

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

**Jedaja ha-Pnini a jeho komentář k Fyzice v kontextu
středověkého židovského averroismu**

Disertační práce

Vypracovala: Mgr. Hana Budíková

Vedoucí práce: doc. Tamás Visi, Ph.D., M.A

Olomouc 2024

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně a uvedla v ní předepsaným způsobem všechny použité prameny a literaturu.

V Olomouci dne 17. 6. 2024

Na tomto místě bych ráda poděkovala členům Centra judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových za nezměrnou péči a podporu během této životní etapy, a obzvláště pak mému školiteli, doc. Tamási Visimu, Ph.D., M.A., za udělení mnoha neocenitelných rad a doporučení ohledně obsahu a struktury práce. Dále všem, kteří se podíleli na mém výjezdu na Hebrejskou a Bar-Ilanovu univerzitu v Izraeli, kde jsem mohla nasbírat řadu cenných kontaktů a vědomostí. V neposlední řadě všem blízkým za trpělivost během procesu psaní této práce.

Abstrakt

Předkládaná disertační práce je prvotním systematickým pokusem o to charakterizovat a interpretovat komentář k Averroovu shrnutí Aristotelovy *Fyziky*, který napsal Jedaja Bedersi ha-Pnini, provensálský židovský učenec žijící na přelomu 13. a 14. století. Důraz je kladen na témata, která se nacházejí v páté a sedmé knize *Fyziky*. Ve svém komentáři rozvíjí Jedaja veskrze originální diskuse, které jsou nezávislé na tématech nadnesených Averroovým shrnutím *Fyziky*. Prvním z nich je téma vznikání, kde je určitým způsobem propojena předsokratovská teorie mísení elementů s aristotelským pojetím formy a látky z hlediska jejich bytí v možnosti a uskutečnění. Druhým tématem jsou minimální části v souvislosti s pojetím prvního pohybovaného. Zároveň je zdůrazněno Jedajovo originální používání jednotlivých konceptů těla, respektive tělesa. Vedle toho je potom v jedné z kapitol poukázáno na Jedajovo neobvyklé pojetí teleologické struktury živého těla, jíž je zvláštní božská vlastnost, která se vynořuje v náznacích v jeho krátkém pojednání o *Druhových [či individuálních] formách*.

Klíčová slova

Jedaja ha-Pnini, Averroes, Aristoteles, židovský averroismus, hebrejská scholastika, suprakomentář, Fyzika, přírodní filosofie, směs základních elementů, změna, vznik, zvláštní vlastnost, minimální části, první pohybované, tělo, těleso

Abstract

This dissertation is the first systematic attempt to characterize and interpret the commentary on Averroes' epitome of Aristotle's *Physics* written by Yeda'yah Bedersi ha-Penini, a Provençal Jewish scholar living at the turn of the 13th and 14th centuries. Emphasis is placed on topics found in the fifth and seventh books of *Physics*. In his commentary, Yeda'yah develops a thoroughly original discussion that is independent of the themes raised by Averroes' epitome of *Physics*. The first of them is the topic of generation, where the pre-Socratic-styled theory of the mixing of elements is connected in a certain way with the Aristotelian concept of form and matter from the point of view of their being in potentiality and actuality. The second one is the topic of minimal parts in connection with the concept of the First-moved part. At the same time, his original use of the concepts of body is emphasized. In addition to this, in one of the chapters, Yeday'ah's unusual concept of the teleologic structure of the living body is pointed out, which is a special divine property that emerges in hints in his short tractate on *Specific [or individual] forms*.

Keywords

Yeda'yah ha-Penini, Averroes, Aristotle, Jewish Averroism, Hebrew scholasticism, supercommentary, *Physics*, natural philosophy, mixture of elements, change, generation, property, minimal parts, First-moved part, body

Obsah

Úvod.....	8
1. Pozadí Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí <i>Fyziky</i>	19
1.1 Aristoteles a přírodovědné spisy	19
1.2 Historie knihy <i>Fyzika</i> v arabském světě: od Aristotela po Averroa.....	21
1.3 Averroovy komentáře k <i>Fyzice</i>	24
1.4 Hebrejské a latinské překlady Averroových komentářů k <i>Fyzice</i>	26
1.5 Hebrejská díla vztahující se k Averroovým komentářům k <i>Fyzice</i>	27
1.6 Jedaja Bedersi ha-Pnini	31
2. Charakteristika Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí <i>Fyziky</i>	41
2.1 Struktura a styl komentáře.....	41
3. Jedaja ha-Pnini v kontextu hebrejské scholastiky	43
3.1 Hebrejská scholastika	43
3.2 Jedaja ha-Pnini v kontextu scholastického myšlení	49
4. <i>Mezeg</i> jako směsný substrát a <i>cura mizgit</i>	58
4.1 Pátá kapitola <i>Fyziky</i> : pohyb a změna.....	59
4.2 Jedajův exkurs číslo 1: <i>mezeg</i> jako směsný substrát nesoucí formu	62
4.3 Koloběh vznikání a zanikání – <i>sivuv elohi</i>	71
4.4 Jedaja a teorie emergence	75
4.5 Reflexe na závěr	78
5. Zvláštní vlastnost a <i>sgula elohit</i>	82
5.1 <i>Sgula</i> v biblickém pojetí.....	83
5.2 <i>Sgula</i> v židovské filosofické tradici	86
5.3 Zvláštní vlastnost v Jedajově pojetí.....	90
5.4 Zvláštní vlastnost, která je připojena k formě	93
5.5 <i>Sgula elohit</i> jako teleologický koncept	97

5.6 Reflexe na závěr	103
6. Jedajův exkurs číslo 2: příspěvek k teorii <i>minima naturalia</i>	105
6.1 Averroovo pojetí první pohybované části	105
6.2 Jedaja a první pohybované	109
6.3 Jedaja a rozlišování mezi pojmy <i>guf</i> a <i>gešem</i>	117
6.3 Reflexe na závěr	122
Závěr	126
Bibliografie	131
Apendix I: Jedajův exkurs číslo 1	140
Apendix II: Jedajův exkurs číslo 2.....	145
Apendix III: Slovník hebrejských filosofických pojmů.....	149

Úvod

Motto:

*Svět je běsnící moře / nesmírně hluboké, široce otevřené
a čas je vratký most / na něm postavený.
Jeho počátek je uchopen provazy zanikajícího / jenž předchází jeho vzniku
a jeho cílem je nazírat v neustálé blaženosti / do světla v jasu královy tváře.
Šířka mostu je jako loket člověka / a zábradlí se rovněž skončilo.
A ty, synu člověka, / proti své vůli jsi naživu –
přecházíš po něm stále / ode dne tvého bytí člověkem.
Když hledíš na úzkou cestu / a není cesty, abys sešel nalevo nebo napravo,
zdali se budeš pyšnit svým místem a svým jménem?¹
(Jedaja ha-Pnini, *Zkoumání světa*)*

Předkládaná disertační práce se zabývá filosofickým myšlením středověkého židovského učenice, žijícího na přelomu 13. a 14. století v oblasti zvané *Provence*,² který je znám pod jménem Jedaja ben Avraham Bedersi ha-Pnini. Na základě jeho spisů jej lze zařadit do odkazu středověkého aristotelismu, konkrétně pak středověkého židovského averroismu, specifického proudu, jehož představitelé studovali aristotelický korpus prostřednictvím hebrejských překladů Averroových komentářů k jednotlivým Aristotelovým spisům. Tato práce se zaměřuje na Jedajův komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*, jenž je Jedajovým jediným dochovaným

¹ J. HA-PNINI, „Ha-olam – jam zo’ef, mitoch *Bchinat olam* [412]“, in: Ch. Schirman (ed.), *Ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad u-ve-Provans*. 2. sv. 4. vyd. Jerusalem: Mosad Bialik, 2006, s. 497. העולם – ים זועף \ רב מצולה, רחב ידיים, והזמן – גשר רעוע \ בנוי עליו. ראשו אחוז בחבלי ההעדר \ הקודם להוייתו ותכליתו – לראות בנועם מתמיד \ לאור באור פני מלך. רוחב הגשר אמת איש \ וגם אפסו המסגרות. ואתה, בן אדם, \ על כרחך אתה חי – עובר עליו תמיד \ מיום היותך לאיש. בהביטך קוצר המסלול \ ואין דרך לנטות ימין ושמאל התתפאר ביד ושם.

² V této disertační práci používám označení Provence, přestože odkazují na města, která se ve skutečnosti nacházejí na území jihofrancouzské provincie Languedoc, tedy Montpellier, Béziers a další, z toho důvodu, že je toto jméno pro danou oblast ve 12.–14. století používáno v literatuře zcela běžně. Jak upozorňuje G. Stern, je však třeba mít na vědomí, že se jedná o chybné označení, stejně jako je zavádějící nazývat tuto oblast jižní Francií vzhledem k tomu, že v dané době náležely francouzské koruně pouze určité části této oblasti. Srov. G. STERN, *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish interpretation and controversy in medieval Languedoc*. London – New York: Routledge, 2009, s. xiii.

aristotelským komentářem. Prostor však bude věnován i několika jeho kratším filosofickým pojednáním, v nichž jsou diskutována spřízněná témata vycházející z aristotelské přírodní filosofie.

1. K problému definice židovské filosofie

Označení „židovská filosofie“ zřejmě poprvé použil německý historik filosofie J. J. Brucker ve svém díle *Historia critica philosophiae* zhruba v polovině 18. století.³ Snaha o vymezení a rozlišení mezi jednotlivými proudy v rámci filosofie souvisela právě s formováním akademické disciplíny dějiny filosofie. Zda lze filosofii uvést do souladu s židovským náboženským myšlením, bylo samo o sobě ústředním tématem židovské filosofie od středověku.⁴ Badatelé si však v poměrně nedávné době začali pokládat otázku, jestli vůbec existuje židovská filosofie.⁵ Obzvláště když, jak podotýká E. Berkovits, „dějiny židovské filosofie odrážejí filosofie všech dob a všech zemí, v nichž židovský národ žil a myslel. Od Platónovy filosofie až po nejnovější trend existencialismu, rozličné školy myšlení jsou v celé své škále zastoupeny v židovské filosofii, stejně jako jsou zastoupeny v každé jiné národní a místní filosofii západního světa.“⁶ Co by tedy mohlo být tím převládajícím prvkem, díky němuž lze danou filosofii oprávněně označit jako židovskou?

³ D. Westerkamp se domnívá, že snaha o kategorizaci židovské filosofie sahá až do 17. století a souvisí jak s holismem v rámci historiografie, tak židovskou haskalou. D. WESTERKAMP, „The Philonic Distinction: German Enlightenment Historiography of Jewish Thought“, in: *History and Theory* 47/4 (2008), s. 533–559.

⁴ Tomuto tématu se věnovalo již mnoho badatelů, obzvláště v souvislosti s maimonidovskou kontroverzí, která vznikla na základě sporu o to, zda mohou filosofii obecně, a zvláště pak Maimonidova filosofická díla, vůbec Židé studovat. Viz D. J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*. Leiden: E. J. Brill, 1965. Srov. též B. SEPTIMUS, *Hispano-Jewish Culture: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, 1982; D. SCHWARTZ, „Changing Fronts in the Controversies over Philosophy in Medieval Spain and Provence“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7/1 (1997), s. 61–82. O podobné kontroverzi, která se udála v Praze v 15. století, pojednává J. Tomešová. Srov. J. TOMEŠOVÁ, *Bůh Abrahamův versus Bůh Aristotelův: hebrejský středověký Dopis proti filosofii z pera anonymního autora*. Ostrava: Scriptorium, 2020.

⁵ E. BERKOVITS, 1961; L. ROTH, 1962; R. JOSPE, 1988; D. FRANK, 2004; L. BATNIZKY, 2016; J. STERN, 2017; D. WESTERKAMP, 2018.

⁶ Všechny překlady do češtiny, pokud není uvedeno jinak, jsou mé vlastní. E. BERKOVITS, „What Is Jewish Philosophy?“, in: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 3/2 (1961), s. 118.

Dostatečným kritériem pro definici židovské filosofie překvapivě není příslušnost daného filosofa k židovskému národu nebo židovskému náboženství, ani používání hebrejského, případně jiného jazyka historicky spjatého s židovským národem, jako například judeo-arabština, ladino nebo jidiš. Na druhou stranu, důležitou součástí definice dané filosofie je společná tradice, která sjednocuje řetězec po sobě následujících oddělených filosofů. Filosofové dané tradice společně sdílí myšlenkový odkaz, jenž je utvářen preferovanými díly a autory, které tito představitelé citují, komentují, nechávají se jimi ovlivnit, souhlasí s nimi nebo je naopak kritizují či jinak se k nim vztahují.⁷

Důležitým prvkem, díky kterému je možno odlišit židovskou filosofii od ostatních proudů filosofie, je nepopíratelně vztah k judaismu. Julius Guttmann ve své dnes již klasické studii, kterou příhodně nazval *Filosofie judaismu* (*Die Philosophie des Judentums*), tvrdí, že „dějiny židovské filosofie jsou dějinami postupného absorbování cizích idejí, které byly posléze transformovány a adaptovány podle specifických židovských hledisek.“⁸ Berkovits ilustruje vztah této filosofie k judaismu velmi ilustrativně na příkladu dvou velkých židovských myslitelů, Ibn Gabirola a Spinozy, z nichž každý ve svém díle zaujal k judaismu zcela odlišný přístup. Společným jmenovatelem obou myslitelů je, že ve svém díle vycházejí z novoplatonismu, který si v mnohém odporuje s myšlením judaismu. Zatímco však Ibn Gabirol novoplatonismus uzpůsobil z pohledu židovského myslitele tak, že mezi Jedno a svět postavil ještě *Božskou vůli*, a tím oba myšlenkové proudy sjednotil, Spinoza nijak neusiloval o usmíření obou myšlenkových tradic a jeho novoplatónský panteismus je tím pádem neslučitelný s judaismem, a proto jej nelze ve skutečnosti nazývat židovským filosofem.⁹

Z toho důvodu je podle Westerkampa důležité pohlížet na konkrétního filosofa optikou jeho díla, nikoli dílčích složek jeho osobnosti. Tvrdí, že v kontextu židovské filosofie je nesmírně důležitá kategorie textová. Když nahlédneme do díla Edmunda

⁷ Srov. J. STERN, „What a Jewish Philosophy Might Be (If It Exists): A View from the Middle Ages“, in: *Iyyun* 66 (July 2017), s. 243–245.

⁸ J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*. London: Routledge – Kegan Paul, 1964, s. 3.

⁹ E. BERKOVITS, „What Is Jewish Philosophy?“, s. 123–124.

Husserla, zjistíme, že jeho texty nelze řadit do tradice židovské filosofie. Naopak, texty fenomenologa Emmanuela Lévinase nebo analytického filosofa Hilaryho Putmana je možno oprávněně označit jako židovskou filosofii.¹⁰

V této práci bude největší zřetel kladen na středověkou židovskou filosofii. Westerkamp shrnuje, že „středověká židovská filosofie byla sítí neustálého dialogu mezi židovskými autory zakotvenými v tradici islámské filosofie a jejích řeckých zdrojů, v pozdější době pak těmi autory potýkajícími se s křesťanskou scholastickou filosofií.“¹¹ V díle Jedají ha-Pniniho, na něhož bude kladen největší důraz, jsou více méně reflektovány obě tradice, jak islámská filosofie zosobněná převážně Averroem, tak scholastika, ačkoli vliv druhé jmenované na židovské filosofie na přelomu 13. a 14. století je třeba brát spíše s nadhledem.¹²

2. Přehled dosavadního výzkumu o Jedajovi

První systematický příspěvek o Jedajovi ha-Pnini a jeho tvorbě je možno nalézt v čtyřsvazkovém díle německého hebraisty J. Ch. Wolfa nazvaném *Bibliotheca Hebræa*, které bylo vydáno v rozmezí let 1715–1733.¹³ Zakládá se na soupisu knižních titulů Oppenheimerovy knihovny.¹⁴ Právě z Wolfovy publikace do značné míry čerpal Moritz Steinschneider ve svém věhlasném, dodnes hojně využívaném, díle *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, které vyšlo poprvé na konci 19. století.¹⁵ Jak napovídá jeho název,

¹⁰ D. WESTERKAMP, „Quaestio sceptica disputata de philosophia judaeorum: Is there a Jewish Philosophy?“, in: B. Rebigier (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2018, s. 12.

¹¹ Tamtéž, s. 6.

¹² Více bude vliv scholastiky na židovské filosofie daného období, obzvláště pak na Jedaju, probíráno v třetí kapitole této disertační práce.

¹³ Záznam o Jedajovi je v prvním svazku. J. Ch. WOLF, *Bibliotheca Hebræa*. Sv. 1. Hamburg – Leipzig: Christian Liebezeit, 1715, s. 401–406.

¹⁴ Úctyhodná sbírka písemností R. Davida Oppenheimera je v současnosti uložena v Bodleian Library v Oxfordu.

¹⁵ M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (dále jen *Die hebraeischen Übersetzungen*). Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893. O více než století později byla vybraná část tohoto díla vztahující se k židovským filosofům přeložena do angličtiny a doplněna o aktuální výzkum. Vyšlo jako: CH. H. MANEKIN – Y. T. LANGERMANN – H. BIESTERFELDT (eds.), *Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters. Vol. 1. Preface. General Remarks*.

obsahuje nejen výčet a popis středověkých hebrejských překladů a životopisné informace o jejich autorech, ale představuje rovněž různé formy zpracování těchto děl v hebrejské literární tradici, od adaptací až po komentáře a suprakomentáře.¹⁶

Řada badatelů již věnovala určitý díl pozornosti Jedajově literární, básnické i mravoučné tvorbě. První monotematicky zaměřený příspěvek z hlediska Jedajovy literární tvorby přinesl Adolf Neubauer, který v roce 1884 publikoval kritickou edici Jedajovy rýmované prózy na obranu žen známé jako *Ohev našim*.¹⁷ Básnickou stránkou Jedajova díla se zabýval Chajim Schirmann, který, poprvé v roce 1960, vydal antologii středověkých hebrejských básníků pocházejících z Provence a Španělska, v níž editoval v kapitole věnované tvorbě tohoto autora vybrané úryvky z Jedajových ranějších děl, a to *Sefer ha-pardes* a *Bchinat olam*.¹⁸ Podobný, avšak rozšířený básnický výbor hebrejských autorů v křesťanském Španělsku a jižní Francii vyšel o pár desítek let později.¹⁹ *Sefer ha-pardes* byla nedávno vydána v kritické edici s anglickým překladem.²⁰

Předmětem badatelského zájmu Isadora Twerského a Marca Sapersteina je rabínská literatura, a proto se ve svém výzkumu zabývali Jedajovým komentářem k midrašům.²¹ Saperstein se rovněž zasloužil o rozlišení mezi Jicchakem ben Jedajou, provensálským rabínem z 13. století, a Jedajou ha-Pninim.²² Na základě

Jewish Philosophers (dále jen *Hebrew Translations*). Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer, 2013.

¹⁶ CH. H. MANEKIN – Y. T. LANGERMANN – H. BIESTERFELDT, *Hebrew Translations*, s. 1.

¹⁷ A. NEUBAUER, „Jedajah ha-Penini's אוהב נשים. Edited from a unique manuscript in the Bodleian Library“, in: *Jubelschrift zum Neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*. Berlin: Louis Gerschel Verlagsbuchhandlung, 1884, s. 1–19, 138–140.

¹⁸ Ch. SCHIRMANN, *Ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad u-ve-Provans*. 2. sv. 4. vyd. Jerusalem: Mosad Bialik, 2006, s. 489–498.

¹⁹ Ch. SCHIRMANN – E. FLEISCHER, *Toldot ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad ha-nocrit u-vi-drom Carfat*, Jerusalem: J. L. Magnes, 1997.

²⁰ D. TOROLLO, *Sefer ha-Pardes by Jedajah ha-Penini: A Critical Edition with English Translation*. Cambridge: Open Book Publishers, 2022.

²¹ I. TWERSKY, „R. Jedajah ha-Pnini ve-perušo le-agada“, in: S. Stein – R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1979, s. 63–82; M. SAPERSTEIN, „Selected Passages From Jedajah Bedersi's Commentary on the Midrashim“, in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. 2. Cambridge – London: Harvard University Press, 1984, s. 424–440.

²² M. SAPERSTEIN, „R. Isaac b. Yeda'ya: A Forgotten Commentator of the 'aggādā“, in: *Revue des études juives* 138/1–2 (1979), s. 17–45.

dochovaného manuskriptu, který v sobě zahrnuje díla obou autorů, převládala do té doby domněnka, že jejich autorem je jeden a ten samý Jedaja.²³

Jak lze očekávat, z hlediska tématu této disertační práce jsou pro nás nejvýznamnější ti výzkumníci, kteří se věnovali Jedajově filosofické tvorbě. V již zmíněném Guttmannově průkopnickém díle o dějinách židovské filosofie není o Jedajovi překvapivě ani zmínka. Prvním z badatelů minulého století, kteří se náležitě zabývali Jedajou jako filosofem, je již zesnulý Shlomo Pines, který v roce 1965 publikoval hebrejsky psaný článek o tématu individuálních forem v Jedajově myšlení, v němž čerpá z jeho krátkého filosofického pojednání *O druhových* [či *individuálních*] *formách*.²⁴ Ve svém dalším článku, který vyšel hebrejsky poprvé v roce 1966,²⁵ se Pines zabývá scholastickými motivy v dílech vybraných židovských filosofů, od Gersonida až po Chasdaje Crescase, a v rámci toho analyzuje vybrané úryvky z dalších dvou Jedajových krátkých filosofických pojednání, kterými jsou *Ma'amar be-hafchej ha-mahalach* (Pojednání o protivách pohybu) a *Ktav ha-hit'acmut* (Spis o vyvrácení). Analyzované úryvky z těchto spisů jsou k Pinesovu článku připojeny ve formě appendixu.²⁶

Ruth Glasner, v současnosti emeritní profesorka Hebrejské univerzity v Jeruzalémě, přispěla k výzkumu Jedajova intelektuálního odkazu doposud největším dílem. V několika člancích se snažila upřesnit informace o Jedajově životě a podat obraz o formální stránce jeho díla.²⁷ Z hlediska tématu Jedajova myšlení

²³ A. MARX, „A New Collection of Manuscripts“, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, IV (1933), s. 145.

²⁴ Název tohoto díla uvádím v této podobě z toho důvodu, že v samotném manuskriptu je uveden jako *O druhových formách*, avšak v badatelských kruzích se ujal, obzvláště zásluhou Pinese, název *O individuálních formách*. S. PINES, „Ha-curot ha-išijot be-mišnato šel Jedaja Bedersi,“ (dále jen *Ha-curot ha-išijot*), in: *Sefer ha'jovel lichvod Cvi Wolfson*. Jerusalem: Bejn machševet Jisra'el le-machševet he-amim, 1965, s. 263–276.

²⁵ S. PINES, „Ha-scholastika še-acharej Tomas Akvinas ve-mišnatam šel Chasdaj Crescas ve-šel kodmav“, in: *Divrej ha-akademia ha-le'umit ha-jisra'elit le-mada'im* 1/11 (1966).

²⁶ Dostupné v Pinesových sebraných spisech v anglickém překladu. S. PINES, „Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors“ (dále jen *Scholasticism after Thomas Aquinas*), in: M. Idel (ed.), *The Collected Works of Shlomo Pines. Vol. 5. Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem: Magnes Press, 1998, s. 489–590. Tento appendix nazvaný „Appendix A: Excerpts from two epistles of Yeda'aya ha-Penini Bedersi“ je možno najít na s. 540–577.

²⁷ R. GLASNER, „Levi ben Gershon and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century“ (dále jen *Study of Ibn Rushd*), in: *The Jewish Quarterly Review* 86/1–2 (1995), s. 51–90; R. GLASNER, „The

jsou potom významnější ty publikace, v nichž diskutuje konkrétní vědecká témata. V jednom ze svých článků zkoumá Jedajovo neobvyklé pojetí vakua;²⁸ největším přínosem je však její hebrejsky psaná monografie o vědecko-filosofické diskusi mezi Jedajou a jeho současníkem Gersonidem nazvaná *Vikuach mada'i filosofi be-me'a ha-arba esre*, v níž analyzuje vybraná témata z několika Jedajových filosofických děl ve vztahu ke Gersonidovu myšlení. K této publikaci je rovněž připojena kritická edice dvou výše zmíněných Jedajových filosofických pojednání, kterými se ještě před ní do určité míry zabýval právě Pines ve svém článku zaměřeném na scholastiku.²⁹

Další významnou studii předložil Manuel Forcano, který zkoumal Jedajův dopis na obranu studia filosofie známý jako *Igeret ha-hitnaclut*, jenž vznikl v kontextu po etapách kulminující maimonidovské kontroverze.³⁰ Součástí této publikace je rovněž kritická edice tohoto dopisu v doprovodu Forcanova překladu do katalánštiny. V neposlední řadě se Jedajovu filosofickému odkazu věnoval Gad Freudenthal. Ve svém článku se nicméně zabýval rozbořem Jedajova filosofického myšlení spíše druhotně, když zkoumal anonymní hebrejský překlad al-Fārābīho spisu *O intelektu*. K rekonstrukci původního textu tohoto spisu mu pomohla právě Jedajova parafráze.³¹

Evolution of the Genre of the Philosophical-Scientific Commentary: Hebrew Supercommentaries on Aristotle's Physics" (dále jen *Hebrew Supercommentaries*), in: G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*. New York: Cambridge University Press, 2011, s. 182–206.

²⁸ R. GLASNER, „Yeda'aya ha-Penini's Unusual Conception of Void“, in: *Science in Context* 10/3 (1997), s. 453–470.

²⁹ R. GLASNER, *Vikuach mada'i filosofi be-me'a ha-arba esre: Ha-ma'amar be-hafchej ha-mahalach u-Ktav ha-hit'acmut le-Jedaja ha-Pnini* (dále jen *Vikuach*). Jerusalem: World Union of Jewish studies, 1998.

³⁰ M. FORCANO, *La Lletra apologetica de Rabí Iedaia ha-Penini: un episodi de la controvèrsia maimonidiana a Catalunya i Provença*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2003.

³¹ G. FREUDENTHAL, „Ketav ha-da'at or Sefer ha-sekhele ve-ha-muskalot: The Medieval Hebrew Translations of al-Farabi's Risalah fi'l-'akl. A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology“ (dále jen *Ketav ha-da'at*), in: *The Jewish Quarterly Review* 93/1–2 (2002), s. 29–115.

3. Prázdná místa ve výzkumu Jedajova filosofického myšlení

Cílem této disertační práce je zaplnit prázdná místa ve výzkumu středověkého židovského averroismu, konkrétně pak na příkladu jednoho z jeho představitelů, Jedaji ha-Pniniho. Jak bylo zmíněno, jeho filosofickým dílem se zabývali do určité míry již Shlomo Pines a Ruth Glasner, okrajově pak i jiní badatelé. Nejvíce pozornosti bylo věnováno Jedajovým kratším filosofickým pojednáním, z nichž dva vyšly v kritické edici. Nicméně, jeho komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky* byl doposud značně opomíjen. Některá témata z tohoto komentáře reflektovala Glasner ve výše zmíněné monografii a článku.

Důvodem, proč mohl být tento komentář na poli bádání více méně přehlížen, je jeho omezená dostupnost. Dochoval se v jediném nekompletním manuskriptu, který byl sice mikrofilmován a zpřístupněn online prostřednictvím Institutu mikrofilmovaných manuskriptů při Národní knihovně v Jeruzalémě (*Ktiv*), nicméně i přesto není studium tohoto textu příliš komfortní, protože je badatel závislý na rukopisné verzi z přelomu 14. a 15. století, přičemž dochovaný manuskript čítá v celkovém rozsahu zhruba čtyři sta stran mnohdy těžce čitelného textu. To, co je mnoha výzkumníky postrádáno, je jeho elektronická verze, v níž by bylo vyhledávání konkrétních témat usnadněno.

Vytvořit kritickou edici celého Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí *Fyziky* by ovšem byl značně troufalý a časově velmi náročný úkol, který jsem si v této práci nepředsevzala. Místo toho jsem se soustředila na vybrané kapitoly, konkrétně pátou a sedmou, které jsem srovnala s Ibn Tibbonovým hebrejským překladem Averroova shrnutí *Fyziky*, z něhož Jedaja vycházel. Na základě toho jsem identifikovala několik delších odboček ve výkladu, které nazývám Jedajovými exkursy a které jsou zároveň nejdůležitějšími svědectvími co do originality jeho filosofického myšlení. Dva tematicky nejzajímavější z těchto exkursů v hebrejské transkripci jsou připojeny jako příloha k této disertační práci.

4. Obsah a cíl práce

Jak ukázaly výsledky dosavadního výzkumu o Jedajovi, lze jeho filosofické dílo zařadit do několika různých kategorií a na základě toho je možno sledovat různé cíle. Za prvé je možno navrhnout jeho dílo interpretovat jako dílo židovského filosofa, a tím pádem se nabízí otázka, jakým prvkem z judaismu obohatil univerzální filosofický postoj, aby jej bylo možno oprávněně nazývat židovským filosofem? Za druhé můžeme jeho dílo číst optikou standardního aristotelismu, neboť bývá z pohledu filosofického myšlení považován obecně za aristotelika, tudíž není od věci položit si otázku, do jaké míry zůstává ortodoxní ve svém pojetí aristotelismu, respektive k němu přidruženému proudu averroismu, a v čem se případně jeho náhled rozchází s konkrétním směrem? Dále, v čem spočívá originalita Jedajova komentáře k *Fyzice* oproti komentářům jeho současníků, například Gersonida?

Předkládaná disertační práce sestává ze dvou charakterově odlišných celků. Úkolem prvního celku je uvést čtenáře do kontextu Jedajova filosofického myšlení z historicko-filosofického hlediska. Nutným předpokladem ke správnému uchopení Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí *Fyziky* je obeznámenost s aristotelickou přírodní filosofií včetně jejího vývoje v rámci středověké arabské i židovské filosofie. Z toho důvodu nejprve podávám dějinný přehled o recepci Aristotelovy *Fyziky* v arabské filosofii, jejímž vrcholem je vznik trojice Averroových komentářů k *Fyzice*. Ve středověké židovské filosofii je potom recepce Aristotelovy *Fyziky* nahrazena recepcí právě těchto tří Averroových komentářů k *Fyzice*. Tento fenomén bude demonstrován na konkrétním příkladu Jedaji ha-Pniniho, jehož filosofické dílo, obzvláště pak komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*, je předmětem zkoumání této práce. Jelikož je Jedaja znám pouze úzké skupině badatelů zaměřujících se výhradně na židovskou filosofii v dané oblasti (tedy dnešní jižní Francie) na přelomu 13. a 14. století a nejdůležitější příspěvky o tomto filosofovi byly, až na pár výjimek, napsány v hebrejském jazyce, bude část prvního celku věnována právě představení jeho osoby a dochovaného díla. V neposlední řadě bude reflektována otázka vlivu scholastiky, která v té době vzkvétala u Jedajových křesťanských filosofických protějšků, na jeho myšlení.

Stěžejním bodem této práce je potom druhý celek, který sestává ze tří kapitol. V každé z nich je analyzován konkrétní filosofický problém, jenž má klíčové postavení v rámci Jedajova intelektuálního odkazu. Vybrané koncepty zároveň nejlépe odhalují originalitu jeho filosofického myšlení. Prvním z těchto konceptů je speciální směsný substrát změny, *mezeg*, a k němu připojená směsná forma, *cura mizgit*, na něž se zaměřuji v rámci čtvrté kapitoly z pohledu tématu vznikání. V páté kapitole zkoumám Jedajovo pojetí zvláštních vlastností (*sgulot*) a způsob, jakým se toto pojetí vztahuje k jeho originálnímu teleologickému konceptu zvláštní „božské“ vlastnosti (*sgula elohit*). Konečně, v šesté kapitole, je představen Jedajův příspěvek k teorii *minima naturalia*, jehož důležitou součástí je rozlišení mezi dvěma koncepty „těla“, *guf* versus *gešem*.

V přípravné fázi jsem postupovala následovně: nejprve jsem zhotovila transkripci vybraných kapitol rukopisného hebrejského textu Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí *Fyziky*. Zároveň jsem pro rozšíření zorného pole bádání zhotovila přepis dalších dvou Jedajových krátkých filosofických pojednání, a to *Pojednání o druhových [či individuálních] formách* a *Spisu o intelektu*. Zbylé dva dochované krátké filosofické spisy, *Pojednání o protivách pohybu* a *Spis o vyvrácení*, nebylo třeba tímto způsobem zpracovávat, neboť vyšly ve výše zmíněné hebrejské monografii Ruth Glasner.

V další fázi přípravné práce jsem transkribovaný text Jedajova komentáře srovnala s Ibn Tibbonovým hebrejským překladem Averroova shrnutí *Fyziky*, který vyšel v roce 1559 tiskem v italském Riva di Trento pod nakladatelem A. Bruinem jako *Kicurej Ibn Rušd: [Kicur sefer] šma tiv'i le-Aristoteles*. Na základě této komparace jsem identifikovala Jedajovy autorské části, které jsem podrobila důkladnějšímu rozboru v kontextu jeho celkového díla. Jedajovy odbočky ve výkladu ve své podstatě usilují o nápravu Averroových nepřesných či dokonce nelogických tvrzení. To bude později ukázáno na konkrétních příkladech.

Předkládaná disertační práce vychází z hlediska užívané metodologie při interpretaci filosofického textu z Harryho A. Wolfsona (1887–1974), jehož metoda zkoumání středověkých židovských filosofických textů je dodnes vědci běžně

využívána. Wolfson nazývá tuto metodu „hypoteticko-deduktivní metodou“.³² Strategickým záměrem této metody je rekonstruovat „skryté myšlenkové pochody“ daného filosofa. Metoda sestává z několika kroků: (1) identifikace textů, které mohl mít daný filosof k dispozici, (2) identifikace intelektuálních problémů, kterých si byl daný filosof vědom na základě dostupných zdrojů, (3) rekonstrukce řešení daných problémů, k nimž tento filosof dospěl. Z toho důvodu je každá analýza Jedajova myšlení v této disertační práci zahájena představením Aristotelových a Averroových názorů a problematických aspektů jejich myšlení. Chceme-li porozumět Jedajovu způsobu uvažování, musíme nejprve prostudovat Aristotelovo a Averroovo dílo a na základě toho odhalit Jedajův posun v myšlení. Na druhou stranu, Wolfson ukázal, že pro mnoho středověkých židovských filosofů byla rovněž *Bible*, respektive *Tanach*, hlavním zdrojem filosofických problémů a myšlenek, a to o nic méně než aristotelický korpus.³³ V této disertační práci je Wolfsonova teorie podpořena obzvláště v podkapitole 4.5.

Kromě toho, že Jedajův komentář přímo navazuje na Averroovo shrnutí *Fyziky*, bylo možno identifikovat rovněž určitý přesah do spisů, s nimiž Jedaja mohl být také obeznámen, a těmi jsou Averroovo shrnutí spisu *O vzniku a zániku* nebo dlouhý komentář k *Fyzice*, Gersonidův komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*, ha-Leviho kniha *Kuzari* a další relevantní texty. Vedle toho je nabídnuto srovnání s modernějšími filosofickými teoriemi, s nimiž Jedaja být seznámen nemusel nebo dokonce z časového hlediska nemohl, avšak na základě tohoto připodobnění je poukázáno na Jedajův veskrze originální přístup k některým tématům, který překračuje hranice místa jeho působení a doby.

³² H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 1. 3. vyd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962, s. 105–107. Srov. též H. A. WOLFSON, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929, s. 25–29.

³³ Srov. H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. 2, s. 439–460.

1. Pozadí Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí

Fyziky

1.1 Aristoteles a přírodovědné spisy

Předpokládá se, že Aristoteles (384–322 př. n. l.) započal své přírodovědné zkoumání ve spisu nazvaném v řeckém originále *Fyzika* (*Fysiké akroasis*, Přírodovědecké čtení). Název *Fyzika* odkazuje obecně na vědu o přírodě.³⁴ Přírodověda se podle Aristotela nachází mezi matematikou a metafyzikou. Nicméně, některá témata v ní probíraná by podle klasifikace moderní vědy spadala spíše pod metafyziku. Tematicky pak na tento spis navazují další pojednání, a to *O nebi* (*Peri úranú*), *O vzniku a zániku* (*Peri geneos kai fthorás*) a *O jevech ovzduší* (*Meteórologika*). Ustálené pořadí spisů se odvíjí od toho, jak je Aristoteles seřazuje v úvodu spisu *O jevech ovzduší*:

Dosud jsme pojednali o prvních příčinách přírody a o fyzikálním pohybu vůbec, potom o hvězdách, uspořádaných v místě nahoře, a o prvotních základech věcí, kolik jich jest a jakých, konečně o jejich vzájemných změnách a o vzniku a zániku vůbec. Zbývá nám ještě pojednat o té části naší nauky, kterou všichni naši předchůdci nazývali meteorologií. (...) ³⁵

³⁴ Neobsahuje tedy témata spadající pod fyziku v moderním slova smyslu, jako například zákony optiky, naopak zde nacházíme filosofické zkoumání, jehož počátkem je pozorování fyzikálních jevů (*Fysis* jako příroda). A. KŘÍŽ, „Úvod“, in: Aristoteles, *Fyzika*. 2. vyd. Praha: Petr Rezek, 2010, s. 10. Definici pojmu *fysis* najdeme například v *Metafyzice*: „Podle toho tedy, co bylo řečeno, znamená *fysis* v prvním a vlastním smyslu podstatu toho, co v sobě jako takovém má | počátek pohybu; neboť látka se nazývá *fysis* proto, že v sebe přijímá jeho působnost, a vznikání a růst proto, že jsou to pohyby, jež od něho vycházejí. A tento počátek pohybu v přírodních věcech je nějak obsažen buď v možnosti nebo ve skutečnosti.“ ARISTOTELES, *Metafyzika* IV, 4, 1015a14–19. Praha: Petr Rezek, 2. vyd., 2003, s. 138.

³⁵ ARISTOTELES, *O jevech ovzduší* I, 1, 338a20–339a4. Př. A. Kříž. Srov. A. KŘÍŽ, *Úvod*, s. 10–11.

Všechny tyto přírodovědné spisy se podle Aristotelovy klasifikace věd řadí pod teoretické vědy, jejichž cílem je *theória* (vidění, pozorování, zkoumání). Teoretické vědy se odlišují od věd praktických (*praxis*, jednání) a tvořivých (poietických) a předcházejí jim, neboť zkoumají počátek, příčinu věcí. *Fyzika* tedy pojednává, jak bylo řečeno výše, o principech přírody a vědy o ní, respektive o přírodě jako principu pohybu v přírodních věcech. Aristoteles definuje, co všechno spadá pod pojem přírodních věcí, následovně:

Od přírody jsou živočichové a jejich části, | rostliny a jednoduchá tělesa, jako země, oheň, vzduch a voda. O těchto a takových věcech totiž říkáme, že jsou od přírody. Zdá se však, že všechno jmenované je rozdílné od toho, co není od přírody. Neboť všechno, co jest od přírody, má zřejmě počátek pohybu a klidu v sobě ať z hlediska místa | nebo kvantitativního růstu a úbytku nebo kvalitativní přeměny, kdežto lehátko, roucho a jiné takové věci jako takové a jako výtvořiny umění a řemesel nemají vrozené směrnosti ke změně, nýbrž mění se jenom potud, pokud jsou nahodile z kamene nebo | ze země anebo z jejich směsi. Příroda je však principem a příčinou pohybu a klidu v tom, čemu původně náleží, a to o sobě, nikoli nahodile.³⁶

Každá z částí Aristotelova přírodovědného korpusu se zaměřuje na zkoumání pro ni vymezeného specifického tématu. Ve spise *O nebi* pojednává Aristoteles o místním pohybu, o kruhovém pohybu nebeských těles, stejně tak jako přirozeném pohybu jednotlivých základních elementů; tak například přirozeným pohybem ohně je stoupání vzhůru, zatímco země má tendenci klesat dolů. Ve spise *O vzniku a zániku* se Aristoteles zaměřuje ve značné míře, jak napovídá samotný název, na substanciální pohyb, tedy vznikání a zanikání, ale rovněž na kvantitativní a kvalitativní pohyb. Ve spise *O jevech ovzduší* se, vedle pojednání o nebeských tělesech a přírodních jevech vyskytujících se v atmosféře, které jsou v konečném

³⁶ ARISTOTELES, *Fyzika*, II, 1, 192a10–23. Př. A. Kříž.

důsledku příčinou různých jevů na zemi, posléze dostává k různým změnám na úrovni elementů.³⁷

1.2 Historie knihy *Fyzika* v arabském světě: od Aristotela po Averroa

V následujících staletích se začala formovat základní podoba aristotelské filosofie za přispění Aristotelových antických komentátorů. Mezi nejvýznamnější z nich patřili Nikolaos z Damašku, Alexandr z Afrodisiady, Themistios, Jan Filoponos nebo Simplicius. Pro arabskou filosofii pak jsou relevantní ti komentátoři, jejichž díla byla přeložena do arabštiny, a těmi jsou z výše zmíněných pouze Alexandr (ca. 200), Themistios (ca. 320–390) a Filoponos (6. století). Příležitostně jsou arabskými autory zmiňováni rovněž Theofrastos a Galén.³⁸ Některé překlady se dochovaly v plném rozsahu, z některých zůstaly jen zlomky (například Filoponův komentář k *Fyzice*) a existenci zbylých dosvědčují již jen zmínky v jiných spisech (například Themistiův komentář k *Fyzice*).³⁹ Velké oblibě se těšil Alexandr z Afrodisiady, který je v arabštině nazýván al-Iskandar al-Afrūdīsī. Z jeho díla se v arabském překladu nicméně dochovalo pouze několik citací ve spisech jiných autorů, z nichž většinu lze najít u Averroa.⁴⁰

Významný podíl na rozšíření aristotelského odkazu nelze upřít ani Porfyriovi z Tyru (ca. 300), Plótinovu žákovi, který je znám svou syntézou novoplatónské a aristotelské filosofie. V arabském světě byl proslulý převážně jako komentátor Aristotelových spisů. Přestože se do povědomí zapsal do značné míry svým

³⁷ A. KŘÍŽ, *Úvod*, s. 13.

³⁸ P. LETTINCK, *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World* (dále jen *Aristotle's Physics*). Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1994, s. 3.

³⁹ C. D'ANCONA, „Greek Into Arabic“, in: P. Adamson – R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 22–23.

⁴⁰ G. STROHMAIER, „al-Iskandar al-Afrūdīsī“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, 2012. Dostupné online z: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3631 [naposledy 8. 2. 2024]

Eisagogé neboli úvodem do studia Aristotelových logických a přírodovědných spisů, které jsou souhrnně nazývány *Organon*, v arabských zdrojích bývá odkazováno rovněž na jeho komentář k *Fyzice*, který byl přeložen do arabštiny, avšak tento překlad se nedochoval.⁴¹

Řecká filosofická a přírodovědná tradice byla uchováována východními křesťany v soustředěných centrech řecké vzdělanosti, která se nacházela v Mezopotámii, Sýrii a Egyptě. Poté, co byla tato místa dobyta muslimy, začali zvláště nestoriánští a jakobínští křesťané překládat uchovaná antická díla do syrštiny a následně do arabštiny. Jen zlomek z nich byl přeložen do arabštiny přímo z řečtiny. Tento překladatelský proces začal na samém začátku 9. století a pokračoval až do 10. století. V třicátých letech 9. století začaly vznikat dokonce profesionální překladatelské školy. Mezi nejvýznamnější z překladatelů patřili Ḥunajn Ibn Iṣḥāq (809–873), který byl znalý řečtiny a překládal vybrané spisy do syrštiny, a jeho syn Iṣḥāq Ibn Ḥunajn, který následně syrské překlady společně s dalšími členy této školy převáděl do arabštiny.⁴² Byl to právě Iṣḥāq Ibn Ḥunajn, kdo se zasloužil o jeden z překladů Aristotelovy *Fyziky*.⁴³ Jeho překlad je zároveň jediným dochovaným arabským překladem a nachází se v Leidenském manuskriptu (Leiden, Ms. Or. 583).⁴⁴

V 10. století již nebylo mnoho překladatelů, kteří by rozuměli řečtině, a proto používali pro nové překlady do arabštiny rané syrské verze s přihlédnutím k arabským překladům svých předchůdců.⁴⁵ Po technické stránce se překlady vzniklé v 10. století vyznačují jak lepším textově-kritickým aparátem, tak mnohem větším filosofickým porozuměním.⁴⁶ Mimo to, nedlouho poté, co byla zahájena

⁴¹ F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, 1968, s. 8–9.

⁴² F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, s. 62–63.

⁴³ A. DE LIBERA, *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 85.

⁴⁴ P. LETTINCK, *Aristotle's Physics*, s. 1. Srov. též D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London: Routledge, 1998, s. 136–143.

⁴⁵ A. HYMAN – J. J. WALSH – T. WILLIAMS (eds.), *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 2010, s. 216.

⁴⁶ F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, s. 60–61.

překladatelská činnost, se začaly hojně vynořovat mezi arabskými čtenáři tolik populární zkrácené parafráze těchto filosofických spisů, jejichž autoři měli ve zvyku doplňovat je rovněž o nezbytné poznámky osvětlující nepřímocharé a obtížně pochopitelné myšlenky. Tato tradice bude vskutku korunována, jak brzy uvidíme, Averroovými komentáři.⁴⁷

Jedním z překladatelů pozdního období byl Abū Bishr Mattā (zemřel 940), nestoriánský křesťan syrského původu, který se rovněž zasloužil o založení bagdádské peripatetické školy. Přeložil několik Aristotelových logických spisů a napsal komentář k *Fyzice*.⁴⁸ Společně s ním byl v této oblasti aktivní také jeho následovník, Abū Naṣr al-Fārābī (zemřel ca. 950). Jeho komentář k *Fyzice*, který on sám nazval *O proměnlivých věcech*, se sice nedochoval, avšak jeho existenci dosvědčují al-Fārābīho následovníci, Avempace a Averroes.⁴⁹

K al-Fārābīmu se Averroes ve svém díle frekventovaně obrací, a stejně tak k následujícím dvěma učencům, Ibn Sīnovi a Ibn Bādždžovi. Ibn Sīnā (980–1037), nebo také Avicenna, jak zní polatinštěná podoba jeho jména, přispěl ke studiu aristoteléské přírodní filosofie prostřednictvím svých kompendií, a to převážně *Kitāb aš-Šifā'* a *Kitāb an-Najāt*. Jsou v nich obsaženy parafráze nejdůležitějších částí z Aristotela díla.⁵⁰ Avicenna čerpal nejen ze samotného korpusu Aristotelova díla, ale rovněž z arabských překladů Aristotelových řeckých komentátorů, mezi nimiž figuruje například Filoponos.⁵¹ Avicennovo dílo bylo nesmírně populární mezi středověkými křesťanskými učiteli. Naopak židovská filosofie jím až tak zásadně, ve srovnání s Averroem, ovlivněna nebyla.

Ibn Bādždža (zemřel ca. 1138), jehož latinská podoba jména zní Avempace, navazuje na intelektuální tradici al-Fārābīho a Avicenny na západě, přestože z časového hlediska nemohl být jejich bezprostředním žákem. Kromě důkladného

⁴⁷ Tamtéž, s. 65–66.

⁴⁸ J. MCGINNIS – D. C. REISMAN, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007, s. 121.

⁴⁹ P. LETTINCK, *Aristotle's Physics*, s. 2.

⁵⁰ A. DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 121–122.

⁵¹ P. LETTINCK, *Aristotle's Physics*, s. 2. Srov. též R. WISNOVSKY, „Avicenna and the Avicennian Tradition“, in: P. Adamson – R. C. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 95.

studia jejich komentářů pracoval zároveň s arabskými překlady Aristotelových spisů.⁵² Zasloužil se o rozšíření aristotelské přírodní filosofie v oblasti al-Andalus tím, že sám napsal řadu komentářů k těmto spisům, mezi nimiž jsou nejvýznamnější komentář k *Fyzice* a komentář ke spisu *O Duši*.⁵³ Tímto usnadnil odbornou činnost svému přímému nástupci, Averroovi.

1.3 Averroovy komentáře k *Fyzice*

Abu al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rušd (ca. 1126–1198) pocházel z Córdoba z vážené rodiny s letitou tradicí vzdělávání a islámského náboženského práva (*šar'īa*). Na evropském kontinentě proslul pod polatinštěnou podobou jména Averroes.⁵⁴ V západní filosofii je považován za nejvýznamnějšího středověkého muslimského filosofa, zatímco na východě v muslimských zemích nad ním značně převažoval co do intelektuálního vlivu Avicenna. Byl nejproduktivnějším Aristotelovým komentátorem, proto bývá na něj odkazováno v mnoha latinských spisech přezdívkou *Commentator*.⁵⁵

Jak bylo zmíněno, aristotelskou filosofii uvedl do oblasti al-Andalus, kde Averroes přebýval, již jeho předchůdce Avempace neboli Ibn Bādždža.⁵⁶ Místní chalíf, Abū Ja'qūb Jusūf, měl velký zájem o studium filosofie, nicméně arabský překlad Aristotelova díla byl pro něj příliš náročný a obskurní na pochopení, proto požádal Averroova přítele, Ibn Ṭufajla, aby mu doporučil vhodného kandidáta na post dvorního vykladače této filosofie. Ibn Ṭufajl měl ve své volbě jasno, a tak bylo Averroovi umožněno napsat, s plnou podporou chalífa, komentáře k aristotelskému

⁵² F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, s. 216–217.

⁵³ J. MCGINNIS – D. C. REISMAN, *Classical Arabic Philosophy*, s. 266.

⁵⁴ R. C. TAYLOR, „Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought,“ in: P. Adamson – R. C. Taylor (eds), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press, 2005, s. 180.

⁵⁵ A. DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 169.

⁵⁶ M. FAKHRY, *Averroes: His Life, Works, and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2001, s. 1.

korpusu. Jeho profesní dráha se započala rokem 1169, kdy napsal komentáře k *Částem zvířat, Vzniku zvířat a Otázkám o přírodě*.⁵⁷

Ve své tvorbě navazoval na intelektuální odkaz svých předchůdců. V mnohém čerpal z al-Fārābīho, Avicenny, Avempaceho a dalších. K řadě jejich myšlenek se však vyhrazuje, obzvláště k Avicennovu aristotelskému novoplatonismu, a hledá alternativní řešení daných filosofických problémů.⁵⁸ Rovněž se v některých otázkách rozchází se svým předchůdcem Avempacem, jehož mnohé myšlenky jinak do svých komentářů přejímá.⁵⁹

Do té doby, než se vynořily Averroovy komentáře, se obvyklý charakter komentářů k různým filosofickým dílům nesl spíše ve znamení parafráze. Například Avicennovy komentáře k Aristotelovi jsou ve své podstatě pouhými obměněnými formulacemi původního textu. Ve srovnání s nimi lze až Averroovy komentáře oprávněně nazývat skutečnými komentáři.⁶⁰ Podle své odlišné struktury, literárního stylu a přístupu k originálnímu textu, z něhož daný komentář vychází, jsou děleny na komentáře krátké (*džawāmi*, shrnutí neboli epitomé), střední (*šarh*, vysvětlení) a dlouhé (*tafsīr*, výklad důkladně komentující slovo od slova).⁶¹ Shrnutí a střední komentář vznikly téměř ke všem Aristotelovým spisům, dlouhý napsal Averroes jen k pěti z nich.⁶² Mnohé z komentářů se do dnešní doby dochovaly jen díky pozdějšímu překladu do hebrejského nebo latinského jazyka.⁶³ Vedle komentářů k Aristotelovi sepsal Averroes také několik vlastních filosofických děl.⁶⁴

⁵⁷ Tamtéž, s. 1–2.

⁵⁸ F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, s. 219.

⁵⁹ L. LETTINCK, *Aristotle's Physics*, s. 1.

⁶⁰ A. DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 170.

⁶¹ Názvy jednotlivých forem komentářů bývají předmětem zmatků. Harvey podotýká, že mnoho současných badatelů mylně označuje shrnutí jako *talchīs*. Srov. S. HARVEY, „On the Nature and Extent of Jewish Averroism: Renan's *Averroès et l'averroïsme* revisited“, in: *Jewish Studies Quarterly* 7/2 (2000), s. 104–105. Jedním ze zastánců toho, že shrnutí má být nazýváno *talchīs*, je Peters. Podle něj existuje distinkce mezi ranými parafrázemi, které jsou nazývány *džawāmi'ah*, a pozdějšími, rozsahově o něco delšími, nazývanými *talchīs*. Srov. F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, s. 218. Glasner používá arabský název *talchīs* pro střední komentář a dlouhý komentář nazývá kromě *tafsīr* rovněž *šarh*. Srov. R. GLASNER, *Averroes' Physics*, s. 10.

⁶² Těmito spisy jsou *Druhé analytiky, Fyzika, O nebi, O duši a Metafyzika*. A. DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 171.

⁶³ Např. Dlouhý komentář k *Fyzice*. Srov. R. GLASNER, *Averroes' Physics*, s. 9.

⁶⁴ M. FAKHRY, *Averroes*, s. 3.

K *Fyzice* byly vytvořeny všechny tři formy komentáře. V arabském originále se dochovalo pouze shrnutí. Svou strukturou sice navazuje na originální členění Aristotelovy *Fyziky* a je tedy rozděleno podle osmi knih, ale podrobnější členění již schází. Střední a dlouhý komentář jsou mnohem strukturovanější. Každá z osmi knih je ve středním komentáři rozdělena dále do částí a kapitol, které jsou přehledně uvedeny tabulkami s obsahem na začátku každé části.⁶⁵ Dlouhý komentář, na rozdíl od dvou předešlých forem, zahrnuje rovněž Aristotelův text, a to verzi, kterou přeložil do arabštiny Ishaq Ibn Hunajn. Komentář je rozdělen na jednotky a v rámci každé z nich je komentován vždy jeden konkrétní úsek textu. Na začátku je patrná snaha o rozčlenění komentáře do částí a kapitol, podobně jako je tomu ve středním komentáři, toto dělení je nicméně důsledné jen v prvních částech komentáře a později se zcela vytrácí.⁶⁶

1.4 Hebrejské a latinské překlady Averroových komentářů k *Fyzice*

Shrnutí bylo přeloženo do hebrejštiny kolem roku 1250 Moše Ibn Tibbonem. Tento překlad je příznačný svou snahou o zachování věrnosti arabské předloze, což je patrné například na větné struktuře, která víceméně kopíruje arabštinu; rovněž byla arabština inspirací při utváření hebrejské filosofické terminologie.⁶⁷ V roce 1559 potom vyšel tento Ibn Tibbonův hebrejský překlad dokonce tiskem jako *Kicurej Ibn Rušd: [Kicur sefer] šma tiv'i le-Aristoteles* pod nakladatelem Antoniem Bruinem v italském městě Riva di Trento.⁶⁸

Střední komentář byl přeložen do hebrejštiny celkem dvakrát. První překlad vznikl v roce 1284 a jeho autorem je Zerachja ben Še'alti'el Chen. Daleko více používaný byl však druhý překlad, který zhotovil Kalonymos ben Kalonymos v roce

⁶⁵ R. GLASNER, *Averroes' Physics*, s. 11.

⁶⁶ Tamtéž, s. 14–17.

⁶⁷ Například arabský výraz *džism* versus hebrejský výraz *gešem* pro „těleso“.

⁶⁸ Právě toto tištěné vydání používám v této disertační práci.

1316. To dosvědčuje velké množství dochovaných manuskriptů, jejichž počet přesahuje čtyřicet exemplářů. V šestnáctém století pak Ja'akov Mantino přeložil první tři kapitoly středního komentáře na základě hebrejského překladu rovněž do latiny.⁶⁹

V případě dlouhého komentáře vznikl nejprve latinský překlad, který pochází z první třetiny 13. století a zasloužil se o něj Michael Scotus. Hebrejský překlad byl vytvořen někdy ve dvacátých letech 14. století, avšak jeho autorství není známé. Podle Steinschneidera by jeho autorem mohl být opět Kalonymos ben Kalonymos stejně jako je tomu u středního komentáře. Naproti tomu, Renan se domnívá, že autor je totožný s překladatelem dlouhého komentáře k *Metafyzice*, jímž byl Moše ben Šlomo ze Sālonu. Zatímco latinský překlad byl po mnohá staletí až dodnes hojně studován, hebrejský překlad byl značně opomíjen. Obecným trendem bylo, že hebrejští čtenáři dávali přednost spíše shrnutím a středním komentářům před dlouhými komentáři.⁷⁰

1.5 Hebrejská díla vztahující se k Averroovým komentářům k *Fyzice*

Středověcí židovští filosofové, kteří žili v oblasti Provence a Languedocu ve 13. století, již téměř zcela ztratili kontakt s arabským jazykem, a proto bylo pro jejich studium aristotelské filosofie nutné vytvořit hebrejské překlady spisů dostupných v arabštině. Překvapivě jim však nebylo umožněno studovat touto cestou přímo Aristotelovy spisy, které do hebrejštiny přeloženy nebyly, a místo nich začaly být intenzivně studovány Averroovy komentáře k Aristotelovi.⁷¹ Jak ukázal Steven Harvey, možným důvodem preference těchto komentářů mohl být fakt, že k jejich studiu nabádal Maimonides, který byl v té době velkou intelektuální autoritou. Ten doporučoval, aby byla Aristotelova díla čtena v doprovodu Alexandrových,

⁶⁹ R. GLASNER, *Averroes' Physics*, s. 11.

⁷⁰ Tamtéž, s. 12–13.

⁷¹ Tamtéž, s. 28.

Themistiových a obzvláště pak Averroových komentářů, díky čemuž získá čtenář nezbytný základ pro osvojení si celkového vědeckého poznání. Proto začaly ve 13. století vznikat jejich hebrejské překlady, aby jejich studium bylo umožněno široké vrstvě židovské populace.⁷²

Vedle vznikajících doslovných překladů jednotlivých komentářů se objevovaly rovněž jejich zkrácené verze – parafráze. Velké oblibě se těšila kompozice Šem-Tova Ibn Falaquéry (zemřel někdy po roce 1291). Jeho souborný spis *De'ot ha-filosofim* (Názory filosofů), který vznikl pravděpodobně kolem roku 1270,⁷³ poskytuje souhrnný vhled do celku Averroových komentářů na základě citací těch nejdůležitějších pasáží na jednom místě, to vše v doprovodu pasáží z děl jiných filosofů, například Avicenny. Ibn Falaquérovou pohnutkou pro vytvoření takového typu díla byla snaha shromáždit všechny důležité názory filosofů, které jsou roztroušeny ve velkém množství spisů, do jedné knihy. Čtenář se tak nebude muset unavovat četbou všech knih k tomu, aby získal potřebnou znalost fyziky (přírodní filosofie) a metafyziky.⁷⁴

Pro fenomén téměř výlučného studia Averroových spisů v rámci středověkého aristotelismu se ustálil název „židovský averroismus“.⁷⁵ Jako první jej použil Ernest Renan ve své publikaci *Averroès et l'averroïsme: essai historique* z roku 1852.⁷⁶

⁷² E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*. Paris: Callman Lévy, 1882, s. 180. Harvey dospívá k závěru, že Maimonidův dopis měl v konečném důsledku vliv na zanedbání překladů Avicennových spisů právě z toho důvodu, že Maimonides dával přednost Averroovi nebo al-Fārābīmu. S. HARVEY, „Did Maimonides' letter to Samuel Ibn Tibbon determine which philosophers would be studied by later Jewish thinkers?“ (dále jen *Letter to Samuel Ibn Tibbon*), in: *The Jewish Quarterly Review* 83/1–2 (1992), s. 55–56.

⁷³ M. ZONTA, „The Role of Avicenna and of Islamic ‚Avicennism‘ in the 14th-century Jewish Debate Around Philosophy and Religion“, in: *Oriente Moderno* 80/3 (2000), s. 647–648.

⁷⁴ S. HARVEY, *Letter to Samuel Ibn Tibbon*, s. 61–62.

⁷⁵ Harvey v návaznosti na Wolfsona však vnímá úskalí nejednoznačnosti v případě, že usilujeme nazývat někoho obecně averroistou. Židovští filosofové nepřistupovali k Averroovým spisům totožným způsobem, proto je podle něj mnohem důležitější než hledat zastřešující název ptát se, jakým způsobem daný filosof k těmto spisům přistupoval, jak je chápal a jak je ve svém díle citoval. Někteří filosofové by totiž mohli být nazýváni spíše pseudo-filosofové než averroisté. Srov. S. HARVEY, „On the Nature and Extent of Jewish Averroism“, s. 114–115. O fenoménu židovského averroismu srov. též. S. HARVEY, „Arabic into Hebrew: The Hebrew translation movement and the influence of Averroes upon medieval Jewish thought,“ in: D. H. Frank – O. Leaman (eds.), *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2003, s. 258–280.

⁷⁶ E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme: essai historique*. Paris: Auguste Durand, 1852.

Julius Guttman, jehož publikace *Die Philosophie des Judentums* z roku 1933 se dodnes používá pro svou paradigmatickou klasifikaci židovského myšlení ve středověku, na druhou stranu neužívá výslovně pojem židovský averroismus, ale hovoří o židovských aristotelicích, od Hillela ben Šmu'ela a Jicchaka Albalaga až po Chasdaje Crescase, kteří byli ovlivněni učením Averroa. Jejich myšlení se simultánně vyvíjelo po boku křesťanského averroismu.⁷⁷

Nejdůležitějším myšlenkovým odkazem židovského averroismu a zdrojem pro jeho studium jsou tzv. suprakomentáře, což jsou komentáře k aristotelskému učení, jehož obsah si nicméně daný komentátor osvojil zprostředkovaně pomocí Averroových komentářů. Na základě toho tak židovští averroisté tvořili komentáře ke komentářům.

Vůbec prvním židovským filosofem, kterého lze nazývat židovským averroistou, je podle A. De Libery učenec zvaný Jicchak Albalag, který žil v druhé polovině 13. století v Provence.⁷⁸ Ryzí představitelé tohoto proudu se však začali objevovat spíše až ve 14. století. Glasner zastává názor, že prvním židovským averroistou v pravém slova smyslu byl Levi ben Geršom, který je znám pod polatinštěnou podobou jména jako Gersonides (1288–1344).⁷⁹ Ten je podle ní zároveň „Averroův nejsystematičtější židovský komentátor,“⁸⁰ neboť sepsal komentáře ke všem jeho spisům, které měl vůbec možnost studovat. Předtím, než Glasner předložila svou hypotézu o Gersonidově prvenství v rámci tohoto fenoménu, bylo obecně přijímanou domněnkou, že průkopníkem židovského averroismu byl Jedaja ha-Pnini. To tvrdil rovněž Moritz Steinschneider ve svém díle *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* z roku 1893.⁸¹ Glasner však ukázala, že Gersonidovo jméno je zmíněno nejen v

⁷⁷ J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, s. 200–241.

⁷⁸ A. DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 231.

⁷⁹ R. GLASNER, *Vikuach*, s. 22–24.

⁸⁰ R. GLASNER, *Hebrew Supercommentaries*, s. 189.

⁸¹ Podobně také Neubauer ve svém článku („Yedaya de Béziers“, in: *Revue des études juives*, 20 (1890), s. 244–245) mylně zařazoval Jedajovo působení do dřívější doby na základě toho, že jej chybně ztotožnil s jiným Jedajou ze stejného místa původu, tedy Provence. Marc Saperstein dokázal, že se jednalo o Jicchaka ben Jedaju, ne Jedaju Bedersiho. Srov. M. SAPERSTEIN, *R. Isaac b. Yeda'ya*, s. 17–45.

samotném Jedajově komentáři, ale také ve všech ostatních nejranějších provensálských komentářích, a právě proto je třeba mu přisoudit první místo v řadě těchto komentátorů.⁸²

Gersonides napsal komentář ke shrnutí a střednímu komentáři k *Fyzice*. Oba jeho komentáře jsou označeny letopočtem 1321, všechny ostatní komentáře, stejně tak Jedajův, byly zřejmě vytvořeny až po tomto roce. Gersonidův komentář ke shrnutí *Fyziky*⁸³ se dochoval nejméně v šesti manuskriptech.⁸⁴ Komentář ke střednímu komentáři k *Fyzice*⁸⁵ se dochoval minimálně ve třinácti manuskriptech.⁸⁶

Dalším hebrejsky píšícím autorem, který v tomto období sepsal komentář k *Fyzice*, byl Šlomo ha-Levi. Jeho komentář vychází z Averroova shrnutí a dochoval se v jediném manuskriptu.⁸⁷ Jeho identita není příliš známa, ale přízvisko ha-Levi vypovídá o tom, že působil v okruhu studentů Leviho ben Geršoma neboli Gersonida, na něhož odkazuje ve svém komentáři jako na svého učitele. Jeho komentář byl napsán někdy mezi lety 1321–1344, tedy ještě za Gersonidova života.⁸⁸ R. Glasner se domnívá, že ha-Levi odkazuje ve svém komentáři rovněž na Jedajův komentář, přičemž nazývá Jedaju svým přítelem. V tom případě by ha-Leviho komentář mohl časově následovat až po Jedajově komentáři.⁸⁹

Dalším Jedajovým mladším současníkem, který napsal komentář k *Fyzice*, je Moše z Narbonne (Moše Narboni; zemřel někdy po roce 1362). Dochovaná verze

⁸² R. GLASNER, *Vikuach*, s. 22–23.

⁸³ *פרוש על קצור אבן רושד על ספר השמע (הטבעי של ארסטו)*.

⁸⁴ Berlin, State Library of Berlin, Ms. Or. fol. 1055; Rome, Biblioteca Casanatense, Ms. 3101; St. Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Ms. B 68; London, Beth Din & Beth Hamidrash Library, Ms. 43; Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. ebr. 342; Paris, The National Library of France, Ms. hebr. 962.

⁸⁵ *פרוש על הבאור האמצעי (של אבן רושד על ספר השמע הטבעי של ארסטו)*.

⁸⁶ Rome, Biblioteca Casanatense, Ms. 3113; Paris, The National Library of France, Ms. hebr. 963, Ms. hebr. 964 a Ms. hebr. 965; Moscow, Russian state library, Ms. Guenzburg 404 a Ms. Guenzburg 1180; Vienna, Austrian National Library, Cod. hebr. 171; London, Beth Din & Beth Hamidrash Library, Ms. 43; St. Petersburg, The National Library of Russia, Ms. EVR I 423; Oxford, The Bodleian Libraries, Ms. Mich. 488; Toronto, University of Toronto Library, Ms. FR 5-020; Munich, Bavarian State Library, Cod. hebr. 278; Turin, Turin National University Library, Ms. A I 14.

⁸⁷ Oxford, The Bodleian Libraries, Ms. Mich 538; nebyl doposud zdigitalizován.

⁸⁸ R. GLASNER, *Study of Ibn Rushd*, s. 53–54; 68–70.

⁸⁹ Tamtéž, s. 73–75.

jeho komentáře byla dlouhou dobu považována za anonymní dílo (podle Steinschneiderovy klasifikace), než jej nedávno R. Glasner spojila právě se jménem Narboniho. Glasner ukazuje, že Narboni na tento komentář odkazuje v jiném svém díle, a to komentáři k *Otázkám o přírodě* (Drušim tiv'ijim). Glasner si všímá, že Narboniho komentář vychází v převážné většině z Averroova středního komentáře k *Fyzice* v překladu Kalonyma ben Kalonyma, ale čas od času cituje rovněž i z Averroova dlouhého komentáře.⁹⁰

1.6 Jedaja Bedersi ha-Pnini

Z důvodu, že se tato disertační práce zaměřuje na osobu Jedaji ha-Pniniho a jeho filosofický odkaz, budeme se nyní věnovat jeho životnímu osudu do větší hloubky. Obrysy Jedajova života, se záměrem zahrnout jen co možná nejpřesnější informace, nastínil Chajim Schirmann ve své antologii hebrejské poezie ve Španělsku a Provence. Jedaja se „narodil ve městě Béziers, které je v jižní Francii, v poslední třetině třináctého století, a vyrůstal v něm. Později sídlil v Perpignanu a Montpellieru. V roce 1306 byl ještě naživu; rok jeho skonání není znám.“⁹¹ Pro detailnější obraz Jedajova života lze pak sestavit pouze přibližnou skicu jeho životních etap na základě vedlejších svědectví, odkazů z jiných děl a rozboru jeho vlastních spisů.

Přízvisko Bedersi, které nese Jedaja i jeho otec, jímž byl básník Avraham Bedersi, odkazuje na místo původu této rodiny, tedy město Béziers, jenž se nachází v provincii Languedoc. Avraham Bedersi se pravděpodobně ještě jako mladý muž přestěhoval do nedalekého města Perpignan, kde prožil značnou část svého života. Kromě tvoření básní se zabýval rovněž finančnictvím a byl váženým členem zdejší židovské komunity. Rodina Bedersi ovšem byla nucena, stejně jako mnoho jiných židovských obyvatel, Perpignan po roce 1285 opustit. Důvodem bylo, že se téhož

⁹⁰ R. GLASNER, „Two Notes on the Identification of Two Anonymous Hebrew Commentaries on the Physics“, in: *Aleph* 9/2 (2009), s. 335–344.

⁹¹ Ch. SCHIRMANN, *Ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad u-ve-Provans*, s. 489.

roku dostal k moci král Filip IV. Sličný, který od samého počátku své vlády zaujímal nepřátelský postoj vůči Židům, a proto je z měst, jež byla pod jeho nadvládou, postupně vypuzoval. V té době odcházela většina židovské populace do nedalekých měst Narbonne či Montpellier, která spadala pod vlídnější Aragonské království.

Jedaja se pravděpodobně narodil někdy mezi lety 1270–1285, avšak místo jeho narození není známo. Nelze vyloučit, že se narodil ve městě Béziers jako jeho otec.⁹² Provensálská varianta jeho jména zní En Bonet Abram (Bonet, syn Abramův) nebo En Bonet Profiat (Bonet, syn Profiatův), někdy je nazýván také jako Don Bonet. Bonet nejspíše odpovídá hebrejskému jménu Tobiáš (טוביה; obě varianty, Bonet i Tovja, jsou vytvořeny z přívlastku „dobrý“). Přízvisko ha-Pnini, pod kterým je znám, bývá předmětem četných dohadů. Jedna z již odmítnutých teorií staví na předpokladu, že je tak nazýván kvůli tomu, že je autorem spisu *Mivchar ha-pnanim*, což zpochybnil Steinschneider již na konci 19. století.⁹³ Schirmann se domnívá, že si tento přívlastek Jedaja ke svému jménu připojil nejspíše proto, že sám sebe vnímal jako výjimečného intelektuála své generace.⁹⁴ V hebrejské parafrázi Al-Fārābīho spisu *O intelektu* jsou totiž intelektem obdaření jedinci označováni jako *jehidej ha-dor ve-pninej ha-adam*, doslova: jedineční generace a perly (neboli intelektuální elita) lidského druhu. Jedaja tento spis prokazatelně znal, a tudíž se jím mohl nechat inspirovat.⁹⁵ Rovněž je možno hledat souvislost mezi tímto přídomkem

⁹² Jedaja je veden v seznamu lékařů, neboť jeho profesí byla medicína, působících ve městě Béziers. Srov. I. ALTERAS, „Jewish Physicians in Southern France during the 13th and 14th Centuries“, in: *The Jewish Quarterly Review* 68/4 (1978), s. 222.

⁹³ Postupem času se ukázalo, že ne všechna díla, která k němu byla původně přiřazována, skutečně pochází od něj. Mezi těmito mylně určenými najdeme *Igeret ha-tšuva* (Dopis s odpovědí), v němž je předloženo třicet devět filosofických kvestií, autorem tohoto spisu je však ve skutečnosti Jicchak ben Avraham Ibn Latif; nebo také zmíněnou kompilaci výroků *Mivchar ha-pnanim* (Výběr z perel). Falešnou stopou k této domněnce bylo jeho přízvisko ha-Pnini. Steinschneider se snažil dokázat, že autorem je zřejmě Šlomo Ibn Gabirol, což bylo v nedávné době rovněž zpochybněno. Někteří badatelé Ibn Gabirolovo autorství zavrhnou (A. M. Habermann, Y. Ratzaby), zatímco jiní jej stále podporují (S. Katz). V poslední době přestala být otázka autorství tohoto spisu tolik zásadní a zřetel se přesunul spíše na spis samotný, nikoli jeho autora. Srov. Ch. H. MANEKIN – Y. T. LANGERMANN – H. BIESTERFELDT, *Hebrew Translations*, s. 89. Srov. též A. NEUBAUER, *Jedajiah hap-Penini's Ohev nashim*, s. 138.

⁹⁴ Ch. SCHIRMANN – E. FLEISCHER, *Toldot ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad ha-nocrit u-vi-drom Carfat*, s. 499.

⁹⁵ K sousloví *jehidej ha-dor ve-pninej ha-adam* srov. níže v závěru podkapitoly „Zvláštní vlastnost, která je připojena k formě“. Srov. G. FREUDENTHAL, *Ketav ha-Da'at*, s. 57.

a městem Perpignan, v němž nějakou dobu pobýval, přičemž ha-Pnini by představovalo hebrejský ekvivalent přídavného jména „perpignanský“, tedy pocházející z Perpignanu, města, které je dalším z předpokládaných míst jeho narození. V každém případě, Jedaja byl nazýván Jedajou ha-Pnini již minimálně ve svých sedmnácti letech, jak ostatně on sám dosvědčuje v úvodu ke knize *Sefer ha-pardes*.

Ve většině odborných publikací převládá názor, že Jedaja žil v rozmezí let 1270–1340.⁹⁶ Naproti tomu, Glasner argumentuje, že se musel narodit spíše až kolem roku 1280 nebo dokonce kolem roku 1285. Její předpoklad vychází z toho, že ze dvou dochovaných dopisů, které Jedaja adresoval podle její teorie Levimu ben Geršomovi, vyplývá, že k němu choval zvláštní úctu a považoval ho za velkou vědeckou autoritu. Kdyby byl o dvě desetiletí starší, jak naznačuje většina badatelů, není zcela pravděpodobné, že by k němu vzhlížel s takovým respektem a uznáním.⁹⁷ Dalším bodem, o něhož Glasner opírá své domněnky, je reference v dalším z hebrejských komentářů k Averroovu shrnutí *Fyziky* z první poloviny 14. století. Autorem tohoto komentáře je výše zmíněný Ha-Levi, který sám sebe nazývá studentem Leviho ben Geršoma. Ha-Levi zde podle Glasner odkazuje taktéž na Jedajův komentář k *Fyzice* a Jedaju samotného označuje slovy „můj ctihodný přítel“. Z toho tedy Glasner vyvozuje, že byl Jedaja v užším kontaktu s okruhem studentů Leviho ben Geršoma, přestože nelze říct, že by sám mezi jeho studenty patřil.⁹⁸

Již od chlapeckého věku projevoval Jedaja mimořádné literární nadání. Nepochybně byl ovlivněn tvorbou svého otce – básníka. Mohlo mu být zhruba čtrnáct let, když na sebe upoutal pozornost básní, jež vešla ve známost jako *Bakašat ha-memin*. Svým charakterem je to prosebná modlitba o rozsahu tisíce slov, v níž každý jednotlivý verš začíná písmenem *mem*, na což ostatně poukazuje samotný

⁹⁶ V tomto ohledu poskytují pomoc jednak životní data jeho otce, proslulého básníka Abrahama Bedersi, nebo také Jedajovo zapojení ve sporu ohledně studia filosofie uvnitř židovského společenství, na jejíž obranu přispěl veřejným dopisem, který v roce 1305 adresoval R. Šlomo ben Adretovi. Srov. G. STERN, „Philosophy in southern France: Controversy over philosophic study and the influence of Averroes upon Jewish thought“, in: D. H. Frank – O. Leaman (eds.), *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003, s. 297.

⁹⁷ Srov. R. GLASNER, *Study of Ibn Rushd*, s. 60–61.

⁹⁸ Tamtéž, s. 73–75.

název. Jedajův otec, Avraham Bedersi, dokonce v návaznosti na tento počin napsal pochvalnou řeč, která se dochovala v několika rukopisech jeho díla.

V rané fázi svého života tvořil Jedaja texty populárnějšího charakteru s cílem čtenáře pobavit spíše než mu předat odbornou znalost. Jedním z těchto děl, které napsal pravděpodobně ve věku sedmnácti let na žádost svého přítele, je menší sbírka morálně naučných příběhů *Sefer ha-pardes* (Kniha zahrady).⁹⁹ Na konci této sbírky jsou připojeny citáty, které vypovídají o kvalitě poezie, roli básníků a jejich místě ve společnosti a podobně.

Barevnou mozaiku Jedajovy literární tvorby doplňuje jeho rýmovaná próza *Ohev našim* (Milovník žen), kterou sám nazývá v úvodu také jako *Cilcal knafajim* (Třepotání křídel).¹⁰⁰ V předmluvě k tomuto spisu se dozvídáme, že jej napsal ve věku osmnácti let. Toto dílo představuje reakci na misogynní spis *Minchat Jehuda sone ha-našim* (Přídavná oběť Jehudy, nenávistníka žen), jehož autorem je Jehuda Ibn Šabtaj.¹⁰¹ S tímto druhem literatury se Jedaja seznámil, když dělal společníka dvěma židovským intelektuálům z města Arles, kteří jej motivovali k četbě hebrejských básníků předešlých generací. Tito dva přátelé vystupují ve spisu jako soudci, kteří mají rozhodnout, kdo z tohoto sporu vyjde vítězně, jestli Jedajovo alter ego zastávající se žen nebo Ibn Šabtaj jako jejich odpůrce.¹⁰²

⁹⁹ Tento spis byl, jak již bylo zmíněno v úvodu, nedávno publikován v kritickém vydání, které vychází z tří rukopisných a jedné tištěné verze, které sahají až do šestnáctého století, spolu s anglickým překladem D. Torolla. Ten uvádí, že Jedaja zvolil název kvůli tomu, že *pardes* je malá zahrada, v níž je možno se projít, ale není zde prostor vysázet stromy. Oproti tomu, *gan* je zahrada dostatečně rozlehlá na to, aby v ní rostly majestátní stromy. *Pardes* je tak metaforou k rozměrnosti jeho spisu, a ač je to spis útlý, přesto má ambici poskytnout prostor krásným vzrostlým stromům moudrosti. Podle jiné interpretace může být *pardes* metaforou pro světskou literaturu, zatímco *gan* označuje posvátnou literaturu. *Pardes* by tak naznačoval literární směr, kterým se Jedaja ubíral. D. TOROLLO, *Sefer ha-Pardes by Jedaiah ha-Penini*, s. 9; 16–17.

¹⁰⁰ Spis *Ohev našim* vyšel v tištěné podobě v edici A. Neubauer na základě jediného dochovaného manuskriptu koncem 19. století. A. NEUBAUER, „Jedaiah ha-Penini's *Ohev nashim*, s. 1–19. Aktuálněji o tomto tématu viz A. SALVATIERRA OSSORIO, „*Ohev Nashim and Minhāt Yehudah Sone' ha-Nashim: New Fragments of a Debate*“, in: A. Bursi – S. J. Pearce – H. Zafer (eds.), *His Pen and Ink Are a Powerful Mirror*. Leiden – Boston: Brill, 2020, s. 259–281.

¹⁰¹ Dílo je nicméně psáno v parodickém, karikujícím duchu, což vede T. Fishman k domněnce, že Ibn Šabtajův přístup k ženám ve skutečnosti není misogynní. T. FISHMAN, „A Medieval Parody of Misogyny: Judah ibn Shabbetai's *Minhāt Yehudah sone hanashim*“, in: *Prooftexts* 8/1 (1988), s. 95.

¹⁰² Ch. SHIRMANN, *Ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad u-ve-Provans*, s. 490.

O Jedajovi je rovněž známo, že se jako učenec, který se již nejspíše těšil poměrně velké úctě, avšak stále ještě nemusel být pokročilého věku, aktivně zapojil do sporu ohledně studia spisů řecko-arabské filosofické tradice uvnitř židovské komunity v Provence. Iniciátorem a hlavní postavou tohoto sporu byl montpelliérský vzdělanec a rabín Abba Mari ha-Jarchi. Problémem nebylo ani tak samotné studium řecko-arabských filosofických spisů, jimž v tomto kontextu vévodily hebrejské překlady Averroových komentářů k aristotelskému korpusu, jako spíše vliv těchto spisů na výklad židovské náboženské tradice a vznik původních hebrejských děl vycházejících z této řecko-arabské tradice, kterou její odpůrci nahlíželi jako pochybnou. Abba Mari se obával toho, že hebrejští čtenáři budou přebírat názory v dílech svých souvěrců nekriticky, protože si nebudou dostatečně vědomi nežidovského původu mnohdy rozporuplného myšlenkového konceptu. Z důvodu mizivé podpory uvnitř své vlastní komunity se Abba Mari rozhodl obrátit na jednu z největších nábožensko-právních autorit té doby, rabína Šlomo ben Avrahama Ibn Adreta, který byl hlavou sousední katalánské židovské komunity se sídlem v Barceloně.¹⁰³

Abba Mari zahájil veřejnou korespondenci mezi ním, Ibn Adretem, známým převážně pod akronymem Rašba, a provensálskými učenici v roce 1303.¹⁰⁴ Rašba ve své odpovědi sice počínání zastánců arabsko-řecké filosofické tradice v Provence odsoudil, avšak zpočátku vyjádřil svou neochotu se v tomto sporu aktivně angažovat, protože by jeho zásah do zájmů provensálské komunity mohl být vnímán jako neoprávněný. V soukromé korespondenci však úsilí zakázat studium těchto spisů všem osobám mladším dvaceti pěti nebo dokonce třiceti let nadále soustavně podporoval. Celý spor vyvrcholil v roce 1305, kdy došlo k poslednímu pokusu Abby Mariho za podpory Ibn Adreta zakázat pod výhrůžkou exkomunikace toto učení v provensálských komunitách. Střet zájmů byl natolik vyhrocený, že oba tábory, jak podporovatelé Abby Mariho, tak jeho odpůrci, na sebe vzájemně uvalily

¹⁰³ G. STERN, *Philosophy in southern France*, s. 285–286.

¹⁰⁴ Abba Mari následně z dopisů vytvořil selektivní antologii nazvanou *Minchat kana'ut* (Přídavná oběť za horlivost), do níž nicméně vybral pouze dopisy svých přívrženců. Srov. G. STERN, *Philosophy in southern France*, s. 287–288.

trest exkomunikace. Tato veskrze chaotická situace však dostala nečekané rozuzlení, když francouzský král Filip IV. Sličný v roce 1306 vyhlásil, nezávisle na konfliktu uvnitř židovské komunity, že všichni Židé ze všech částí říše spadající pod francouzskou korunu jsou s okamžitou platností vyhnáni. Tímto byl spor s konečnou platností a zcela neočekávaně ukončen. Tohoto neblahého osudu byli ušetřeni pouze Židé z města Perpignan, které bylo součástí okresu Rousillon, nad nímž vládl již jiný král, a to Jakub II. Mallorský. Proto se v té době mnozí montpellierští Židé přestěhovali právě do Perpignanu.

Ve výše nastíněném sporu vyjádřil Jedaja své osobní stanovisko formou veřejného dopisu známého pod názvem *Igeret ha-hitnaclut* (Dopis na obranu), který adresoval přímo Ibn Adretovi. Důvodem, proč napsal tento dopis, nebylo ani tak uvalení zákazu na studium filosofických spisů, jako spíše šíření dopisů vznášejících obvinění proti provensálské komunitě nejen v oblastech, které náležely do pole jeho působnosti, ale rovněž ve vzdálenějších francouzských a aškenázských komunitách. Tento zásah považoval Jedaja již nad rámec Ibn Adretových pravomocí a nemohl jej více tolerovat. Jeho apologetickému spisu se dostalo velké pozornosti ze strany jeho současníků. Například Kalonymos ben Kalonymos (nar. 1286) v návaznosti na tento spis napsal svůj *Megilat ha-hitnaclut ha-katan* (Malý dopis na obranu), přičemž zvoleným přívlastkem „malý“ chtěl rozlišit mezi svým stále ještě nepevným postavením a Jedajovou poměrně značnou reputací v oblasti filosofie.¹⁰⁵ Oba dopisy byly napsány před rokem 1306, tedy ještě před konečným rozuzlením sporu.¹⁰⁶

Jedaja ve svém dopise zastává názor, že pokračovatelem andaluského filosofického odkazu, který byl předáván od Sa'adji Ga'ona až po Maimonida, není ve skutečnosti katalánská komunita ani žádná jiná ze sefardských komunit, jak mnozí usuzují na základě teritoriálního hlediska, ale právě provensálské komunity rozprostírající se od Narbonne až po Marseille. Toto dědictví sem bylo přeneseno v

¹⁰⁵ K. BEN KALONYMOS, *Megilat ha-hitnaclut ha-katan*. Jerusalem, The National Library of Israel, Ms. Jer Ben Zvi 4073, fol. 12v. ולהפריש בינה ובין העשויה מיד המופלא הכולל אחינו דון בוניט אברם.

¹⁰⁶ R. BEN-SHALOM, „Translatio Andalusiae: Constructing Local Jewish Identity in Southern France“, in: *Revue de l'histoire des religions* 234/1 (2017), s. 282–284.

dobách příchodu nejvýznačnějších židovských rodů, jako byly například rodiny Kimchiových nebo Ibn Tibbonových, do oblasti Provence během španělské expulze. Díky těmto rodinám a jejich překladatelským dovednostem, neboť jejich znalost arabštiny jim umožňovala překládat všechny významné spisy z arabštiny do hebrejštiny, se mohla filosofie vystavěná na řecko-arabských základech šířit mezi židovskou populací a vzkvétat.¹⁰⁷

Největšími z andaluských filosofů, kteří se zasloužili o kulturní přeměnu v oblasti Provence a seznámili zdejší učence s touto filosofií, byli v Jedajových očích Abraham Ibn Ezra a převážně pak vznešený Rabi Moše, Maimonides. Ve svém dopise Jedaja obhajuje stanovisko, že cizí moudrost přináší v konečném důsledku prospěch v oblasti židovské moudrosti, což dokazuje na příkladu Maimonida jakožto velkého učitele židovského národa.¹⁰⁸ Maimonidova velikost se projevila ve všech oblastech vědy, svou myslí obsáhl kompletní lidskou moudrost, „filosofii, všechno, co znal Aristoteles i veškeré komentáře k jeho knihám; geometrii, aritmetiku a relace, všechno, co znal Euklides a jeho následovníci; astronomii, všechna tajemství, která byla známa Ptolemaiovi, zvanému *megistos* (největší), a jeho škole; v lékařství objevil vše, co objevili Hippokrates a Galén.“¹⁰⁹ Stejný rozhled pak projevil rovněž v oblasti Tóry. Studium řecko-arabské moudrosti a židovského náboženství se rozhodně nevyklučuje, naopak, Jedaja zastává názor, že „studium logiky, přírodní vědy a metafyziky přináší užitek z hlediska upevnění náboženství“ a přispívá k pochopení takových náboženských pravd, jako jsou „existence Boha, prorocství, svobodná vůle, stvoření *ex nihilo* a další relevantní témata.“¹¹⁰ Ve svém dopise Rašbovi se Jedaja snaží obhájit filosofický aspekt kulturní identity

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 285–290.

¹⁰⁸ Otázka studia Maimonidových filosofických spisů byla pro místní židovskou společnost velmi živá, neboť několik desítek let před tímto incidentem, převážně pak v rozmezí let 1230–1233, proběhla velká maimonidovská kontroverze, která vypukla v návaznosti na Ibn Tibbonův hebrejský překlad Maimonidova filosofického veledíla nazvaný *More nevuchim* (*Průvodce tápajících*), který umožnil studium Maimonidovy filosofie v nebývalém rozsahu v oblastech jako je právě Provence a Languedoc, kde do té doby dominovalo studium výhradně rabínské literatury. Viz D. J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*.

¹⁰⁹ R. BEN-SHALOM, *Translatio Andalusiae*, s. 291.

¹¹⁰ C. SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. New York: Cambridge University Press – Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2000, s. 274–275.

provensálských Židů a ukázat, že tento prvek rozhodně nestojí v cestě přirozenému náhledu náboženského člověka na svět, ba naopak lze oba názory, jak filosofický tak náboženský, sloučit do jedné celistvé pravdy.

Zřejmě nedlouho poté, co byl ukončen spor ohledně studia filosofických spisů nečekanou vyhláškou francouzského krále o vyhnání Židů z těch částí území, které spadaly pod jeho vládu, napsal Jedaja spis *Bchinat olam* (Zkoumání světa), známý také pod jménem *Sefer ha-Bedersi* (Bedersiho kniha). Badatelé se totiž shodují na tom, že zde odkazuje na události roku 1306. Tento eticko-rétorický spis, který pojednává o marnosti věcí zdejšího světa a dosažení blaženějšího života, si získal ohromnou popularitu mezi hebrejskými čtenáři. Z toho důvodu se dochoval ve velkém množství rukopisných verzí, ale rovněž tištěných edicí, které zahrnují ať už pouze samotný Jedajův text nebo jsou obohaceny rovněž o komentář z pera jiného autora. Existuje dokonce i edice s latinským překladem z roku 1688, která pochází od Alarda Uchtmanna a jejíž název zní *Hevel havlej cheled*, lat. *Vanitas vanitatum mundi* (Marnost marností světa). Tato latinská verze je označena provensálskou variantou Jedajova jména En Bonet Abram.¹¹¹

Jedajovi bývá připisován rovněž komentář k Ibn Ezrově komentáři k *Pentateuchu*, který nese název *Avat nefesh* (Touha duše),¹¹² přestože nelze jednoznačně dokázat, že je opravdu jeho autorem. Velká část manuskriptů tohoto spisu ukazovala na to, že tento biblický suprakomentář napsal Ašer Crescas, což však bylo později vyvráceno.¹¹³

Vrcholné období svého života potom zasvětil Jedaja psaní komentářů k Averroovým shrnutím Aristotelových přírodovědných knih, ale také tvorbě vlastních filosofických pojednání. Do dnešních dnů se dochoval pouze jediný z jeho

¹¹¹ J. Ch. WOLF, *Bibliotheca Hebræa*, s. 401–402.

¹¹² Podle Dt 12,20: „Až Hospodin, tvůj Bůh, rozšíří tvé území tak, jak ti řekl, a povíš si: Chci jíst maso, protože tvá duše bude toužit jíst maso, jez maso zcela podle *touhy své duše*.“ Bible: český studijní překlad, Praha: KMS, 2009.

¹¹³ Srov. W. G. GÄRTIG, „The Attribution of the Ibn Ezra Supercommentary ‚Avvat Nefesh‘ to Asher ben Abraham Crescas Reconsidered“, in: *Hebrew Union College Annual* 66 (1995), s. 239–257; T. VISI, „The First Instant of Creation: Jedaiah ha-Penini, Durandus of Saint Pourçain and the Ibn Ezra Supercommentary *Avvat Nefesh*,“ in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77, č. 1 (2010), s. 85–87.

komentářů, a to k *Fyzice*. Je ovšem známo, že napsal rovněž komentář ke spisu *O vzniku a zániku*¹¹⁴ a zřejmě i ke spisu *O nebi*,¹¹⁵ žádný z nich se však do dnešní doby nedochoval a o jejich existenci vypovídá již jen pouhá reference v jeho komentáři k *Fyzice*.¹¹⁶

Jedaja napsal, jak bylo předesláno, také několik kratších filosofických pojednání. Soubor jeho filosofických spisů se dochoval společně svázaný v jediném manuskriptu, který je nyní ve sbírkách Národní knihovny v Paříži.¹¹⁷ V tomto svazku najdeme následující díla:

- *Curot ha-minijot* (Druhové formy). Takto je označen v samotném manuskriptu, nicméně nejedná se o ustálený či oficiální název spisu. Shlomo Pines jej navrhl pojmenovat *Ma'amar ba-curot ha-išijot* (Pojednání o individuálních formách), což se začalo víceméně standardně používat.¹¹⁸ V tomto spisu Jedaja zmiňuje, že napsal rovněž komentář k vybrané části Maimonidova *More nevuchim* (Průvodce tápajících, 2. kniha, 13. kapitola), který pojmenoval *Midbar kdemot*, nicméně do dnešních dnů se nedochoval.¹¹⁹
- *Ma'amar be-hafchej ha-mahalach* (Pojednání o protivách pohybu) a *Ktav ha-hit'acmut* (Spis o vyvrácení), které jsou oba adresovány nejmenovanému učenci, na něhož je odkazováno jako na mudrce, *ha-chacham*. R. Glasner se domnívá, že tímto mudrcem je Gersonides.¹²⁰

¹¹⁴ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd al Sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo* (dále jen *Peruš al kicur Ibn Rušd*). Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2612 [De Rossi 1399], fol. 24v. 'וכבר דברנו בזה בפירושונו ל"ס'. ההויה „O tomto jsme už mluvili v našem komentáři ke knize *O vzniku [a zániku]*.“

¹¹⁵ Tamtéž, fol. 185r. והנה נבאר בספר השמים והעולם איך תהיה זאת התנועה באויר „Hle, vysvětlíme v knize *O nebi a světě*, jak bude [probíhat] tento pohyb ve vzduchu.“

¹¹⁶ Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 14.

¹¹⁷ Paris, The National Library of France, Ms. heb. 984.

¹¹⁸ S. PINES, *Ha-curot ha-išijot*, s. 263.

¹¹⁹ Paris BN 984, 74r. הנה יראה שזה דעת הרב ז"ל בהקדמת י"א בראש החלק השני וכבר ביארנו זה בשלמות. במאמר ייחודונו לביאור ההקדמות הם קראנוהו מדבר קדמות. Název *Midbar kdemot* odkazuje na biblickou poušť na východ od země izraelské, která je zmiňována na několika místech v Bibli (Dt 2,26–28; Joz 13,15–20; 1Pa 6,63–64).

¹²⁰ Glasner oba spisy editovala a spolu s komentářem publikovala v již zmíněné monografii *Vikuach mada'i filosofi be-me'a ha-arba esre*. Pro předložené argumenty, kterými Glasner usiluje o to dokázat, že tímto mudrcem je Gersonides, srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 15–16.

- *Sefer ha-sechel*, známý též jako *Ktav ha-da'at* (Spis o intelektu), který je hebrejskou parafrází a komentářem k al-Fārābīho spisu *Risālāh fī'l-'aql* (Spis o intelektu) a zabývá se tedy aristotelským pojetím intelektu a jeho různými významovými nuancemi.

V neposlední řadě pak Jedaja, zřejmě v souvislosti se svou lékařskou profesí, sepsal komentář k Avicennovu *Kánonu medicíny*, který se dochoval v několika manuskriptech.¹²¹

¹²¹ J. HA-PNINI, *Peruš ha-kanon le-Ibn Sina*. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2472; San Lorenzo del Escorial, Royal Library of the Monastery of El Escorial, Ms. G-III-9.

2. Charakteristika Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí *Fyziky*

2.1 Struktura a styl komentáře

Jedajův komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*, který je v hebrejštině zván *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'í šel Aristo* (Komentář k Ibn Rušdovu shrnutí Aristotelovy *Knihy přírodního slyšení*),¹²² je dnešnímu čtenáři dostupný v jediném, a to ne zcela kompletním manuskriptu, neboť začátek první kapitoly a větší část závěrečné osmé kapitoly scházejí. Jeho originál je uložen pod identifikačním číslem *Parm. 2612, De Rossi 1399* v Palatinské knihovně (*Biblioteca Palatina*) v italské Parmě. Mikrofilm tohoto manuskriptu (s číslem F 13313) je uložen v Institutu mikrofilmovaných hebrejských rukopisů, který je součástí Národní knihovny Izraele v Jeruzalémě. Digitalizovaná kopie mikrofilmu je dostupná online.¹²³ Doposud nevyšel v tištěné edici, proto je badatel závislý výhradně na této rukopisné, v některých částech obtížně čitelné verzi.¹²⁴

Dochovaný rukopis Jedajova komentáře se rozkládá celkem na dvě stě oboustranně popsaných listech (tedy 400 stranách). Je psán italským polokurzívním písmem. Pochází z Itálie zhruba z roku 1400. Jako podklad použil písař arch papíru, jehož vnější a vnitřní strana je z pergamenu. Rozměr každého archu je 224 x 148 mm. V záhlaví folia 106r je zřejmě cenzorovou rukou psaná

¹²² Název *Sefer ha-šma ha-tiv'í* neboli *Knihy přírodního poslouchání* (respektive poslouchání o přírodě) odkazuje na metodu výuky v Lyceu, kde studenti – posluchači zapisovali, co slyšeli z úst lektora.

¹²³ Ktiv: The International Collection of Digitized Hebrew Manuscripts.
<https://www.nli.org.il/en/discover/manuscripts/hebrew-manuscripts>

¹²⁴ Naproti tomu, Averroovo shrnutí k Aristotelově *Fyzice*, z něhož Jedajův komentář vychází, vyšlo již před dlouhým časem tiskem v hebrejském překladu jako *Kicurej Ibn Rušd*, a to v roce 1559 v italském Riva di Trento.

poznámka v latině, která je však vzhledem k hlavnímu textu vzhůru nohama, čítající rok 1624.¹²⁵

Jedajův komentář je rozdělen do osmi kapitol podle členění Aristotelovy *Fyziky* do osmi knih. Jednotlivé kapitoly obsahují citované pasáže z Averroova shrnutí *Fyziky* v hebrejském překladu Mošeho Ibn Tibbona, které frekventovaně doprovází Jedajovy podrobné poznámky a komentáře s cílem poskytnout čtenáři dostatečné objasnění i těch méně srozumitelných myšlenek, jejichž nejasnost pramenila mnohdy z těžkopádného překladu. Takový styl komentáře lze nazvat po vzoru scholastických komentářů textový komentář (latinsky *lectio* nebo *modo scripti*).¹²⁶ Aby Jedaja rozlišil mezi citací z Averroova shrnutí a svou vlastní interpretací, uvádí své autorské části slovy „amar Jedaja“ (Jedaja řekl), zatímco pasáže z Averroa začínají frázemi v první osobě množného čísla, například „nomar“ (řekneme), „neva'er“ (vysvětlíme) a podobně.

Jak ukazuje Glasner, všechny tyto zmíněné prvky komentáře (plná či zkrácená citace, identifikace autora dané pasáže) náleží do jednoduchých stylistických vzorců, které jsou charakteristické pro hebrejské komentáře raného období, tedy první poloviny 14. století, jejichž kolébkou byla Provence. Jejich autoři nacházeli přímou inspiraci v Averroově literárním stylu. Jejich styl se, jak uvádí Glasner, výrazně odlišuje od pozdních komentářů vzniklých v druhé polovině 15. století v Itálii, Španělsku nebo Byzanci, které se svým stylem naopak podobaly metodě *disputatio* a obsahovaly alespoň ve zjednodušené podobě soubor otázek a odpovědí.¹²⁷

¹²⁵ B. RICHLER (ed.) – M. BEIT-ARIÉ, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*. Jerusalem: Jewish National Library – University Library, 2001, s. 346.

¹²⁶ P. BLAŽEK, „Jak interpretovat středověké aristotelové komentáře?“, in: *Aithér* 1/2 (2009), s. 215–216.

¹²⁷ R. GLASNER, *Hebrew Supercommentaries*, s. 185–188.

3. Jedaja ha-Pnini v kontextu hebrejské scholastiky

3.1 Hebrejská scholastika

V úvodu byl diskutován problém definice židovské filosofie obecně. Definovat koncept hebrejské scholastiky je ještě o stupeň problematičtější kvůli tomu, že dodnes se vědci nedokázali shodnout na tom, co má vlastně hebrejská scholastika představovat. Ostatně, dokonce ani v kontextu latinské křesťanské filosofie nenajdeme jednotnou představu o konceptu scholastiky.¹²⁸

Optikou klasické studie Martina Grabmanna, který reprezentuje badatelský přístup přelomu 19. a 20. století, je scholastika chápána jako metoda, jež přispívá k usmíření víry a rozumu, a urovnává vnitřní konflikt v otázkách křesťanské teologie prostřednictvím logického a filosofického přístupu.¹²⁹ Výroky sv. Anselma „credo ut intelligam“ (věřím, abych rozuměl) a „fides quaerens intellectum“ (víra hledající porozumění) uchopil Grabmann jako programové prohlášení, jenž je společným jmenovatelem všech scholastických filosofií, které se objevily v následujících stoletích. Tyto výroky vyjadřují ve zkratce postoj křesťanského filosofa, který usiluje o porozumění křesťanské víře racionálními metodami.¹³⁰ Aristotelovy, Avicennovy a Averroovy spisy, poté, co byly přeloženy do latiny, měly poskytnout právě onu potřebnou metodu pro pochopení dogmat křesťanské teologie, jako například tajemství Nejsvětější Trojice.¹³¹

¹²⁸ Pro stručný vhled do konceptu scholastiky, srov. R. SCHÖNBERGER, „Scholastik“, in: *Lexikon des Mittelalters*, sv. 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003, s. 1521–1526; L. J. ELDERS, „Scholastische Methode“, in: tamtéž, s. 1526–1528.

¹²⁹ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Sv. 1–2. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909.

¹³⁰ Tamtéž, sv. 1, s. 28–37; s. 272–288.

¹³¹ Srov. J. PELIKAN, *The Christian Tradition. Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600–1300)*. Chicago: University of Chicago Press, 1978, s. 284–293.

Další z přístupů poukazuje na roli křesťanské teologie při zrodu scholastiky stejně tak jako význam vlivu, jaký měli arabští filosofové na latinské křesťanské filosofii.¹³² Až do 12. století nepovažovali křesťanští myslitelé vztah mezi nekřesťanskou filosofií a křesťanským učením za problematický. Filosofové byli nahlíženi zkrátka jako pohané obdařené moudrostí; v mnoha věcech se sice mýlili, avšak někdy jako by předvíдали Kristovo učení. Dílo sv. Augustina *O křesťanském učení* (De doctrina christiana) je zářným příkladem toho, jak bylo možno usmířit rozpor mezi latinským křesťanským a pohanským literárním odkazem.¹³³ Vzor tohoto uvažování se však přesunul poněkud do ústraní ve chvíli, kdy v rámci procesu překládání arabských filosofických děl do latiny začalo být na filosofii těchto arabských autorů pohlíženo jako na univerzální vědu. Křesťanští učenci 13. století tak poprvé pochopili, že aristotelická filosofie je něčím víc než pouhým pohanským filosofickým předjímáním křesťanské morálky a monotheismu. Propracované systémy Avicenny, Averroa a dalších filosofů se staly intelektuálně atraktivní alternativou k doposud převládajícím názorům křesťanské teologie, metafyziky, přírodní filosofie, etiky, a dokonce i politické filosofie.¹³⁴ Reakce na objevení arabského aristotelismu byly ovšem různé; na jedné straně stály pokusy některých křesťanských autorit zakázat studium aristotelické filosofie za každou cenu, na straně druhé se objevovaly velkolepé projekty, jako je například *Theologická summa* (Summa theologiae) sv. Tomáše Akvinského, jež otevřeně obdivovaly a podporovaly aristotelickou filosofii a s jejím využitím se snažily redefinovat klíčové koncepty křesťanské teologie. Některé z přístupů tehdejších křesťanských myslitelů k aristotelické filosofii ovšem není až tak jednoduché klasifikovat, jak lze vidět například v díle sv. Bonaventury, o jehož vztahu k této filosofii se ještě v minulém století živě diskutovalo.¹³⁵

¹³² Viz A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

¹³³ Jean LeClercq popisuje vstřícný přístup monastických theologů dokonce i k pohanským autorům. Ten spočíval v tom, že se tito theologové domnívali, že vše pravdivé a dobré, co kdy bylo napsáno, ve své podstatě náleží k dědictví křesťanů. Srov. J. LECLERCQ, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1982, s. 116.

¹³⁴ Srov. A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, s. 135–140.

¹³⁵ Jak ukazuje Tomáš Nejeschleba, například Gilson tvrdí, že Bonaventurova filosofie je neoddelitelná od teologie a víry, van Steenberghe se pokouší jeho filosofii klasifikovat jako

Třetí přístup klade důraz na instituce a jejich roli v procesu produkování a šíření vědomostí. Významem slova „scholastický“ je jednoznačně „školní“. Scholastická filosofie byla vždy úzce spjata se školami, obzvláště pak s univerzitami. Za takového symbolického představitele nově se rodící kultury vzdělávání a diskuse ve vyučovacích institucích 12. století bývá považován Pierre Abélard. Poslání „novodobého učitele“ spočívalo především ve zkoumání daného problému ze všemožných úhlů; předpokládalo se, že tento vzdělanec při řešení problému nejprve shromáždí protichůdné názory předchozích autorit, identifikuje argumenty pro a proti, provede logickou analýzu těchto argumentů a závěrem přednese uspokojivé řešení daného problému.¹³⁶ Tato metoda byla ustálena ve formě *questio*, scholastické otázky, která vycházela z praxe *disputatio*, diskusní metody prováděné jak ústně, tak písemně na středověkých evropských univerzitách.¹³⁷ Neméně důležitá byla metoda *lectio*, která sestávala z důkladného čtení a analýzy autoritativních textů a jejím vyústěním byly dlouhé komentáře k danému textu.

Středověcí židovští filosofové ovšem nestudovali na křesťanských univerzitách, neboť jim zde byl přístup zamezen, a neměli k dispozici ani své vlastní univerzity. Proto se není čemu divit, že scholastické *quaestiones* nejsou plně reflektovány ve spisech židovských filosofů. Když se však podíváme na celou záležitost z jiného úhlu, židovští filosofové znali se vší jistotou díla muslimských aristoteliků a mnozí z nich byli dokonce schopni číst tato díla v arabském originále. Židovští filosofové si byli velmi dobře vědomi toho, jaké nástrahy pro monotheistické, biblické náboženství přináší střet s tímto myšlenkově odlišným, univerzálně-filosofickým systémem, jaký představovala aristotelská filosofie. I pro ně bylo nutné se vypořádat s některými značně problematickými aristotelskými

eklektický aristotelismus. Podle Quinna je završením jeho filosofie víra. Speer pak neupírá filosofii své postavení a vnímá její souvislost s teologií. Srov. T. NEJESCHLEBA, „‘Redukující’ povaha filosofie Bonaventury z Bagnoregia“, in: Bonaventura, *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus*. Př. T. Nejeschleba. Praha: Oikoyomenh, 2003, s. 11–16.

¹³⁶ Srov. M.-D. CHENU, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1968, s. 270–309.

¹³⁷ Viz O. WEIJERS, *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*. Turnhout: Brepols, 2014.

koncepty jako je například věčnost světa, jež není slučitelná s křesťanstvím ani s judaismem, neboť obě náboženství zastávají představu o stvoření světa. Mnohé z těchto rozporných konceptů jsou rozvíjeny v dílech předních představitelů středověké židovské filosofie, jako například Sa'adja Ga'on, Jehuda ha-Levi, Maimonides nebo také Gersonides. V neposlední řadě znali středověcí židovští filosofové velmi dobře žánr komentáře, tudíž i v tomto ohledu měli značně blízko ke svým křesťanským protějškům a jejich scholastickým metodám.

Ačkoli lze tedy středověkou židovskou filosofii v některých ohledech přirovnat k latinské scholastice, je zároveň potřeba zdůraznit, že slovník židovských filosofů v žádném případě neobsahoval slova „scholastika“ nebo „scholastický“. Moderní historici filosofie i přesto používají tyto termíny, když popisují takové fenomény v rámci židovské filosofie, které latinskou scholastiku připomínají. Koncept „hebrejské scholastiky“, který byl tedy vytvořen až dodatečně, v sobě zahrnuje, podobně jako výše diskutované pojetí latinské scholastiky, několik různých hledisek, ze kterých lze k tomuto fenoménu přistupovat.

(1) Jedním z názorů je, že hebrejská scholastika je v podstatě recepcí latinské scholastiky, převážně pak učení Tomáše Akvinského, židovskými učenici. V tomto smyslu je potom nazývána „židovským tomismem“. Představitelem tohoto přístupu je J. B. Sermoneta, který totožnou tendenci zkoumal u italských židovských filosofů.¹³⁸ (2) Další skupina badatelů zastává teorii, že hebrejská scholastika spočívá v osvojení si scholastických metod, nikoli však scholastického učení. Židovští filosofové se touto optikou nijak nelišili svými myšlenkami od svých souvěrců, avšak samotná výstavba jejich argumentů se formálně přibližuje scholastickým kvestiím (*quaestio*) a disputacím.¹³⁹ (3) V neposlední řadě se někteří domnívají, že hebrejská scholastika ve skutečnosti závisí na latinské scholastice

¹³⁸ Např. J. B. SERMONETA, „Pour une Histoire du Thomisme Juif“, in: G. Verbeke – D. Verhelst (eds.), *Aquinas and Problems of his Time*. Leuven: Leuven University Press, 1976, s. 130–135. Srov. též T. M. RUDAŤSKÝ, *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2018, s. 63–64.

¹³⁹ Srov. T. M. RUDAŤSKÝ, „The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries“ (dále jen *The impact of Scholasticism*), in: D. H. Frank – O. LEAMAN (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003 s. 348–350.

pouze zdánlivě. Oba proudy se vyvíjely paralelně, nezávisle jeden na druhém, a jejich podobnost je tedy čistě náhodná.¹⁴⁰

Mauro Zonta se domnívá, že fenomén tzv. hebrejské scholastiky byl reakcí na stagnující vývoj židovské filosofie v době, kdy téměř výlučné studium Averroových komentářů v rámci aristotelismu začalo být pro některé filosofy nové generace přežitkem. Ve snaze přizpůsobit židovskou filosofii požadavkům moderní doby začali tito učenci hledat inspiraci ve spisech latinských scholastiků, a to v jejich technice psaní, terminologii a konkrétních naukách. Někteří z nich byli v úzkém kontaktu s křesťany a ovládali tak alespoň pasivně latinu, což jim umožnilo osvojit si myšlenky obsažené v latinských scholastických spisech. Přestože lze mluvit o éře hebrejské scholastiky v pravém slova smyslu zhruba od druhé poloviny 15. století, a to s vazbou na území Itálie a Španělska, podobně jako tomu bylo u jiných směrů včetně židovského averroismu, i v případě tohoto filosofického proudu se začaly objevovat první signály již století předtím, nejzřetelněji však od konce 14. století.¹⁴¹

V 14. století byl vliv scholastiky na židovské filosofy znatelný především z hlediska dílčích tezí v rámci výkladu, nikoli však struktury filosofických komentářů. Po vzoru výukových technik na univerzitách koncipovali latinští scholastičtí autoři své komentáře k Aristotelovi formou *lectio* (textový komentář, přednáška) nebo později zcela osamostatněnou *disputatio* (soubor otázek, které následují formu univerzitních disputací). Zatímco druhá forma u latinských scholastiků té samé doby vzkvétala, u židovských filosofů převládala forma textového komentáře, která se nijak zvlášť nelišila od Al-Fārābīho nebo Averroovy techniky. Výraznější vliv scholastické metody na výstavbu textu lze vidět až u hebrejských komentářů vzniklých v 15. století ve Španělsku a Itálii.¹⁴² Jejich autoři projevují již mnohem

¹⁴⁰ Tímto aspektem se zabývá například Klein-Braslavy, která z tohoto hlediska analyzovala Gersonidovo dílo *Milchamot ha-šem*. Srov. S. KLEIN-BRASLAVY, „La méthode diaporématique de Gersonide dans le *Guerres du Seigneur*“, in: C. Sirat – S. Klein-Braslavy – O. Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, s. 105–134. Srov. též Ch. H. MANEKIN, „The Ambiguous Impact of Christian Scholasticism on Jewish Philosophy in the Late Middle Ages“, in: A. Musco (ed.), *Universalità della ragione*. Vol. 1. Palermo: Officina di studi medievali, 2012, s. 218–219.

¹⁴¹ M. ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*. Dordrecht: Springer, 2006, s. 1–2; T. M. RUDAUSKY, *The Impact of Scholasticism*, s. 348–349.

¹⁴² R. GLASNER, *Hebrew Supercommentaries*, s. 185–186.

jasnější tendenci své pojednání tematicky uspořádat jako soubor otázek, jehož struktura se přibližuje scholastickým komentářům: formulace otázky, citace podpůrných argumentů, citace protiargumentů a řešení stanovené otázky, které bylo zpravidla v souladu s antitetickými argumenty.¹⁴³

Pronikání nových vědeckých myšlenek je patrné ve spisech několika židovských filosofů již na přelomu 13. až 14. století. Mezi nimi jsou nevyrazněji především tito autoři:

- Jicchak Albalag (produktivní ke konci 13. století), jehož teorie „dvojí pravdy“ připomíná učení Sigera z Brabantu a Boethia z Dacie.
- Gersonides, který pracoval jako astronom na papežském dvoře v Avignonu, díky čemuž mohl přijít do kontaktu s křesťanskými filosofy, jako byl William z Ockhamu.¹⁴⁴ Ve svých spisech pak polemizuje s myšlenkami, které jsou reflektovány ve spisech různých křesťanských učenců, například Ockhamovým učením o přirozeném pohybu, scholastickou diskusí o božím vědění budoucích událostí, konceptem přítomného okamžiku, a dalšími tématy.¹⁴⁵
- Jedaja ha-Pnini, který rozeznává kromě druhových a rodových forem, jako tomu bylo v aristotelské tradici, také individuální formy, což připomíná učení křesťanského filosofa Johna Dunse Scota; mimoto je v jeho spisech reflektováno rovněž učení o diskrétním a spojitém nebo také o síle, kterou vyznačují nebeská tělesa na pozemské jedince.¹⁴⁶
- Josef Ibn Kaspi (1279–1340), který byl rovněž pravděpodobně obeznámen se scholastickou diskusí ohledně božího vědění věcí

¹⁴³ T. M. RUDAVSKY, *The Impact of Scholasticism*, s. 349.

¹⁴⁴ Je známo, že se Gersonides vyskytoval na dvoře v Avignonu v roce 1325 a na tom samém papežském dvoře působil William z Ockhamu od roku 1324, tudíž se Glasner domnívá, že se mohli potkat, přestože pro to nejsou žádné očividné důkazy. Srov. R. GLASNER, „Gersonides’s Theory of Natural Motion,“ in: *Early Science and Medicine* 1/2 (1996), s. 202, pozn. 211.

¹⁴⁵ M. ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, s. 6–7.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 7–8.

budoucích (termín *contingentia futura* dokonce doslovně převádí do hebrejštiny jako *ha-atidot ha-efšarijot*).¹⁴⁷

- Nissim ben Re'uven z Girony (1310–1375), jehož diskuse o stvoření prvotní látky poukazuje na to, že mohl znát učení Williama z Ockhamu a Johna Buridana.¹⁴⁸

V druhé polovině 14. století potom působil jeden z nejdiskutovanějších židovských filosofů té doby v otázce vlivu scholastiky, Chasdaj Crescas (ca.1340–1410/11). Jeho myšlenky se v některých bodech pozoruhodně shodují s učením Dunse Scota a jeho následovníků, Williama z Ockhamu, Geralda Odonise, Petera Johna Olivioho, Nicolase Oresmeho a dalších křesťanských učenců.¹⁴⁹

3.2 Jedaja ha-Pnini v kontextu scholastického myšlení

Vzhledem k tématu této práce se nyní budeme blíže věnovat vlivu scholastiky na myšlení Jedaji ha-Pniniho. V tomto kontextu si badatelé všímají hlavně jeho *Pojednání o osobních [či individuálních] formách* (*Ma'amar ha-dan ba-curot ha-pratijot o išijot*). Shlomo Pines, který pojmenování tohoto pojednání upravil do zmíněné podoby, poukazuje na to, že již samotný název v sobě zahrnuje odkaz na scholastické učení.¹⁵⁰

Jedaja na začátku tohoto spisu podává výklad rozličných forem a rozlišuje mezi formou rodovou (*curat ha-sug*), formou druhovou (*cura minit*) a formou individuální (*cura išit/pratit*). Tyto formy jsou uspořádány v určité hierarchii podle stupně obecnosti, nejvýše je postavena forma rodová, která je nejobecnější a zahrnuje pod sebou různé druhy a jejich formy, které jsou oproti ní o něco specifitější. Individuální formy se pak nacházejí řádově pod druhovými formami.

¹⁴⁷ S. PINES, *Scholasticism after Thomas Aquinas*, s. 497; M. ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, s. 8.

¹⁴⁸ Tamtéž.

¹⁴⁹ S. PINES, *Scholasticism after Thomas Aquinas*, s. 501–538. M. ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, s. 10–12.

¹⁵⁰ S. PINES, *Scholasticism after Thomas Aquinas*, s. 492.

ומסגולת קורבת החלוף ההוא בצורות האישיות שהמושכל מכלם הוא אחד מה שאין כן בצורות המיניות אשר תחת הסוג האחד כי לסוג מושכל כללי אחד ולכל צורה מינית מושכל אחד מיוחד ממושכל הסוג אבל האישים אין מושכלם דבר זולת מושכל המין ר"ל מושכל צורתם הקרובה כי המושכל לעולם כללי מופשט מן החמרי על כן לא יגדרו האישים כי אם בגדר המין.¹⁵¹

Vedle toho rozlišuje Jedaja mezi formou substanciální (*cura acamit*) a přirozenou (*cura mizgit*). Každé z nich je vlastní určitý druh zvláštních vlastností (*sgulot*). Vlastnosti připojené k substanciální formě jsou složené vlastnosti, například smích. Vlastnostmi spojenými s přirozenou formou jsou potom horkost, vlhkost či suchost, tedy primární vlastnosti.

ועל כן היה הצחוק באדם סגולה להיותו מתחייב מצורתו העצמית לא המזגית שהם החום והלחות נוטה אל היובש כי הם מצד מה שהם איכות יחממו וירטיבו לא שיצחיקו.¹⁵²

Z další pasáže vyplývá, že jednoduchým tělesům (*gešamim pšutim*), respektive elementárním tělesům, je vlastní přirozená forma a s ní spojené primární vlastnosti, zatímco složeným tělesům (*gešamim murkavim*) náleží dva druhy vlastností, a to druhové vlastnosti provázané s druhovou formou a individuální vlastnosti provázané s individuální formou.

וכאשר היה זה כן הנה אם כן הסגולה שני מינים סגולה פשוטה בגשמים הפשוטים ביסודות לא יאמר שנתחייבה מהזדווג שעורים מתחלפים כי השיעור כולו אחד פשוט אבל יאמר שנתחייבה מצורה עם האותות איכות נושאה ללבשתה. והמין השני סגולה מורכבת כלומר בגשמים מורכבים והיא נמשכת להגדר הרכבתם על התואר הנזכר. וזה המין השני שני מינים סגולה מינית וסגולה אישית והסגולה המינית דבקה לצורה המינית והסגולה האישית דבקה לצורה האישית.¹⁵³

Ve své diskusi ohledně individuálních rozdílů mezi jednotlivými zástupci daného druhu Jedaja postupuje tak, že si jako východisko bere Maimonidovo učení,

¹⁵¹ J. HA-PNINI, *Curat ha-minijot*. Paris, The National Library of France, Ms. heb. 984, fol. 66r-v.

¹⁵² J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 178v-179r.

¹⁵³ Tamtéž, fol. 179v.

avšak je zřejmé, že jeho závěry jsou založeny na úplně jiném systému, než měl v mysli jeho učitel. V 73. kapitole první části *More nevuchim* Maimonides polemizuje s představiteli hnutí *mutakallimūn*, podle nichž jsou všechna tělesa složená z atomů, přičemž každý atom zcela odpovídá co do substance tomu druhému a odlišují se pouze na úrovni akcidentů. Z tohoto hlediska tedy není žádný substanciální rozdíl mezi čerností, sladkostí nebo rozumností.¹⁵⁴ Tomuto názoru sice Maimonides odporuje, podle Jedaji však přesto nezaujímá ve svém výkladu dostatečně uspokojivé stanovisko, neboť nerozlišuje mezi protikladem v rámci druhových forem a protikladem v rámci individuálních forem jednoho druhu a zcela tak opomíjí téma substanciálního rozdílu na úrovni individuálních forem.

הנה לא יסופק עלי בזה הלשון כלל שהרב ז"ל אמרו על צד ההרחבה מצד הקורבה הגדולה בין אישי המין האחד כי לא היה המקום ההוא מקום נתינת ההבדל אשר בין חלופי הצורות המיניות וחלופי הצורות האישייות במין האחד בעצמו עד שיגזור ויבאר שאין שם באישיות חלופי עצמי כלל.¹⁵⁵

Za těchto podmínek se tudíž Jedaja cítí zavázán předeslané téma doplnit o myšlenky, které vycházejí z jiného učení, které však jmenovitě nepředstavuje. Určitý předstupeň vývoje této teorie přesto nachází Jedaja v Maimonidově letmém náznaku, že existují individuální rozdíly mezi jedinci lidského druhu, a to v 72. kapitole první části *More nevuchim*. Nicméně, na tomto místě diskutované individuální rozdíly mezi zástupci lidského druhu vztahuje Maimonides výlučně k směsnému substrátu (*mezeg*) daného druhu, respektive specifickému poměru elementů určenému pro daného jedince, a ne k individuální formě (*cura išit*), kterou má na mysli Jedaja.¹⁵⁶

¹⁵⁴ M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, I, 73. Vol. 1. Př. S. Pines. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1963, s. 205.

¹⁵⁵ J. HA-PNINI, *Curat ha-minijot*, fol. 77r.

¹⁵⁶ „Accordingly changes occur in the mixture so that, in the first place, the various species of vapors come into being from it, then the various species of minerals, then all the species of plants, then many species of living beings in accordance with what is determined by the composition of the mixture.“ M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, s. 186.

אבל כבר יראה מכונת הרב ז"ל חלוף זה בזולת זה ר"ל שהוא כבר יתחייב מקצת דבריו האמתת
מה שזכרנוהו תראהו אומר בביאור בע"ב מראשון שכבר ימצאו בגוף איש האדם דברים
מכוונים למציאותו אם לשמירת אישיו במה שהם איש ככלי המזון או לשמירת מינו ככלי
ההולדה או להשלמת צרכו כידים והעינים ודומיהם או בלתי מכוונים לצרכו אבל הם נמשכים
אחר המזג.¹⁵⁷

Podle Maimonida jsou individuální rozdíly mezi jedinci jednoho druhu pouhým následkem nutnosti, která je vlastní hmotě. Na rozdíl od řady orgánů nebo končetin, které jsou pro člověka zamýšleny například z důvodu jeho udržení při životě nebo rozmnožování, je určitá barva vlasů způsobena vítězstvím této kvality na daném kousku hmoty.

V souladu s tím skutečnost, že určité věci jsou zamýšleny, má za následek jiné věci, jako například vlasy a barvu těla, kvůli nutnosti vlastní hmotě. Z tohoto důvodu se stav těchto věcí neřídí řádným uspořádáním; některé z nich často chybí a rozdíly mezi různými jednotlivci, pokud jde o jejich nadřazenost nebo podřazenost v těchto věcech, jsou velmi velké, což není případ částí těla. Neboť nenajdeme jedince, který má játra desetkrát větší než játra jiného jedince, ale najdeme muže, který nemá vousy nebo vlasy na určitých částech těla, nebo který má desetkrát větší vousy, nebo dvacetkrát větší než vousy jiného jedince. Ve skutečnosti k tomu dochází ve většině případů spadajících do této kategorie; mám na mysli rozdíly způsobené nadřazeností nebo podřazeností, pokud jde o vlasy nebo barvu.¹⁵⁸

Maimonides tedy nepřipisuje rozdílnost mezi individui daného druhu specifické formě, která by byla vlastní pouze konkrétnímu jedinci. Jeho výklad je v souladu s tradičním aristotelismem, podle něhož má každý druh svou univerzální formu, která mu zaručuje všechny náležitosti nutné pro jeho uskutečněné bytí. Konkrétní rozdíly daného jedince vztahující se k jeho vzezření, které nejsou na rozdíl

¹⁵⁷ J. HA-PNINI, *Curat ha-minijot*, fol. 77v.

¹⁵⁸ M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, s. 188.

od životně důležitých orgánů nutným předpokladem pro jeho přežití, tedy barva kůže, vlasů či kvalita nehtů, jsou způsobeny pouze nahodile kvůli tomu, že je nutností hmoty být nějakým způsobem vytvarována a v důsledku toho přijímá takovou vlastnost, která je za daných podmínek nejsilnější, nejnadřazenější v rámci rozličných kvalit. Naproti tomu, Jedaja ve svém výkladu nejde v Maimonidových stopách a do schématu dílčích rozdílů mezi jedinci daného druhu připojuje formu, která je specifikem každého jedince zvlášť – individuální formu (*cura pratit/išit*).

ועל כן ישתנו קצתם מקצת ר"ל אישי הדומם בסגולת דומם מינם שנוי מורגש ואע"פ שישתוו בכמות לפי מקומות הויותם. ואתה תראה ספרי האבנים יספרו מאבן אחת מינים מתחלפים במקומות מתחלפים. ולא ימנע לפי זה הדרך שיהיו אותם שיקראום מינים אישי מין אחד אלא שימצא ביניהם בסגולותם המיניות חלוף רב כאלו הם ישובו בו מינים חלוקים. כענין שתראה גם כן תכלית החלוף בין הרומי והברברי וכל שכן הבושי בכל תכונותם. וימשך זה גם במחצבים לפי זה האופן לאי זה חלוף בצורותם הפרטיות כי הסגולות מקרים נמשכים אחר הצורה כמו שהתבאר.¹⁵⁹

Jedaja si všímá, že existují rozdíly dokonce mezi stejnými druhy kamenů v případech, že se nacházejí na rozdílných místech. U některých druhů je možno pozorovat takové množství rozdílů, jako by to už ani nebyl ten samý druh, ale jeho opak. Rovněž najdeme nezanedbatelné rozdíly mezi lidskými jedinci, například v závislosti na tom, na kterém místě se nacházejí. Říman má úplně jiné vlastnosti než Barbar nebo Afričan. Tyto rozdíly mají podle Jedaji na svědomí jejich rozdílné individuální formy, k nimž jsou připojeny individuální vlastnosti.

Shlomo Pines v druhé části svého článku „Ha-curot ha-išijot be-mišnato šel Jedaja Bedersi“ (Individuální formy v učení Jedaji Bedersiho) tvrdí, že Jedaja mohl být ovlivněn učením křesťanských scholastických filosofů. Jeho učení o individuálních formách¹⁶⁰ odpovídá podle Pinese teorii o individuaci, kterou rozvinul Jedajův starší současník Duns Scotus, nebo ještě přesněji okruh jeho následovníků. Podle skotistů nejsou individuální rozdíly mezi jedinci daného druhu ovlivněny

¹⁵⁹ J. HA-PNINI, *Curot ha-minijot*, fol. 76r–v.

¹⁶⁰ Pines shrnuje toto učení slovy: „Jestliže dokonce mezi individui náležejícími do stejného druhu existují rozdíly co do vlastností, je patřičné z toho vyvodit, že tyto rozdíly poukazují na existenci individuálních forem.“ S. PINES, *Ha-curot ha-išijot*, s. 270.

látkou, nýbrž vlastností, která se váže k druhové formě. Skotisti tuto vlastnost nazývají *haecceitas*. Představuje to, co z daného člověka dělá právě tohoto individuálního jedince. Např. Sokrates je tím, kým je, na základě své individuální vlastnosti, „sokratovosti“, která je připojena k druhové formě *člověka*. Díky této vlastnosti se *Sokrates* odlišuje od *člověka* nejen z konceptuálního, ale rovněž formálního hlediska. Pines nicméně upozorňuje na to, že *haecceitas* nepředstavuje formu, kdežto v Jedajově pojetí závisí rozdíl mezi dvěma jedinci právě na individuální formě, respektive na individuální vlastnosti, která je k této formě připojena.¹⁶¹ Obě koncepce jsou si tedy značně blízké, avšak odlišují se co do vztahu individuální vlastnosti s druhovou formou. Podle skotistů se *haecceitas* váže přímo na formu druhovou, kdežto podle Jedaji následuje po druhové formě ještě specifičtější, individuální forma, která je nositelkou individuálních rozdílů. Pines se domnívá, že Jedaja mohl tuto verzi učení o *haecceitas* získat buď od nějakého Scotova následovníka, s jehož učením nicméně nepřišli doposud vědci do styku, a proto není Jedajovo pojetí zcela ve shodě s hlavním proudem skotismu, nebo naopak mohl Jedaja pochytit jen několik základních principů od nějakého křesťanského učence a na základě toho rozvinout svůj vlastní koncept.¹⁶²

V neposlední řadě se vlivem scholastiky na Jedajovo myšlení zabývala také Ruth Glasner, která zkoumala Jedajovo pojetí vakua. Diskuse konceptu vakua se nachází ve čtvrté knize Aristotelovy *Fyziky*, a tak ji, jak lze předpokládat, najdeme ve čtvrté kapitole Jedajova komentáře k Averroovu shrnutí *Fyziky*. Aristoteles obecně popírá existenci vakua (prázdna). Není žádné prázdno ani mezi tělesy, ani uvnitř těles, neboť to odporuje jeho úvahám o místě, pohybu či látce. Rovněž Averroes ve svém shrnutí *Fyziky* zavrhuje existenci vakua. Naproti tomu, Jedaja připouští existenci určité podoby vakua, které je umístěno mezi tělesy. Tato úvaha o vakuu ve skutečnosti vychází z jedné z možných definic místa, kterou Aristoteles prezentuje v rámci svého výkladu, ale sám se k ní potom staví odmítavě. Podle této definice je místo „druhem rozlehlosti mezi krajními konci“.¹⁶³ Aristoteles však následně

¹⁶¹ Tamtéž, s. 271.

¹⁶² Tamtéž, s. 273.

¹⁶³ ARISTOTELES, *Fyzika* IV, 4, 211b7–8.

upřednostní názor, že místo je „hranicí obklopujícího tělesa (v níž se s obklopaným stýká)“ nebo „první nepohyblivou hranicí toho, co obklopuje“.¹⁶⁴ Definice, kterou on sám zamítá, se však stala úrodnou půdou pro rozvoj dodatečných teorií o vakuu mezi nearistoteliky.¹⁶⁵

Glasner ukazuje, že Jedaja zavrhuje, podobně jako Aristoteles a Averroes, koncept „oddělené rozlehlosti jako prázdného prostoru“, avšak lze si povšimnout, že připouští koncept „oddělené rozlehlosti jako trojrozměrného prostoru, ale bez hloubky“. Zatímco pro Averroa je pro definici tělesa v místě klíčová rozměrnost (*merchak, rochak*), pro Jedaju je tou nepostradatelnou veličinou hloubka (*omek*). Z toho důvodu je podle něj možno si představit, že v této oddělené rozlehlosti bez hloubky, která tím pádem neumožňuje přítomnost nějakého tělesa, existuje vakuum. Vakuum není žádným místem ani věcí. Je to oddělená rozlehlost, v níž se nenachází žádné těleso ani nic jiného, ať už vypouklý povrch nebo hranice těles. Podle všeho se tedy Jedaja přiklání k tomu, že vakuum může existovat jako tenká (tj. bez hloubky), prázdná vrstva mezi tělesy.¹⁶⁶

Glasner předpokládá, že Jedaja mohl být ve svém pojetí vakua inspirován myšlením některých křesťanských učenců 14. století. Jedním z těchto učenců mohl být například Duns Scotus, který ve svých *Otázkách o přírodě* představuje koncept dvourozměrného vakua. Problém vakua v křesťanském myšlení souvisel s rozšířenou diskusí o tom, co by se stalo se sublunárním světem, kdyby jej Bůh vyhladil, a vzniklé vakuum je tak, na rozdíl od Jedajovy diskuse, nadpřirozeného charakteru. Jedajova diskuse o trojrozměrném prostoru, avšak postrádající hloubku, by rovněž mohla vycházet, jak se domnívá Glasner, z pojetí místa podle Williama z Ockhamu. Ten definuje místo jako něco tenkého, avšak trojrozměrného, což svým slovním vyjádřením připomíná Jedajovo pojetí vakua a lze si tak přestavit, že se jím Jedaja nechal inspirovat.

Doposud však nebylo prokázáno, že by Jedaja ovládal latinu nebo měl souvislejší přehled o dílech křesťanských filosofů. Podle Glasner lze s větší

¹⁶⁴ Tamtéž, 212a6; 212a21.

¹⁶⁵ R. GLASNER, *Yeda'aya ha-Penini's Unusual Conception of Void*, s. 455–456.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 464–466.

pravděpodobností tvrdit, že některé myšlenky pochytil z ústních rozprav s křesťanskými protějšky, protože ve svém komentáři k *Fyzice* na jednom místě prohlašuje, že jistou interpretaci, se kterou ovšem nesouhlasí, slyšel z úst jednoho křesťana.¹⁶⁷ Vedle toho Glasner tvrdí, že by Jedajovu obeznámenost se scholastickým učením mohlo naznačovat i to, že ve svém komentáři ke čtvrté knize *Fyziky* používá v rámci diskuse vztahující se k problému vakua analogii sudu s vínem, což běžně používali ve svých komentářích k *Fyzice* právě křesťanští scholastici. Naproti tomu Averroes, z jehož textu Jedaja primárně vychází, ve svém shrnutí uvádí pouze příklad nádoby s vodou. Podle Glasner tudíž nelze vyloučit, že Jedajova verze konceptu vakua vychází z křesťanských pramenů.¹⁶⁸

Poněkud odlišnou pozici v otázce předávání scholastického učení mezi křesťanskými a židovskými učiteli ovšem zaujímá Gad Freudenthal. Staví se skepticky k tomu, že by mezi sebou tito učenci diskutovali až do takové hloubky, že by to mohlo zcela změnit jejich způsob uvažování v klíčových otázkách. Pokud se na jednu stranu uchýlíme k předpokladu, že daný židovský učenec nedovedl číst latinsky a přenos myšlenek tak mohl probíhat výhradně v orální rovině, potom je logičtější spíše usoudit, že ústní způsob předání přispěl například k reorganizaci již známých myšlenek podle určitého scholastického vzoru, nikoli k osvojení si zcela nových teorií. Byl by například Gersonides schopen na základě pouhé ústní rozpravy se scholastickým učencem diskutovat ve svém díle určitá komplexní témata, jako je například teorie Božího předvídání budoucích věcí, pokud by se jimi již dříve sám hlouběji nezabýval? Na druhou stranu, pokud budeme vycházet z toho, že Gersonides mohl být schopen číst latinská díla v originále, lze si představit, že by dané scholastické učení rozvíjel do mnohem větších podrobností, než jak je prezentováno v jeho díle.¹⁶⁹

¹⁶⁷ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 70r. *זזה יפורש בשני פנים. האחד כי היו מלפנים קצת היו. אומרי' שהם אלוה ושהם לא יפלו תחת הזמן ובעבור שיתאמת זה בהם אצל ההמון היו האלהיים עצמם ושינים תמיד בעבור שלא ידעו בארך השנה ושתהיה בעיניהם ביום אחד עם הגידם כל מה שקרה בה וזה הפירוש שמעתי מפי נצרי אחד ואינו אמת כי בעיני החכמי' לא היה אלוה ובעיני ההמון אינו רחוק שהאלוה יפול בזמן אבל הוא מחוייב.*

¹⁶⁸ R. GLASNER, *Yeda'aya ha-Penini's Unusual Conception of Void*, s. 466–467.

¹⁶⁹ G. FREUDENTHAL, „Gersonide, génie solitaire. Remarques sur l'évolution de sa pensée et de ses méthodes sur quelques points“, in: C. Sirat – S. Klein-Braslavy – O. Weijers (eds.), *Les méthodes de*

Lze tedy uzavřít, že formální stránka Jedajova díla nijak nesouvisí se scholastickou metodou, nicméně některé z jeho myšlenek připomínají učení některých křesťanských scholastiků, například Dunse Scota nebo Williama z Ockhamu. Nelze však s určitostí stanovit, jestli si na základě ústní rozpravy s nějakým křesťanským učencem osvojil základ nových myšlenek, které pak dále individuálně rozvíjel, nebo dospěl k myšlenkám připomínajícím scholastické učení prostřednictvím četby Averroových spisů, které jsou společným jmenovatelem těchto dvou simultánních proudů, tedy křesťanské a židovské filosofie.

4. Mezeg jako směsný substrát a *cura mizgit*

Jak bylo zmíněno výše v podkapitole 1.6, jedním z Jedajových nejvýznamnějších děl v rámci aristotelské přírodní filosofie je jeho komentář k Averroovu shrnutí Aristotelovy *Fyziky*. Právě z toho důvodu, že je Jedajův komentář svým charakterem suprakomentář, neodráží pouze formální a věcnou stránku Averroova komentáře, ale sekundárně se váže rovněž na Aristotelův originál. V páté kapitole jeho komentáře, na kterou se v této části zaměřuji, však vedle diskuse témat korespondujících s pátou knihou Aristotelovy *Fyziky* najdeme rovněž přesahy do jiného Aristotelova spisu, a to *O vzniku a zániku*.

Jedajův komentář sestává v zásadě ze dvou různých složek. První z nich je parafráze Averroova shrnutí *Fyziky*, k níž tu a tam Jedaja doplňuje poznámky víceméně stručného charakteru. Někdy však Jedaja zcela opouští Averroův výklad, který doposud následoval a komentoval, a vydává se v rámci vyhraničeného prostoru svou vlastní cestou. Tyto pasáže, které obvykle začínají slovy „amar Jedaja“ (řekl Jedaja), nemají žádnou paralelu v Averroově shrnutí a mohou být v podstatě nahlíženy jako kratší samostatná filosofická pojednání. Proto jsem se rozhodla je odlišit od obvyklého toku parafrázování a nazvat je Jedajovými exkursy, tedy odbočkami ve výkladu. V jednom z těchto exkursů, který najdeme právě v páté kapitole, podává Jedaja zcela originální výklad procesu mísení základních elementů, pomocí něhož lze podle Jedaji vysvětlit jak akcidentální změnu, tak vznik a zánik.

Na začátku páté knihy *Fyziky* diskutuje Aristoteles koncept změny.¹⁷⁰ Přestože nezahrnuje mísení do výčtu různých druhů změn ve *Fyzice*, dostává se mu prostoru ve spise *O vzniku a zániku*, kde je vysvětleno jako změna na elementární úrovni. Srovnáním různých náhledů na to, na čem probíhá změna, poukážu na to, že Aristotelův postoj je v tomto ohledu nejednoznačný, naproti tomu Averroes se jasně

¹⁷⁰ ARISTOTELES, *Fyzika* V, 1, 223a21 – 225b9. Obdobná diskuse je potom v *Metafyzice* XI, 11–12, 1067b1 – 1069a16.

přiklání k tomu, že nositelem změny je substrát. Na základě interpretace Jedajova komentáře představím jeho specifické pojetí směsného substrátu. V hebrejské terminologii se pro pojem *substrát* běžně používá výraz *nose* (נושא) vyjadřující zároveň i schopnost něco nést. V jeho komentáři je však možno vidět, že Jedaja upřednostňuje používání výrazu *mezeg* (מזג) před výrazem *nose*. *Mezeg*¹⁷¹ coby synonymum pro substrát má zároveň svůj druhý specifický význam odkazující na směsici základních elementů, na základě čehož jej lze nazývat směsný substrát.

4.1 Pátá kapitola Fyziky: pohyb a změna

Pátá kniha Aristotelovy *Fyziky* neobsahuje natolik zásadní témata, aby přitahovala velké množství pozornosti ve filosofické diskusi posledních desetiletí. Většina odborných publikací zabývajících se interpretací dílčích témat tohoto díla nenacházejí v jeho páté části mnoho plodné látky k důkladnějšímu rozvíjení, více prostoru je naproti tomu věnováno zbylým knihám.¹⁷² Přesto jsem si ji vybrala k analýze, neboť v Jedajově pojetí nabízí mnohem více podnětů, než lze získat na základě samotné četby Aristotela nebo Averroa. Téměř vyčerpávající výčet konkrétních témat probíraných v páté knize Aristotelovy *Fyziky* podává Averroes ve svém shrnutí tohoto spisu. Uvádí, že pátá kapitola

zahrnuje rozpravu o tom, ve kterém rodu z rodů kategorií se nachází pohyb a ve kterém z nich se nenachází; rozpravu o akcidentech, které jsou vlastní subjektům pohybujícím se jednotným pohybem, [výrazy] zároveň, následující, dotýkati se, [či] spojitě; v kolika ohledech je možno mluvit o jednom pohybu;

¹⁷¹ Výraz *mezeg* je přejet z arabského *mazīz*.

¹⁷² Např. H. S. LANG, *The Order of Nature in Aristotle's Physics*. New York: Cambridge University Press 1998; D. BOSTOCK, *Space, Time, Matter, and Form. Essays on Aristotle's Physics*. New York: Oxford University Press 2006; L. JUDSON, *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. New York: Oxford University Press 1995.

jakým způsobem je pohyb protivný jinému pohybu a který stav klidu je protivný tomu kterému pohybu; který stav klidu je protivný kterému stavu klidu.¹⁷³

Důležitým pojmem páté knihy *Fyziky* je vedle *pohybu* rovněž *změna*. Jestliže se v předcházejících knihách *Fyziky* zdálo používání pojmů pohybu a změny do určité míry matoucí, respektive jako by mezi nimi Aristoteles nijak zvlášť nerozlišoval, v páté knize ustupuje tento problém do pozadí a jejich používání je již o poznání důslednější. Pro ilustraci, ve třetí knize *Fyziky* Aristoteles například tvrdí:

Není však pohybu mimo věci, neboť to, co se mění, mění se pokaždé buď u podstaty nebo kvantity nebo kvality anebo místa; nad tím však, jak jsme řekli, nelze uznat nic společného, totiž co by nebylo ani určitým tímto, ani kvantitou, ani kvalitou, ani žádnou z ostatních kategorií. A tak také nebude pohyb ani změna ničeho mimo to, co jsme uvedli.¹⁷⁴

V řeckém textu jsou použita slova *metabolé*, tedy „přechod jednoho v jiné“, jakožto změna, a *kinésis* jakožto pohyb.¹⁷⁵ V současných anglických překladech aristotelových spisů je možno vidět snahu vyřešit elegantním způsobem určitou nejednoznačnost v používání těchto pojmů, zvláště pak pojmu *kinésis*.¹⁷⁶ Urmson v úvodu k Simpliciovu komentáři k Aristotelově *Fyzice* upozorňuje na to, že se Aristotelovo použití slova *kinésis* na jednu stranu často vztahuje k tomu, co v běžné řeči označujeme jako pohyb, na druhou stranu je jím rovněž poměrně často míněna změna nebo obecně proces, a v těch případech se potom nijak neliší od slova

¹⁷³ AVERROES, *Kicurej Ibn Rušd: [Kicur sefer] šma tiv'i le-Aristoteles* (dále jen *Kicurej Ibn Rušd*). Vyd. A. Bruino, Riva di Trento, 1559, fol. 20v. 'זה המאמר יכלול הדבור באיזה סוג מסוגי המאמרות תמצא התנוע' ובאיזה מהם לא והדבור במשיגים ישיגו הגשמים המתנועעי' תנועה ישרה מן יחד וההמשך והמשוש וההדבקות ועל כמה צדדים תאמר התנוע' האחת ואיך תתהפך תנועה לתנועה ואיזו מנוחה תנגד אותה איזו תנועה. ואיזו מנוחה תנגד אותה איזו מנוחה.

¹⁷⁴ ARISTOTELES, *Fyzika* III, 1, 200b32 – 201a2, s. 66. Př. A. Kříž. Srov. též S. WATERLOW, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*. New York: Oxford University Press 1982, s. 93–158.

¹⁷⁵ Srov. řecká edice: ARISTOTELES, *Physica*. Ed. W. D. Ross. Oxford University Press, 1951.

¹⁷⁶ Waterlow např. navrhuje překládat *kinésis* jako proces. Srov. S. WATERLOW, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, s. 96.

metabolé. Z toho pak pramení určitá rozporuplnost, jak nahlížet oba pojmy. Ta se konečně v páté knize *Fyziky* vytrácí. *Metabolé* je chápáno jako obecný termín, který zastřešuje jak změny substanciální jako vznik a zánik, tak změny na úrovni akcidentů, které zahrnují kvalitativní, kvantitativní a místní změnu. *Kinésis* se naopak vztahuje jen k změnám akcidentálním a řádově tak spadá pod *metabolé*.¹⁷⁷

V hebrejském překladu Averroova komentáře, o který se zasloužil Moše Ibn Tibbon v polovině 13. století, je pro slovo *metabolé* použit překlad *šinu* (שנוי) a pro *kinésis* zase *tnu'a* (תנועה). Nicméně, pojem *tnu'a* jako takový, podobně jako jeho český ekvivalent *pohyb*, postrádá širší významovou dimenzi řeckého *kinésis*. Vzhledem k této zmatečné tendenci s používáním obou pojmů je zároveň potřeba mít stále na paměti, že se v předloženém hebrejském překladu Averroova shrnutí či hebrejském originálu Jedajova komentáře může za výrazy *tnu'a* (pohyb) či *mitno'e'a* (pohybovat se) skrývat i širší pojetí procesu či změny.

Vznik a zánik nejsou počítány Aristotelem ve *Fyzice* mezi druhy pohybu, protože nejsou vůči sobě protivy, nýbrž protiklady. Jak shrnuje Averroes, probíhá zde buď „změna ze záporu v klad, to jest změna z nejsoucnosti ve jsoucnost, která se nazývá vznik, nebo změna z kladu v zápor, to jest změna ze jsoucnosti v nejsoucnost, která se nazývá zánik. Nejedná se o pohyb, jak vyplývá z definice pohybovaného,“¹⁷⁸ neboť se zde nenachází jedna konkrétní pohybovaná věc v uskutečnění v konkrétním čase, tedy od počátku pohybu do jeho konce. V této části se dále Averroes odvolává na definici pohybu, kterou Aristoteles poskytuje na začátku třetí knihy *Fyziky*, jež je formulována slovy, že pohyb je uskutečňování toho, co je v možnosti, pokud je to v možnosti.¹⁷⁹ Upozorňuje rovněž na provázanost s časem, který je nezbytnou součástí procesu uskutečňování, neboť také sám Aristoteles tvrdí, že „k uskutečňování dochází tehdy, když se něco uskutečňuje, ne

¹⁷⁷ ARISTOTELES, *Fyzika V*, 1, 225a1 – 225b9. J. O. URMSON, „Introduction“, in: R. Sorabji (ed.), *Simplicius: On Aristotle's Physics 5*. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury 2013, s. 5.

¹⁷⁸ AVERROES, *Kicurej Ibn Rušd*, fol. 21r–v. השנוי מן החיוב אל השלילה והו' השנוי מן מציאו' אל לא מציאו' הנקרא הפסד הנה אינו תנועה כי התנועה כמו שנרא' מגדרה במתנועה ואין בכאן מתנועה נמצא א' בפעל ורמז אליו מעת התחלת התנועה אל תכליתה.

¹⁷⁹ ARISTOTELES, *Fyzika III*, 1, 201a10 – 15. Srov. M. FAKHRY, *Averroes*, s. 49.

dříve a ne později.“¹⁸⁰ Při vzniku a zániku ovšem přichází nebo odchází forma bez času, jinými slovy, tento proces postrádá časový rozměr. Také z tohoto důvodu je pro vznik a zánik vyhrazeno jméno změna, nikoli pohyb, který závisí na časovosti. Jedaja ve svém komentáři postupuje až do této chvíle v Averroových šlépějích, cituje jeho text a vysvětluje diskutovaná témata do větších podrobností se zjevnou snahou o maximální možnou srozumitelnost výkladu. Tuto část pak uzavírá slovy: „každý pohyb je změnou, ale ne každá změna je pohybem,“¹⁸¹ čímž je deklarována širší konceptuální hranice pojmu změny vůči pohybu.

4.2 Jedajův exkurs číslo 1:¹⁸² *mezeg* jako směsný substrát nesoucí formu

Poté však Jedaja zcela opouští Averroův komentář a otevírá vlastní filosofické pojednání, vůbec první v rámci páté kapitoly, které zahajuje slovy „Řekl Jedaja“ ve snaze odlišit svůj vlastní výklad od parafráze. Toto pojednání se rozprostírá zhruba na sedmi stranách manuskriptu, v rozmezí folií 91r až 94v, čímž se stává Jedajovou nejrozsáhlejší odbočkou ve výkladu v rámci páté kapitoly.¹⁸³ Pohnutkou pro otevření samostatné diskuse je pro něj nesoulad, který pramení z existence dvou různých způsobů interpretace *pohybu* v rámci podstaty (*tnu‘a be-ecem*). První způsob je podle Jedaji ten správný, avšak ten druhý přináší jen velký zmatek, proto se uchyluje

¹⁸⁰ ARISTOTELES, Fyzika III, 1, 201b5 – 10, s. 67. Př. A. Kříž.

¹⁸¹ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 91r. כאשר הוא ענין בלתי עומד על פנים מה ומתמיד כי היותו הדבר נמצא אחר העדר הוא שנוי בלי ספק ממציא' בכח אל מציאות בפועל עם היותו מרחיק המציא הפועל לא מן הכח. כי זה היה אפשר שלא יקרא שנוי כי אין יחס בין ההעדר המוחלט והישות שיאמר בדבר שנשתנה ממנו אליו.. ולפי זה יהיה כל תנועה שנוי ואין כל שנוי תנועה.

¹⁸² Číslování Jedajových exkursů je mé vlastní. Mým záměrem bylo odlišit exkurs nacházející se v páté kapitole Jedajova komentáře, který nazývám „exkursem číslo 1“, od exkursu začleněného v sedmé kapitole Jedajova komentáře, který nazývám „exkursem číslo 2“ a který je předmětem rozboru šesté kapitoly této disertační práce.

¹⁸³ Viz Appendix I: Jedajův exkurs číslo 1. Jedajova pátá kapitola se celkově rozprostírá na šedesáti fóliích manuskriptu, čímž značně přesahuje kapacitu páté kapitoly Averroova shrnutí *Fyziky*, které mu bylo předlohou; tam nacházíme celkem deset stran v tištěné edici. To prozrazuje míru Jedajova vlastního autorského zapojení, kterým parafrázovaný text obohatil.

k tomu prodloužit svůj výklad a předložit oba názory, aby jasně vymezil, který z nich je ten pravdivý:

הנה "הוא מסוג השלימות האחרון לא ממינו." וביאור זה הזדמן אצלינו על שני דרכים. והנה נזכרם שניהם. ונודיע עם זה איזה מהם שנשכים עליו יותר. [...] וראשונה היא שהסכמנו עליה והיתה זו סבת מה שהארכנו בביאורה. והשנית ממה שתסבול המבוכה מאד. איך אפשר חול צורה בלא תנועה קודמת לה גם בלא עמידת זמן בנושא.¹⁸⁴

Největší rozpor podle něj přináší úvaha, že se forma vyskytuje v možnosti bez toho, aniž by tomuto stavu předcházel nějaký pohyb z jedné protivy ke střední vlastnosti či opačně, a rovněž zde chybí připojení formy k nějakému substrátu. Z následujícího výkladu vyplyne, že Jedaja se přiklání k tomu, že změna (*šinu*) se neváže ke kategorii substance (*ecem*), ale ke kategorii vlastnosti (*ejchut*). Zdá se, že se Jedaja nebrání použití jména pohyb (*tnu'a*) namísto změna (*šinu*) pro tento druh změny v rámci podstaty (*ecem*), a nazývá tento druh změny *tnu'a be-ecem* (pohyb co do podstaty). Do něj však Jedaja zahrnuje rovněž vznik a zánik, které tak v důsledku nejsou substanciální změnou, ale změnou co do vlastnosti, kvalitativní změnou. Vznik a zánik nepřecházejí z ničeho v něco, případně z něčeho v nic, ale probíhají na jednom neustále přítomném směsném substrátu v několika různých fázích, které budou v dalších odstavcích nastíněny.

Výchozím bodem Jedajova výkladu je rozlišení mezi pojmy *kinésis* (*tnu'a*) a *metabolé* (*šinu*) v otázce substanciální změny. V hebrejském překladu Averroova shrnutí je pro substanciální změnu použit výraz *šinu* „podle jejího rodu“.

”ובכלל בנאות בדמיון ובציור שיקרא זה” המין אשר הוא מוצע תנועה בעצם ”בשם סוגו שנוי לא תנועה” כי השנוי הוא סוג לכל מיני התנועה כי כלם השתנות מענין אל זולתו.¹⁸⁵

Jedaja na začátku svého diskursu uznává skutečnost, že se tato změna neděje v časovém průběhu, ale přichází najednou. „Rodící se forma přichází najednou a

¹⁸⁴ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 94v.

¹⁸⁵ Text v uvozovkách představuje citaci z Averroova shrnutí *Fyziky*. J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 90v.

zanikající forma zaniká najednou.¹⁸⁶ Finální příčina této změny je totiž provázaná s možností, ne uskutečněním. Pozastavuje se však nad tvrzením, že „[tato změna] je z rodu konečné dokonalosti, nikoli jejího druhu.“¹⁸⁷ Ve verzi, s níž nesouhlasí, totiž našel spornou formulaci, v níž není místo pro žádnou výchozí, první dokonalost (*hašlemut ha-rišon*), což je neslučitelné dokonce i s pohybem neprobíhajícím v čase. Změna probíhá od něčeho k něčemu, takže obě části, rodící se i zanikající, jsou v možnosti vzájemně provázané, neboť počátek *rodícího* se je zároveň koncem *zanikajícího* a stejně tak opačně.¹⁸⁸

Na tomto místě se Jedaja musí vypořádat s určitou překážkou. Vzhledem k tomu, že každá změna musí probíhat na nějakém substrátu, stejně tak vznik a zánik vyžadují nějaký substrát. Co je podkladem změny v procesu vzniku a zániku je ovšem nesmírně obtížné stanovit, obzvláště pak u vznikající věci, která ještě není uskutečněná. Aristotelova odpověď na tuto otázku není zcela jednoznačná. V převážné části Aristotelova díla převládá představa, že substrátem v procesu vznikání je látka, která je analogická k substanci. Právě substance je substrátem všech změn na úrovni vlastností. Ve spise *O vzniku a zániku* se však Aristotelova odpověď názorově rozchází se zbytkem jeho spisů, jak bude níže přiblíženo. Aristoteles zde předkládá domněnku, že substrátem v procesu vzniku je směs čtyř základních elementů (*mixis*). Toto stanovisko je paradoxní v tom, že *mixis* najednou zastává dvojí funkci. Mísení základních elementů je procesem, jehož výsledkem je substrát nesoucí změnu – *mixis*, a ve stejnou chvíli je *mixis* samotné předpokladem, substrátem, pro tento druh změny, tedy vznik. Jedaja tedy stojí před rozhodnutím, který z těchto názorů ve svém výkladu upřednostní.

Odpověď, ke kterému substrátu změny se Jedaja přikloní, nám začíná být jasná ve chvíli, kdy se ve svém výkladu dostává k problému „výskytu odlišných forem podle rozdílných předpokladů ve směsném substrátu podle jeho uspořádání

¹⁸⁶ Tamtéž, fol. 91r. הנה ראוי שנתמה מהו ואיך הוא אחר שהתבאר שהצורה בלתי בעלת הרחק תחול בהווה בלא זמן והנפסדת תפסק בלא זמן.

¹⁸⁷ Tamtéž. הוא מסוג השלימות האחרון לא ממינו.

¹⁸⁸ Diskusi o první skutečnosti a příčině účelné, respektive konečném účelu najdeme rovněž v Aristotelově spisu *O Duši II*, 415b8-22. Srov. M. DURRANT (ed.), *Aristotle's De Anima in Focus*. London: Routledge, 1993.

(*harkava*) a smísení (*hitmazgut*) elementárních vlastností.¹⁸⁹ V rámci páté kapitoly a zvláště tohoto vyčleněného exkursu Jedaja poprvé zavádí slovo obsahující kořen m-z-g (מזג), které je výjimečné v tom, že se v hebrejském překladu páté kapitoly Averroova shrnutí nevyskytuje ani jedinkrát. Naproti tomu, v páté kapitole Jedajova komentáře je přítomno celkem dvacet tři slov, jejichž základem je tento kořen, z toho třináct je zahrnuto přímo v tomto odděleném výkladu.¹⁹⁰ Jak se zdá, náš komentátor se tu pokouší představit téma, které přesahuje hranice Averroova shrnutí, a toto vnuknutí mu propůjčuje právě zmínka o netělesné formě, která není nikterak provázaná s časem.

Kořen m-z-g nejčastěji nalezneme ve tvaru podstatného jména *mezeg* (מזג), směs, případně slovesného tvaru *hitmazeg* (התמזג), smísit se.¹⁹¹ Do hebrejské filosofické terminologie pronikl z arabštiny v 12. století, podobně jako množství jiných filosofických termínů, pro její blízký vztah s hebrejštinou. Používá jej již Šmu'el Ibn Tibbon ve svém překladu Maimonidova *More nevuchim* (Průvodce tápajících), který byl dokončen v roce 1190.¹⁹² Arabské podstatné jméno *mazīž* (مزيج) vychází ze slovesného tvaru *mizāž* (مزاج). Existuje však určitý nesoulad v chápání tohoto hebrejského pojmu z hlediska různých středověkých překladatelů. Někteří z nich, například Šmu'el Ibn Tibbon, pojmají *mezeg* jako směs čtyř základních elementárních vlastností v nějakém substrátu v určitém poměru. Jiní, mezi nimi Moše Ibn Tibbon, jej naopak vztahují k přirozenosti člověka a jeho převažujícímu temperamentu, který závisí na namíseném poměru základních

¹⁸⁹ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 91v. Elementární vlastnosti: horkost, studenost, vlhkost, suchost. דע כי ממה שהתבאר תמיד לכל מי שהשקיף באילו הטבעיות כי חול הצורות המתחלפות לפי ההכנות המתרבות בנושא מצד ההרכבה וההתמזגות מבעלי האיכיות הראשונים.

¹⁹⁰ Viz Appendix I: Jedajův exkurs číslo 1.

¹⁹¹ Tvar *hitmazgut* použitý v Jedajově výkladu výše je potom podstatné jméno odvozené přímo od slovesa *hitmazeg*. V hebrejštině se nachází sedm slovesných kmenů, jeden základní slovesný kmen a šest rozšířených, z nichž každý udává danému kořenu nějakou specifickou funkci, touto kombinací tak vznikne např. sloveso s rozměrem reflexivním, kauzativním, či intenzivním. Zde zmíněné sloveso je ze skupiny rozšířeného kmene hitpael, který má reflexivní funkci, většinou se k dané činnosti přidává zvrtné zájmeno „se“.

¹⁹² Jeho překlad doprovází rovněž hebrejský terminologický slovník nazvaný *Peruš ha-milot ha-zarot* (Komentář k cizím slovům), což poukazuje na počáteční těžkosti v přijímání nových filosofických termínů, které se musely do jazyka teprve integrovat a nebyly běžně známé.

elementárních vlastností, což odpovídá Galénovu termínu *krasis*.¹⁹³ Jedajovo použití termínu *mezeg* má blíže k první skupině překladatelů.

Slovo *mezeg* v Jedajově výkladu se tedy vztahuje k specifickému termínu *mixis*, který se nicméně v žádné z diskusí změny v rámci *Fyziky* nevyskytuje. Téma mísení je možno nalézt v jiném Aristotelově spisu, a sice *O vzniku a zániku*. Zde je dokonce tento proces vyjmenován mezi různými druhy změny.¹⁹⁴ Skutečnost, že ho Aristoteles ve *Fyzice*, přestože se zde častokrát vrací k tématu změny a jejím rozličným druhům, zcela opomíjí, souvisí podle Dorothey Frede nejspíše s tím, že se *mixis* vztahuje k procesům na elementární úrovni, zatímco vznik složitějších sloučenin, jež jsou konečným důsledkem změn nastíněných ve *Fyzice*, by se velice těžko vysvětloval pomocí mísení základních elementů.¹⁹⁵

Jak již bylo dříve zmíněno, Jedaja pravděpodobně sepsal rovněž komentář k Averroovu shrnutí Aristotelova spisu *O vzniku a zániku*, proto není překvapující, že témata, jako je mísení, jsou reflektována i v jeho komentáři k *Fyzice*. Prolínání myšlenek dvou či více textů na jednom místě zároveň koresponduje s obecnou praxí středověkých aristoteliků, kteří přistupovali k aristotelskému korpusu jako kanonizovanému dílu, které není možno měnit, přestože k tomu některé pasáže mohou vybízet. Zároveň však, vzhledem k širšímu okruhu čtenářů, bylo žádoucí tyto pasáže více rozvést a podrobně okomentovat, aby bylo zabráněno jejich možné desinterpretaci. Tomu odpovídá rovněž i Jedajova snaha interpretovat jeden aristotelický text na základě druhého textu a obšírně komentovat všechna tvrzení, která se mu zdála nejasná a obtížně pochopitelná.

¹⁹³ Více o tomto tématu viz. GALEN, *Works on Human Nature. Vol. 1: Mixtures (De Temperamentis)*. Eds. Singer – P. van der Eijk – P. Tassinari. Cambridge: Cambridge University Press, 2018; J. JOUANNA, „The Legacy of the Hippocratic Treatise *The Nature of Man: The Theory of the Four Humours*“, in: P. van der Eijk (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 335–359; C. MIRRIONE, *Theory and Terminology of Mixture in Galen: The concepts of krasis and mixis in Galen's thought*. Disertace. Humboldt-Universität zu Berlin, 2017.

¹⁹⁴ ARISTOTELES, *De Generatione et Corruptione* II, 1, 328b26–30.

¹⁹⁵ D. FREDE, „On Generation and Corruption I. 10: On Mixture and Mixables,“ in: F. de Haas – J. Mansfeld (eds.), *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I*. New York: Oxford University Press, 2004, s. 290. „[Mixis] is a change that involves different substances and their properties in a complex way. It is neither the result of simple substantial change in the sense of generation proper, nor a straightforward case of alteration, nor a change in quantity, nor is it locomotion. The fact that it cannot easily be classified may indeed be one of the reasons why Aristotle usually leaves it out of his standard list of change.“

Na základě Aristotelova spisu *O vzniku a zániku* lze *mixis* ve stručnosti charakterizovat jako kvalitativní změnu, jejímž výsledkem je vznik prostředních vlastností, například vlažnost jako prostřední vlastnost mezi horkostí a studeností. Dvě protivné vlastnosti se tak v rámci tohoto procesu mísí dohromady, jedna v pozici aktivního a druhá zase pasivního činitele v závislosti na tom, ke kterému z krajních konců se vychylování ubírá. Nicméně, je vyloučeno, aby tento proces vyústil v zánik jedné z kvalit, obě zůstávají vždy zachovány ať už ve větší nebo menší míře. Pokud by byl tento předpoklad porušen, už by to nebyla kvalitativní změna. Ve svém spise Aristoteles jasně odlišuje mísení jakožto kvalitativní změnu od změny probíhající na úrovni podstaty, tedy vznik či zánik.¹⁹⁶

Podle Aristotela vyžaduje každá změna určitý podklad, na kterém může proběhnout, neboť ve *Fyzice* sám vylučuje, že by substancí byla změna samotná.¹⁹⁷ Ve *Vzniku a zániku* si Aristoteles několikrát pokládá otázku, na čem změna probíhá. Z hlediska vzniku a zániku změna probíhá se vši určitostí na substrátu, avšak pokud jde o kvalitativní změnu, je jeho postoj poněkud nejednoznačný. V šesté kapitole první knihy¹⁹⁸ tvrdí, že změna probíhá na substrátu, kdežto v sedmé kapitole¹⁹⁹ naopak rozvažuje, že někdy se změna vztahuje k substrátu a jindy zase k akcidentům. Naproti tomu, Averroes se jednoznačně přiklání k tomu, že substrát je nutným nositelem změny, bez něhož by změna nemohla vůbec proběhnout,²⁰⁰ „neboť protivná [vlastnost] by nemohla nabýt [vlastnosti, která je] její protivou. Proto se nestane teplost studeností a studenost teplostí, nýbrž jejich substrát je

¹⁹⁶ ARISTOTELES, *De Generatione et Corruptione* I, 10, 327b6–10; D. FREDE, *On Generation and Corruption I. 10*, s. 301.

¹⁹⁷ ARISTOTELES, *Fyzika* V, 2, 226a10 – 15. Srov. D. BOSTOCK, „Introduction“, in: Aristotle, *Physics*. Oxford World's Classics. New York: Oxford University Press, 1996, s. xlvii–l.

¹⁹⁸ ARISTOTELES, *De Generatione et Corruptione* I, 6, 322b17–19.

¹⁹⁹ Tamtéž, I, 7, 323b15 – 19. K substrátu se vztahuje, pokud mluvíme např. o člověku, že se uzdravil nebo se stal horkým nebo studeným, k akcidentům, pokud mluvíme o tom, že se studené stalo horkým nebo nemocné zdravým.

²⁰⁰ Otázka, na čem probíhá změna, byla hojně diskutována ve 13. a 14. století; Tomáš Akvinský zastával stejný názor jako Averroes, tedy že substrát je nutným předpokladem změny, kdežto Duns Scotus a Gottfried von Fontaine byli opačného názoru, tedy že změna probíhá v akcidentech samotných. Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 61.

ten, který se stane teplým poté, co byl studeným, a studeným poté, co byl teplým.“²⁰¹

Jedajův současník a stejně tak představitel židovského averroismu, Gersonides, zastává postoj podobný tomu Averroovu. Ve svém komentáři k Averroovu shrnutí *Fyziky* v rámci diskuse podmínek jednotného pohybu tvrdí, že substrát nesoucí změnu, která probíhá v jednotlivci, se nemění. Odkazuje, že to bylo vysvětleno již v knize *O vzniku a zániku*.

והנה ישיג התנועה האחת גם כן ספק אחר והוא איך יהיה לה הנושא אחד במספר והעניינים המוחשים כולם משתנים ומציאות המשתנה אחר השנוי הוא זולתיות למציאותו קודם השנוי וזה הספק בעינו ישיג לאחד במקרה רצוני איך יתכן שנאמר שלובן ראובן היום לבנו אמש אחד במספר וכבר השתנה הנושא ללובן. וזה מבואר שזה הספק יותר בתנועה האחת כשיתבאר שהנושא לה בלתי משתנה וזה דבר כבר התבאר בספר ההויה וההפסד ר"ל שבכאן נושא לשנויים ולמקרים קיים באיש בלתי משתנה.²⁰²

Jedaja se ve svém komentáři ubírá podobným směrem jako Averroes a Gersonides. Poukazuje na to, že ne všechny druhy kvalitativního pohybu lze pozorovat smysly tak, jako je tomu například u kvalitativní změny z bělosti v černost. Naopak, jsou druhy kvalitativního pohybu, které nejsou očividné, přestože je substrát nesoucí změnu stále přítomný.

והענין בתנועה כענין במקרים המוחשים כי התנועה גם כן מקרה אבל איננה דבר מפורסם כלובן והשחרות המתקיימים בנושא תמיד וראוי שיוקח עליו ביאור מזולתו מן המקרים מזה הצד.²⁰³

V souvislosti s kvalitativním pohybem, jenž spočívá ve vychylování poměrů dvou opačných kvalit směrem k přibývání nebo ubývání, v tomto případě horkosti a

²⁰¹ AVERROES, „Kicur sefer he-havaja ve-ha-hefsed“, in: H. A. Wolfson – D. Baneth – F. H. Fobes (eds.), *Averrois Cordubensis Commentarium Medium & Epitome in Aristotelis De Generatione et Corruptione Libros*. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1958, s. 108.

²⁰² GERSONIDES, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*. Berlin, State Library of Berlin, Ms. Or. fol. 1055, fol. 25v.

²⁰³ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 110r.

studenosti, Jedaja předpokládá nutnou přítomnost substrátu (*nose*), který nese celou formu.

הנה היא מצד איכותי תנועת השתנות במה שקור או חום יחסר בה או יוסיף. ושם שיוערים נערכים בהרכבה העריכס הטבע בשני הקצוות שיהיו הפחות או היתר שאפשר עמהם עמידת הנושא ההוא לובש הצורה ההיא כולה ושיתחייב ביציאה כלל חוץ מהם.²⁰⁴

Podkladem tohoto druhu kvalitativního pohybu je *mezeg*, jenž je ekvivalentem substrátu (*nose*) nesoucího formu. *Mezeg* je právě oním obtížně uchopitelným konceptem *mixis*. To znamená, že vzniká až jako výsledek mísení sobě protivných elementárních vlastností, ve stejné chvíli je však nutným předpokladem pro přijetí konkrétní nově vznikající formy, jejímž požadavkům musí odpovídat specifický poměr jeho namísení, aby ji byl schopen nést a následně udržovat přítomnou. *Mezeg* se nachází jak v živých, tak neživých tělesech, od kamenů a rostlin až po člověka:

זה המין מן האיכות הנה הוא הבריאות והחולי כי הם תכונות אשר במתנשם כלומר במרגיש מצד שהוא מרגיש לא יאמר בצמח ובאבן שירקבו מעט או יקולקל מזגם שהם חולים אבל יאמר מקולקל המזג.²⁰⁵

כאשר התחיל מזג הגדי בדרך משל לנטות משוויו אם אל התוספת או אל החסרון, הנה תהיה הנטיה ההיא בזמן.²⁰⁶

הנה האדם אשר יטה מזגו אל איכויות ידועים תהיה הנפש המדברת בו יותר מהירה בפעולותיה מן ההתבודדות.²⁰⁷

S tímto směsným substrátem, který je nazýván *mezeg*, je provázána homogenní „směsná“, respektive přirozená forma, *cura mizgit*. Zavedení této specifické formy, která nemá paralelu v Aristotelově učení, neboť není totožná se substanciální ani jinou formou, by tak mohlo být Jedajovým pokusem o smíření dvou výše zmíněných nesourodých konceptů v otázce vznikání, z nichž jeden je

²⁰⁴ Tamtéž, fol. 91v–92r.

²⁰⁵ Tamtéž, fol. 189r.

²⁰⁶ Tamtéž, fol. 91v.

²⁰⁷ Tamtéž, fol. 172r.

představen ve *Fyzice* a druhý ve *Vzniku a zániku*. Nabízí se otázka, zda tato forma souvisí pouze s procesem mísení základních elementů nebo zda přesahuje jeho hranice. Glasner zastává názor, že je poměrně těžké vysvětlit *curot mizgijot* pouze na základě elementárních vlastností, ze kterých jsou složeny, obzvláště pak pokud jde o činnosti některých sloučenin, jako jsou například drogy nebo magnet.²⁰⁸

Otázku *curot mizgijot* zkoumá rovněž Gersonides, z jehož pojetí Jedaja v základní podobě vychází. Gersonides tvrdí, že substanciální forma náleží ke kategorii substance (*ecem*), zatímco přirozená forma ke kategorii vlastnosti (*ejchut*). Proto kvalitativní rozdíly, například mezi různými minerály, jsou právě na úrovni tohoto směsného substrátu, *mezeg*. Ten je zároveň příčinou (*hachala*) substanciálních forem. Gersonides se podle Jedajových slov domnívá, že „formy se vyskytují v látce, když je dokončena příprava z hlediska namísení a kompozice, jako by *mezeg* byl tou příčinou (*siba*) výskytu formy v látce.“²⁰⁹

כי מהנראה שתוצה שהצורות יחולו בחמר בהשלם הכנה אשר מצד המזג והעירוב, כאלו המזג
סבת חול הצורה בחמר.²¹⁰

Jedaja si ovšem všímá, že se Gersonidův výklad rozchází s Averroovým názorem, podle něhož jsou homogenní formy (*curot mitdamej ha-chalakim*) neboli přirozené formy určeny elementárními vlastnostmi, z nichž jsou namíseny jejich směsi. Averroes rozlišuje mezi dvěma druhy forem: (1) homogenními formami, které se vyskytují v jednoduchých tělesech (*gešamim*), jimž není vlastní jiná forma než právě prostřední vlastností definovaný *mezeg*, a (2) formami složitějších těles, respektive organických ústrojných těl, která obsahují sekundární části, například končetiny (*gešamim keljim*), jejichž formou není přirozená forma a nejsou tedy vázány k tomuto směsnému substrátu, *mezeg*. Averroes byl jednotného názoru s Avicennou, že *mezeg* je „výsledkem interakce mezi elementárními vlastnostmi, z nichž jedny působí na ty druhé buď aktivně nebo pasivně.“²¹¹ Podle Avicenny je

²⁰⁸ R. GLASNER, *Vikuach*, s. 75. Toto téma bude rozebráno do větších detailů v podkapitole 5.4.

²⁰⁹ J. HA-PNINI, *Ktav ha-hit'acmut*, par. 77. Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 203.

²¹⁰ Tamtéž.

²¹¹ Tamtéž, s. 75–76.

teprve během tohoto procesu vytvořena nová forma, naproti tomu, podle Averroa je *společným jmenovatelem* (כלל) elementárních forem, na něž je působeno, právě *cura mizgit*.

Gersonidův postoj je ve shodě s Avicennovým, avšak Jedaja souzní s názorem Averroa. Podle Gersonida se vyskytuje forma v látce až poté, co je dokončeno mísení elementárních vlastností. Jedaja naopak argumentuje, že již během procesu interakce daných vlastností je přítomna určitá forma, a to *přirozená forma*. Je určena právě těmi elementárními vlastnostmi, které jsou připojeny ke konkrétnímu smíšenému substrátu (*mezeg*). Ve výše uvedené citaci Gersonidova postoje se tak Jedaja pozastavuje nad tím, že podle Gersonida je příčinou přijetí nové, substanciální formy *mezeg* samotný. V jeho pojetí je však tou příčinou právě *cura mizgit*.²¹²

4.3 Koloběh vznikání a zanikání – *sivuv elohi*

Z Jedajova komentáře je možno vyvodit, že druhem změny, která se přímo odehrává na tomto smíšeném substrátu, jímž je *mezeg*, je *místní pohyb* v rámci kvalit.²¹³ V případě, že nějaký živočich, například kůzle, onemocní, avšak stále ještě je v jeho schopnosti se uzdravit, potom se jedná o pohyb co do vlastnosti (*tnu'a be-ejchut*), který nepřekračuje hranice dvou krajních vlastností určených daným smíšeným substrátem. Namísený poměr substrátu se vychyluje z rovnovážné vlastnosti, kterou je v tomto případě vlažnost, směrem k jedné z krajních vlastností, horkosti nebo naopak studenosti. Do této chvíle je však tento proces stále ještě v mezích původně vyměřených kvalit a *mezeg* je jeho nutným předpokladem, přičemž tento pohyb probíhá v čase. Pokud zesílí původní přirozenost zvířete a *mezeg* dospěje ke svému obvyklému poměru, který byl vyměřen speciálně pro něj, neboť

²¹² Tamtéž, s. 77–78.

²¹³ Skutečnost, že Jedaja popisuje tento pohyb kvalit zároveň jako místní pohyb, vyplývá na povrch až o něco později, když používá výraz pro místní pohyb, respektive místní změnu, *he'etek* (העתק), v rámci totožného procesu.

každému subjektu je vlastní jiné uspořádání, tu se kůzle uzdraví a forma v něm zůstane zachována.

Naproti tomu, pokud by kůzle vlivem nemoci zemřelo, přesněji řečeno daná vlastnost by se nepřestala vychylovat k některé z krajností, až by nakonec přesáhla nejzazší možnou hranici způsobující rozklad jeho rovnováhy, stal by se z místního pohybu v rámci kvalit pohyb, jehož konečným bodem je substanciální změna (*tnu'at ha-hištanut*). *Mezeg* sice zůstává, ale přichází o formu, kterou nese, což vede ke vzniku nové substance. Forma živého kůzlete zaniká a je nahrazena formou mrtvého těla. Okamžik zániku není vyměřen časem, naopak zánik kůzlete a vznik mrtvého těla se udávají v jediném bodě v čase.

ואם כן הנה הבעל חיים בדרך משל כשיחלה היא תחלת חליו הוא התחלת תנועתו אל ההפסד וזמן חליו הוא הזמן שבו התנועה אבל תנועת ההשתנות כמו שיזכרנו. ואם התחזק הטבע טרם שהגיע המזג אל השיעור מן הנטיה שבו תפסק הכנתו לצורה הנלבשת בו, הנה כבר הבריא וישוב להעתק אל השווי אותו השיעור שנעתק ממנו. וכאשר לא סר מהחלש והמזג מנטות עד שעבר אותם הגבולים, הנה הגיעהו המות ונפסקה צורתו הקרובה לגמרי, ולבש צורה פגרת איזו שתהיה והוא תכלית אותה התנועה.²¹⁴

Od vzniku mrtvého těla je zahájena další fáze místního pohybu v rámci kvalit a začnou sílit vlastnosti, které jsou pro tuto formu vyžadovány, až je dosaženo potřebné dispozice. Vlastnosti v průběhu procesu neustávají v místním pohybu ani na okamžik, ale neustále se pohybují od jedné dispozice k druhé. *Mezeg* „vysvlékne“ formu mrtvého těla a místo ní „obléká“ formu základních elementů.²¹⁵ Na tomto místě si lze všimnout, jak Jedaja používá termíny standardní aristotelské teorie vztahující se k formě a látce (tedy vysvléknout a obléknout formu) rovněž v souvislosti s konceptem *mezeg*. To by mohlo opět dokládat jeho snahu propojit dvě odlišné teorie vznikání nacházející se ve dvou různých Aristotelových spisech v jeden koherentní celek.

²¹⁴ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 92r–v.

²¹⁵ Tamtéž, fol. 91v–92v.

וכאשר הגיעה הטבע אליה, לא סר מלחזק אותם האיכויות הדבקות לפגר המחייבות אותה, עד שיגיעו אל התכונה הם בה על השלם שבפנים מצד אותה הצורה. ובאמת שהם לא יעמדו על האופן ההוא זמן כי תנועתם והשתנותם לא יפסק אבל יעתקו בהכרח מערך אל ערך עד שיגיעו אל תכונה שנית. יצאו בה אותם האיכויות מן השווי המחייב אותה הצורה ולא יסורו אותם האיכויות מהוסיף אותה התכונה עד שיפשיטו אותה הצורה וילבשו צורת היסודות הפשוטים, והוא תכלית התנועה ההיא.²¹⁶

Poté, co dosáhnou vlastnosti této druhé dispozice, mohou buď zůstat v této podobě po dlouhý čas anebo vstoupit do jiné vznikající věci, ať už co do druhu stejné předešlému uspořádání nebo odlišné. Místní pohyb vzniklých elementárních vlastností neustále probíhá s cílem dosáhnout vyžadovaného uspořádání a promísení. Poté, co je dokončeno jejich mísení, získávají homogenní formu (*cura mitdame ha-chalakit*), která je konečným bodem tohoto pohybu za účelem získání dané formy.

וכאשר הגיעו אליה, היה אם שישארו זמן ארוך באותו הפשיטות או שישבו יכנסו בהויה אחרת, אם דומה למין הראשון או מתחלף לו, והתחילו אותם הפשוטים עם התרכבם להעתק ממוגם ממנו מעט והוא זמן התנועה באיכות. ולא נפרדו ולא חסרו צורותם ההיולאניות הפשוטות כלל. ואע"פ שחסרו מזגיהם ואיכויותיהם עד שנשלם ההמזגות ואז קבלו צורה מתדמה החלקים והוא תכלית אותה התנועה מצד הצורה ההיא.²¹⁷

Tento řetězec neustálého vznikání a zanikání v rámci jednoho substrátu, který dává vzniknout rozličným formám bytí bez toho, aniž by byl připojen k reálnému času ve fyzickém světě, vykazuje určité přesahy nad rámec standardního aristotelismu. Nelze vyloučit rovněž možný vliv novoplatonismu, zvláště když uvážíme, že Jedaja vycházel z Averroovy parafráze Aristotela. Mezi arabsky mluvícími filozofy měl totiž značný vliv spis, který byl znám pod názvem *Aristotelova theologie*,²¹⁸ přestože jeho obsahem nebylo Aristotelovo učení, leč parafráze

²¹⁶ Tamtéž, fol. 92v.

²¹⁷ Tamtéž, fol. 92v.

²¹⁸ Kupříkladu Alfarabi jej cituje ve svém díle a Avicenna k němu dokonce napsal komentář. Také Averroes, který znal díla svých předchůdců, s ním nejspíše musel být obeznámen. Srov. H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992, s. 8.

několika částí z Plótínových *Ennead*. Pohnutkou pro využití novoplatonských teorií v rámci aristotelismu bylo muslimským, a později i židovským a křesťanským filosofům, kteří vycházeli z monotheistické doktríny, smíření náboženských dogmat s univerzální nethnologickou aristotelskou filosofií. Právě novoplatónská filosofie nabízela svým charakterem pomocnou ruku, obzvláště pak její emanační teorie, s níž bylo možno propojit božský původ přirozeného světa, jak jsme viděli v úvodu na příkladu Ibn Gabirola.²¹⁹

Pokud se zaměříme na Jedajův komentář, žádný explicitní výraz vztahující se k procesu emanace nenajdeme. Na několika málo místech však Jedaja odkazuje na božský element v rámci probíhajících přirozených procesů. V páté kapitole svého komentáře k *Fyzice* zmiňuje, že poté, co vzniklo nové bytí v řetězci vznikání a zanikání a přijalo svou další formu, je nezbytným garantem tohoto procesu *božský kruh (ha-sivuv ha-elohi)*, který obklopuje neustále se pohybující a měnící se vlastnosti, z nichž se skládá daná forma.

ואם אחר ההויה הוא גם מבואר שהם כבר קבלו צורה אחרת וינהגו בה זה המנהג בעצמו וכן תמיד כמו שחייב הסבוב האלהי המקיף בהם.²²⁰

V Averroově komentáři se nicméně zmíněné slovní spojení nenachází v žádné z kapitol, prostor je zde věnován pouze obecné diskusi pohybování se *v kruhu* (be-sivuv) u věcí či u nebeských těles. Jedajova diskuse tohoto tématu tedy odkrývá jeho vlastní odlišné chápání určitých teorií, které mohly být ovlivněny studiem jiných, na Aristotelovi či Averroovi nezávislých pramenů.

²¹⁹ Nelze opomenout, že o využití novoplatonských teorií ve středověké filosofii vyšla nedávno v našich končinách významná publikace. Srov. M. MIČANINOVÁ – I. HAJDUČEKOVÁ (eds.), *The Function of Metaphor in Medieval Neoplatonism*. Košice: Pavol Jozef Šafárik University, 2014.

²²⁰ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 93v.

4.4 Jedaja a teorie emergence

V moderní filosofii a přírodních vědách najdeme myšlenkový proud zvaný emergentismus,²²¹ jehož zárodečnou podobu je možno hledat už v Aristotelově učení o možnosti a uskutečnění. Podle teorie emergence, tak jak ji chápeme v současném smyslu slova, vznikají vlastnosti vyššího řádu, respektive „se vynořují“, na základě vlastností nižšího řádu, ovšem tyto vyšší vlastnosti není možno redukovat na nižší vlastnosti samotné, neboť nejsou stejného charakteru. Zpravidla se rozlišuje mezi dvěma typy, slabým a silným emergentismem. V rámci slabého emergentismu převažuje domněnka, že vlastnosti vyššího řádu mohou být způsobeny vlastnostmi nižšího řádu; jak k tomu však dochází, je mimo meze našeho chápání. Silný emergentismus naopak žádný kauzální vztah nepředpokládá. Teorii emergence lze najít v různých vědních disciplínách. V každé z nich je důraz kladen na vlastní předmět bádání dané disciplíny, například v kognitivní vědě je touto optikou možno nahlížet vědomí jako vynořivší se kvalitu mozku, v přírodovědě zase můžeme danou formu života považovat za vlastnost, která se vynořila na základě určitých chemických reakcí.²²²

Náznaky teorie emergence lze kupodivu najít i v některých myšlenkách Jedaji ha-Pniniho, konkrétně když popisuje vztah mezi nositelem vlastností, směsným substrátem (*mezeg*), a přirozenou formou (*cura mizgit*). Ve svém dopise známém pod názvem *Ktav ha-hit'acmut*, který je adresován, jak se domnívá Ruth Glasner, pravděpodobně Gersonidovi, otevírá Jedaja téma opačných vlastností, které popisuje na základě aristotelské přírodní filosofie. Na tomto místě je potřeba připomenout, že židovští filosofové působící v oblasti západní Evropy ovšem neznali původní Aristotelův text, a vycházeli tak většinou z Avicennových a Averroových komentářů k tomuto dílu.

²²¹ Pro detailnější studium a historický vývoj, srov. P. CLAYTON – P. DAVIES, *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. New York: Oxford University Press, 2006.

²²² Tamtéž, s. 7–8.

Aristoteles ve své *Fyzice* považuje za nejjednodušší tělesa čtyři elementy.²²³ V druhé knize spisu *O vzniku a zániku* předkládá otázku principů, z nichž jednotlivá tělesa vycházejí, a dospívá k názoru, že všemu předchází prvotní princip, jenž je substrátem, na kterém probíhají změny. Na jeho základě potom mohou působit čtyři primární vlastnosti, jež vytvářejí čtyři dvojice protiv, a řádově až za nimi následují čtyři elementy, které jsou již složenými tělesy.²²⁴ Aristoteles ve svém výčtu primárních vlastností vylučuje vlastnosti lehkost a těžkost z toho důvodu, že nejsou součástí ani činnosti, ani trpnosti.²²⁵

Gersonides, který bývá poměrně často věrný Avicennovu pojetí, se přiklání k názoru, že pouze čtveřice vlastností stanovená Aristotelem náleží k těm elementárním. Jedaja na rozdíl od něj zastává poněkud odlišný názor. Nejen že za elementární vlastnosti považuje obecně přijímané vlastnosti, tedy suchost, vlhkost, horkost a studenost, ale nevylučuje ze svého výčtu ani lehkost a těžkost. Glasner poukazuje na to, že již Averroes ve svém shrnutí *Vzniku a zániku*, které měl Jedaja podle všeho k dispozici, tyto vlastnosti řadí mezi elementární formy. Jedaja je tedy nucen usmířit určitý rozpor mezi netradičním Averroovým a standardním aristotelským pojetím, neboť podle Aristotela žádná z těchto dvou vlastností nenáleží do činnosti ani trpnosti a kvůli tomu je lze jen těžko počítat mezi primární vlastnosti. Jedaja ve svém spise *Ktav ha-hit'acmut*²²⁶ nastíněný rozpor překonává tím způsobem, že všechny zmíněné vlastnosti rozděluje do dvou různých skupin. Zatímco čtyři standardní primární vlastnosti jsou podle něj připojeny k substrátu, lehkost a těžkost se naopak pojí k formě. Na základě toho, přestože se od sebe

²²³ Shrnutí tohoto tématu nabízí M. FURTH, *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2007, s. 76.

²²⁴ Furth otvírá rovněž otázku minimální možné části. Toto téma se vztahuje k problému stejnosti či různorodosti jednotlivých těles. Každá část, která by byla vyňata z daného prvku, například z vody, je stejného složení jako celek. Jednotlivé části celku jsou tedy homogenní. Zde se nabízí konfrontace s teorií emergence. V rámci jeho teorie se má za to, že nelze vyvodit vlastnosti celku na základě zkoumání minimálních částí, např. vlastnosti vody jakožto sloučeniny molekul vodíku a kyslíku nelze vyvodit na základě zkoumání jediné molekuly. Srov. M. FURTH, *Substance, Form, and Psyche*, s. 77–78. Více bude otázka minimálních částí zkoumána v 6. kapitole.

²²⁵ ARISTOTELES, *De Generatione et Corruptione* II, 2, 329b17–23.

²²⁶ Tento spis byl editován Glasner a je obsažen v již zmíněné monografii *Vikuach mada'i filosofi be-me'a ha-arba esre*, s. 167–214.

odlišují v závislosti na tom, k čemu se vážou, je možno všech šest vlastností považovat za primární vlastnosti.²²⁷

Ze všech těchto dvojic opačných primárních vlastností, jimiž jsou suchost a vlhkost, horkost a studenost, a konečně pak lehkost a těžkost, se *vynořují* všechny ostatní komplexnější vlastnosti, například z lehkosti vychází rychlost a z těžkosti zase pomalost. Zdrojem různých vlastností, které se projevují u lidského jedince, jsou různé kombinace dvou vzájemně na sebe působících primárních vlastností v jeho směsném substrátu. Pokud například převažuje v *přirozenosti* daného člověka studenost a vlhkost, jeho *přirozená forma* si k sobě přitahuje těžkost. Z důvodu této přirozené dispozice se v něm projeví vlastnosti jako lenost, bojácnost nebo smutek. Naopak, pokud jsou dominantními vlastnostmi horkost a suchost, kvůli nimž je vyžadována pro danou přirozenou formu lehkost, vynořují se potom v tomto jedinci vlastnosti jako pilnost, štedrost, statečnost a jim podobné.

וכבר יחשב שהקלות והכובד גם כן יהיו סבות לקצת ההפכים בדרך החמר, וזה כמו שיאמר כי מי שיהיו מהאישים במין האדם שיגבר בו טבע הקור והיובש – יתחייב מהמשך אליהם הכובד בטבע, כשלא ימנעו מזה סבות אחרות, שיהיה בעליו עצל, כילי, רך הלב, עצב, והדומה לזה ממדות הנקבות לקור טבע, ומי שיהיה מהם שיגבר בו טבע החום והיובש²²⁸ – יתחייב מהמשך לאלו האיכויות הקלות בטבע שיהיה בעליו בהפך אלו המדות: זריז, נדיב, גבור, שמח, והדומה לזה ממדות חשובי הזכרים לחום מזגם. ויקראו אז הכובד והקלות חמר לאלו ההפכים.²²⁹

K směsnému substrátu (*mezeg*) jsou tedy připojeny tyto primární vlastnosti: horkost, suchost, vlhkost a studenost, zatímco k přirozené formě (*cura mizgit*) se pojí lehkost a těžkost, které podle Jedaji patří také mezi primární vlastnosti. V závislosti na tom, z jakých primárních vlastností je *mezeg* smísen, se odvíjí to, jaká primární vlastnost se připojí k jeho přirozené formě, která je pro něj přesně vyměřená, zdali to bude těžkost nebo lehkost. Podle toho se pak v daném jedinci projevují, respektive *vynořují* složitější vlastnosti, které odpovídají konkrétní formě.

²²⁷ Tamtéž, s. 74.

²²⁸ Glasner ve své edici opravila původní *vlhkost* na *suchost*.

²²⁹ J. HA-PNINI, *Ktav ha-hit'acmut*, par. 79. Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 204.

V moderním chápání bychom tedy mohli nahlížet tyto primární vlastnosti vázané na přirozenou formu, tedy lehkost a těžkost, jako vlastnosti nižšího řádu, jejichž působením se vynořují složitější vlastnosti neboli vlastnosti vyššího řádu.

Je však vůbec možno v Jedajově náhledu pochopit zákonitosti tohoto přírodního procesu vynořování konkrétních vlastností? Který ze dvou typů emergentismu, slabý nebo silný, by mohl lépe odpovídat jeho způsobu uvažování? Jedajův postoj odkrývá například toto tvrzení: „Neboť všechny tyto záležitosti přírody jsou vysvětleny před tváří přírody a ta je tou, která je řídí, ať už to poznáme nebo je nám v tom zabráněno.“²³⁰

כי העניינים הטבעיים כלם הנה אצל הטבע הם מבוארים והוא המנהיגם נדעם או נסכלם
אנחנו.²³¹

Přestože byla teorie emergence v moderním slova smyslu zformulována teprve v nedávné době, a tudíž s ní nemůže mít středověká židovská filosofie žádný bezprostřední vztah, je možno si všimnout jisté analogie mezi Jedajovým náhledem na poznávání přírodních procesů v jeho komentáři k shrnutí *Fyziky* a postojem slabého emergentismu. Tento typ teorie emergence předpokládá nějaký kauzální vztah mezi vlastnostmi nižšího a vyššího řádu, který nicméně náš rozum nedokáže obsáhnout. Stejně tak Jedajova koncepce přirozené formy, ke které jsou připojeny primární vlastnosti, z nichž potom vycházejí, *vynořují se*, řádově složitější vlastnosti, odpovídá tomu, co vyznává tato moderní teorie *vynořování*.

4.5 Reflexe na závěr

V této kapitole jsem ukázala, že se Jedaja ve svém samostatném filosofickém pojednání v rámci páté kapitoly komentáře k Averroovu shrnutí Aristotelovy *Fyziky*, který nazývám „exkursem číslo 1“, zabývá obtížně řešitelným intelektuálním

²³⁰ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 91v.

²³¹ Tamtéž, fol. 91v.

problémem středověké aristotelské přírodní filosofie. Tímto problémem byl zjevný nesoulad mezi Aristotelovým popisem vzniku v páté knize *Fyziky* na jedné straně a zcela odlišnou teorií vznikání v druhé knize *Vzniku a zániku* na straně druhé. Ve *Fyzice* popisuje Aristoteles vznik z hlediska látky a formy a jejich bytí v možnosti a uskutečnění. Ve *Vzniku a zániku* se setkáváme s popisem, který je mnohem bližší teoriím před Sokratovských filosofů; Aristoteles zde vysvětluje vznik, podobně jako před ním Empedokles, z hlediska mísení čtyř základních elementů.

Když Jedaja interpretuje proces vzniku, v jeho myšlení je možno vidět odklon od standardního aristotelismu směrem k před Sokratovské teorii mísení. Ústředním konceptem jeho teorie vzniku je *cura mizgit* (přirozená forma, respektive „směsná“ forma), která má stejnou funkci jako Aristotelova substanciální forma, jelikož stanovuje, čím daná věc je, a tím pádem určuje v jistém smyslu *podstatu* věci. Na rozdíl od Aristotelovy substanciální formy je však Jedajova *cura mizgit* nestálá, neboť se mění podle toho, jak se mění směsný substrát, *mezeg*, jak jsme viděli na příkladu s nemocným kúzletem.

To ovšem neznamená, že Jedajovo pojetí postrádá substanciální formu. Téma různých druhů forem bude diskutováno převážně v šesté kapitole. Zatím můžeme předestlat několik detailů relevantních danému tématu právě se uzavírající kapitoly. Jedaja poukazuje na to, že pouze základní elementy a živí tvorové, tedy rostliny, zvířata a lidé, jsou rozeznáváni podle druhů. Nerosty nemají ve skutečnosti odlišné druhy kvůli tomu, že jejich podstatou je pouze přirozená forma (*cura mizgit*), která je nestabilní a mění se v závislosti na různých vlivech, například teplotě. Nicméně k tomu, aby měly živé věci skutečně své rozmanité druhy, musí mít především stabilní substanciální formy, které se odlišují od *curot mizgijot*. Proto Jedaja podává, podobně jako před ním Gersonides, popis toho, jak se *cura mizgit* vztahuje k substanciální formě (*cura acamit*). *Cura mizgit* náleží ke kategorii vlastnosti a *cura acamit* ke kategorii substance. Jedaja nicméně, na rozdíl od Gersonida, dospívá k závěru, že *cura mizgit* je jednou z příčin substanciální formy, protože je bezprostředním substrátem substanciální formy. Substrátem substanciální formy tedy není pouze látka, jak vysvětluje standardní aristotelská teorie, ale *cura mizgit*.

Jedajovo řešení problému vede k představě, kterou lze přirovnat k moderní teorii slabého emergentismu. Směsi základních elementů jsou tělesného charakteru, ale zároveň mají úlohu být nositelem netělesných forem, které náležejí do vyššího řádu. Jedaja tedy tvrdí, že tělesné vlastnosti směsí čtyř základních elementů plní funkci substrátů a příčin psychických vlastností: *horkost* není to samé jako *hněv*, avšak *horkost* lidského těla může být příčinou *hněvu* v lidské duši. Vyšší vlastnosti se tak v jistém smyslu *vynořují* z nižších vlastností.

Otázkou je, proč Jedaja ve své teorii upřednostnil předsokratovsky laděnou teorii mísení namísto standardní aristotelské teorie možnosti a uskutečnění? Předně byl Jedaja součástí širšího proudu středověké islámské a židovské filosofie. Jak bylo ukázáno výše, podobně jako Jedaja, také Averroes, Avicenna či Gersonides se pokusili zahrnout teorii mísení do svého popisu vzniku a zániku. Důvodem této tendence středověké islámské a židovské filosofie byl specifický přístup k Aristotelově korpusu jako autoritativnímu dílu, které vyžaduje komplexní a soudržný výklad. Aristotelův korpus se z tohoto hlediska nelišil od jiných autoritativních korpusů, jako byla Bible, Korán či Talmud. Středověcí čtenáři tak měli před sebou jak standardní popis vzniku a zániku podle Aristotelovy *Fyziky*, tak s ním nepřilíživě soudržnou, předsokratovsky laděnou, teorii mísení. Obě teorie pocházely z Aristotelových autoritativních textů, a proto bylo nutné je nějakým způsobem vzájemně sladit.

Mohl dokonce existovat i specifičtější důvod pro Jedajovo upřednostňování teorie mísení. Jak navrhuje Tamás Visi, Jedaja by mohl být autorem komentáře *Avat nefesh* k Ibn Ezrově komentáři k *Pentateuchu*.²³² V tomto biblickém suprakomentáři je zahrnut dlouhý výklad příběhu stvoření. Tento výklad vychází z učení Ibn Ezry a Maimonida, kteří podle Visiho vykazují jistou obeznámenost s ranějšími judeo-arabskými a syrskými zdroji sahajícími až ke spisům Jana Filopona a sv. Řehoře Nysského.²³³ Rovněž je v tomto článku ukázáno, že Nysského popis stvoření čerpá

²³² T. VISI, „The First Instant of Creation: Jedaiah ha-Penini, Durandus of Saint Pourçain and the Ibn Ezra Supercommentary *Avvat Nefesh*,“ in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77/1 (2010), s. 83–124.

²³³ T. VISI, „The ‘Meteorologica’ Interpretation of the Creation Narrative: John Philoponus’s Legacy in Abraham Ibn Ezra and Moses Maimonides,“ in: *Aleph* 22/1–2 (2022), s. 39–99.

z před Sokratovské teorie mísení, nikoli aristotelské teorie o látce a formě ve vztahu k bytí v možnosti a uskutečnění. Nelze tedy vyloučit, že se k Ibn Ezrovi a Maimonidovi, kteří zmiňují, podobně jako sv. Řehoř Nysský, pojem *mixis* ve svých komentářích k první kapitole knihy *Genesis*,²³⁴ mohlo dostat nějakým způsobem Nysského učení. Ať už je však Maimonidův a Ibn Ezrův zdroj jakéhokoli původu, prostřednictvím jejich komentářů se teorie mísení mohla zdát v Jedajových očích o to více pravověrnou. Lze si tudíž představit, že mohl mít na mysli biblický příběh stvoření i ve chvíli, kdy psal svůj komentář k Averroovu shrnutí *Fyziky*. Vzhledem k tomu, že byla teorie mísení zahrnována do odborného výkladu příběhu stvoření ze strany jak židovských, tak křesťanských exegetů, od sv. Řehoře Nysského až po Maimonida, mohla mít velký theologický význam rovněž pro Jedaju. To mohlo být pádným důvodem, proč se ji pokusil rozpracovat v rámci svého výkladu vzniku ve svém komentáři k Averroovu shrnutí *Fyziky*.

²³⁴ H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976, s. 112–132.

5. Zvláštní vlastnost a *sgula elohit*

Jak bylo diskutováno v závěru předešlé kapitoly, stvoření světa bylo pravděpodobně jedním z důležitých aspektů Jedajova myšlení. Toto téma mohlo mít vliv na to, které z teorií upřednostnil v rámci své interpretace Aristotelovy a Averroovy přírodní filosofie, a to dokonce v kontextu, který postrádá výslovný odkaz na biblické stvoření. Podobný jev můžeme pozorovat v souvislosti s Jedajovou teorií zvláštních vlastností, jak bude přiblíženo v této kapitole.

Nejenom stvoření světa obecně, ale rovněž zrození nového individuálního života je důležitým tématem v židovské, křesťanské nebo jiné náboženské tradici. Základním textem, z něhož vychází jak židovská, tak křesťanská tradice, je *Tanach*, popřípadě *Starý zákon*. Ten popisuje stvoření těmito slovy: „Na počátku stvořil Bůh nebesa a zemi.“²³⁵ Ve spojení s individuálním životem je potom doplněno: „Ať země vydá formy života podle jeho druhu: Dobytek, plazy a zemskou zvěř podle svého druhu. A stalo se tak.“²³⁶ Posláním židovských a křesťanských filosofů, tedy těch, kteří vycházejí z monotheistického náboženství, je vytvořit prostor pro božský princip v rámci aristotelských představ o vznikání a rození.²³⁷ O tomto principu jen těžko najdeme zmínku kdekoli v Aristotelových spisech. Ačkoli Platónovy a Aristotelovy teorie neměly nic společného s biblickými představami o stvoření, určitým opěrným bodem je jednak Platónovo vyprávění o stvoření jednotlivého člověka a ostatních „živoků“, tedy těch, kdo mají účast na životě, které najdeme v dialogu *Timaios*,²³⁸ a také Aristotelův popis vzniku a složení rozmanitých živočichů, jenž je obsažen v jeho spisech o zvířatech, jako například *O vzniku zvířat* nebo *O částech zvířat*. Myšlenky těchto antických velikánů byly během času téměř

²³⁵ Gn 1,1. *Bible*: český studijní překlad.

²³⁶ Gn 1,24. Tamtéž.

²³⁷ Také muslimští filosofové psali o stvoření, ale Bible pro ně posvátným textem nebyla. Více o tématu viz T. VISI, „The ‘Meteorological’ Interpretation of the Creation Narrative from John Philoponus to Saadia Gaon,“ in: *Aleph* 21/2 (2021), s. 209–278; T. VISI, „The ‘Meteorological’ Interpretation of the Creation Narrative: John Philoponus’s Legacy in Abraham Ibn Ezra and Moses Maimonides,“ in: *Aleph* 22/1–2 (2022), s. 39–99.

²³⁸ PLATÓN, *Timaios* IV, 73b–92c.

zapomenuty, avšak do širšího povědomí se opět dostaly díky arabským překladům, které vznikly v devátém až desátém století. Arabsky mluvící židovští filosofové, mezi něž patřil i Maimonides, četli Aristotelovy spisy a natolik se s jejich myšlenkami ztotožnili, že je neváhali použít při interpretaci biblického narativu. Vybrané části Platónových a Aristotelových děl byly potom v pozdějších staletích postupně přeloženy do latiny a hebrejštiny a staly se tak dostupnými rovněž západoevropským filosofům.

Jedaja ha-Pnini byl, jak bylo nastíněno v podkapitole 1.6, následovatelem Maimonida, od něhož převzal jeho originální syntézu židovské teologie a aristotelské filosofie. Takto inspirován rovněž sám Jedaja přispěl svým dílem ke snažení smířit dva zdánlivě protichůdné myšlenkové proudy v otázce stvoření. V jeho teorii stvoření hraje velmi důležitou roli koncept *sgula elohit*. Ačkoli se v textu, který budeme v této kapitole analyzovat, vyskytuje tento pojem pouze dvakrát, ve skutečnosti zaujímá v konceptuálním rámci Jedajova myšlení mnohem důležitější roli. Nízký výskyt s sebou nese určitá úskalí při interpretaci textu. Tyto obstrukce se budeme snažit překonat přihlédnutím k jiným pasážím, které jsou s daným konceptem spřízněné. V této kapitole bude ukázáno, že *sgula elohit* je pravděpodobně druh teleologické struktury živého těla.²³⁹ Na počátku této struktury stojí božská moudrost, která předává jiskru ze sebe sama do nově vznikajících substancí.

5.1 *Sgula* v biblickém pojetí

Sgula jako koncept je v židovském myšlení obecně chápána ze dvou různých hledisek podle toho, jestli se na dané téma díváme pohledem biblické nebo filosofické tradice. Význam tohoto slova v biblickém pojetí odkazuje na jedinečnost či exkluzivitu. Jistý předstupeň jedinečnosti si můžeme představit například na

²³⁹ Podle Aristotela a Galéna je jakékoliv živé tělo teleologickou strukturou z toho důvodu, že je uspořádané účelně. Srov. D. ROSS, *Aristotle*, 6. vyd., London – New York: Routledge, 1995, s. 80.

výjimečném postavení člověka vzhledem k ostatním stvořeným druhům, což je předesláno v biblickém narativu o stvoření: „I řekl Bůh: Učiňme člověka k našemu obrazu, jako naši podobu, aby panovali nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem, nad dobyt看em a nad celou zemí i nad všemi plazy pohybujícími se na zemi.“²⁴⁰ Ačkoli se zde ještě nesetkáváme výslovně s pojmem *sgula*, přesto se tento verš vztahuje k tématu udělení výjimečného postavení člověku na zemi podobným způsobem, jako je tomu v myšlenkově spřízněném verši, v němž je již tohoto slova použito. V této pasáži je izraelský národ, který má výjimečné postavení mezi všemi ostatními národy, nazýván „zvláštním vlastnictvím mezi všemi národy.“²⁴¹ V dalším podobně laděném verši je potom izraelský národ osloven tímto způsobem: „Tebe Hospodin vyvolil ze všech národů, které jsou na povrchu země, abys byl jeho lidem, jeho *vlastnictvím*.“²⁴² Pro vyjádření [zvláštního] vlastnictví je v obou případech použito slovo *sgula*.

V pobiblické židovské literatuře byl pojem *sgula* používán v rámci theologických diskusí o izraelském národu jako Bohem vyvoleném lidu.²⁴³ Téma zvláštního postavení izraelského národa, nicméně, kromě diskusí v rabínské theologii, nepředstavovalo v židovském myšlení nijak zvlášť důležitý prvek. O to větší význam byl tomuto konceptu připisován ve středověké židovské theologii a filosofii. Skutečnost, že pojem *sgula* nezakořenil v odborné terminologii v rabínské literatuře, přispěla k tomu, že zůstal do určité míry konceptuálně nezabarveným. Středověcí židovští překladatelé arabských filosofických spisů jej tak mohli použít jako hebrejský ekvivalent konkrétního filosofického termínu, jenž bude níže diskutován, a tímto způsobem redefinovat jeho původní biblický význam.

Pojem *sgula* ve významu spojeném se zvláštním vlastnictvím, tak jak je naznačeno v *Bibli*, dále najdeme v myšlení Jehudy ha-Leviho, významného židovského filosofa, který žil v 11. a 12. století v muslimy ovládaném Španělsku. Jeho nejvýznamnějším filosofickým dílem je *Kitāb al-Chazarī* (Kniha Chazarů),

²⁴⁰ Gn 1,26. Bible: český studijní překlad.

²⁴¹ Ex 19,6. Tamtéž.

²⁴² Dt 14,2. Tamtéž.

²⁴³ E. E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem: Magnes Press, 1982, s. 465–480.

v němž má ústřední postavení koncept zvaný *amr ilāhī* (Boží řád).²⁴⁴ V diskusi vztahující se k jedinečnosti židovského národa, o níž promlouvá výše zmíněný verš z *Druhé knihy Mojžíšovy*, ha-Levi ústy rabína praví: „Díky svému spojení s [Božím řádem] byli tito mužové²⁴⁵ nejlepší částí a nejpřednějšími jedinci z [potomstva] Adamova.“²⁴⁶ Nezbytnými komponenty při zakládání tohoto výjimečného spojení s Božím řádem jsou *národ* a *země*. Jak vysvětluje ha-Levi prostřednictvím postavy učence, Židé byli Bohem přijati „jako skupina a jako národ mezi náboženskými komunitami světa.“²⁴⁷ Později se jeho řeč vztahuje k výjimečné roli „země zaslíbené“, když učenec tvrdí: „Země izraelská je pro Pána Izraele jedinečná a pouze v ní jsou [náboženské] skutky dokonalé.“²⁴⁸

Zvláštní vztah v dějinách židovského myšlení lze ilustrovat rovněž na sounáležitosti židovského národa s planetou Saturn (v hebrejštině je nazývána Šabtaj), jež je planetou vládoucí nad šabatem. Saturn je charakteristický svou zvláštní vlastností zhoubného vlivu, přičemž zosobňuje zkázu, smrt, utrpení, žal a obtíže. Na jednotlivé věřící různých náboženství však podle Abrahama Ibn Ezry působí odlišným způsobem.²⁴⁹ Otázka národa v nadzemském, kosmickém měřítku právě i v tomto případě hraje velmi důležitou roli. Zatímco například muslim je kvůli nepropojenosti se Saturnem posuzován jako osamělý jedinec, pro něhož je vliv této planety škodlivý, Žid jakožto příslušník židovského národa nezakouší na základě sounáležitosti se Saturnem žádnou nepřízeň, naopak mezi nimi převládá zvláštní vztah plný náklonnosti, který posiluje daného jedince v jeho náboženské víře.²⁵⁰

²⁴⁴ Vyšlo česky jako: J. HA-LEVI, *Knih argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství. (Kniha Chazarů), známá jako Kuzari* (dále jen *Kuzari*). Př. D. Boušek – D. Rukriglová. Praha: Academia, 2013.

²⁴⁵ To znamená velcí muži židovského národa, od Adama až po Mojžíše. K výrazu *Boží řád* viz konec podkapitoly „Zvláštní vlastnost v Jedajově pojetí“.

²⁴⁶ J. HA-LEVI, *Kuzari* I, 47, s. 87. Př. D. Boušek – D. Rukriglová.

²⁴⁷ Tamtéž, I, 95, s. 101. Př. D. Boušek – D. Rukriglová.

²⁴⁸ Tamtéž, V, 23, s. 306. Př. D. Boušek – D. Rukriglová.

²⁴⁹ Ibn Ezra se ve svém díle nechal inspirovat perským astrologem Abu Ma'šarem.

²⁵⁰ S. SELA, *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. Leiden – Boston: Brill, 2003, s. 153–158.

5.2 *Sgula* v židovské filosofické tradici

V židovské filosofické tradici označuje *sgula* zvláštní vlastnost všech jednotlivců daného druhu, avšak není pro tento druh podstatná.²⁵¹ *Sgula* je ekvivalentem aristotelského pojmu *zvláštní vlastnosti* (řecky *ideon*). Zvláštní vlastnost podle Aristotela „sice nevyjadřuje bytnost, ale náleží to k něčemu jedinému – vypovídá se to navzájem s věcí jedno o druhém.“²⁵² Zvláštní vlastnost je vymezena vzhledem k *nahodilé vlastnosti*. V Porfyriově *Eisagogé*, jehož výchozím bodem je aristotelské učení, je zvláštní vlastnost definována následovně:

Zvláštní vlastnost má čtyři významy – zvláštní vlastností je totiž to, co připadá nějakému jedinému druhu, byť ne celému, jako např. člověku „léčit“, nebo „měřit“. Také je zvláštní vlastností to, co připadá celému druhu, byť ne jedinému, jako např. člověku být „dvounohý“; zvláštní vlastností je také i to, co připadá jedinému druhu, celému a někdy – jako např. připadá každému člověku „ve stáří šedivět“. Čtvrtý případ je ten, ve kterém se setkají podmínky „jedinému“, „celému“ a „vždy“ – jako připadá člověku „schopné se smát“. I když se totiž člověk nesměje vždy, říká se o něm, že je schopný se smát, ne proto, že se vždy směje, ale proto, že má k tomu vrozenou schopnost. Ta mu vždy přísluší jako vrozená, právě tak jako koni přísluší „schopné se řehtat“. O tom, co je takové, se též říká, že je to v nejvlastnějším významu zvláštní vlastností, poněvadž je to schopné obratu ve výpovědi: jestliže totiž je něco koněm, je to i schopné se řehtat a jestliže je to schopné se řehtat, je to také koněm.²⁵³

²⁵¹ J. KLATZKIN, *Ocar ha-munachim ha-filosofijim: Thesaurus philosophicus linguae hebraicae* (dále jen *Ocar ha-munachim*). sv. 3 (Nun – Kuf). Berlin: Eschkol, 1928–1933, s. 91–92.

²⁵² ARISTOTELES, *Topika* I 5, 102a18.

²⁵³ J. PETRŽELKA (ed.), *Čítanka antických a středověkých filosofických textů*. Brno: Masarykova univerzita, 2014, s. 155–156.

Na rehabilitaci aristotelské filosofie ve středověku měli značný podíl arabští filosofové, kteří psali komentáře k aristotelskému korpusu. Mezi nejvýznamnější komentátory patřili mimo jiné al-Fārābī, Avicenna a Averroes.²⁵⁴ Z hlediska tématu zvláštní vlastnosti je pak třeba zmínit al-Fārābīho parafrázi Porfyriova *Eisagogé*. V této parafrázi je zvláštní vlastnost přeložena jako *al-chāṣat*.²⁵⁵

Řecká filosofie přetlumočená arabskými filosofy nejprve pronikla do myšlení těch židovských filosofů, kteří žili v muslimy ovládaných částech světa a byli tak schopni číst arabské texty. Představitelem takového židovského filosofa, který produkoval své filosofické dílo v arabštině, je jedna z největších autorit židovského myšlení, Maimonides. Podle Hanny Kasher chápe Maimonides termín *al-chāṣat* dvěma různými způsoby. Ve své rané tvorbě jej vnímal v souladu s aristotelským učením jako takovou vlastnost, která je jedinečná pro jednu skupinu v rámci druhu a zároveň se nevztahuje k jeho podstatě, příkladem je vzpřímenost u člověka, která však není podstatnou vlastností pro člověka jakožto rozumného živočicha. Není ani rozdílem, který odlišuje jeden druh od jiného a je pro danou skupinu podstatný, ani akcidentem, který je svým charakterem od zvláštní vlastnosti ještě vzdálenější než druhový rozdíl. V pozdější tvorbě už ale Maimonides vnímá slovo *chāṣat* právě jako akcident. Označuje například divení se nebo smích jakožto nahodilé vlastnosti rozumového živočicha.²⁵⁶

Zvláštní vlastnost jako logický termín byla uvedena do hebrejské filosofické terminologie na počátku 13. století. Šmu'el Ibn Tibbon, člen věhlasné provensálské překladatelské rodiny stejného jména, použil pro překlad arabského *al-chāṣat* právě výraz *sgula*. Podrobněji definuje Ibn Tibbon koncept *sguly* ve svém slovníku

²⁵⁴ F. E. PETERS, *Aristotle and the Arabs*, s. 92–93.

²⁵⁵ Vysvětlení pojmu *chāṣat* v al-Fārābīho parafrázi *Eisagogé* zní následovně: „*Al-chāṣat* je jednoduchá obecnina, která existuje pouze pro konkrétní druh, pro celý a vždy, aniž by uváděla jeho esenci a podstatu, jako například ‚řehtání‘ pro koně a ‚štěkání‘ pro psa. Používají se pouze při rozlišování jednoho druhu od jiného, nikoli co do podstaty. S rozdíly sdílejí [funkci] rozlišování jednoho druhu od jiného, a liší se od něj tím, že nerozlišují co do podstaty. Je zřejmé, že *chāṣat* se rovná tomu druhu, jehož je vlastností, a odpovídá mu v daném rozsahu, jako když řekneme ‚Každý kůň řehtá‘ a ‚Každý řehtající je kůň.‘“ D. M. DUNLOP, „Al-Farabi's Eisagoge,“ in: *The Islamic Quarterly* 3 (1956), s. 134.

²⁵⁶ H. KASHER, „Al mašma'ujoteha šel ha-sgula be-mišnat ha-Rambam,“ in: *Iyyun* 60 (April 2011), s. 155.

Peruš ha-milot ha-zarot (Vysvětlení cizích slov), který doprovázel hebrejský překlad Maimonidova díla *More nevuchim* (Průvodce tápajících).²⁵⁷ Slovník byl pokládán za nezbytnou pomůcku pro hebrejského čtenáře, neboť seznamoval nejen s nově zavedenými hebrejskými termíny, ale také se základními koncepty a pojmy aristotelské filosofie.²⁵⁸ J. T. Robinson ve svém článku odhaluje, že definice pojmu *sgula*, stejně jako většina ostatních pojmů v tomto slovníku, je doslovným opisem z al-Fārābiho parafráze Porfyriova *Eisagogé*, u některých dalších termínů případně také parafráze Aristotelových *Kategorií*, doplněná o Ibn Tibbonovy objasňující poznámky.²⁵⁹

Kromě obvyklého použití v rámci aristotelského logického systému získalo pojetí *sgulot* zvláštní pozornost také ve středověkém léčitelství či astrální magii, přičemž *sgulot* byly alternativou k čistě přírodovědnému aristotelskému náhledu na svět. Tento koncept se vztahoval k léčivým vlastnostem vybraných předmětů, což v té době bývaly zpravidla rostliny či kameny, jejichž uzdravující účinek přesahoval hranice lidského chápání. Proto se těmto předmětům připisovala zvláštní, mnohdy nadpřirozená vlastnost. Ten, kdo praktikoval astrální magii, používal pro získání nadpřirozené síly různé talismany nebo podobizny, které symbolizovaly emanující zdroj, konkrétně hvězdy nebo konstelace, a to v přesně určenou dobu. Obecnou domněnkou zastánců astrální magie bylo, že řád přirozeného světa plně závisí na tom nadpřirozeném. Působení *sgulot* se stalo nezbytným předpokladem pro uskutečnění této magie.²⁶⁰

Otázkou zvláštních vlastností na pozadí konfliktu mezi přírodovědcem a astrálním léčitелеm se potom zabývá perský filosof al-Ghazālī ve svém autobiografickém díle *Al-Munqidh mina 'd-Ḍalāl* (Vysvobození z omylu) z počátku

²⁵⁷ Ibn Tibbon vysvětluje, že se *ha-sgula* vztahuje např. na „[schopnost] smát se u člověka, štěkat u psa nebo hýkat u osla. Používá se k rozlišení jednoho druhu od jiného, ne [rozlišení] druhu co do jeho podstaty.“ J. T. ROBINSON, „Samuel Ibn Tibbon's *Peruš ha-Millot ha-Zarot* and al-Farabi's *Eisagoge and Categories*,“ in: *Aleph* 9/1 (2009), s. 51.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 42.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 52.

²⁶⁰ D. SCHWARTZ, „Astral Magic and Specific Properties (Segullot) in Medieval Jewish Thought“ (dále jen *Astral Magic and Specific Properties*) in: G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, New York: Cambridge University Press, 2012, s. 302–303.

12. století. Al-Ghazālī považoval neschopnost učenců vysvětlit zvláštní vlastnosti léčivých rostlin a kamenů za selhání aristotelského racionálního myšlení. Podle něj nelze pouhým lidským rozumem stanovit přesné množství a kvalitu léčivých látek obsažených v předmětu. Tyto informace může vyvolenému léčiteli sdělit světlem proroctví pouze Alláh.²⁶¹ Al-Ghazālī argumentuje proti aristotelské filosofii způsobem, který bere v potaz limity lidského myšlení: „Většina argumentů ze strany filosofů ve fyzice a abstraktní theologii je založena na takovémto [tj. racionálním] typu dokazování, protože posuzují věci v rozsahu svého poznání a uvažování. Kdykoli jim je něco neznámé, nazvou to absurdním.“ Dále se obrací pln rozhořčení k lékaři, jenž mu stojí pomyslně po boku a jenž svým myšlením upřednostňuje rozumem prokazatelné věci, tímto způsobem:

Jste povinen říct: ‚Opium obsahuje zvláštní vlastnost, která způsobuje mrazení, vlastnost, pro kterou neexistuje v přírodě žádná racionální analogie. Jestliže je tomu tak, proč by nemělo být možné, aby pravidla posvátného zákona obsahovala zvláštní předpisy pro léčbu a očistu srdcí, předpisy, kterých nelze dosáhnout intelektuální moudrostí, ale lze je vnímat pouze okem proroctví?‘²⁶²

Pod zvláštní vlastností si lze představit takovou účinnou látku obsaženou kupříkladu v rostlině či kameni, jejíž konečný efekt na člověka a jeho nemoc nelze přímo odvodit na základě logického uvažování, ale naopak z pohledu racionálního uvažování volá po dodatečném vysvětlení. Jinými slovy, v rámci přírodovědného diskursu se může zdát léčebný efekt jako nahodilý, a proto je potřeba metafyzický diskurs, aby daná věc mohla být vysvětlena z hlediska kauzality. Tímto se tedy dostáváme k naléhavé otázce, do jaké míry lze vůbec vysvětlit zvláštní vlastnosti, *sgulot*.

²⁶¹ A. H. AL-GHAZALI, *The Savior from Error*. Ed. a př. M. Holland. Oakland Park: Al-Baz Publishing, 2010, s. 48.

²⁶² Tamtéž, s. 57.

Středověcí židovští učenci přistupovali k tématu *sgulot* dvěma různými způsoby. Jedna skupina je nahlížela okem přírodovědce. *Sgulot* byly v tomto ohledu poznatelné na základě zkušenosti a jejich charakter nebyl nijak zázračný. Naproti tomu, druhá skupina jim přisuzovala zázračný rozměr a jejich prostřednictvím se promítala božská, případně andělská moc. Proti sobě tak stály příroda a zázrak.²⁶³ Chasdaj Crescas, židovský filosof a halachická autorita žijící na přelomu 14. a 15. století na území dnešního Španělska, si pokládá výstižnou otázku, která má ambici propojit aristotelskou tradici s ostatními koncepcemi, které připouští jevy nad rámec přírodních věd. „Jak je možné, že nebeská tělesa (Slunce a Měsíc) ohřívají a ochlazují atmosféru, ačkoli jim nenáleží tyto vlastnosti [horkost a studenost]?“²⁶⁴ Je zřejmé, že i v oblasti přírodních věd jsou místa, kde přírodovědec zápolí s těžko vysvětlitelnými úkazy. Na některé z nich věda nachází odpovědi až postupně s vývojem znalostí. Ne jinak je tomu u otázky, která usiluje adekvátním způsobem vysvětlit, jak je možné, že živá substance vzniká ze zdánlivě neživé hmoty? Odpověď na ni se pokusíme najít v díle Jedaji ha-Pniniho.

5.3 Zvláštní vlastnost v Jedajově pojetí

Témata stvoření světa i zrození a zánik individua se vynořují v mnoha pasážích v Jedajově díle. Jak ve svém komentáři k shrnutí *Fyziky*, tak v pojednání *O druhových [či individuálních] formách* předkládá Jedaja konkrétní příklady toho, jakým způsobem se forma připojí k substrátu nebo nezbytné předpoklady pro udržení životaschopnosti dané substance, stejně tak jako co následuje poté, co se odpoutá forma od substrátu. Jak bude ukázáno v následujících odstavcích, v Jedajově díle je možno najít průsečík dvou výše představených koncepcí *sgulot*, tedy koncepce biblické a filosofické. Tamás Visi koneckonců argumentuje, že Jedaja by mohl být rovněž autorem suprakomentáře k Ibn Ezrově biblickému komentáři *Avat nefesh*,

²⁶³ D. SCHWARTZ, *Astral Magic and Specific Properties*, s. 315.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 313.

v němž se jeho autor vztahuje k prvnímu verši *Genesis* a argumentuje ve prospěch stvoření světa v jediném časovém okamžiku.²⁶⁵ Pokud je Jedaja skutečně jak autorem komentáře k aristotelskému přírodovědnému spisu tak autorem biblického komentáře ke *Genesis*, lze si na základě toho představit, že bylo v jeho vážném zájmu vytvořit takovou koncepci vzniku, která bude propojovat obě teorie, filosofickou a biblickou, v jeden soudržný celek. Tato koncepce vyžaduje určitý božský princip, kterému je přisouzena důležitá úloha při vznikání nového života, jak bude předloženo níže.

Jedaja se tématem *sgulot* zabývá obzvláště ve dvou spisech. V jeho komentáři k Averroovu shrnutí *Fyziky* je poměrně hojné zastoupení pojmu *sgula* ve standardním filosofickém významu zvláštní vlastnosti. Naproti tomu, ve svém pojednání *O druhových [či individuálních] formách* používá kromě běžným způsobem pojímaného výrazu *sgula* také slovní spojení *sgula elohit*, jež vyžaduje mnohem větší pozornost kvůli tomu, že z charakteru pasáží, v nichž se objevuje, je možno odhadnout, že má tento koncept zjevný přesah do teorie stvoření.

Pojem zvláštní vlastnosti, *sgula*, k níž je připojen přívlastek *elohit*, nabývá oproti standardnímu filosofickému použití na výjimečnosti. *Elohit* má několik spolu souvisejících významů: (1) božský, (2) transcendentní, (3) netělesný nebo také obecně označuje (4) něco nad rámec tělesné přirozenosti. Z toho důvodu začala být ve středověké židovské filosofii tímto přídomek označována rovněž metafyzika a věci s ní související. Této vědě se přezdívalo *chochma elohit*, doslova božská moudrost. Sám překladatel Šmu'el Ibn Tibbon ve svém filosofickém slovníku rozlišuje mezi metafyzikou (*chochmat ha-elohut*) a přírodní vědou tak, jak je chápána Aristotelem, nazývanou přírodní moudrostí (*chochmat ha-teva*).²⁶⁶ Otázkou tedy je, zda *sgula elohit* představuje obecně pojímanou metafyzickou vlastnost nebo vysloveně božskou vlastnost.

Koneckonců, je možno se na začátku našeho zkoumání zeptat, zda mohl Jedaja najít inspiraci v Averroových komentářích, ze kterých ve svém vlastním

²⁶⁵ T. VISI, *The First Instant of Creation*, s. 87.

²⁶⁶ S. IBN TIBBON, *Perush ha-Millot ha-Zarot. Appendix to Maimonides, Moreh ha-Nevukhim*. Ed. Y. Even-Shemuel. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1987, s. 50–52.

filosofickém díle hojně čerpal? Faktem je, že v žádném z hebrejských překladů Averroových komentářů k *Fyzice* nemohl Jedaja sousloví *sgula elohit* nalézt. Na druhou stranu, v jedné pasáži v dlouhém komentáři k *Fyzice*²⁶⁷ najdeme podobně vyznívající sousloví *injan elohi* (transcendentní, netělesný řád, respektive atribut), které odpovídá termínu *amr ilāhī* v arabském originále.²⁶⁸ *Amr ilāhī* se vyskytuje rovněž v knize *Kuzari* Jehudy ha-Leviho. Jehuda Ibn Tibbon, který přeložil toto dílo do hebrejštiny, zvolil jako hebrejský ekvivalent zmíněného arabského termínu právě *injan elohi*.

Herbert A. Davidson diskutuje různé roviny pojmu *amr ilāhī*, jenž je přítomen v knize *Kuzari*. Podle něj lze rozlišit mezi třemi hlavními rovinami tohoto konceptu: *amr ilāhī* představuje (1) vnitřní princip, který je vlastnictvím vyvolených jedinců, kteří jsou zástupci nejvyšší pozemské existence,²⁶⁹ (2) božskou auru, která obklopuje židovský národ a zemi zaslíbenou, jak bylo vysvětleno v podkapitole 5.1, (3) božský atribut či dokonce Boha samotného.²⁷⁰ Svým charakterem je třetí rozměr nejbližší předmětu našeho zkoumání. Jeho role je přiblížena například v této pasáži: „Proto dosáhneme-li takové úrovně, říkáme, že nepochybně existuje netělesný řád, jenž spravuje vše tělesné, který naše mysl není s to probádat.“²⁷¹

V Averroově dlouhém komentáři k *Fyzice* má výraz *amr ilāhī* podobný význam, jelikož se vztahuje k jevu nad rámec přírodních věcí. Nicméně, od ha-Leviho pojetí se zásadně odlišuje z toho hlediska, že v Averroově myšlení není místo pro osobního Boha. *Amr ilāhī*, případně jeho hebrejský ekvivalent *injan elohi*, zde označuje

²⁶⁷ Toto dílo se bohužel nedochovalo v arabském originále. K dispozici je však několik rukopisů středověkého hebrejského překladu, který pochází zřejmě z první poloviny čtrnáctého století (ca. 1320) a jehož autorství není zcela známo. Buď by autorem mohl být Kalonymos ben Kalonymos nebo také Moše ben Šlomo. Srov. R. GLASNER, *Averroes' Physics*, s. 13.

²⁶⁸ AVERROES, *Be'ur ha-aroach al Sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*. Paris, The National Library of France, Ms. heb. 884, fol. 70r.

²⁶⁹ *Amr ilāhī* zde zosobňuje jakousi božskou intuici, která je spojnicí mezi pozemským světem a Bohem. Vyvolený zástupce židovského národa tak může s pomocí této božské intuice dosáhnout prorocké vize. „Takový stupeň – existuje-li vůbec – je božský a andělský a takový člověk by náležel pod vládu Božího řádu, a nikoli řádu rozumu, duše nebo přírody.“ J. HA-LEVI, *Kuzari* I, 42, s. 86. Př. D. Boušek – D. Rukriglová. Srov. též *Kuzari* I, 47, s. 87; I, 95, s. 101–103.

²⁷⁰ Srov. H. A. DAVIDSON, „The Active Intellect in the *Cuzari* and Hallevi's Theory of Causality“, in: *Revue des études juives* 131/1–2 (1972), s. 392–395. Pro výraz *amr ilāhī*, srov. též C. SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 118–130.

²⁷¹ J. HA-LEVI, *Kuzari* V, 21, s. 305. Př. D. Boušek – D. Rukriglová.

vlastnost nadpřirozeného charakteru, která je příliš subtilní na to, aby ji člověk mohl svými limitovanými myšlenkovými schopnostmi poznat. I přesto, že si lze povšimnout určité míry podobnosti, nelze dokázat žádný přímý vztah mezi oběma koncepcemi *amr ilāhī* u obou myslitelů. Stejně tak nelze zcela vyloučit, že Jedaja nemohl vytvořit svůj originální koncept *sgula elohit* právě na základě propojení jak ha-Leviho, tak Averroovy koncepce, neboť obě díla byla v jeho době již dostupná v hebrejském překladu. Podobně Robert Eisen navrhuje, že Jedajův současník Gersonides mohl ve svém pojetí prozřetelnosti, leč v kontextu vyvolenosti židovského národa v rámci biblického narativu, čerpat právě z ha-Leviho konceptu *amr ilāhī*, respektive *injan elohi*.²⁷² Protože však není v našich silách otázku vlivu konkrétní koncepce na daného myslitele s konečnou platností uzavřít, navrhuji obrátit se nyní podrobněji k Jedajovu pojetí *sgula elohit* ji v kontextu jeho vlastního díla.

5.4 Zvláštní vlastnost, která je připojena k formě

Ve svém komentáři k *Fyzice* ve filosoficky zaměřené analýze interpretuje Jedaja pojem *sgula* v základním aristotelském konceptuálním rámci, a to konkrétně ve vztahu k látce a formě. Jedaja jednak vychází z Averroova filosofického myšlení, ale v konečném důsledku jej originálním způsobem překračuje. Stejně tak je tomu i s jeho koncepcí elementárních vlastností, které Jedaja rozděluje do dvou skupin. První skupina zahrnuje vlastnosti, které jsou vázány na látku, zatímco druhá zase vlastnosti, které jsou vázány na formu.²⁷³ Právě druhá skupina je pro naše téma zvláštních vlastností a obzvláště pak zvláštní božské vlastnosti klíčová z toho důvodu, že sem spadají takové vlastnosti jako například účinky různých druhů léčivých či návykových látek, minerálů nebo magnetu. Látkové projevy uvedených

²⁷² R. EISEN, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*. Albany: State University of New York, 1995, s. 174–176.

²⁷³ J. HA-PNINI, *Ktav ha-hit'acmut*, par. 78. Srov. R. GLASNER, s. 203–204; J. HA-PNINI, *Curat ha-minijot*, fol. 70v–71r; J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 178v.

věcí překračují standardní měřítko lidského poznání a je tak nutno je nahlížet speciální optikou, aby člověk byl vůbec schopen postřehnout, že se jedná o mimořádné vlastnosti nad rámec přirozeně a bezprostředně se jevících věcí.

Tradiční aristotelské stanovisko v otázce základního výčtu elementárních vlastností je, že sem spadají pouze čtyři vlastnosti, a to suchost, vlhkost, horkost a studenost. Jedaja však, v souladu se svým předchůdcem Averroem a na rozdíl od pravověrného aristotelismu, je přesvědčený o tom, že mezi tyto základní vlastnosti náleží rovněž lehkost a těžkost, nicméně od ostatních vlastností se odlišují v tom smyslu, že nejsou vázány na látku, nýbrž na formu. Pod touto formou si lze představit zvláštní skrytou formu odlišnou od druhové formy, kterou scholastičtí filosofové nazývali *forma specifica*. Tato zvláštní forma je poznatelná pouze na základě svých účinků.²⁷⁴ Příkladem vlastností provázaných se zvláštní formou v řádu jednoduchých těles je stoupání ohně směrem vzhůru.²⁷⁵

Ve složených tělesech jsou pak analogickými vlastnostmi právě takové, které souhrnně nazýváme *sgulot*. Jedaja vyjmenovává, že příkladem *sgulot*, tedy zvláštních vlastností u složených těles, je magnetický účinek konkrétních nerostů, utišující či povzbuzující účinky drog, jež zkoumají a využívají rovněž i lékaři při léčbě pacientů, nebo také smích u člověka. Tyto vlastnosti jsou viditelné jen ve chvíli, kdy zvláštní forma, k níž jsou připojeny, získává za určitých okolností na síle, avšak poté, co zeslábně, jejich přirozenost se stává opět skrytou. Jedaja se domnívá, že není v možnostech lidské vědy obsáhnout přesný charakter těchto zvláštních vlastností. Právě z toho důvodu je tedy možno je nahlížet jako jevy, které mají své pole působnosti za hranicemi přirozeného, smyslového světa.²⁷⁶

V rámci komentáře k *Fyzice* však Jedaja nemá v úmyslu zacházet hlouběji do tématu zvláštních vlastností, protože, jak sám zmiňuje,²⁷⁷ už tomu bylo věnováno jiné jeho dílo, čímž odkazuje na své pojednání *O druhových [či individuálních]*

²⁷⁴ D. SCHWARTZ, *Astral Magic and Specific Properties*, s. 303–304.

²⁷⁵ R. GLASNER, *Vikuach*, s. 74.

²⁷⁶ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 178v.

²⁷⁷ Tamtéž, fol. 180r.

formách. Proto, pokud chceme zjistit více o konceptu *sgulot*, musíme opustit jeho komentář k *Fyzice* a zaměřit se na tento jeho krátký spis.

V pojednání *O druhových formách* otevírá Jedaja na jednom místě diskusi týkající se těles složených z látky a formy a charakteru jejich vlastností, z nichž část je připojena k látce a část naopak k formě. Vlastnosti připojené k formě pak popisuje jako „zvláštní činnosti“ (*ha-pe'alim ha-sgulijim*), které se odehrávají například mezi kameny se schopností něco přitahovat a věcmi, které jsou ke kamenům přitahovány. Později se zaměřuje na otázku individuálních rysů neživých těles, jako jsou například minerály, a při té příležitosti popisuje, že zmíněné zvláštní činnosti, stejně tak jako zvláštní vlastnosti, jsou získány již během procesu mísení elementárních vlastností, jehož vyústěním je vznik nové formy. Zvláštní vlastnosti jsou tedy připojeny k formě od samého začátku. Tyto vlastnosti zároveň mají na svědomí individuální rozdíly mezi jednotlivci daného druhu. Na základě toho, že se jednotlivá neživá tělesa od sebe vzájemně odlišují svými specifickými vlastnostmi, přisuzuje Jedaja každému jednotlivci individuální formu, která však na rozdíl od druhové formy zcela závisí na látce.

Pojem *sgula* lze tedy interpretovat v podobném duchu jako pojem *cura mizgit* (přirozená forma), který byl rozebírán ve čtvrté kapitole. V obou případech před námi stojí konceptuální model, který je srovnatelný s moderními myšlenkami teorie emergence. V Jedajově modelu je rozlišováno mezi nižší (materiální) a vyšší (formální) úrovní vlastností: zvláštní kombinace materiálních vlastností (vlastností vázaných na látku) má za výsledek zvláštní kombinaci činností. V tomto ohledu je potom možno pojem *sgula* interpretovat jako komplexní soubor vznikajících, vynořujících se vlastností.

Existuje množství rozdílných zvláštních vlastností v rámci jednotlivých druhů. Odlišné vlastnosti lze najít samozřejmě také mezi různými jednotlivci lidského druhu. Jako jejich příklady jmenuje Jedaja zástupce různých národů, a to Římana, barbara a Afričana. Jedaja nakonec tuto diskusi uzavírá tvrzením, že zvláštní vlastnosti (*sgulot*) jsou podobné nahodilým vlastnostem (*mikrim*), na rozdíl od nich

jsou ale připojeny k formě, nikoli k látce.²⁷⁸ Tento model vlastností ovšem pomáhá Jedajovi vyřešit problém poddruhových skupin. „Říman“ a „Afričan“ se nemohou lišit z hlediska druhu, protože oba náleží do toho samého druhu. Jedaja však přichází s vysvětlením, proč se od sebe odlišují: každý z nich má jiné zvláštní vlastnosti (*sgulot*). Toto Jedajovo pojetí *sgulot* rozhodně překračuje hranice standardního logického chápání zvláštní vlastnosti (*ideon, proprietas*). Jak bylo řečeno výše, ve středověké logice byla vlastnost chápána jako vlastnost náležející celému druhu, ne pouze určité části tohoto druhu.

Shlomo Pines ukazuje, že se Jedaja v druhé části svého diskursu ve spise *O druhových [či individuálních] formách* snaží najít oporu pro svou teorii o individuálních formách nepřilíš dostačujícím způsobem u svých třech předchůdců, jmenovitě Averroa, Maimonida a al-Fārābīho.²⁷⁹ Z hlediska otázky zvláštních vlastností je možno najít v pasáži, v níž se Jedaja obrací k al-Fārābīho učení, další odkaz k tématu *sgulot*. Jedaja představuje na tomto místě přítomnost zvláštních mohutností (*kochot sgulijim mejuchadim ba-hem*) v individuálních formách, které jsou pro ně jedinečné a připojují se k nim právě ve chvíli jejich vzniku. Zmiňuje rovněž zvláštní sílu, respektive mohutnost (*koach mesugal*), která má, jak se zdá, významný podíl na dokončení procesu vzniku nové formy.²⁸⁰ V momentě, kdy je individuální forma již jen krůček od svého dokončení, jsou jí vtisknuty zvláštní vlastnosti, které ji odlišují od ostatních individuálů a bez nichž by se daná forma jako samostatná substance neobešla. V tomto smyslu jim je tedy možno přisoudit významný podíl při samotném vzniku této formy.

Další relevantní pasáž, která ukazuje, že Jedaja pokládal pojem *sgula* za něco více než jen pouhý logický termín, najdeme v jeho parafrázi al-Fārābīho *Spisu o*

²⁷⁸ J. HA-PNINI, *Curot ha-minijot*, 76r–v.

²⁷⁹ S. PINES, *Ha-curot ha-išijot*, s. 269.

²⁸⁰ J. HA-PNINI, *Curot ha-minijot*, fol. 79r. Slovo *mesugal* ve frázi *koach mesugal* (zvláštní mohutnost, síla) je odvozeno od slova *sgula*. Jeho význam je „zvláštní, vztahující se k zvláštní vlastnosti“. וכן מצבי התנועה גם כן הנה הם זולת חלוף המזונות והזרעים סבה מפנים אחרים לחלוף הצורות האישיות בכחות סגוליים מיוחדים בהם כאלו יאמר שכל חלק מהם יחייב בנכחי לו מחלקי ההויה בעת התהוותם כשיתחבר וגם ההכנה כח מסוגל יש לו מבא גדול בהשלמת הצורה ההווה מזולת ההכנה לבדה.

intelektu.²⁸¹ V hebrejské předloze, o kterou se opíral, jsou nazýváni ti, co se zabývají poznáním intelektu, tedy jen malé procento lidí, jako „jedineční dané generace a nejvybranější lidé,“ hebrejsky „*jehidej ha-dor ve-pninej ha-adam*.“²⁸² Naproti tomu, Jedaja se ve své parafrázi rozhodl tuto frázi přepsat podle svého chápání slovy „*šrirej ha-zman ve-sgulat ha-min*.“²⁸³ První polovinu lze přeložit poměrně jednoduše jako „silní dané doby“, avšak sousloví *sgulat ha-min* vyžaduje důkladnější posouzení.²⁸⁴ Na základě předchozích úvah je možno tuto frázi přeložit slovy: „jedinečná [intelektuální] vlastnost daného druhu“. Na tomto místě čteme, že *sgula* v Jedajově náhledu nenáleží všem zástupcům daného druhu obecně, ale výslovně pouze vybraným jedincům v rámci jednoho druhu, a to těm obdařeným intelektem. Optikou tohoto chápání má tedy *sgula* patřičný podíl na intelektu, což představuje důležitý aspekt pro následující diskusi specifického pojetí *sguly*, jímž je *sgula elohit*.

5.5 *Sgula elohit* jako teleologický koncept

Zkoumané sousloví *sgula elohit* zahrnuje rovněž přívlastek *elohit*, o němž bylo výše řečeno, že nemusí nutně odkazovat na božskou vlastnost, ale rovněž na něco, co se nachází za hranicemi přirozeného světa – v tom smyslu, že jej nelze popsat přirozeným jazykem na základě zkušenosti. V jakém smyslu lze tedy chápat poněkud záhadný koncept *sgula elohit*? Pro upevnění základní konceptuální

²⁸¹ Tento spis je parafrází a komentářem k anonymnímu hebrejskému překladu al-Fārābīho *Spisu o intelektu* (Risalah fi'l-'aql). Freudenthal navrhuje ve svém článku, že zmíněný hebrejský překlad pochází pravděpodobně z 2. pol. 12. století. Stojí za pozornost, že v minulosti bylo autorství anonymní parafráze připisováno například i Jedajovi. G. FREUDENTHAL, *Ketav ha-da'at*, s. 39–54.

²⁸² Freudenthal zde navrhuje použít přívlastek „podstatní“ místo „nejvybranější“ z důvodu přiblížit se arabskému originálu. Srov. tamtéž, s. 56.

²⁸³ J. HA-PNINI, *Sefer ha-sechel ha-nirce ba-šem ha-nahug ha-jadu'a Ktav ha-da'at*. Paris, The National Library of France, Ms. heb. 984, fol. 1v.

²⁸⁴ Mezi čtyřmi stupni dokonalosti člověka v Maimonidově pojetí platí intelektuální dokonalost za nejsvrchovanější. Pro židovské aristoteliky byla standardně užívaná teorie, že jediná opravdová dokonalost je ta intelektuální. Proto zde vycházím z předpokladu, že pokud Jedaja nazývá tuto skupinu zahrnující pouze intelektuálně dokonalé jedince *sgulat ha-min*, ukrývá v sobě daný pojem mnohem více vznešenosti, nejen jedinečnosti, už jen kvůli tomu, že se vztahuje k intelektu. Srov. M. MAIMONIDES (Rambam), *Doctor Perplexorum (More nevuchim)*, III, 54. Ed. Yehuda Ibn Shmuel. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 2000, s. 596. Srov. též A. ALTMANN, *Essays in Jewish Intellectual History*, Waltham: Brandeis University Press, 1981, s. 65-76.

struktury navrhuji podívat se nejprve na další nemnohé pasáže, v nichž Jedaja připisuje něčemu přívlastek *elohi* (respektive *elohit*).

V jedné pasáži, v níž vychází z Averroova komentáře k *Fyzice* a diskutuje zde účelné tvoření živých forem přírodou,²⁸⁵ tvrdí Jedaja v rámci svého výkladu daného problému: „(...) To bude vysvětleno, abys věděl, že příroda je moudrá a je božskou silou (*ha-koach ha-elohi*), která byla vyžadována, a tak jí Bůh uložil dohlížet nad tím, co vzniká, zaniká, rodí se, umírá a ztrácí se. (...).“²⁸⁶ Z této pasáže tedy vyplývá, že nové substance jsou tvořeny účelně a že jejich vznik a zánik je řízen určitou silou, která oplývá moudrostí.

O něco dále Jedaja opět pojednává o konceptu účelnosti při vzniku množství odlišných forem. Je si vědom toho, že celý proces tvoření se neobejde bez skryté moudrosti, která stojí za existencí rozmanitých těles.²⁸⁷ Dále pak konstatuje: „Vskutku byl završen tento božský záměr (*ha-kavana ha-zot ha-elohit*) ve chvíli, kdy byla vložena látka, která přijme různé způsoby dokonalosti.“²⁸⁸ Skutečnost, že je zachována kontinuita druhů, rovněž přisuzuje Jedaja vyššímu záměru: „(...) To proto, že úctyhodná boží hojnost [či emanace] (*ha-šefa ha-elohi ha-nichbad*) zaručuje věčnost ve všech věcech; v jednotlivci, pokud je to možné podle jeho přirozenosti, a v druhu samotném (...).“²⁸⁹ Tyto příklady jednoznačně vypovídají o nezbytnosti zvláštní božské síly v rámci vzniku nových forem života.

Na základě četby zmíněných pasáží ale vystává kromě účelnosti stvoření zároveň i zvláštní harmonický vztah mezi božským elementem a přírodou, jenž poukazuje na to, že vše, co je vtisknuto do látky z přirozenosti daného druhu, je zcela v rukou Stvořitele tohoto světa. Jistě není zcela vyloučeno, že určitá věc bude

²⁸⁵ J. HA-PNINI, *Curat ha-minijot*, fol. 68v. כי כל מה שיעשהו הטבע אמנם יעשהו לצורך דבר מה ושהתכלית. הראשון בהויה הוא הצורה.

²⁸⁶ Tamtéž, fol. 70r. וכבר נקרא השנוי האמתי שהוא התנועה הכללית טבע מצד שהתחלה למציאותה תקרא טבע עד שנלקח ממנו הרשם המפורסם לטבע שהוא תחלת התנועה. ויתבאר זה בשתדע כי הטבע החכם והוא הכח האלהי שהוצרך ששמהו האל מנהיג בהווים הנפסדים להיותם המתים והסכלים באמת כבר הכין במורכב שני מיני מונח לשני מיני שלמויות.

²⁸⁷ Tamtéž, fol. 83v. וכן הבורא ית' כבר חייבה חכמתו ההעלמת שיתרביו הנמצאות על צד ההשתלשלות קצתם. מקצת והגעת סדריהם בהדרגה.

²⁸⁸ Tamtéž. אמנם נשלמה הכונה הזאת האלהית כאשר הושם החמר המקבל לפני השלמויות המתחלפים.

²⁸⁹ Tamtéž, fol. 86r. והוא ניאות מאד למה שנבקשהו כי הוא יבאר שהמינים מוגבלי המספר בהכרח וזה מפני שהם נשמרים לא יתהוו ולא יפסדו בהתהוות אישיהם והפסדם זה בטבע הכללי. וזה כי השפע האלהי הנכבד חייב הנצחיות בכל הדברים אמנם באיש מה שאיפשר זה בו לפי טבעו ובמין לבד במה שאיפשר זה בו

projevovat i takové vlastnosti, které se vymykají zkušenostem v rámci přirozeného řádu světa. To proto, že k ní byly připojeny na základě zvláštního vztahu, který je skryt rozumovému hledisku a nelze je tedy vyvodit na základě pouhé myšlenkové dedukce. Na tomto místě se otevírá prostor pro všechny zvláštní vlastnosti, které byly považovány svým charakterem za magické či nadpřirozené, jako již zmíněný příklad s léčivými kameny a rostlinami, a které je, například podle al-Ghazālīho, možno poznat pouze prostřednictvím prorockého vidění.

Pokud se zaměříme na slovní spojení *sgula elohit* v celé jeho formě, narazíme v Jedajově spise sice na pouhé dva výskyty, nicméně charakter těchto pasáží poukazuje na to, že se jedná o mnohem významnější koncept, než by se mohlo zdát vzhledem k danému počtu. Je však potřeba tyto pasáže zasadit do předem načrtnutého výkladového rámce. Na samém začátku, poté, co předeslal, jaká konkrétní témata budou v tomto pojednání zahrnuta, uvádí Jedaja, že

je známo, že vztah čtyř elementárních vlastností a substanciálních forem je [na základě] zvláštní božské vlastnosti ve velkém přirozeném souladu, takže každý ze základních prvků se pojí s jinou formou a látkou.²⁹⁰

Další a zároveň poslední zmínka o této specificky pojaté zvláštní vlastnosti přichází ve chvíli, kdy Jedaja rozebírá různé druhy pohybu, mezi něž patří místní, kvantitativní nebo substanciální změna. K poslednímu jmenovanému druhu změny potom dodává:

Tato dokonalost se bude nazývat substanciální změna nebo vznik, tím se myslí [pohyb] od něčeho nebo [pohyb] k něčemu. Avšak dokonalost, ke které se v daném čase nepřipojí uskutečnění, je konečným bodem těchto dokonalostí. Ten přichází celý pospolu, poté, co byl dokončen skutečný pohyb, který je pro [tuto dokonalost] vyžadován. Bude se nazývat akcidentální změna nebo vznik.

²⁹⁰ Tamtéž, fol. 66r. ידוע שיש הסכמה טבעית גדולה בין ערכי האיכויות הארבעה ובין הצורות העצמיות בסגולה אלהית עד שנמשך לכל פשוט מן הפשוטים מהם צורה ועצמות זולת הנמשכת אל האחר.

Jsoucnost [této dokonalosti] je neustále a nutně připojena přirozeným vztahem [na základě] zvláštní božské vlastnosti k tomu, co se mění či vzniká substanciálně, uvedeným způsobem.²⁹¹

Jak bylo výše předesláno, Jedaja nemohl najít slovní spojení *sgula elohit* v hebrejském překladu Averroových komentářů, z nichž v hojné míře čerpal. Nicméně jak bylo zmíněno, v hebrejském překladu Averroova dlouhého komentáře k *Fyzice*, podobně jako v hebrejském překladu ha-Leviho knihy Kuzari, se vyskytuje slovní spojení podobného charakteru, *injan elohi*, pod nímž si lze představit boží atribut či vlastnost.²⁹² Nelze vyloučit, že Jedaja nemohl nahlížet určitou provázanost mezi oběma výrazy, *sgula elohit* a *injan elohi*.

Podobně jako bylo zvykem rozlišovat mezi *chochma elohit* (metafyzikou) a *chochma tiv'it* (přírodní vědou), analogická distinkce existuje i mezi *injan elohi* (boží atribut) a *injan tiv'i* (přírodní atribut).²⁹³ Koncept *injan elohi* se objevuje v dlouhém komentáři k *Fyzice* v rámci aristotelské rozpravy o tom, co je samočinnost a náhoda. Toto téma nabývá na významu obzvláště v otázce stvoření živých těl. Aristoteles na tomto místě obhajuje záměrnost stvoření, tedy že rostliny, zvířata, ale i svět nemohly vzniknout nahodile, naopak za jejich stvořením nutně stojí nějaký záměr. Ne všichni Aristotelovi předchůdci však souzněli s tímto názorem a měli za to, že obloha či svět vznikly samočinně.²⁹⁴ Na adresu těch, co podporují samočinnost, Averroes praví: „Již bylo názorem některých lidí, že samočinnost je jednou z příčin, ale tato [příčina: záměrnost] je jemnější, než aby ji bylo myšlení člověka schopno obsáhnout vzhledem k tomu, že se jedná o úctyhodnou božskou

²⁹¹ Tamtéž, fol. 80v. והשלמות ההוא יקרא משתנה או מתחדש בעצמות ירצו בו בממנו או באליו אבל השלמות שלא התחבר לו הכח בזמן ההוא אמנם תכלית לאלו השלמות ומגיע כלו יחד אחר השלמת התנועה האמתית הצריכה אליו והוא יקרא משתנה או מתחדש במקרה והוא שמציאותו נמשך ומתחייב ביחס טבעי בסגולה אלהית אל המשתנה והמתחדש בעצמות על הדרך הנזכר.

²⁹² *Injan* má ve filosofické terminologii několik různých významů; buď se může jednat o „význam, smysl“, ale rovněž může být synonymem ke slovu „atribut, vlastnost“. Srov. J. KLATZKIN, *Ocar ha-munachim*, sv. 3 (Nun – Kuf), s. 147.

²⁹³ *Injan tiv'i* se objevuje i v hebrejském překladu Averroova shrnutí *Fyziky*. Srov. AVERROES, *Kicurej Ibn Rušd*, fol. 5v.

²⁹⁴ ARISTOTELES, *Fyzika* II, 4–5.

vlastnost (*injan elohi nichbad*).²⁹⁵ *Injan elohi* je tedy popisován jako zvláštní božská vlastnost, respektive atribut, která se určitým způsobem účastní procesu vzniku nějaké věci.

Jinými slovy, Averroes používá adjektivum *božský* ve smyslu „nepochopitelný lidským rozumem.“ Na tomto místě lze rovněž připomenout jeden z rozměrů ha-Leviho konceptu *amr ilāhī*, který má zastupovat „netělesný řád, jenž spravuje vše tělesné, který naše mysl není s to probádat.“ Averroova koncepce a s určitou obezřetností i ha-Leviho koncepce – pokud pomineme aspekt zázraku, který s ha-Leviho koncepcí do značné míry souvisí – nevypovídají o řádu přírody, který je nějakým nadpřirozeným způsobem narušen. Tento přívlastek odkazuje spíše na skutečnost, že lidský rozum má svoje limity. Naše mysl je samozřejmě schopna sledovat a chápat určité přírodní procesy. Kapacita lidského chápání však není nekonečná, zatímco kapacita přírody produkovat rozličné přírodní procesy vedoucí k rozličným účinkům je oproti tomu obrovská. Lidská mysl tak v mnoha případech selhává v odhalení a vysvětlení určitých přírodních procesů, které se nacházejí za hranicemi lidského chápání.

Podobně i Jedajovo použití konceptu *sgula elohit*, případně *sguly* obecně, přichází na řadu vždy, když se mluví o vznikání něčeho. Stejně jako Averroes nebo ha-Levi používá Jedaja přívlastek *božský* (*elohi, elohit*) ve smyslu „za hranicemi lidského chápání.“ V kontextu výše citovaných pasáží je možno se domnívat, že *sgula elohit* je božskou vlastností, která se účastní procesu stvoření živých těl. V Jedajově diskusi je rovněž naznačen vztah mezi touto božskou vlastností a přírodou, a to takový, že *sgula elohit* propůjčuje přírodě tvořivou schopnost a příroda pak tento proces řídí na základě předem stanoveného záměru. Dá se tedy předpokládat, že *sgula* měla pro Jedaju velmi speciální význam. Proto ji neváhal použít jak ve své parafrázi *Spisu o intelektu* pro popis intelektuálních jedinců, jež jsou vzhledem k množství lidí ti, kteří vládou výjimečnou vlastností, tak ve svém spise *O druhových [či individuálních] formách* pro nastínění mimořádné božské

²⁹⁵ AVERROES, *Be'ur ha-aroach al Sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*. Cincinnati, Hebrew Union College Library, Ms. 723, fol. 224v. וכבר חשבו אנשים אחרים שההזדמן הוא סבה מן הסבות אלא שהוא יותר דק. מאשר ישיגהו מחשבת האדם לפי שהוא ענין אלהי נכבד.

vlastnosti, která je postavena do kontrastu s přirozenou a lidským rozumem pochopitelnou vlastností.

Sgula elohit je v rámci teorie vznikání jakousi teleologickou strukturou předávající určitou informaci.²⁹⁶ V této koncepci lze nepochybně najít jistou podobnost s novoplatónskou teorií emanace (hebrejský termín pro emanaci je *šefa*), na niž Jedaja v jednom případě odkazuje ve svém popisu rození nové substance, jak bylo uvedeno výše.²⁹⁷ Bůh, který je moudrostí, předává jiskru své moudrosti prostřednictvím této teleologické struktury, která je zakódována v Jedajově souloví *sgula elohit*, do pozemské substance a propůjčuje jí tak podíl na životě, moudrosti či jiných vlastnostech, jež jsou součástí daného druhu či daného individua.

Je tedy možno shrnout, že v Jedajově pojetí existují různé úrovně *sgulot*; (1) zvláštní vlastnosti, které vycházejí ze standardní aristotelské terminologie, tedy jsou to takové vlastnosti, které náležejí jedincům jednoho daného druhu; Jedajova verze je však přece jen poněkud odlišná: ne všem jednotlivcům daného druhu náleží určitá zvláštní vlastnost, *sgulot* totiž v konečném důsledku odpovídají za individuální rozdíly mezi jednotlivci. Poté následuje o něco speciálnější úroveň *sgulot*, kam patří (2) zvláštní vlastnost vztahující se pouze k lidskému druhu, která, v souladu s Jedajovým popisem „jedinečných dané generace“, je vyhrazena pouze hrstce

²⁹⁶ Termín struktura je v Aristotelově pojetí totéž, co forma. V rámci aristotelismu existují substanciální a akcidentální formy. Jelikož je zvláštní vlastnost, respektive *sgula*, považována za akcidentální formu, je rovněž i strukturou. Srov. D. ROSS, *Aristotle*, s. 76–77.

²⁹⁷ Na tento novoplatónský prvek dokreslující Jedajovo jinak aristotelské myšlení mohly mít vliv dva různé zdroje, se kterými byl Jedaja při vši pravděpodobnosti obeznámen: (1) Maimonidův *Průvodce tápajících* a (2) Averroovy ranější verze shrnutí. V těchto textech je přirozený svět ve své nejširší struktuře interpretován na základě emanačního procesu. Přestože Averroes ve svých pozdějších spisech teorii emanace odmítá a své rané komentáře, v nichž toto stanovisko předkládá, dokonce později sám revidoval, například v původní verzi shrnutí *Metafyziky* je emanační teorie zahrnuta. Tento spis byl hebrejskému čtenáři rovněž dostupný v překladu. Bez revidovaných verzí po ruce čtenáři nemuseli postřehnout posun v Averroově myšlení. Srov. H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 223–228. Davidson na jiném místě argumentuje, že přestože například Moše z Narbonne znal do hloubky Averroovy spisy, interpretoval jeho teorii materiálního intelektu nesprávně právě na základě dostupnosti různých verzí jeho díla, z nichž každá reprezentuje jinou fázi vývoje Averroova myšlení. Zároveň Narbonimu nebyl dostupný hebrejský překlad dlouhého komentáře ke spisu *O duši*, v němž je představena vrcholná fáze Averroovy koncepce materiálního intelektu. Srov. H. A. DAVIDSON, „Averroes and Narboni on the Material Intellect“, in: *AJS Review* 9/2 (1984), s. 182–184.

jedinců tohoto druhu – těm, kteří mají účast na intelektu. Nejvyšší z úrovní *sgulot* je však (3) zvláštní božská vlastnost, *sgula elohit*, Jedajův originální koncept, který odkazuje na účelnost stvořeného světa a jenž má účast na koloběhu vznikání a zanikání přírodních věcí napříč celým přirozeným světem.

Jedaja vysvětluje pro svou vlastní generaci i pro ty následující, jak je vůbec možné, že se z na první pohled neživé substance může zrodit nový život. Tento problém můžeme běžně pozorovat ve světě kolem nás. Tak například lze pozorovat, jak z naprosto vyschlé a zbídačelé opuncie začnou náhle vyrůstat mladé zelené výhonky, čehož můžeme být svědky na izraelském nalezišti zvaném Tel Kana, nebo jak se z kuliček trusu, které si připravil pro vylíhnutí a výživu svých potomků vruboun posvátný, začnou náhle vynořovat jeho larvy. Do všeho vznikajícího je totiž vdechnuta struktura, která má účast na prvotním principu, jímž je božská moudrost. Touto strukturou je *sgula elohit*, kterou je možno odhalit ve všem nově se rodícím v přírodě. Ten, kdo tuto strukturu není schopen pochopit světlem intelektu, bude jen v nezměrném úžasu sledovat, jak z mrtvé matérie vyvstává nový život, přičemž bude daný fenomén považovat za nadpřirozený úkaz, tedy něco, co překračuje hranice logických pravidel.

5.6 Reflexe na závěr

Je možné, že čtenáře tohoto textu napadne, že v předešlém odstavci je až mimořádně názorně vykreslen dílčí problém Jedajovy přírodní filosofie. Důvodem pro to je, že Jedajovo myšlení o běhu a zákonitostech života (ve své podstatě toho, co bychom v dnešní době mohli nazvat filosofií biologie) přímo vybízí k tomu je popsat a analyzovat prostřednictvím konceptu *vznešenosti*, který předložil Immanuel Kant ve svém díle *Kritika soudnosti*. Když Jedaja popisoval teleologickou strukturu života, respektive vnitřní účelnost přírody na základě konceptu *sgula elohit*, měl na mysli přírodní procesy, které jsou za hranicemi lidského chápání. Kant tvrdí, že když vidíme něco „naprosto velkého“ ve smyslu vznešeného, jako je

například bouřící oceán, bouřková mračna nebo mocný vodopád, naše smysly nejsou schopny zpracovat všechnu tuto velikost, která je našemu vnímání nepřiměřená. Posouzení vznešenosti nepřichází tedy prostřednictvím smyslů, ale je vyvoláno až zpětně, když už nás tyto jevy bezprostředně neohrožují, v naší rozvažující a soudící mysli.²⁹⁸

Když Averroes, a v jeho stopách potom Jedaja, použili přívlastek *božský* při popisu složitých přírodních procesů, jako je vznik živých těl či jejich rozklad a zánik, měli tím na mysli pravděpodobně limity lidského poznání. *Božské* je v tomto smyslu to, co je za hranicemi lidského chápání. Podobně jako Kant ve své analýze vznešenosti předpokládá, že lidské vnímání není schopno okamžitě zpracovat některé věci a jevy v přírodě z toho důvodu, že jsou velké nad veškeré srovnání, také Jedaja se domnívá, že lidská mysl není schopna pochopit složitou zákonitost vynořování některých zvláštních vlastností (*sgulot*). Z tohoto hlediska spadají *sgulot* v jeho vnímání světa do oblasti *vznešena*.

Nicméně, když použil Jedaja přívlastek *božský*, jistě neměl na mysli pouhou omezenost lidského poznání, ale zároveň zakoušení úcty a obdivu k moudrosti a božským tvořivým silám. Kantův náhled na vznešenost tvořivé přírody se však od něj přece jen v určitém ohledu odlišuje. Jak sám tvrdí: „Přírodu zde tedy nazýváme vznešenou pouze proto, že povznáší obrazotvornost k znázornění těch případů, v nichž může mysl pociťovat povznesenost svého určení i nad přírodou.“²⁹⁹ Jedajův přístup k vznešené přírodě je naproti tomu spíše nekritický a příliš se nepozastavuje nad účelností z hlediska lidské poznávající mysli, neboť jak bylo dříve ukázáno ve vztahu k vynořujícím se vlastnostem,³⁰⁰ zaujímá postoj odevzdaného pozorovatele, který si nárokuje obsáhnout svým porozuměním jen ty procesy, které mu samotná příroda dopřeje poznat.

²⁹⁸ I. KANT, *Kritika soudnosti*. Praha: Oikoyemnh, 2015, s. 99.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 100.

³⁰⁰ Závěr podkapitoly 4.4.

6. Jedajův exkurs číslo 2: příspěvek k teorii *minima naturalia*

V sedmé kapitole svého komentáře k shrnutí *Fyziky* vznáší Jedaja otázku, jakou minimální velikost musí mít daná část pro to, aby se byla vůbec schopna pohybovat. Tato diskuse se otevírá ve chvíli, kdy Jedaja přestává sledovat tok úvah Averroova shrnutí, neboť, jak praví: „Na tomto místě nás zmátl výklad, a učinili jsme obrovské úsilí o jeho opravu, a to kvůli tomu, že pochybností na tomto místě není málo.“³⁰¹ Jedná se tedy o další odklon od soustředěného výkladu komentáře, a proto jej nazveme „Jedajův exkurs číslo 2“. Jedaja v něm nabízí důslednou analýzu výše zmíněného problému, která se rozprostírá mezi folii 171r až 173r v rukopise jeho komentáře.³⁰²

6.1 Averroovo pojetí první pohybované části

Aristoteles si ve *Fyzice* několikrát pokládá otázku, jaká je minimální nutná část tělesa pro zachování jeho charakteru. Tyto diskuse nicméně nezacházejí příliš do detailu, a proto se otázku *minimálních částí* snažili filosofové v pozdějších staletích podrobněji analyzovat. Velký rozmach pak nastal obzvláště v období latinské scholastiky, z toho důvodu bývá na tuto teorii často odkazováno jejím latinským názvem jako na teorii *minima naturalia*. Nicméně, scholastičtí filosofové nemají v diskusi tohoto tématu prvenství. Ruth Glasner tvrdí, že ještě před nimi upozornil na tuto teorii svým relevantním příspěvkem Averroes, což bylo v diskusích

³⁰¹ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 170v–171r.

³⁰² Viz Appendix II: Jedajův exkurs číslo 2.

posledních desetiletí značně opomíjeno.³⁰³ Z hlediska širšího kontextu pojednává podrobně o tomto tématu například John E. Murdoch.³⁰⁴

Enormní pozornosti v otázce *minima naturalia* se dostalo převážně dvěma pasážím z Aristotelovy *Fyziky*, z nichž jedna se nachází v první knize a druhá v šesté knize. Glasner přesvědčivě argumentuje, že diskuse v šesté knize byla zformulována dříve než ta v první knize, a proto se na ni zaměříme první.³⁰⁵ V deváté kapitole šesté knihy *Fyziky* předkládá Aristoteles svou kritiku Zenónových důkazů o pohybu, tzv. Zenónových paradoxů, jež jsou postaveny na nekonečné dělitelnosti pohybu. Aristoteles obhajuje stanovisko, že „něco nazýváme bílým nebo ne-bílým nikoli proto, že jest taková většina jeho části nebo jeho | hlavní části; není to však totéž, že něco není v tom a tom stavu, a že něco není v tom a tom stavu celé.“³⁰⁶ V této diskusi odkazuje na svou nauku o stavu bytí v možnosti a uskutečnění. Celý problém spočívá v tom, že pohyb sice lze nekonečně rozdělit, ovšem pouze v rovině možnosti, nikoli však uskutečnění.

Podobně zavrhuje Aristoteles hypotézu dalšího ze svých předchůdců, tentokrát ve vztahu k nekonečné dělitelnosti těles, v první knize *Fyziky*. Zde se konkrétně ve čtvrté kapitole staví odmítavě vůči Anaxagorovu učení, v němž je předpokládáno, že velikost, případně malost částí není nikterak limitována. Aristoteles argumentuje tímto způsobem:

Mimoto, je-li nutné, aby bylo libovolně veliké nebo malé i to, čeho část může být taková | – míním přitom některou z takových částí, která jest v celku a v niž se dělí – a je-li to nemožné, aby byli živočich nebo rostlina libovolně velicí nebo malí, je zřejmé, že ani kterákoli část; vždyť by tomu bylo stejně i u celku. Maso a kost a takové věci jsou části živočichů, jako plody rostlin; | je tudíž zřejmé, že

³⁰³ R. GLASNER, „Ibn Rushd’s Theory of Minima Naturalia“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 11/1 (2001), s. 9–26.

³⁰⁴ J. E. MURDOCH, „The Medieval and Renaissance Tradition of *Minima Naturalia*“, in: C. Lüthy – J. E. Murdoch – W. R. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001, s. 91–131.

³⁰⁵ R. GLASNER, „An Early Stage in the Evolution of Aristotle’s Physics“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 81 (June 2020), s. 25.

³⁰⁶ ARISTOTELES, *Fyzika*, VI, 9, 240a24 – 240a26, s. 167–168. Př. A. Kříž.

je nemožné, aby maso nebo kost nebo něco jiného mělo libovolnou míru velikosti, a to buď co do zvětšování, nebo co do zmenšování.³⁰⁷

Aristotelská přírodní filosofie, která začala být v období středověku konzistentně formulována po „znovuobjevení“ Aristotelových spisů,³⁰⁸ je založena na předpokladu, že všechny veličiny, jako je pohyb, vzdálenost, těleso nebo čas, sice nejsou nekonečně dělitelné v uskutečnění, avšak v možnosti je lze dělit podle libosti. To je ovšem v rozporu s teorií atomismu, proti které se Aristoteles stavěl, konkrétně, že pokud lze skutečně uvažovat nad dělitelností látky do nekonečna, potom nebudeme nikdy schopni dospět k nějaké nejmenší možné části, a z toho důvodu není v této nauce prostor pro existenci *atomu*, jenž je ve své podstatě právě takovou nejmenší možnou částí.

Averroes však přichází s řešením, které obě teorie propojuje, a tímto řešením je jednotka „nejmenší možné velikosti“. Jak ukazuje Glasner, v šesté kapitole svého shrnutí *Fyziky* se snaží Averroes vhodně doplnit Aristotelovu argumentaci a tvrdí, že po dosažení „nedělitelné velikosti“ již nelze daný prvek dále dělit.³⁰⁹ V dlouhém komentáři k *Fyzice* potom tuto teorii dále rozvíjí a prohlašuje, že „když odstraníme část ohně a budeme tuto činnost opakovat znovu a znovu, nakonec dosáhneme velikosti, která je taková, že dalším dělením by oheň zanikl, neboť existuje určitá minimální velikost ohně.“³¹⁰ Toto kritérium se vztahuje pouze na konkrétní element, čímž se myslí oheň, voda, vzduch a země, respektive konkrétní přírodní těleso, avšak ne na abstraktní [matematickou] veličinu jako takovou, a to z toho důvodu, že kategorie kvantity a od ní se odvíjející vlastnosti jsou vázány na látku. Abstraktní forma naproti tomu zůstává vždy v možnosti nekonečně dělitelná.

Teorie *minima naturalia* ovlivnila rovněž Averroovo pojetí pohybu. Glasner upozorňuje na to, že Averroes představuje ve své teorii pohybu originální koncept, kterým je jednotka *první pohybované* části (mitno'e'a rišon), a to ve všech třech

³⁰⁷ Tamtéž, I, 4, 187b14 – 187b21, s. 29–30.

³⁰⁸ Viz podkapitola 1.2.

³⁰⁹ R. GLASNER, *Ibn Rushd's Theory of Minima Naturalia*, s. 18.

³¹⁰ Tamtéž, s. 18.

komentářích k *Fyzice*. Tato jednotka v sobě zahrnuje minimální možnou velikost pohybu. Ve shrnutí *Fyziky* se dozvídáme, že

první pohybované – to jest to, co se pohybuje ne kvůli své části, která se pohybuje – je to, co se pohybuje v podstatě. V těchto jednoduchých tělesech – která jsou příčinou pochybností – je to právě tato minimální možná velikost ohně, kvůli níž se [ohně] pohybuje vzhůru, nebo minimální možná velikost země, kvůli níž se [země] pohybuje dolů, neboť tato pohybovaná [minimální velikost] země a ohně, která je takto popsána, je první pohybovanou částí, protože tento pohyb nemůže nastat pouze v její části z toho důvodu, že menší část ohně nemůže existovat, neboť velikost existujících věcí má svou mez.³¹¹

Averroes těmito úvahami poukazuje na to, že hmotné těleso menší než jeho nejmenší možná velikost již není schopno pohybu, protože ztrácí svou formu, která na minimální možné velikosti závisí. Forma ohně je schopna rozpohybovat ohnivou látku směrem nahoru, avšak pokud se dostane pod minimální hranici, pohyb již není uskutečnitelný. Potom zároveň není možné považovat danou věc za oheň.

Averroes vyvinul svůj koncept minimální možné velikosti, kterou Glasner považuje za jakousi kvazi teorii atomismu, na základě toho, že považoval Aristotelovu odpověď na otázku, která část konkrétně způsobuje přirozený pohyb jednoduchých těles, například pohyb vody nebo ohně, za nedostatečně rozpracovanou. Podle Averroa jsou nositeli přirozeného pohybu jednoduchých těles právě jednotky minimální možné velikosti.³¹² Samozřejmě je nelze považovat za atomy v pravém slova smyslu, neboť Averroes nerozvíjí svou teorii až do takového důsledku, aby jim začal přisuzovat úlohu základních stavebních jednotek hmoty napříč celou přírodou. Vynáší je na povrch jen v souvislosti s jednoduchými tělesy, tedy ohněm, vzduchem, vodou a zemí. Právě tento koncept jednotek minimální

³¹¹ AVERROES, *Kicurej Ibn Rušd*, fol. 35r. Srov. R. GLASNER, *Averroes' Physics*, s. 154.

³¹² Tamtéž, s. 155–156.

možné velikosti se stal předmětem zkoumání Jedajova exkursu v rámci sedmé kapitoly jeho komentáře k *Fyzice*.

6.2 Jedaja a první pohybované

Na začátku sedmé kapitoly Jedajova komentáře se objevuje, stejně jako je tomu u Averroa, jehož komentář byl Jedajovi předlohou, vedle prvního pohybuujícího činitele (*meni'a rišon*) také pojem prvního pohybovaného (*mitno'e'a rišon*). Aristoteles tvrdí v sedmé knize *Fyziky*, že žádné pohybované se neobejde bez aktivního pohybuujícího činitele, neboť „všechno pohybované je nutně pohybováno něčím.“³¹³ Zároveň platí, že „všechno pohybované jest dělitelné“ a „není-li pohybována část, nutně musí být v klidu také celek“. Řetězení pohybu však musí být nějak ohraničeno, a proto „nutně musí býti jistý první pohybuující činitel.“³¹⁴

Když Jedaja rozvíjí diskusi, které věci jsou pohybovány, přičemž stále ještě vychází z Averroova shrnutí, uvádí, že pohybované je dvojího druhu: (1) to, co je pohybováno hmotným pohybuujícím činitelem zvenku, například kámen, jehož pohyb je způsoben pohybuujícím činitelem, jímž je v tomto případě člověk jménem Re'uven; (2) dále pak to, co je pohybováno samo ze sebe, to znamená, že pohybuující činitel je v něm samotném. V takovém případě je to, co přijímá pohyb, látka, a pohybuujícím činitelem je forma.³¹⁵

Aristoteles sice ve svém pojednání nerozvíjí do detailu koncept *prvního pohybovaného*, nicméně v jeho textu je ponechán prostor pro připojení nějakého prvního pohybovaného do dvojice s prvním pohybuujícím. Zmínka o pohybovaném, která je spíše obecného charakteru, se vyskytuje například v této pasáži: „První pohybuující, nikoli to, pro něž se pohyb děje, nýbrž to, odkud je počátek pohybu, jest

³¹³ ARISTOTELES, *Fyzika* VII, 1, 241b35. Př. A. Kříž.

³¹⁴ Tamtéž, 242a40–41; 49–50; 53–54. Př. A. Kříž.

³¹⁵ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 165r.

pospolu s pohybovaným. Říkám ‚pospolu‘, poněvadž nic není mezi nimi; neboť to je | společný znak u každého pohybovaného a pohybujícího.“³¹⁶

Averroes je zmínkou o pohybovaném bezesporu zaujat a rozvíjí tento koncept do větších detailů. *První pohybované* lze chápat ze tří hledisek; ta Jedaja uvádí a podrobněji vysvětluje v první části sedmé kapitoly svého komentáře: (1) První pohybované je to, co se pohybuje ve skutečnosti a stojí na prvním místě v řetězci pohybovaných věcí. (2) První pohybované je to, co má pohyb samo v sobě a není poháněno žádným vnějším pohybujícím činitelem. Jeho pohyb má původ v jeho formě neboli duši. (3) První pohybované z hlediska jednoduchých těles, mezi něž náleží čtyři základní prvky, představuje nejmenší možnou část, která je ještě schopna pohybu.³¹⁷

Jedajův výklad zpočátku věrně následuje tok myšlenek Averroova shrnutí, avšak jak postupuje dále, můžeme si povšimnout, že se pozastavuje nad konkrétním Averroovým tvrzením, které jeho mysl není schopna přejít jen tak bez povšimnutí. Jedaja tudíž otevírá svou odbočku ve výkladu, v níž se plánuje zabývat tématem minimálních částí. Co konkrétně Jedaja vytýká Averroovi v jeho komentáři?

וכבר המשכנו ביאורנו על שזה המתנועע הראשון אשר הניח הוא החלק היותר קטן שימצא נע, לא השיעור היותר קטן שימצא ממנו. כי הנה זה החלק בהכרח יש לו חלקים, אלא שאין לו חלקים יתנועעו. וזה כולו הכריחנו עליו העיון מהיותו אומר שהוא ינוח בנוח חלק ממנו, ואילו היה אין לו חלק כלל שיוחש ושיורמו, איך יאמר שינוח חלק ממנו, ושחלק ממנו אי אפשר בו תנועה, כי איך תוציא תנועה במה שאין כמות לו לחוש, ואם כמות לו בשכל מצד שינוח מתדבק. ועוד כי הוא קורא אותו תמיד מה שהוא מהשיעור יותר קטן שימצא לארץ מתנועע או לאש, לא שיחליט המאמר כלל שיהיה הוא השיעור היותר קטן שימצא. וזה יורה כי אם הוא היותר קטן נע, אינו היותר קטן בכמות. ודע זה.³¹⁸

Na začátku svého exkursu Jedaja shrnuje, že na základě Averroova učení je možno považovat *první pohybované* za nejmenší část, která je ještě stále schopna

³¹⁶ ARISTOTELES, *Fyzika*, VII, 2, 243a33-35, s. 176. Př. A. Kříž.

³¹⁷ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 165r-v.

³¹⁸ Tamtéž, fol. 171r.

pohybu, ne nejmenší část vůbec, neboť podle Averroa obsahuje tato část ještě menší části, které však nejsou schopny pohybu. Jedaja poté upozorňuje na první trhliny v Averroově teorii: Averroes totiž popisuje první pohybované jako jednotku, jež se skládá z ještě menších částí, které jsou menší než minimální část, z čehož vyplývá, že nejsou samy o sobě schopny pohybu. Jak se potom může první pohybované vůbec pohybovat či být v klidu, když žádná z jeho jednotlivých částí o sobě toho schopna není? Averroes dokonce dodává, že první pohybované je v klidu, když jedna jeho část je v klidu, což je podle Jedaji veskrze pochybná teze. Aby usmířil tento rozpor, vydává se hledat logicky přijatelné řešení, jehož východiskem by mu měla být aristotelská filosofie.

Jedajův výklad můžeme načrtnout v hrubých obrysech takto: Aristoteles v deváté kapitole první knihy *Fyziky* definuje prvotní látku (pralátku) jako zbavenou formy, existence této látky je však bez formy v uskutečnění nemožná. Uskutečněnou látkou je potom *vnímající* tělo, jehož definicí je, že se skládá z látky a formy a je tedy přírodním tělem. Dalším předpokladem je, že k formě se pojí pohyb. Proto, pokud se nějaká věc skládá z látky a formy, v její přirozenosti je schopnost pohybu. Z toho vyplývá, že každé vnímající tělo, nebo i jeho část, je pohybováno určitým pohybem podle jeho formy. Tento pohyb, jenž je činností formy, se nazývá substantiální pohyb a odvíjí se od vlastností dané substance; ty doplňují činnost dané formy. Tak například oheň důsledkem v něm převažující horkosti a suchosti je přirozeně pohybován směrem nahoru, zatímco země pro své vlastnosti, studenost a suchost, je těžká a je tedy pohybována směrem dolů.

Pro lepší přehled lze na základě Jedajova textu zrekonstruovat následující premisy:

(P1) Je nemožné, aby existovala látka bez formy v uskutečnění.

הנה ממה שהתחייב מהיצעות ארסטו' במה שעבר מזה הספר והוא ממה שאין ספק בו שעמידת החמר הראשון ערום בלא צורה ושמציאותו חוץ לצורה בפועל נמנע.³¹⁹

(P2) Pohyb se pojí k formě.

וכאשר סברנו אל זה הקדמה שנית והוא שהתנועה נמשכת אחר הצורה וששקר הוא מציאות בחמר מבלי התנועה המורכב מהם עם מה שהוא כמו שאמרנו טבעי והטבע התחלת התנועה.³²⁰

(P3) Každé hmotné těleso nebo jeho část se pohybuje nějakým způsobem, který je určen jeho formou.

היה יתחייב תולדה אמתית שכל גוף מוחש או חלק גוף יוחש הוא מתנועע אי זו תנועה לפי צורתו.³²¹

(P4) Viditelnost formy v dané substanci souvisí s viditelností pro ni specifického pohybu.

הנה האדם אשר יטה מזגו אל איכויות ידועים תהיה הנפש המדברת בו יותר מהירה בפעולותיה מן ההתבודדות והדומה לו וכן נפשו החיינית בתנועתה מן הכעס והשררה והרם ודומיהם מאיש אחר חלוש המזג ההוא.³²²

(P5) Minimální část je stále ještě pohybována formou. + (P6) Menší než minimální část již není pohybována formou.

וכמו שאפשר שיוקח חלק קטן מן האש שהוא בתכלית הקוטן עד שלא יורגש חומו ויבשו ולא יפעל כן לא יעלה ולא יבקש האופק כי חלשת איכויותיו סבה להחלש התנועה ואם הוא בעל צורה ועל כן היה המתנועע הראשון הוא היותר מתאחר שנושא בחלקי היסוד ואחר שהוא היותר מתאחר היה הקטן ממנו אינינו מתנועע כלל כי אם היה מתנועע היה שם יותר מתאחר או היו הבלתי שוים בגודל שוים בתנועה וזה שקר.³²³

³¹⁹ Tamtéž, fol. 171r.

³²⁰ Tamtéž, fol. 171r–v.

³²¹ Tamtéž, fol. 171v.

³²² Tamtéž, fol. 172r.

³²³ Tamtéž, fol. 172v.

[Překlad:] „Stejně tak je možno vzít tak malou část ohně, která je minimální velikostí, až nepocítíš horkost a suchost [ohně], a která nebude činit podle [své přirozenosti], tedy ani stoupat nahoru ani tíhnout k horizontu, neboť oslabení vlastností [ohně] je příčinou zeslábnutí jeho pohybu. A to i přesto, že mu náleží forma. A proto je první pohybované tím nejpomalejším (*ha-joter mit'acher*), co nese části základního elementu. Protože je nejpomalejším, menší část už by se nepohybovala vůbec. Neboť pokud by se pohybovala, znamenalo by to, že je ještě nějaká pomalejší nebo by si části nerovné co do velikosti byly rovny co do pohybu, a to je nesmysl.“

S využitím premis (P3) a (P6) je potom možno vyvodit závěr, že (Z1) menší než minimální část nemá žádný specifický pohyb. Ze závěru (Z1) a premisy (P4) dále vyplývá druhý závěr (Z2), že menší než minimální část nemá žádnou formu. Tento závěr (Z2) je však v rozporu s premisou (P1), což představuje v Jedajových očích právě ten problém, který je nutno vyřešit.

V souhrnu tedy Averroes rozporuplně tvrdí, že první pohybované – které je definováno jako *vnímající* věc, neboť je větší než nejmenší možná část – se skládá z takových částí, z nichž každá je menší než minimální část a nenáleží jí tak ani pohyb, ani forma. Jak lze tento logický problém vyřešit, když ani na základě četby Aristotelovy *Fyziky* nelze najít uspokojivé východisko? Jedajovo řešení se bude odvíjet od tvrzení, které je předloženo v premise (P4), tedy že viditelnost formy (respektive její přítomnost v substanci) souvisí s viditelností jejího pohybu. Bude odhaleno, že pravdivost této premisy není aplikovatelná za všech okolností.

Jedaja demonstruje neschopnost této premisy obstát v logickém úsudku za všech okolností na základě analogie s nemocným člověkem. Duše člověka, která je jeho substanciální formou, způsobuje za běžné situace, že se daný jedinec pohybuje pro něj specifickým způsobem, který zahrnuje například chůzi po dvou končetinách. Jakmile je však oslaben nemocí, není náhle schopen se v aktuálním stavu pohybovat způsobem, který je pro jeho formu typický. To ovšem neznamená,

že v daném čase není jeho duše přítomná, ve skutečnosti se má věc tak, že tento člověk trpí pouze dočasnou indispozicí. Oslabením vlastností doplňujících substanciální pohyb dané formy se oslabí zároveň její viditelnost. Může se tak zdát, že se forma v substanci již nevyskytuje, nicméně je stále přítomná. Jedaja to rozvádí následovně:

ואחר שהוא בתכלית החלק הנלקח ממנו הוא גם כן בעל צורה אחר שהוא מוחש לא שבו פסקו פעולת האיכויות לדקות כמותו ועם הפסק פעולת האיכויות תהיה פעולת הצורה נסתרת והיה אם כן בלתי מתנועע. ואם הוא בעל צורה כמו שהוא בלתי מחמם או מקרר. ואם בו חום או קור בטבע כמו שיקרה בחולה כשיניעהו תכלית הכחש והרזון ודלות האברים שהוא לא יתחזק על התנועה וישכב תמיד. ואם הוא מרגיש מתנועע בטבע מצד הרוח הנפשי שבו.³²⁴

[Překlad:] „Poté, co je [první pohybované] v konečném bodě, části z něj vyňaté náleží rovněž forma, protože je vnímajícím [tělesem]. Není to tak, že v ní ustane činnost jejích vlastností pro její minimální velikost. Když se zastaví její vlastnosti, činnost její formy bude skrytá. A pokud je tomu tak, není pohybována. Buď jí náleží forma, která neohřívá či neochlazuje, nebo je v ní horko či chlad v přirozenosti. Stejně tak, jako je tomu s nemocným člověkem, který, když dospěje do mezního stádia slabosti, křehkosti a útlosti svých končetin, nezmůže se na pohyb a stále jen polehává. To i přesto, že se cítí pohybován svou přirozeností, z hlediska své pohybové duše, která se v něm nachází.“

Celá úvaha se odvíjí od rozlišování mezi bytím v uskutečnění a bytím v možnosti. Ve formě jsou uchovávány specifické vlastnosti daného tělesa v možnosti vždy, a to i v případě, že je jeho velikost aktuálně natolik malá, že jen stěží můžeme odhalit jeho skutečný charakter. To ovšem neznamená, že by se za odlišných podmínek tyto vlastnosti neobjevily. Například, kdyby se k této malé části, která je tu k dispozici, připojila další malá část a jejich velikost by se zvětšila alespoň na minimální možnou velikost. Oheň, jehož přirozenými vlastnostmi jsou

³²⁴ Tamtéž, fol. 173r.

horkost a suchost, je v možnosti schopen stoupat vzhůru i v případě, že je jeho velikost menší než minimální. Jeho přirozenost zůstává skrytá, protože pro svou malost není schopen tyto vlastnosti uskutečnit. Přirozené vlastnosti ohně jsou však i nadále uchovávány jeho formou v možnosti, z čehož vyplývá, že forma daného prvku uchovává jeho přirozenou identitu. To zaručuje, že není možné, aby se zárodek ohně později, poté, co nabude na velikosti a jeho vlastnosti tak zesílí, začal projevovat jako voda nebo země. V souladu s tím Jedaja tvrdí:

אמנם איך תתראה מצד האיכות הוא ממה שיראה בהתבוננות וזה כי האיכות משלימים פעולת הצורה מאד ועוזרים על יציאתה. ואתה תראה האש הגדולה תמהר העלייה מצד שהחום והיובש בה החזקים והם סבה להשלים התנועה השלימה מבוארת יותר מאשר יעשו החום והיובש הקטנים באש הקטן. והתנועה העצמית פעולת הצורה כי הצורה שמירת הטבע.³²⁵

Takový zárodek ohně v nás může vyvolat představu semínka, které si uchovává svou přirozenou identitu v možnosti, avšak teprve po svém vyklíčení a vývinu se může naplno projevit jeho skutečná přirozenost. Ostatně, Jedaja popisuje podobnou analogii ve svém spise *O druhových formách*. Forma je nezanedbatelným účastníkem jak při samotném vzniku tělesa, tak při zachování jeho výjimečné identity, s níž se pojí přesně vyměřené specifické vlastnosti, které jsou přiděleny tělesu podle jeho druhu. Na celém procesu mají podíl rovněž „nebeská tělesa, která pomáhají dané formě vybrat a připravit části hmoty, z nichž se zrodí semeno vhodné pro přijetí formy toho daného druhu. A proto bylo řečeno v druhé knize *Fyziky*, že účinná příčina a forma jsou totéž ve většině přírodních věcí.“³²⁶ V konečné fázi procesu vznikání je tím rozhodujícím účastníkem, který vede pohyb semena za účelem dokončení celého procesu, právě forma, která zastupuje tvořivou schopnost v daném tělesu a která vybere takové části základních prvků, které se hodí pro tento jedinečný substrát.

מהם שנאמר שצורת המוליד הנה עם עזר הכוכבים תברור ותכין חלקי חמר יתהוה מהם זרע ניאות אל קבול צורת המין ההוא. ועל כן נאמר בשני מן השמע שהפועל והצורה אחד ברוב

³²⁵ Tamtéž, fol. 172r.

³²⁶ J. HA-PNINI, *Curat ha-minijot*, fol. 67v.

הדברים הטבעיים. ואחר כך פסקה פעולת המוליד מן הזרע ויתנועע הזרע אל השלמת ההויה והמניעו אל זאת ההשלמה אחר הכוכבים הוא הצורה כלומר הכח המצייר אשר בו שהוא יברור כל מה שיאות אל המזג ההוא המיוחד מחלקי היסודות ויראה וידחה זולתם.³²⁷

Jedajovo stanovisko vyplývající z výše nastíněné diskuse lze přirovnat pro podobnost určitých rysů ke dvěma různým teoriím. První z nich je teorie *rationes seminales*, respektive *spermatikoi logoi*, pocházející původně ze stoické filosofie. Tato teorie pronikla například do myšlení Filóna Alexandrijského. V aristotelské filosofii je ustavičné vznikání v rámci druhů vysvětleno pomocí vyživovací mohutnosti duše.³²⁸ Ve Filónově myšlení je však tato schopnost nahrazena semennými esencemi (*spermatikai ousiai*) nebo také semennými racionálními principy (*spermatikoi logoi*) v rostlinách a všech vyšších druzích, které jim propůjčují schopnost se rozmnožovat a uchovat tak svůj druh po mnohé generace.³²⁹

Druhou teorií je pak antický atomismus, který ovšem předpokládá ohraničené jednotky, předchůdce atomů, které se nemění za žádných okolností, což je v rozporu s pozdějším filosofickým myšlením, obzvláště když je možno pozorovat vliv například měnící se teploty na daný prvek. Jedajovo pojetí minimálních částí však nepracuje s neměnností těchto částí. Spíše je možno si představit, že minimální části základních prvků z toho důvodu, že se vyskytují ve světě podléhajícím různým vlivům, jsou samy o sobě nahodilými skutečnostmi tohoto světa. To si můžeme představit na příkladě minimální velikosti vody, která je ještě schopna se pohybovat, například kapky deště padající k zemi. V případě chladného vzduchu může na zem dopadnout o něco menší minimální velikost vody, než by tomu bylo v teplém vzduchu. V případě tepla by se totiž příliš malá minimální velikost vody mohla rozplynout ještě předtím, než by vůbec dopadla na zem. Jen tak na okraj, podobným způsobem pojímá proměnlivost částí hmoty v závislosti na

³²⁷ Tamtéž.

³²⁸ ARISTOTELES, *O duši* II, 4, 415a25–30.

³²⁹ Srov. H. A. WOLFSON, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, s. 342–343.

prostředí, v němž se vyskytují, také Jedajův současník, Duns Scotus. Ten vysloveně popírá existenci pevně definovaných jednotek tvořících hmotu.³³⁰

6.3 Jedaja a rozlišování mezi pojmy *guf* a *gešem*

Na základě zkoumání Jedajovy analýzy si, nicméně, můžeme všimnout určitého rysu, který doprovází jeho komentář, a tím je důslednost, respektive obezřetnost ve chvíli, kdy má použít, po vzoru Averroova shrnutí, různé výrazy pro tělo. Tvzení, že „tělo je nekonečně dělitelné“ totiž můžeme chápat různými způsoby, neboť slovo *tělo* může mít různé významy, které spolu sice souvisí, nicméně nejsou identické. Lze to přiblížit následujícím příkladem. Opět si představme kapku vody vznikající ve vzduchu. Podle aristotelské teorie je přirozené místo vody níže než přirozené místo vzduchu, takže vznikající kapka bude mít tendenci padat dolů k zemi. Pokud je množství vody příliš malé, dejme tomu menší než 1 μ L, pak dojde k tomu, že se ve vzduchu voda zkrátka rozpustí a na zem nedopadne. Z tohoto hlediska můžeme předpokládat nějakou krajní mez co do množství vody. Pokud by tak byla daná kapka vody menší než stanovený limit, například 0,5 μ L, potom by nebyla schopna se pohybovat pro ni přirozeným pohybem směrem k zemi, neboť jak by řekl Jedaja, forma již není schopna pohybovat látkou. Pokud by se však spojily dvě kapky vody menší než minimální velikost v jednu dostatečně velkou kapku vody, potom by se již byly schopny pohybovat pohybem přirozeným vodě. Z toho důvodu Jedaja píše, že menší než minimální část je jako nemocný člověk, který je sice aktuálně neschopen pohybu, avšak stále má schopnost pohybu v možnosti.

Jádro problému Averroovy koncepce by z pohledu příkladu s minimální kapkou vody spočívalo v tom, že pokud by se takováto 1 μ L kapka pohybovala směrem k zemi, bylo by možno si představit, že jakákoli její 0,5 μ L část se v té samé chvíli pohybuje směrem k zemi, přestože sama o sobě toho schopna není. Jedním

³³⁰ Srov. R. CROSS, *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Oxford University Press, 1998, s. 130–133.

způsobem se tedy tato kapka není schopna pohybovat, tedy sama o sobě, zatímco druhým způsobem, tedy jako součást většího celku, se pohybovat může. Menší než minimální část daného prvku je tak v daném okamžiku schopna i neschopna toho být pohybována formou. Jedaja se pokusil tento problém vyřešit zavedením odlišného chápání dvou pojmů pro *tělo/těleso*.

Jak z terminologického, tak koncepčního hlediska je Jedajovo řešení daného problému inovativní. V rámci středověké židovské filosofie je Jedajovo důsledné rozlišování mezi dvěma hebrejskými pojmy, *guf* a *gešem*, které jsou tradičně považovány za synonyma pro *tělo*, veskrze originální. Slovo *guf* Jedaja používá, když mluví o konkrétním těle, naopak slovo *gešem* má zřejmě, jakožto abstraktnější pojem, představovat blíže nespecifikované tělo/tělesnost (viz níže). *Guf* nemůže existovat, pokud nemá minimální velikost, zatímco *gešem* je v možnosti nekonečně dělitelné.

Kapka vody, která odpovídá požadované minimální velikosti, je příkladem těla zvaného *guf*. Pokud se tato kapka pohybuje, každá její část se pohybuje spolu s ní. Tyto menší části jsou součástí jednoho komplexnějšího těla zvaného *guf*, ale podstatou každé jednotlivé z nich je *gešem*, které souvisí s tělesností. Menší než minimální část vody, jež je svou podstatou *gešem*, je sama o sobě neschopna pohybu, ale jako součást jednoho většího těla *guf* je již pohybu schopna. V tomto smyslu lze tedy říct, že tělo je nekonečně dělitelné, ačkoli je složeno z minimálních částí, protože každá minimální část v sobě zahrnuje *gešem*, které je samo o sobě nekonečně dělitelné.

Abychom lépe pochopili, v čem spočívá Jedajova konceptuální inovace, je nezbytné podívat se na pojmy *guf* a *gešem* z historické perspektivy. V židovské a arabské filosofické tradici přistupují různí představitelé k těmto pojmům dosti podobným způsobem. Například Šmu'el Ibn Tibbon ve svém slovníku *Peruš hamilot ha-zarot* vysvětluje, že *gešem* a *guf* jsou dvě slova vypovídající o jedné věci; slovo *gešem* je aramejské, a protože se podobá pojmu v arabštině (*džism*), dává on

sám přednost *gešem*, avšak všímá si, že Maimonides používá ve svých hebrejsky psaných spisech slovo *guf*.³³¹

Na druhou stranu, v rámci logické terminologie je pojem *gešem* mnohem abstraktnější a je synonymem pro *ecem* (podstatu), přičemž pojem *gešem* zahrnuje vše a je považován za nejvyšší rod.³³² Al-Fārābī ve svém úvodu k aristotelské logice, který byl do hebrejštiny přeložen Šmu'elem Ibn Tibbonem pod názvem *Hatchalot ha-nimca'ot*, tvrdí, že existuje „šest druhů těles: nebeské těleso, mluvící živočich, nemluvící živočich, rostliny, minerály a čtyři základní prvky.“³³³ Arabský pojem pro těleso, *džism* (pl. *adžsām*), byl přeložen do hebrejštiny jako *gešem* (pl. *gešamim*).

Jedaja v rámci svého výkladu o prvním pohybovaném zmiňuje v závislosti na kontextu jak *guf*, tak *gešem*, a podle jeho systému používání je možno chápat, že každý z obou pojmů má zastupovat jednu specifickou, od toho druhého poměrně odlišnou věc. Jasná snaha o rozlišení mezi oběma pojmy vyplývá například z pasáže, v níž Jedaja tvrdí, že vnímající tělo (*guf muchaš*), ať už celek nebo jeho část,³³⁴ je pohybováno určitým pohybem, který závisí na jeho specifické formě. „V případě, že rozdělíme první pohybované a odhalíme, že každá jeho část je vnímající v závislosti na tom, jak bylo vyžadováno, této vnímající [části] bude nutně náležet jiná forma, a proto se bude nazývat *gešem*.“

והיה יתחייב תולדה אמיתית שכל גוף מוחש או חלק גוף יוחש הוא מתנועע אי זו תנועה לפי צורתו
והיה אם כן כאשר חלקנו המתנועע הראשון והצענו כל חלק ממנו מוחש לפי מה שהכרחנו היה
יתחייב שיהיה המוחש ההוא בעל צורה אחר שקראו גשם.³³⁵

Ještě dříve ve svém komentáři v rámci výkladu Averroova shrnutí poskytuje Jedaja další náhled na to, jak se od sebe odlišují pojmy *guf* a *gešem*. K definici pohybovaného podle Averrooa přidává poznámku a vysvětluje, že pohybované je dvojího druhu; jedním je těleso zvané *guf*, jehož tělesnost a materiálnost stále

³³¹ Srov. S. IBN TIBBON, *Perush ha-Millot ha-Zarot*, s. 38–39.

³³² J. KLATZKIN, *Ocar ha-munachim*, sv. 1 (Alef–Chet), s. 121.

³³³ Tamtéž, s. 120.

³³⁴ Zde by mohl mít Jedaja na mysli, že buď je v pohybu celé tělo nebo jen jeho část, která je s ním však stále propojená, jako například končetina.

³³⁵ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 171v.

zůstávají tak, jak byly. Tím druhým pohybovaným je *gešem*, které je vždy možno dělit. Když je *gešem* rozděleno na části, každá jeho část sama o sobě je rovněž zvána *gešem*:

נאמר לו שהוא מתנוועע והוא היותו גוף כי ההתנוועעות מיוחס לחמר כהתיחס ההנעה לצורה והנה גופיתו וחמריתו עודם בעינם והנשאר הוא גשם שהוא במה שהוא גשם נאמר לו מתנוועע ומתחלק תמיד ואחר שהוא גשם ומתחלק הנה כאשר יתחלק לחלקים היה כל חלק ממנו גשם.³³⁶

V další pasáži rozlišuje Jedaja mezi dvěma druhy základních vlastností, z nichž jednu skupinu nazývá jednoduchými vlastnostmi, které jsou provázané s jednoduchými tělesy, *ha-gešamim ha-pšutim*, a druhou zase složenými vlastnostmi, které jsou provázané se složenými tělesy, *ha-gufot ha-murkavim*:

ובכלל כל פעולה תוודע סבתה מצד איכיות הראשוניים אם הפשוטים כגשמים הפשוטים ואם המורכבים כגופות המורכבים.³³⁷

Z toho je tedy možno vyvodit, že *gešem* označuje tělesa jednoduché struktury, mezi něž náleží například čtyři základní prvky, kdežto *guf* je těleso, respektive tělo složitějšího charakteru. Pokud rozdělíme *gešem*, které je podle definice libovolně dělitelné, na části, v každé z nich zůstane zachována přirozenost celku. Naopak, *guf* tímto způsobem dělit nelze, protože to jeho forma neumožňuje. Z toho důvodu Jedaja vyžaduje, aby bylo těleso, které má představovat první pohybované a které Averroes navrhuje dělit na části až do bodu, kdy je dosaženo nejmenší možné části, nazýváno *gešem*, ne *guf*. To proto, že je mu vlastní jiná forma, která je vlastní všem jednoduchým typům těles.

Nejjednodušším tělesům, jimiž jsou základní elementy, náleží forma základních elementů (*curat ha-jesodot*), která je určena elementárními vlastnostmi. Jedaja ve shodě se svým současníkem Gersonidem zastává názor, že

³³⁶ Tamtéž, fol. 168r.

³³⁷ Tamtéž, fol. 178v.

elementární vlastnosti jsou elementárními formami. V Jedajově výčtu elementárních vlastností však najdeme kromě vlastností horkosti, studenosti, suchosti a vlhkosti také vlastnosti lehkosti a těžkosti. Celkem tedy podle něj existují nikoli pouze čtyři, ale šest elementárních vlastností.³³⁸

ובכלל כל פעולה תוודע סבתה מצד האיכויות הראשוניים אם הפשוטים כגשמים הפשוטים ואם המורכבים כגופות המורכבים עד שיעמד ההקש על חיוב הפעולה ההיא היתה פעולה חמרית ויאמר שהיא מקרה דבק לחמר. אמנם מצד צורתו אם בצורות הפשוטות כאש יעלה וכארץ תרד, כי היתה פעולת הנטיה בודאי מקרה דבק בצורה ההיולאנית המעצמת הדבר.³³⁹

Vedle elementárních těles se vyskytují složená tělesa, která se dělí na dva druhy, homogenní tělesa (*mitdamej ha-chalakim*) a různorodá ústrojná těla (*gufim keljim*). Prvnímu druhu složených těles náleží homogenní, respektive přirozená forma (*cura mizgit*),³⁴⁰ druhému pak substanciální forma (*cura acamit*). Rozdíl mezi oběma formami spočívá podle Jedaji v tom, že přirozená forma, *cura mizgit*, náleží ke kategorii vlastnosti (*ejchut*), a proto je schopna podstoupit dělení z hlediska kvantity. Naproti tomu, substanciální forma (*cura acamit*) náleží, jak napovídá její jméno, do kategorie substance (*ecem*), a z toho důvodu není možné, aby na ní probíhaly jakékoli kvantitativní změny, například ubývání či přibývání; zde je umožněn pouze vznik a zánik. Z Jedajova pojetí přirozené formy vyplývá, že na ní probíhají akcidentální změny, nikoli však substanciální, je tudíž možné, aby jí bylo méně nebo více a byla tedy dělena na části. Proto i tato přirozená forma by zřejmě mohla být součástí tělesa, které je nazýváno *gešem*. Substanciální forma však, jak předkládá Jedaja, v žádném případě nemůže být součástí tělesa, které lze dělit na části, a proto trvá na tom, abychom tato tělesa nazývali *guf*.

³³⁸ Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 74.

³³⁹ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 178v.

³⁴⁰ *Mezeg* je výsledkem interakce mezi elementárními vlastnostmi, z nichž některé v daném vztahu působí aktivně a některé pasivně, až je dosaženo kýženého poměru a složení daného substrátu, jímž je *mezeg*. V tomto bodě se shodují Ibn Sina i Ibn Rušd, s jejichž spisy byl Jedaja obeznámen. Nicméně, Ibn Sina předpokládá v tomto procesu vznik nové formy, zatímco Ibn Rušd nikoli. Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 76.

דע כי הצורה העצמית לא תתחלק לעולם כי לא תקבל הפחות והיתר כמו שהתבאר מסגולת העצם כי אין עצם פחות מעצם מצד מה שהוא עצם וכמו כן אין צורה עצמית ר"ל היולאנית לא מזגית הוא פחות מצורה עצמית אחרת ואמרי לא מזגית כי המזגית מן האיכות והיא תקבל סגולת האיכות.³⁴¹

Na základě této evidence lze tudíž usoudit, že Jedaja považuje za *guf* pouze ta tělesa, kterým je vlastní substanciální forma (*cura acamit*). Tělesa, jejichž formou je pouze elementární forma (*curat ha-jesodot*) či přirozená forma (*cura mizgit*), které přiřazuje ke kategorii vlastnosti, by potom měly být nazývány *gešem*.

6.3 Reflexe na závěr

Viděli jsme, že Jedajovo používání výrazů pro těleso, respektive tělo, *gešem* a *guf*, je z pohledu soudobého trendu velmi neobvyklé, neboť oba pojmy bývají zpravidla chápány jako synonyma, kdežto Jedajovo pojetí ustálenou praxi překonává. Nelze jednoznačně určit, co by mohlo být zdrojem takového způsobu nahlížení obou pojmů, přesto si však lze povšimnout, že jeho pojetí připomíná z určitého pohledu teorie dvou různých učenců.

Jedním z těchto učenců je Avicenna a jeho učení o formě *tělesnosti*, která se nachází v každém těle kvůli jeho bytí *tělem*. Tato forma tělesnosti je formou odlišnou od substanciální formy čtyř elementů. Je to forma, která přebývá v prvotní látce a zodpovídá za to, že uskutečněná tělesa získají v potřebnou chvíli tři rozměry (délku, výšku a šířku). Stejně tak s její přítomností souvisí nekonečná libovolná dělitelnost těles, která, jak shrnuje Jon McGinnis,

ustává pouze tehdy, pokud někdo zanechá dělicího procesu, protože, například, tu není žádný vhodný nástroj, nebo ten, kdo provádí dělení, nemohl pokračovat, nebo nějaká forma jiná, než forma tělesnosti brání tomu, aby bylo

³⁴¹ J. HA-PNINI, *Peruš al kicur Ibn Rušd*, fol. 171v.

[těleso] dále děleno. Není to proto, že by těleso jako takové mělo omezení vůči fyzickým dělením tak malým, jak je komu libo.³⁴²

Způsob, jakým Jedaja používá slovo *gešem*, naznačuje, že by v jeho pojetí mohlo jít o stejnou obecnou dělitelnost těles kvůli jejich tělesnosti, podobně jako je tomu u Avicennovy *formy tělesnosti*. Jedaja například tvrdí, že jsooucnost složená z formy a látky nenazveme tělesem (*gešem*), dokud látka nepřijme tři rozměry (*ha-rochakim ha-šloša*), jejichž sloučením je přijata tělesnost (*gašmut*) a až tehdy je možno toto složené jsooucnost nazývat *gešem*:

אבל אלו לא היה בכאן מציאות זולת שניהם לא יקרא זה המורכב גשם אבל התבאר עם זה שתחלת המקרים שקבלם החמר הם הרחקים השלשה שקבוצם הגשמות ואז נקרא זה המורכב בכללו גשם מצד שהוא המפורסם שבמציאות.³⁴³

Je možné, aby Jedaja nějakým způsobem čerpal z Avicennovy teorie? Faktem je, že text, v němž Avicenna vysvětluje tento bod, nebyl v Jedajově době dostupný v hebrejském překladu a mezi židovskými filozofy v Provence byl tudíž v té době takřka neznámý. Avicennovo myšlení bylo židovským filozofům předáno hlavně prostřednictvím al-Ghazālīho shrnutí, nicméně, tato diskuse v něm zahrnutá není.³⁴⁴ To ovšem neznamená, že k Jedajovi nemohla zmíněná myšlenka doputovat jiným způsobem, obzvláště když uvážíme, že Averroes, z něhož Jedaja hojně čerpal, měl ve zvyku se ve svých textech často kriticky obracet právě k Avicennovi. Proto nezbývá než se zaměřit ještě na Averroa.

Averroes se zabývá kritikou Avicennova učení o formě tělesnosti v díle *O nebeské substanci* (v latině známo jako *De substantia orbis*). Averroes zde tvrdí, že prvotní látka nemůže mít skutečnou formu, a už vůbec ne takto pojatou formu tělesnosti, která je odlišná od substanciální elementární formy. Uznává však, že se

³⁴² J. MCGINNIS, „A Small Discovery: Avicenna’s Theory of Minima Naturalia,“ in: *Journal of the History of Philosophy* 53/1 (2015), s. 12–13.

³⁴³ J. HA-PNINI, *Curot ha-minijot*, fol. 69v.

³⁴⁴ Srov. G. FREUDENTHAL – M. ZONTA, „Avicenna among Medieval Jews. The Reception of Avicenna’s Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 22/2 (2012), s. 239–248.

v prvotní látce musí nacházet nějaké vlastnosti, které jí v příhodné chvíli umožní mít nějakou velikost o třech rozměrech. Těmito vlastnostmi jsou podle Averroa jakési neurčité *rozměry*, které jsou k prvotní látce připojené jakožto akcidenty. Tyto rozměry se stanou určitými v té chvíli, kdy prvotní látka přijme substanciální formu základních elementů.³⁴⁵

Nabízí se ovšem otázka, zdali byl Averroův výklad Avicennovy teorie hebrejskému čtenáři na přelomu 13. a 14. století vůbec dostupný? Skutečností je, že zmíněné dílo bylo do hebrejštiny přeloženo během 14. století celkem dvakrát. Z arabštiny bylo přeloženo spolu s komentářem Mošeho z Narbonne až v druhé polovině 14. století, z čehož vyplývá, že s touto verzí se Jedaja setkat nemohl, poněvadž byl v té době již pravděpodobně po smrti. Existoval však i překlad do hebrejštiny z latinské verze (*De substantia orbis*),³⁴⁶ který vytvořil Juda Římský (ca.1280–ca.1325), italský židovský filosof a překladatel.³⁴⁷ Z časového hlediska byl, jak vidíme, Jedajovým současníkem, tudíž nelze vyloučit, že by se Jedaja s jeho překladem někdy nemohl setkat. Co však do celkového obrazu příliš nezapadá, je odlišná terminologie obou autorů. Jedaja totiž používá pro *rozměr* hebrejské slovo *rochak* (רוחק), kdežto Juda ve svém překladu používá výraz *godel* (גודל). Naproti tomu, nelze ani vyloučit, že tato odlišná terminologie nesouvisí s Jedajovou snahou o reformu hebrejské filosofické terminologie, kterou prokázal již ve své parafrázi Al-Fārābīho spisu *O intelektu*, kde vycházel z již existujícího hebrejského překladu a záměrně volil odlišné termíny, které považoval za lépe vypovídající pro svou dobu.

Překlad Judy Římského je však pozoruhodný převážně z hlediska obsahu. Do své hebrejské verze totiž tento autor zahrnul rovněž vybrané komentáře z pera „bratra kazatele“, jak jej sám nazýval, scholastického filosofa a theologa Aegidia Římského (ca.1243–1316).³⁴⁸ Jeden z Aegidiových komentářů pozoruhodně

³⁴⁵ Pro důkladnější vhled do Averroovy teorie, srov. S. DONATI, „The Notion of *Dimensiones Indeterminatae* in the Commentary Tradition of the *Physics* in the Thirteenth and in the Early Fourteenth Century“, in: C. Leijenhorst – Ch. Lüthy – H. Thijssen, *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002, s. 189–223.

³⁴⁶ Srov. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen*, s. 182–186.

³⁴⁷ Srov. C. SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 269–271.

³⁴⁸ Ve frankofonním prostředí je znám jako Gilles de Rome.

připomíná Jedajovu teorii. Aegidius zde rozlišuje mezi třemi různými pojetími *kvantity*: (1) kvantita jako abstraktní matematický pojem, (2) kvantita existující ve hmotě, (3) kvantita existující ve vnímající hmotě (*materia sensibilis*), což odkazuje na již uskutečněné tělesné entity, jako například oheň nebo svalovina.³⁴⁹ Aegidius vysvětluje, že první a druhé pojetí kvantity jsou typy kvantity, které lze nekonečně dělit, zatímco třetí typ kvantity je kvantita, která obsahuje *minima naturalia*, tedy minimální části (například vody nebo ohně), a tím pádem ji nelze dělit do nekonečna.

Jedajovo pojetí *gešem* obsahově připomíná Aegidiovu kvantitu druhého typu, nicméně z terminologického hlediska se obě pojetí různí. Nerozcházejí se však úplně, neboť například Jedajův pojem *guf muchaš* (גוף מוחש), doslova *vnímající tělo*, které má odkazovat na živé tělesné bytosti, má blízko k Aegidiovu pojmu *materia sensibilis*. Přesto nelze nijak doložit, že by Jedaja mohl být s Aegidiovým učením nějakým způsobem obeznámen. Dokonce je možné, že oba učenci dospěli k podobným řešením toho samého teoretického problému nezávisle jeden na druhém.

³⁴⁹ Srov. C. TRIFOGLI, „Matter and Form in Thirteenth-Century Discussions of Infinity and Continuity“, in: C. Leijenhorst – Ch. Lüthy – H. Thijssen, *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002, s. 169–187. Aegidiova klíčová diskuse pochází z díla *Commentaria in octo libros Physicorum*. Liber III. Zmíněnou pasáž najdeme v článku od Trifogli na s. 183–185.

Závěr

Jak jsme viděli, Jedajovo filosofické dílo je zdrojem řady inovativních myšlenek, přestože mu nebylo doposud věnováno mnoho pozornosti ze strany badatelů, například ve srovnání s jeho současníkem Gersonidem. Příspěť k nápravě tohoto nedostatku se pokouší předkládaná disertační práce, která obsahuje transkripci některých částí doposud nepublikovaného hebrejského rukopisu Jedajova komentáře k *Fyzice*, stejně tak jako české překlady vybraných pasáží tohoto textu v doprovodu jejich analýzy. Jedaja si zvolil ke svému komentování Aristotelovy přírodní filosofie Averroovo shrnutí *Fyziky*, jenž svou obecností a stručností poskytuje, ve srovnání se dvěma zbývajícími formami komentáře – středním a dlouhým, nejvíce prostoru pro vlastní interpretaci a důkladný rozbor dílčích témat. Tyto rozборы jsou soustředěny především v Jedajových samostatných filosofických pojednáních uvnitř většího celku, proto je nazývám Jedajovými exkursy. Když například Jedaja pojednává o tématu vznikání, nesoustředí se pouze na předem vymezená témata, ale naopak se obrací k alternativním výkladům, mimo jiné teorii mísení v takové podobě, jaká je představena v Aristotelově spise *O vzniku a zániku*, což je základem pro rozvoj jeho vlastní originální teorie vzniku.

Jakým způsobem překračuje Jedaja ve svém učení hranice standardního aristotelismu? Inovativním prvkem v jeho teorii vzniku jsou koncepty *mezeg* a *cura mizgit*. Přestože se na první pohled zdá, že je pojem *mezeg*, jenž je ekvivalentem řeckého *mixis*, zakořeněný, leč spíše okrajově, v aristotelické tradici, v Jedajově pojetí je mu připisována zásadní role při procesu vzniku nové formy či jejím zániku. *Mezeg*, kromě toho, že je substrátem jemu odpovídající *směsné* přirozené formy (*cura mizgit*), je u složitějších živých těles nutným předpokladem rovněž pro to, aby mohla být přijata substantiální forma (*cura acamit*).

Koncepty *mezeg* a *cura mizgit* najdeme rovněž u Gersonida. Čím se odlišuje Jedajovo pojetí od pojetí jeho současníka? Gersonides zastává názor, že *mezeg* je bezprostřední příčinou pro přijetí substantiální formy. V Jedajově pojetí, které souzní s Averroovou teorií, je tou příčinou *cura mizgit*. *Mezeg* je tedy v konečném

důsledku pouze zprostředkující příčinou pro přijetí substanciální formy. Stejně tak se oba rozcházejí v názoru, které vlastnosti náleží mezi elementární, což vychází právě z jejich odlišného postoje v předchozí otázce. Gersonides se nijak zvlášť neodchyluje od aristotelské teorie, naproti tomu Jedaja sleduje záměr logicky odůvodnit Averroův nejednoznačný postoj a na základě toho rozvíjí teorii, v níž jsou zahrnuty čtyři elementární vlastnosti, které jsou připojeny k substrátu a dvě elementární vlastnosti, které se pojí k formě. V závislosti na tom, z kterých vlastností je smísen *mezeg*, se k přirozené formě pojí buď lehkost nebo těžkost jakožto primární vlastnosti vážící se k formě.

Moje disertační práce argumentuje, že Jedajovo pojetí *přirozené formy* lze považovat za historického předchůdce moderní teorie emergence. Jedaja totiž zastává názor, že konkrétní primární vlastnost připojená k formě je příčinou všech složitějších vlastností, například z těžkosti vychází, respektive se *vynořuje*, lenost, ustrašenost nebo smutek. Vlastnosti vyššího řádu jsou tak vysvětleny prostřednictvím vlastností nižšího řádu. Zároveň se domnívám, že Jedajovu pojetí by optikou moderní teorie mohl odpovídat typ slabého emergentismu, neboť v množství pasáží v jeho díle se objevuje přesvědčení, že skutečný záměr v přírodních věcech nelze odhalit lidskou myslí. Otázka neschopnosti poznání účelného vznikání je reflektována rovněž v Jedajově učení o zvláštních vlastnostech.

Téma zvláštních vlastností je další teorií vycházející z aristotelské filosofie. Hebrejský výraz pro zvláštní vlastnosti, *sgulot*, je kromě svého použití v aristotelské filosofické tradici, kde se vztahuje k vlastnostem společně sdíleným jedním daným druhem, rovněž dobře známým pojmem v židovské tradici, obzvláště ve středověkém lékařství či dokonce magii. Zde představuje *zvláštní vlastnosti* takových léčivých předmětů, jejichž působení nelze pochopit na základě čistého rozumu. To mohlo mít vliv na Jedajovo rozvinutí zvláštního konceptu *sgula elohit*. Tento koncept je zároveň odpovědí na otázku, zda je v jeho interpretaci aristotelské filosofie možno identifikovat nějaký prvek propojující univerzální filosofický náhled na svět s židovskou tradicí, díky němuž by mohl být nazýván židovským filosofem

v pravém slova smyslu. V souvislosti s jeho přístupem k (ne)možnosti poznání účelu v přírodních věcech lze narazit na několik skromných zmínek o principu, který hraje určitou roli v jeho interpretaci vzniku a zániku. Tímto principem je právě *sgula elohit*, zvláštní božská vlastnost, která stojí na pozadí všech přírodních procesů. Přestože je aristotelská filosofie postavena na účelnosti přírodních věcí, Jedajovo pojetí v sobě zahrnuje rovněž odkaz na božský princip, který je nezbytnou součástí účelnosti stvořených věcí z pohledu židovského náboženství. *Sgula elohit* je tak židovským prvkem, který je zasazen do kontextu aristotelské teleologie.

Přestože se Jedaja projevuje ve srovnání se svým současníkem Gersonidem jako mnohem věrnější Averroův následovník, jeho exkursy v rámci komentáře k *Fyzice* jsou právě tím místem, kde polemizuje s Averroovým nekoherentním postojem k některým aspektům Aristotelova učení a zpravidla úspěšně překonává jeho nedostatky. Důkazem toho je výše zmíněné pojetí primárních vlastností. Komplexnější pohled na jeho osobitý přístup v rámci averroismu pak doplňuje jeho příspěvek k teorii *minima naturalia*. Averroovo pojetí prvního pohybovaného je sice z hlediska standardního aristotelismu poměrně originální, nicméně Jedaja si všímá jeho neuspokojivé logické struktury a věnuje tak další ze svých výkladových odboček právě tomuto tématu. Jeho reinterpetace spočívá v přirovnání minimálních částí, z nichž je složena Averroova jednotka prvního pohybovaného, k nemocnému člověku, který je pouze dočasně indisponován, a tím překonává logický nesoulad dvou nesouladných tvrzení, tedy že jednak je minimální část představitelná pouze v intelektu, ale zároveň je schopna se pohybovat nebo být v klidu. Ještě lépe to dokresluje jeho příklad s minimální částí ohně, která je jako semeno, v němž je stále uchovávána jeho identita i přesto, že není v současné chvíli viditelná smysly. Tato identita uděluje danému prvku záruku, že po svém zvětšení bude tento prvek, například zárodek oheň, zase jen ohněm a ničím jiným. Jedajovo pojetí přímo vybízí k tomu je přirovnat k teorii *spermatikoi logoi*, neboť tyto zárodečné racionální principy rovněž uchovávají identitu z hlediska daného druhu a přispívají k tomu, aby se v pravou chvíli projevila pravá podoba daného prvku, rostliny či živočicha.

V neposlední řadě předkládaná disertační práce ukazuje, že Jedaja používá výrazy *gešem* a *guf* značně originálním způsobem. Podle ustáleného zvyku bývají oba pojmy chápány jako synonyma vztahující se k tělesu, respektive tělu, nicméně Jedajovo pojetí jde, jak bylo ukázáno, nad rámec tohoto úzu. Z jeho používání daných výrazů vyplývá, že *gešem* by mohlo označovat výhradně takové těleso, které má pouze homogenní, přirozenou formu, případně elementární formu. Příkladem takových těles jsou nerosty a základní prvky. Tato tělesa lze libovolně dělit na stejnorodé části, neboť to umožňuje charakter jejich homogenní formy. Naproti tomu, *guf* zastupuje ta tělesa, respektive těla, jimž je vlastní substanciální forma, a z toho důvodu je nelze dělit, a už vůbec ne na stejnorodé části, poněvadž charakter substanciální formy neumožňuje změny jako je přibývání a ubývání. Příkladem těchto těles jsou různorodé živé organismy, od rostlin až po člověka. Nelze jednoznačně určit, co mohlo být Jedajovi zdrojem pro takový způsob uvažování, proto jsou představené koncepty v závěru šesté kapitoly, které se Jedajovu pojetí v určitém ohledu podobají, pouze v rovině návrhů, nikoli doložitelných důkazů. Podnětem k zamyšlení je pak Jedajův možný příklon k Avicennovu konceptu tělesnosti vzhledem k tomu, že se v celku svého díla prezentoval jako oddaný averroista, leč zároveň zachovával věrnost svému vlastnímu úsudku, což dokazují jeho exkursy, v nichž se nebrání tomu s Averroem přiměřeným způsobem nepolemizovat.

Na závěr je možno zvýraznit jeden aspekt Jedajova způsobu myšlení. Ať už tento učenec pojednává o jakémkoli tématu, od samotného procesu vznikání až po zvláštní vlastnosti nebo minimální části, vždy na pozadí ve větší či menší míře vyznačuje téma stvoření, respektive účelnosti stvoření. Tento důraz usilující o to najít skutečnou hodnotu v přírodních věcech okolního světa a přispět ke smysluplnosti univerzální spekulativní tradice vypovídá o jeho snaze propojit obě myšlenkové tradice, filosofickou a židovskou, v jeden soudržný celek. Proto nelze jinak než nahlížet na jeho dílo jako na patřičnou součást tradice židovské filosofie. Oba prvky, jak filosofický, tak židovský, byly pevně zakořeněny v jeho osobnosti a postoji ke světu, takže k jeho nábožensko-básnické a mravoučné tvorbě již neodmyslitelně

patří jeho filosofický způsob uvažování, jak lze vidět v moralizující básni z jeho díla *Zkoumání světa* předložené v úvodu této disertační práce. Stejně tak ani jeho filosofická pojednání by nebyla kompletní, kdyby nebyla prodchnuta motivy z židovského náboženství. O tom jsme se přesvědčili na základě četby a interpretace předložených pasáží z jeho komentáře k *Fyzice*.

Bibliografie

Primární literatura

a) manuskripty

Berlin, State Library of Berlin, Ms. Or. fol. 1055 (L. ben Geršom, *Peruš al kicur Ibn Rušd al sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*).

Cincinnati, Hebrew Union College Library, Ms. 723 (Averroes, *Be'ur ha-aroch al Sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*).

Jerusalem, The National Library of Israel, Ms. Jer Ben Zvi 4073 (K. ben Kalonymos, *Megilat ha-hitnaclut ha-katan*).

Paris, The National Library of France, Ms. heb. 884 (Averroes, *Be'ur ha-aroch al Sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*).

Paris, The National Library of France, Ms. heb. 984 (J. ha-Pnini, *Curot ha-minijot*, fol. 66r–93r; *Sefer ha-sechel ha-nirce ba-šem ha-nahug ha-jadu'a Ktav ha-da'at*, fol. 1r–23v).

Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2612 [De Rossi 1399] (J. ha-Pnini, *Peruš al kicur Ibn Rušd al Sefer ha-šma ha-tiv'i šel Aristo*).

b) publikované edice

ARISTOTELES. *Fyzika*. 2. vyd. Př. A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 2010.

ARISTOTELES. *Metafyzika*. 2. vyd. Př. A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 2003.

ARISTOTELES. *O Duši*. 2. vyd. Př. A. Kříž. Praha: Petr Rezek, 1995.

ARISTOTLE. *De Generatione et Corruptione*. Př. C. J. F. Williams. New York: Oxford University Press, 1982.

AVERROES (IBN RUŠD). *Kicurej Ibn Rušd: [Kicur sefer] šma tiv'i le-Aristoteles*. Vyd. A. Bruino, Riva di Trento, 1559.

AVERROES (IBN RUŠD). *Averrois Cordubensis Commentarium Medium & Epitome in Aristotelis De Generatione et Corruptione Libros*. Eds. H. A. Wolfson – D. Baneth

– F. H. Fobes. Cambridge, Massachusetts: The Medieval Academy of America, 1958.

Sekundární literatura

ADAMSON, P. – TAYLOR, R. C. (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

AL-GHAZĀLĪ, A. H. *The Savior from Error*. Ed. a př. M. Holland. Oakland Park: Al-Baz Publishing, 2010.

ALTERAS, I. „Jewish Physicians in Southern France during the 13th and 14th Centuries“, in: *The Jewish Quarterly Review* 68/4 (1978), s. 209–223.

ALTMANN, A. *Essays in Jewish Intellectual History*, Waltham: Brandeis University Press, 1981.

BEARMAN, P. J. (ed.). *Encyclopaedia of Islam*. New edition online (EI-2 English). Brill, 2012.

BEN-SHALOM, R. „Translatio Andalusiae: Constructing Local Jewish Identity in Southern France“, in: *Revue de l'histoire des religions* 234/2 (2017), s. 273–296.

BERKOVITS, E. „What Is Jewish Philosophy?“, in: *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 3/2 (1961), s. 117–130.

BIBLE. Český studijní překlad. Praha: KMS, 2009.

BLAŽEK, P. „Jak interpretovat středověké aristotelské komentáře?“, in: *Aithér* 1/2 (2009), s. 214–222.

BOSTOCK, D. „Introduction“, in: Aristotle, *Physics*. Oxford World's Classics. New York: Oxford University Press, 1996, s. xlvii–l.

BOSTOCK, D., *Space, Time, Matter, and Form. Essays on Aristotle's Physics*. New York: Oxford University Press, 2006.

CLAYTON, P. – DAVIES, P., *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. New York: Oxford University Press, 2006.

CROSS, R. *The Physics of Duns Scotus: The Scientific Context of a Theological Vision*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.

- DAVIDSON, H. A. „Averroes and Narboni on the Material Intellect“, in: *AJS Review* 9/2 (1984), s. 175–184.
- DAVIDSON, H. A. „The Active Intellect in the *Cuzari* and Hallevi’s Theory of Causality“, in: *Revue des études juives* 131/1–2 (1972), s. 351–396.
- DE HAAS, F. – MANSFELD, J. (eds.), *Aristotle: On Generation and Corruption, Book I*. New York: Oxford University Press, 2004.
- DE LIBERA, A. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- DE LIBERA, A. *Středověká filosofie: Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: Oikoymenth, 2001.
- DUNLOP, D. M. „Al-Farabi’s Eisagoge,“ in: *The Islamic Quarterly* 3 (1956), s. 117–138.
- DURRANT, M. (ed.), *Aristotle’s De Anima in Focus*. London: Routledge, 1993.
- EISEN, R. *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*. Albany: State University of New York, 1995.
- FAKHRY, M. *Averroes: His Life, Works, and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2001.
- FISHMAN, T. „A Medieval Parody of Misogyny: Judah ibn Shabbetai’s *Minḥat Yehudah sone hanashim*“, in: *Prooftexts* 8/1 (1988), s. 89–111.
- FRANK, D. H. – LEAMAN O. (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- FREUDENTHAL, G. „Ketav ha-Da’at or Sefer ha-Sekhel we-ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations of al-Farabi’s Risalah fi’l-’akl,“ in: *The Jewish Quarterly Review* 93 (2002), s. 29–115.
- FREUDENTHAL, G. (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- FREUDENTHAL, G. – ZONTA, M. „Avicenna among Medieval Jews. The Reception of Avicenna’s Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East and West“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 22/2 (2012), s. 217–287.
- FURTH, M. *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- GALEN. *Works on Human Nature. Vol. 1: Mixtures (De Temperamentis)*. Eds. Singer – P. J. van der Eijk – P. Tassinari. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- GÄRTIG, W. G. „The Attribution of the Ibn Ezra Supercommentary ‚Avvat Nefesh‘ to Asher ben Abraham Crescas Reconsidered“, in: *Hebrew Union College Annual* 66 (1995), s. 239–257.

- GLASNER, R. „An Early Stage in the Evolution of Aristotle’s Physics“, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 81 (2020), s. 24–31.
- GLASNER, R. *Averroes’ Physics: A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GLASNER, R. „Gersonides and the Study of Ibn Rushd“, in: *The Jewish Quarterly Review* 86/1–2 (1995), s. 51–90.
- GLASNER, R. „Gersonides’s Theory of Natural Motion,“ in: *Early Science and Medicine* 1/2 (1996), s. 151–203.
- GLASNER, R. „Ibn Rushd’s Theory of Minima Naturalia“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 11/1 (2001), s. 9–26.
- GLASNER, R. „Two Notes on the Identification of Two Anonymous Hebrew Commentaries on the Physics“, in: *Aleph* 9/2 (2009), s. 335–344.
- GLASNER, R. *Vikuach mada’i filosofi be-me’a ha-arba esre. Ha-ma’amar be-hafchej ha-mahalach u-Ktav ha-hit’acmut le-Jedaja ha-Pnini (A Fourteenth Century Scientific Controversy: Jedaiah Ha-Penini’s Treatise on Opposite Motions and Book of Confutation)*. Jerusalem: World Union of Jewish studies, 1998.
- GLASNER, R. „Yeda’aya ha-Penini’s Unusual Conception of Void“, in: *Science in Context* 10/3 (1997), s. 453–470.
- GRABMANN, M. *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Vol. 1–2. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1909.
- GUTAS, D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*. London: Routledge, 1998.
- GUTTMANN, J. *Philosophies of Judaism*. London: Routledge – Kegan Paul, 1964.
- HA-LEVI, J. *Kniha argumentů a důkazů ve prospěch opovrhovaného náboženství. (Kniha Chazarů), známá jako Kuzari, Př. D. Boušek – D. Rukriglová*. Praha: Academia, 2013.
- HARVEY, S. „Did Maimonides’ letter to Samuel Ibn Tibbon determine which philosophers would be studied by later Jewish thinkers?“, in: *The Jewish Quarterly Review* 83/1–2 (1992), s. 51–70.
- HARVEY, S. „On the Nature and Extent of Jewish Averroism: Renan’s *Averroès et l’averroïsme* revisited“, in: *Jewish Studies Quarterly* 7/2 (2000), s. 100–119.
- HYMAN, A. – WALSH, J. J. – WILLIAMS, T. (eds.). *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2010.

CHENU, M.-D. *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*. Chicago – London: University of Chicago Press, 1968.

IBN TIBBON, S. *Perush ha-Millot ha-Zarot. Appendix to Maimonides, Moreh ha-Nevukhim*, Y. Even-Shemuel (ed.), Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1987.

JOUANNA, J. „The Legacy of the Hippocratic Treatise *The Nature of Man: The Theory of the Four Humours*“, in: P. van der Eijk (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*. Leiden – Boston: Brill, 2012, s. 335–359.

JUDSON, L., *Aristotle's Physics: A Collection of Essays*. New York: Oxford University Press, 1995.

KANT, I. *Kritika soudnosti*. 2. vyd. Př. V. Špalek – W. Hansel. Praha: Oikoymenh, 2015.

KASHER, H. „Al mašma'ujoteha šel ha-sgula be-mišnat ha-Rambam,“ in: *Iyyun* 60 (April 2011), s. 155–169.

KLATZKIN, J. *Ocar ha-munachim ha-filosofijim: Thesaurus philosophicus linguae hebraicae*. 4 sv. Berlin: Eschkol, 1928–1933.

LANG, H. S., *The Order of Nature in Aristotle's Physics*. New York: Cambridge University Press, 1998.

LECLERCQ, J. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. New York: Fordham University Press, 1982.

LEIJENHORST, C. – LÜTHY, Ch. – THIJSSSEN, H. *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002.

LETTINCK, P. *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World*. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1994.

MAIMONIDES, M. (Rambam), *Doctor Perplexorum (More nevuchim)*. Ed. Yehuda Ibn Shmuel. Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 2000.

MAIMONIDES, M. *The Guide of the Perplexed*. Vol. 1. Př. S. Pines. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1963.

MANEKIN, Ch. H. „The Ambiguous Impact of Christian Scholasticism on Jewish Philosophy in the Late Middle Ages“, in: A. Musco (ed.), *Universalità della ragione*. Vol. 1. Palermo: Officina di studi medievali, 2012, s. 215–230.

MANEKIN, Ch. H. – LANGERMANN, Y. T. – BIESTERFELDT, H. (eds.). *Moritz Steinschneider. The Hebrew Translations of the Middle Ages and the Jews as Transmitters*. Vol. 1. Preface. General Remarks. Jewish Philosophers. Dordrecht – Heidelberg – New York – London: Springer, 2013.

- MARX, A. „A New Collection of Manuscripts“, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* IV (1933).
- MCGINNIS, J. „A Small Discovery: Avicenna’s Theory of Minima Naturalia“, in: *Journal of the History of Philosophy* 53/1 (2015), s. 1–24.
- MCGINNIS, J. – REISMAN, D. C. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 2007.
- MIČANINOVÁ, M. – HAJDUČEKOVÁ, I. (eds.). *The Function of Metaphor in Medieval Neoplatonism*. Košice: Pavol Jozef Šafárik University, 2014.
- MIRRIONE, C. *Theory and Terminology of Mixture in Galen: The concepts of krosis and mixis in Galen’s thought*. Disertace. Humboldt-Universität zu Berlin, 2017.
- MURDOCH, J. E. „The Medieval and Renaissance Tradition of *Minima Naturalia*“, in: C. Lüthy – J. E. Murdoch – W. R. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001, s. 91–131.
- NEJESCHLEBA, T. „‘Redukující’ povaha filosofie Bonaventury z Bagnoregia“, in: Bonaventura, *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus*. Př. T. Nejeschleba. Praha: Oikoymenh, 2003, s. 7–56.
- NEUBAUER, A. „Jedaiah hap-Penini’s Ohev nashim: Edited from a Unique Manuscript in the Bodleian Library“, in: *Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz*. Berlin: L. Gerschel, 1884, s. 1–19; 138–140.
- NEUBAUER, A. „Yedaya de Béziers“, in: *Revue des études juives* 20/40 (1890), s. 244–248.
- PELIKAN, J. *The Christian Tradition. Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600–1300)*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- PETERS, F. E. *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, 1968.
- PETRŽELKA, J. (ed.). *Čítanka antických a středověkých filosofických textů*, Brno: Masarykova univerzita, 2014.
- PINES, S. „Ha-curot ha-išijot be-mišnato šel Jedaja Bedersi,“ in: *Sefer ha-joval lichvod Cvi Wolfson*, Jerusalem: Bejn machševet Jisra’el le-machševet he-amim, 1965, s. 263–276.
- PINES, S. „Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors“, in: M. Idel (ed.), *The Collected Works of Shlomo Pines. Vol. 5. Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem: Magnes Press, 1998, s. 489–590.
- PLATÓN. *Timaios; Kritias*. 3. vyd. Př. F. Novotný. Praha: Oikoymenh, 2008.
- RENAN, E. *Averroès et l’averroïsme: essai historique*. Paris: Auguste Durand, 1852.

- RICHLER, B. (ed.) – BEIT-ARIÉ, M. *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma: Catalogue*. Jerusalem: Jewish National Library – University Library, 2001.
- ROBINSON, J. T. „Samuel Ibn Tibbon’s *Peruš ha-Millot ha-Zarot* and al-Fārābī’s *Eisagoge and Categories*,” in: *Aleph* 9/1 (2009), s. 41–76.
- ROSS, D. *Aristotle*, 6. vyd., London – New York: Routledge, 1995.
- RUDAUSKY, T. *Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- SALVATIERRA OSSORIO, A. „Ohev Nashim and Minḥat Yehudah Sone‘ ha-Nashim: New Fragments of a Debate“, in: A. Bursi – S. J. Pearce – H. Zafer (eds.), *His Pen and Ink Are a Powerful Mirror*. Leiden – Boston: Brill, 2020, s. 259–281.
- SAPERSTEIN, M. „R. Isaac b. Yeda’ya: A Forgotten Commentator of the ‘aggādā“, in: *Revue des Études juives* 88/1–2 (1979), s. 17–45.
- SAPERSTEIN, M. „Selected Passages From Yedaiah Bedersi’s Commentary on the Midrashim“, in: I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. 2. Cambridge – London: Harvard University Press, 1984, s. 424–440.
- SELA, S. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*, Leiden – Boston: Brill, 2003.
- SEPTIMUS, B. *Hispano-Jewish Culture: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press, 1982.
- SERMONETA, J. B. „Pour une Histoire du Thomisme Juif“, in: G. Verbeke – D. Verhelst (eds.), *Aquinas and Problems of his Time*. Leuven: Leuven University Press, 1976, s. 130–135.
- SCHIRMANN, Ch. *Ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad u-ve-Provans*. 2. sv. 4. vyd. Jerusalem: Mosad Bialik, 2006.
- SCHIRMANN, Ch. – FLEISCHER, E. *Toldot ha-šira ha-ivrit bi-Sfarad ha-nocrit u-vi-drom Carfat*, Jerusalem: J. L. Magnes, 1997.
- SCHÖNBERGER, R. „Scholastik“, in: *Lexikon des Mittelalters*, sv. 7. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2003, s. 1521–1526.
- SCHWARTZ, D. „Changing Fronts in the Controversies over Philosophy in Medieval Spain and Provence“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7/1 (1997), s. 61–82.
- SILVER, D. J. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180–1240*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- SIRAT, C. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. New York: Cambridge University Press – Paris: Maison des Sciences de l’Homme, 2000.

SIRAT, C. – KLEIN-BRASLAVY, S. – O. WEIJERS (eds.). *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

STEINSCHNEIDER, M. *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.

STERN, G. *Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish interpretation and controversy in medieval Languedoc*. London – New York: Routledge, 2009.

STERN, J. „What a Jewish Philosophy Might Be (If It Exists): A View from the Middle Ages“, in: *Iyyun* 66 (July 2017), s. 227–257.

TOMEŠOVÁ, J. *Bůh Abrahamův versus Bůh Aristotelův: hebrejský středověký Dopis proti filosofii z pera anonymního autora*. Ostrava: Scriptorium, 2020.

TOROLLO, D. *Sefer ha-Pardes by Jedaiah ha-Penini*. Cambridge: Open Book Publishers, 2022.

TWERSKY, I. „R. Jedaja ha-Pnini ve-perušo le-agada“, in: S. Stein – R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1979, s. 63–82.

URBACH, E. E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem: Magnes Press, 1982.

URMSON, J. O. Introduction. In: Simplicius, *On Aristotle's Physics 5*. Ed. R. Sorabji. London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury, 2013.

VISI, T. „The First Instant of Creation: Jedaiah ha-Penini, Durandus of Saint Pourçain and the Ibn Ezra Supercommentary Avvat Nefesh,“ in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 77/1 (2010), s. 83–124.

VISI, T. „The ‘Meteorological’ Interpretation of the Creation Narrative from John Philoponus to Saadia Gaon,“ in: *Aleph* 21/2 (2021), s. 209–278.

VISI, T. „The ‘Meteorological’ Interpretation of the Creation Narrative: John Philoponus's Legacy in Abraham Ibn Ezra and Moses Maimonides,“ in: *Aleph* 22/1–2 (2022), s. 39–99.

WATERLOW, S. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*. New York: Oxford University Press, 1982.

WEIJERS, O. *In Search of the Truth: A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*. Turnhout: Brepols, 2014.

WESTERKAMP, D. „The Philonic Distinction: German Enlightenment Historiography of Jewish Thought,“ in: *History and Theory* 47/4 (2008), s. 533–559.

WESTERKAMP, D. „Quaestio sceptica disputata de philosophia judaeorum: Is there a Jewish Philosophy?“, in: B. Rebigier (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. Berlin – Boston: De Gruyter, 2018, s. 3–14.

WOLF, J. Ch. *Bibliotheca Hebræa*. Sv. 1. Hamburg – Leipzig: Christian Liebezeit, 1715.

WOLFSON, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929.

WOLFSON, H. A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 1+2. 3. vyd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

WOLFSON, H. A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976.

ZONTA, M. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: A History and Source Book*. Dordrecht: Springer, 2006.

ZONTA, M. „The Role of Avicenna and of Islamic ‚Avicennism‘ in the 14th-century Jewish Debate Around Philosophy and Religion“, in: *Oriente Moderno* 80/3 (2000), s. 647–660.

Apendix I: Jedajův exkurs číslo 1

Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2612 [De Rossi 1399], 91r–94v.

[91א] אמר ידעיה :

הזדמנו לי בכאן שתי נסחאות. האחת זה ענינה ואומר: "וזה המין מן השנוי אם נמצא בו השלימות מחובר בכח זמן מהו זה ואם הוא הבלתי אפשר זולתו הוא מסוג השלימות האחרון." והשנית יחסר ממנה שתי מלות ר"ל אמרו מהו זה ותבא אחריו מלת אם בלאווא"ו. וכונת שתיהן אחת.

וזה ביאור הראשונה יאמר שזה המין מן השנוי אשר בעצם. אם יתגבר הטוען להניחה תנועה אמתית בשימצא בו השלימות האחרון מחובר עם הכח בזמן והוא שיהיה יציאת השלימות ההוא לפועל הוא מעט מעט לא יחד. הנה ראוי שנתמה מהו ואיך הוא אחר שהתבאר שהצורה בלתי בעלת הרחק תחול בהווה בלא זמן והנפסדת תפסק בלא זמן. אם כן על אי זה צד יהיה חבור השלימות לכח. אמנם אם נציע השנוי בכאן בלתי אפשר בשום פנים בלעדי אי זה חבור לכח. נאמר שהשלימות ההוא יתחבר עם הכח. הנה "הוא מסוג השלימות האחרון לא ממינו." וביואר זה הזדמן אצלנו על שני דרכים. והנה נזכרם שניהם. ונודיע עם זה אי זה מהם שנשכים עליו יותר. ונאמר הדרך הראשונה.

הנה יתאמת לעולם גזרה מוחלטת מבלתי שיבלבלה עלינו מנצח או מטעה שהצורה ההוה תגיע יחד והנפסדת תפסק יחד. ואם אי אפשר לנושא טרם הגעת ההוה מבלתי אי זה שלימות יתחבר בו מאשר [91ב] הוא נושא, הנה אין בשום פנים אותו השלימות הוא חלק מן השלימות ההוה עד שיהיה ממינו. כמו שאם ההוה בדרך משל צורת אדם יהיה המחובר קצת צורת אדם כי כל שני חלקים מתחלפים במספר לבד ועצמותם אחד. הם ממין אחד בהכרח. אבל השלימות ההוא המחובר הוא אחד עכ"פ [על כל פנים] מסוג השלימות ההוה לבד. כי אם הם צורות הפכיות לפי הדעת בהפכות הצורות ההיולאניות הנה כל שני הפכים סוג אחד להם. כאשר יתבאר בעתיד מן החכמה הזאת כל שכן אם הם בלתי הפכיות אבל מתחלפות במין לבד שיתחייב הכללם תחת סוג אחד. כאשר יאמר בצורת האדם והסוס והגדי והנמר שסוגם "החי" והם מתחלפות לא הפכיות כי היה אם כן להפך יותר מהפך אחד והוא שקר. ואחר שיהיה כן הנה אין השלימות ההוא המחובר הוא שלימות הכח שאליו התנועה אבל הכח שאליו התנועה לא הגיע ממנו כלל עם עמידת השלימות האחר כלל כי התחלת ההוה תכלית הנפסד. אמנם יתבאר לך זה במה שאומר.

דע כי ממה שהתבאר תמיד לכל מי שהשקיף באילו הטבעיות כי חול הצורות המתחלפות לפי ההכנות המתרבות בנושא מצד ההרכבה וההתמזגות מבעלי האיכויות הראשוניים. וכאשר היה זה כן הנה הגדי הזה התחייבה צורתו מן ההרכבה הזאת שהיא על תואר כך, תודע או תעלם. כי העניינים הטבעיים כלם הנה אצל הטבע הם מבוארים והוא המנהיגם נדעם או נסכלם אנחנו.³⁵⁰ ואם כן, כאשר התחיל מזג הגדי בדרך משל לנטות משוויו אם אל התוספת או אל החסרון, הנה תהיה הנטיה ההיא בזמן. והיא הנה היא מצד איכותי [92א] תנועת השתנות במה שקור או חוסר יחסר בה או יוסיף. ושם שיעורים נערכים בהרכבה העריכם הטבע בשני הקצוות שיהיו הפחות או היתר שאפשר עמיהם עמידת הנושא ההוא לובש הצורה ההיא כולה ושיתחייב ביציאה כלל חוץ מהם. ואם היתה תכלית מיעוט השיעור, הפרד הצורה ההיא כולה יחד והתחדש שלימות אחר נאות לשיעורים הנשארים על צד ההכנה. יגיע גם הוא כולו יחד ואז הנה נשלמה תנועת השתנות הנזכרת מצד המציאות הנפסד.

הנה כבר התבאר לך שהנפסדת שהיא מה שממנה לא התחילה לקבל החסרון המיעוט בעצמותה כאשר המזג הלושב אותה התחיל לקבל החלשה והיציאה מן השווי. ואע"פ [ואף על פי] שהוא בלי ספק יתחייב בפעולות הנמשכות ממנה שתחלשנה ותמעטנה כי האותות פעולות הצורה כהאותות המזג הלושב אותה מבלי שיהיה זה בעצמות הצורה אפיסות והעדר. והנה נבאר בזה הדברי במאמר השביעי בג"ה [בגזירת הבורא].

וכן לא ההוה התחילה להתהוות כאשר התחיל המזג הראשון להעתק אל המזג השני הלושב אותה. והתבאר עם זה שהזמן האמצעי בו התנועה האמיתית שהיא במזגים באמת והיא התנועה באיכות. ואם כן הנה הבעל חיים בדרך משל כשיחלה היא תחלת חליו הוא התחלת תנועתו אל ההפסד וזמן חליו הוא הזמן שבו התנועה אבל תנועת ההשתנות כמו שזכרנו. ואם התחזק הטבע טרם שהגיע המזג אל השיעור מן הנטיה שבו תפסק הכנתו לצורה הנלבשת בו, הנה כבר הבריא וישוב להעתק אל השווי אותו השיעור שנעתק ממנו. [92ב] וכאשר לא סר מהחלש והמזג מנטות עד שעבר אותם הגבולים, הנה הגיעהו המות ונפסקה צורתו הקרובה לגמרי ולבש צורה פגרית איזו שתהיה והוא תכלית אותה התנועה. והנקודה האחת מן הזמן היא בעצמה הנקודה שבה אותה התכלית מן התנועה והנקודה שבה הגיעה ההוה.

וכאשר הגיעה הטבע אליה, לא סר מלחזק אותם האיכויות הדבקות לפגר המחייבות אותה עד שיגיעו אל התכונה הם בה על השלם שבפנים מצד אותה הצורה. ובאמת שהם לא יעמדו על האופן ההוא זמן כי תנועתם והשתנותם לא יפסק אבל יעתקו

³⁵⁰ Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 79.

בהכרח מערך אל ערך עד שיגיעו אל תכונה שנית. יצאו בה אותם האיכויות מן השווי המחייב אותה הצורה ולא יסורו אותם האיכויות מהוסיף אותה התכונה עד שיפשיטו אותה הצורה וילבשו צורת היסודות הפשוטים והוא תכלית התנועה ההיא.

וכאשר הגיעו אליה, היה אם שישארו זמן ארוך באותו הפשיטות או שישבו יכנסו בהויה אחרת, אם דומה למין הראשון או מתחלף לו, והתחילו אותם הפשוטים עם התרכבם להעתק ממזגם ממנו מעט והוא זמן התנועה באיכות. ולא נפרדו ולא חסרו צורותם ההיולאניות הפשוטות כלל. ואע"פ [ואף על פי] שחסרו מזגיהם ואיכויותיהם עד שנשלם ההמזגות ואז קבלו צורה מתדמה החלקים והוא תכלית אותה התנועה מצד הצורה

ועוד מגמת ההויה לקבול צורה אחרת.

כאשר היה ההויה הוא בעל חיים עד שהתנועה ההיא לא תפסק עד שצויירו שם האברים הכליים ונתחייבה להם צורת התנועה וההרגש ההוא תכלית אותה התנועה כולה מצד הצורה, לא תבא אחריה תנועה מביאה צורה עצמית מינית זולתה [93א] בהויה ההיא. כי אם היה ההויה ההוא מדבר, הנה צורתו המרגשת היא בעצמה המדברת. ואמנם דבריותו הנה יפורסם אחרי כן בהרגל אבל אמנם תבא אחריה תנועה אחרת תקרא הויה בחלק והיא צמיחת אותם החלקים הגדולים תדבק במורכב זמן מוגבל שאי אפשר היותו זולת תנועת השתנות תמיד ותנועת אנה גם כן מצד מה שיחזיק המורכב מן הרחקים אליה, וכל זה הזמן הוא שתתנועע בו ההויה אל החוזק וההתגברות. ולא יחשב ממנו שזאת התנועה בצמיחה התחילה עתה, כי כח הגדול כבר דבק בהויה מתחלתה ר"ל מתחלת צורה מתדמה החלקים כמרגיש וכצומח. והגיע ההויה אחר זמן מוגבל מתכונותיה אלה להעתק אל חלשת האיכויות הטבעיים והנטייה מן השווי עד שיגיע המורכב אל הפשט צורתו ויגיע הענין אל מה שזכרנוהו.

ויצא לך ממה שביארנוהו כלל מועיל שכל מתחדש שבינו ובין היסודות צורה היה בהכרח מתנועע היסודות אליו, או מתנועע אל היסודות יש תנועה שנית בין מה שממנו ובין מה שאליו. כי הנה המתנפש כמו שזכרנו בעבור שהיה בינו ובין היסודות צורה והיא צורה מתדמה החלקים, היו שם שתי תנועות בהויה ובהפסד, כי בהפסדו יעתק אל צורה אחרת טרם העתקו אל צורת היסודות והוא צורת הפגרות כמו שזכרנו. וכן בהתהוותו יגיעו היסודות אל צורה טרם ההגעה אליה והיא צורת מתדמה החלקים לבד בעבור שאין בינו ובין היסודות צורה היה אין שם כי אם תנועה אחת ביניהם תחלת שלימות שקבלו היסודות היה אליה וכן בהפסד החלוף ואין טענה מן האידיים³⁵¹ כי הם קרובים

³⁵¹ מינים מן האידיים: האיד החם היבש; האיד החם הלח; האיד הקר הלח. המעורבים מהיסודות – העירוב

הראשון, כמו העשן והלהב והאיד

אל הפשיטות מאד. ואנחנו מונים אותם בכאן פשוטים [ב93] או נציע שם שלשה תנועות במתנפש ושתים בדומם כי אין ספק שבהפרד חלקי הדומם או בהפרד חלקי המתנפש אחד הצורה הפגרית היה לא יגיעו לפשיטות היסודות כי אם דרך העשותם אידיים תחלה אי זה אדים שיהיו לפי הכנתם בהתפעלות אל טבע קרוב להם .

וממה שצריך שתזכרהו והוא מבואר מכל מה שזכרנוהו שהאיכויות במורכב לא יעמדו זמן על תכונה אחת, אם בעת ההויה הנה מבואר שהם מתנועעים אל ערך אינם אליו קודם זה, ואם בעת ההויה כי הנה הם יוסיפו חוזק במורכב זמן מוגבל שבו תקבל ההויה השלימות והחוזק תמיד. ואחר אותו הזמן הנה בחלוף זה יחלשו כהולכים אל הפירוד והאפיסה. ואם אחר ההויה הוא גם מבואר שהם כבר קבלו צורה אחרת וינהגו בה זה המנהג בעצמו וכן תמיד כמו שחייב הסבוב האלהי המקיף בהם.

ודע כי זה אמנם יתבאר אצלי במתנפשים מה שאין ספק בו צומח או מרגיש אמנם הדומה לו, נרחיק אנחנו שיהיה ממנו באפשרות שיעמד אחר תשלום בשולו ועזרו בו זמן בלתי סר בו מן התכונה ההיא לא בחוזק ולא בחלשה עד שיגיע לעת יתחייב מהרכבתו ההתנועעות אל הפירוד, ולא גם כן שנחייב בזה גזרה בדומם תמיד אבל אפשר גם כן שישוב יעתק אל החלשה [א]חר הנקודה ההיא בעצמה שבה נח מהתמוג ומתחזק.

ובכאן נשלים הביאור אשר הנחנוהו בכאן למה שאמרו ש"ייהיה השלימות המחובר בו מסוג השלימות האחרון לא ממינו". והיא דרך יותר מועטת ספיקות מכל מה שאפשר שיאמר בו. ואמנם אנחנו בתחלת השתדלותינו בעיון הנה כאשר הגיע התבודדותינו מה המקום מזה הספר, כבר התבלבלנו בעניינו מאד עד שיצא לנו מה [א94] שאמרנוהו שהוא האמת בלי ספק. וכבר ביארנוהו על דרך אחרת לא אמנע מזכרונה כי לא יבחן האמת לא בספורו אל כל הצדדים האלהים שאי אפשר זולתו ולא ישלם. וזה הדרך אשר אזכרהו היא רב הספקות זה המאמר וזה עניינו.

נאמר שזה השלימות המחובר המכוון בכאן לא ירצה בו השלימות הראשון אשר התנועה ממנו. וכמו שביארנו בדרך הראשונה ואי אפשר גם כן שירצה בו השלימות האחרון אשר התנועה אליו, כי הוא בשום פנים לא יתחלק אבל יהיה שלימות מחובר עם הכח שהשלימות ההוא אינינו חלק מן האחרון אבל מין אחר מתקרב לו ביחס ושני המינים תחת סוג אחד. ועל כן התחייב לפי זה שילבש ההיולי צורות רבות אין תכלית להם מבלתי שיתעכב בו כל אחד מהם זמן, עד שתגיע האחרונה אשר כוונת ההויה אליה וטרם שתחול היא שם בכח פשוט, אבל אמנם יהיה הכח ההוא בתחלת חול כל צורה בהיולי בעת לבשו הצורה הראשונה. כאילו תאמר צורת היסודות הוא בכח הרחוק

הפשוט מן הפועל לגמרי. ומה שביניהם כח ופועל יחד מצד העתקו מצורה אל צורה להגיע לאחרונה ועוזב הכח ומתחיל להוציאו לשלמויות מתקרבים מן האחרון, והיה כל סותר מתקרב לצורה האחרונה בו הכח יותר. הנה אם כן בו כח ופועל מחוברים במה שבאמצע אלא שהפועל הוא אינו חלק מן האחרון אבל פועל אחר במין כמו שצורות מיני "החיי" מתחלפות במין עם האותות קצתם וקרבתו לקצתם יותר מלקצתם וכן בעת ההפסד על זה התואר ועל זה המנהג בעצמו. ואמרי שלא תתערב שם כל צורה מהם זמן הוא ממה שיקשה [ב94] אצל הדמיון והציוור אפשרותו אבל לפי זה הדרך אם יונח עמידתה בזמן כלל הנה יהיה לצורות ההם תכלית, וזה לפי זאת הדרך שקר כי היתה התנועה בלתי מדובקת כי בזמן עמידת הצורה לא היה שם לפי זה תנועה וכל זה התבאר בְטוּלו.

אילו הם שני הדרכים הנראים לנו בכאן. וראשונה היא שהסכמנו עליה והיתה זו סבת מה שהארכנו בביאורה. והשנית ממה שתסבול המבוכה מאד איך אפשר חול צורה בלא תנועה קודמת לה גם בלא עמידת זמן בנושא, כי אם כן אינינה לעולם בפועל הפשוט כמו שיחוייב ממנה ואין שיהיה הנה הודענוך כל מה שאפשר ומי שירציהו האל מן השלמים יבחר הנאות.

ובכאן התבארו עניינים אין תועלתם במעט הניענו אליו עומק מן הענין שאנחנו בו ודקותו בטחונינו באל אחרי זאת שיסורו מן הענין שאנחנו בו ספקות נפלו בו ויגיע האמת פשוט ומנוקה ויערב למי שיבחנהו ושימך האלהים וישימנו מכללם בחסדו.

Apendix II: Jedajův exkurs číslo 2

Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2612 [De Rossi 1399], 170v–173r.

[170ב] אמר ידעיה :

ואנחנו כבר התבלבל לנו הענין בזה המקום והשתדלנו על תקונו השתדלות עצום, וזה כי המקום בו ספקות אינם [171א] במעט. וכבר המשכנו ביאורנו על שזה המתנועע הראשון אשר הניח הוא החלק היותר קטן שימצא נע, לא השיעור היותר קטן שימצא ממנו. כי הנה זה החלק בהכרח יש לו חלקים, אלא שאין לו חלקים יתנועעו. וזה כולו הכריחנו עליו העיון מהיותו אומר שהוא ינוח בנוח חלק ממנו, ואילו היה אין לו חלק כלל שיוחש ושירמז, איך יאמר שינוח חלק ממנו, ושבחלק ממנו אי אפשר בו תנועה, כי איך תוציא תנועה במה שאין כמות לו לחוש, ואם כמות לו בשכל מצד שיונח מתדבק. ועוד כי הוא קורא אותו תמיד מה שהוא מהשיעור יותר קטן שימצא לארץ מתנועע או לאש לא שיחליט המאמר כלל שיהיה הוא השיעור היותר קטן שימצא. וזה יורה כי אם הוא היותר קטן נע, אינו היותר קטן בכמות. ודע זה.

וכאשר הוכרחתני על זה הענין ושהוא חלקים לו רמוזים אלא שלא יתנועעו, ראיתי שיודח עלינו בזה ספק מבואר ואמרי עלינו אינו יותר ראוי מאמרי עליו, כי אין ספק שאין במה שאמרו בזה המקום ביאור אמיתי זולת מה שאמרנוהו. ואמנם הספק הזה שנוכרהו הוא מתחייב מהיותינו מניחים החלק הנשאר גוף כמו שאמרנו שהנשאר הוא אפשר על ההתנועעות במה שהוא גוף ומתחלק. ואמנם תואר הספק הוא כמו שאומר.

הנה ממה שהתחייב מהיצעות ארסטו' במה שעבר מזה הספר והוא ממה שאין ספק בו שעמידת החמר הראשון ערום בלא צורה ושמציאותו חוץ לצורה בפועל נמנע. וכאשר היה שם גוף מוחש הנה מהיותו מוחש הוא מאשר הוא בעל חמר וצורה. וכאשר התקיים זה הנה אם כן ממה שגזרתו מוחלטת היא כי כל מה שהיא גוף צורתו אי זו צורה וכל מה שהוא בעל צורה הנה הוא גוף טבעי באמת. וכאשר סברנו אל זה הקדמה שנית והוא שהתנועה נמשכת [171ב] אחר הצורה וששקר הוא מציאות בחמר מבלי התנועע המורכב מהם עם מה שהוא כמו שאמרנו טבעי והטבע התחלת התנועה. היה יתחייב תולדה אמתית שכל גוף מוחש או חלק גוף יוחש הוא מתנועע אי זו תנועה לפי צורתו, והיה אם כן כאשר חלקנו המתנועע הראשון והצענו כל חלק ממנו מוחש לפי מה שהכרחנו היה יתחייב שיהיה המוחש ההוא בעל צורה אחר שקראו גשם, ובהיותו בעל צורה יתחייב התנועעו כי הצורה תניעהו, והיה אם כן כל מה שהציעו הוא שקר משני

פנים. האחד שחלק ממנו מתנועע. והשני שלא דבר מניעו ואעי"פ שאפשר תאר הספק אשר נתחדש לנו בכאן והוא ממה שהוא ראוי העיון בעייננו וההשתדלות בהתכתו ונאמר.

דע כי הצורה העצמית לא תתחלק לעולם כי לא תקבל הפחות והיתר כמו שהתבאר מסגולת העצם, כי אין עצם פחות מעצם מצד מה שהוא עצם, וכמו כן אין צורה עצמית ר"ל היולאנית לא מזגית הוא פחות מצורה עצמית אחרת ואמרי לא מזגית כי המזגית מן האיכות והיא תקבל סגולת האיכות.³⁵² גם החמר מצד מה שהוא חלק עצם לא יתחלק כי התחלק לעולם מצד הכמה הדבק לעצם, ועל כן לא היה החמר הראשון בעל רחקים כמו הצורה מצד עצמותו אבל יחולו במורכב על צד חול תשעת המקרים בו ר"ל כמו שביארנו במאמר הראשון. ועל כן כאשר אמר שהחלוק מצד החמר לא ירצה בו כי אם מצד הרחקים כי החמר במה שהוא חלק עצם לא יתואר בו החילוק, אבל ירצה שהרחקים יתחלקו תמיד עם השאר כל אחד מהם מן החלקים בעל חמר כי הוא משותף ואינו בעל פעולות שיחלקו בהתחלקות, ואם הוא יסבול ההתחלקות [172א] אשר מצד הרחקים תמיד.

אמנם הצורה ענין החלקה והתחלקה בחלק הגדול והקטן, אמנם הוא מצד ההכנה במקבלה מצד המקרים, והוא משני פנים: פעם משניהם פעם מצד אחד מהם. האחד האיכות. והשני הכמות. אמנם הראותה מצד האיכות נמצא לעולם בהראותה מצד הכמות ולא יתהפך זה שאין הראותה מצד הכמות נמצא תמיד בהראותה מצד האיכות. אמנם איך תתראה מצד האיכות הוא ממה שיראה בהתבוננות, וזה כי האיכות משלימים פעולת הצורה מאד ועוזרים על יציאתה, ואתה תראה האש הגדולה תמהר העלייה מצד שהחום והיובש בה החזקים והם סבה להשלים התנועה השלימה מבוארת יותר מאשר יעשו החום והיובש הקטנים באש הקטן, והתנועה העצמית פעולת הצורה³⁵³ כי הצורה שמירת הטבע. ועל כן תהיה הארץ ר"ל חלק רב הכמות ממנה קשה להתפעל ממכריח לחוזק צורתה, ואין חוזק צורתה אפשר מבלתי חוזק איכותיה שהם הקור והיובש הגוברים שיגבירו כבדה. ובזה התואר הוא שימצא עזר האיכות הכמות, וזה כי התגבר החום והיובש באש הפשוט איננו לעולם כי אם בתגבורת כמותו כי החלק הגדול ממנו בשיעור גדול בחום וכן בארץ גדול הקור והיובש בגוש הגדול יותר, ובכלל הנה ימשך זה בכל הפשוטים ר"ל התראות פעולת הצורה בהם מצד האיכות והכמות יחד.

אמנם במורכבים הוא בחלוף, הנה האדם אשר יטה מזגו אל איכות ידועים תהיה הנפש המדברת בו יותר מהירה בפעולותיה מן ההתבודדות והדומה לו, וכן נפשו

³⁵² Srov. R. GLASNER, *Vikuach*, s. 78.

³⁵³ Tamtéž.

החייבנית בתנועתה מן הכעס והשררה והרם ודומיהם מאיש אחר חלוש המזג ההוא, ואם הוא יותר גדול [ב172] הקומה ממנו שאינו האיכיות גם כן נמשך חזקם וחלשתם אחר כמות היסודות הנכנס בהרכבה ההיא, הנה אינו ממה שימשך אחר הכמות הגדול במורכב בכללו כי אין מה שנטין ביאורו זולת זה בכאן. וכן יהיה מה שיחמם הפלפל עם קטנות כמותו הרבה מאד ממה שיחמם גוף זולתו רב הכמות והוא שלא יהיה בו מן החום כי אם במעלה הראשונה.

וכאשר היה התבאר זה יהיה מן הידוע בנפשו שאין צורת החלק הגדול גדולה וצורת החלק מהקטן קטנה, אבל אמנם פעולת צורת הגדול יותר מפורסמת ויותר גדולה וחזקה מצד הכנת מקבלה ופעולת צורת הקטן בחילוף. ובעבור שהיה כדור הארץ בדרך משל בכללו תגיעהו מן הגודל שיעור עצום היה עוזר צורתו על שמירת מקומה יותר, והיה בלתי אפשר מציאות מכריח מניעה חוץ למרכז, וכן כל אחד מן היסודות בכללו שומר מקומו מזה הצד, והיה אחר כן כל חלק מהם לפי שעורו מן הגודל יותר קשה ההפעלות ולפי התמעט כמותו תחלש הראות פעולת צורתו בו, והיה התנועעו למרכז בדרך משל בזמן יותר ארוך לאיחור תנועתו, וכן לאיחור מהחלש פעולת צורתו עד שיגיע לחלק אילו לוקח פחות ממנו היתה בו החלשה בתכלית למיעוט כמותו וחלשת איכיותו, וכמו שאפשר שיוקח חלק קטן מן האש שהוא בתכלית הקוטן עד שלא יורגש חומו ויבשו ולא יפעל כן לא יעלה ולא יבקש האופק כי חלשת איכיותו סבה להחלש התנועה ואם הוא בעל צורה, ועל כן היה המתנועע הראשון הוא היותר מתאחר שנושא בחלקי היסוד, ואחר שהוא היותר מ[ת]אחר היה הקטן ממנו אינינו מתנועע כלל כי אם היה מתנועע היה שם יותר מתאחר או היו הבלתי שוים בגודל שוים בתנועה וזה שקר. אע"פ שהנה ימצא האפשריות בזה [א173] מצד חלשת האיכיות וחזקם שהחלק בדרך משל היותר קטן באש מחלק באשר היה הגדול עכור וחלוש האשיות היה הקטן יותר עולה אבל התואר לא נפלו הדברים במקום הזה.

הנה התבאר לך בזה שזה המתנועע הראשון הוא החלק האחרון שבו התראות הצורה ושב חלשת ההתראות והוא בתכלית, ואחר שהוא בתכלית החלק הנלקח ממנו הוא גם כן בעל צורה אחר שהוא מוחש, לא שבו פסקו פעולת האיכיות לדקות כמותו, ועם הפסק פעולת האיכיות תהיה פעולת הצורה נסתרת והיה אם כן בלתי מתנועע, ואם הוא בעל צורה כמו שהוא בלתי מחמם או מקרר ואם בו חום או קור בטבע כמו שיקרה בחולה כשיגיעהו תכלית הכחש והרזון ודלות האברים שהוא לא יתחזק על התנועה וישכב תמיד ואם הוא מרגיש מתנועע בטבע מצד הרוח הנפשי שבו.

זהו מה שנזדמן לנו בכאן לפי שהמשכנו הביאור בתחלת הדברים. אמנם מה שהכריחני על זה הביאור ולסבול הספק המתחייב ממנו ולהטריד הנפש בהתרתו כבר

זכרתי סבותיו ממה שהבינותיו מלשונות הספר כמו שהתבאר. וראוי כאשר עלה לנו זה
שנשוב אל הכוונה בביאור הספר לפי משפטינו ונאמר.

Apendix III: Slovník hebrejských filosofických pojmů

Tento slovník je vytvořen na základě Jedajova používání daných filosofických pojmů s přihlédnutím ke standardním definicím představeným v Klatzkinově slovníku: J. KLATZKIN. *Ocar ha-munachim ha-filosofijim: Thesaurus philosophicus linguae hebraicae*. 4 sv. Berlin: Eschkol, 1928–1933.³⁵⁴

orgán	<i>ever</i>	אבר
člověk	<i>adam</i>	אדם
vzduch	<i>avir</i>	אוויר
vlastnost	<i>ejchut</i>	איכות
elementární vlastnost	<i>ejchut rišon</i>	- איכות ראשון
individuální	<i>iši</i>	אישי
země	<i>erec</i>	ארץ
oheň	<i>eš</i>	אש
komentář	<i>be'ur</i>	ביאור
zvíře	<i>ba'al chajim</i>	בעל חיים
teze	<i>bakaša</i>	בקשה
velikost	<i>godel</i>	גודל
tělo	<i>guf</i>	גוף
nebeská tělesa	<i>gramim šmimijim</i>	גרמים שמימיים
těleso	<i>gešem</i>	גשם
kontinuita	<i>dvekut</i>	דבקות
představivost	<i>dimjon</i>	דמיון
rozdíl	<i>hevdel</i>	הבדל
logika	<i>higajon</i>	הגיון
vznik	<i>havaja</i>	הויה

³⁵⁴ Obzvláště jeden pojem se výrazně odlišuje od obvyklého použití, a tím je *protiklad*. Standardně se používá výraz *makbil* (מקביל), kdežto Jedaja používá výraz *mitchalef* (מתחלף). Srov. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2612, fol. 91v: הנה כל שני הפכים סוג אחד להם כאשר יתבאר בעתיד מן החכמה: הזאת כל שכן אם הם בלתי הפכיות אבל מתחלפות במין לבד שיתחייב הכללם תחת סוג אחד כאשר יאמר בצורת האדם והסוס והגדי והנמר שסוגם החי והם מתחלפות לא הפכיות כי היה אם כן להפך יותר מהפך אחד והוא שקר

materiální, uskutečněný	<i>hijulani</i>	היולאני
nutnost	<i>hechreach</i>	הכרח
zánik	<i>hefsed</i>	הפסד
protiva	<i>hefech</i>	הפך
absence, privace	<i>he'eder</i>	העדר
místní pohyb, změna místa	<i>he'etek</i>	העתק
souvztažnost, spojitost	<i>hictarfut</i>	הצטרפות
premisa	<i>hakdama</i>	הקדמה
analogie	<i>hekeš</i>	הקש
uspořádání	<i>harkava</i>	הרכבה
změna	<i>hištanut</i>	השתנות
počátek, princip	<i>hatchala</i>	התחלה
čas	<i>zman</i>	זמן
teplota	<i>chom</i>	חום
látka	<i>chomer</i>	חומר
prvotní látka, pralátka	<i>chomer rišon</i>	- חומר ראשון
živočich	<i>chaj</i>	חי
moudrost	<i>chochma</i>	חכמה
metafyzika	<i>chochma elohit</i>	- חכמה אלהית
přírodověda	<i>chochma tiv'it</i>	- חכמה טבעית
část, atom	<i>chelek</i>	חלק
nedostatek, úbytek	<i>chisaron</i>	חסרון
příroda, přirozenost	<i>teva</i>	טבע
suchost	<i>joveš</i>	יובש
pospolu, zároveň	<i>jachad</i>	יחד
element	<i>jesod</i>	יסוד
těžkost	<i>koved</i>	כובד
záměr	<i>kavana</i>	כוונה

možnost, potencialita	<i>koach</i>	כח
ústrojný	<i>kelji</i>	כליי
všeobecný, univerzální; společný jmenovatel	<i>kalal; klal</i>	כלל
množství, kvantita	<i>kamut</i>	כמות
vlhkost	<i>lachut</i>	לחות
kategorie	<i>ma'amar</i>	מאמר
esence	<i>mahut</i>	מהות
vnímající, smyslový	<i>muchaš</i>	מוחש
důkaz	<i>mofet</i>	מופת
složený	<i>murkav</i>	מורכב
směs (substrát)	<i>mezeg</i>	מזג
voda	<i>majim</i>	מים
druh	<i>min</i>	מין
klid	<i>menucha</i>	מנוחה
pohybující (činitel)	<i>meni'a</i>	מניע
bytí, existence	<i>meci'ut</i>	מציות
místo	<i>makom</i>	מקום
akcident	<i>mikre</i>	מקרה
střed, centrum	<i>merkaz</i>	מרכז
pojem	<i>musag</i>	מושג
podobenství	<i>mašal</i>	משל
pomalý	<i>mit'acher</i>	מתאחר
homogenní	<i>mitdame chalakim</i>	מתדמה חלקים
protiklad	<i>mitchalef</i>	מתחלף
pohybované	<i>mitno'e'a</i>	מתנועע
první pohybované	<i>mitno'e'a rišon</i>	- מתנועע ראשון
substrát	<i>nose</i>	נושא
odchylka	<i>netija</i>	נטייה

trvalý; následný; připojený, vztahující se	<i>nimšach</i>	נמשך
oddělený	<i>nifrad</i>	נפרד
duše	<i>nefeš</i>	נפש
věčný	<i>nicchi</i>	נצחי
bod	<i>nekuda</i>	נקודה
příčina	<i>siba</i>	סבה
zvláštní vlastnost	<i>sgula</i>	סגולה
rod	<i>sug</i>	סוג
konec	<i>sof</i>	סוף
svět	<i>olam</i>	עולם
kompozice	<i>eruv</i>	עירוב
význam; atribut	<i>injan</i>	עניין
substance	<i>ecem</i>	עצם
uskutečnění, aktualita	<i>po'al</i>	פועל
výklad	<i>peruš</i>	פירוש
činnost, působení	<i>pe'ula</i>	פעולה
konkrétní, jednotlivý	<i>prati</i>	פרטי
jednoduchý	<i>pašut</i>	פשוט
forma	<i>cura</i>	צורה
substanciální forma	<i>cura acamit</i>	- צורה עצמית
homogenní, přirozená forma	<i>cura mizgit</i>	- צורה מזגית
elementární forma	<i>curat jesodot</i>	- צורת יסודות
rostlina	<i>cemach</i>	צמח
studenost	<i>kor</i>	קור
lehkost	<i>kalut</i>	קלות
důkaz, argument	<i>re'aja</i>	ראיה
rozměr; prázdný prostor	<i>rochak</i>	רחק

konkrétní	<i>ramuz</i>	רמוז
rovnováha	<i>šivuj</i>	שווי
míra, velikost	<i>ší'ur</i>	שיעור
rozum, intelekt	<i>sechel</i>	שכל
dokonalost, úplnost	<i>šlemut</i>	שלימות
konečná dokonalost	<i>šlemut acharon</i>	- שלימות אחרון
změna	<i>šinuj</i>	שנוי
emanace, vyzařování	<i>šefa</i>	שפע
popis; atribut	<i>to'ar</i>	תואר
závěr	<i>tolada</i>	תולדה
nadbytek, přidání	<i>tosefet</i>	תוספת
vlastnost, charakter	<i>tchuna</i>	תכונה
konec, konečná mez	<i>tachlit</i>	תכלית
pohyb	<i>tnu'a</i>	תנועה