat vůli Nejvyššího. Nežádali jsme si odměnu od lidí ani úctu, nýbrž jsme chtěli ukazovat cestu, vysvětlovat a podat objasnění těm, kdo nejsou s to pochopit slova našich dávných znalců Zákona blahé paměti. Domníváme se, že jsme přiblížili a zjednodušili věci vzdálené a složité a shromáždili a sjednotili věci rozptýlené a oddělené. Věděli jsme, že v každém případě získáme. Jestliže jsme totiž zjednodušili, přiblížili a shromáždili to, co před námi nikdo z našich předchůdců neudělal, pak naším ziskem věru je, že jsme lidem pomohli. Odměny bylo dosaženo! A jestliže se tak nestalo a naše slova nepřispěla k většímu pochopení a zjednodušení toho, co před námi sepsali jiní, pak jsme dosáhli pouze jediné odměny, totiž dobrého úmyslu: „Milosrdný Bůh hledí k srdci.“<sup>4</sup> Toto vědomí zisku bylo důvodem, jenž pohnul rukou i jazykem, aby společně sepsaly každé téma, jež jsme – jak jsme již uvedli – toužili shromáždít a vyložit.

Po důkladném studiu jsme seznali, že není správné, abychom usilovali o vysvětlení a přiblížení jednotlivých částí Zákona, a přitom abychom nevyložili opomíjené základy víry a nevedli k vysvětlení jejich podstaty. Zvláště jsme si to uvědomili po setkání s jedním člověkem, jenž si o sobě myslel, že je učencem

<sup>3</sup> Maimonides má na mysli existenci světa příštího a víru, která se k němu pojí.

<sup>4</sup> Viz bSan 106b: „Žádá se pouze srdce.“ Srov. 1S 16,7: *Hospodin však hledí na srdce.*

náležícím mezi moudré Izraele a že – při věčném Bohu! – zná cestu halachy a podle svého tvrzení byl od mládí vášnivým bojovníkem za Tóru. Přitom byl na pochybách, zda má Bůh tělo s očima, rukama, nohama a vnitřnostmi, jak stojí psáno v Písmu, anebo ho nemá. Potkal jsem <také> jisté lidi z jedné země, kteří stanovili, že Bůh má tělo, a prohlásili za bezvěrce toho, kdo tvrdí opak. Nazvali jej heretikem a neznabohem<sup>5</sup> a chápali homilie z traktátu *Berachot*, <které se o Bohu vyjadřují v antropomorfních výrazech>, podle jejich vnějšího smyslu. Podobné věci jsem slyšel i o jiných, s nimiž jsem se nesetkal.

## 2.

Když jsme se dověděli o těchto lidech, kteří působí svými pochybnostmi mnoho škody, a přitom tvrdí, že jsou učenci v Izraeli, zatímco jsou těmi nejhlupejšími z lidí a bloudí více než dobytek, mysl mají plnou zázraků, pověr a zhoubných výmyslů mladíků a žen, zdálo se nám vhodné vyložit v nábožensko-právních spisech základy náboženství prostřednictvím tradice, a nikoli přinášením rozumových důkazů. Neboť k rozumové argumentaci ve prospěch těchto základů je zapotřebí zběhlosti v mnoha vědách, o nichž však znalci Zákona nemají žádné povědomí, jak jsme vysvětlili v *Průvodci tápajících*.<sup>6</sup> Proto jsme dali přednost tomu, aby tyto pravdy byly přijatelné pro všech-

<sup>5</sup> Dosl. *epiqoros*, „epikurejec“. Tímto termínem byl v židovské literatuře běžně označován člověk nevěřící, svobodomyšlný, většinou poprající články víry. Maimonides v *Mišne Tora* stanovuje, že epikurejci nemají být nikdy přijímáni v pokání zpět do společenství Izraele a že je zakázáno se s nimi bavit. Označuje je za modloslužebníky, *'ovdej kochavim*. Viz *MT*, *Sefer ha-mada*, Hil. *'ovdej kochavim u-mazalot*, II,5. Termín *epiqoros* (přestože filosofa Epikúra zmiňuje v *DĚ* I,73) Maimonides považuje za slovo aramejského původu, jež znamená: „Lehkomyšlnost a pohrdání Tórou nebo jejími nositeli“ (*ĤP* 7). Zde čerpá ze bSan 99b.

<sup>6</sup> Viz *DĚ* I,34 a III,51.

ny, o nic víc neusilujeme. V úvodu komentáře k Mišně jsme uvedli principy toho, jak je třeba smýšlet o proroctví, základech tradice a jaký názor má mít každý pravověrný Žid na ústní Tóru. V oddílu *Heleq*<sup>7</sup> jsme objasnili principy týkající se počátku i konce neboli toho, co se pojí k jedinství Boží a ke světu příštímu, spolu s ostatními principy Zákona. Stejně tak jsme učinili i ve velikém díle nazvaném *Mišne Tora*, jehož hodnotu znají pouze lidé spravedliví, bohabojní a moudří; a to ještě za předpokladu, že ho četli s rozumností a pozorně, že dokáží rozlišit způsoby psaní a mají povědomí o tom, jak značně rozptýlena byla námi shromážděná látka a z jakého zdroje pochází. Ve *Spisu* jsme rovněž zmínili všechny náboženské a právní principy, proto, aby ti, jimž se říká učenci nebo ga'oni, či jak si je přeješ nazývat, stavěli svá jednotlivá rozhodnutí na právních principech, aby Tóra byla v jejich ústech uspořádaná a jejich rukama bylo předáváno učení. To vše jsme vystavěli na náboženských principech proto, aby <tito učenci> neopomijeli poznání Boha, nýbrž aby směřovali své nejhoročnejší úsilí a touhu k tomu, co je vede k dokonalosti a přibližuje ke Stvořiteli, a ne k tomu, co za dokonalé mylně považuje prostý lid.

Mezi principy víry, které si vyžadují naši pozornost, je život světa příštího, a proto jsme důkladně vyložili jeho podstatu. Dlouze jsme pojednali o důkazech nacházejících se v textu Písma a ve slovech učenců blahé paměti a pomocí alegorického výkladu jsme objasnili místa, jež by měl učenec tímto způsobem vyložit. Objasnili jsme náš názor v oddílu *Heleq* a vyložili důvod, proč jsme si vytkli za cíl výklad světa příštího, a nikoli zmrtevýchvstání. Vysvětlili jsme, že shledáváme, jak lidé debatují pouze a jen o zmrtevýchvstání, o tom, zda vstanou z mrtvých nazí, nebo oděni, a o podobných otázkách, avšak na svět příští nedbají. Ve výkladu jsme dále vysvětlili, že zmrtevýchvstání náleží k základům Zákona, avšak není nejzazším cílem; tím je život světa příštího. To vše jsme učinili proto, abychom vysvětlili

<sup>7</sup> Viz *PM*, ed. Qāfiḥ, IV, Pereq *Heleq*, s. 133–147.

velikou obtíž, jíž je domněnka, že odměna se podle Tóry nachází pouze v tomto světě a že odměna i trest ve světě příštím v ní nejsou výslovně zmíněny. Z toho důvodu jsme z textu Písma na základě výkladu tradentů objasnili, že Tóra za nejzazší cíl považovala odměnu, jíž je život světa příštího. Konečný cíl odplaty oproti tomu spočívá ve vytnutí ze světa příštího. Právě tyto myšlenky jsme obšírně objasnili rovněž v *Mišne Tora* v pojednání o zákonech pokání.<sup>8</sup> Co se týče oddílu *Heleq*, zde jsme vysvětlili – jak se může přesvědčit každý, kdo si pozorně přečte tento oddíl navazující na část pojednávající o životě světa příštího –, že zmrtevýchvstání je základním článkem Zákona. Kdo nevěří v tento článek, přestože ten není nejzazším cílem, nevyznává Mojžíšův Zákon a ani s ním není spjat. V *Mišne Tora* jsme rovněž stanovili, že počet těch, kdo nemají podíl na světě příštím, je dvacet čtyři, a to z obavy, aby snad některý z opisovačů v tomto výčtu někoho neopominul a aby si pak někdo neřekl, že jsme ho nezmínili. Jedním z těch, jež jsme zahrnuli do počtu čtyřiaadvaceti, je i popírač zmrtevýchvstání.<sup>9</sup> O světě příštím jsme zde pravili, že je nejzazším cílem, a to těmito slovy: „Toto je odměna, nad níž není vyšší, a dobro, nad něž není žádné jiné.“<sup>10</sup>

Na zmíněném místě jsme také vyložili, že ve světě příštím není tělesnost, neboť bylo řečeno: „Nejíš se v něm, nepije ani nerozmnožuje.“<sup>11</sup> Je nemožné, aby tyto tělesné orgány existovaly bezúčelně – vždyť Bůh je vyvýšen nad to, aby něco činil bezúčelně! –, protože kdyby měl někdo ústa, žaludek, játra a ostatní zažívací ústrojí, a přitom by nejedl, anebo by měl pohlavní ústrojí, a přitom by se nerozmnožoval, pak by existence těchto

<sup>8</sup> *MT*, Sefer ha-mada', Hil. tšuva VIII, 1–8.

<sup>9</sup> *MT*, Sefer ha-mada', Hil. tšuva III, 14.

<sup>10</sup> *MT*, Sefer ha-mada', Hil. tšuva VIII, 3.

<sup>11</sup> Podle bBer 17a: Oblíbeným výrokem Rava bylo: „<Svět příští se nepodobá světu tomuto.> Ve světě příštím se nebude jíst ani pít, rozmnožovat ani obchodovat, nebude tam závist, nenávisť ani soutěžení, nýbrž spravedliví se budou, sedíce s korunami na hlavách, kochat jasem Boží přítomnosti, jak je řečeno: *Uzřeli Boha; i jedli a pili* (Ex 24, 11).“

orgánů byla naprosto bezúčelná. Naše slova, jež mají hodnotu drahokamů a jsou potvrzena rozumovými důkazy, není vhodné srovnávat s doslovným smyslem homilií; takové výklady by bylo vhodné vyprávět leda tak ženám v domě smutku.<sup>12</sup> Náš názor již kdosi vyvracel slovy: „Vizte, Mojžíš a Eliáš ve své tělesnosti setrvali po určitou dobu bez jídla a pití; tak tomu bude i s lidmi světa příštího.“ *Je vám to lhostejné, vy všichni, kteří jdete kolem? Popatřte a pohleďte* (Pl 1,12). Orgány Mojžíše a Eliáše, pokoj jim, nejsou bezúčelné – vždyť jsou to dva lidé z tohoto světa –, jimi jedli a pili před zázrakem i po něm. Jak je z toho možné usuzovat na neustále trvající a nekončící existenci „světa, který je veskrze dobrý a neomezeně dlouhý“, jak řekli naši učenci blahé paměti (bQid 39b)? Jak by v něm tedy mohly být tělesné orgány bezúčelné? Je známo, že tělo jako celek není než nástrojem duše, která jeho prostřednictvím provádí všechny úkony, z nichž ani jeden se netýká synů světa příštího. Nevědí, jak odporní jsou ti, kdo Bohu přisuzují vytvoření nástrojů, které k ničemu neslouží. To vše se rodí v představivosti lidí, kteří nejsou s to pochopit, že by ve světě příštím mohlo něco skutečně existovat jinak než v těle. Mysl si totiž, že to, co není tělem, avšak v těle se nachází jakožto akcidenty, také existuje, nicméně stálost takové existence není jako stálost <existence> v těle. Podle těchto nevzdělanců, jimiž bezesporu jsou, neexistuje nic, co není tělem nebo akcidentem těla. I když zestárnou, budou se podobat *odkojeným dětem, od prsů odstaveným* (Iz 28,9). Většina z nich se proto domnívá, že Bůh je tělesný, protože kdyby neměl tělo, nemohl by podle nich existovat. Avšak ti, kdo se vpravdě a nikoli neprávem nazývají učenci, již přijali za prokázané, že to, co je odděleno od látky, má stálejší existenci než to, co je v látce. Není správné říkat „stálejší <existence>“, nýbrž „oddělená existence, jež je vpravdě skutečnou existencí“, neboť

<sup>12</sup> Smuteční kondolence byly často ženám příležitostí k vyprávění všemožných podivuhodných historek; zde má Maimonides na mysli prázdné řeči.

se na ni nevztahuje žádný z druhů změny. <Ryzí učenci> pokládají za dokázané, že Bůh není tělem ani silou v těle, a z toho důvodu je stupeň jeho existence naprosto stálý.

Stejně tak se to má i s každým stvořením odděleným <od látky> – to jest s anděly a intelektem –, které je ve své existenci velmi pevné a trvalejší než všeliké tělo. Proto se domníváme, že andělé nemají tělo a že lidé světa příštího jsou oddělenými dušemi, tím mám na mysli intelekty. Důkazy týkající se tohoto problému, jež jsme našli v Zákonu, jsme objasnili v pojednání námi nazvaném *Průvodce tápajících*.<sup>13</sup> Je-li nějaký pošetilec jiného názoru a spíše se domnívá, že andělé vlastní těla a také jedí, jelikož v textu Písma je uvedeno *a pojedli* (Gn 18,8), a myslí si, že lidé světa příštího budou rovněž tělesní, nebudeme úzkoprsí, neprohlásíme jej za bezvěrce, neodsoudíme ho a ani ho pro jeho slova nebudeme považovat za ještě většího blouda. Kéž by každý hlupák projevoval svou pošetilost jen do této míry! Doufáme jen, že bude natolik zdravého smýšlení, aby nepřisuzoval tělesnost Stvořiteli; nenastane tak velká škoda, bude-li ji přisuzovat <od látky> odděleným stvořením. Jestliže se s tím některý z nevzdělanců nespokojí, učiní to předmětem pochybnosti a nepřikloní se k jednomu z těchto dvou názorů, nýbrž posílí názor většiny, náš úsudek prohlásí za chybný a pokárá nás za to, že se domníváme, že andělé a lidé světa příštího jsou odděleni <od látky> a jí prosti, nebude se to považovat za hřích. My jsme mu to již odpustili a naše <domnělé> pochybení jsme mu objasnili. Není se co divit, vždyť existuje dostatek homilií, na jejichž základě by proti nám mohl vznést námitky. Argumentem proti nám by mohla být i četná místa z Písma a rovněž tak z Proroků, jejichž vnější význam poukazuje na to, že Bůh je tělem s očima a ušima. Jelikož se však správnými ukázaly rozumové důkazy a logické argumenty dokazující nemožnost něčeho takového, poznali jsme, že se na taková místa vztahují slova učenců, že „Tóra hovoří lidskou řečí“ (bBer 31b),

<sup>13</sup> Viz *DĤI*,49 a 11,6.

nicméně těmto logickým argumentům nerozumí a nechápe je ten, kdo přijímá myšlenku tělesnosti. Stejně tak je tomu i s rozumovými důkazy poukazujícími na to, že andělé i lidé světa příštího jsou prosti tělesnosti; i zde musíme říci, že místa zdánlivě hovořící o jejich tělesnosti jsou přirovnáními. Těmto důkazům nerozumí ti, kdo považují <anděly i lidi světa příštího> za tělesné. Jak bychom se mohli domnívat, že pochopí podstatu jejich existence, to znamená andělů a duší, to jest lidí světa příštího, a to, že jsou prosti látky! Vždyť oni si představují, že k důkazům existence andělů a věčnosti duší nelze dojít cestou teoretického uvažování, nýbrž výhradně cestou tradice Zákona, jak řekl ten, kdo se domníval, že poznání pravdy dosáhne prostřednictvím požitků, jež vedou k ochablosti mysli, vlašnému studiu, neznalosti jakýchkoli věd a omezení se na vnější smysl přijaté tradice. Jako by snad učenci blahé paměti nikdy na řadě míst Talmudu nestanovili, že slova Tóry mají vnější i vnitřní smysl – proto se vnitřní smysl nazývá „tajemstvím Tóry“ (bĤag 13a, bPes 119a) –, a jako by o tajemství Tóry nic neřekli! Avšak tito chudáci byli příliš zaneprázdněni <požitky>, než aby se tím vším zabývali, takže nevědí, na jakém místě je o tom řeč. V *Průvodci tápajících* jsme ohledně tohoto tématu podali objasnění, jež lidem učeným plně postačí.<sup>14</sup> Uvedli jsme k tomu všechny výroky učenců a upozornili na místa, na nichž jsou zmíněny, aby tento text <Talmudu>, z něhož si bereme ponaučení, byl zjevný a aby byl poznán jeho pravý smysl.

## 3.

Když vešel ve známost náš spis *Mišne Tora* a rozšířil se do všech končin země, doneslo se nám, že jeden student v Damašku tvr-

<sup>14</sup> Otázku nepřijatelnosti pozitivních atributů přisuzovaných Bohu, a to včetně atributů existence, jednosti a věčnosti, Maimonides analyzuje v *DĤ* I,49–57. V kapitolách 58 až 60 připouští možnost negativních atributů.

dil, že není zmrtvýchvstání a že se duše zpět do těla nenavrátili poté, co je opustila. „Jak můžeš něco takového tvrdit?“ odvětili mu někteří, nebo snad všichni z přítomných. A on se jal dokazovat na základě našich slov a toho, co jsme ve *Spisu* uvedli, že konečným cílem <duše> je svět příští a že v něm není tělesnosti.<sup>15</sup> Zmínění lidé počali argumentovat tím, co je v národě známé – vždyť výroky učenců na toto téma je mnoho –, na což jim opáčil, že to vše jsou příklady, a disputace s ním trvala dlouhou dobu. Když se nám zpráva o tom donesla, nevěnovali jsme tomu pozornost a domnívali se, že to pro jeho nepatrnost nebude bráno v potaz, neboť tato otázka není nikomu neznáma a nikomu nebude činit potíže pochopit smysl našich slov.

Roku 1189 jsme z Jemenu obdrželi dopis, v němž nám <pisatelé> položili několik otázek. Uvedli v něm, že lidé u nich zastávají názor, že se tělo <po smrti> rozloží a duše se po odloučení od těla již zpět do něj nevrátí; odměna i odplata náleží pouze duši. Důkazy o tom vyvodili z našich slov o lidech světa příštího. Když jim zmínili jasná a jednoznačná slova učenců blahé paměti ohledně zmrtvýchvstání spolu s několika výroky proroků, odvětili, že jde o podobenství, jež je třeba vykládat alegoricky. Tazatelé nám sdělili, že se u nich tento názor již rozšířil a že každý jiný naprosto odmítl. Na jejich žádost o vyjádření jsme odpověděli, že zmrtvýchvstání, to jest návrat duše do těla, je jedním z pilířů Zákona a nemělo by se vykládat jinak než doslovně. Svět příští nastane po zmrtvýchvstání, jak jsme objasnili, domnívajíce se, že dostatečně, v oddílu *Heleq*.

V roce 1191 k nám dále došly dopisy od několika přátel z Bagdádu, v nichž se zmínili o jednom tazateli z Jemenu, který tytéž otázky kladl představenému akademie rabimu Šmu'elovi <ben 'Eli> ha-Levimu, nechť ho chrání jeho Skála, jenž žije v současné době v Bagdádu. Tento představený akademie pro ně údajně sepsal pojednání o zmrtvýchvstání, v němž některé naše výroky na toto téma prohlásil za chybné a mylné, <avšak>

<sup>15</sup> *MT*, Sefer ha-mada', Hil. tšuva VIII,2–3.

hájlil nás a psal umírněně o tom, v čem s námi souhlasil. Po této výměně dopisů nám bylo zasláno pojednání sepsané zmíněným ga'onem,<sup>16</sup> ve kterém jsme viděli všechny jím shromážděné homilie a hagadická vyprávění. Všichni lidé vědí, že se od učenců nežadá, aby doslovně objasnili homilie a podivuhodná vyprávění, jak si je mezi sebou vyprávějí ženy v domě smutku, nýbrž aby vyložili a objasnili jejich smysl tak, aby se shodoval s rozumem nebo se mu alespoň přiblížil, <on to však neučinil>. Ještě zvláštnější jsou jeho, nechť ho chrání jeho Skála, výklady, o nichž prohlásil, že představují filosofické názory na duši. To značí, že je toho mínění, že všechny pokroucené názory vyjadřované *mutakallimy* a jím podobnými jsou názory filosofické. A nejbizarnějším názorem zmíněného pojednání, přestože je celé podivné, je výrok, že filosofové zastávají možnost návratu duše do těla poté, co je opustila, a tento ga'on dokonce tvrdí, že návrat lze na základě filosofické spekulace dokázat. Toto jsou jeho slova, nechť ho chrání jeho Skála. Jeho výroky ukazují, že za filosofy považuje *mutakallimy* a že nezná metody, jimiž se rozlišuje mezi tím, co je nutné, nemožné a možné. Zmínil rovněž slova z Ibn Sínova pojednání *O zaslíbeních světa příštího*<sup>17</sup> a z pojednání *al-Mu'tabar*,<sup>18</sup> sepsaného u nich v Bagdádu; jejich výroky považoval za ryzí filosofii. Tento ga'on, nechť ho

<sup>16</sup> Viz předmluvu k *Pojednání o zmrtvýchvstání*.

<sup>17</sup> Ga'on Šmu'el však Ibn Sínovo pojednání *O zaslíbeních světa příštího* nikde nezmiňuje.

<sup>18</sup> Maimonides má na mysli knihu *Poučení (al-Mu'tabar)* od Abū al-Barakāta Hibat'llāh ibn Malkā al-Bagdádího zvaného *awḥad al-zamān*, „skvost své doby“ (z. 1164/5), významného židovského filosofa a lékaře, který ke stáru konvertoval k islámu. Přestože ga'on Šmu'el z knihy *Poučení* ve svém pojednání hojně citoval, jmenovitě Abū al-Barakāta nikde neuvádí. Ibn Sínovy i Abū al-Barakátovy názory na původ duše i její osud po smrti se výrazně lišily od představy Maimonidovy. I když se Abū al-Barakāt od Ibn Síny v mnohém odchyluje, oba odmítají připustit existenci činného rozumu v duši člověka a za příčinu její existence považují duše nebeských Inteligencí. Do takových společných nebeských duší se duše člověka po smrti navrácí.

chrání jeho Skála, stanovil, že <věčné> trvání duše po odloučení od těla filosofové nepovažují za pravdivé a že jsou v této otázce nejednotní. Kéž bych věděl, kdo jsou ti, kteří jsou zváni filosofovy!

Všimli jsme si i další podivnosti, že totiž tento ga'on vůbec nezmínil intelekt. Nevím, zda duše a intelekt jsou v jeho filosofii jednou a toutéž věcí, nebo zda duše přetrvá, zatímco intelekt zanikne, anebo intelekt přetrvá a duše zanikne. O duši řekl, že ji filosofové nepoznali a že podle jednoho jejich názoru je krví, a intelekt je podle něj snad akcidentem <těla>, jak tvrdí *mutakallimové*, jež považuje za filosofy. Je-li tomu tak, pak intelekt nepochybně zaniká.

Kdyby se tento ga'on, nechť jej chrání jeho Skála, omezil na shromáždování homilií a příběhů a na výklady těch veršů, jejichž alegorickým výkladem se ukázalo, že zmrtvýchvstání je v Tóře výslovně zmíněno, bylo by to pro někoho, jako je on, příhodnější a lepší. Úhrnem: vše, nebo většina z toho, co řekl, již uvedli jemu podobní nebo lidé nižšího postavení. Cílem našeho pojednání není popřít něco z obsahu jeho spisu. To, co jsme z něho uvedli, jsme zmínili pouze proto, že nás k tomu přivedla potřeba pojednávaného tématu, jak je zřejmé pozornému čtenáři. Naším cílem a záměrem je přinést prospěch tomu, kdo se chce poučit, nikoli osobní vítězství a ocenění nebo pokoření a ponížení bližního. Cesty vzájemných rozmíšek a napadání jsou přístupny každému, kdo po nich touží kráčet. Kéž Bůh tuto cestu a jí podobné před námi zatarasí!

## 4.

Věz, čtenáři, že cílem tohoto pojednání je objasnit naše chápání jednoho pilíře víry, to jest zmrtvýchvstání, o němž se mezi studenty vedou debaty. K tomuto pojednání nepřidám nic, co bych již neuvedl ve výkladu *Mišny* a v *Mišne Tora*, naopak, zopakují v něm jen stejná témata, něco slov přidám pro prostý

lid a výklad doplním tak, aby mu porozuměly ženy a děti, nic víc.

Téma zmrtnýchvstání je mezi našim lidem dobře známo, shodují se na něm všechny náboženské skupiny a četné zmínky o něm se nacházejí v modlitbách, kázáních a osobních prosebných modlitbách sepsaných proroky a velkými učenci. Zmínky o něm jsou plné i texty Talmudu a midrašů. Zmrtnýchvstání znamená navrácení duše do těla poté, co je opustila; o tom není v našem lidu sporu. Nevykládá se jinak než doslovně a není možné se domnívat, že by někdo z náboženských učenců byl opačného názoru. V tomto pojednání ti vysvětlíme, proč se některé texty Písma hovořící < o zmrtnýchvstání > nevykládají alegoricky, zatímco mnohá jiná místa Tóry jsou alegoricky interpretována, to znamená vyňata z doslovného smyslu. O zmrtnýchvstání, jímž je navrácení duše do těla po smrti, se již zmínil Daniel způsobem, který nepřipouští alegorický výklad, když pravil: *Mnozí z těch, kdo spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze* (Da 12,2), a slyšel slovo anděla jemu určené: *Ty vytrvej do konce. Pak odpočineš, ale na konci dnů povstaneš ke svému údělu* (Da 12,13).

Že však o nás < bagdádský ga'on > uvedl, že jsme se o zmrtnýchvstání v Písmu vyjádřili jako o podobenství, je zjevná lež a čirá pomluva. Naše díla již vešla ve známost, nechť jsou čtena a uvidí se, kde jsme tak napsali! Řekli jsme pouze to, co pronesli moudří Izraele například o mrtvých zmíněných Ezechielem (Ez 37,1–14), ohledně nichž jsou učenci Talmudu nejednotní.<sup>19</sup> U každé sporné otázky, která nevede k praktickému řešení, není možné se přiklonit k jednomu nebo druhému výroku; už jsme se o tom několikrát zmínili ve výkladu Mišny. Z výroku < Talmudu > se nám rovněž zdá, že 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.

Život, po němž není smrt, je životem světa příštího, protože v něm není těla. Domníváme se totiž – a za správné to považují všichni rozumní lidé –, že ve světě příštím budou duše bez těl jako andělé. Tím chci říci, že tělo je pouze souhrnem orgánů pro činnost duše, jak jsme již prokázali.<sup>20</sup> Vše v těle se dělí na tři části. Jednak ústrojí k přijímání a trávení potravy, jako jsou ústa, žaludek, játra a střeva; zkrátka vše, co se nachází v nižším bříše.<sup>21</sup> Poté orgány reprodukce, to jest pohlavní orgány, které produkují spermie a umožňují růst plodu. A pak orgány zaručující zdravý chod těla, aby si našlo vše potřebné: to jsou například oči a ostatní smysly, svaly, nervy a šlachy, jimiž tělo vykonává všechny pohyby. Nebýt těchto < orgánů >, živočich by se nemohl při zaopatřování potravy pohybovat, utíkat před tím, co ho ohrožuje, co mu škodí a kazí jeho celkovou tělesnou konstituci. Vzhledem k tomu, že lidé si mohou potravu obstarat jen neustálou prací a četnými přípravami, k nimž je nezbytná rozumnost a důvtip, byla jim dána schopnost uvažování, aby si všechnu práci uspořádali. Člověku byly rovněž dány přirozené nástroje, aby ji vykonal, to znamená ruce a nohy, protože nohy nejsou ničím jiným než nástrojem chůze. Podrobnosti celého tématu jsou známy učencům.

Ukázalo se tedy, že celé tělo nezbytně existuje za určitým cílem: jím je jednak výživa těla pro jeho zachování a jednak pložení podobných < bytostí > pro zachování lidského druhu. Jestliže tento cíl zanikne a nebude ho již třeba – mám na mysli ve světě příštím, jak nám už vysvětlili všichni učenci, že se v něm nejí, nepije a nerozmnožuje –, pak je jasné, že tam tělo neexistuje. Bůh totiž netvoří vůbec nic bezúčelně, nýbrž koná jen za určitým účelem. Chraň Bůh, aby Jeho dokonalé činy byly podobné skutkům modloslužebníků: *Mají oči, a nevidí, mají uši, a neslyší* (Ž 115,5–6). Bůh, On je vznešený, podle nich netvoří těla nebo údy proto, aby jimi < člověk > konal to, k čemu a za ja-

<sup>19</sup> Viz bSan 92b.

<sup>20</sup> Viz např. *TFI*.

<sup>21</sup> Naproti tomu „vyšším břichem“ se rozuměla hrud a plíce.

kým účelem byly stvořeny. Lidé světa příštího možná podle mínění těchto lidí nemají údy, nicméně mají na každý pád těla. <Je-li tomu tak, pak> tedy nejspíš vypadají jako celistvé míče, kužely nebo krychle. Takové <hypotézy> jsou směšné: *Kéž byste konečně zmlkli, bylo by to od vás moudré* (Jb 13,5).

Důvodem toho všeho, jak jsme již vysvětlili, je to, že <v myslí> prostého lidu neexistuje nic, co není tělem nebo v těle; a co není tělem nebo v těle, to neexistuje. Pokaždé, když učenci chtěli ustavit existenci nějaké věci, obdařili ji tělesností, to znamená, že podstatu jejího těla učinili hrubší. O mnohých principech týkajících se této otázky jsme už důkladně pojednali v *Průvodci tápajících*.<sup>22</sup> Kdo chce náš názor prohlásit za chybný, má svobodu volby. Chce-li prohlásit, že je chybou a omylem, nechť tak řekne, my v tomto ohledu nejsme úzkoprsí. Jak jsme již objasnili v *Průvodci*, je nám milejší, aby nás následoval jediný rozumný a pravdy znalý člověk, přestože se od nás budou odtahovat tisíce hlupáků kvůli svým pošetilým představám.

## 5.

Co však popíráme – a před Bohem jsme toho prosti –, je tvrzení, že nikdy nemůže dojít k tomu, aby se duše do těla nenavrátila. Popření takového tvrzení vede k popření všech zázraků a popření zázraku je popřením principu víry a odchýlením se od Zákona; my však považujeme zmrtyýchvstání za jeden ze základů Zákona. V našich slovech není nic, co by ukazovalo na popření návratu duše do těla, nýbrž dokazují opak. Ten, kdo se rozhodl nás pomluvit a přikhnout nám názory, jež jsme nezastávali – jako jsou z prohřešků obviňování nevinní –, a ten, kdo vyložil naše slova výkladem vzdáleným <pravdě>, aby z nás učinil vi-

<sup>22</sup> Otázce přisuzování tělesnosti Bohu Maimonides věnuje víceméně všech prvních 49 kapitol prvního dílu. Konkrétně viz např. *DH* 1,35, 46, 47.

níky, v budoucnu vydá počet. Každý, kdo podezřívá nevinné, bude souzen.<sup>23</sup>

Nikdo by tedy po tomto výkladu neměl vůbec tápat a říkat, že všechny <výroky> o zmrtyýchvstání v Písmu jsou podle našeho mínění pouze podobnostvými; některé z nich jsou nepochybně podobnostvím, jiné, jak jsme již uvedli, jsou brány doslovně a o dalších panují pochyby, zda jsou <míněny> jako podobnoství, či doslovně. Rozvážíš-li důkladně veškerá slova učenců a andaluských vykladačů a kontext dotýčných textů, stane se ti to zřejmým a my se o tom nebudeme muset podrobněji rozepisovat, což je záměrem tohoto pojednání. Opakování nějaké věci totiž její pravdivost nerozhojní a ani se z ní nic neubere, když se o ní nebude opakovaně hovořit. Víš, že zmínění principu jednosti, totiž jeho výrok, že *On je jediný* (Dt 6,4), se v Tóře vůbec neopakuje. Jestliže jsme tedy našli prorokův výrok,<sup>24</sup> jenž nese alegorický výklad zmiňující navrácení duše do těla, pak prorocké zvěsti již bylo dosaženo a pravdivosti této zvěsti nepřidáš sestavováním <seznamu> všech výrazů „zmrtyýchvstání“ v Písmu, <označujících> navrácení duše do těla. Zároveň z pravdivosti těchto výroků nic neubereš, jestliže prohlásíš některé z nich nebo všechny, až na jeden verš, za podobnoství. Úhrnem: prorocký výrok byl řečen buďto jednou, nebo několikrát. Dávni i současní učenci Izraele nespočetněkrát uvedli – a je to v našem národě známo a panuje v té věci shoda –, že duše člověka se navrácí do těla. Takový je zamýšlený význam zmrtyýchvstání, kdekoli je zmínil nějaký učenec či pisatel.

## 6.

Někteří lidé se již zmýlili ve <výkladu> našich slov na konci *Mišne Torá*, kde jsme napsali: „Nechť ti nepřijde na mysl, že král

<sup>23</sup> Srov. bJom 19b.

<sup>24</sup> Míněny jsou Danielovy výroky z Da 12,2 a 12,13. Viz kap. 4.

mesiáš musí učinit znamení a vykonat zázraky, něco nově stvořit nebo vzkřísit mrtvé anebo vykonat podobné činy.<sup>25</sup> Důkazy o tom jsme uvedli ve zmíněném výkladu. Někteří prostoduší učenci se však domnívali, že má slova popírají zmrtvýchvstání a že jsou v protikladu k tomu, co jsme uvedli ve výkladu Mišny ohledně zmrtvýchvstání jakožto základního principu Zákona.<sup>26</sup> Toto vše je jasné a netkví v tom ani pochyby, ani protimluvy. Týká se to našeho tvrzení, že od mesiáše se nebude požadovat, aby konal zázraky, aby například zázrakem rozpoltil moře nebo oživil mrtvé. Od mesiáše se nežadá, aby konal zázraky, neboť to, že jej přislíbili první proroci, jejichž prorocství se ukázalo jako pravdivé, <je dostačující>. Z toho nevyplývá, že Bůh mrtvé neoživí, nýbrž že je oživí podle svého rozhodnutí a vůle, jak si bude přát a koho bude chtít, a to buď ve dnech mesiáše, před ním, anebo po jeho smrti. Úhrnem řečeno: žádné výroky našich spisů neobsahují nic, co by mohlo uvést v pochybnost znalce věd vyjma začínajících studentů.

Stejně tak jim činí velké potíže náš výrok ohledně Izajášova slova: *Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzletem odpočívati* (Iz 11,6–7), jež má být podobenstvím. To netvrdíme pouze my, nýbrž se v tomto smyslu již dříve vyjádřili lidé znalí mezi vykladači, jako například Moše ben Ćiqatilla,<sup>27</sup> Ibn Bal'am<sup>28</sup> a další. Závěr řečeného ukazuje, že výrok: *Nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu na celé mé svaté hoře, neboť zemi naplní poznání Hospodina* (Iz 11,9), <nemá být chápán doslovně>. Bůh udal dů-

vod, proč v onen čas nikdo nebude páchat zlo a proč nebude šířit zkázu: pozná totiž Boha. Pohleďte, lidé rozumní! Cožpak je možné, aby lev, kterému je dnes přisouzena dravost, a proto rdousí, ve světě příštím činil pokání, aby patřičně poznal svého Stvořitele a aby pochopil, že nemůže jednat nepřátelsky, a tak se navrátí k požívání slámy? Tím se potvrdilo, co bylo řečeno: *Vidění toho všeho vám bude jako slova zapečetěné knihy* (Iz 29,11). My jsme nicméně toto téma již vyložili v jedné z kapitol *Průvodce* i v *Mišne Tora*. Tam jsme podali jasný důkaz, že ve dnech mesiáše nedojde k žádné změně řádu stvoření.<sup>29</sup>

Věz, že naše slova ohledně těchto a jim podobných slibů, o nichž zde tvrdíme, že jsou podobenstvím, naprosto nejsou závazná, protože se nám od Boha nedostalo zjevení, v němž by nás poučil, že by příměrem měly být. Ani jsme nenalezli tradici učenců, již by přijali od proroků a v níž by se vyjadřovali k podrobnostem těchto témat, <totiž> že jsou příměrem. Vybízí nás k tomu však skutečnost, již ti vysvětlím. Přání naše a všech moudrých a vznešených lidí je totiž v příkrém rozporu s tužbami lidí prostých, protože nejmilejší věcí prostých lidí, kteří dodržují zákony, a nejlíbeznější <zálibou> jejich omezenosti je to, že proti sobě staví Zákon a rozum jako dvě protikladné krajnosti. Vše vykládají v rozporu s rozumem a tvrdí, že je to zázrak. Odmítají <připustit>, že se něco děje přirozeně, ať je to nějaká tradovaná událost minulosti nebo něco, čeho jsme svědky v současnosti, anebo něco, co má nastat v budoucnosti. Na rozdíl od nich toužíme Zákon a rozum uvést v jednotu a všechny jevy necháváme plynout v souladu s přirozeným řádem. Pouze v případě, kdy stojí výslovně uvedeno, že jde o zázrak, a <daný jev> nepřipouští jiný výklad, tehdy se uchylujeme k výroku, že je to zázrak.

<sup>25</sup> MT, Sefer šoftim, Hil. melachim XI,3.

<sup>26</sup> PM, ed. Qāfiḥ, IV, Pereq Iḥeḥeq, s. 139, 144 (13. článek víry).

<sup>27</sup> Moše ben Ćiqatilla byl básník písní hebrejsky i arabsky a první překladatel z arabštiny. Narodil se na počátku 11. století v Córdobě, avšak činný byl v Zaragoze a jižní Francii. Jeho arabsky psané komentáře k Písmu se zachovaly povětšinou ve výkladech Avrahama ibn 'Ezry, který si jeho vědomostí velmi cenil.

<sup>28</sup> Jehuda ibn Bal'am žil ve španělské Tudele ve druhé polovině 11. století. Všechny své spisy zabývající se hebrejským jazykem a výkladem Písma psal arabsky. Z jeho výkladu k Tóře (*Kiṭāb al-tarḡiṭ*) se zachovaly pouze části pojednávající o 4. a 5. knize Mojžíšově.

<sup>29</sup> Viz *DḤII*,29. V MT, Sefer ha-mada', Hil. tšuva IX,2, a Sefer šoftim, Hil. melachim XI a XII. Maimonides zdůrazňuje, že jediným rozdílem mezi mesiášovou dobou a současným stavem bude politická nezávislost Izraele, tzn. dojde k obnovení Davidova království. Srov. bBer 34b a bŠab 63a.



V *Průvodci* jsme už vysvětlili jednoznačné texty Písma a rovněž výroky učenců blahé paměti hovořící o tom, že slova proroků obsahují mnoho přirovnání. Bohatě jsme je objasnili, takže je nebude moci vyvrátit žádný z oněch naparujících se hlupáků. Z toho důvodu říkáme – a spolu s námi také ti z velkých vykladačů, kdo nás předešli –, že tyto příměry jsou <míněny> tak, jak jsme alegoricky vyložili. Nicméně je možno namítnout, že s rozhojněním osídlení a zúrodněním země se nepřátelství živočichů sníží, neboť si budou vzájemně blízcí. Už se o tom zmínil Aristotelés v pojednání *O historii živočichů*, kde zdůvodnil, proč jsou zvířata v egyptské zemi tak málo svárlivá.<sup>30</sup> Může se jednat i o nadsázku, jak je řečeno: „Tóra hovoří v nadsázkách“ (bĤul 90b). Má-li se smysl <Izajášova výroku> brát doslova, pak jde o zázrak, jenž bude omezen na Chrámovou horu, jak pravil: *Na celé mé svaté hoře* (Iz 19,1), a nastane to, co vyjádřili <učenci blahé paměti>: „Had ani štír v Jeruzalémě neuškodili“ (mPA 5,5). Úhrnem: Všechny tyto věci *nenáleží* mezi základy Zákona a není třeba přísně dbát na to, co se o nich bude věřit. Je třeba toužebně vyčkávat rozhodnutí, jak o těchto věcech smýšlet, dokud se neukáže, zda jde o příměr, nebo o zázrak. Kéž se tak stane brzy! Je známo, že bezvýhradně odmítáme <myšlenku o> změně řádu stvoření. Věru se mýlí a chybují každý z těch, kdo nás předešel i kdo přijde po nás, jestliže nerozlišuje mezi ději, k nimž dochází zázračně a jež nemají dlouhého trvání, nýbrž nastanou z důvodu nutnosti nebo jako potvrzení proroctví, a mezi ději přirozenými, trvalými, které jsou „zvyklostí světa“, jak výslovně říkají učenci blahé paměti: „Svět vždy funguje podle své zvyklosti“ (bAZ 54b). A dodali: „O zázraku se nepodávají důkazy.“<sup>31</sup> Šalomoun pravil, že *vše, co*

<sup>30</sup> Viz Aristotelés, *O historii živočichů* IX,1, kde se řecký autor domnívá, že divoká zvířata lze dostatkem potravy ochočit natolik, až jsou schopna žít člověku nablízku, aniž by ho napadla. Jako příklad ochočených zvířat v Egyptě uvádí krokodýly, které kněží pravidelně krmili.

<sup>31</sup> Srov. bBM 59b, kde se hovoří o tom, že zázrak nemůže sloužit jako důkaz.

činí Bůh, zůstává navěky; nic k tomu nelze přidat ani z toho ubrat (Kaz 3,14). Je patrné, že přirozené věci trvají na věky podle svého zvyku, jak jsme to už vysvětlili v knize *Průvodce tápajících*, když jsme hovořili o stvoření světa.<sup>32</sup>

## 7.

Zdá se nám, že důvodem, proč naše slova o zmrtevýchvstání uvedla tyto lidi v omyl, je to, že jsme se příliš dlouze věnovali líčení světa příštího, výkladu jeho skutečné <povahy> a příslušným zmínkám všech výroků proroků a učenců. Naproti tomu když jsme se zmínili o zmrtevýchvstání, pojednali jsme o něm několika málo slovy a řekli jsme, že patří ke skutečným základům <židovské víry>. K takové stručnosti nás vedly dvě věci, z nichž první je zásada „málo, ale dobře“, jíž se řídí veškeré naše spisy. Naším cílem totiž není zvětšovat obsah knih ani mařit čas tím, co nevede k užítku. Jestliže něco vykládáme, činíme tak pouze u věcí výklad vyžadujících a v míře nezbytné k porozumění, píšeme-li, pak pouze stručně shrnutí témat.

Tím druhým důvodem je, že zdlohavost je zapotřebí pouze při popisu věci neznámé, aby její vylíčení bylo dokonalé, nebo při uvádění důkazů o její pravdivosti. K tomu je zapotřebí tří druhů věd: matematiky, fyziky a metafyziky. V nich je smysl jen zřídka jasný a vzdaluje se pochopení, dokud není jejich obsah jasně vysvětlen. Zkoumaná teze často potřebuje mnohé důkazy, aby její platnost byla prokázána. Avšak co se týče zázraků, pochopení toho, co o nich bylo zmíněno, není skryté ani obtížné a není možné uvést důkazy o pravosti toho, co se událo nebo co bylo slíbeno, <že se přihodí v budoucnu>. <Zázraky> totiž vnímáme smysly nebo je přijímáme od těch, kdo byli jejich svědky. Z toho důvodu vykládáme téma světa příštího a vrháme světlo na jeho tajemství proto, že trvání duší je v souladu

<sup>32</sup> Viz DĤII,28.

s přirozeným řádem světa. Zmrtvýchvstání je naproti tomu zá-  
zrakem. Jeho smysl je velmi snadno pochopitelný a není zapo-  
třebí nic víc než mu uvěřit tak, jak nás učí pravdivá tradice.  
Jedná se totiž o téma, které se nachází mimo přirozený řád  
světa a nepotvrzuje je žádný logický důkaz. Projevuje se jako  
všechny ostatní zázraky, které lze pouze přijmout, nic víc.

Co tedy můžeme k této věci říci nebo co bychom měli do-  
dat? Anebo se snad od nás očekává, že předložíme racionální  
důkazy, z nichž by zmrtvýchvstání nezbytně vyplývalo? Nepo-  
chybně se od nás podle mínění těchto lidí chce, abychom v na-  
ších dílech vykládali homilie a legendy, které se těmito otáz-  
kami zabývají. To však přísluší někomu jinému podle záměru  
jeho pojednávání, nikoli nám. Vy, přátelé, kteří jste nahlédli do  
našich spisů, již víte, že naší snahou nikdy nebylo vyhnout se  
rozepří ani sporu. Kdybychom mohli vyjádřit všechna ustano-  
vení Zákona v jedné kapitole, neučinili bychom tak ve dvou. Jak  
je možné, že se od nás žádá, abychom uváděli výčet homilií  
a legend? Vždyť ty se nacházejí na svém místě! Jaký užitek by  
plynul z toho, kdybychom je zopakovali, a přitom tvrdili, že jsou  
naším dílem?

## 8.

Jelikož jsme <v úvahách> dospěli až k tomuto místu – což bylo  
naším záměrem –, shledáváme, že naše pojednání postrádá ja-  
kýkoli užitek, neboť obsahuje pouze opakování toho, co už bylo  
zmíněno v *Komentáři k Mišně* a v *Mišně Tora*, a jako přídavek  
výklad pro nechápavé nebo pro ty, kdo se <s neznalostí> vrhají  
<do debaty>. Nechceme však, aby naše pojednání nepřinášelo  
nic nového nebo prospěšného, a proto pojednáme o dvou otáz-  
kách, jež toto téma vhodně doplňují.

Jednou z nich je výklad významu čtených veršů Písma, které  
jsou zcela jasným důkazem, jenž popírá zmrtvýchvstání a ne-  
snese alegorický výklad. Příkladem jsou výroky Jóba: *Kdyby*

*mohl ožít muž, jenž zemřel* (Jb 14,14), *Oblak se rozplyne, zmizí;  
stejně kdo sestoupí do hrobu, už nevystoupí* (Jb 7,9), *dříve než  
půjdu tam, odkud návratu není* (Jb 10,21). Takových míst  
u Jóba je nespočetně. Ezechiel pravil: *Ti, kdo sestoupili do jámy,  
už nevyhlížejí tvou věrnost. Živý, jenom živý, vzdá ti chválu jako  
já dnes* (Iz 38,18–19).<sup>33</sup> Z řečeného je zřejmé, že „těmi, kdo se-  
stupují do jámy“, jsou míněni mrtví. Dále je psáno: *Vždyť jsme  
smrtelní, jsme jako po zemi rozlitá voda, která se nedá sebrat*  
(2S 14,14), *Což pro mrtvé budeš konat divy? Povstanou snad  
stíny a vzdají ti chválu?* (Ž 88,11) a *Vítr, který zavane a už se ne-  
vrací* (Ž 78,39). Budeš-li sledovat všechny texty Písma, shledáš,  
že – až na několik doslovných významů u Izajáše –, všeobecně  
popírají zmrtvýchvstání. Při důkladnějším uvážení se ale ukáže,  
že je nejasné, zda jsou míněny jako podobenství, nebo do-  
slovně. Zcela jednoznačný verš uvedl pouze Daniel, když pravil:  
*Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou* (Da 12,2) a *Pak  
odpočineš, ale na konci dnů povstaneš ke svému údělu* (Da  
12,13). Tyto verše uvedly lidi do velikých rozpaků. Jedni velmi  
pochybovali o zmrtvýchvstání jakožto o principu víry a druhí,  
kteří ho mají za pravdivý, zašli v alegorických výkladech všech  
těchto jednoznačných veršů příliš daleko, než aby mohly být  
přijaty.

Druhá otázka zní: Proč Tóra tento článek víry nezmínila  
alespoň náznakem, tím spíše výslovně? Nezbývá než konstato-  
vat, že Tóra na tento článek víry poukázala a vyslovila se o něm  
a učenci na to poukazují výrokem: „Kde máš v Tóře uvedeno  
zmrtvýchvstání?“ (bSan 90–92). Záměrem výroku je říci, že jde  
o skryté náznaky a narážky, zvláště když učenci uvádějí tyto  
náznaky z odlišných veršů. Druhá otázka tedy zní: Proč nebylo  
zmrtvýchvstání uvedeno zcela jednoznačným způsobem, který  
by nešlo nijak alegoricky vyložit, nýbrž bylo zmíněno tvrzením  
někoho, kdo svým výrokem něco skrývá a zatajuje?

<sup>33</sup> Maimonides tento verš mylně vkládá do úst proroka Ezechielovi, avšak  
o tři věty níže ho již správně připisuje Izajáši.

V odpověď na první otázku řekneme, že slova proroků a výroky Písma pouze popisují obvyklé a ve světě přirozené věci. Je známo, že přirozeností světa je spojení samičky zvířete a samečka, z nichž je zrozen jim podobný tvor; tento narozený tvor postupně roste, až zemře. Není přirozené, aby se tento jedinec vrátil a zformoval se podruhé po své smrti. Avšak přirozené je, že když živočich zemře, už se nikdy nenavráti, nýbrž se zvolna rozloží a rozpadne. Postupně se rozpadem proměňuje na prvky a na první látku, až z něho nezbude žádná rozpoznatelná část, na niž by bylo možno poukázat a říci o ní, že byla tím a tím. Pouze člověk přijímá Boží emanaci, která působí, aby v něm spočívalo něco trvalého, co se neproměňuje a nezaniká; lidské tělo však zanikne jako těla všech ostatních živočichů. Každému, kdo se plně věnoval studiu těchto nesnadných problémů – mám na mysli zachování té nesmrtelné věci, která byla člověku dána –, to ukáží spekulativní důkazy. Tato věc – to znamená zachování oné nesmrtelné části, která byla dána člověku jakožto člověku –, je přirozená a je tím, co prorocké knihy nazývají synonymy *nefeš* a *ruaḥ*. Zánik těla a jeho přeměna na to, z čeho bylo vytvořeno, je právě tím druhem přeměny, o kterém se píše v Písmu: *Prach se vrátí do země, kde byl, a duch se vrátí k Bohu, který jej dal* (Kaz 12,7), a to je přirozené. Souhlasně hovoří všechny ty texty, <kteřé svým doslovným významem popírají zmrtnýchvstání>.

Není rozdíl mezi Jóbovou otázkou: *Zemře-li člověk, může znovu ožít?* (Jb 14,14)<sup>34</sup> a výzvou: *To vám z tohoto skaliska máme vyvést vodu?* (Nu 20,10). Je jasné, že to není přirozené, nýbrž nemožné. Přesto voda ze skály zázračně vytryskla a stejně tak je zázrakem i zmrtnýchvstání. Není rozdílu mezi pochybností: *Může snad Kúšijec změnit svou kůži?* (Jr 13,23) a otázkou: *Což pro mrtvé budeš konat divy?* (Ž 88,11). Vždyť barva vznešené ruky se proměnila a stala se bílou.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Ekumenický překlad čte: *Kdyby mohl ožít člověk, jenž zemřel.*

<sup>35</sup> Jedná se o příklad z Ex 4,6-7: *Dále mu <Mojžíšovi> řekl Hospodin: Vlož si*

Kdyby někdo tvrdil, že se neživé věci nemohou hýbat, bylo by jeho tvrzení podle přirozenosti správné. Tento výrok však nepopírá proměnu hole v hada (podle Ex 7,10), neboť šlo o zázrak. Rovněž tak každý výrok popírající navrácení mrtvých je podle přirozenosti a nepopírá navrácení těch mrtvých, jejichž návrat si Bůh bude přát.<sup>36</sup> Smysl všech těchto veršů se tak ukázal nejsprávnější a nepotřebuje se při objasňování jednoho každého z nich uchýlovat k podivným a nepřijatelným výkladům, které žádné tvrzení neozřejmují, nýbrž posilují a upevňují argument popírající zmrtnýchvstání.

Věz, že popírání navrácení duše do těla má dvě příčiny. Buďto je popíráno, protože je nepřirozené, a tento důvod nutně popírá všechny zázraky, neboť jsou nepřirozené; nebo je popíráno proto, že nebylo zmíněno v Písmu a ani o něm nebyla pronesena žádná pravdivá zpráva, <tj. prorocké slovo>, jako tomu bylo u zázraků. Už jsme vysvětlili, že verše Písma, i když nemnohé, o navrácení mrtvých hovoří a poukazují na ně. Jestliže někdo řekne, že tyto <verše> vyložil <alegoricky> stejně tak, jako vyložil jiné, a že to, co ho přivádí k jejich <alegorickému> výkladu, je, že tyto verše nejsou v souladu s přirozeností, pak mu odpovíme, že stejně tak by musel vyložit proměnu hole v hada, seslání many, zázrak na hoře Sínaj i ohnivý a kouřový sloup. Toto vše by byl nucen vykládat tak, aby bylo dosaženo souladu s přirozeným během věcí.

V *Průvodci* jsme v rámci pojednání o stvoření světa již vysvětlili, že víra ve stvoření světa nezbytně vyžaduje možnost všech zázraků, a z toho důvodu je možné i zmrtnýchvstání.<sup>37</sup>

*ruku za ňadra. Vložil tedy ruku za ňadra. Když ruku vytáhl, byla malomocná, byla jako sníh. Tu poručil: „Dej ruku zpět za ňadra.“ Dal ruku zpět za ňadra. Když ji ze záňadří vytáhl, byla opět jako ostatní tělo.*

<sup>36</sup> Maimonides v oddílu *Ḥeleq* vzpomíná slova učenců: „Zmrtnýchvstání patří toliko spravedlivým“ (bTaa 7a). Na tomto místě neuvádí „spravedliví“, nýbrž „mrtví, jejichž návrat si Bůh bude přát“, protože nelze přesně definovat, koho měli učenci termínem „spravedliví“ na mysli.

<sup>37</sup> Viz *DḤ* II,25.

Vše je možné, jestliže nás o tom zpravuje prorok, kterého považujeme za pravého, a jestliže nejsme nuceni se uchýlovat k <alegorickým> výkladům a odklánět se od doslovného významu verše. Je pravda, že i my saháme po <alegorickém> výkladu takových slov, jejichž vnější význam je nemožný, jako je například přisuzování tělesnosti Bohu; avšak to, co je možné, zůstává podle <svého doslovného významu>. Kdo si přeje vyložit zmrtnýchvstání bez navrácení <duše do těla>, nečiní tak proto, že by se domníval, že by to bylo z přirozenosti nemožné, nýbrž proto, že je to nemožné rozumově. I ostatní zázraky si žádají stejný <výklad> a vysvětlení všech zázraků je naprosto nemožné na základě přesvědčení o věčnosti světa. Kdo zastává názor o věčnosti světa, v žádném případě nepatří k národu Mojžíše a Abrahama, jak jsme objasnili v *Průvodci*.<sup>30</sup> Na základě těchto principů chápeme zmrtnýchvstání doslova a ustanovili jsme ho za jeden ze základů Zákona. Řekli jsme, že není vhodné <alegoricky> vykládat jednoznačné texty, které o zmrtnýchvstání podávají naprosto jasný důkaz, jenž nesnese jiný výklad.

## 9.

Odpovím ti i na druhou otázku, jež zní: „Proč nebylo zmrtnýchvstání zmíněno v Tóře?“ Má odpověď je tato: Ano, je známo, že nejsme toho názoru, že celá Tóra pochází z úst našeho učitele Mojžíše, nýbrž že celá <pramení> z úst Vznešeného. Problém tedy spočívá v hledání toho, <co se skrývá> za moudrostí Vznešeného, který nás upozornil na život světa příštího, avšak vůbec se o zmrtnýchvstání nevyjádřil výslovně. Důvod tkví v tom, že zmrtnýchvstání je zázrak, jak jsme vyložili, a víra ve věc takové povahy přichází pouze z prorokova prohlášení. <Příkladem toho je>, že všichni lidé v onen čas byli jako Sabejci,<sup>39</sup> kteří vy-

<sup>30</sup> Viz *DĤ* II, 13, 23 a 25.

<sup>39</sup> První zmínky o Sabejcích (*Šābi'a*) se nacházejí v arabsky psaných textech

znávali věčnost světa, protože se domnívali, že Bůh je duch nebeských sfér, jak jsme vysvětlili v *Průvodci*,<sup>40</sup> a popírali, že se lidem od Boha dostává zjevení. Protože se řídili svým učením, museli rovněž popírat zázraky, jež považovali za kouzla a triky.<sup>41</sup> Cožpak nevíš, že se svými kouzly chtěli stavět proti zázrakům našeho učitele Mojžíše a *hodili každý svou hůl na zem* (Ex 7,12)? Jistě je ti známo, jak udiveně řekli: *Viděli jsme dnešního dne, že Bůh mluví s člověkem a ten může zůstat naživu* (Dt 5,24), což znamená, že prorocství považovali za cosi nemožného. Jak tedy zpravit někoho, kdo nepovažuje prorocství za pravdivé, o zvěsti, o níž nesevďčí než víra v proroka? Je to naprosto nemožné pro ty, kdo následují jejich přesvědčení o věčnosti světa. Vždyť nebyť zázraků, neřadili bychom zmrtnýchvstání do kategorie možného.<sup>42</sup>

až od 10. století. Starší literatura, jak náboženská, tak světská, o nich mlčí. Sabejci jsou sice zmiňováni v Koránu (2:59; 5:73; 22:17), avšak většina badatelů se shoduje, že nejsou náboženskou skupinou, o níž píše muslimští hereziografové. Sabejci (v moderní literatuře jako Sabejci z Ĥarránu) jsou popisováni jednak jako lid vyznávající polyteistické náboženství, a to včetně barbarických rituálů, zároveň ale i jako vzdělaný národ překladatelů řeckých vědeckých textů, znalců matematiky a astronomie. Náboženství Sabejců tak na jednu stranu vykazuje rysy pohanického kultu zasvěceného mnoha božstvům, na stranu druhou má pak povahu monotheistického kultu, v němž jeho vyznavači postulují hvězdy jako prostředníky mezi Bohem a lidmi. Nebeská tělesa přitom působí ve věčném univerzu. Viz Stroumsa, „Sabéens de Ĥarrān et sabéens de Maïmonide“, s. 335–352.

<sup>40</sup> Viz *DĤ* III, 29. Maimonides uvádí, že Abraham byl vychován mezi Sabejci, a předkládá stručný přehled jejich představ. Pod tento termín zahrnuje dvě odlišné skupiny: židovsko-křesťanské sekty provozující křesť a Sabejce z Ĥarránu, poslední představitele helénského pohanství. Viz předmluvu k *Dopisu učencům do Montpellier*.

<sup>41</sup> Přestože odmítali uznat proroky, věřili, že jejich učení přichází od zakladatelů a učitelů 'Ādīmūna a Herma.

<sup>42</sup> Maimonides v *DĤ* III, 15 rozlišuje mezi třemi kategoriemi bytí. Za „nutné Bytí“ považuje výhradně Boha a pod kategorií „možného bytí“ zahrnuje vše stvořené včetně zázraků. V této pasáži proto zdůrazňuje, že kdyby lidé nevěřili ve stvoření a v zázraky jakožto důsledek stvoření, nadále by o pravdivosti zmrtnýchvstání pochybovali. Povahu „nemožného bytí“ pak

Když chtěl Bůh Izraelcům dát Tóru a stanovit svá přikázání a zákazy jim dané prostřednictvím pána proroků<sup>43</sup> – jak pravil: *Aby se po celé zemi vypravovalo o mém jménu* (Ex 9,16) – vykonal v Tóře zaznamenané zázraky, aby jimi prokázal pravdivost proroctví proroků a stvoření světa. Neboť skutečný zázrak představuje jednoznačný důkaz o stvoření světa, jak jsme ukázali v *Průvodci*.<sup>44</sup> Pro vysvětlení odměny a odplaty však nepřekročil danosti tohoto světa a přirozený běh věcí, a to se týká i otázky zachování duše nebo jejího vytnutí.<sup>45</sup> Otázku <zachování duše pro> svět příští nebo <jejího> vytnutí jsme již osvětlili. Mimo to <Bůh> ohledně návratu <duše do těla> nepředložil nic nového. Tímto způsobem se ve výkladu těchto témat pokračovalo, dokud tyto principy pevně nezakořenily a nebyly v průběhu generací přijaty za správné a o proroctví proroků a konání zázraků nežůstaly žádné pochyby. Když nás poté proroci zpravili o tom, co jim bylo dáno poznat o zmrtvýchvstání, bylo přijetí <těchto principů> usnadněno.

S naprostou stejnou péčí se můžeš setkat v souvislosti s Hospodinovým jednáním s Izraelci, když pravil: *Nevedl je Bůh cestou směřující do země Pelištejců, i když byla kratší. Bůh totiž řekl: „Aby lid nelitoval, když uvidí, že mu hrozí válka, a nevrátil se do Egypta“* (Ex 13,17). Přestože <Izraelci> v záležitostech tohoto světa do jisté míry vyžrávali, <Hospodin> předjímal, že se budou chtít navrátit do Egypta, což by zhatilo úmysl, který s nimi a pro ně měl. Podobně také předvídal, že by nepřijali

definuje jako „stálou a neměnnou, jež není dílem žádného činitele a za žádných podmínek se nemění“. Příkladem nemožného je, aby Bůh stvořil sobě rovného nebo aby v jedné substanci byly v tomtéž okamžiku protikladné vlastnosti.

<sup>43</sup> Arabský termín *sajjid al-nabijin* je ekvivalentem hebrejského výrazu *ra-ban šel kol ha-nevi'im*, který pro Mojžíše Maimonides užil v *MT*, *Sefer hamada'*, Hil. jesodej ha-Tora VII,6.

<sup>44</sup> Viz *DĤ* II,25.

<sup>45</sup> Arabské slovo *inqiṭā'* je doslovným překladem hebrejského termínu *karet*; Maimonides zde užil vedle sebe oba ekvivalenty.

tento princip – tím mímím návrat <duše do těla> –, což by překazilo jeho kýžený záměr s nimi a pro ně. Oni jistě dospějí i ve věcech víry, když uvidí, že jejich vůdce i vychovatel je týž.

Je známo, že mezi lidmi, za jejichž dnů chtěl Bůh vyjevit Zákon, pevně zakořenily zhoubné názory. Dokonce po uplynutí čtyřiceti let od chvíle, kdy spatřili veliké dílo Hospodinovo, o nich prohlásil: *Ale Hospodin vám nedal srdce, aby chápalo, ani oči, aby viděly, ani uši, aby slyšely, až do tohoto dne* (Dt 29,3). Bůh, On je vznešený, si byl vědom, že kdyby bylo zmíněno navrácení mrtvých, považovali by to za nepřijatelné a jistě by se toho zalekli. Dokonce by i zlehčovali hříchy, protože tresty za ně by byly odsunuty na pozdější dobu. Z toho důvodu jim pohrozil tresty, jež jsou pro ně pochopitelné a jejichž vyplnění na sebe nedá dlouho čekat: *jestliže mě budete poslouchat, a nebudete-li poslouchat*.<sup>46</sup> Tímto způsobem přijmou <Jeho slova> rychle a s větším prospěchem. Také to jim je převelikým užitekem, mám na mysli poslušnost, neboť ta prospěje stavu jejich pozemského žití, zatímco vzpurnost povede k jejich zkáze. V Tóře <Bůh> uvedl, že jde o trvalý zázrak <projevující se> po mnoho generací, to znamená úspěch jejich počínání v případě poslušnosti a nezdar v případě zatvrzelosti, jak je psáno: *Budou na tobě a na tvém potomstvu navěky znamením a zázrakem* (Dt 28,46).

To je důvod výroku učenců: „Hvězdná znamení nemají na Izrael žádný vliv,<sup>47</sup> což znamená, že jeho prospěch nebo zmar nezávisí na přirozených příčinách ani na zvyklostech světa, nýbrž na poslušnosti či neposlušnosti, a to je nejpřesvědčivějším znamením ze všech. Již dříve ozřejmili, že se to vztahuje ke spo-

<sup>46</sup> Těmito slovy jsou uvedeny pasáže Tóry, kde jsou Izraeli předloženy alternativy požehnání v případě poslušnosti a zlořečení v případě neposlušnosti, např.: *Jestliže se budete řídit mými nařízeními* (Lv 26,3), *Jestliže mě nebudete poslouchat* (Lv 26,14), *Jestliže budeš opravdově poslouchat* (Dt 28,1) a *Jestliže však nebudeš Hospodina, svého Boha, poslouchat* (Dt 28,15).

<sup>47</sup> Doslova: „Izrael nemá žádnou hvězdu“ (bŠab 156a).

lečenství i ke všem jednotlivcům, jak se mi zdá z onoho příběhu,<sup>40</sup> což je v souladu s Jeho výrokem: *na tvém potomstvu navěky* (Dt 28,46), a ze slov známých v našem společenství: „Vidí-li člověk, že na něho přichází souzení, má zpytovat své činy“ (podle bBer 5a).

Stejnou myšlenku sleduje i Mojžíšova výpověď o vyvolení národa: *Abys nesloužil tomu, co dal Hospodin, tvůj Bůh, jako podíl všem národům pod celým nebem. Ale vás Hospodin vzal...* (Dt 4,19–20), což znamená, že situace <Izraele> se neřídí <vzorem>, podle něhož se řídí ostatní národy. Nikoli! Tímto velikým zázrakem byli vyvoleni a zdar nebo nezdar jejich živobytí budou navždy spojeny s jejich skutky.

## 10.

Je třeba, abychom objasnili – i když to přesahuje rámec našeho pojednání –, že zázraky se mohou týkat věcí, jež jsou podle přirozenosti nemožné, jako přeměna hole v hada, pohlčení Kórachových stoupců zemí (Nu 16,32) a rozpolčení moře (Ex 14,21), anebo k nim dochází při událostech, jež jsou podle přirozenosti možné, například nálet kobylek, kroupy a mor v Egyptě (Ex 10,14; 9,2–6). K takovým jevům občas na některých místech dochází. Patří k nim rozpolčení Jarobeáмова oltáře, když promluvil muž Boží: *Toto je věštecké znamení, které ohlásil Hospodin: Hle, oltář se roztrhne a popel z obětí, který je na něm, se rozsype* (1Kr 13,3), neboť v budovách, zvláště jsou-li nově postaveny, se objevují pukliny. Nejinak je tomu s hustým deštěm v období léta seslaným na popud Samuela (1S 12,17–18) a s požehnáními a prokletími zmíněnými v Tóře (Lv 26; Dt 28);

<sup>40</sup> Maimonides má na mysli pasáž ze bŠab 156b, kde je uvedeno, že jeden astrolog a amora'ita Mar Šmu'el se neshodli na osudu jistého Žida, který byl uštknut hadem. Na rozdíl od astrologa Mar Šmu'el předpověděl, že bude zachráněn, jak se také nakonec stalo.

k tomu všemu může dojít v každé zemi a v každé době, nic z toho, budeš-li to zkoumat pozorně, se nevymyká z kategorie možného.

Všechny tyto možné jevy se stávají zázraky, splní-li některou nebo všechny ze tří podmínek. První podmínkou je, že těmto možným jevům musí předcházet jejich ohlášení <prorokem>, jak stojí psáno u Samuela: *Budu volat k Hospodinu a on způsobí hromobití a déšť...* a dále: *A tak Samuel volal k Hospodinu a Hospodin onoho dne způsobil hromobití a déšť* (1S 12,17–18), anebo jak je řečeno o muži Božím přišlém z Judska: *Oltář se roztrhl a popel z obětí se z oltáře rozsypal podle věšteckého znamení, které muž Boží učinil na Hospodinův pokyn* (1Kr 13,15).

Druhou podmínkou je, že onen možný jev svou ojedinělostí a neobvyklostí přesahuje vše možné toho druhu, jak stojí psáno o kobylkách, *že tolik kobylek nebylo nikdy předtím ani potom* (Ex 10,13), o krupobití, *něco tak hrozného nebylo v celé egyptské zemi od dob, kdy se dostala do moci tohoto pronároda* (Ex 9,24), anebo o moru, *ale z izraelských stád nepošel jediný kus* (Ex 9,6). To, co činí možný jev jedinečným – ať už se týká výše zmíněného lidu, určitého místa anebo něčeho, co mysl dokáže uchopit –, je jeho podivuhodnost a neobvyklost.

Třetí podmínkou je nepřerušené trvání možného jevu, jako je požehnání a zlořečení, protože kdyby k tomu došlo jednou nebo dvakrát, nejednalo by se o zázrak a bylo by o tom možné říci, že jde o náhodu. To bylo objasněno již v Tóře: *Jestliže mi i pak budete odporovat a nebudete mě chtít poslouchat* (Lv 26,21). To znamená, že budete-li považovat rány, jež na vás dopadnou, za náhodu, a nikoli za trest, pak Bůh prodlouží tíži utrpení, o němž jste se domnívali, že je náhodné. Vyjádřil to těmito slovy: *Jestliže mě ani přesto neuposlechnete a budete mi dále odporovat, i já se vám budu stavět na odpor v rozhořčení* (Lv 26,27–28).

A protože byla celá věc objasněna, věz, že zázraky, jež jsou podle přirozenosti nemožné, nemají v žádném případě dlouhého trvání a ani jejich projevy netrvají dlouho. Kdyby totiž tr-

vály delší dobu, razily by cestu pochybnostem <ohledně své povahy>. Kdyby totiž zůstala hůl hadem, mohli by lidé nabýt dojmu, že byla původně hadem, a proto dokonalost zázraku spočívala v opětovné přeměně hada v hůl: *a v jeho dlani se z něho stala hůl* (Ex 4,4). Stejně tak kdyby se propadla Kórachova skupina a ona jáma by zůstala navěky, zázrak by byl popřen, avšak jeho dokonalost záležela právě v navrácení půdy do původního stavu: *a země se nad nimi zavřela; zmizeli zprostředku shromáždění* (Nu 16,33), a <totéž platí o výroku> *když nastalo jitro, moře opět nabylo své moci* (Ex 14,27). Z důvodu této zásady, na niž jsem tě upozornil, se varujeme věřit v trvání nepřirozeného jevu, jak jsme vysvětlili v přítomném pojednání. Čím déle však zázrak týkající se věcí možných trvá, tím pravděpodobněji jde o <skutečný> zázrak. Z toho důvodu věříme v trvalost pozhennání přicházejících s poslušností a ve věčné prokletí našeho národa za jeho zatvrzelost. Znamení a zázraky se staly tak, jak jsme vyložili.

Ptá-li se někdo, proč byl pro Izraelce učiněn tento zázrak, a nikoli největší zázrak zázraků, jímž je zmrtevýchvstání neboli trest a odměna tělu i duši po smrti, může vznést stejnou otázku ohledně jakéhokoli z poslových zázraků: Proč přeměnil hůl v hada, a ne kámen ve lva? Vše závisí na <Boží> moudrosti, o níž my nemáme ani potuchy; důvody této moudrosti jsme už zmínili. Možná je ještě další důvod nebo několik dalších důvodů, které jeho moudrost činí nutnou, ale my je neznáme.

Žádný znalý člověk nám ohledně obsahu tohoto pojednání nemůže vyčítat nadbytečné opakování jednoho tématu ani zbytečný výklad věcí, jež nepotřebují dalšího objasnění. Pojednání jsme totiž psali pro veřejnost, pro niž je pochopení našich jasných výroků obtížné, a proto, že jsme byli kritizováni za stručnost v pojednání o zmrtevýchvstání. Dokonalým ve vědách postačí naznačení, ti nepotřebují ani opakování, ani zestručnění obsahu; tímto způsobem jsme postupovali v obtížných otázkách v *Průvodci* a ve všech našich dílech. Za příklad mi slouží výrok učenců: „Řekl mu: ‚Vysvětli to,‘ ale on odpovéděl:

‚Učenec nepotřebuje vysvětlení.‘ Na to řekl: ‚Opakuj to,‘ ale odpověď zněla: ‚Moudrému není zapotřebí opakování.‘<sup>49</sup> Z toho je ti zřejmé, že při rozhovoru s dokonalými není zapotřebí opakování ani výkladu: *Moudrému dej a bude ještě moudřejší* (Př 9,9). Prostému lidu je však zapotřebí obojího: *Žvást na žvást, žvást na žvást, tlach na tlach, tlach na tlach, troška sem, troška tam* (Iz 28,13). Jejich porozumění je omezené, chápou „něco tu a trošku tam“, nicméně každou skupinu je třeba oslovovat podle jejich schopností.

Bůh nám ukaž správnou cestu ve slovech i skutcích a svou dobrotou, milostí a milosrdenstvím nás ochraňuj od hříchu a omylu! Budíž požehnán.

<sup>49</sup> Jedná se o rozhovor mezi Ben Azajem a rabim Josim ha-Galilim. Viz Sifra k Lv 15,13.