verwenden. Neben der Frage, inwieweit sich Origenes bewusst war, mit wem er in Wirklichkeit einen Streit führte, kommt so im Rahmen seiner Verteidigung des Christentums das weit ernstere Problem seiner eigenen christlichen Identität zum Vorschein.

SUMMARY

One of the lasting problems in reading Origen's *Contra Celsus*, where the author deals with the pagan criticism of Christian devotion, is the unclarity regarding Celsus' philosophical identity. Origen identifies him with an Epicurean philosopher of the same name who lived and was active at the time of writing Celsus' *True Word*, thus labeling him an atheist who denies the existence of divine providence. While Celsus' own criticism of Christianity has not survived, it is legitimate to assume on the basis of Origen's quotations from it that Celsus was more of an eclectic endorsing the Platonic idea of God taking care of this world. However, due to his exceptional philosophical rigor Origen tends to contradict Celsus by employing some of the traditional Platonic arguments against the religious skepticism of the Greek physicists. Leaving aside the question of how clear Origen really was about the actual opponent of his dispute, his defense of Christianity thus unveils the much more serious issue of his own Christian identity.

SAADJA GAON A JEHO HLEDÁNÍ JISTOTY

Milan Lyčka

Saadja ben Josef (Sa'īd ibn Jūsuf) al-Fajjūmī je jedním z nejvýznamnějších vedoucích představitelů židovských akademií v Babylónii tzv. gaonského období (7. stol. – 1. pol. 11. stol. po Kr.). Do dějin židovstva se zapsal nejen jako významný rabínský učenec, ale také jako filosof, jenž se jako první židovský myslitel po Filónovi Alexandrijském pokusil sladit tradiční náboženské myšlení s některými principy řecké filosofie, které se k němu dostaly prostřednictvím arabských překladů, resp. parafrází klasických filosofických děl, nebo původních filosofických pojednání muslimských theologů a filosofů, zejména představitelů tzv. *kalāmu* nebo jeho krajně racionalistické verze *mu'tazily*. Ve většině studií o středověké židovské filosofii je Saadja také uváděn mezi *mutakallimūn*, tedy stoupenci židovské verze *kalāmu*.

Saadja se narodil na jaře roku 882 ve vesnici Dilaz v oblasti Fajjūmu v Horním Egyptě. O jeho mládí, rodině nebo vzdělání není nic bližšího známo, ale když někdy v roce 905[1] odcházel z Egypta, byl už autorem slovníku hebrejštiny a polemické práce, v níž vyvracel názory zakladatele *karaismu* Anana ben Davida. Po roce 905, když z neznámých důvodů opustil svou ženu a děti, se Saadja objevoval v oblasti mezi Palestinou, syrským Aleppem a Bagdádem. Saadja žil v době, kdy došlo k plnému poarabštění židovské kultury na území pod vládou islámu, a Saadja sám bývá považován za zakladatele židovsko-arabské literatury. Kromě překladu Pentateuchu a mnoha dalších biblických knih do arabštiny k nim napsal i komentáře v arabštině; jelikož arabština byla v jeho době už většinou rodným jazykem valné části Židů v zemi islámu, znamenal tento počin i zpřístupnění biblických textů širším vrstvám židovského obyvatelstva. To bylo v souladu se Saadjovou celoživotní strategií boje proti *karaismu*, jenž byl podle jeho vlastního vyjádření hlavní náplní

[1] Tak uvádí překladatel Saadjova filosofického díla do angličtiny Samuel Rosenblatt; viz S. Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven – London 1976, str. xxiii. Autorka rozsáhlých dějin středověké židovské filosofie Colette Siratová zmiňuje červen nebo červenec 915; viz C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge – Paris 1990, str. 19.

jeho života. *Karaismus* přisuzoval Boží autoritu pouze psané tóře, tedy hebrejské bibli, a zásadně odmítal ústní tóru, tedy mišnu a talmud, jako plod rabínské, tedy čistě lidské invence. Tím, že se soustředil především na Písmo, podařilo se mu dosáhnout významných úspěchů ve filologických a literárních analýzách jeho textu, zaměřit se na jejich originální exegezi a vypracovat různé typy hermeneutických přístupů. Rabínská učenost hlavního proudu judaismu se soustřeďovala zejména na rozpracovávání halachických principů obsažených v mišně a talmudu a problematikou exegeze biblických textů se v zásadě nezabývala; ty sloužily primárně jako podpůrný a ilustrační materiál pro halachická rozhodnutí. Saadja se tedy zasloužil o to, aby se i rabínský judaismus zaměřil na otázky výkladu biblického textu samotného a s nimi související obecnější hermeneutické problémy.

Kromě sektářského *karaismu* se v judaismu Saadjovy doby objevovaly i tendence ke zpochybňování samotných základů židovské víry ze strany některých „volnomyšlenkářů". Nejvýznamnějším z těchto skeptických kritiků byl Ḥiwi al-Balchī, který žil v první polovině 9. století v Balchu (Baktrii) v oblasti Chorásánu v Afghánistánu.[2] Podle dochovaného podání zformuloval dvě stě otázek, jimiž poukazoval na nesrovnalosti v Písmu, a zpochybňoval tak božský původ a autoritu hebrejské bible. Jeho spis se nezachoval, ale o povaze těchto kritických výhrad se můžeme něco dozvědět z citací pozdějších autorů. Saadja na tyto výtky reagoval sepsáním apologetického textu, v němž jednotlivé námitky vyvracel, ani tento spis se však bohužel nezachoval.

Pochybnosti a nejistota, kterou mezi babylónskými Židy vyvolávaly sektářské třenice a racionalistická kritika, samozřejmě sílily i konfrontací s islámem. Je možné dokonce říci, že i na vnitřních sporech v židovství měl islám podíl: Ke vzniku *karaismu* přispěly mocenské zásahy islámského režimu do záležitostí židovské komunity (jmenování exilarchy), skeptické kritiky Písma zase mohly inspirovat racionalistické tendence rané islámské theologické spekulace. Přímý střet s islámskou věroukou Saadja nemusel riskovat, protože ve většině základních theologických principů (existence, jedinost a netělesnost Boží, stvořenost světa) se jeho světonázor shodoval s tehdy převažujícím směrem theologického myšlení, jímž byl *kalām*, resp. *mu'tazila*. Zásadní neshoda tkvěla v otázce platnosti tóry po vzniku islámu; v tomto případě Saadja nekompromisně trval na její nezrušitelnosti.

2 Podle některých zdrojů Ḥiwi nebyl dokonce ani Žid, ale gnostický křesťan.

Všechny tyto vlivy oslabovaly pevnost víry Saadjových souvěrců. Aby jim čelil, Saadja nasadil do boje veškerou svou erudici a odvahu. Jeho neústupnost, opírající se o rozsáhlé vědění, pokrývající všechny tehdy známé vědecké oblasti, vedla i k jeho konfliktu s politickým vůdcem babylónského židovstva, exilarchou (*reš galuta*) Davidem ben Zakajem, který byl původně jeho přítelem a iniciátorem jeho jmenování do funkce *gaona*.[3] Jeden ze spolukandidátů na pozici gaona, slepý Nissi Nahrawānī, který místo odmítl, už před Saadjovým jmenováním varoval: „Saadja je vskutku velký muž neobyčejné učenosti, ale nemá z ničeho strach a pro svou velkou učenost a moudrost, výřečnost a zbožnost si neváží nikoho na světě."[4] Zdálo by se tedy, že Saadja měl nejlepší předpoklady k tomu, aby autoritativně vyvrátil všechny výhrady vůči rabínskému judaismu, a to nejen z pozice mocného gaona, ale i na neotřesitelném základě encyklopedických vědomostí. Nicméně nejvíce se nad nejasnostmi okolo židovské víry zamýšlel v době svého nedobrovolného „exilu", tj. v době, kdy i na něho musely dotírat pochybnosti týkající se nejen vrtkavosti vezdejšího světa a jeho mocipánů, ale také některých věroučných principů, které bylo nemožné empiricky, a tedy nevývratně doložit, jako je posmrtný život, zmrtvýchvstání či odměny a tresty v budoucím světě. V roce 933 napsal dílo, které se považuje za vůbec první originální středověké filosofické a theologické pojednání z pera židovského myslitele a dosud je pokládáno za jedno z nejvýznamnějších v dějinách židovského myšlení, *Knihu o víře a vědění*,[5] v níž se pokusil nejen odpovědět na otázky ohledně problematických bodů židovské věrouky, ale tematizoval i samotný proces poznání v souvislosti s existencí pochyb a omylů a snažil se nalézt způsob, jímž by byla zaručena jistota a pravdivost poznání. V tom je jeho práce průkopnická i ve vztahu k jiným, podobně apologetickým pracím. „Když Maimonides psal *More nevuchim* jakožto ‚průvodce pro tápající', jeho záměrem bylo

3 Saadja se v roce 928 jako vůbec první cizinec stal hlavou (*gaonem*) nejvýznamnější židovské akademie v Sūře. Po pouhých dvou letech ve funkci se nicméně dostal do konfliktu s exilarchou Davidem ben Zakajem. Oba soupeři se navzájem zbavili funkcí a jmenovali do nich své stoupence, takže v následujících dvou letech existovali dva *gaoni* a dva *exilarchové*. Poté se Davidu ben Zakajovi podařilo intervencí u vlády Saadju sesadit; Saadja se stáhl z veřejného života a následujících pět let se věnoval výhradně studiu a literární činnosti. V roce 936 nebo 937 se podařilo dojednat mezi Saadjou a Davidem smír, v roce 940 však David ben Zakaj zemřel a dva roky nato i Saadja.

4 H. Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, New York 1929, str. 108.

5 *Kitāb al-amānāt wal-i'tiḳādāt*, hebr. *Sefer emunot we-de'ot*.

rozptýlit některé pochyby ohledně učení judaismu. ... Neanalyzoval však samotný fenomén pochybnosti."[6]

Saadja napsal knihu arabsky, záhy se objevily i hebrejské parafráze, ale první úplný překlad do hebrejštiny pořídil až Jehuda ibn Tibon v roce 1186 v Lunel v jižní Francii.[7] Kniha sestává z jedenácti částí:

0. úvodní pojednání;
1. pojednání o stvořenosti všeho existujícího;
2. pojednání o jedinosti Stvořitele;
3. pojednání o přikázáních a zákazech;
4. pojednání o poslušnosti a neposlušnosti, predestinaci a božské spravedlnosti;
5. pojednání o zásluhách a proviněních;
6. pojednání o podstatě duše, smrti a co je po ní;
7. pojednání o zmrtvýchvstání v tomto světě;
8. pojednání o vykoupení;
9. pojednání o odměně a trestu v budoucím světě;
10. pojednání o tom, jak má člověk nejlépe jednat v tomto světě.

Podle historika středověké židovské filosofie Isaaka Husika odpovídá struktura práce klasickému členění podle *mu'tazily*, jejíž myšlení se točí kolem dvou ústředních theologicko-filosofických konceptů: Boží jedinosti, resp. jednoty (*tawḥīd*), a Boží spravedlnosti (*'adl*).[8] Totéž tvrdí i Colette Siratová, podle níž se první dvě pojednání Saadjovy práce týkají Boží jedinosti, třetí až deváté pojednání Boží spravedlnosti a desáté je pouhým přídavkem, který „není integrální součástí práce".[9]

6 A. J. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, New York 1944, str. 26, pozn. 136.

7 První vydání tohoto překladu tiskem pochází z roku 1562 z Konstantinopole. Moderní překlad do hebrejštiny spolu s arabským originálem v hebrejském písmu publikoval v Jeruzalémě v roce 1970 Josef Ḳafiḥ, který kromě překladu dalších Saadjových děl proslul i novým překladem Maimonidova *Průvodce tápajících*. O klasické vydání arabského originálu u Brilla v Leidenu roku 1880 se zasloužil S. Landauer. Úplný překlad do angličtiny z arabského originálu s přihlédnutím k ibn Tibonově hebrejské verzi vydal r. 1948 na Yaleské universitě Samuel Rosenblatt.

8 Podle Šahrāstānīho, autora důležité knihy o islámských náboženských skupinách a sektách ze 12. století *Kitāb al-milal wal-niḥal*, představitelé *mu'tazily* hlásali svobodnou vůli člověka, odvozenou ze specifického pojetí Boží spravedlnosti, a odmítali Boží atributy, které by narušovaly jedinost a jednotu Boží, a byli proto zváni „stoupenci spravedlnosti a jednoty" (cit. podle H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge [Mass.] – London 1976, str. 19).

9 C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, str. 22.

Kromě toho Saadja používá i mnoho argumentačních postupů *mu'tazily*, např. nejprve uvádí důkazy o stvořenosti světa (*ex nihilo*), aby z nich pak vyvozoval nutnost existence stvořitele, tedy existence Boží, což je postup, který později ostře kritizoval Maimonides. Nicméně Saadja se primárně nezajímal o filosofické spekulace týkající se hmoty a formy, substance a akcidentů, možnosti pohybu apod., jimiž se zabývali *mu'tazilité*; myšlenkový rámec *mu'tazily* mu sloužil jako racionální východisko pro argumentaci ve prospěch židovské theologie. I když zřejmě znal i základní pojmy aristotelské filosofie, se kterými se oklikou seznámil z prací islámských komentátorů (s výjimkou *Kategorií*, které měl k dispozici přímo v překladu do arabštiny), používal je jen příležitostně k podpoře vlastního dokazování. „Saadja se však nezajímá o čistou metafyziku jako takovou. Jeho záměr je rozhodně apologetický, obhajuje judaismus a židovské dogma. Proto v jeho knize marně hledáme přesně vyjádřené názory na skladbu existujících substancí, povahu pohybu, smyslu příčiny atd. Letmý pohled na jeho postoj k některým těmto otázkám se nám nabízí jen náhodně."[10]

Výjimečné postavení má v kontextu celé knihy úvodní pojednání (které je hlavním tématem této studie), v němž Saadja ještě předtím, než se pustí do analýz týkajících se stvořenosti světa, existence Boha atd., stanovuje základní principy své teorie poznání, tedy způsobů, jak dojít k jistým a pravdivým poznatkům. Základním garantem této možnosti je samozřejmě Bůh, který zajišťuje evidentnost těchto správných poznatků, což Saadja vyjadřuje v úvodním chvalozpěvu. Nato pokračuje: „Nyní, poté co jsme stručně začali chválou a oslavou našeho Pána, uvádím tuto knihu, záměrem jejíhož sepsání je oznámit důvod, proč lidé upadají do nejistot ohledně toho, co hledají; jak mohou být tyto nejistoty odstraněny, aby se dobrali toho, čeho si žádají; a proč některé z nich tyto nejistoty opanovaly natolik, že je na základě mylné představy a domněnky vydávají za pravdu."[11] Saadja v celé knize postupuje způsobem, který je obvyklý i ve všech pozdějších pojednáních židovských filosofů, tedy svá vlastní tvrzení dokládá citacemi z Písma, resp. textů rabínské tradice; vyjadřuje tak přesvědčení, že rozumové úvahy, jsou-li správné, musí být v souladu se zjevením. V případech některých neevidentních theologických tvrzení, jako je např. zmrtvýchvstání v tomto světě, se

10 I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York 1969, str. 25.

11 Saadja ben Josef al-Fajjūmī, *Kitāb al-amānāt wa'l-i'tiḳādāt*, vyd. S. Landauer, Leiden 1880, str. 1. Cituji z fragmentu pracovního překladu Daniela Bouška a Dity Válové, která mi jej laskavě dala k dispozici.

musí opírat především o tradiční texty, neboť rozum zde neposkytuje přesvědčivé argumenty a vposled se musí uchýlit k názoru, že Bohu není nic nemožné. V tomto úvodním pojednání však Saadja autoritativně předkládá svá východiska a závěry jako evidentní a textové doklady slouží jen jako ilustrace jejich správnosti.

V první části úvodního pojednání se Saadja snaží objasnit, co vlastně způsobuje nejistotu lidského poznání: Je to nedostatečná znalost principů poznání, která pak vede i k neadekvátnímu způsobu poznávání. Poznání podle Saadji vychází ze smyslového vnímání, smyslové vjemy však mohou být nespolehlivé ze dvou důvodů:

1. Ten, kdo něco hledá, neví přesně, co hledá: Hledá-li Rúbena, kterého dobře nezná, může ho nepoznat, i když stojí před ním, nebo může za Rúbena pokládat někoho jiného.
2. Ten, kdo něco hledá, hledá povrchně a nedůsledně: Rúbena nepozná, protože se o to nesnaží.

Velmi podobně je tomu také u samotného rozumového poznání, kdy může dojít ke zmatení pojmů ze tří důvodů:

1. Ten, kdo se snaží o rozumové poznání, neví, jak se vyvozují důkazy, a prohlašuje platný důkaz za neplatný a opačně („činí důkaz nedůkazem, a stejně tak činí nedůkaz důkazem").[12]
2. Ten, kdo se snaží o rozumové poznání, metodu zkoumání zná, ale nevěnuje jí patřičnou pozornost a péči a dospívá k ukvapeným závěrům.
3. Ten, kdo hledá rozumové poznání, neví, co hledá, takže i kdyby se mu pravda ukázala, nebyl by schopen ji poznat.

K těmto závěrům Saadja dospěl, když se zabýval stavem, úrovní a spolehlivostí poznání lidí kolem sebe. Nejde primárně o záležitosti věrouky, týká se to i poznání v oblasti běžných lidských činností, ovšem pokud nedojde k nápravě v této oblasti, nelze se spolehnout na to, že lidé budou správně chápat náboženské pravdy, což vede k jejich zpochybňování, odmítání a odpadlictví. Co se týče poznání, Saadja rozlišuje čtyři typy lidí:

1. Ti, kdo dospěli k pravdě, poznali ji a radují se z ní.
2. Ti, kdo dospěli k pravdě, ale pochybují o ní, nejsou o ní pevně přesvědčeni.

[12] Saadja ben Josef al-Fajjūmī, *Kitāb al-amānāt wa'l-i'tiḳādāt*, str. 2.

3. Ti, kdo nepravdu („marnost") považují za pravdu, „drží se lži a opouštějí, co je správné".[13]
4. Ti, kdo se drží nějakého systému myšlení („myšlenkové školy"), pak v něm najdou nějaký nedostatek a přejdou k jinému systému, pak k dalšímu atd.; v takovéto nerozhodnosti pak prožijí celý život.

Saadja chce proto nabídnout přesvědčivý způsob, jak dosáhnout pravdivého a spolehlivého poznání. Nejdříve se však musí vyrovnat s tím, proč vůbec tolik lidí není schopno najít správnou cestu a stává se obětí pochybností a omylů. Proč to Bůh vůbec dopouští? Odpověď na tuto otázku Saadja nachází v tom, že lidé jsou stvořená jsoucna, která proto nejsou věčná, a mají tedy vymezený určitý čas bytí na tomto světě. Proces poznání u lidí je však postupný, od příčin k následkům, a vyžaduje čas. Protože je tento čas omezený, je omezené i lidské poznání. Nicméně v rámci toho, co je člověku během jeho života dosažitelné, je možné nabýt jistoty, pokud člověk postupuje metodicky, důkladně zváží každý krok a nepřeskakuje jednotlivé fáze procesu poznání, které na sebe navazují. Toto počínání Saadja přirovnává ke staviteli, který dosáhne cíle své činnosti (postavení domu) jen tím, že postupuje krok za krokem a nevynechává žádnou z postupných etap výstavby. V oblasti rozumového poznání uvádí Saadja instruktivní příklad takového metodického postupu:

Hledá-li člověk důkaz o pravdivosti něčeho, uvědomuje si, že takový důkaz je věta. Věta je zvuk, ale zvuků existuje celá řada; musí to být artikulovaný zvuk, proto postupně vyřazuje zvuky způsobené neživou přírodou (pád kamene na jiný kámen, hrom apod.), živými tvory, kteří nejsou schopni řeči (řehtání, hýkání, bučení), až dojde ke zvukům, vydávaným člověkem. Z nich musí postupně vyloučit citoslovce, jednotlivé hlásky, izolovaná slova, spojení slov, která netvoří výrok, až konečně dojde k větnému vyjádření. Věty však spadají do tří kategorií:

1. nutné („oheň je horký");
2. nemožné („oheň je studený");
3. možné („Rúben je v Bagdádu").

Dosaženou větu tak musí analyzovat (na daném místě nespecifikovanými) metodami, které vycházejí z nutných, nemožných a možných premis, a z této analýzy by měl vzejít jednoznačný závěr, nepřipouštějící alternativy.

[13] Tamt., str. 4.

Právě tím, že lidé z různých důvodů (netrpělivost, povrchnost) neprojdou úplně tímto procesem, vznikají omyly a pochybnosti. Ty do člověka nevložil Bůh, není to nic pozitivního, ale privace, nedostatek poznání. Nakolik je pak poznání člověka omezené, je tu i místo pro omyly a nejistotu. Žádat po Bohu neomezené poznání, a tudíž i neomylnost, by znamenalo požadovat, aby se člověk stal rovným Bohu.

Po tomto negativním vymezení povahy a hranic poznání, tedy objasnění příčin lidských pochybností a omylů, přistupuje Saadja k pozitivnímu určení základů poznání, které jsou podle něj čtyři:

1. Přímé pozorování.
2. Rozumové poznání.
3. Logická nutnost.
4. Hodnověrná tradice.

Ad 1. Základem poznání podle Saadji je, jak už bylo zmíněno výše, smyslové vnímání. Všechny čtyři zdroje na sebe navazují, žádný není možný bez předchozího, tudíž bez materiálu dodaného pěti smysly[14] není možná žádná další forma poznání. Smyslové poznání je bezprostřední a za normálních podmínek pravdivé. „I když Saadja zastává reprezentativní teorii vnímání, podle níž se skutečné předměty tohoto světa, pokud je lze vnímat, správně ukazují, a pokládá smysly za neomylné, jistě nezastává naivní realismus. Vnímání není vždy přesné, a kdybychom se měli vždy bezvýhradně spoléhat na své smysly, často bychom se mýlili ohledně povahy skutečnosti, kdyby například naše smyslové orgány byly vadné nebo by nás oklamaly iluze."[15] Nicméně smyslové vnímání je poměrně spolehlivé a jen málo lidí je zpochybňuje, což je ale podle Saadji dáno také tím, že odmítnutím tohoto prvního zdroje poznání se automaticky odmítají i na ně navazující zdroje další, což by vedlo k absolutnímu poznávacímu skepticismu.

Ad 2. Rozumovým poznáním (*ʿilm al-ʿaḳl*, hebr. *madaʿ ha-sechel*) míní Saadja poznání, které má původ výhradně v lidském rozumu. Jsou to axiomy či evidentní pravdy typu „pravda je dobrá a lež špatná"

[14] V biblickém verši, jenž mluví o modlách, Saadja nachází potvrzení o spolehlivosti pěti smyslů (chuť, zrak, sluch, čich a hmat), které odhalují lež a klam: „Mají ústa, a nemluví, mají oči, a nevidí, mají uši, a neslyší, mají nosy, a necítí, rukama nemohou hmatat, nohama nemohou chodit, z hrdla nevydají hlásku" (*Ž* 115,5–7). Z verše mu vyplývá, že ke stávajícím pěti musí přidat ještě dvě smyslové funkce, totiž smysl pro pohyb (který slouží rovněž k rozlišování tíhy či lehkosti těles) a schopnost řeči. Viz Saadja ben Josef al-Fajjūmī, *Kitāb al-amānāt waʾl-iʿtiḳādāt*, str. 14.

[15] A. J. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, str. 12.

a samozřejmé principy formální logiky, jako tvrzení, že protikladná určení nemohou zároveň příslušet téže věci apod.

Ad 3. Poznáním pocházejícím z logické nutnosti Saadja rozumí poznání, které se opírá o předchozí dva zdroje a jehož popření by znamenalo popření obou předchozích, tedy odmítnutí samozřejmé pravdy nebo smyslové zkušenosti: Vidíme-li kouř, musíme připustit existenci ohně, slyšíme-li lidský hlas za zdí, je zřejmé, že se tam nachází člověk. Musíme připustit, že člověk má duši, přestože jsme ji nikdy neviděli, protože nemůžeme popřít její zřejmou činnost, a stejně tak musíme připustit, že každá duše je nadána rozumem, protože nemůžeme popřít její rozumovou aktivitu. Saadja nicméně připouští, že tento zdroj je nejproblematičtější, protože v závislosti na typu logického uvažování mohou lidé dojít k přesvědčení o případech logické nutnosti, které jsou protikladné. Tak, se zřejmou narážkou na klasické řecké zdroje, uvádí, že někteří lidé na základě logické úvahy tvrdí, že všechny věci jsou nutně v klidu, a popírají tak existenci pohybu, zatímco jiní tvrdí, že všechny věci jsou neustále v pohybu, a popírají tak existenci klidu.

Ad 4. Všechny tři předchozí zdroje poznání jsou universální a „nejsou typické pro nějakou danou rasu nebo náboženské vyznání, byť existují lidé, kteří popírají platnost některých z nich nebo všech".[16] Židé však podle Saadji mají další zdroj poznání, kterým je věrohodná tradice, opírající se o tóru, především psanou (bible), ale také ústní (mišna, talmud). Z mnoha biblických veršů, které cituje, Saadja vyvozuje, že potvrzují existenci a platnost tří předchozích zdrojů poznání.

Jakým způsobem se tyto čtyři zdroje poznání podílejí na pravdivém a evidentním poznání a jak rozptylují nejistoty a pochyby? Především je třeba uvést, že lidské poznání (*ʿilm*, hebr. *madaʿ*) vzniká jen součinností všech zdrojů; smyslové vnímání je vlastní také zvířatům. Přestože Saadja tvrdí, že smyslové vnímání je základem veškerého poznání, ne všechno poznání z tohoto zdroje pochází. Podle A. Heschela je však v Saadjově pojednání rozpor, protože na jedné straně je podle něj všechno poznání odvozeno ze smyslové zkušenosti, na straně druhé uznává bezprostřední poznání, které je na smyslové zkušenosti nezávislé. „Nijak se nedá zjistit, jak a zda byl Saadja schopen tyto protikladné názory smířit. Určitě ho nemůžeme považovat za absolutního empirika, který zastává názor, že ‚v rozumu není nic, co by předtím nebylo ve smyslech'. Je si vědom toho, že nemůže zůstat na úrovni vnímání, ale

[16] I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, str. 27–28.

musí se pozvednout k abstraktnímu a obecnému. Smyslové vnímání je jen počátek, nikoli konec poznání."[17] Jde tu o dva problémy: Jednak o získání obecných poznatků z jednotlivých smyslových vjemů, tedy abstrakcí a zobecněním, jednak o čistě rozumové poznatky, které nepocházejí ze smyslů. Saadja tyto problémy takto odděleně neřeší, spíše poukazuje na komplementaritu všech zdrojů poznání. Abychom dosáhli poznání v pravém slova smyslu, musíme smyslové vjemy doplnit aprioními koncepty, jejichž skutečnost doložíme na základě logické nutnosti; jako další zdroj pak můžeme citovat vhodný verš z Písma nebo rabínský výrok. Poučný je v tomto smyslu třeba následující příklad: Vidíme, že do organismu vchází potrava a z organismu pak vychází odpad. Souvislost mezi těmito vjemy a poznání, co se v organismu děje, umožňuje jen rozumový předpoklad čtyř sil: jedna vtáhne potravu dovnitř, druhá ji tam udrží, dokud se nestráví, třetí způsobuje rozklad potravy a její strávení a čtvrtá nestrávený odpad vypudí ven. A protože to, co vnímáme zrakem, může způsobit jen souhra těchto předpokládaných sil, logicky nutně musejí existovat.[18] Heschel tento postup vysvětluje Saadjovým pojetím člověka: Na rozdíl od platoniků neznamená spojení duše s tělem katastrofu, ale naopak; Bůh stvořil člověka k dobrému, tělo jako každé stvoření je dobré a není na něm nic nečistého a duše může ze spojení s tělem jenom získat. V souladu s rabínskou tradicí dostává duše při spojení s tělem šanci očišťovat se a tříbit a službou Bohu dosáhnout blaženosti. Racionální složka duše obsahuje sice bezprostřední poznání v možnosti, to se však může aktualizovat jen prostřednictvím těla. „Rozumové poznání, které spočívá zejména v abstrahování obecných pojmů z hmotných, jednotlivých předmětů, je závislé na smyslovém vnímání materiálních věcí, ale zároveň je přesahuje tím, že se od konkrétního pozvedá k abstraktnímu, od toho, co vnímají smysly, k obecným a abstraktním ideám, jako jsou například aristotelské kategorie. Když oddělíme přímo pojímané atributy od jednotlivin a budeme o nich uvažovat takto odděleně, získáme pojmy případku, množství, času atd. Zobecňování vzrůstá s každým dosaženým stupněm, až dospějeme k hranici, totiž nejvyšší abstrakci. Nejabstraktnější idea je maximum toho, co je poznatelné. Rozumové poznání tak není pouhým rozvíjením smyslového vnímání. Rozum přispívá svým nepostradatelným podílem idejí a metody, zároveň je však

17 A. J. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, str. 16–17.

18 Srv. Saadja ben Josef al-Fajjūmī, *Kitāb al-amānāt wa'l-i'tiḳādāt*, str. 17.

závislý na materiálu, který dodávají smysly, aby na něm mohl uplatnit svou metodu a principy."[19]

Popsat proces poznávání však nestačí, je nutné stanovit kritéria, podle nichž je dosažené poznání pravdivé. Zatímco u smyslových vjemů člověk musí vědět, jak rozlišovat skutečnost od iluze (nepokládat odraz v zrcadle za skutečnost, což lze empiricky ověřit), a u aprioních poznatků být přesvědčen jejich evidentností, u poznání z logické nutnosti, tedy pomocí logického usuzování, je nutno určit, které kroky je třeba učinit, resp. kterých je třeba se vystříhat. Saadja v zásadě zastává korespondenční teorii pravdy, tj. pravdivé přesvědčení je podle něho to, jež odpovídá skutečnosti: mnoho je mnoho, málo je málo, černé je černé, bílé je bílé, nepravdivé pak to, které je v protikladu ke skutečnosti: mnoho je málo, bílé je černé atd.[20] Jinak řečeno, ideje jsou ve shodě se skutečností, myšlení s bytím. Toto korespondenční pojetí pravdy je založeno na důvěře ve spolehlivost smyslů a rozumu; moudrý člověk se nechává vést skutečností, zatímco vůdčím principem blázna je jeho vlastní přesvědčení, na základě něhož si myslí, že skutečnost se utváří podle něho. Kromě toho se pravda týká výroků: Pravdivý je jen takový výrok, který je vnitřně koherentní, tedy bezrozporný. Jako příklad nepravdivého výroku Saadja uvádí tvrzení, že to, co nám přináší potěšení, je dobré. Jestliže zabijeme své nepřátele, potěší nás to, jestliže naši nepřátelé zabijí nás, potěší to je. Tatáž věc (zabití) bude zároveň dobrá i zlá, což je vnitřní rozpor, a proto je tento výrok nepravdivý.[21]

Všechny tyto obecné principy je třeba uplatnit i v oblasti náboženství. Příčinou nejistoty a pochybností v záležitostech víry je neznalost zdrojů poznání a cest, které k nim vedou. Saadja je přesvědčen o tom, že nestačí jen žít podle tradičních modelů a slepě věřit autoritám, ale do služby víře je třeba zapojit rozum. O otázkách víry nejen není zakázáno spekulovat,[22] ale podle Saadji je to dokonce Boží přikázání, jak dokládá citacemi z bible, např. „Volme si, co je právo, ať zvíme mezi sebou, co je dobré" (*Jb* 34,4). Je však třeba přemýšlet správně, a právě toto úvodní

19 A. J. Heschel, *The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy*, str. 18.

20 Srv. Saadja ben Josef al-Fajjūmī, *Kitāb al-amānāt wa'l-i'tiḳādāt*, str. 11.

21 Tamt., str. 19.

22 Podle tradičního pojetí je zákaz spekulace obsažen v rabínském výroku: „Pro toho, kdo se zabývá čtyřmi věcmi – co je nahoře, co je dole, co bylo a co bude –, by bylo lepší, kdyby nepřišel na svět" (mḤag 2:1).

pojednání celé knihy má stanovit obecné zásady správného přemýšlení o základních článcích židovské víry, kterému je věnován zbytek knihy.

Saadja není hluboký myslitel, není to filosof, který by si liboval v subtilních ontologických či gnoseologických analýzách. Jeho zájem je velmi praktický; jde mu o jednotu židovské obce, o vymýcení herezí a nepodložených kritik. Přesto je jeho filosofické *magnum opus* považováno za milník v dějinách židovského náboženského myšlení. Přes jistou eklektičnost, co se týče zdrojů jeho filosofického myšlení (aristotelská a novoplatónská filosofie, spekulace muslimských theologů), a poplatnost myšlenkovému rámci své doby (*kalām*, *mu'tazila*) jsou mnohé jeho filosofické závěry, zejména z onoho úvodního pojednání, směrodatné pro další vývoj židovského filosofického myšlení. Když Maimonides kritizuje ty, kteří se snaží vypočítat dobu příchodu mesiáše, má pro Saadju omluvu se zdůvodněním, které přesahuje kritizovaný nešvar: „... důvodem, který ho k tomu vedl – přestože si byl vědom, že Zákon před tím varuje –, bylo rozmáhání se mylných názorů mezi lidmi jeho generace, takže nebýt jeho, Boží náboženství by téměř vymizelo. Vynesl z něho na povrch, co bylo skryto, posilnil, co zesláblo, svým slovem i perem rozšiřoval, vzdělával a uspořádával. Veškerým svým úsilím, jež vložil do výpočtů mesiášova příchodu, toužil sjednotit lid, aby posílil jeho naději v Pravdu."[23] Mohlo by se dodat, nejen úsilím, jež vložil do výpočtů mesiášova příchodu...[24]

23 Maimonides, *Dopis do Jemenu*, in: Maimonides, *Výběr z korespondence*, přel. D. Boušek – D. Rukriglová, Praha 2010, str. 137.

24 Text příspěvku, předneseného na zimní konferenci Univerzitního centra pro studium antické a středověké myšlenkové tradice dne 21. 1. 2016.

ZUSAMMENFASSUNG

In der einführenden Abhandlung zu seinem philosophischen Hauptwerk *Das Buch der Vermutungen und Meinungen* analysiert Saadia Gaon die Hauptursachen der Zweifel, die im menschlichen, die Wahrheit anstrebenden Gemüt entspringen, wobei der Vernunftgebrauch auch in den Angelegenheiten der Religion verteidigt wird. Hinsichtlich der Gewissheit ist es notwendig, auf alle Quellen des menschlichen Wissens einzugehen. Drei von diesen Quellen – Wahrnehmung, Intuition und logische Schlussfolgerung – sind natürlich, die vierte ist die authentische (biblische sowie rabbinische) Tradition, die dem jüdischen Volk zuteilwurde.

SUMMARY

In the introductory treatise to his main philosophical work, *The Book of Beliefs and Opinions*, Saadia Gaon analyses the main causes of doubts arising in the minds of humans in their quest for truth, and defends the use of reason even regarding questions of religion. However, in order to achieve certainty regarding truth it is necessary to employ all the resources of human knowledge: the three natural sources, i.e. sensation, intuition, and logical inference, as well as the fourth, which is the authentic tradition, both Biblical and rabbinic, as granted to the Jewish people.