

**Centrum judaistických studií
Filozofická Fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci**

**Jana Horáková
Racionalismus a židovská identita: Pražský hebrejský
dokument z 15. století**

**Vedoucí práce: Doc. Tamás Visi, MA, Ph.D.
Olomouc 2012**

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a použila jsem prameny a literaturu, kterou jsem uvedla v seznamu literatury a pramenů.

V Olomouci 9. 12. 2012

Jana Horáková

Na tomto místě bych ráda poděkovala především svému vedoucímu práce, doc. Tamáši Visimu, MA, PhD, za jeho obětavé vedení práce, nezměrnou trpělivost a především inspiraci a řadu podnětných připomínek, které mě formovaly nejen při psaní této práce, ale rovněž během celého mého studia, dále Mgr. Alžbětě Drexlerové ThLic za kontrolu mého překladu hebrejského anonymního dopisu proti filosofii do češtiny, a v neposlední řadě mým rodičům, jejichž nesmírná pomoc a podpora je v mém životě hnacím motorem.

Obsah

1. ÚVOD.....	6
1.1 Identita vs. racionalita.....	6
1.2 Maimonidovské kontroverze.....	13
1.3 Filosofie a racionalismus v aškenázských zemích.....	16
1.4 Několik poznámek ke způsobu práce.....	20
2. ANONYMNÍ DOPIS PROTI FILOSOFII V MANUSKRIPU OPP. 585.....	22
2.1 O dopise a manuskriptu.....	22
2.2 Jazyková analýza.....	25
2.2.1 Filosofické termíny.....	25
2.2.2 Judaistické termíny.....	28
2.3. Analýza zdrojů.....	30
3. ARGUMENTY Z ANONYMNÍHO DOPISU PROTI FILOSOFII.....	35
3.1 Stručný výklad obsahu dopisu.....	35
3.2 Analýza argumentů.....	37
3.2.1 Filosofické argumenty.....	38
3.2.1.1 Praktický versus teoretický intelekt.....	38
3.2.1.2 Proti Maimonidovi.....	43
3.2.1.3 Racionalizace přikázání.....	47
3.2.1.4 Problematika pojmu poznání v Tóře.....	50
3.2.1.5 Cesta přírody versus cesta zázraku.....	53
3.2.2 Náboženské argumenty.....	55
3.2.2.1 Generační pokles inteligence.....	55
3.2.2.2 Způsob a velikost odměn ve světě, který přijde.....	60
3.2.2.3 Ukončení života.....	62
3.2.2.4 Košer Aristoteles.....	64

3.3 Argumenty anonymního autora v historickém a intelektuálním kontextu	68
4. FILOSOFIE A RACIONALISMUS V ŽIDOVSKÉM KONTEXTU	70
4.1 Zjevení a filosofie: limity pro obojí?	73
4.2 Zázraky a filosofie: limity pro obojí?.....	78
4.3 Konverze jako modelový příklad střetu filosofie a identity	82
5. ZÁVĚR	89
SEZNAM LITERATURY	95
1. Primární literatura	95
A. Nevydané zdroje.....	95
B. Publikované zdroje	95
2. Sekundární literatura	96
PŘÍLOHA A: ANONYMNÍ AUTOR: DOPIS PROTI FILOSOFII, MS OPP. 585, 78v – 81r; PŘEKLAD	101
PŘÍLOHA B: ANONYMNÍ AUTOR: DOPIS PROTI FILOSOFII, MS OPP. 585, 78v – 81r; TRANSKRIPCE	114

1. ÚVOD

1.1 Identita vs. racionalita

Vzhledem k tomu, že dokument, od kterého se celá tato práce bude odvíjet, tedy anonymní dopis, uchován jako MS Opp. 585 v Bodleian Library, byl sepsán v patnáctém století (zřejmě) v prostředí Prahy či Malopolska¹, tj. v prostředí aškenázském, tento úvod se zaměří na stručnou historii percepce filosofie právě v tomto teritoriu² a na obecné filosofické otázky, které mohou z této problematiky vyplývat.

Z názvu na titulní straně se lze dozvědět dvě stěžejní témata, kterými se budeme zabývat: racionalismus a židovská identita. Je třeba hned na začátku podotknout, že s těmito subjekty nebudeme zacházet s předem rozhodnutým axiologickým stanoviskem, tedy například jako se subjekty vzájemně znepřátelenými, ale budeme se soustředit na jejich vzájemný vztah: pokud se střetne racionalismus s židovskou identitou, například při filosofickém výkladu židovského učení, jakým způsobem to pojetí židovské identity ovlivní, pokud vůbec?; a naopak, jakým způsobem židovská identita, tedy něco úzce vymezeného, ovlivní metodu, jakou bude racionalismus při výkladu onoho učení postupovat?

Proč racionalismus a židovskou identitu vlastně zkoumáme? Nabízí se jednoduchý předpoklad: protože můžeme pozorovat jisté napětí, které z tohoto spojení vyplývá. Racionalismus, jehož můžeme zařadit pod širší termín *filosofie*³, v komunikaci s židovskou identitou, která bude pro naše historické období vždy nějakým způsobem spojena s židovským náboženstvím, může čelit problému s univerzalitou a partikularitou, neboť on jakožto metoda zkoumání s univerzalistickou ambicí zachází s látkou, která je

¹ Problematika určení data dokumentu a místa jeho sepsání viz první kapitola.

² Vzhledem k možnému původu dopisu se zaměříme právě na české země.

³ Při definici filosofie je třeba mít vždy na paměti historický kontext. Z pochopitelného důvodu budeme na filosofii pohlížet z hlediska židovských a arabských učenců. Arabská filosofie, tj. filosofie pěstovaná arabskými učiteli, vznikuvší v raných letech islámu, poháněná disputacemi nad jeho esencí, a dozrávající v prostředí Domu moudrosti, *bayt al-hikma*, jež nechal postavit abbásovský chalífa al Ma'mun pro účely překladu řeckých textů a tak zprostředkování řeckého myšlení arabskému publiku, srov. LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. s. 5 – 6 a její vliv na filosofii židovskou je vzhledem k interkulturnímu dialogu více než patrný. Obsahem pojmu filosofie proto není pro naše účely samostatný vědecký obor akademického rázu, ale spíše racionální model zkoumání, který je založen na autoritě lidského rozumu. Srov. JOSPE, Raphael. *What is Jewish Philosophy?*. Tel Aviv: The Open University of Israel, 1988. s. 10 – 11.

nábožensky/kulturně/národnostně omezena⁴; na druhou stranu židovská identita a judaismus obecně se budou muset vyrovnat s výzvou, kterou může racionalismus představovat.

To, že si v průběhu historie někteří uvědomovali, že z tohoto spojení mohou vzniknout jisté diskrepance, můžeme stopovat až k tradici rabínské literatury a Talmudu. Nutno ovšem poznamenat, že autoři talmudických traktátů, které nás budou nyní zajímat, mohli s největší pravděpodobností celý problém chápat jiným způsobem, než středověcí komentátoři, kteří se na jejich nařízení odvolávali. Jedná se nám o slavný a diskutovaný problém tzv. talmudického zákazu studia filosofie, který, jak už jsme naznačili, *může* však být vynálezem spíše interpretátorů, než autorů. Zařazení této diskuse do naší práce možná bude čelit dvěma námitkám: (i) anonymní autor dopisu proti filosofii, kterému je věnována celá naše práce, se nikde na tento zákaz neodvolává; (ii) diskuse nad tímto zákazem nedospěla k žádnému jasnému, definitivnímu závěru, který by byl obecně a neproblematicky přijímán všemi. Nicméně faktem zůstává, že pro našeho autora, jakožto věřícího Žida, je rabínská literatura a tradice fenoménem, který formuje jeho způsob myšlení, a to fenoménem autoritativním stejně jako Tóra. A absence jasného výsledku diskuse nad problémem, který je stále a stále v průběhu historie interpretován, není důvodem pro to, tuto diskusi diskvalifikovat.

O co tedy v tomto talmudickém zákazu jde. Problém nastává hned na začátku a to v otázce nejdůležitější – co tento zákaz vlastně zakazuje? Talmud, konkrétně traktáty Menachot 64b a 99a, neužívá pojmu filosofie, ale hovoří o *chochmat jevanit*, חכמת יונית. Musíme se vyrovnat s několika otázkami: (i) co je obsahem pojmu *chochmat jevanit*, a co je tedy vlastně obsahem onoho zákazu?; (ii) jaké povahy je tento zákaz? (iii) pokud *chochmat jevanit* přeložíme jako řeckou moudrost, proč se nám zde objevil *smichut*, který se obvykle nepoužívá pro spojení substantiva a adjektiva?; (iv) v jakém kontextu a za jakým účelem autoři tohoto pojmu užívají?

⁴ Zde se dostáváme k samotnému kořenu problému židovské filosofie, kdy starostí badatele v oblasti židovské filosofie není jen otázka zařazení jednotlivých filosofů, která nás samozřejmě vede zpět k otázce definice židovské filosofie, ale také problém toho, že filosofie, jakožto disciplína omezená snad jen samotným omezením lidského rozumu, bude limitována ještě jinou oblastí, a to právě kulturní, náboženskou, etnickou. A ačkoliv kultura, náboženství atd. sice mohou ovlivnit způsob uvažování jednotlivce (běžně se hovoří o různé mentalitě různých národů), abstraktní pravda, ke které se filosofie zřejmě snaží dospět, by měla být z principu dosažitelná člověkem, bez ohledu na vyznání, rasu, kulturní kontext. Přijmeme-li tento předpoklad, potom se nám nezbyvá než ptát se co to vlastně ta židovská filosofie je, co jí dělá židovskou a proč by to vůbec mělo být odlišitelné od filosofie „běžné“. Srov. tamtéž., s. 9 – 20.

Jedna z možností, která se nám nabízí, je chápat onu „řeckou moudrost“ jako filosofii – sofia a chochma si jsou ekvivalentem a Řekové jsou obvykle chápáni jako ti, kteří stáli při zrodu filosofie; navíc nejčtenějším a nejznámějším filosofem v tom historickém prostředí, které nás zajímá, je Aristoteles. S vědomím, že při generalizaci se nikdy neubráníme jistému zjednodušení tématu, můžeme prohlásit, že se tato interpretace jeví jako jedna z nejpoužívanějších; rozhodně však tomu nebylo takto po celou dobu.

Podívejme se nejprve na zdroje. V traktátu Menachot 99b, leží jádro onoho zákazu, ať už zakazuje cokoli. Za rabim Ishmaelem přijde jednou syn jeho sestry, rabi Damah a ptá se, zda by mohl studovat to, co nazývá *chochmat jevanit*, a co my budeme alespoň prozatím a pro naše účely překládat jako řeckou moudrost. Označuje se jako muž, který už prostudoval celou Tóru⁵. Rabi Ishmael mu poněkud lakonicky odpovídá veršem z Bible: „*Neodejdet' kniha zákona tohoto od úst tvých, ale přemýšlovati budeš o něm dnem i nocí*“⁶ Pokud rabi Damah bude schopen najít čas, který není ani dnem, ani nocí⁷, může studovat řeckou moudrost.⁸

Masechet Menachot 64b odkazuje na Hasmonejské války, během kterých se objeví starý muž, jenž je vzdělaný v řecké moudrosti a také *hovoří v řecké moudrosti*⁹ a radí nepřátelům, jak Izraelce porazit. Tento „exkurz do historie“ poté končí zlověstným: budiž proklet ten, kdo učí svého syna řecké moudrosti!¹⁰ Zde vidíme, že interpretovat řeckou moudrost jako filosofii může být v této pasáži mnohem obtížnější, protože jak spolu mohou lidé mluvit pomocí filosofie? Právě tento myšlenkový pochod možná vedl některé interpreátory k tomu, chápat chochmat jevanit ne jako filosofii, ale jako jistý druh jazyka. V tomto případě připadají v úvahu dva druhy jakéhosi jazyka: buď národní jazyk, zde

⁵ אני שלמדתי כל התורה

Babylonský Talmud. Seder Kodašim. Masechet Menachot 99b.

⁶ Joz. 1,8. Pro citáty z Bible používáme český ekumenický překlad.

Hebrejský originál zní: לא-ימוש ספר התורה הזה מפיוך והגית בו יומם ולילה

⁷ Vidíme, že i v této krátké pasáži můžeme interpretovat nejen to, co je to chochmat jevanit, ale i onen čas, který není ani dnem, ani nocí. Pokoušel se o to například Emmanuel Lévinas (diskuse nad tímto problémem s koncem středověké epochy tedy rozhodně nezmizela!), který považuje čas, který není ani dnem ani nocí, za jakýsi podvečer, čas, kdy den už skončil, ale noc ještě nezačala. A právě v tomto období je potřeba se obrátit k řecké moudrosti, protože lidská mysl se stává náchylná k pochybnostem, zmatenosti, omylům a dezinterpretacím, a řecká moudrost pracuje na základě jasné a transparentní logiky, kdežto židovská moudrost má tendenci být spíše fluidní a vrstevnatá. Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a Nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 2005. s. 22.

⁸ *Babylonský Talmud*. Seder Kodašim. Masechet Menachot 99b

⁹ שם זקן אחד שהיה מכיר בחכמת יונית לעז להם בחכמת יונית. V anglickém překladu „*Jeden starý muž, který byl vzdělaný v řecké moudrosti a hovořil s nimi v řecké moudrosti*.“ Všimněme si zvláště použití slovesa laaz, které výslovně znamená mluvit nebo psát cizím jazykem, jiným, než hebrejským. *Babylonský Talmud*. Seder Kodašim. Masechet Menachot 64b.

¹⁰ ארור שילמד בנו חכמות יונית

Viz tamtéž.

zřejmě řecký, znovu poukažme na hebrejské slovo, které zdůrazňuje cizost tohoto jazyka, což bychom mohli nazvat jako více „doslovnější“ čtení této pasáže; nebo se jedná o jakýsi kódový jazyk, o komunikaci pomocí narážek, náznaků, způsob, jakým mluvíte, když nechcete, aby vám někdo jiný rozuměl, případně také o druh sofistiky či rétoriky – toto bychom mohli nazvat jako více „metaforičtější“ čtení. Právě tento způsob interpretace si zvolil Maimonides.¹¹ Byl přesvědčen o tom, že chochmat jevanit je nějaký starý kódovaný jazyk v narážkách, který dnes už ani neexistuje.¹² Můžeme sice jeho prohlášení chápat jako zatížené snahou obhájit jiné chápání chochma jevanit než toho jako filosofii, aby ji uchránil od možného zákazu, nicméně nebyl první, který s tímto pojetím přišel. Raši, například, hovoří o chochmat jevanit jako o חכמת תורה, narážkách, když kupříkladu mluvíte pomocí narážek na řeckou mytologii, a tím adresujete myšlenku jen jisté skupině lidí, tedy té, která se v dané oblasti vyzná.¹³ Tato interpretace by pro mnohé mohla být také podpořená zvláštním užitím smichutu v našem dvousloví – chochmat ukazuje na smichut, což by mohlo znamenat, že jevanit už není adjektivum, ale substantivum, které můžeme přeložit jako řečtinu, řecký jazyk – v tom případě bychom se nebavili o řecké moudrosti, ale o *moudrosti řečtiny*. Nicméně vzhledem k tomu, že rozdíl je tak nepatrný, že spočívá jen v jednom pouhém písmenku tav, nedokážeme přesně určit, zda můžeme hovořit o dvou různých pojmech, tedy o *chochmat* jevanit, který by eventuelně odkazoval spíše na lingvistickou dimenzi a o *chochma* jevanit, ve kterém by mohl být nalezen onen filosofický obsah. Kdybychom takovouto úvahu rozvíjeli dál, pouštěli bychom se až příliš do vod spekulace. Je totiž dost dobře možné, že rozdíly mezi chochma jevanit a chochmat jevanit jsou otázkou problému manuskriptů a jejich přepisu. Je zde až příliš velká pravděpodobnost, že písmenko tav, objevující se či neobjevující se v pojmu, je či není v různých textech ne díky intenci autora, ale může tam být či nebýt díky písaři, který text kopíruje, či později díky vydavateli, který text připravuje do tisku. Jednoduše řečeno, ačkoliv by bylo toto řešení zajímavé, nemůžeme se spolehnout na to, že tato distinkce je věcí vědomou a přichází přímo od autorů, a není jen pouhou věcí textových odchylek způsobených přenosem textu.

¹¹ O Maimonidovi bude v této práci řeč ještě mnohokrát, neboť je důležitým prvkem intelektuálního pozadí, které provází anonymní dopis proti filosofii, jež budeme v této práci analyzovat. Více o Maimonidově osobě a práci viz např. DAVIDSON, Herbert, A. *Moses Maimonides: The Man and His Work*. Oxford: Oxford University Press, 2010., či BOUŠEK, Daniel, RUKRIGLOVÁ, Dita. *Maimonides. Výběr z korespondence*. Praha: Academia, 2010.

¹² Viz MAIMONIDES, Moses. *Commentary on the Mishna*. Sota 9:15.

¹³ Viz KRAKOWSKI, Eliyahu. *How much Greek in „Greek wisdom“? On the Meaning of Hokhmat yevanit*, dostupné z [http://seforim.blogspot.co.il/2011/12/how-much-greek-in-greek-wisdom-on.html#_ftnref19].

Se zajímavými argumenty přicházejí ti, kteří nepovažují chochmat jevanit za jazyk, ale ani za filosofii a nesoustředí se ani tak na to, aby obsah chochmat jevanit přesně vyjádřili, ale spíše na to, aby vyvrátili její interpretaci jako filosofie. Rabi Levi ben Avraham, člen tzv. Maimonidovské kontroverze v letech 1303-1305, o které za chvíli budeme hovořit podrobněji, byl přesvědčen o tom, že filosofická moudrost náleží původně Židům a ne Řekům, proto moudří, kteří sepsali Talmud, jistě pod chochmat jevanit nemysleli filosofii, protože ta jednoduše není vynálezem Řeků. Za jiný konec to vzal Abraham Bibago, který chápal filosofii jako natolik univerzální věc, že ji nejde připsat žádnému národu. Nemůžeme ji připsat dokonce ani Židům, ačkoliv od nich původně, jakožto Šalamounova moudrost¹⁴ vychází. Proto chochmat jevanit jakožto řecká moudrost musí odkazovat k něčemu jinému, než k filosofii.¹⁵ Bibagův postoj však rozhodně nebyl přijímán všemi, rabi Meir ibn Gabbai, španělský kabalista z období po vyhnání z Iberského poloostrova, který však stojí na straně „filosofické interpretace“ chochmat jevanit, kořen filosofie v Šalamounově moudrosti rozhodně popírá, Šalamounova moudrost byla zjevená, filosofická moudrost zjevená není a slovo jevanit správně ukazuje na Řeky, kteří filosofii vynalezli.

Diskuse o chochmat jevanit, jejíž část jsme zde krátce nastínili, je pro nás a naše téma signifikantní z několika důvodů. Vidíme jasně, že chochmat jevanit není jednoznačně interpretovatelný termín a nyní také chápeme, že její pojetí jakožto filosofie čelí několika problémům a může tak být vnímáno jakožto dodatečně vynalezeno oponenty filosofie v prostředí několika bouřlivých kontroverzí nad Maimonidem a studiem filosofie. Faktem ovšem zůstává, že tato interpretace často přetrvává a spojování chochmat jevanit s filosofií není nic neobvyklého, ale naopak spíše běžného. Bez ohledu na to, co je pravým významem chochmat jevanit či alespoň na to, co přesně si talmudičtí učenci pod tímto pojmem představovali, tato diskuse představuje užitečný důkaz toho, že někteří židovští intelektuálové, ať už měli s filosofií něco společného či ne, pocítovali právě ten druh

¹⁴ Spojovat filosofii přímou linií s Židy bylo v jisté době velice populární. Dokonce to někdy zašlo tak daleko, že Aristoteles, jakožto největší autorita pro středověké židovské filosofy, byl považován za Žida (konvertovaného) či alespoň se tvrdilo, že měl židovského učitele (již zmíněný Bibago). Také byl oblíbený příběh o tom, jak byl Aristoteles Alexandrem pověřen správou Šalamounových knih, které přeložil do řečtiny a vydával za své vlastní. Viz ABRAHAM, Israel. Aristotle in Jewish Philosophy. *Mind*. 1888, Vol. 13, no. 51. s. 468-469. I Steinschneider hovoří o pseudo-aristoteléské epištole, která se zmiňuje o Aristotelově „konverzi“ - zde spíše ve smyslu uznání Tóry a změny názoru, a to potom, co diskutoval se Židem, který se jmenoval Šimeoni. Srov. STEINSCHNEIDER, Moritz. *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen burnus, 1893. s. 271 – 272.

¹⁵ Srov. KRAKOWSKI, Eliyahu. *How much Greek in „Greek wisdom“? On the Meaning of Hokhmat jevanit*, dostupné z [http://seforim.blogspot.co.il/2011/12/how-much-greek-in-greek-wisdom-on.html#_ftnref19].

napětí, který ze spojení filosofie a židovského náboženství vyplývá, jako pocíťoval a na konkrétních případech popisoval autor anonymního dopisu, který zde budeme brzy hlouběji analyzovat. Nebylo naší ambicí problém chochmat jevanit vyřešit a pro naše účely to vlastně ani nepotřebujeme. Užili jsme jej jako jakýsi kontext, intelektuální pozadí období, které přecházelo našemu anonymnímu autorovi, ještě dříve, než objasníme pozadí historické, jež nám umožní zasadit náš dokument do konkrétního a reálného prostředí.

Intelektuální pozadí však potřebujeme rozšířit ještě o další úvahy, které se týkají židovské identity. Protože, jak už jsme předestřeli výše, bude pro nás židovská identita v tomto období a na tomto území vždy spojena s židovským náboženstvím, bude pro Žida a pro jeho vnímání a chápání sebe sama stěžejní jeho postoj k víře. Neboť vymezíme-li si naše pojetí víry, dokážeme vymezit rovněž ty, jež našemu pojetí odporují a tím zpětně potvrdit definování sebe sama. Víra, אמונה, však ve středověku samozřejmě nebyla chápána jednotně. Opět, s vědomím si rizika zjednodušování, můžeme vymezit dvojí pojetí víry středověkých myslitelů: (i) praktický přístup: tj. chápání víry jako praktického vykonávání skupiny příkázání, přilnutí ke komunitě a loajality, jako duchovní přijetí *formy* víry; (ii) teoretický přístup: tj. chápání víry jako přijetí určitých propozic, jako vědomé a intelektuální přitakání *obsahu* víry. S prvním přístupem se setkáváme při definování víry v Talmudu – v traktátu Makot 23b - 24a se víra definuje pozitivně skrze dodržování a negativně skrze přestupování příkázání; hovoří o všech 613 *micvot*, které obdržel Mojžíš na Sinaji, a které byly poté různými učenci a proroky různě redukovány¹⁶; אמונה znamená plnění příkázání. Podobný důraz na příkázání najdeme i v rámci diskuse o konverzi: v traktátu Jevamot 47a - 47b se uvádí důležitost informovat proselytu o praktické stránce příkázání, ne o teoretické stránce židovského dogmatu.¹⁷

S teoretickým přístupem se setkáváme u středověkých židovských filosofů. Saadia Gaon označuje víru, to, co je do hebrejštiny překládané jako אמונה, za i'tiqādat, což je jedna ze složek víry, založená na víře jakožto výsledku spekulování nad určitou doktrínou, a která pro něj důležitější složka víry, než amānat, což je akt náboženské víry. I'tiqādat znamená

¹⁶ ויקרא יח אשר ועשה אותם האדם וחי בהם הא כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה

„...měl by žít s těmi, které člověk dělá, tj. ten, kdo je dodržuje a nehřeší, tomu je dána odměna, jako tomu, kdo dodržuje příkázání.“ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Makot 23b. Diskuse o příkázáních pokračuje až do 24a.

¹⁷ מודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות... ומודיעין אותו ענשן של מצות... וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות כך... מודיעין אותו מתן שכרן...

„Je informován o některých menších a významnějších příkázáních... o trestu za překročení příkázání... a jak je informován o trestu za překročení příkázání, tak je informován o odměně za jejich plnění...“ *Babylonský Talmud*. Seder Našim. Masechet Jevamot 47a. Srov. také. KELLNER, Menachem. Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy. *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 77, no. 4, s. 312-313.

vytvoření si intelektuálního názoru na jisté vnímané, který potom skrze mysl přijímáme duší. „*When the cream of investigation emerges [and] is embraced and enfolded by the minds, and through them acquired and digested by the souls, then the person becomes convinced of the truth of the notions he has thus acquired.*“¹⁸ Obsahem víry jsou potom jisté propozice, tvrzení, ve které buď věříme, anebo ne. Pro Saadiu je však židovská víra stále ještě spojením obojího, teoretického přijetí i praktického plnění.

Maimonides je v otázkách víry ryze teoretický: víra je přijetí nebo popření konkrétních propozic a proto i konverze, jakožto vynikající exemplum, na kterém se definování víry toho kterého učence zřetelně ukazuje, je otázkou přijetí jha specifické víry, spíše než přijetí jha příkázání¹⁹. Posledním dokladem teoretického vnímání víry nám bude Abraham Bibago a jeho *Derech Emuna*, kde je víra definována přijetím obsahu tvrzení a teoretické pojetí je zesíleno tím, že pro Bibaga ten, kdo neumí definovat sám pro sebe to, v co věří, ve své podstatě nevěří v nic, tj. kde není intelektuální poznání obsahu víry, není ani víra.

Povaha víry je tedy dvojí – biblické a talmudické pojetí, které nemá potřebu teologické systematizace a soustředí se na postoj věřících, a filosofické pojetí definující víru v rámci propozic a jejich obsahů, které věřící buď přijímají, nebo odmítají. Zde potom vzniká dogma a pomocí dogmatu dokážeme definovat nejen sebe, ale i ty, jež stojí na druhé straně a naše dogma nepřijímají, ať už je nazveme nevěřícími, heretiky nebo epikurejci.²⁰ Maimonides či Bibago, mohou označit za heretiky všechny ty, kteří se odchylojí od konkrétního učení, bez ohledu na *důvod* jejich odchýlení, bez ohledu na jejich *intenci*. Odmítne-li někdo např. netělesnost Boha ne proto, aby rebeloval proti učení, ale proto, že chybnou spekulací došel k tomu, že Bůh je tělesný a je přesvědčen, že jeho postoj je správný, tento člověk bude pro skupinu těch, kteří definují víru jako přijetí propozic, heretikem. A to z toho důvodu, že definují jako Žida toho, kdo věří v určité doktríny. Je-li identita chápána a stavěna dle intelektuálního a teoretického spekulování, dle racionálního a plně vědomého přijetí/nepřijetí konkrétních tvrzení, má to vliv na celou řadu oblastí uvnitř židovského světa, problematikou gijuru, tedy konverze, začínaje, přes postavení intelektuálně slabších, až po možný vliv na percepci filosofie konče. Je-li naopak židovská

¹⁸ SAADIA GAON. *Book of Beliefs and Opinions*. New Haven: Yale University Press, 1948. s. 14; srov. také KELLNER, Menachem. Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy, in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 77, no. 4, s. 314-315.

¹⁹ QAFIH, Joseph. *Mishnah im Perush Rabbenu Mosheh ben Maimon*. 4. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1965. s. 217.

²⁰ Srov. KELLNER, Menachem. Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy. *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 77, no. 4, s. 315-316.

identita založena ne na konkrétním obsahu víry, který může být jednoduchý a vágní, jako např. víra v pravdu Tóry, ale spíše na postoji, na loajalitě, věrnosti a ochotě podvolit se, je-li tvořena subjektivními termíny, rázem se nám otevírá celá nová kategorie intence, omylu, osobního přístupu.²¹

1.2 Maimonidovské kontroverze

Již výše jsme zmínili tzv. Maimonidovské kontroverze, sérii vášnivých debat, které se sice týkaly Maimonida a jeho knih, ale tvrdíme, že on sloužil jen jako podklad pro vyvolání kontroverzí, jejichž předmětem je spíše racionalismus, filosofie a její studium obecně. Kontroverze začaly již za Maimonidova života, po publikaci Mišne Tora v r. 1180 a oficiálně skončily rokem 1306, kdy byli Židé vyhnáni z Francie, jednoho ze stěžejních míst kontroverzí, čímž externí podmínky zastínily interní spory. Tenze mezi tzv. racionalisty a antiracionalisty, jak se nazývají dva zneprátelené tábory, které na sebe neustále vzájemně uvalovaly cherem, jakýsi zákaz či v extrémnějším smyslu klatbu, však s rokem 1306 zcela nezmizela, jak o tom vypovídá i náš anonymní dopis.

My se zde historií maimonidovských kontroverzí detailně zabývat nebudeme, to, co nás zajímá, je spíše intelektuální pozadí těchto kontroverzí a kvůli tomu je nezbytné vrátit se k samotnému kořeni jejich vzniku. Jelikož se nazývají Maimonidovské, mají samozřejmě přímou spojitost s postavou Maimonida, jak jsme o tom psali výše. Nicméně můžeme si položit otázku, proč až Maimonides vyvolal sérii těchto vášnivých debat na několik století, když samozřejmě nebyl první, kdo používal racionalistickou filosofii pro interpretaci židovských dogmat a ani první, kdo sepisoval halachická kompendia. Přesto lidé projevovali poměrně silné emoce jak nad jeho filosofickým dílem *More Nevuchim*, tak nad jeho halachickým kompendiem *Mišne Tora*. To, proč se kontroverze rozhořely až s postavou Maimonida, bude s největší pravděpodobností následkem dvou důvodů, které spolu velice úzce souvisejí. Jednak to je tím, že Maimonides byl ve své době takovou halachickou autoritou, postavou až hrdinských proporcí²², která se snažila vydobýt si své

²¹ Srov. tamtéž, s. 299, 301-303, 306-310.

²² „Maimonides was more than the finest contemporary scholar; he had already transcended the role of prominent contemporary and become a figure of heroic proportions, the symbolic manifestation of a cultural ideal“. (SEPTIMUS, Bernard. *Hispano-Jewish culture in transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. s. 45.) O interpretaci Maimonida jako hrdiny svědčí např. reakce Arona Mešulama z Lunelu, kam poslal svůj kritický dopis Meir ha Levi Abulafia, či kritika Abrahama ben Davida z Posquieres, která neměla za ambici ani tak zakázat či omezit filosofii, jako spíše omezit dopad Maimonidova hrdinského obrazu,

místo v židovském tradičním kánonu, což jak víme, se jí podařilo. Právě popularita a možnost masového šíření maimonidovského, tj. filosofického způsobu smýšlení o židovských náboženských tématech a postava Maimonida jako vůdce pro všechny tápající, jež byli v očích těch, snažících se držet judaismus v přesné tradici svých předků, jakýmsi „liberálním“ křídlem judaismu a možnost rozpadu židovské komunity, vedla ke slovním přestřelkám mnohdy hořkého a agresivního rázu.²³ Je důležité si uvědomit, že kontroverze nevznikaly ve vakuu, ale v historickém a intelektuálním prostředí. Pokud se konaly kontroverze nad studiem filosofie, znamená to nejen to, že filosofie představovala pro některé účastníky hrozbu, ale i ten pouhý fakt, že se filosofie zřejmě studovala, existovali lidé, kteří se jí zabývali, a s největší pravděpodobností to nebyl zanedbatelný počet, protože ryze minoritní skupinka, která nemá žádný vliv, tak velký rozruch nevyvolá.

Maimonides a jeho popularita však nebylo tím jediným, co má se vznikem kontroverzí přímou souvislost, možná snad ještě důležitějším byla skutečnost, že v druhé polovině dvanáctého století začalo pronikat směrem dále na západ židovsko-arabské intelektuální dědictví.²⁴ Nicméně k tomuto intelektuálnímu dědictví můžeme zařadit samozřejmě i Maimonida. Jeho Mišne Tora se v Evropě objevila krátce po roce 1193 a dostala se tam skrze Provence. Komunity v Provence byly malé a vzdělané v halaše, Mišne Tora zde tak byla chápána jako další podnět k diskusi či ke kritice. Lunel, jako jedna z nejprestižnějších škol v Provence, hrál důležitou roli při šíření Mišne Tora, jeho učenci vedli s Maimonidem živou debatu. Kontakt muslimského Španělska s Provence byl urychlen almohadovskou invazí a výměna způsobu smýšlení tak mohla probíhat oběma směry. Španělská tradice přišla pod vliv provensálské halachy, ale přinesla s sebou tendence k racionalismu. I ve Španělsku měla Mišne Tóra veliký vliv, ale jiným způsobem, než v Provence – ve Španělsku mnohem více sloužila jako příručka, učebnice. Nutno říci, že ve Španělsku bujela, co se talmudických studií týče, spíše ignorace, proto zde měla Mišne Tóra dopad tohoto charakteru.

S šířením Maimonidova halachických prací však šlo samozřejmě ruku v ruce šíření i jeho filosofických prací a kontakt s arabsko-židovským světem s sebou přirozeně přinesl

zmírnit popularitu jeho osoby. Srov. tamtéž, s. 42-45; TWERSKY, Isadore. *Rabad of Posquières, A Twelfth-Century Talmudist*. Skokie: Varda Books, 2001. s. 181.

²³ Srov. SILVER, Daniel J. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*. Leiden: E. J. Brill, 1965. s. 197-199.

²⁴ „Quite suddenly in the last half of the 12th century the intellectual inheritance of the Arabic-Jewish world was transhipped westward and north to communities which heretofore had hardly known of its existence.” Tamtéž, s. 1.

západnějším a severnějším komunitám rovněž kontak se světem řecké filosofie. Ne vždy na to však tyto komunity reagovaly pozitivním způsobem, např. severní Francie, která až do této doby zůstala racionalismem vesměs nedotčena, reagovala v kontroverzích vůči filosofii mnohem ostřeji.²⁵

Obecně lze udělat pro naše účely rozdělení na dvě skupiny: stoupenci tradice geonim Zarfata a Aškenáz versus stoupenci tradice geonim Andalusie a Babylonie. Pokračovatelé gaonské andaluské tradice hovoří jazykem racionalistů, neboť v andaluské tradici je široké vzdělání, zahrnující rovněž vědu a filosofii běžné, ovšem tento způsob je pro geonim Francie a Německa cizí.²⁶ Aškenázské prostředí, kam patří i české země, je tedy v tomto ohledu radikálně odlišné. Samozřejmě však ani v táboře těch, kteří v průběhu maimonidovských kontroverzí vystupovali jako oponenti filosofie, a kteří nás přirozeně zajímají, neboť i náš anonymní autor, jemuž se už záhy budeme věnovat, by mohl do takového tábora zřejmě patřit, nepanovala jednota. Můžeme to ukázat například na konkrétních osobách a konkrétním tématu, se kterým jsme už seznámeni: na diskusi nad zákazem filosofie, derivovaným z talmudických zdrojů. Máme zde jakési křídlo umírněných, kteří se nesoustředí na totální zákaz filosofie, jen na její podřazenost, jako byl např. Juda Ibn Alfakhar, španělský lékař a účastník kontroverze ve třicátých letech třináctého století²⁷, nebo např. Menachem ha Meiri, účastník pozdější kontroverze v letech 1303-1305, který omezuje zákaz studia filosofie pro Židy mladší 25. let, obhajujíc se, že talmudická pasáž zní „budiž proklet ten, kdo učí své syny...“, či Abraham Abulafia, španělský kabalista ze 13. st., který filosofické pátrání považuje za neúplné a tím ho podřazuje pod moudrost Tóry, zjevenou znalost. Existuje však také i jakési křídlo radikálních, kteří požadovali naprostý zákaz studia filosofie, například rabi Ašer ben Jehiel, aškenázský talmudista ze 14. st., který přijel do Španělska, aby podpořil tehdejší zákaz studia filosofie pro Židy mladší pětadvaceti let a rozšířil ho na zákaz absolutní, odkazujíc se na onu neexistující hodinu, která není dnem ani nocí.²⁸

²⁵ Srov. tamtéž, s. 2 – 3.

²⁶ Srov. SEPTIMUS, Bernard. *Hispano-Jewish culture in transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. s. 49, 80, 85 a 92.

²⁷ Srov. např. TWERSKY, Isadore. *Rabad of Posquiéres, A Twelfth-Century Talmudist*. Skokie: Varda Books, 2001. s. 23 či SEPTIMUS, Bernard. *Hispano-Jewish culture in transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. s. 18.

²⁸ Srov. KRAKOWSKI, Eliyahu. *How much Greek in „Greek wisdom“? On the Meaning of Hokhmat yevanit*, dostupné z [http://seforim.blogspot.co.il/2011/12/how-much-greek-in-greek-wisdom-on.html#_ftnref19].

Nyní to vypadá, že aškenázské země jsou přirozenými oponenty filosofie a racionalismu a do tohoto prostředí můžeme zařadit i náš anonymní dopis proti filosofii. Nakolik je však toto tvrzení stoprocentní? Jak je to opravdu s filosofií v aškenázském prostředí? Otázka vlivu či naopak absence vlivu racionalismu v aškenázu je otázkou mnohem vrstevnatější a složitější, než jak jsme zde nastínili. Nejde nám o to hranice mezi dvěma tradicemi, o kterých jsme hovořili výše, naprosto smazat, rozdíly zde samozřejmě existují. Chceme ovšem ukázat, že ona dělicí čára je alespoň rozostřená.

1.3 Filosofie a racionalismus v aškenázských zemích

Nejpozději od 19. století převažoval názor na vztah aškenázského židovstva k filosofii a světským vědám obecně, který popisuje aškenázské židy spíše jako, dovolíme-li si užít těchto tvrdších slov, tmáře a zpátečníky a jejich příspěvek považuje za téměř nulový, jako to vyjadřuje Heinrich Graetz: „*The insignificance of even the most respected of the German rabbis of this period is apparent from the fact that not one of them has left any important Talmudical work; that, on the contrary, they all pursued a course productive of mental stagnation.*“²⁹ Podobný názor sdílí také Isaac Hirsch Weiss, když mluví o tom, že od maimonidovských kontroverzí aškenázští židé zacházejí s filosofií, jako by to byla nečistá věc. Všichni, kteří obraz aškenázského židovstva tvořili tímto způsobem, však přisuzují filosofického či racionalistického ducha minimálně jednomu muži, kterým je Jom Tov Lipmann Mühlhauzen, talmudista a filosof ze 14./15. století, který mimo jiné působil jako rabín také v Praze.³⁰ Tento způsob nahlížení se snažil změnit až v roce 1972 Efraim Kupfer, který se pokusil dokázat důležitost a hloubku vlivu racionalismu na aškenáz ve středověku. Argumentuje nejen Mühlhauzenem jako příkladem aškenázského filosofa, dokonce nejen jeho kolegy Avigdorem Karou a Menachemem Šalemem, ale také filosofem Solomonem ben Judou z Provence, který v Praze v letech 1360-70 žil a přednášel o More Nevuchim, Judou Obornikem, který se dvě generace po Mühlhauzenovi zabýval filosofií, či faktem, že se filosofické práce, včetně těch Šalemových, v Polsku v letech 1465 a 1490

²⁹ GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*. Vol. 4. London: [b.v.], 1891-1892. s. 134.

³⁰ Pro postavu Mühlhauzena viz KAUFMAN, Yehuda. *R. Yom Tov Lipmann Muhlhausen*. New York: n.p., 1927., či SADEK, Vladimír. *Yom Tov Lipmann Mühlhausen and his Rationalistic Way of Thinking*, in: *Judaica Bohemiae*. 24. s. 98 – 113.

kopírovaly.³¹ Kupfer na základě tohoto vyvozuje, že i v aškenázském prostředí existuje pokračující pozdně středověká tradice studia filosofie a že toto studium mělo intenzivní dopad na rabíny, kteří sami sebe vnímali jako racionalisty, בעלי שכל. Je přesvědčen, že filosofie byla studována velkým množstvím aškenázských rabínů, protože se materiály již výše zmíněných aškenázských filosofů šířily.³²

Kupferovy argumenty byly napadeny především Israelem J. Yuvaalem, který naopak považuje vliv filosofie na aškenázské židy za nedůležitý a spíše povrchní a argumentuje tím, že většina osob, které Kupfer vyjmenovává, patří k jednomu úzkému filosofickému kroužku, který se spíše odlišoval od tehdejšího židovského mainstreamu a patřil k periférii aškenázské kultury. Yuvalovo tvrzení může být doloženo tím, že tři nejvýznamnější osoby aškenázské filosofie své doby, tj. Mühlhauzen, Kara a Šalem, opravdu patřili k jedné skupině a byli také kolegy, nicméně ignoruje tím osoby jiné, např. už zmiňovaného Obornika. Omezuje vliv filosofie jen na tyto tři osoby a tím jej rovněž také geograficky pouze na Prahu a považuje jí za výjimečný případ, ze kterého se rozhodně nedá usuzovat na celé aškenázské teritorium. המרכז שקם בפראג ושקופפר כה היטיב לתארו הוא היחיד שבו ניכרת פעילות אינטנסיבית הן בקבלה הן בפילוסופיה. אך אין להקיש ממנו על גרמניה כולה בגלל ייחודם של התמאים התרבותיים בעיר אוניברסיטאית זו, שבה צמחה באותה עת תנועת המינוח ההוסיטית.³³

Kupfer však argumentuje také knihou Sefer hadrat kodeš, která byla sepsána Simeonem ben Samuelem v roce 1400 v Regensburgu, ve které vidí vliv židovské filosofie, hlavně Maimonidova More Nevuchim. Z toho můžeme vyvodit, že studium filosofie nebylo nutně jen monopolem Prahy, ačkoliv její výjimečné postavení uznáváme.³⁴ Ačkoliv tedy o intenzitě vlivu filosofie a věd na aškenázské prostředí ve středověku můžeme neustále debatovat, jisté je, že filosofie na tomto území pěstována *byla*. Je otázkou, jakou vlastně aškenáz zastával přesně při Maimonidovských pozicích, pokud vůbec nějakou. Severní

³¹ Srov. KUPFER, Efraim. Lidmuta hatarbutit šel jahadut aškenaz vechachmia bemeot arba esre vechameš esre. *Tarbiz*. 1972, vol. 42, no. 1-2, s. 114, 117-120, 126-127, 131-132.

³² Srov. DAVIS, Joseph, M. Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Sefer Hadrat Qodesh". *AJTS Review*. 1993, vol. 18, no. 2, s. 197-199. Pro diskusi nad Kupferovou tetí viz také DAVIS, Joseph, M. *Jom tov Lipmann Heller (1578 – 1654). Portrét rabína*. Praha: Sefer, 2011.

³³ „Centrum, které povstalo v Praze, a které Kupfer používá pro svou klasifikaci, bylo jediné důležité centrum, které bylo intenzivně aktivní v oblasti kabaly i v oblasti filosofie. Nicméně z něj nemůže být odvozováno na celé Německo, kvůli jedinečnosti kulturních podmínek v tomto univerzitním městě, ve kterém narůstalo heretické hnutí husitské.“ YUVAL, Israel, J. *Chachamim bedoram: hamanhigut haruchanit šel jehudej Germania bešilhel jemej habeinajim*. Jerusalem: The Magnes Press, 1988. s. 308. Srov. také DAVIS, Joseph, M. Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Sefer Hadrat Qodesh". *AJTS Review*. 1993, vol. 18, no. 2, s. 200-202

³⁴ Srov. DAVIS, Joseph, M. Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Sefer Hadrat Qodesh". *AJTS Review*. 1993, vol. 18, no. 2, s. 202 – 212.

Francie sice v kontroverzi zainteresována byla, nicméně nedovolujeme si tvrdit, že by aškenáz zastával výhradně antifilosofickou pozici, jak se při čtení před-kupferovských tezí nabízí; je dost dobře možné, že aškenázské země se v obecnosti řečeno v rámci Maimonidovských kontroverzí až na některé výjimky k debatám spíše nevyjadřovaly, než naopak. Nicméně bez ohledu na otázku jejich možné pozice při kontroverzích, faktem zůstává, že zde existovala dlouhá tradice, spojující aškenázské Židy s pozicemi spíše antiracionalistickými a antifilosofickými a tato tradice samozřejmě nevznikla ve vakuu. Nicméně možná opozice aškenázských Židů může být spojena spíše s tím, že jejich tradice a vývoj jsou odlišné, ne nutně s tím, že by zde vliv filosofie a racionalismu naprosto absentoval, což dokazují zmiňované osoby a dokumenty. Jak se ale filosofie do aškenázského prostředí dostala?

Pro šíření filosofie na aškenázském území, přičemž míru tohoto šíření opět necháme na posouzení čtenáři, byli důležité dvě věci: periferie a univerzity. Takzvanou periferií myslíme obecný laický lid, který do jisté míry přišel do kontaktu s filosofií nebo ji nějakým způsobem pěstoval. Můžeme to vidět na příkladu jakéhosi řezníka, který vysvětluje náboženské doktríny filosofickým způsobem. Víme o něm díky responsu, ve kterém ho zmiňuje Maharil.³⁵ Dokladem spojení laického lidu s filosofickým způsobem smýšlení, přinejmenším co se týče náboženských učení, může být také zvyk citování třinácti principů víry, který sloužil k tomu, aby běžní lidé dosáhli alespoň minimálního intelektuálního stupně a jejich duše tak přežila, což je typické maimonidovské pojetí vzkříšení a podílu ve světě, který přijde. Právě kvůli tomuto narůstajícímu trendu se musela s jistou formou filosofie začít vyrovnávat i aškenázská rabínská elita.

Univerzity a jejich vznik sehráli v procesu šíření filosofie mezi aškenázskými Židy také svou úlohu. O obecném šíření racionalismu a světských věd díky univerzitám napovídá již případ Itálie a Francie 12. a 13. st. V Itálii se snažila katolická církev udržet svůj vliv nad intelektuálním životem, nicméně se jí to nepodařilo, neboť na tvorbě vzdělanosti se podíleli především laikové (čti lidé mimo kněžské a církevní řády), na školách byli lidé, kteří byli spojeni s občany v širokém slova smyslu a později akulturace třináctého století a rozvoj obchodu umožnili používat nabyté znalosti v čistě sekulární sféře. Jiný případ byl však směrem na sever od Itálie; francouzské univerzity byly ze své vnitřní podstaty místem, kde se setkávali studenti s mnichy a církev zde měla své místo. Právě skrze

³⁵ R. Jacob Moellin, kterého považuje Hirsch Weiss za příklad toho, že kvality německého židovstva netkvěly v teologii nebo filosofii, ale pouze jen ve zvycích a zákonu. Viz tamtéž, s. 198.

univerzity na tomto území se jí podařilo intelektuální život kontrolovat a být v něm aktivní.³⁶ Podobně se to mělo se vznikem univerzity Pražské o jedno století později, v roce 1348. Zde sehrála univerzita svou pozitivní úlohu, neboť se podílela na šíření husitských myšlenek.³⁷ Dopad byl takový, že se filosoficko-teologická debata přesunula nově vychovanou univerzitní generací do veřejné sféry, která byla dostupná i Židům. Vzhledem k neustálým debatám mezi katolickou církví a husitským hnutím a následně i debatám mezi křesťanským a židovským náboženstvím³⁸, se Židé dostali ne sice přímo do centra dění, ale byli svědky živé filosofické a teologické diskuse, která, spolu s šířením filosofie mezi tzv. „prostým lidem“, zanechala svůj vliv i ve vyšších židovských kruzích.³⁹ Dokladem tohoto vlivu mohou být například Mühlhauzenova známá polemika *Sefer hanitzahon*, která svým způsobem vytváří něco jako dogma židovského učení, vycházející z maimonidovských principů a tvořící se v protikladu ke křesťanství⁴⁰; případně polemika Eizeka Tirny, zaměřená proti křesťanství, která byla podnícena právě husitským hnutím a jeho důsledky v křesťanském světě, který se nyní musel vyrovnat s vnitřním rozdělením.⁴¹ Zde vidíme, jakým způsobem se mezi-náboženská debata z univerzit přenesla až do židovského světa, a podobnou cestu podstoupila rovněž debata intelektuální, filosofická, racionalistická.

V aškenázském světě tedy tímto vyvstal zajímavý problém: co infiltrace filosofie a racionalismu do interního židovského prostředí pro nás, jako pro aškenázské Židy

³⁶ Srov. COCCIA, Emanuele, PIRON, Sylvain. Poésie, sciences, et politique: Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330). *Revue de Synthèse*. 2008, vol. 129, no. 4, s. 556 - 559.

³⁷ Pro Židy obecně sehrávaly univerzity však samozřejmě také úlohu negativní, především v tom, že filosofická debata zůstávala nějakou dobu uzavřená za jejich zdmi, kam Židé neměli přístup.

³⁸ Právě v tomto byly univerzity a jejich spojení s katolickou církví pro šíření filosofie a racionalismu důležité, neboť se podílely na intelektuálním kvasu, který se přenesl i na oblast veřejnou. „*L'historiographie de la pensée médiévale cultivée depuis longtemps un goût pour les oppositions fortes : philosophes en révolte contre les théologiens ou opprimés par eux, accueil ou rejet d'Aristote, conflit entre l'esprit laïc naissant et le conservatisme de l'Église ou combat entre foi et raison ; quelles que soient les variantes de ce grand récit, les régions et les savoirs périphériques sont habituellement jugés à l'aune d'une dramaturgie qui met au premier plan les écoles et l'université parisiennes des XII^e et XIII^e siècles.*“ COCCIA, Emanuele, PIRON, Sylvain. Poésie, sciences, et politique: Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330). *Revue de Synthèse*. 2008, vol. 129, no. 4, s. 557.

³⁹ Srov. VISI, Tamás. The Emergence of Philosophy in Ashkenazic Context – The Case of Czech Lands in the Early Fifteenth Century. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow Instituts*. Vol. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. s. 227 – 229, a DAVIS, Joseph, M. Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Sefer Hadrat Qodesh". *AJTS Review*. 1993, vol. 18, no. 2, s. 210.

⁴⁰ Srov. DAVIS, Joseph, M. Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "Sefer Hadrat Qodesh". *AJTS Review*. 1993, vol. 18, no. 2, s. 197 a 215.

⁴¹ Srov. VISI, Tamás. *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Olomouc, 2011. Habilitační práce. Univerzita Palackého, Filosofická fakulta, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových. s. 185 – 186.

znamená? Může filosofie/racionalismus definovat či redefinovat naši identitu? Může naše identita ovlivnit, usměrnit a řídit způsob racionalistického/filosofického smýšlení?

Problém filosofie a racionalismu tedy je, jak tvrdíme, úzce spjatý s problémem identity. V různém prostředí se mohl pohled na identitu různě vyvinout, což může být rovněž případ toho, jak filosofie byla či nebyla úspěšná v aškenázské oblasti, na rozdíl od oblasti sefardských židů, kteří jsou obvykle považováni nejen za proponenty filosofie, ale rovněž za aktivní filosofy, připomeňme to, že největší postavy středověkých židovských filosofů pocházejí právě z prostředí sefardského. Nyní je zřejmé, že chceme-li někomu porozumět, je třeba nejen tuto osobu a její tvrzení zasadit do kontextu historického, ale rovněž do kontextu intelektuálního. Budeme-li tedy v dalších kapitolách rekonstruovat argumenty našeho anonymního autora a dokonce se snažit z těchto argumentů vyvozovat obecnější tvrzení, musíme nejen znát historické pozadí těchto argumentů, ale hlavně jejich pozadí intelektuální; co náš autor znal?; jaký myšlenkový postup jeho tvrzení odráží?; co leží za těmito tvrzeními?; jak autor chápe a definuje víru?; jak chápe a definuje sebe sama?; jaké pojetí identity „vidíme“ za jeho způsobem argumentace? Poznáme-li toto pozadí, bude pro nás snazší argumenty pochopit a zasadit do celkového obrazu a snad tím i přispět k diskusi o percepci filosofie v aškenázském prostředí v pozdním středověku.

1.4 Několik poznámek ke způsobu práce

Na tomto místě bychom čtenáři chtěli objasnit, jakým způsobem bude tato práce vedena, jaké stanovisko si tedy zvolíme pro četbu dokumentu, kterým se budeme zabývat, a z jakých hledisek potom budeme vyvozovat závěry. Již na první straně jsme se zmiňovali, že se subjekty této práce, tedy s filosofií a judaismem, či chcete-li s racionalismem a židovskou identitou, nebudeme zacházet s předem rozhodnutým axiologickým stanoviskem. Nebudeme mít tedy dané hodnotící stanovisko vůči nim jakožto vůči subjektům. Nicméně budeme vycházet z určitého obecného prizmatu, na jehož základě poté budeme analyzovat argumenty a rovněž z nich vyvozovat jisté soudy, neboť se nedomníváme, že čtení a analýza textů filosofickým způsobem *bez* základního stanoviska čtenáře a toho, jež analyzuje, je možné, respektive i toto vyhlášení čtení je svým způsobem

již stanovisko.⁴² Tímto prizmatem nám bude stanovisko svým způsobem fenomenologické, a to v tom smyslu, v jakém rozděluje před-filosofický a filosofický způsob myšlení.⁴³ Protože fenomenologie před-filosofickou a filosofickou realitu reflektuje, zdá se nám, že by její stanovisko mohlo být při čtení anonymního dopisu proti filosofii, který proti sobě dává do protikladu filosofický a náboženský způsob myšlení, přínosné. Navíc fenomenologické hledisko v tomto konkrétním kontextu, tedy ve středověce-židovském, není příliš užívaný přístup, proto se nám jeví tato práce jako vhodná příležitost jej vyzkoušet. Nemyslíme si rovněž, že bychom se pouštěli do slepé uličky, neboť vidíme jisté paralely, které mohou naši volbu ospravedlnit. Jedná se zejména o ono rozdělení filosofického a náboženského způsobu myšlení, které se v dopise manifestuje skrze pojmy cesta přírody a cesta zázraku.⁴⁴ Fenomenologické hledisko by mohlo být v tomto případě užitečné a debatu nad filosofií a racionalismem uvnitř židovského myšlení v historickém kontextu středověku, tak ozvláštnit o nový rozměr. Rovněž spolu se stanoviskem o střetu identit a převedením debaty o filosofii na debatu o různě tvořených identitách, se fenomenologické pojetí zdá být jako účinné, neboť střet identity tvořený před-filosofickým způsobem nazírání světa s identitou tvořenou filosofickým způsobem nazírání světa se jeví být střetem vsutku existenciálním, protože se na něm ještě více ukazuje, že je střetem mezi světem a jeho zpochybněním.

⁴² Hovoříme zde vlastně o jakémsi hermeneutickém kruhu v haideggerovském slova smyslu, kdy je při interpretaci vždy přítomen interpretátor se svým vlastním hlediskem a stanoviskem a jistým předrozuměním, které na interpretovaný text aplikuje a v průběhu interpretace své předrozumění upravuje na porozumění. „*Neupadá však taková troufalost do zřejmého kruhu? Napřed muset určit jsoucno v jeho bytí a na tomto základě pak teprve chtít klást otázku po bytí, co je to jiného, než bludný kruh? Neznamená to, že se pro vypracování otázky již „předpokládá“ to, co má přinést teprve odpověď na tuto otázku?*“ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2008. s. 23. Srov. také KOCKELMANS, Joseph, J. *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. s. 105.

⁴³ Srov. HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 25 – 28. Blíže také viz čtvrtá kapitola této práce.

⁴⁴ O nich blíže kapitola 2.2.1 této práce.

2. ANONYMNÍ DOPIS PROTI FILOSOFII V MANUSKRIPU OPP. 585

2.1 O dopise a manuskriptu

Anonymní dopis proti filosofii je uchován v manuskriptu Opp. 585, jehož originál je momentálně k dispozici v Bodleian Library v Oxfordu. Ačkoliv se v dopise objevují jistá jména, nedokážeme prozatím určit, kdo je jeho autorem. Očividně se však jedná o pokračující korespondenci mezi tím, kdo dopis napsal, a jakýmsi Judou.⁴⁵ Dopis naneštěstí není podepsán, nicméně v poslední poznámce na okraji, která je zřejmě dopsána rukou jinou, než autorovou či písarovou, můžeme identifikovat další jméno, Juda... Jicchak bar...⁴⁶ Protože je však poznámka těžce čitelná, nelze s určitostí konstatovat ani podle kontextu, zda se jedná o jméno autora nebo někoho úplně jiného. Proto hovoříme o tomto dopise jako o dopise anonymním, alespoň dokud nebude objevena další indicie, která by nám pomohla autora blíže stanovit.

Samotný manuskript nám neprozrazuje ani letopočet, ve kterém byl sepsán. V levém horním rohu vždy na levých stranách se objevují pouze čísla dvoustran a něco, co jsou zřejmě jména, o kterých však blíže také nemůžeme nic říci. V časovém a místním určení nám proto musí pomoci obsah dopisu, konkrétně osoby, o kterých se autor zmiňuje. Signifikantní je pro nás zmínka o Jom Tov Lipmannovi Mühlhauzenovi a Menachemovi Aglerovi⁴⁷ a především skutečnost, že je u jejich jmen dedikace zichrono livracha⁴⁸, to

⁴⁵ „milovaný rabi Juda“ MS Opp. 585, fol. 78v. Na to, že dopis, o kterém tato práce pojednává, je součástí pokračující korespondence usuzujeme z několika míst v dopise, která se o tom zmiňují. Např. „כמ' שכתבתי לך כבר ... ,*jak už jsem ti napsal...*“; „ומאד תמהתי עליך שכתבת לי בכתבך השיני“; „*a velmi mě udivilo, co jsi mi napsal ve tvém druhém dopise...*“ atd. Viz tamtéž.

⁴⁶ יצחק בר ... ז"ל Je třeba ovšem poznamenat, že ona dedikace zichrono livracha také nemusí být naprosto jistá, neboť zajin může být také šin a potom by se jednalo s největší pravděpodobností o zkratku jména (možná Šlomo), pravděpodobně otce tohoto Judy Jicchaka. Neubauer při zmínce o této poznámce však zkratku transkribuje právě jako ז"ל („*Injured in binding and pale; the name ז"ל ... יצחק בר ... is traced over by a recent hand.*“ NEUBAUER, Adolf. *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford.* Oxford: The Clarendon Press, 1886. s. 576.), proto ji zde užijeme i my, avšak s upozorněním, že transkripce nemusí být správná.

⁴⁷ Menachem Agler je s největší pravděpodobností osoba identická s Menachemem Šalemem, Mühlhauzenovým kolegou, jedním ze členů tzv. pražského filosofického kroužku. Existoval názor, že Agler a Šalem jsou dvě rozdílné osoby, nicméně Kupfer je přesvědčený o tom, že jsou to jedna a tatáž osoba. Dokládá to tím, že Šalem ve své době hodně cestoval, což však nebylo nijak neobvyklé. Při svých cestách došel až do města Agler, které lze najít v severní Itálii, také pod názvem Aquilaea, a odtud si dopisoval se svými přáteli v Rakousku a v českých zemích. Když pobýval v Agleru, zřejmě se podepisoval názvem města a když byl zpět v Praze, podepisoval se jménem, pod kterým byl znám, tedy Šalem. Mimochodem v Itálii panovala velká svoboda ve vědění a kvetly zde tedy sekulární vědy, Menachem Agler/Šalem mohl něco

znamená, že autor k nim odkazuje jako už k zesnulým osobám. Dopis byl tedy napsán až po smrti obou osob. My naneštěstí nevíme přesné datum smrti ani jednoho, ale můžeme předpokládat, že ve dvacátých letech patnáctého století mohl být Mühlhauzen ještě chvíli naživu.⁴⁹ V roce 1439 zemřel poslední člen pražského filosofického kroužku, Avigdor Kara, a to ve velice pozeňnaném věku více než devadesáti let. Vzhledem k tomu, že jeho život byl výjimečně dlouhý, není velká pravděpodobnost, že by ho Mühlhauzen či Agler (tedy Šalem) přežili. Z této mozaiky informací dokážeme složit hypotézu, že dopis byl napsán pravděpodobně někdy v průběhu třicátých či čtyřicátých let; jeho kopie byla poté pořízena v roce 1467.⁵⁰

Na manuskriptu nacházíme rovněž tiráž, a to na fol. 72v.⁵¹ Tam se objevuje datum 17. avu roku 225, lifrat katan, to znamená podle malého počtu. Jedná se tedy o datum, bez uvedení tisícových číslovek. Po převodu do gregoriánského kalendáře se dostáváme k datu 18. srpna 1465. Nicméně tato tiráž se nachází na fol. 72v, a protože náš zkoumaný dopis začíná až na fol. 78v, datum kopie tohoto dopisu se nám posunuje, pravděpodobně právě až k tomu roku 1467.⁵²

Zmíněné osoby by nám také mohly prozradit místo, kde byl dopis sepsán. Jisté je, že autor byl s pražským filosofickým kroužkem seznámen a byl jím pravděpodobně také intelektuálně ovlivněn, proto za jedno z možných míst, kde se autor mohl pohybovat a svůj dopis mohl sepsat, označíme právě Prahu. Ve hře je však také ještě jedno místo, a to Malopolsko. Víme totiž, že manuskript, který obsahuje tento dopis, byl opsán písařem Jerochamem ben Solomonem, kterému se také přezdívalo Fishl, a to ve dvou městech právě na území Malopolska, v Jaroslawově a v Sandomierzově.⁵³ Pro náš případ je

z této inspirace také donést zpět do aškenázských zemí. KUPFER, Efraim. Lidmuta hatarbutit šel jahadut aškenaz vechachmia bemeot arba esre vechameš esre. *Tarbiz*. 1972, vol. 42, no. 1-2, s. 124-126.

⁴⁸ יש בידי מכתב שכתב מה"ר מנחם אגלר ז"ל למה"ר לימפן מולדוון ז"ל „Mám ve své ruce dopis, který napsal rabi Menachem Agler, blahé paměti Jom Tov Lipmannovi Mühlhauzenovi, blahé paměti...“ MS Opp. 585, fol. 78v.

⁴⁹ Minimálně v prvním roce, pokud přijmeme Yuvalovo tvrzení, že zemřel v roce 1421. YUVAL, Israel, J. *Chachamim bedoram: hamanhigut haruchanit šel jehudej Germania bešilhel jemej habeinajim*. Jerusalem: The Magnes Press, 1988. s. 106. Existuje však také možnost, že by Mühlhauzen mohl být naživu ještě další tři roky.

⁵⁰ Srov. VISI, Tamás. *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Olomouc, 2011. Habilitační práce. Univerzita Palackého, Filosofická fakulta, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových. s. 198.

⁵¹ „Dokončil jsem toto psaní ve dni 17. avu roku 225 malého, a toto je mé jméno, Jerocham, zvaný Fišl.“

⁵² K manuskriptu viz také BEIT-ARIEH, Malakhi. *Heera le-heerato shel H. Shmeruk le-maamro shel E. Talmage*. Kiryat Sefer, 56, 1981.

⁵³ Srov. NEUBAUER, Adolf. *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*. Oxford: The Clarendon Press, 1886. s. 576.

zajímavý také fakt, že Fishl vytvořil kopii nejen tohoto manuskriptu, ale rovněž jiného manuskriptu, který obsahuje glosy Menachema Šalema, čímž výrazně přispěl k tomu, že se Šalem dostal do širokého povědomí. Z těchto dvou informací bychom mohli odvodit, že v Malopolsku existoval zvýšený zájem o postavy z pražského filosofického kroužku. Bylo to pro to, že na tomto území existovala jakási odnož pražské školy? A mohl být náš anonymní autor členem této odnože, nebo byl jedním z posledních generací pražské filosofické skupiny?⁵⁴ Dopis nicméně s největší pravděpodobností vznikl na jednom z těchto dvou míst. Ať je to tak, či onak, anonymní autor, zřejmě pod vlivem pražského filosofického kroužku, přináší velice fundované a zajímavé argumenty, které problematizují maimonidovskou tendenci sloučit filosofii s judaismem. Obsahem dopisu je tedy převážně kritika filosofie⁵⁵, ke které je ovšem z větší části použita filosofická argumentace.⁵⁶

Samotný manuskript, který je součástí kolekce Davida ben Abrahama Oppenheima (jak naznačuje zkratka), svého času mimo jiné také pražského rabína a nositele funkce „Landesrabbiner“ Moravy, žijícího v druhé polovině sedmnáctého století a v první polovině století osmnáctého, velkého sběratele nejen manuskriptů hebrejských, ale také jidiš a aramejských, obsahuje pochopitelně mnohem více textů. Zajímavé je, že jedna část zbylých dokumentů je kabalistického charakteru,⁵⁷ které se objevují také v New Yorkském manuskriptu, jež kopíroval jistý Eliezer Eilburg, který byl v druhé polovině 16. století rovněž aktivní na Moravě. Není naší ambicí, ani v naší kompetenci, cestu tohoto manuskriptu řádně popsat, ovšem vzhledem k postavám, které se okolo něj pohybují, je

⁵⁴ Srov. VISI, Tamás. *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Olomouc, 2011. Habilitační práce. Univerzita Palackého, Filosofická fakulta, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových. s. 198-199.

⁵⁵ ...הוא מנסה לקעקע יסודות הפילוסופיה בקושיותיו על-ידי הטלת ספק באפשרות להגיע על-ידיה להשגת האמת... „...pokusil se zničit základy filosofie skrze zpochybnění možnosti, že filosofii lze dosáhnout pravdy...“ KUPFER, Efraim. Lidmuta hatarbutit šel jahadut aškenaz vechachmia bemeot arba esre vechameš esre. *Tarbiz*. 1972, vol. 42, no. 1-2, s. 133. Kupfer zde však hovoří v poměrně silných termínech, jak budeme v tomto textu několikrát opakovat, anonymní autor se nesnaží zničit filosofii per se, jeho záměry natolik radikální nejsou.

⁵⁶ Neubauer tedy, ve svém katalogu hebrejských manuskriptů, není úplně přesný, když za hlavní téma označuje víru v zázraky. „A philosophical chapter, chiefly on the belief in miracles, addressed to r. Yuda.“ NEUBAUER, Adolf. *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*. Oxford: The Clarendon Press, 1886. s. 576. Záměna tématu, jak se můžeme domnívat, je zřejmě způsobena tím, že se v dopise často užívá fráze ך ך הפלא, cesta zázraku, která je dávana do kontrastu s frází ך ך הטבע, cesta přírody. Jedná se však o kontrast, pokud to zjednodušíme, náboženského versus (přírodo)vědeckého způsobu nahlížení skutečnosti, kdy tematika zázraků může být jistě do náboženské oblasti řazena, není ovšem jejím výlučným námětem. Autor opravdu zázraky jako takové nijak zásadně neprobírá.

⁵⁷ Mimochodem vzhledem k poznámce, kterou nacházíme v dopise, o druhé, nezjevené intenci v otázce *micvot* a jejich příčin, máme důvod se domnívat, že mystický způsob přemýšlení také nebyl autorovy zcela cizí. O tom ale blíže při analýze argumentů, viz třetí kapitola.

možné, že jeho putování mohlo pokračovat přes Moravu buď z Malopolska, kde byl minimálně opsán, ne-li přímo sepsán; případně z Prahy přes Malopolsko, a právě tam se mohl stát součástí Oppenheimovy sbírky.⁵⁸

Ačkoliv je tedy manuskript a dopis v něm obsažený skoupy co se týče konkrétních dat a konkrétních míst, vidíme, v jakém intelektuálním prostředí se přibližně pohybujeme. Samotný dopis je inspirován zajímavou etapou aškenázského středověkého intelektuálního života, ve které se objevují takové postavy, jaké jsou i ti z nejzarytějších oponentů vlivu filosofie na aškenázské myslitele tohoto období, schopni označit za kvalitní vzdělance,⁵⁹ nehledě na hlasy, které jsou přesvědčeny vynikajícím racionálním zázemím tohoto období.⁶⁰

2.2 Jazyková analýza

Dříve, než se podíváme a analyzujeme samotné argumenty z dopisu, krátce se zastavíme ještě u terminologické analýzy. Neboť když budeme vědět, jaké termíny a jakým způsobem je autor používá, nejen, že jeho argumentaci lépe pochopíme, ale také nám to lépe pomůže odhalit a pochopit jeho intelektuální zázemí a míru jeho znalostí.

2.2.1 Filosofické termíny

Filosofická literatura překládaná do hebrejštiny měla v židovském světě dlouhou tradici ještě dříve, než se objevil náš anonymní dopis. Existovala zde dokonce několikrát pokusy najít pro vědeckou a filosofickou terminologii vhodné a pevně ustanované ekvivalentní termíny v hebrejském jazyce, za všechny zmiňme především Abrahama Ibn Ezru, který měl opravdu veliký podíl na ustanovení jistého druhu vědecké a filosofické terminologie v hebrejštině, či Abraham bar Hiyya, který se zdatně podílel na ustanovení vědecké

⁵⁸ „If yes, [pokud Eilburg kopíroval kabalistické texty do NY manuskriptu z manuskriptu Opp. 585, pozn. autorky] then it is quite likely that both MS Opp. 573 and MS Opp. 585 traveled to Moravia during the sixteenth century, one of them was consulted by Eilburg in the 1560s, and they entered David Oppenheim's collection of manuscript when he was Landesrabbiner of Moravia during the 1690s.” Viz VISI, Tamás. *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Olomouc, 2011. Habilitační práce. Univerzita Palackého, Filosofická fakulta, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových. s. 231.

⁵⁹ „Among them was the foremost and, perhaps, only really learned German Jew of the Middle Ages, Lipmann (Tab-Yomi) of Mühlhausen” GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*. Vol. 4. London: [b.v.], 1891-1892. S. 178.

⁶⁰ „Despite the general view to the contrary, the scholars and leading personalities of Ashkenaz Jewry in those days were well acquainted with secular works and regarded with favour elements of culture and attitudes that are usually thought to be characteristic only of Spanish Jewry.” BEN-SASSON, Cahim, H. *A History of the Jewish People*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976. s. 624.

terminologie, např. skrze své astronomické práce.⁶¹ Velký vliv měla v hebrejské terminologii také dominantní tibbonská škola, v našem kontextu obzvláště Šmuel Ibn Tibbon⁶², jehož překlad Maimonidova *More Nevuchim* zde užíváme, a který užíval očividně i náš anonymní autor, jak ještě dále uvidíme. Díky jeho filosofickému slovníku, který přidal ke svému překladu a vlivu, který měl, můžeme mluvit i o tzv. tibbonských termínech, a ty jsou pro naše účely velice důležité, neboť jsou to právě ony, jež jsou našemu anonymnímu autorovi vlastní.⁶³

Již úvod dopisu odhaluje rozsah autorovy obeznámenosti s filosofií; během úvodní chvály, která je skládána rozumovým schopnostem respondenta, rabiho Judy, je naprosto přirozeně použit aristotelský termín⁶⁴: „*on, jenž vzděláním natrvalo dosáhl aktivního [intelektu]*“.⁶⁵ Termín aktivní intelekt, jenž je vrcholem lidského rozumového snažení, a v aristotelské filosofii tím, co přežívá smrt těla, nemusí být znám jen z Aristotelových děl (ačkoliv na Aristotela odkazuje, nikdy ne na žádné konkrétní Aristotelovo dílo), ale, což je pravděpodobnější, z filosofických děl Maimonidových.⁶⁶ Je nedílnou součástí středověké aristotelsko-maimonidovské filosofie, a autor tím prokazuje znalost a snad i jistou poplatnost této tradici.

Filosofický jazyk, navíc užit takovým způsobem, nám může napovědět něco o tom, jak byla anonymnímu autorovi filosofie blízká. Mohl být např. jedním z aktivních členů poslední generace pražského filosofického kroužku, tedy nejen osobou, která je jím ovlivněna ale rovněž tou, která byla přímo jeho součástí? Aniž bychom se pouštěli do divokých spekulací, již z první věty dopisu je patrné, že filosofie nebyla autorovy rozhodně cizí a ačkoliv je dopis zaměřen jako kritika, nekritizuje ze stanoviska nepoučeného.

Kromě aktivního intelektu je také rozlišováno mezi intelektem teoretickým (שכל העיוני) a intelektem praktickým (שכל המעשי), tedy klasická filosofická distinkce, kdy opět je,

⁶¹ Srov. SELA, Šlomo. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. Leiden: Brill, 2003. s. 14 a dále., 101-104.

⁶² Srov. např. SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. s. 217 – 222; či MARCUS, R. Jacob. *The Jew in the Medieval World a Source Book: 135 – 1791*. New York: Hebrew Union College Press, 1983. s. 352.

⁶³ Kromě jiného můžeme vidět vliv tibbonských termínů např. na slově intelekt: v dopise je užíván termín *sechel*, který je anonymnímu autorovi znám pravděpodobně z Tibbonova překladu *More Nevuchim*, kdežto např. Ibn Ezra či dokonce sám Maimonides v *Mišne Tora* by použil termín *da'at*. Srov. např. MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Hilchot Jesodej Hatora. kap. 1.

⁶⁴ Např. ARISTOTELES. *O duši*. III, 5, 430a 13.

⁶⁵ MS Opp. 585, fol. 78v. Termín aktivní intelekt je v dopise použit na vícero místech, např. שכלם לפועל, בשכל, בשכלו לפועל, שכלו לפועל. Srov. tamtéž. 78v, 79r.

⁶⁶ Např. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část II, kap. 12, s. 29, kap. 20. s. 46; část III, kap. 12, s. 29, kap. 19, s. 28 atd.

minimálně podle filosoficko-vědeckého náhledu na skutečnost tím, co přežívá smrt těla, právě intelekt teoretický. Je třeba také poznamenat, že hebrejské termíny pro praktický a teoretický intelekt jsou standartní tibbonské.

V rámci debaty nad intelektem teoretickým a praktickým, autor vyjmenovává různé části duše. Toto dělení je známo rovněž již z aristotelské filosofie, kdy se obvykle pohybujeme přibližně ve třech částech, první z nich je spojena s vyživovací, tedy vegetativní silou, a je jediná, kterou má rostlinná říše, druhá se silou vnímavou, tedy senzibilní, a spolu s vegetativní je typická pro říši zvířecí a třetí je silou rozumovou a je vlastní (spolu s předchozíma dvěma) pouze člověku.⁶⁷ Autor používá tohoto klasického dělení, hovoří o duši vegetativní (הצומח), senzibilní (המרגיש) – podle užitého slova můžeme pochopit, že senzibilní duše není signifikantní pouze pro mohutnost smyslů, ale rovněž pro mohutnost pociťování rovněž ve smyslu emocionálním), imaginativní (המדמה); kromě toho však používá také termín המתעורר, který, ač nesnadno přeložit, budeme pro naše účely překládat jako duše bdící⁶⁸. Použitím pojmu ha-mit'orer autor opět prokazuje obeznámenost s terminologií Šmuela Ibn Tibbona, překladatele Maimonida, Aristotela a Averroa do hebrejštiny, neboť duše „bdící“ je právě tzv. tibbonský termín.⁶⁹ S Tibbonem se mohl autor samozřejmě setkat prostřednictvím Maimonida, nicméně existuje zde také možnost, že mohl znát některé autory islámské filosofie, a to právě Averroa. Ostatně dále v textu je použit termín, který je znám právě z averroistické filosofie, a to pojem získaného intelektu

⁶⁷ Srov. s původním dělením Aristotelovým. „Zatím míníme říci jenom tolik, že duše je počátkem uvedených sil a že se vymezuje čtyřmi mohutnostmi, vyživováním, vnímáním, myšlením a pohybem.“ ARISTOTELES. *O duši*. II, 2, 10a, 54.

⁶⁸ Domníváme se, že ve slově „bdící“ můžeme pocítit obě složky, které se v hebrejském termínu objevují. Kořen ערר, v qalu, je překládán jako sloveso „žádat“, v hitpaelu, který je v dopise také použit, ke slovesu „být probuzen“. Klatzkin se k tomu vyjadřuje následovně: Klatzkin k tomu dodává: מתעורר – כח מכחות הנפש החיונית, ונקרא גם כח המתאווה, התאווה, התאווה ושניהם... ומזה הכח יבא אל פעולות... ובחירת דבר אחד או התרחק ממנו, והכעס, והרצון, והפחד, והגבורה, והאכזריות, והרחמנות, והאהבה, והשנאה, והרבה מאלו המקרים הנפשיים. „mit'orer – *esenciální síla, pocházející ze sil duše, je také nazývána silou toužící, tužby, toužení... a z tohoto síla přichází k činům...* [je možno] vybrat jedno slovo nebo od něj odstoupit, vztek, vůle, strach, statečnost, krutost, milosrdenství, láska, nenávisť, mnoho těchto příkladů duševních [schopností].“ KLATZKIN, Jacob. *Thesaurus Philosophicus i linguae hebraicae et veteris et recentioris*. Vol. 2. Berlín: Ex Officina Augusti Pries, 1928. s. 324. Ona probuzenost či bdělost tedy ve slovesu ha-mit'orer nevyjadřuje jen probuzenost a bdělost myslí, ale rovněž probuzenost emocionální, schopnost člověka být si vědom všech složek jeho existence.

Termín může být porovnán se svým arabským ekvivalentem *ha koah ha-mit'orer*, který např. Averroes používá ve smyslu schopnosti toužící, která je součástí hybné schopnosti člověka. Srov. ZONTA, Mauro. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century, a History and Source Book*. Dordecht: Springer, 2006. s. 133. Sám Maimonides ve svém *Šmone prakim*, Osm kapitol, používá termín ha-mit'orer pro tu část duše, která je spojena s pocity a vnímáním, Klatzkinův citát výše je převzat z první kapitoly tohoto Maimonidova pojednání.

⁶⁹ „Der Commentar zu Abot wurde von Samuel Ibn Tibbon, hebr. Übersetzt.“ STEINSCHNEIDER, Moritz. *Die Hebraeischen übersetzungen des Mittelalters und die Juden als dolmetscher*. Graz: Akademische druck – U. Verlagsanstalt, 1956. s. 437.

(שכל נקנה).⁷⁰ Možná, a tím si můžeme být téměř jisti, byl autor obeznámen rovněž s islámskou filosofií (ostatně sám na několika místech zmiňuje mutakalimún (המדברים), doslova mluvící), tedy stoupence kalámu,⁷¹ nicméně je možné, že s ní byl seznámen právě díky Maimonidovi.

Maimonidovské, respektive přesněji tibbonské termíny, jsou v dopise používány v souvislosti s otázkou prvního principu, s problematikou dalšího teologicky-filosofického termínu, kterým je creatio ex nihilo, stvoření něčeho z něčeho (יש מאין). Jsou zde použity pojmy z třetí části knihy *More Nevuchim*, totiž pojem deziderat (בקשות) a pojem propozic (הקדמות)⁷². Právě na začátku této části totiž Maimonides přináší propozice, díky kterým chce dokázat tři deziderata, tedy že Bůh existuje, je jen jeden a je netělesný. V tzv. šestadvacáté propozici potom hovoří o aristotelské věčnosti světa, kterou odmítá. Souvislost s principem stvoření něčeho z něčeho je tedy nyní zcela zřejmá.

K filosofickým termínům bychom měli v neposlední řadě zařadit autorovu distinkci mezi cestou přírody (דרך הטבע) a cestou zázraku (דרך הפלא). Sousedí cesta zázraku i cesta přírody se objevuje v Gersonidově *Milchamot Hašem*, např. 6:12 pro cestu zázraku a 3:6 pro cestu přírody. Tyto termíny, které nacházíme v anonymním dopise velice často, jsou tedy termíny, jež jsou v kontextu židovské filosofie již známy a ustanoveny. My je oba překládáme jako *cestu*, abychom tím naznačili důležitý aspekt těchto dvou světonázorů, totiž, že jejich *následování* se odráží v životě člověka a v jeho různých oblastech.

2.2.2 Judaistické termíny

Protože pojmy, které jsou typické pro židovské náboženství, jsou při druhu tohoto dokumentu očekávatelné, podívejme se jen stručně na ty nejdůležitější.

Nejdůležitějším eschatologickým termínem, jenž se v textu objevuje, je pojem pro posmrtný život (respektive pro posmrtný život pro spravedlivé), svět který přijde (עולם

⁷⁰ Averroes pojem zísakného intelektu vysvětluje ve svém komentáři k Aristotelově *O duši*, ke knize tři, v komentáři pátém, č. 58. „When the material intellect is joined [with the Active Intellect] as perfect by the Active Intellect, then we are joined with the Active Intellect. This disposition is called “acquisition” and the “acquired intellect”...” Viz HYMAN, Artur (ed.). *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Tradition*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 2010. s. 316.

⁷¹ Islámská spekulativní teologie, která se ovšem zabývá i ryze filosofickými tématy, jako je např. kosmologie, logika, epistemologie či antropologie. Srov. DHANANI, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam*. Leiden: Brill, 1994. s. 2 – 3.

⁷² MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III., s. 1.

הבא).⁷³ Je používán v klasické distinkci k tomuto světu (עולם הזה) a na způsobu, jakým s ním autor zachází, nenacházíme nic neobvyklého.

Pro duši autor používá dva hebrejské termíny: הנפש, který se v dopise objevuje mnohem častěji a הנשמה. Nefeš je použita na těch místech, kde se hovoří o posmrtném životě, o tom, co přežívá tělo, o částech duše; duše jakožto nefeš (či alespoň nějaká její část) by měla být tím, kdo má podíl ve světě, který přijde. Slovo nešama, abychom zohlednili distinkci, která se v textu objevuje, překládáme českým slovem „duch“. Nešama je v dokumentu jen v jednom jediném kontextu: když se hovoří o tom, co je zatíženo tím, že přebývá v těle – nešama/duch trpí tím, že je součástí těla, a nikdy nemůže dosáhnout toho, na co jeho kapacita dostačuje, pokud není z těla uvolněn. Hned v další větě, kde se hovoří finálním dosažení člověka, tedy o podílu ve světě, který přijde, je ale opět užit pojem nefeš.⁷⁴ Nešama je tedy koncept čehosi omezeného, kdežto nefeš je mnohem komplexnější a zároveň také abstraktnější termín. Dovolíme si tvrdit, že duch může být dokonce i součástí duše, ale je to určitě pojem hierarchicky podřazen. Duše je samozřejmě také ovšem filosofickým termínem, proto je třeba brát její zařazení sem s rezervou; uvedli jsme ji zde, neboť je v dopise častokrát úzce spojována s posmrtným životem, tedy termínem, který zde uvádíme jako „judaistický“⁷⁵.

Dále je v textu používáno několik dejme tomu technických judaistických termínů, které zde pouze zmíníme, neboť nejsou až tolik výjimečné. Začneme tím nejtypičtějším a nepřekvapivým, a to pojmem přikázání (מצוות). Ten nacházíme v textu, vzhledem k jeho zaměření, velice často, neboť kritika filosofie je zde ukazována především skrze problém spravedlivého a zlého a jejich podílu ve světě, který přijde, a to jednak z hlediska cesty

⁷³ Pro použití termínu talmudu srov. *Babylonský Talmud*, např. seder Zeraim. Masechet Brachot 4a, 4b, 5a, 8a, 10a, 57a atd.; seder Moed. Masechet Šabat 30b, 63a, 127a atd; masechet Eiruvin 54b; masechet Pesachim 68a, 113a; seder Našim. Masechet Jevamot 47a; masechet Ktubot 111a; seder Nezikin. Masechet Sanhedrin, 43b, 44b, 88b, 90a atd.

⁷⁴ Použití obou pojmů vidíme velice zřetelně zde: הנשמה להשיג מאחר שאין לה שום מונעים גופני' א"כ נפש הרשע או נפש האטום שלא השיגו כלל בעולם הזה למה לא תשיג נפשם בעולם הבא כל מה שבכה הנשמה להשיג מדרך הטבע מאחר שאין לה מונע גופני

„Duch toho dosáhne, jelikož nemá žádné tělesné pohánění. Jestliže je to tak, potom proč duše zlého nebo duše hloupého, která nedosáhne ničeho na tomto světě, nedosáhne ve světě, který přijde všeho, čeho je schopen duch dosáhnout podle cesty přírody, potom, co už nemá tělesné pohánění?“ MS Opp. 585, fol. 80r. Duch tedy může dosáhnout toho, co je možné dosáhnout až v momentě, kdy již není součástí těla. Nicméně duše je ta, která potom sklízí plody ve světě, který přijde a rovněž ta, která dosahuje něčeho i na tomto světě. Pro ni omezenost tělem buď neplatí, nebo na ní není aplikovatelná v takové fatální míře, jako na ducha.

⁷⁵ S dělením různých hebrejských termínů pro duši ovlivněným platónsko-aristotelksou koncepcí přišel už Saadia Gaon a jeho idea se stala posléze velice vlivnou. Saadia dělil duši následujícím způsobem: nefeš je duše vegetativní, ruach duše animální a nešama je intelektuální částí duše. Srov. SAADIA GAON. *The Book of Doctrines and Beliefs*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. s. 141 – 155. Dovolíme si nicméně tvrdit, že autorovo použití nefeš a nešama je v anonymním dopise rozdílné, viz výše, ačkoliv je velice pravděpodobné, že byl se koncepcí Saadii, potažmo s koncepcí platónsko/aristotelksou seznámen.

přírody a jednak z hlediska cesty zázraku. Příkázání je poté zmiňováno v souvislosti s praktickou činností, a tedy i praktickým intelektem. Kromě *micvot*, což je příkázání zásadně autoritativního typu, autor zmiňuje také zvyky (מנהגיהם) a *takkanot* (תקנות). *Minhagim*, lokální zvyky jednotlivých komunit či regionů, stejně jako *takkanot*, lokální nařízení rabínů, která, derivována z biblických veršů, upravují halachické příkazy, jež už nevyhovují podmínkám komunity, jsou v dopise na dvou místech, tam, kde se hovoří o řádu či stupních toho, co by měl člověk zvládnout dříve, než se začne učit filosofii a tam, kde se hovoří o dosažení pravého porozumění skrze praktické skutky.

Posledním z pojmů, které jsou signifikantní pro židovské náboženství, je termín *bat kol*, nebeského hlasu (בה קול), který je v textu spojen s talmudickým příběhem rabiho Eliezera.⁷⁶ *Bat kol* má za úkol zjevovat Boží vůli, a právě v tomto kontextu je v dopise zmíněna. S konceptem nebeského hlasu se setkáváme už v Tanachu, hebrejské Bibli, ačkoliv tam není ještě přesně takto pojmenován, nenalézáme tam přímo pojem „dcery hlasu“, ale „hlasu z nebes“.⁷⁷ *Bat kol* jako taková se objevuje až v Talmudu, v souvislosti s různými příběhy, kdy zasahuje do dění a zjevuje rabínům to, co Hospodin chce sdělit. Nejedná se jen o onen slavný příběh s rabim Eliezerem, který udává i autor, ale nacházíme jej i v mnoha jiných traktátech.⁷⁸

Tato krátká terminologická analýza měla sloužit jako jakýsi exkurz před tím, než předložíme samotný překlad, kde bude na ty nejdůležitější termíny samozřejmě ještě odkazováno, a analýzu argumentů. Ještě před ní se však na chvíli zastavíme u zdrojů, ze kterých autor vychází.

2.3. Analýza zdrojů

Autor pro podporu své argumentace používá v dopise několik zdrojů, které buď přímo cituje, nebo na ně alespoň odkazuje. Naštěstí se nám podařilo detekovat všechny a v překladu na ně odkazujeme, zde se nám dovozte ještě na chvíli u několika zastavit.

⁷⁶ Více viz překlad.

⁷⁷ Zvuk, hlas, který projevuje Hospodinovu vůli, se objevuje např. v Deut. 4,12: וידבר יהוה אליכם מתוך האש קול „I mluvil k vám Hospodin z prostředku ohně. Hlas slov slyšeli jste, ale obrazu žádného jste neviděli kromě hlasu“ Doslova „hlas z nebes“ se poté objevuje v Danielovi, 4, 28: עוד מלחא בפם מלכא – קל מן-שמיא נפל לך אמרין נבוכדנצר מלכא מלכותא עדת מנך „Ještě ta řeč byla v ústech krále, a aj, hlas s nebe přišel: Toběť se praví, Nabuchodonožore králi, že království odešlo od tebe.“

⁷⁸ Např. *Babylonský Talmud*. Seder Moed. Masechet Joma 22b; mas. Pesachim, 94a; Seder Zeraim. Masechet Brachot 3a; Seder Nezikin. Masechet Sanhedrin 94b; mas. Avoda Zara 10b; Seder Našim. Mas. Sota 2a atd.

Jedním z nejzásadnějších autoritativních pramenů pro židovské náboženství, který se v dopise objevuje (respektive jeho citace) opakovaně, je samozřejmě Tanach, hebrejská Bible. V textu se setkáváme nejen s úryvky z pěti knih Mojžíšových, ale také ze žalmů či Izaiáše. Jak bývalo ve středověké tradici zvykem, citace jsou zřejmě zapisovány z hlavy, bez kontroly v originálním textu, snad i pro to, nejsou vždy naprosto přesné, je používáno lehčích obrátů a zkratkovitého vyjadřování.⁷⁹ Je zajímavé vidět, že i v pozdním středověku byla tradice ústního předávání stále ještě živá. Kromě Tanachu autor několikrát cituje také z Babylonského Talmudu. Tento zdroj ale nepoužívá nijak zvláštním způsobem, proto se u něj více zdržovat nebudeme.

Dalším často zmiňovaným zdrojem je samozřejmě Maimonides. Je citováno a odkazováno jednak na jeho Mišne Tora, to většinou přímo⁸⁰, jednak na More Nevuchim v překladu Šmuela Ibn Tibbona, to ve větší míře a někdy také nepřímě.⁸¹ Maimonidovy myšlenky obecně doprovází celý dopis jako jakési pozadí či můstek, ze kterého se autor odráží. Je zřejmé, že jeho reakce patří především maimonidovské filosofii a jejím důsledkům. Maimonidovská filosofie je na jednu stranu sice tím, co je kritizováno, na druhou stranu je ovšem natolik vrostlá do autorova myšlení, že se s ní setkáváme právě jako s oním „backgroundem“. Není tedy odmítána jako taková, není vlastně odmítána ani filosofie obecně jako taková, polemizováno je pouze s některými jejími důsledky a to s těmi důsledky, které jsou nějakým způsobem důležité pro židovské náboženství, většinou tím, že jsou s ním do jisté míry v rozporu (např. onen problém spravedlivého a zlého a jejich podílu ve světě, který přijde, kterým je dopis otevřen, a který také budeme

⁷⁹ Např. při citaci z Izaiáše 64, 3 je v dopise odkaz následující: עין לא ראת י"ל (MS Opp. 585, 80r) – na tomto příkladě vidíme jak způsob zkracování, tak drobné chyby, neboť v Bibli stojí: עין לא-ראתה אלהים זולתך („oko nevidalo Boha kromě tebe, aby tak činil tomu, kterýž naň očekává.“). Autor, jak vidíme, nedospal u slovesa hej, ačkoliv je oko ženského rodu, a zkrátil až poslední tři slova, vynechal ony jiné bohy; při citaci z Deuteronomia 4,39 nacházíme navíc wav – u autora: וידעת היום והשבות אל לבבך (MS Opp. 585, 80v), v Bibli: וידעת היום והשבת אל-לבבך („*poznej dnes a vezmi si k srdci*“; v Deuteronomiu 4,6 nacházíme hned dvě odchylky: v dopise je verš v podobě: אשר שמעו את כל החקים כי היא חכמתך ובינתך לעיני העמי ואמ' רק ע"ה"ו ה"ה האלה. Část tohoto verše v Bibli zní: אשר ישמעון את כל-החקים האלה ואמרו רק עמ-חכם ובנון הגוי הגדול הזה כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים („*to jest moudrost vaše a opatrnost vaše před očima národů, kteříž, slyšíce všecka ustanovení tato, řeknou: Jistě lid moudrý a rozumný národ veliký tento jest*.“). Zde vidíme, že místo mužského zájmena הוא je v dopise ženské zájmeno היא (zde je to možná způsobeno tím, že ačkoliv je použito mužské zájmeno, má se číst jako „hi“) a u slovesa slyšet chybí koncové nún – to možná pro to, že v Bibli je sloveso poměrně nezvykle ohnuté, autor tedy zřejmě použil jemu přirozenější tvar.

⁸⁰ Např. הרב כתב הרב ז"ל במשנה תורה „*rabi blahé paměti napsal v Mišne Tóra*“, MS Opp. 585, fol.78v nebo הרב ז"ל אצמו כת' בפר' חלק „*rabi blahé paměti sám napsal v kapitole chelek...*“, MS Opp. 585, 80r.

⁸¹ Např. הרב ז"ל בסוף „*podobenství, které napsal rabi blahé paměti v části třetí, kapitole 51*“, MS Opp. 585, 79r; לפי דברי הרב ז"ל „*podle slov rabiho blahé paměti*“, tamtéž; כת' הרב ז"ל בסוף „*rabi blahé paměti napsal na konci pětadvacáté propozice*“, tamtéž; nepřímé odkazy jsou např. poukázáním na některé myšlenky a teorie z More Nevuchim, např. השלוש בקשות – tři desiderata, tamtéž.

diskutovat v další kapitole). S Maimonidem je ovšem vždy jednáno s úctou, vždy je pojmenován jakožto Rabi, blahé paměti, což indikuje slávu a širokou obeznámenost s jeho osobou, neboť není potřeba, aby byl přímo jmenován. Tento způsob byl obecnou zvyklostí při odkazování na Maimonida v tibbonické literatuře, což znovu dokládá to, nakolik byl anonymní autor s Maimonidovým překladatelem úzce intelektuálně propojen. Náš autor sice napsal svůj dopis sice více než jedno století po sérii tzv. maimonidovských kontroverzí, nicméně kdyby byl jejich účastníkem, mohli bychom ho zřejmě zařadit do křídla sice oponentů, avšak umírněných. Ačkoliv, jak uvidíme dále, jsou argumenty z dopisu, při jejich domyšlení, poměrně radikální, autor sám radikální ani vůči filosofii, ani vůči Maimonidovi není. Ostatně Maimonidovy myšlenky jsou v našem textu stále prezentovány jako autoritativní, a na mnoha místech jsou citovány právě pro to, aby autorovo pojetí problému podpořily. Zpochybňovány jsou jen tam, kde se v náhledu na problematiku liší. Pokud bychom užili jistou paralelu a to ve velice širokém a volném smyslu, jedná autor s Maimonidem podobně, ačkoliv mírně přísněji, jako jednal Maimonides s Aristotelem – většinu času je postavou autoritativní, ale pokud odporuje tomu, co Maimonides hlásá a ostatně v co zřejmě také věří (viz např. aristotelská věčnost světa), je odmítnut.

Opravdu velice zajímavý zdroj, na který se autor odvolává a který volně a nepřímou cituje, je již zmiňovaný dopis, který napsal Menachem Agler Jom Tov Lipmannovi Mühlhauzenovi. Tento dopis musel být očividně rovněž součástí těch textů, které se kopírovaly, neboť sám autor hovoří o tom, že drží v ruce kopii tohoto dopisu. Nutno podotknout, že slovo „kopie“ *העתק*⁸² je do textu dopsáno jakožto poznámka na okraji a u těch není nikdy jisté, čí ruka je psala. Naneštěstí tento dopis nezůstal dochován, takže jej nemůžeme hlouběji probrat a víme o něm jen to, co je napsáno v našem anonymním dopise, což není mnoho. Autor se zmiňuje o tom, že v Aglerově dopise je citováno dílo *Milchamot Hašem*, které mimochodem cituje i náš autor a o kterém si tedy dále ještě něco povíme. S největší pravděpodobností, což ale není neobvyklé, ani překvapivé, Agler cituje rovněž *Babylonský Talmud*, tedy alespoň ho, ve jménu Aglerova dopisu, cituje autor anonymního dopisu proti filosofii. Těmito citacemi se má doložit teze, že celý Izrael má podíl ve světě, který přijde, dokonce i v tom případě, když skutky Izraele nejsou úplně smysluplné, což jest, dotaženo do konce, dokonce i v tom případě, kdy nedosáhli aktivního intelektu. Toto můžeme určit jako jednu z tezí, která se v Aglerově dopise objevuje, a také

⁸² *„Držím ve své ruce kopii dopisu...“* MS Opp. 585, 78v.

za jedinou, kterou od anonymního autora známe, a vzhledem k tomu, jaké povahy tato teze je, je zřejmé, proč na ni náš autor odkazuje. Nicméně na druhé straně vzhledem k tomu, že neznáme kontext, nedokážeme určit, zda Menachem Agler chtěl svým výrokem tvrdit to, k čemu jej využívá autor anonymního dopisu.

Pojďme se nyní podívat blíže na ono dílo Milchamot Hašem, do češtiny přeloženo Války Hospodinovy. Knihu Milchamot Hašem napsal Geršonides, tedy Levi ben Geršon, kterého lze najít také pod jménem Ralbag, středověký židovský filosof, který žil na přelomu třináctého a čtrnáctého století. Gersonides však nebyl jen filosof, ale také význačný biblický komentátor, astronom či matematik. Kniha Milchamot Hašem je jedno z jeho autorských filosofických děl, pravděpodobně také jedno z nejznámějších a nejobsáhlejších. Pojednává tam o takových tématech, jako je prozřetelnost, proroctví, zjevená znalost, nesmrtelnost intelektu, kosmologie a zjevení; ve středověké židovské filosofii tak neustále vidíme prolínající se linku aristotelismu. Zajímavé je, že tak jako to dělá např. Aristoteles ve svém spisu O duši, Geršonides také nejprve hovoří a hodnotí názory jeho předchůdců na dané téma; navíc ovšem vždy dokazuje, že jeho názor je ve shodě s Tórou.⁸³ Samotný její název odkazuje na Numeri 21, 14, kde má kniha Války Hospodinovy popisovat boje starověkých Izraelitů.⁸⁴

Tato kniha byla tedy očividně ve středověkém aškenázském intelektuálním prostředí velice známá. Náš anonymní autor ji cituje přímo a využívá její podobenství o třech králich a čtyřech laicích (o tom více viz další kapitola). Pro naše úvahy nad anonymním autorem a jeho intelektuálním charakterem by mohlo být poučné to, o čem jsme mluvili už v případě Maimonida. Jak Aglerův dopis, tak Geršonidova Milchamot Hašem, jsou prokazatelně filosofická díla s filosofickými myšlenkami. U Aglera to sice nemůžeme tvrdit přímo o jeho zmiňovaném dopise, domníváme se však, že tomu tak je z povahy postavy, kterou byl Menachem Šalem/Agler. Argumenty filosofů jsou ovšem použity autorem ve prospěch závěrů, které se snaží moc filosofie zmenšit. Přesto však je argumentováno *jejich* pomocí; z toho můžeme (opět) usuzovat, nakolik byla anonymnímu autorovi filosofie blízká a do jeho myšlení vrostlá.

⁸³ Srov. EISEN, Robert. *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*. Albany: State University of New York Press, 1995. s. 1, 3, 5.

⁸⁴ „Protož praví se v knize bojů Hospodinových, že proti Vahebovi u vichřici bojoval, a proti potokům Arnon. Nu. 21, 14. Srov. také GERSHOM, Levi ben. *The Wars of the Lord, Book One, Immortality of the Soul*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1998. s. 55.

Posledním dílem, které autor zmiňuje, je Ruach Hachen, tedy něco jako Duch přízně. O tomto textu, jenž byl sepsán pravděpodobně někdy ve třináctém století, naneštěstí nemůžeme říci mnoho. Jeho autor je neznámý a dílo mělo sloužit pravděpodobně jako jakási filosofická příručka, určena čtenářům Maimonidova More Nevuchim, aby je vpravila do filosofické problematiky. Název Ruach Hachen může být inspirován např. biblickým veršem ze Zachariáše 12,10.⁸⁵ Ani v badatelské obci není tento text velice často reflektován, máme jej však k dispozici minimálně v hebrejské transkripci v práci Eliora Oferu, díky které jsme mohli lépe dohledat také pasáž, na niž autor anonymního dopisu odkazuje a který nám sám pomohl tím, že udal alespoň kapitolu, kterou má na mysli; ne vždy je to samozřejmě pravidlem. Autorovi byl Ruach Hachen inspiračním zdrojem v tom, že jím demonstroval obecný náhled ve středověké židovské filosofii, že praktický intelekt nám na tomto světě slouží jen k tomu, abychom skrze něj dosáhli intelektu významnějšího, intelektu teoretického. Z toho je potom dále odvozováno, že je to intelekt teoretický a ne praktický, který přežívá a právě on je tím, na nějž je třeba se soustředit. Není třeba již naznačovat, že anonymní autor tento závěr kriticky hodnotí, jak, mimo jiné, ještě uvidíme v další kapitole.

⁸⁵ ושפכתי על בית דויד ועל יושב ירושלם ותחנונים „A vyleji na dům Davidův a na obyvatele Jeruzalémské Ducha milosti a pokorných proseb.“ Zachariáš 12, 10. Srov. také MYERS HANEKE, Dianne L. *Guide to the Names of God*. Bloomington: Author House, 2011. s. 218.

3. ARGUMENTY Z ANONYMNÍHO DOPISU PROTI FILOSOFII

3.1 Stručný výklad obsahu dopisu

Ačkoliv čtenář bude mít možnost si v příloze této práce přečíst samotný překlad anonymního dopisu proti filosofii, dovolte nám na tomto místě udělat jakési shrnutí obsahu tohoto dopisu, neboť i když se nejedná o text, který by byl až přespříliš složitý, není to ani text z nejjednodušších a krátký výklad obsahu může ledascos usnadnit.

Jak už jsme se v naší práci zmiňovali, leitmotivem dopisu, či chceme-li případem, na kterém anonymní autor demonstruje své argumenty, je osud spravedlivého a zlého člověka na tomto světě a ve světě, který přijde⁸⁶, a to jednak podle tzv. cesty přírody, tedy jakéhosi sekulárnějšího a vědeckějšího náhledu na skutečnost, a jednak podle tzv. cesty zázraku, což je nahlížení skutečnosti náboženštějšího charakteru. Podle prvního pojetí se totiž rozdíl mezi spravedlivým a zlým člověkem v otázce dosažení místa ve světě, který přijde, stírá, neboť pro to je třeba zdokonalit svůj teoretický intelekt a připojit se k intelektu aktivnímu, k čemuž praktický intelekt a tedy i samotné činy člověka valnou měrou nepřispívají. Podle druhého pojetí však praktický život člověka, v konkrétním náboženském kontextu vykonávání *micvot* a studium Tóry, rozhodují o tom, zda onen člověk bude či nebude v posmrtném životě odměněn.

„Zázračný“ aspekt tohoto názoru je v tomto případě to, že v kontrastu s „přírodním“ či „přirozeným“⁸⁷ postupem věcí může být člověk, který by měl podle cesty přírody dosáhnout posmrtného života, neboť dosáhl aktivního intelektu, z posmrtného života i přesto vyloučen, neboť svými aktivitami toho nedostačoval. Hlavně v tom je druhá cesta cestou zázraku, neboť jde proti ustanoveným přírodním zvyklostem. S tím, jakému náhledu na skutečnost ten který člověk věří, samozřejmě souvisí i to, jakým způsobem se ve svém životě chová a jakým způsobem jedná, neboť každý náhled skutečnosti nabízí odměnu posmrtného života za odlišných podmínek.

⁸⁶ Svět, který přijde, hebrejsky *הבא ועלם* je pojmenování pro posmrtný život v náboženském učení judaismu, Viz kapitola o terminologické analýze této práce

⁸⁷ Hebrejské *טבע* se chová podobně jako anglické *nature*, může tedy znamenat a být překládáno i jako příroda, i jako přirozenost. My jsme si ve dvousloví *דרך הטבע* zvolili překlad českým „cesta přírody“, neboť příroda zde má představovat onen řád věcí, který může být kontrastní právě ke druhému *דרך הפלא*, tedy cesta zázraku. Slovo „přirozenost“ nám v tomto případě přijde až příliš zatížené antropologickým hledáním přirozenosti lidské, který s touto problematikou dle našeho názoru příliš nesouvisí.

Vítězství cesty přírody nad cestou zázraku potom autor považuje přirozeně za nebezpečné židovskému náboženství. Neznamená to, že by však cesta přírody, respektive ten způsob života, který cesta přírody nepřímo proklamuje, měla být z náboženského hlediska naprosto zavrhnuta. Znamená to pouze to, že by měla být cestě zázraku, a tedy náboženskému nahlížení skutečnosti, respektive tomu způsobu života, který proklamuje zase cesta zázraku, podřízena. Spojení cesty přírody s cestou zázraku však není spojením nejjednodušším, proto musí být zachována právě ona hierarchie.

Autor po zbytek dopisu už pouze potvrzuje tuto základně načrtnutou linii různými argumenty. Hraje na strunu věřících Židů tím, že upozorňuje na rabínskou teorii generačního poklesu inteligence, čímž prakticky upírá cestě přírody možnost dosažení pravdy, která je zásadní pro dosažení aktivního intelektu a tím i místa ve světě, který přijde.⁸⁸ Rozebírá odměny slibované oběma cestami a napadá skutečnost, že podle cesty přírody lze dosáhnout odměny stejného charakteru už na tomto světě, jaké poté bude dosaženo ve světě, který přijde. Kritika je vedena samozřejmě skrze biblické verše, neboť autor moc dobře ví, komu je jeho dopis určen, tedy věřícím.

Nemůžeme zapomínat na dobový kontext, tehdy ani ti největší z filosofů v judaismu nebyli sekulární v tom slova smyslu, že by odmítli své náboženství a jeho základní texty. Odvolání se na Tóru či na Talmud je tedy stejně validní jako odvolání se na jakoukoliv jinou vědeckou či filosofickou autoritu.

Autorovi se navíc z klasických textů židovského náboženství nezdá příliš jasné, že by měl teoretický intelekt takovou svrchovanost a zdá se mu, že je naopak několikrát a to velice výrazně upozorňováno na praktické činy a tedy potažmo na intelekt praktický a to i v těch případech, kdy by bylo teoretickému vzdělávání uškozeno. Tedy tehdy, považuje-li se za lepší ukončit život člověka i za těch okolností, kdy je v jeho možnosti zdokonalit svůj teoretický intelekt a přiblížit se intelektu aktivnímu, ale např. kvůli otázce rituální čistoty, což je akt praktického charakteru, a jejímu nedodržení je vítané i takovéto radikální řešení. Potom samozřejmě nedává smysl, proč by byl upřednostněn praktický intelekt, byla-li by osoba za to, že jej následuje a tím následuje příkazy, potrestána.

⁸⁸ Zřejmě toto měl, podle našeho názoru, na mysli Efraim Kupfer, když psal o tom, že se autor snaží podkopat základy filosofie a ukázat na nemožnost dosažení pravdy skrze filosofii, viz poznámka č. 53 této práce. My však i nadále budeme tvrdit a později argumentovat, že autor opravdu takovou ambici neměl a to, že závěry jeho argumentů vypadají takto radikálně, je způsobeno jen tím, že se pouze velice důsledně zasazoval o onu několikrát zmiňovanou hierarchizaci, v čemž se, jak už jsme výše také zmiňovali, příliš neliší od umírněného křídla oponentů filosofie maimonidovských kontroverzí.

Rovněž je zpochybňován život a skutky velikých filosofických postav, jako je např. Platón a Aristoteles, a to hlavně v otázce spojení praktického a teoretického intelektu, tedy činů a rozumu. Aristotelův způsob života totiž s největší pravděpodobností neodpovídal tomu, co by zdokonalovalo praktický intelekt z hlediska židovského náboženství, a chtěl-li by někdo argumentovat zdokonalením teoretického intelektu až po zdokonalení intelektu praktického, narážíme zde na nesoulad právě v postavě Aristotela, který slouží za vzor intelektuální a rozumový, nikoliv však už za vzor správné praktické činnosti tak, jak jí rozumí středověký judaismus.

Dopis volně končí problematikou *micvot* a spojením teoretického s praktickým v její otázce, tedy v problematice racionalizace příkázání. Některá příkázání jsou totiž velice pochybná v tom smyslu, že jejich důvod nemusí být člověku znám ani po velké intelektuální námaze. Jakmile se však objeví snaha všechna příkázání obohatit právě o jejich racionální základ a dojde k tomu, že u některých to prostě nelze, autor vidí velké nebezpečí v tom, že ty osoby, které budou tuto tendenci následovat, budou mít sklon k tomu všechna ta příkázání, ke kterým se nenalezne důvod, odmítnout. Autor zde tak poukazuje na to, že přílišná racionalizace v oblastech náboženských může vést k ohrožení tohoto náboženství a opět dochází k nám již známé hierarchizaci; důvody pro příkázání nejsou odmítnuty jako takové, jsou odmítnuty jen tam, kde vedou k přímému nebezpečí, že uvedou ostatní věřící v omyl nebo jej dostanou do stavu zmatenosti a následného odklonění se od náboženství.

Dopis je ukončen tedy v tom samém duchu, ve kterém je veden. Jedná se o kritiku filosofie či filosofických vysvětlení židovských náboženských učení, nicméně závěry filosofie jsou odmítnuty jen tam, kde jsou v přímém rozporu s náboženstvím a kde stojí obě strany proti sobě jako nepřátelé. V tom případě je pro autora nezbytné upřednostnit náboženství před filosofií. V případech, kde však filosofie tyto konflikty nevyvolává, není žádným způsobem vnímána negativně. Filosofie sama o sobě tedy není zavrženíhodným způsobem myšlení.

3.2 Analýza argumentů

Argumenty z anonymního dopisu by se volně daly rozdělit do dvou základních skupin: do té, pod níž spadá forma argumentace spíše filosofického charakteru a do té, pod níž se dají

zařadit argumenty, jež jsou postaveny ryze na pozicích židovského náboženství, a které mohou být při odmítnutí těchto pozic samozřejmě odmítnuty jako celek. Nikdy není snadné udělat jasný řez a obě skupiny od sebe odizolovat naprosto a zcela. Proto i naše dělení nemá být ničím hlubším, než snahou vnést do takového rozvolněného textu, jako je dopis, jistý řád a touto diferenciací si k tomu pouze dopomáháme. Přijměte však prosím skutečnost, že některé z argumentů mohou spadat do skupin obou, respektive to, pokud některý z argumentů zařadíme do skupiny argumentů náboženských, neznamena to, že by ztrácel veškerou svou filosofickou validitu.

3.2.1 Filosofické argumenty

Pod filosofické argumenty nemusí nutně spadat jen ty, jež pracují s tematikou či pojmoslovím, které by se dalo označit za filosofické (jak uvidíme dále), ale i ty, jejichž vedení je nějakým způsobem „filosofické“, např. tím, že se drží zákonů logiky, že argumentace stojí na racionálních základech atd. Ovšem vzhledem k jasnosti výkladu argumentů my raději pod filosofické argumenty zařadíme právě jen ty, které pracují s filosofickým jazykem či s filosofickou tematikou; zbylé argumenty, které by mohly být filosofické formou svého vedení, nazveme potom jako ty, jež jsou vedeny filosofickým způsobem.

3.2.1.1 Praktický versus teoretický intelekt

Jak už jsme se o tom zmiňovali v kapitole o terminologii, dělit intelekt na teoretický a praktický je již zavedený a známý druh filosofické diference.⁸⁹ Náš autor dělení

⁸⁹ Viz např. Aristotelovo rozlišování mezi *sofia*, která je znalostí fundamentálních principů a mezi *frónésis*, která rozvažuje nad věcmi, jež mohou být i jiné, než jsou teď, na rozdíl od fundamentálních principů, které se nemění. Srov. ARISTOTELES. *Metafyzika*. 1141a20-1, 1140b6-7. Středověcí židovští filosofové znali Aristotela samozřejmě díky arabským překladům a filosofickým komentářům z téhož prostředí, jako byl například Ibn Rušdův komentář Aristotelovy Metafyziky, srov. ARNZEN, Rüdiger (ed). *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'. An annotated translation of the so-called 'Epitome'*. Berlín: Walter de Gruyter GmbH 7& co., 2012. s. 1 – 3.; dále díky encyklopedickým pracím, jako byla např. encyklopedie Judy ben Šloma ha-Kohena *Midraš ha-chochma*, která měla za úkol rozšířit vědecké vzdělání mezi Židy. Na jejím konci se objevuje přehled aristoteléské filosofie a výňatky z Aristotelovy *Fyziky*, *Meteorologie* či *O duši* se rovněž objevují v částech o přírodní filosofii. Srov. FONTAINE, Resianne. *Meteorology and Zoology in Medieval Hebrew Texts*. In: FREUDENTAL, Gad (ed.). *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. s. 219 – 220; a také rovněž díky Al Ghazzalimu, jehož práce o filosofii, ale i o teologii, byly častokrát výtahem z Ibn Siny, srov. GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. s. 7. Z židovského prostředí je aristoteléská filosofie známa samozřejmě skrze Maimonida, ale také díky jeho komentátorům, jako byl např. Josef Falaquera, komentátor a filosof ze třináctého století, Josef Kašpi, komentátor, filosof a gramatik z pozdního třináctého a raného čtrnáctého století, či Moše Narboni, komentátor a filosof ze čtrnáctého století, který komentoval nejen

intelektu na praktický a teoretický nijak neproblematizuje a pracuje s ním jakožto s daným. Hovoří o něm proto, že je spojen s hlavní linkou tohoto dopisu, jak jsme o ní mluvili výše: o posmrtném životě pro spravedlivého a pro zlého. To, co autora zneklidňuje, není tedy fakt této filosofické distinkce intelektu, ale skutečnost, že je intelekt teoretický nadřazen intelektu praktickému, jak to on sám v dopise několikrát zmiňuje.⁹⁰

Důvod je prostý: pokud je intelekt teoretický spojený s hlubokým hledáním pravdy, tj. aristotelských fundamentálních principů, ke kterému v obecnosti má dopomoci studium filosofie a pokud je intelekt praktický spojený s tzv. věcmi „běžného dne“, tj. s konkrétním chováním jedince a s jeho konkrétními činy, které, jak víme, vede Tóra se svými příkázáními a má na starosti je regulovat tím správným směrem, co nám z této rovnice vyplývá? Že každodenní činy člověka, a tedy i studium Tóry a vykonávání příkázání ve finále není nic natolik důležitého, že by to vedlo ke spasení.⁹¹ Naopak, k posmrtnému životu, protože ten je zajištěn pouze skrze teoretický intelekt, nás může dostat jedině hledání pravdy, tj. snaha o spojení s intelektem aktivním, ke kterému zase vede studium filosofie a věd.⁹² Při absolutním domyšlení rozdělení intelektu a hlavně hierarchizace intelektu teoretického nad intelektem praktickým, může být studium Tóry a vykonávání příkázání zavrhnuto ve prospěch studia filosofie a věd, dokonce by snad i mělo být zavrhnuto, neboť okrádá člověka o drahocenný čas, který může věnovat svému vzdělání filosofickému.

Maimonida, ale také Averroa či Al-Ghazaliho, a jeho rozhled a znalosti by se daly považovat za encyklopedické. Vzhledem k tomu, jak byl Narboni široce známý a citovaný, je možné, že náš anonymní autor znal i jeho a byl mu vedle Maimonida rovněž jakýmsi zdrojem. Srov. SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 189, 322 – 323, 332 – 333.

⁹⁰ „...to není důvod pro přežití duše, protože přežívá intelekt teoretický a ne intelekt praktický...“, MS Opp. 585, fol. 78v.; השכל המעשי אינו כי אם סולם בעולם „Praktický intelekt není dokonce nic víc než žebříkem, který na tomto světě vede k teoretické inteligenci ...“, tamtéž; „א השכל העיוני ...z duše přežívá jen teoretický intelekt...“, MS Opp. 585, fol. 79v.

⁹¹ Podle Maimonida je praktický intelekt sice důležitý pro intelekt teoretický, ale ve výsledku je praktický intelekt pouhým instrumentem a teoretický intelekt a jeho zdokonalení je cílem, ne zdokonalení etické, neboť pouze teoretický intelekt může vést ke spáse. Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část I, kap. 34, s. 55.

⁹² Zde se tak dostáváme k aristotelsko-maimonidovskému pojetí etiky. Nesmrtelnosti se nám dostává pouze díky intelektuální aktivitě, jen tehdy, je-li intelekt ze své potenciality přesunut do stavu aktivního, jen díky spojení s aktivním intelektem člověk dokáže překonat své tělo a jít za jeho hranice, tedy také přežít smrt tohoto těla. V tomto světle je praktický intelekt a tím i *micvot* opravdu jen nástrojem a ne cílem. Posmrtný život rovná se dokonalé racionalitě duše. Vůbec celé pojetí posmrtného života v židovském kontextu je znejistěno, neboť překonání smrti skrze spojení s aktivním intelektem nenapovídá posmrtný život individua, ale spíše posmrtný život univerzálního obsahu získaných znalostí. Srov. TIROSH-SAMUELSON, Hava. *Virtue and Happiness*. In: NADLER, Steven, RUDAVSKY, T. M. (eds.). *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. s. 731 – 732, 735 – 737.

Tento radikální závěr je samozřejmě umírněn několikerým upozorněním na metaforu teoretického intelektu jakožto žebříku, který vede k intelektu praktickému, nikdy se tedy nemůžeme dostat až k zavrnutí toho, čím se praktický intelekt zabývá, neboť i to je očividně důležité pro další směřování intelektu teoretického, nicméně jejich pozice jsou jasně dané. Pro autora jsou výsledky, které z toho vyplývají, fatální. „*A zdá se mi, že většina nebo všichni ti, které vidím, a kteří se jednají s vědou a filosofií, přestávají studovat a vykonávat příkázání. Jestliže by věřili v cestu zázraku, nezhazovali by studium a vykonávání příkázání, protože kvůli nim bude člověk odměněn dobrem prostřednictvím cesty zázraku; ale oni jednají s vědou a filosofií, protože kvůli nim, bude člověk odměněn dobrem prostřednictvím cesty přírody.*“⁹³

Jak už jsme se o tom zmiňovali v úvodu k celé této kapitole, role praktického a teoretického intelektu je determinována tím, jakým způsobem člověk nahlíží na svět obecně; je-li tedy zastáncem přírodovědeckého chápání cesty přírody nebo náboženského chápání cesty zázraku, neboť, jak vidíme z citátu, každé z těchto způsobů smýšlení a života nabízí odměnu, v našem případě v podobě naplnění či nenaplnění dobrého posmrtného života, dle svých zásad a principů. Zdá se, že jak cesta přírody, tak cesta zázraku, chápe rozdělení intelektu a postavení jednotlivých částí zhruba podobně, zásadní rozdíl je v tom, na co je nakonec kladen důraz a nakolik je role jednotlivých intelektů nevyhnutelná.⁹⁴

Podle cesty zázraku, která je dopisem v podstatě proklamovaná jako ta pro věřícího Žida po všech stránkách přijatelnější, není teoretický intelekt nikterak shazován či upozadován. O jeho roli se v podstatě přímo nemluví, nicméně vzhledem k všeobecnému chápání teoretického a praktického intelektu ve filosofické tradici tak, jak jsme jej popsali výše, je zde patrná snaha praktický intelekt oproti intelektu teoretickému nějakým způsobem posílit a nenapadnutelnou roli teoretického zase zmírnit; to se děje právě skrze onen zázrak, kdy je porušen akceptovaný řád přírody a i přes naplnění teoretického intelektu je dána přednost tomu praktickému. Ten je samozřejmě i v našem dopise přímo spojen

⁹³ ובמדומ' שהם הם רוב או כל אותם שראיתי ממי מתעפקי' בחכמ' הפילוסופי' ומניחי' לימוד וקיום המצות שאם היו מאמיני' דרך הפלא לא היו משליכי' למוד וקיום המצות אחר שבעבורם יבא האדם לגמול הטוב ע"ד הפל' והיו מתעסקי' בחכמ' הפילוסופי' שבעבורה MS Opp. 585, 78v. יבא האדם לקבל הגמול הטוב ע"ד הטבע

⁹⁴ Soudíme tak ze samotného pojmenování cesty zázraku, která zcela očividně respektuje zaběhnutý řád přírody, jen přijímá možnost jeho změny. Nevystupuje tedy jako zcela odlišný systém, jen je schopna přijmout anomálie v tomto systému. Navíc sám autor, při použití citace z Milchamot Hašem, hovoří o *zázračném* potrestání těch lidí, kteří se nezasloužili svými skutky, ačkoliv byl jejich teoretický intelekt natolik na výši, že dosáhli již intelektu aktivního. לפעמי' יכרית ה' קצת נפשות על דרך המופת... אע"פ שיצא שכלם לפועל. „*Někdy zničí Hospodin nějaké duše zázračným způsobem ... i když je jejich intelekt aktivní.*“ Tamtéž.

s konkrétními skutky člověka, v našem kontextu tedy se studiem Tóry a s vykonáváním *micvot*.⁹⁵

Pokud člověk zvolí jednu z dvou nabízených cest, měl by věřit jednak v to, co slibuje při jejím následování, na druhé straně však také v to, čím hrozí, pokud následována nebude. Kdo tedy věří, že bude odměněn posmrtným životem, pokud bude celý svůj čas věnovat studiu filosofie a zdokonalovat svůj intelekt, věří také v to, že pokud svůj intelekt dostatečně nepřipraví a nedosáhne za svůj život rozumově toho, čeho dosáhnout mohl, místo ve světě, který přijde, mu nenáleží. Stejně tak pokud někdo věří, že si zajistí posmrtný život tím, že bude studovat Tóru a vykonávat její příkazy, věří také v to, že pokud toto dělat nebude, jeho místo ve světě, který přijde, je ohroženo. Autor tedy apeluje na přijetí jedné nebo druhé cesty plně, neboť jistě předpokládá argumentaci, která už mu případně mohla být i předložena, a jež obě cesty spojí – např. odměna je zaručena dle cesty přírody a trest dle cesty zázraku, což je ostatně velice šikovný manévr, jak zachovat spojení filosofie a židovského náboženství, neboť se potom nemusíme – a nesmíme – vzdávat Tóry a *micvot*, protože pokud nedodržujeme příkázání, budeme potrestáni; odměna posmrtného života však stále v zásadě závisí na studiu filosofie a na zdokonalování teoretického intelektu. Ačkoliv trest za špatný život v praktickém slova smyslu může zasáhnout až do této oblasti a odepřít nám svět, který přijde, garantem posmrtného života je stále ještě zdokonalování intelektu. Autor však s dvojakým pojetím nesouhlasí. „...*ten, kdo opravdu věří na potrestání podle cesty zázraků a na aspekt potrestání stvoření, měl by v obecnosti věřit také na odměnění dobrých na základě cesty zázraků...*“⁹⁶

Proč je absolutní nadřazování teoretického intelektu pro autora nepřípustné, je nasnadě. Nejde pouze o to, že lidé pod vlivem této teorie přestávají studovat klasické texty židovského náboženství a vykonávat jeho příkázání, že judaismus tedy přichází o věřící. Jde hlavně o to, že je tím v obecnosti napadena samotná esence judaismu, že je tento koncept kontradiktorní vůči jeho základním principům. Především se můžeme dostat do hluboké nespravedlnosti: pokud spasení opravdu závisí na zdokonalování teoretického intelektu a na dosažení intelektu aktivního, okamžitě z posmrtného života vylučujeme

⁹⁵ To je vidět hlavně na způsobu, jakým reaguje anonymní autor na předchozí tvrzení rabiho Judy, se kterým si dopisuje ומאד תמהתי עליך שכתבת לי בכתבך השיני שאפ"י ע"י מצות המעשיות אדם מדבק בבוראו... ואתה יודע שזה אינו שהרי השארת הנפש אינו כי אם שכל העיוני ולא שכל המעשי „A velmi mě udivilo, co jsi mi napsal ve svém druhém dopise, že dokonce skrze praktické micvot člověk přilne ke svému stvořiteli ... a ty víš, že to není důvod pro přežití duše, protože přežívá intelekt teoretický a ne intelekt praktický“. Tamtéž.

⁹⁶ Tamtéž. מי שמאמין עונש על דרך הפלא ומצד שיוסרו בו הבריות יכול להאמין ג"כ גמול הטוב על דרך הפלא

všechny ty, jejichž rozumová kapacita na to nedostačuje, tj. např. člověka mentálně postiženého, který objektivně aktivního intelektu dosáhnout nemůže, neboť nemůže studovat ani filosofii, či ji pochopit; také malé dítě, jež zemře v nízkém věku, ani jemu nebyla dána příležitost svůj intelekt vůbec rozvinout; dále jednoduše všichni ti, kteří sice nemají objektivní mentální postižení, podle všech měřítek mohou být průměrnými mysliteli, ale jejich intelekt prostě není schopen dosáhnout takového vysokého stupně.⁹⁷

Všichni ti, ačkoliv jejich praktický život může být jakkoliv hodnotný, ztrácí možnost dosáhnout posmrtného života již principiálně. V dalším významu aplikace závěrů doktríny praktického a teoretického intelektu, přijdou – z náboženského hlediska naprosto nespravedlivě – o posmrtný život také ti, jejichž intelekt je sice na vysoké úrovni, protože ale věří v cestu zázraků a raději zdokonalují svůj praktický intelekt, na místo intelektu teoretického, podle cesty přírody o svou odměnu přijdou. Židovské náboženství se pro někoho ve světle této doktríny může jevit jako nefungující; naopak řadoví věřící Židé, jak věří náš autor, nejsou s to cestu přírody zcela přijmout, neboť odporuje východiskům jejich náboženství. I na praktickém a teoretickém intelektu lze tedy odhalit hluboké diskrepance, které vznikají se snahou spojit filosofii s judaismem, pokud filosofie má rozhodující slovo v takových důležitých oblastech, jako je posmrtný život.

Autor se však jen nespokojí s tím, že upozorní na zásadní nesoulad, který vyplývá z následování cesty přírody, ale samozřejmě se snaží ze všech sil ukázat, v čem je cesta zázraku přívětivější. Jak vyplývá z výše řečeného, podíl na posmrtném životě mohou mít všichni ti, jejichž intelekt není zrovna odrazem geniality. „...cesta přírody nedosáhne tisíci druhů cesty zázraku, podle které může uspět dokonce i ten nejmenší ze synů Izraele...“⁹⁸ I ten, kdo není intelektuálně zdatný, může vždy zdokonalovat svou praktickou činnost, neboť etické založení člověka očividně není s teoretickým intelektem natolik pevně svázáno, že by jedno nemohlo být schopné života bez druhého. O nutném spojení praktického a teoretického intelektu, respektive o jeho absenci, se dozvíme ještě později. Ačkoliv to v dopise není nikde přímo pojmenováno, etické vnímání je pro našeho

⁹⁷ Na tuto skutečnost naráží autor skrze citaci Talmudu, která se objevuje v dopise Menachema Aglera Jom Tov Lipmannovi Mühlhauzenovi, jenž cituje. Jedná se o masechet Avoda Zara, 10b: „Rabi plakal, řka: někdo může dosáhnout věčnosti v jedné hodině, někdo jí může dosahovat mnoha let.“ Pokud se jedná o zdokonalování intelektu, někdo nemusí dosáhnout věčnosti dokonce vůbec; není třeba dodávat, že pro autora je toto prostým odrazem nespravedlnosti, snad i proto je vybrán citát, kde rabín nad tímto stavem věcí *pláče*. Celá tato aggada se týká otázky mučednické smrti, o které se dále ještě také zmíníme. Srov. MOSS, Joshua, L. *Midrash and Legend: Historical Anecdotes In The Tannaitic Midrashim*. Piscataway: Gorgias Press, 2004. s. 134, či KALMIN, Richard. *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2006. s. 123 – 124.

⁹⁸ דרך הטיבע לא ישיג אהד מיני אלף מדרך הפלא יכול להשיג אפי' הקטן שבישרא' MS Opp. 585, 78v.

anonymního autora zcela očividně spojeno s intelektem praktickým, ostatně spojování praktického rozumu s etickou oblastí člověka není ani ve filosofii ničím neobvyklým, a z hlediska náboženského je to spíše etika než intelekt, kdo by měl mít primát.

3.2.1.2 Proti Maimonidovi

Kritika, která vychází z pera našeho anonymního autora, je převážně přímočará, vysvětlující, jdoucí k věci a objasňující svůj vlastní záměr. V dopise však nacházíme jeden případ, kde je tomu jinak. Zařadili jsme ho sem, protože má úzkou spojitost s tím, o čem jsme hovořili o pár řádků výše, s tématem spravedlnosti a možnosti dosažení. V jedné věci autor nejedná přímo, ale obrací se na znalce Maimonida, téměř na ně „pomrkává“ s něčím, co při troše fantazie můžeme nazvat skrytějším, snad ezoterickým, tak jako se spekuluje o ezoterickém obsahu More Nevuchim, poselstvím vědoucímu čtenáři.⁹⁹ Ačkoliv se nyní chováme, jako by autorova poznámka byla vytvořena naprosto vědomě a záměrně, samozřejmě uznáváme, že nejsme schopni zcela rekonstruovat autorovu intenci a že naše příští konstrukce může být dílem náhody. Ať je to jak chce, validita a síla argumentu tím zcela umenšena není, neboť i kdybychom v něm nenašli autorův úmysl, skutečností zůstává, že ten, kdo zná maimonidovskou filosofii a je čtenářem minimálně jeho filosofického díla More Nevuchim, a znovu připomeňme, že v maimonidovském a postmaimonidovském středověku je to většina židovské filosofické obce, by zřejmě byl schopen dojít k podobným závěrům, k jakým zde docházíme my.

Pro uvedení do kontextu dopisu, pohybujeme se přímo v prostředku počáteční argumentace ve prospěch cesty zázraku, jak jsme o tom hovořili v předešlé podkapitole. Tam se mluví o tom, že podle cesty zázraku může uspět i ten, jehož intelekt není dle cesty přírody dostačující. Autor si najednou přizve na pomoc Maimonida a pro doklad svých slov cituje z Mišne Tora: „*nicméně každý člověk je schopný stát se spravedlivým, jako náš Moše, nechť odpočívá v pokoji, nebo zlým jako Jarobeám, syn Nebatův*“¹⁰⁰ Autor zde

⁹⁹ Esoterický obsah More Nevuchim je často diskutován, viz např. ZANK, Micheal. Arousing Suspicion Against a Prejudice: Leo Strauss and the Study of Maimonides' Guide of the Perplexed. In: HASSELHOFF, Görg, K., FRAISSE, Otfried. (eds). *Moses Maimonides (1138-1204)*. Würzburg: ERGON Verlag, 2004. 567-570. Tento pohled na More Nevuchim má především Leo Strauss, viz např. WURGAFT, Benjamin, Aldes. How to Read Maimonides after Heidegger: The Case of Strauss and Levinas". In: ROBINSON, James T. (ed.). *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden and Boston: Brill, 2009. s. 353-383. Je to však samozřejmě přístup, který je také kritizován, srov. např. DAVIDSON, Herbert, A. *Moses Maimonides: The Man and His Work*. Oxford: Oxford University Press. s. 393-402

¹⁰⁰ MS Opp. 585, 79r. "ע"ה או רשע כירובעם ב"ג

deklaruje to, že i když nemusí být lidský rozum schopen dosáhnout svých nejvyšších možností, i když člověk nemusí být schopen dosáhnout toho být stejně inteligentní, jako byl Moše, je vždy v lidských silách zdokonalit své etické schopnosti na maximum a dosáhnout tak stejné etické hodnoty, jako dosáhl Moše, být stejně tak spravedlivý, jako byl on.

Překonávat limity rozumu tedy není v našich silách, nicméně překonávat limity lidského chování, respektive stále se zdokonalovat v naší etické oblasti, učit se jak např. nepodléhat pokušením, to, dle autora a zřejmě i dle Maimonida, v našich silách je. To, jakým způsobem se chováme, dokážeme ovlivnit. V této oblasti nejsme determinováni. Z Maimonidova citátu v podstatě vyplývá to, že nejsme determinováni vůbec, naopak, setkáváme se zde s něčím, co můžeme nazvat jako princip *tabula rasa*.¹⁰¹ Člověk má v potenci schopnost dosáhnout všeho, čeho jen jakožto člověk dosáhnout může, jediným determinantem je on sám.

U Maimonida můžeme princip *tabula rasa* zřejmě rozšířit na všechny oblasti, neboť chtěli by důsledně aplikovat princip zdokonalování rozumu a účast ve světě, který přijde, na základě připojení se k aktivnímu intelektu a přitom neztratit židovský, či potažmo náboženský či obecně etický princip spravedlnosti a možnosti dosáhnout posmrtného života principiálně pro všechny, kdo si jej zaslouží, mělo by být zdokonalování teoretického intelektu dosažitelné v zásadě pro všechny. Ten, kdo by byl v tomto případě opravdovou brzdou, by byl člověk sám, stejně jako to vidí v etické oblasti náš anonymní autor. My sami jsme strůjcem svého života, ať už se jedná o intelekt praktický, kdy sami řídíme naše skutky, např. tím, že studujeme Tóru a vykonáváme přikázání, nebo o intelekt teoretický, kdy sami řídíme jeho tříbení a pěstujeme své schopnosti, např. tím, že studujeme filosofii. Takovýmto způsobem funguje princip *tabula rasa*, potence, kterou přivádíme do aktivity tím, jakým způsobem jednáme, co zastáváme či v co věříme.

V Mišne Tora je celá pasáž takto: *אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טיפשי האומות ורוב גולמי בני ישראל שהקדוש ברוך הוא גוזר על האדם מתחילת ברייתו להיות צדיק או רשע. אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירובעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי, או כיליי או שוע; וכן שאר כל הדעות.*

„Člověk by neměl zvažovat slova, která říkají hloupí mezi národy a většina primitivních mezi Izraelem, že v čase stvoření člověka Svatý, budiž požehnan, rozhoduje, zda bude [onen člověk] spravedlivý nebo zlý. To není pravda, každý člověk může být spravedlivý jako Moše, náš učitel, nebo zlý jako Jarobeám, moudrý nebo hloupý, milosrdný či krutý, lakomý nebo šlechetný; a podobně všechny zbylé představy.“ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Tšuva. kap. 5.

¹⁰¹ Ostatně pokud by Maimonides opravdu zastával tuto teorii, nebylo by to nic překvapivého, neboť o něčem podobném, v souvislosti s rozumem, hovoří i Aristoteles. *„Jest třeba představit si to jako u desky, na které není ve skutečnosti nic napsáno. Tak je tomu i s rozumem.“* ARISTOTELES. *O duši*. III, 4, 430a, 96. Pro maimonidovský koncept duše srov. DAVIDSON, Herbert, A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992. 200 – 207.

Každý člověk je schopen stát se spravedlivým na tom nejvyšším stupni, stejně jako zlým, také na jednom z nejvyšších stupňů.¹⁰² Toto je představováno jako domyšlení Maimonidova výroku, jeho vlastní myšlenky.

Pokud se však obeznámený čtenář pustí do podobné úvahy, jakou jsme zde předvedli my, měl by zpozornět. V Mišne Tora nám Maimonides sice předvádí princip *tabula rasa*, jak jsme ho citovali výše, ten však rozhodně není aplikovatelný na jeho filosofii jakožto celek; respektive pokud by byl myšlen, jako princip obecný, dostal by se Maimonides sám se sebou do kontradikce. Pokud je člověku známa kniha *More Nevuchim*, je mu jistě známa i pasáž o prorocké schopnosti, která je považována ne zrovna za nevýznamnou část Maimonidovy filosofie.¹⁰³ Právě zde se však mohou dostat dvě maimonidovské teorie do konfliktu: princip *tabula rasa* rozhodně nemůže být aplikován na prorockou schopnost. Jak Maimonides pečlivě a důrazně dává najevo, schopnost být prorokem nebo přijímat prorocké vize je schopnost, kterou nemá v potenci každý člověk, naopak, potřebujete mít něco, co vám je dáno *od přirozenosti*, něco, čeho nemůžete dosáhnout vlastním snažením, čeho nemůžete dosáhnout zdokonalováním různých oblastí lidského intelektu či duše.¹⁰⁴ Jednoduše řečeno, při konfrontaci s prorockou schopností princip *tabula rasa* nefunguje, zde neexistuje žádná možnost dosažení čehokoliv co je v lidských silách, protože prorocké vlastnosti jednoduše nejsou v lidských silách obecně, očividně je to schopnost, kterou mají jen určití jedinci. To, co v Mišne Tora vypadalo jako absence determinace, je v případě prorocké schopnosti determinace absolutní – tedy, prorokem se nestáváte, prorokem se prostě narodíte.¹⁰⁵

Můžeme se jen domnívat, proč byl Maimonidem zaveden princip *tabula rasa*, snad proto, že pochází již z Aristoteléské filosofie, snad proto, že je pro etickou oblast v obecnosti

¹⁰² Jarobeám je jedním z prototypů negativních biblických postav, neboť vedl povstání proti Šalamounovi a je hodnocen jako ten, jenž přinesl do Izraele modloslužbu. Srov. 1. Kr., kap. 12.

¹⁰³ „For him [tj. Maimonida, pozn. autorky], this topic [tj. prorockví, poznámka autorky] is the meeting point for many others – human perfection, politics, divine governance and the divine Law.” Viz. KREISEL, Howard, T. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2001. s. 210, srov. dále až do s. 305.

¹⁰⁴ Srov. FREUDENTHAL, Gad, *The Biological Foundations of Intellectual Elitism: Maimonides vs. Al-Farabi*. In: HYMAN, Arthur. (ed). *Maimonidean Studies*. New York: Ktav Publishing House, 1992. s. 293 – 324. „The view that men are born unequal appeared to Maimonides and his contemporaries as an indisputable fact of nature.” Tamtéž, s. 294.

¹⁰⁵ וזה ענין אי אפשר בכל איש בשום פנים ואינו ענין יניעו אליו בשלמות בחכמות העיוניות והטבת המדות, ואפילו יהיו כלם בתכלית. „[Prorockví] je schopnost, která nemůže být žádným způsobem nalezena v člověku nebo dosažena člověkem skrze jeho teoretickou moudrost a vylepšování charakteru. Protože i když toto bude dokonce tak dokonalé, jak jen může být, [není možné uspět], pokud to nebude spojeno s nejvyšší přirozenou dokonalostí imaginativní schopnosti.“ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část II, kap. 36, s. 76.

dobré, aby člověk zodpovídal za své činy, tedy proto, aby tím byl zachován princip svobodné vůle a tedy princip morální zodpovědnosti člověka. Není ani překvapivé, že prorocká schopnost je z tohoto principu vyloučena, neboť proroctví je vždy považováno za něco výlučného a minimálně je tím odepřena schopnost proroctví např. pohanům. Filosof by si jistě dokázal poradit s rozporem, který vzniká při střetu těchto dvou doktrín, ať už by to bylo oslabením principu tabula rasa, aneb v lidských silách prostě není ovlivnit vše, je třeba také něco nechat v rukou Boha či přírody, či konstatováním, že Maimonidovy práce mají dvojí obsah, respektive dvojí možné čtení a chápání jeho myšlenek, tj. čtení většinové, odkrývající obecný a zřejmý význam, a čtení esoterické, určené jen úzce skupince lidí, pravděpodobně filosofů, intelektuálů, které odkrývá význam většinové obci utajený. V případě dvojího čtení je poté vždy snadné usvědčit onoho autora, který píše takovým způsobem, z kontradiktornosti jeho vlastních myšlenek, neboť je možné, že se může zároveň odkrýt jeden i druhý význam, a ty spolu samozřejmě nemusí korespondovat, případně si dvě různé myšlenky mohou odporovat při odhalení běžného významu, ale při odhalení esoterického významu může být zjištěno, že jsou spolu v dokonalé harmonii.¹⁰⁶

Nicméně vzhledem k tomu, komu je anonymní dopis určen, by se přese všechny možné způsoby, jak dvě rozdílné Maimonidovy myšlenky zharmonizovat, mohlo jednat o pokus nějakým způsobem napadnout Maimonidovu integritu, minimálně alespoň oslabit chápání jeho postavy jakožto neomylného hrdiny. Pokud náš autor opravdu umístil onu citaci do svého dopisu a na takové místo záměrně, nezapomeňme, že z *More Nevuchim* dále cituje velice často a na jeho myšlenky se odvolává, předpokládal tedy znalost toho, komu je dopis adresován, ostatně intelekt tohoto rabiho Judy je v úvodu oslavován, může se zdát, jako by tím čtenáři, a nutno uznat, že poměrně šikovně, dával na srozuměnou, že světonázor, který představuje cesta přírody, tj. v našem kontextu vlastně aristotelsko-maimonidovská filosofie, je nejen v některých případech kontradiktorní sám v sobě, ale je také někdy kontradiktorní se samotnými principy židovského náboženství, jak jsme viděli výše. V tom případě by tato poznámka, dotazena do podobného konce, kam jsme došli i

¹⁰⁶ Jak už jsme zmínili, právě u Maimonidovy osoby nejsou poukazy na esoterický význam jeho textů, obzvláště *More Nevuchim*, nic nadstandardního, naopak je to věc velice diskutovaná. Např. již zmiňovaný Leo Strauss byl přesvědčen o tom, že *More Nevuchim* má esoterický obsah, který se může jevit jako zdánlivě kontradiktorní a je to tak záměrně, neboť Maimonides to používá jako metodu, jak text adresovat pouze filosofické elitě a uchránit jej před nevzdělanou masou. Srov. STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. s. 38-94. Pokud by však Maimonides byl opravdu filosofem se sklony k elitářství, jak je někdy prezentováno, potom však o konceptu tabula rasa nemůže být už vůbec řeč, rozhodně ne v jeho silném slova smyslu, neboť elitářství principiálně vylučuje ze svých kruhů část lidí a rovnostářský přístup.

my, byla jen dalším ze způsobů, jak posílit své argumenty ve prospěch cesty zázraku, tedy ve prospěch náboženského vnímání skutečnosti.

Ačkoliv je tato kapitola nazvána jako kritika Maimonida, i pokud bychom přijali, že autorův záměr byl vsutku takový, jaký jsme zde předestřeli, nemyslíme si, že by byl opravdu zaměřen jako kritika Maimonida jakožto osoby, a vlastně ani jakožto filosofa. Na to s ním autor v celém svém textu až příliš zachází jak s autoritou a tedy i s úctou, která mu náleží. Byla by to jen další část dokazování toho, že je pro věřícího Žida, neboť vždy je potřeba mít namysli kontext a čtenáře, po všech stránkách lepší filosofii podřídít pod judaismus a jeho esenci.

3.2.1.3 Racionalizace přikázání

Další z argumentů, které můžeme uvést v této kategorii, nicméně už se velice zásadně blíží naší kategorii druhé, totiž té „judaistické“, a to hlavně částí tématu a vyústěním, je kritika, která je také zaměřena vůči Maimonidovi, tentokrát výslovně a adresně. Anonymní autor má podstatný problém s tím, že se Maimonides snaží racionalizovat všechna přikázání, tedy že se snaží dát všem *micvot* nějaký rozumový základ, zdůvodnit je.¹⁰⁷ Problém se rozkrývá ve dvou rovinách: (i) racionalizace *micvot*, respektive její výsledek, neblahým způsobem ovlivňuje věřící; toto je rovina účelu autorovy kritiky a ústí přímo do jejího závěru, který může být jistým způsobem chápán jako káravý vztyčený prst, upozorňující na nebezpečí; (ii) další rovina tohoto argumentu je způsob, jakým je argument veden, respektive metoda, či úhel pohledu, ze které autor Maimonidův pokus kritizuje, a kterým se snaží napadnout jeho samotný základ, totiž odůvodnění této racionalizace, Maimonidovu motivaci. Tímto druhým bodem začneme, protože nejprve je třeba argument rekonstruovat a až poté se dobrat k jeho závěrům.

Anonymní autor odhaluje Maimonidovu motivaci hned vzápětí: Maimonides našel odůvodnění pro to, proč dát přikázáním důvod, v biblickém verši, který hovoří o zjevné moudrosti Izraele, kterou mohou vidět všechny národy.¹⁰⁸ Pokud ostatní lid uvidí, jak jsou nařízení, která dal Hospodin Izraeli rozumná a moudrá, uzná celý Izrael jako moudrý

¹⁰⁷ „Dále je pro mě problematické, že se rabín blahé paměti, velice snažil dát důvod všem *micvot*...“ MS Opp. 585, 80v.

¹⁰⁸ ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל-החקים האלה ואמרו רק עמ-חכם ונבון הגוי הגדול הזה

„Ostříhejtež tedy a číňte je, nebo to jest moudrost vaše a opatrnost vaše před očima národů, kteříž, slyšíce všechna ustanovení tato, řeknou: Jistě lid moudrý a rozumný národ veliký tento jest.“ Deut. 4,6.

národ. Protože ale můžeme najít příkázání, jejichž důvod není zcela zřejmý, je třeba odůvodnit a tím racionalizovat i je, neboť potom by rozumnost Izraele nemusela být okolními národy uznána, naopak, vzhledem k nemožnosti racionálně uchopit některá příkázání a plně porozumět jeho důvodům, by mohl být Izrael označen za nerozumný, neboť by plnil to, čemu jednak nerozumí a co se jednak rozumné ani být nezdá. Autor však toto jakožto řádný důvod vylučuje jednoduchou logickou úvahou. Hovoří-li biblický verš o tom, jak se příkázání zdají být moudrá ostatním národům, mají tato příkázání již svá racionální ustanovení, která jsou těmto národům očividně známa, neboť se jim zdají moudrá. A pokud jsou důvody příkázání zjeveny ostatním národům, je samozřejmé, že jsou zjeveny rovněž Izraeli, neboť primárně pro něj jsou tato příkázání určena.

Pokud je tomu tak, proč Maimonides dává odůvodnění něčemu, jehož odůvodnění je již známo, a to nejen Izraeli, ale dokonce i všem ostatním národům?¹⁰⁹ Nedává smysl, aby Maimonides zbytečně přidával další důvody k těm, které už všichni znají. Pokud to dělá, musí mít pro to ještě další pohnutku, než je právě tato biblická pasáž. Znamená to, že existují ještě i další odůvodnění příkázání, která však nejsou veřejně známá a přístupná všem, nejsou známa ostatním národům a dokonce ani nejsou známa celému Izraeli, pokud mu je chce Maimonides zpřístupnit.¹¹⁰ To, že příkázání mají ještě i nějakou svou skrytou příčinu, dokládá autor odkazem na talmudické autority.¹¹¹

Důvody takových *micvot* jsou známy jen velikým učencům a tyto důvody jsou jim dokonce nějakým skrytým způsobem předány či dokonce zjeveny, neboť se klasicky nedědí z generace na generaci, nejsou tedy předatelné klasickým způsobem skrze tradici. „Ale důvody zbytku *micvot* nejsou veřejné pro každého člověka, ale jen svatým mudrcům, jejichž inteligence je podobná té králi Šalamouna, nechť odpočívá v pokoji, a podobně ani ta jejich nebyla předána skrze tradici...“¹¹² Příkázání tak zřejmě mají jakousi dvojí

¹⁰⁹ א"כ ר"ל שמקרא זה נאמ' כל המצות ועתה אם אין להם טעם אחר כי אם אותו טעם המפורסם לעיני העמים א"כ כבר נתגלו טעמי שנתגלו „Jestliže je to tak, tj. jestliže to udělal kvůli této pasáži a také, jestliže *micvot* nemají jiný důvod, než ten obecně známý v očích národů, potom jsou-li zjeveny důvody všech *micvot* očím národů, o to více by měly být zjeveny Izraeli.“ MS Opp. 585, 80v.

¹¹⁰ Maimonidova pohnutka pro toto zpřístupnění důvodů příkázání Izraeli může být také odhalena: příkázání nejsou v rozporu s rozumem, odhalení jejich důvodů je potřebné pro odhalení jejich účasti na historickém procesu; jsou to totiž právě *micvot*, které mají být hybnými silami, jež nás dovedou až k mesiášské éře. Viz ACKERMAN, Ari. Miracles. In: NADLER, Steven, RUDAUSKY, T. M. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. s. 379.

¹¹¹ Na masechet Šabat 75a, kde se hovoří o příkazu vypočítávání zodiaku či na pejruš Raši, kde se právě toto vypočítávání cyklů zodiaku označuje za moudrost, která je ostatním národům skrytá. Srov. MS Opp. 585, 80v. Ohledně postavy Rašiho srov. taktéž SLÁDEK, Pavel. *Raši (1040 – 1105)*. Praha: Academia, 2012.

¹¹² Tamtéž. אבל טעמי שאר המצות לא נתגלו כ"א לחכמי האלהמ' ומשכל לכם כמ' שלמה המלך ע"ה וכיוצא בו לא על פי הקבלה. Na Šalamouna je zde poukázáno proto, neboť on byl považován za toho, kterému byly zjeveny všechny důvody příkázání, kromě jediného, příkázání červené krávy. Dozvídáme se o tom např. v Babylonském

příčinou, zjevenou a skrytou. V tom případě při oné racionalizaci *micvot* by Maimonides nechtěl zveřejnit důvody, které již známé jsou, ale právě ty, které jsou mnohým utajeny. Autorovi však není úplně jasná motivace odhalování skrytých příčin přikázání, protože potom už zřejmě Maimonides nebude inspirován oním biblickým veršem o moudrosti a rozumnosti Izraele před národy, protože jeho moudrost a rozumnost by měla být řádně deklarována onou příčinou zjevnou. Skrytá by měla být určena pouze očím Izraele a vzhledem k tomu, komu byla známa, tak zřejmě jen očím některým. Maimonides se tedy, podle autora, snaží odůvodňovat přikázání pro ty, kteří o tyto důvody nežádají, neboť zjevná příčina je považována za dostačující,¹¹³ a navíc za obecný důvod všech *micvot* označí stvoření světa, které, jakožto naplnění vůle Hospodina, už nemusí být dále vysvětlováno, neboť jeho smysl a příčina nemusí být člověku známa.¹¹⁴ Autor nerozumí tomuto úkroku stranou. Proč by se potom měl Maimonides snažit přikázání odůvodňovat a tím je racionalizovat, když v konečném důsledku stejně dojdeme ke smyslu skrytému? Ve finálním kroku je obecnou příčinou všech přikázání to, že jsou nějakým způsobem signifikantní pro to, že svět byl vůbec stvořen a existuje, ale příčina tohoto stvoření nám již známa není. Proč nemůže být rovnou řečeno, že přikázání samotná jsou vůle Hospodina a jejich příčina lidem nemusí být známa, musí se jim pouze dát najevo, že jsou nějakým způsobem závažná a významná, možná i existenciálně? Bylo-li stvoření světa vyžadováno moudrostí Hospodina, proč by nemohla i přikázání být pouze vyžadována jeho moudrostí?¹¹⁵

Autorova úvaha by mohla být chápána jako poukaz na esenciální nemožnost racionalizace přikázání, neboť se argumentuje tím, že i Maimonides v konečném kroku z racionalizace ustoupí odkazem na Hospodinovu vůli. Protože však autorova argumentace vždy směřuje jedním směrem, a to podpořit svá tvrzení a vyzdvihnout onu cestu zázraku jakožto jakýsi konkurující světonázor vůči cestě přírody, zaměřuje se na důsledky pokusů odůvodňování *micvot* a na další doložení výhod náboženského způsobu smýšlení nad

Talmudu, traktátu Sanhedrin 21b a hovoří o tom i Maimonides, srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část III, kap. 26, s. 40. V dopise se o tom dále zmiňuje i anonymní autor: פרה אדומה: ש"ה ידע טעמיה לבד פרה אדומה „král Šalamoun, nechť odpočívá v pokoji, znal všechny důvody [micvot] kromě červené krávy“. MS Opp. 585, 81r. Jedná se o přikázání související s rituální čistotou, vycházející z knihy Numeri, kapitoly 19. Pokud se najde jalovice, která má červenou barvu, rituálně se obětuje a její popel se použije pro rituální očištění těch, kteří přišli do styku s mrtvým.

¹¹³ Autor hovoří dokonce o tom, že Maimonides dává důvody těm, kteří *micvot* odůvodňovat odmítají. עוד ק"ל שהרב ז"ל כת' בחלק השלישי בפ"כ"ב סבה לבני אדם המונע' מלתח סיבה למצות „Dále je pro mne těžké, že rabi blahé paměti napsal v části třetí, kapitole dvacáté druhé, že dává důvody lidem, kteří se brání tomu micvot odůvodňovat“ Tamtéž, 80v.

¹¹⁴ Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část III, kap. 25.

¹¹⁵ MS Opp. 585, 81r.

světem. Totiž ona racionalizace vede, podle autora, k jisté shovívavosti vůči dodržování těchto příkázání; je-li již jednou člověku představena příčina toho, proč by měl jistou věc zachovávat a je představena jazykem rozumu a explikace, stejnou racionální analýzou může tento jedinec dojít k tomu, že není nezbytné, aby ono příkázání dodržoval. Přidáme-li k tomu ještě ta příkázání, jejichž příčiny lze obnažit jen obtížně, jak se např. racionálně vysvětlí, že ona popel na rituální očistu musí pocházet pouze z jalovice, která je celá červená, ta mohou být odmítnuta právě pro jejich obskurní smysl.¹¹⁶ Racionalizace *micvot*, respektive pokusy o ni, tak mohou vést jednak k odklonu jejich vykonávání a jednak také k tomu, že může dojít ke zmatení dalších věřících.¹¹⁷ Podle cesty přírody jde navíc o záležitost poměrně ošemetnou, neboť pokud by příčiny příkázání byly udány mylně a tato příkázání by díky tomu byla např. vyložena také chybně, potom podle celého konceptu cesty přírody, který stojí na intelektu a jeho dokonalosti, na správnosti a čistotě toho, čeho se člověk dobírá, se zde člověk dopouští omylů, které by ho případně mohly stát i posmrtný život, neboť by se mohl oddalovat pravdě a tím se i oddalovat aktivnímu intelektu. Podle cesty zázraku však, vyložíte-li si chybně příkaz a poté ho i chybně vyplňujete, na samotném aktu tohoto plnění nezáleží tolik, jako na vaší intenci; pokud intence byla správná a čistá a vy věříte, že vaše dodržování příkazu je řádné a pravdivé, potom je to ona intence, která se počítá, nevědomý omyl je přehlédnut. I úvaha o racionalizaci *micvot* a jejím úskalí tak ústí v to, kvůli čemu byla tato argumentace vedena, v podpoře základního autorova stanoviska.

3.2.1.4 Problematika pojmu poznání v Tóře

Autor také v souvislosti s problematikou toho, proč nejsou Tóra a obecně základní texty židovského náboženství ustanovené srozumitelnějším způsobem, má-li pravdu cesta přírody a je-li natolik důležité zdokonalování intelektu, hovoří o pojmu poznání v Tóře a

¹¹⁶ Tato problematická příkázání jsou pro Maimonida obzvláště důležitá. Podle rabínské tradice nemají žádný důvod, ale pro Maimonida jakákoliv arbitrárnost v takto důležité otázce, jako je otázka příkázání, porušuje jeho základní náhled na řád a účelnost stvoření. Podle Maimonida tak mají tato příkázání svůj *historický* důvod, tj. že v konkrétním čase sloužila ke konkrétním účelům. Nicméně potom se nabízí otázka, proč by měla být vykonávána i mimo svůj historický kontext, tj. dnes a proč vůbec byla zařazena jako součást božského zjevení, když jsou jen dočasná. Srov. STERN, Joseph. *Problems and Parables of Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments*. New York: State University of New York Press, 1998. s. 1 a 5; a STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. s. 3 – 5, 15, 17 – 18.

¹¹⁷ שהרי הדבר נבון מאד ולפיכך ראוי לכל ירא שמים לבלתי הכניס ראשו בין ההררי הגדולי „*Věc je vskutku velice zmatená a proto je správné pro každého muže, který se bojí nebes, nedávat svou poctivou hlavu mezi obrovské hory.*“ MS Opp. 585, 81r.

jeho interpretaci. Brání se totiž tomu, že by se v Tóře v souvislosti s pojmem poznání hovořilo vždy o poznání veskrze racionálním. Základní biblický verš, který slouží jakožto odrazový můstek, je verš z Deuteronomia 4, 39: „A proto **poznej** dnes a vezmi si k srdci, že *Hospodin je Bůh nahoře na nebesích i dole na zemi; žádný jiný není.*“¹¹⁸ Jedná se nám samozřejmě o slovo *jadaat*, *poznej*. Autor je přesvědčen, že se zde jedná o takový druh poznání, který koresponduje s tím, v jakém duchu je celý tento verš veden: vzhledem k tomu, že si ono „poznání“ má člověk vzít k srdci, možná je to tedy druh poznání, které je důležité spíše pro srdce než pro rozum; navíc vezmeme-li v úvahu, o jaké poznání se jedná, respektive o poznání *čeho*, tedy Boha, jeho všeobecné vlády a jeho jedinečnosti, opět to odpovídá spíše jinému způsobu poznání, než tomu racionálnímu. Autor zde hovoří o tzv. poznání „ve víře“, které dává do kontrastu s tzv. poznáním „v důkazu“ a druh poznání, o kterém hovořím Deut. 4, 39, pokládá právě za poznání ve víře.

Tento druh poznání dává do souvislosti s jiným biblickým veršem, který hovoří o Avrahamově „znalosti“ toho, že jeho potomci budou cizinci ve své vlastní zemi a mučenými otroky.¹¹⁹ Znalost toho, co se bude dít příštím generacím, která je navíc poměrně konkretizovaná a ještě pochází od takového zdroje, nemůže být znalost racionální, tedy znalost skrze důkaz. Avraham neměl žádné racionální vysvětlení svojí znalosti, nepřišel na tom žádným logickým dokazováním, toto poznání mu jednoduše bylo sděleno Bohem, a proto se jedná o poznání ve víře, které není poznáním v onom tvrdém slova smyslu tak, jak jej můžeme např. ve vědách chápat my dnes.

Dalším veršem, který má podpořit interpretaci poznání anonymního autora, je verš z Deuteronomia 9, 3: „Protož věziž dnes, že *Hospodin Bůh tvůj, kterýž jde před tebou, jest jako oheň spalující. On vyhladí je, a on sníží je před tebou; i vyženeš je a vyhladíš je rychle, jakož mluvil tobě Hospodin.*“¹²⁰ Tento způsob poznání také nepřichází skrze důkaz v onom absolutním významu; pokud by Hospodin jistý „důkaz“ přinesl, tj. lidem by např. ukázal, že může zničit veškeré jejich nepřátele a to před jejich vlastníma očima, a oni by měli smyslovou evidenci toho, co se stalo, potom bychom toto mohli považovat za důkaz, na jehož základě si lidé skrze smyslovou evidenci vytvořili poznání takového charakteru,

¹¹⁸ Deut. 4, 39. Autor cituje jen začátek tohoto verše, srov. MS Opp. 585, 80r - 80v.

¹¹⁹ Jedná se o to, co říká Bůh Avrahamovi v Genesis 15, 13: „*Rekl tedy Bůh Abramovi: To zajisté věz, že pohostinu bude sítě tvé v zemi cizí, a v službu je podrobí, a trápití je budou za čtyři sta let.*“ Srov. také MS Opp. 585, 80v.

¹²⁰ Deut. 9.3 וידעת היום, כי יהוה אלוהיך הוא-העובר לפניך אש אוכלת-הוא ישמידם והוא יכניעם, לפניך; והורשתם והאבדתם מהר, כאשר דיבר יהוה לך

že Bůh může zničit veškeré jejich nepřátele. Nicméně poté bychom museli v podobném duchu vědecké metody pokračovat dál a tuto hypotézu podrobit zkoumání, dokud bychom ji finálně nepotvrdili. Museli bychom tedy např. udělat řadu experimentů, do kterých bychom zařadili Boha jakožto účinnou sílu a předmět zkoumání a to, jakým způsobem se bude chovat k našim nepřátelům či těm, kteří nám nějakým způsobem ublížili. Pokud by chování Boha opakovaně v pokusných podmínkách odpovídalo jeho chování původnímu, totiž že jeho síla by se obrátila proti oněm nepřátelům, mohli bychom původní důkaz, který jsme měli potvrzený pouze evidencí, potvrdit zcela; případně vyvrátit, pokud by jednání Boha vykazovalo anomálie a nechovalo se takovým způsobem, jak bychom očekávali, a to opakovaně. Ovšem vzhledem k tomu, že Bůh je v tomto experimentu poměrně neuchopitelná a nejistá veličina, s největší pravděpodobností by jako vědecký neprošel. Proto nemůžeme za řádný vědecký důkaz považovat ani to, že máme evidenci toho, co Bůh deklaruje. Pro autora je tato znalost jistou znalostí ve víře.

Tyto podobné verše jsou navíc, aby bylo podpořeno autorovo rozdělení poznání ve víře a poznání v důkazu, přičemž své úvahy zaměřuje k poznatku, že poznání ve víře je v Tóře velice časté, možná častější, spojeny s veršem jiným, který hovoří o způsobu předání poznání. „*A však hled' se a bedlivě ostříhej duše své, abys nezapomenul na ty věci, kteréž viděly oči tvé, a aby nevyšly z srdce tvého po všechny dny života tvého; a v známost je uveď synům i vnukům svým.*“¹²¹ Zde se nám jedná o slovo *vehodatem*, „a ve známost uveď“, neboli „budeš je informovat“, hovoří se tedy o přenosu informace, o přenosu poznání. Autor je přesvědčen o tom, že všechna ona poznání, o kterých se zmiňoval jako o příkladech, jsou ve své klasifikaci jakožto poznání ve víře podpořena ještě z jiného hlediska, a to dle aspektu jejich transferu. Totiž, jak může být poznatek toho, že Bůh je jediný a vládne světu, toho, že vaši potomci budou po čtyři sta let zotročeni či toho, že Bůh zničí vaše nepřátele, předáván dalším generacím jinak než jako poznání ve víře?

Je-li problematické, aby jednotlivý člověk, který k tomuto poznání dospěje, k němu dospěl racionální cestou a důkazem, je potom už takřka nemožné, aby toto poznání předal svým potomkům skrze důkaz či racio. Naopak, je pravděpodobnější, že další generace, které nebudou mít s tímto poznáním přímou zkušenost, tj. např. jako v případě Avrahama, jim to Bůh přímo nesdělí, budou k tomuto poznání více přistupovat jako k poznání ve víře. Tento druh poznání tedy uchopí skrze celou onu širokou oblast, kterou se rozhodli

¹²¹ רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן-תשכח את-הדברים אשר-ראו עיניך ופן-יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך Deut. 4, 9.

následovat a díky které sami sebe minimálně z části definují, to jest skrze své náboženské vyznání; přijmou toto poznání za své, neboť je součástí jejich náboženské víry.

Autor posléze svůj rozbor ukončuje konstatováním, že ačkoliv je v Tóře mnohokrát zmiňována znalost a poznání, častokrát se jedná o poznání, které nemůžeme považovat za poznání ve vědeckém smyslu, tedy za to, co on nazývá poznání v důkazu. Pokud je potom Tóra přeci jen považována za autoritativní text, a za ten je považována i tehdejšími filozofy, zdá se být zřejmé, že druh poznání ve víře, tedy poznání, které nedosahujeme přímo svým intelektem, nebude nezanedbatelný faktor v životě věřícího. I za touto argumentací tak vidíme pokusy anonymního autora otupit hroty racionalismu cesty přírody, respektive obrátit to, co je zde považováno za hierarchii dvou základních oblastí, jejichž současné pořadí se jeví jako neuspokojující.

3.2.1.5 Cesta přírody versus cesta zázraku

Všechny předchozí argumenty, které jsme zařadili pod kategorii argumentů z řad spíše filosofických, byly v dopise předneseny pro to, aby v podstatě potvrdily či podpořily jednu základní tezi: cesta zázraku, jakožto náboženský způsob smýšlení, tedy v našem konkrétním kontextu ten, který je oddán Tóře a snaží se vykonávat její slova, to jest řídit se jejími příkázáními, je pro věřícího Žida přirozenější či jeho způsobu života bližší a pro něj vhodnější, než cesta přírody, tedy vědecký náhled skutečnosti, který se konkrétně odráží ve studiu filosofie a její aplikaci na židovské učení. Jako už po několikáté, neznamená to ovšem, že by cesta přírody byla odmítnuta per se; ačkoliv je častokrát útočeno na její podstatu, kritika je vedena z konkrétního stanoviska: ze stanoviska aškenázského věřícího Žida, žijícího v období pozdního středověku. Ani pro něj však není věcí, která by do života tohoto Žida neměla vůbec patřit; je pouze důležité, určit její místo.

Cesta zázraku není však autorem protěžována pro to, že by toužil po tom, aby se z věřících Židů stali lidé, kteří pouze vykonávají příkazy, aniž by je nějak reflektovali. Skutečnost, že je třeba nad tím, co člověk studuje, racionálně uvažovat, je v textu brána jako samozřejmost.¹²² Autorovi jde totiž především o to, aby umenšil přehnaný důraz na

¹²² Vyvozujeme to především z pasáží, kde se hovoří o interpretaci nařízení; pro finální rozhodnutí toho, jak daný příkaz vykonáte a co vám vlastně říká, je nutné, aby mu předcházela úvaha nad příkázáním samotným. Srov. např. שחובה היא על כל חכמי דור ודור' לטרוח בכל יכולתם להשיג האמת ואחר שטרחו בכל יכולתם אפ'י השיגו הפך האמת אין בזה כלום „povinnost každého moudrého každé generace je usilovat celou svou možností dosáhnouti pravdy, a pokud se snažili, jak mohli, dokonce i když dosáhli opaku pravdy, vůbec na tom nezáleží...“ MS Opp. 585, 79v. Zde vidíme, že je snaha o dosažení pravdy, to jest snaha o to, správně vyložit např. příkázání, snaha o rozumovou reflexi, přeci jen snaha o jisté zdokonalování intelektu, označena dokonce za povinnost.

intelektuální dokonalost a převedl tento důraz na *intenci*. A ostatně ani intence se neobejde bez reflexe. Pokud se většina hodnoty přenese z faktických dokonání či dosažení v abstraktním slova smyslu a vlastně i ze samotného aktu jako takového v praktickém slova smyslu, které jsou v rámci cesty přírody natolik stěžejní, že se mohou stát fatálním, vzpomeňme, že i jedna chyba může člověku překazit cestu k dokonalému intelektu a tak i k posmrtnému životu, k tomu původnímu, co veškeré další činnosti předchází a co jí ovšem celou dobu doprovází, tedy k úmyslu člověka, který je právě tím nejdůležitějším v rámci cesty zázraku, jasně vidíme, proč je cesta zázraku upřednostňována. Jak cituje autor, a dokonce na dvou místech, pasáž z Brachot 17a: „řekneš: *já dělám hodně o on dělá málo? Učili jsme se: jeden může dělat hodně a jeden málo, za předpokladu, že směřuje své srdce k nebesům.*“¹²³ Nejde tedy o to, jaké příčky v životě fakticky dosáhnete, zda nakonec dojdete pravdy, nebo ne; jde o to, že jste celý svůj život hledání pravdy zasvětili a konali jste přesně tak, jak bylo ve vašich silách. Potom je každý spravedlivě souzen podle úmyslu a ne podle oblasti, které je či není dosaženo, neboť byl-li by člověk posuzován podle stupně svého dosažení, někteří lidé by byli diskriminováni např. svými vrozenými dispozicemi. Cesta zázraku je upřednostňována právě proto, že se jeví jako spravedlivější, neboť je to právě úmysl, který odhalí původ lidského dosažení. Z toho důvodu je také mnohem vstřícnější, pokud člověk chybuje, např. mylně interpretuje příkázání či nějakou pasáž z Tóry, díky které si vyloží nějaké učení jiným způsobem, viz diskutovaný problém doslovného čtení Tóry a z toho vyplývající víra např. tělesnosti Boha, o kterém jsme hovořili v úvodu v souvislosti s Maimonidovským výtvozem židovského dogmatu.¹²⁴ Není-li vaše chyba úmyslná, neprotivíte-li se slovům Tóry účelně, potom se nejedná o chybu tragickou; cesta zázraku tohoto člověka nepotrestá, je-li jeho záměr čistý.¹²⁵ Větší vhodnost pro náboženské vnímání světa je zde zřejmá; a právě k jejímu dokázání mají všechny argumenty v dopise, ať už jsou vedeny z jakékoliv strany, sloužit.

¹²³ מי שמאמין דרך הפלא הוא מאמין דרחמנא ליבא בעי אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים „Ten, kdo věří v cestu zázraků, věří, že to chce jeho srdce a někdo udělá hodně, někdo málo, za předpokladu, že jeho srdce směřuje do nebes.“; „כמ' שא"ח"זל אחד המרבה ואחד הממעט וכו' [kdo dělá] málo atd.“ MS Opp. 585, 79r.

¹²⁴ Srov. KELLNER, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004. s. 10 – 66.

¹²⁵ Srov. např. „אפי' יאמרו לך על הימין שהוא שמאל ועל השמאל שהוא ימין לא תסור מדבריה. „dokonce i když řekneš, že levá je pravá a o pravé, že je levá, neodchýlíš se od jejich slov...“ MS Opp. 585, 81r; „בין מועטין בין שוגגין בין „pokud dojde k chybě, [záležím na tom] zda je chybou neúmyslnou nebo úmyslnou.“. Tamtéž, 79v.

3.2.2 Náboženské argumenty

Pod argumenty, které jsou postavené na základech židovského náboženství, zařadíme ty, pro které je něco z tohoto náboženství stěžejní natolik, že při odmítnutí toho kterého náboženského principu, může být odmítnut i samotný argument. Do této oblasti tak budeme např. zařazovat ty teze a jejich dokazování, které se autoritativně dovolávají některého z klasických textů židovského náboženství či ty, jejichž aspekty jsou těsně spjaté s něčím z náboženského učení. Přitom samozřejmě neplatí to, že by i tyto argumenty nemohly být vedeny filosofickým způsobem, naopak, často jsou, o úskalích tohoto dělení jsme se zmiňovali již výše, je to však právě ona neodlučitelnost od židovského náboženství, díky které jsme tento druhý typ argumentů zařadili sem.

3.2.2.1 Generační pokles inteligence

Jedna poměrně důležitá a podstatná pasáž dopisu, která se zasloužila o dosti zásadní zpochybnění vůbec samotné možnosti a logičnosti cesty přírody, velice umě spojuje filosofické teze s těmi náboženskými, respektive problematiku poznání a pochopení s výsostně filosofickým tématem, posuzuje dle náboženského hlediska. Anonymní autor se pustil do rozebrání diskuse, která se vedla od antických časů až po celý středověk, týkající se toho, zda je možné *creatio ex nihilo*, tedy stvoření něčeho z ničeho. Vzhledem k tomu, že v autorově kontextu se jedná o diskusi v podstatě aristotelsko-maimonidovskou s velkým vlivem učenců a filosofů arabských, je řešeným problémem také Aristotelovo vyhlášení věčnosti světa, které je pro aristotelika Maimonida samozřejmě velice obtížnou a nepohodlnou hypotézou.¹²⁶

Anonymní autor základně vychází z Maimonidova textu *More Nevuchim*, kde se na začátku druhé části objevuje takzvaných pětadvacet propozic, což je soubor poznatků týkajících se různých zákonitostí světa, hmoty, atd., které Maimonidovi slouží k tomu, aby mohly být dokázána tzv. tři desiderata, totiž, že Bůh existuje, že je netělesný a že je jen

¹²⁶ Ostatně pro jakýkoliv druh náboženství, které hlásá lineární historii lidstva, směřující od jejího počátku, to jest stvoření, až k jejímu konci, to jest nějaké formě soudu, po kterém už by mělo následovat to *za* koncem, život posmrtný.

Srov. SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. s. 72 a dále; či DAVIDSON, Herbert, A. *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987. s. 31 a dále.

jeden. K nim je ještě přidaná propozice šestadvacátá, která je ovšem odmítnuta, neboť hovoří právě o tom, že svět je věčný.¹²⁷ Pro Maimonida to byl opravdu šikovný tah, jak deklarovat, že spojení filosofie a judaismu je možné, neboť všech šestadvacet propozic je přejato z aristotelské filosofie; aristotelská filosofie je tak nápomocna dokázat to, co bychom mohli nazvat židovským dogmatem, tedy to nejzákladnější z článků víry. To, že anonymní autor vychází právě z této pasáže *More Nevuchim* víme zcela bezpečně, neboť se na ni přímo odvolává a pojmy *deziderat* a *propozic* přímo používá¹²⁸, jak už jsme viděli v kapitole s terminologickou analýzou. Protože ona šestadvacátá propozice se týká věčnosti světa, dostáváme se tím k oné diskusi o stvoření něčeho z ničeho, kterou náš anonymní autor ve svém dopise parafrázuje: výchozí otázkou je to, zda je stvoření něčeho z ničeho možné či nemožné.

Hlavními filosofickými aktéry jsou Platón a Aristoteles, kteří tvrdili, že takovéto stvoření možné není; oproti nim však stojí Maimonides, *mutakalimûn* a židovští věřící¹²⁹, kteří jsou přesvědčeni, že takové stvoření možné je. Je nutno dodat, že ačkoliv Maimonides stojí na této straně, jak ještě uvidíme dál, jeho přesvědčení není natolik pevné, jako přesvědčení běžných věřících.

Když jsou tyto skupiny názorově rozděleny, vyvstává nám však další otázka, která vychází z toho, že se zde dostáváme do filosofického střetu: tvrdí-li Platón a Aristoteles, že stvoření něčeho z ničeho není možné, mají pro to důkaz? Protože není-li stvoření něčeho z ničeho možné, potom je svět věčný a k jeho stvoření nedošlo takovým způsobem, jak ho chápe náboženství. Vždy zde musela existovat alespoň jakási pralátka, ze které by mohlo být tvořeno dál, a samozřejmě ani nikdy v naprostém slova smyslu nezanikne. Jaký důkaz, už se anonymní autor dál neptá, jen na to, zda takový důkaz existuje.

V této otázce vystupuje opět Maimonides, který se k tomu staví skepticky a hovoří o tom, že Aristoteles pro to důkaz nepřinesl, respektive zpochybňuje samotnou možnost existence takového důkazu, což platí samozřejmě i opačně, tedy průkazný a nezpochybnitelný důkaz pro to, že stvoření něčeho z ničeho je možné, je také zpochybněn, proto Maimonidovo přesvědčení o pravdivosti *creatio ex nihilo* má spíše charakter víry než tvrzení; na konci

¹²⁷ Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 1

¹²⁸ Srov. např. ' היאך איפשר לנו להוכיח במופת גמור השלוש בקשות והם שהוא ית' נמצא לא גוף ולא כח בגוף ואחד ' „*Jak je pro nás možné předložit plný důkaz těchto tří desiderat, totiž že On, budiž požehmán, existuje bez těla, nemá zdroj (sílu) v těle a je jeden*“, MS Opp. 585, 79r; הרב ז"ל בסוף הכ"ה הקדמות „*rabi blahé paměti, napsal na konci 25. propozice...*“, tamtéž.

¹²⁹ Tito jsou samozřejmě vyjádřeni opisem, v dopise se neužívá slova „Židé“: ע"ה „*אנחנו המאמיני תורת משה רבי' ע"ה*“, „*My, kdo věříme v Tóru našeho rabiho Mošeho, nechť odpočívá v pokoji*“, tamtéž.

šestadvacáté premisy uznává nedokazatelnost, a proto i plauzibilitu věčnosti světa, přičemž podobnou nedokazatelností a proto i plauzibilitou se vyznačuje creatio ex nihilo. To je však Maimonidem označeno za racionálně přívětivější, než věčnost světa, a proto se přiklání spíše k němu.¹³⁰ S tím však nesouhlasí komentátoři Aristotela, kteří jsou přesvědčeni, že on o tom důkaz přinesl.¹³¹

Máme zde tedy dva druhy protichůdných názorů, které se týkají jednak toho, zda je možné stvoření něčeho z ničeho a jednak toho, že pokud Aristoteles tvrdí, že svět je věčný, a tedy stvoření creatio ex nihilo možné není, zda je toto jeho tvrzení podepřeno důkazem, či zda tento důkaz je vůbec možno nalézt. Bez ohledu na to, abychom zkoumali co zmiňovaní myslitelé skutečně tvrdí a nakolik je anonymní autor přesně interpretuje, rozeberme spíše to, co z této diskuse vyvozuje. Autorovi našeho dopisu totiž vůbec nejde o to, aby v diskusi o creatio ex nihilo nějakým způsobem pokračoval, podpořil jednu ze stran či se pokusil vyvrátit druhou.

Problematika stvoření něčeho z ničeho, která je označena za první princip¹³² je v dopise spíše uvedena jako něco, co bychom mohli nazvat „případovou studií“.¹³³ Je zde rozebrána jako příklad, na kterém se má demonstrovat něco jiného, přičemž klíčové je právě to, že v případě tohoto prvního principu stále není jasno vůbec o jeho podstatě, o jeho možnosti

¹³⁰ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 11 – 12.

Tímto tématem se zabývá obrovské množství sekundární literatury, viz např. FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990. s. 273 – 296; LEAMAN, Oliver. *Moses Maimonides*. London: Routledge, 1990. s. 65 – 85; či DALES, Richard, C. *Medieval Discussion of the Eternity of the World*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

¹³¹ הפילוסופי הקדמוני' כ' אפלטון וארסטו היה נראה בעיניהם מכח הסברה שיש מאין הוא נמנע אפי' לפי דברי הרב ז"ל שכתב שהם לא התפארו שהיה להם מופת על זה כ"ש לפי מפרשי ספר' אריסטו' שאמרו שהיה להם מופת על זה והמדברים אמרו בהפך ואמר' שההפך הוא מושכל ראשון והנה אנחנו המאמיני' תורת משה רבי' ע"ה מאמיני' שיש מאין איפשר וכן כת' הרב ז"ל בסוף הכ"ה "....*staří filosofové, jako Platón a Aristotelés, jim se na základě rozumu zdálo, že něco z ničeho je nemožné. Dále, podle slov rabiho, blahé paměti, který napsal, že se nevychloubali důkazem, nicméně komentátoři Aristotelových knih, říkali, že pro to důkaz mají a mutakalimûn říkají, že opak je první princip. A my, kdo věříme v Tóru našeho rabiho Mošeho, nechť odpočívá v pokoji, věříme, že něco z ničeho je možné a také rabi blahé paměti, na konci 25. propozice napsal, co říkají komentátoři Aristotelových knih totiž, že [věčnost světa, pozn. autorky] je nutná, mutakalimûn říkají, že je nemožná a on, blahé paměti říká, že je to možné...*" MS Opp 585, 79r.

¹³² Což je takové tvrzení, které se v daném okruhu myslitelů chápe jako zřejmé a vesměs neproblematické; konkrétní skupina lidí, kteří označují creatio ex nihilo za první princip, jsou v našem případě samozřejmě Židovští věřící a učenci.

¹³³ Otázka creatio ex nihilo je otázkou opravdu složitou, a to nejen v kontextu toho, zda svět byl stvořen, nebo zda je věčný, ale také v kontextu Maimonida a jeho pohledu na tuto věc. Oliver Leaman hovoří o tzv. maimonidovském principu, který byl zaveden Maimonidem, aby mohl zachovávat jak aristotelskou teorii, a to na sublunární úrovni, tak teorii náboženskou, na úrovni supralunární. Podle tohoto principu totiž nemůže být žádné tvrzení dedukováno z povahy věcí, jsou-li tyto již stvořeny a dosáhli-li svého konečného stavu. Potom řád přírody může zůstat neměnný a Bůh může mít prostor pro to, aby jej stvořil. Vidíme, že se Maimonides pokouší zachovat obojí, což ale může být a je dosti problematické. Srov. LEAMAN, Oliver. *Moses Maimonides*. London: Routledge, 1990. s. 68 a VISI, Tamás. Maimonides' Proof for the Existence of God: A Concealed Inconsistency. *Annual of Medieval Studies at CEU*. Vol. 9. s. 44.

či nemožnosti a zdá se, že příklonění se k jednomu či k druhému názoru je prosté projevení víry či preference. Tím prvním, co autor ukazuje, je tak nejistota, která panuje v racionálním zkoumání jednoho z náboženských prvotních principů: to, co je pro racionální zkoumání stěžejní pro potvrzení té či oné teze, která potom může být přijata rovněž jako věrouka, totiž důkaz, je, zdá se, minimálně nejisté.

Maimonides dokonce tvrdí, že takovýto důkaz, který by měl svou plnou průkaznou sílu, nemůže být ani přinesen, nicméně ani plně vyvrácen.¹³⁴ Potom už nezbyvá jinak, než tvrzení o stvoření něčeho z ničeho, případně tvrzení o tom, že svět je/není věčný, přijmout např. podle náboženského kontextu toho kterého jednotlivce a mít jej za předmět víry, navíc takový, který již není potřeba podrobit dalšímu racionálnímu výzkumu. Jak si s tím však poradí cesta přírody? Jak k takovémuto prvnímu principu můžeme dojít skrze teoretický intelekt? Jakým způsobem to může být pro cestu přírody plausibilní tvrzení, je-li zpochybněna samotná možnost jeho dokázání?

Až doposud bychom mohli chápat autorovu argumentaci za spíše filosofického než náboženského charakteru. Avšak to, na co upozorňuje, ještě umocní odkazem na rabínskou teorii poklesu úrovně lidského intelektu, což je také důvod, proč jsme tuto část dopisu zařadili právě sem. Teorie o poklesu úrovně lidského intelektu hovoří o tom, že každá generace je rozumově méně schopná, než generace předchozí. V klasické židovské náboženské literatuře se tak běžně hovoří o tom, že generace amoraim se vůbec nemůže rovnat generaci tannaim, geonim se nemohou rovnat amoraim atd. Jednoduše řečeno, lidstvo má tendenci intelektuálně slábnout, případně řečeno naopak, předchozí generace měli vždy lepší rozumové schopnosti, než generace současná.¹³⁵

¹³⁴ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 12.

¹³⁵ V Babylonském Talmudu se o poklesu rozumových schopností hovoří např. v traktátu Šabat: אמר ר' זירא אמר רבא בר זימנא אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים ולא כחמורו של ר' חנינא בן אמר ר' יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל „Rabi Zera řekl ve jméně Raba bat Zimunya: Jestliže dřívější [učenci] byly syny andělů, my jsme syny lidí; jestliže dřívější [učenci] byli syny lidí, my jsme jako oslové a [dokonce] ne jako oslové rabiho CHaniny ben Dosa a rabiho Pinchase ben Jaira, ale jako jiní oslové.“ *Babylonský Talmud*. Seder Moed. Masechet Šabat 112b.; či v traktátu Eruvin: אמר ר' יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל „Rabi Jochanan říkal: srdce [tj. intelligence, pozn. autorky] prvních [učenců] jsou jako dveře Ulamu [jeden z pokojů v Chrámu, jehož dveře byly široké dvacet loktů], ale srdce další generace jsou jako dveře Hekalu [další z pokojů v Chrámu, jeho dveře však byly široké pouze deset loktů] a naše jsou jako očko úzké jehly.“ Tamtéž, masechet Eruvin 53a. Ačkoliv můžeme tuto teorii označit za rabínskou, židovskému intelektuálnímu světu je všeobecně poměrně blízká. „In traditional Jewish circles the idea that the “generations” are diminishing has become something of a dogma, assumed and only rarely examined. ... The most extreme version of the doctrine holds that the decline is a persistent fact of human (or at least Jewish) experience and that each and every generation is literally inferior to its predecessors.” KELLNER, Menachem. *Maimonides on the „Decline of the Generations“ and the Nature of Rabbinic Authority*. New York: State University New York Press, 1996. s. 7

Pokud se na předchozí diskusi podíváme skrze prizma teorie o poklesu inteligence, závěry jsou následující: je-li každá generace rozumově méně vybavená než generace předchozí, je velice pravděpodobné, že veškeré interpretace prvního principu a také interpretace starověkých filosofů, upadají do ještě větší nejistoty, než před tím. Je také možné, že naše generace, respektive generace autora, již jednoduše nejsou s to ani antické filosofy, ani jejich pozdější interpretace, které mohou být nota bene chybné, jakkoliv intelektuálně pojmut. Člověk této generace není již uzpůsoben na to, aby dokázal na základě svého rozumu určit, která z dvou rozdílných tezí je ta, jež se nejvíce přibližuje pravdě. Proto nejen, že důkaz pro nebo proti prvnímu principu zřejmě nemůže být předložen, ale i kdyby předložen být mohl, pravděpodobně by nemusel být vůbec pochopen.

To však, díváme-li se na svět skrze stanovisko cesty přírody, přináší opravdu zásadní potíže. Cesta přírody slibuje možnost účasti ve světě, který přijde tomu, kdo se přiblíží pravdě. Vzhledem k tomu, že pravda je neměnná, naše schopnost se k ní dostat však slábne a slábne, případně se již dávno vytratila, je možné to, že autorova generace už nemůže posmrtného života dosáhnout, nemluvě o generacích pozdějších. Dle cesty přírody by tak svět, který přijde, byl otevřen snad jen pro první generace lidstva, což nejen, že je nevstřícné, rovněž se to ukazuje jako nelogickým, protože další historie už by byla pouhým směřováním do slepé uličky. Závisí-li tak posmrtný život na dosažení pravdy a zdokonalování intelektu, který možná ani zdokonalen být nemůže, je nemožné toho dosáhnout, neboť to, že váš rozum bude chybovat, je podle teorie poklesu generací téměř nevyhnutelným faktem. „A ty víš, že pokud někdo chyboval v jedné propozici nebo v jedné věci ze získaného intelektu, dokonce i když jen v jedné části z deseti tisíců, ať už neúmyslně či úmyslně, jeho důkaz není platný. Což je stejné, jako by neudělal nic, a v tomto případě, podle cesty přírody, nedosáhne ve světě, který přijde, ničeho, ve shodě s tím, co jsem napsal výše, totiž že z duše přežívá jen teoretický intelekt, to jest to, čeho člověk dosáhne na tomto světě skrze pravý důkaz, a bezchybně.“¹³⁶

Cesta zázraku však žádnou takovou nástrahu nevykazuje. I podle cesty zázraku pravda samozřejmě pořád existuje, avšak není už neměnná, naopak, rozumovým schopnostem každé generace se přizpůsobuje; podle cesty zázraku je tak pravdy pořád možno dosáhnout, ačkoliv náš intelekt nikdy nebude na takové výši, jako byl například intelekt

¹³⁶ ואתה יודע מי שטועה בהקדמה אחד או בדבר אחד משכל הנקנה ואפי' בחלק אחד מרבוה הן בשוגג הן במזיד כבר בטל המופת והרי ¹³⁶ הוא כאלו לא עשה כלום ' וא"כ מדרך הטבע לא ישיג כלום בעולם הבא לפי מה שכתבתי למעלה שהשארית הנפש אינה כ"א השכל MS Opp. העיוני ר"ל מה שהשיג <במופת> בעולם הזה במופת אמיתי וגמור 585, 79v.

Mojžíše, rabiho Akivy či Maimonida, přičemž rabi Akiva samozřejmě nikdy nedosáhne intelektu Mojžíše a Maimonides intelektu rabiho Akivy. Tak, jako se neustále obnovuje smlouva mezi Bohem a každým jednotlivým Židem, tak se neustále obnovuje pravda, respektive její dosažitelnost. Každá generace tak má své moudré, kteří jsou autoritou např. v interpretaci halachických otázek, a ačkoliv tito moudří nikdy nebudou jako moudří minulosti a mohou dokonce chybovat, je potřeba je následovat, neboť opravdu *je* úkolem každého zdokonalovat svůj intelekt, ale pouze natolik, nakolik je to pro tohoto člověka *možné* a snažit se dosáhnout pravdy natolik, nakolik je to v jeho silách. Pokud se však tato autorita zmýlí a např. interpretuje halachu špatně natolik, že celý princip nějakého ze zákonů obrátí, nebude to fatální ani pro něj, ani pro ty, kteří toto rozhodnutí následují, neboť podle cesty zázraku rozhoduje intence.¹³⁷ Celá diskuse ohledně prvního principu stvoření něčeho z ničeho tak má pouze ukázat, nakolik je cesta zázraku nejen nábožensky vhodnější, ale v některých případech také vhodnější i co do logiky věci.

3.2.2.2 Způsob a velikost odměn ve světě, který přijde

Pokud člověk následuje cestu přírody, řídí se jí a z toho důvodu je dle ní nejen trestán, ale také odměňován, může dojít k dalšímu konfliktu, týkajícího se právě těchto odměn, a to v tom případě, porovná-li se to, co je dle cesty přírody slibováno, s některými verši z Tóry.

Anonymní autor tvrdí, že podle cesty přírody, můžete dosáhnout v posmrtném životě jen takové odměny, která může být dosažena i na tomto světě. Pokud tedy zdokonalíte svůj intelekt na nejvyšší možnou míru, můžete již za svého života dosáhnout všeho, čeho byste

¹³⁷ ואין שום היזק בטעות ר"ל אעפ"א על האסור שהוא מותר ועל השמא שהוא טהור ועל הפטור שהוא חייב וכ"הג שאר ההפכי
„Oni neutrpí žádnou újmu ani když chybují, tj. dokonce jestliže [říkají] o zakázaném, že je povolené, o nečistém, že je čisté, o osvobozeném, že je povinné, a podobné zbylé případy, není [tam] absolutní škoda, protože takto byla dána Tóra na hoře Sinaji, takže každý učenec každé generace rozhoduje zákon podle porozumění a podle většiny...“, tamtéž. Textem dokládajícím toto tvrzení je pro autora pasáž z traktátu Bava Mecia, kde se rabi Eliezer pře s ostatními rabíny ohledně jisté halachické otázky a názorově stojí proti zbytku skupiny; to, že rabi Eliezer má v této věci pravdu, je následně dokazováno několika zázraky, např. strom rohovníku se vykoření, řeka začne téct proti proudu, bortí se zdi a dokonce i samotná *bat kol* pronese, že pravdu má rabi Eliezer. Přesto, že bylo zasaženo z nebes, halacha se nakonec rozhodla proti rabimu Eliezerovi a pro většinu, neboť Tóra byla dána lidem a nyní je na nich, aby podle svého nejlepšího vědomí o ní rozhodovali. A rozhodovací právo má právě většina, čímž se myslí většina mezi intelektuální a náboženskou autoritou. לא בשמים היא... שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות אשכחיה „Není v nebi [co to znamená?] ... Že Tóra již byla předána na hoře Sinaj, [a proto] nevěnujeme žádnou pozornost nebeskému hlasu, protože jak již bylo napsáno v Tóře na hoře Sinaj, mělo by se přiklánět k většině.“ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Bava Mecia 59a-b; citace pochází z 59b. Srov. také MS Opp. 585. fol. 79v, 81r.

dosáhli po tomto životě. Je tak možné, že vás ve světě, který přijde, nic dalšího, čím byste mohli být odměněni, nečeká. Tato teorie je očividně presentována právě oním rabim Judou, se kterým si náš anonymní autor dopisuje.¹³⁸

Pokud se však tato teze konfrontuje s tím, o čem hovoří v souvislosti s odměnou v posmrtném životě Tóra, dostáváme se do konfliktu. Zde je totiž presentována odměna nedozírného a nepředstavitelného charakteru, rozhodně ne něco, čeho by bylo možno dosáhnout již za života. Autor vychází ze dvou biblických veršů: „*Ó jak veliká jest dobrotivost tvá, kterouž jsi odložil těm, jenž se bojí tebe, a kterouž jsi činíval doufajícím v tebe před syny lidskými*“¹³⁹ a „*Čehož se od věků neslýchalo, a ušima nepochopilo, oko nevidalo Boha kromě tebe, aby tak činil tomu, kterýž naň očekává*.“¹⁴⁰ Tyto verše naznačují, že odměna, která člověka, respektive ty, jež se bojí Boha, očekává, bude něco, co si snad nelze ani představit.

V druhém verši dokonce přímo vidíme, že je to něco, co nelze za tohoto života jakkoliv uchopit – uši to nedokážou slyšet, oči to nedokážou vidět. Může to být snad proto, že tato odměna je něčím, co přesahuje lidské tělo? Podobným způsobem se zřejmě snaží obhájit cestu přírody i rabi Juda. Odměna je ve své podstatě sice stejná, nicméně jakmile je duch oddělen od těla, k čemuž dochází po smrti tohoto těla, dokáže jí pojmout způsobem, kterého se mu za života nemohlo dostat. Potom by bylo zachováno obojí, odměna je principiálně dosažitelná už za tohoto života, nicméně způsob, kterým ji dokážeme porozumět ve světě, který přijde, dalece přesahuje ten, kterým ji rozumíme na tomto světě. Tóra by pak mohla hovořit o nedozírných odměnách, a přesto by teorie o odměnách dle cesty přírody také mohla mít pravdu. Autor však oponuje i takovému postupu, neboť se mu zdá, že závisí-li odměna na duchu, který je zcela očividně tělem poškozován v tom slova smyslu, že nemůže dosáhnout toho, čeho je schopen, dokud je stále v těle, můžeme se dostat do jistých nesrovnalostí. Například nebylo by potom možné, že dokonce i ten, kdo je posuzován za hloupého na tomto světě, tak jeho duch by ve skutečnosti mohl dosáhnout oné kýžené odměny, jen za svého života toho schopen dosáhnout není, neboť jeho tělo ho až příliš omezuje? Pokud by to tak opravdu bylo, neměl by i tento člověk ve světě, který přijde, kdy už jeho duch bude osvobozen, dosáhnout stejné odměny jako člověk, který byl schopen svůj intelekt zdokonalit? Zde se tedy dostáváme do rozporu se

¹³⁸ „*Jestliže říkáš, že člověk tam nedosáhne více, než čeho dosáhl zde...*“ MS Opp. 585, 80r.

¹³⁹ *Žalm 31, 20.* מה רב טובך אשר-צפנת ליראוך פעלת לחסים בך נגד בני אדם

¹⁴⁰ *Izaiáš 64, 3.* ומעולם לא-שמעו לא האזינו עין לא-ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה-לו

samotnou podstatou cesty přírody a s jejími podmínkami pro dosažení místa ve světě, který přijde.¹⁴¹ Svět spirituální a tělesný samozřejmě rozdělený je, a je velice pravděpodobné, že duše ve spirituálním světě je schopna vnímat jistý druh skutečností lépe než ve světě tělesném.¹⁴²

Podle cesty zázraku v tomto žádný problém není, nicméně zauvažujeme-li nad důsledky, které by z toho mohly plynout pro cestu přírody, jak jsme to udělali výše, dostáváme se zde do situace, díky které by mohla být právě tato cesta obviněna z nedůslednosti, neboť teoreticky i ten, kdo nezdokonalí svůj aktivní intelekt, by mohl mít přístup k posmrtnému životu. Cesta přírody je tak zhodnocena v této otázce jako sporná či minimálně nejistá.¹⁴³ Autor tak opět argumentuje pro převahu cesty zázraku.

3.2.2.3 Ukončení života

Výše jsme viděli, jaké konflikty mohou vyplynout z toho, konfrontuje-li se cesta přírody, respektive některé z jejich principů, s verši, které nalezneme v Tóře, případně s některými z nařízení, která mohou být z Tóry derivována či se objevují v rabínské literatuře. S podobným problémem se setkáme i při následujícím výkladu. Totiž, ve světle cesty přírody by se zdála být nesmyslná ta nařízení, která upřednostňují ukončení života toho, kdo by mohl mít eventuelně ještě nějaké schopnosti a možnosti dosáhnout vyšší dokonalosti svého intelektu. Jako modelový příklad je zde brán rabi Akiva, který byl ochoten raději zemřít hladu, když neměl možnost rituálně si umýt ruce před jídlem, než aby zhřešil tím, že jedl bez tohoto očištění.

¹⁴¹ גופני' א"כ נפש הרשע או נפש האטום שלא השיגו כלל בעולם הזה למה לא תשיג נפשם בעולם הבא כל מה שבכח הנשמה להשיג
גופני כמו שלא ישיג הסומא עין „*Jestliže je to tak, potom proč duše zlého nebo duše hloupého, která nedosáhne ničeho na tomto světě, nedosáhne ve světě, který přijde všeho, čeho je schopen duch dosáhnout podle cesty přírody, potom, co už nemá tělesné pohánění?*“ MS Opp. 585, 80r.

¹⁴² Autor svou myšlenku dokládá Maimonidovou autoritou, čímž je dáno najevo, že teze o nedozírné velikosti odměny v posmrtném životě, je tezí v židovském náboženství všeobecnou a nehovoří o ní jen Tóra, odvolávají se na ní rovněž učenci. V dopise je citováno z Maimonidovy Mišne Tora: כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ואין החרש משיג שמע הקולות כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשות וכמו שהדגים אינ' יודעים יסוד האש לפי שהיותם בסוד המים שהם הפכי כן אינו נודע בזה העולם הגופני תענוג העולם הרוחני „*Tak jako slepý neuspěje v tom vidět barvu a hluchý zvuk, tak tělo nedosáhne uspokojení duše, jako ryby nevědí základ ohně, protože žijí v tajemství vody, a podobně nepoznáme na tomto světě tělesné uspokojení, jako ve světě spirituálním.*“ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tóra*. Sefer Madda. Tšuva. Kap. 8, komentář.

¹⁴³ „*A jakým způsobem si příroda přisvojí dosažení úspěchu na tomto světě a potom ve světě, který přijde, dosažení o tolik větší odměny, jak jsme zmínili výše?*“ MS Opp. 585, 80r.

Rabi Akiva byl pokládán za člověka moudrého, je tedy pravděpodobné, že pokud by odmítl zemřít hladu, najedl se i bez rituálního očištění a prodloužil by tak svůj život, mohl by svůj intelekt zdokonalit ještě více a tím si zajistit lepší vyhlídky na posmrtný život. Přesto však byla tato možnost zpochybněna jeho ochotou raději zemřít, která je v Talmudu prezentována jako příklad. Podobně se to má s nařízením, které v případě možnosti znesvěcení Božího jména nařizuje raději zemřít, než se provinít jeho pošpiněním.¹⁴⁴ Byla-li by platná cesta přírody, jevily by se veškeré tyto příklady a doporučení jako krajně nesmyslné, neboť člověk by tímto skutkem nic nezískal, naopak, ztratil by vše, co mohl: svůj život, možnost zdokonalit svůj intelekt, a tím i svůj posmrtný život. Následoval by sice příkladu talmudických učenců, podle cesty přírody by však tyto činy neměli vůbec žádný význam, naopak, jak hovoří anonymní autor v jiné souvislosti, ale otevírá tím tuto debatu, byly by to skutky „pustoty a prázdnoty“.¹⁴⁵

Navíc to otevírá možnost pro další skutečnost, která je pro náboženské smýšlení nad soudem spravedlivých a zlých, nad rozdělování odměn v posmrtném životě, nepřístupná. Totiž ten člověk, který hřeší celý svůj život a najednou stojí před rozhodnutím, zda ve svém životě pokračovat nebo jej pro uchování Tóry ukončit, je pro něj možnost zachovat Tóru naprosto nesmyslná, neboť je výhodnější takovýto život žít dál a spoléhat se na to, že svůj intelekt natolik zdokonalí, že mu jeho hříchy nebudou překážkou v dosažení posmrtného života. V takovéto rovnici je život hříšného hodnotnější než uchování Tóry a přikázání, nemluvě o tom, že je pravděpodobně také hodnotnější než život toho, kdo se oddá studiu Tóry, místo toho, aby vylepšoval své racionální schopnosti, a bude také hodnotnější než život hloupého, neboť hloupý podle cesty přírody dosáhnout života věčného nemůže, kdežto zlý, jak autor po celý svůj dopis argumentuje, ano.¹⁴⁶

V cestě přírody jsou tak opět odhaleny možné nesrovnalosti, je-li v situaci, kdy vede dialog s klasickými texty židovského náboženství a jsou to nesrovnalosti, které jsou jednak

¹⁴⁴ ל"מ ליהרג על מנהג יהדות בפרהסיא משו' חילול ה' ור' עקיב' למה רצה למות ברעב על שלא היו מים לנטילת ידיו לאכול וכי האי גוון' יש הרב' בתלמוד א proto [je třeba] se nechat zabít, dle zvyku židů veřejně, kvůli znesvěcení jména; a proč rabi Akiva chtěl zemřít hladu, protože neměl vodu na umytí svých rukou kvůli jídlu a zde je mnoho podobných případů v Talmudu, není to matoucí? Tamtéž.

¹⁴⁵ „Podle cesty přírody budou jeho činy, činy pustoty a prázdnoty“ Tamtéž. Zajímavé je, že autor zde hovoří o těch, kteří zasvětili svůj život studiu Tóry a vykonávání jejich příkazů; toto se totiž jeví jako činy pustoty a prázdnoty ve světle toho, že podle cesty přírody se studiem filosofie tříbí intelekt a ta je proto cestou k životu posmrtnému. Ten, kdo namísto toho studuje Tóru a nadto ještě dá na rady talmudických učenců, je od odměny světa, který přijde, oddělen.

¹⁴⁶ וכי לא היה טוב יותר לאדם שיעבור אפי' על כל התורה ולהחיות כדי להשיג תמיד ולהגיע אל ההצלחה הנצחית מלמות ולהיותו „Nebylo-li by lepší pro člověka, který hřešil dokonce v celé Tóře přežít, aby dosáhl a dospěl ke vždy věčnému úspěchu, než zemřít, a být bez dosažení čehokoliv, a tak být ztracen a odříznut od světa, který přijde, podle cesty přírody?“ MS Opp. 585, 80r.

pro náboženské pojetí skutečnosti zcela zásadního rázu, a jednak mohou být vyřešeny převahou cesty zázraku, což se autor snaží ve svém dopise demonstrovat. Neboť podle cesty zázraku hříšný nemůže mít řádný podíl ve světě, který přijde a i život, je-li ukončen dříve než je nutné, a to z jakéhokoli důvodu, bude hodnotný, byl-li žit s hodnotným záměrem.

3.2.2.4 Košer Aristoteles

V některých předchozích podkapitolách jsme viděli, že podle argumentace, domýšlení principů a úvah anonymního autora, cesta přírody vede k možným skutečnostem, že hříšník, na rozdíl od spravedlivého, bude mít podíl ve světě, který přijde. Neustále se nám tak vrací leitmotiv celého dopisu, to jest otázka, jaký je rozdíl mezi spravedlivým a hříšným na tomto světě a ve světě, který přijde. Zdá se, že podle cesty přírody, je onen rozdíl paradoxně v tom, že hříšník bude odměněn a spravedlivý potrestán. Protože je však toto pojetí přirozeně nelogické i pro ty, kdo cestu přírody zastávají,¹⁴⁷ autor reaguje i na některé z námitek, které proponenti cesty přírody vyslovují. Jednou z takovýchto námitek, jež se přímo týká i otázky teoretického a praktického intelektu, kterou jsme řešili výše v sekci filosofické, je i ta, na kterou se blíže podíváme nyní. Tuto námitku jsme si schovali až na konec naší náboženské sekce, neboť by drtivou část problémů, které z cesty přírody vyplývají, mohla vyřešit, proto ji chápeme za důležitou. A v náboženské sekci je proto, že ačkoliv má v podstatě filosofický charakter, proti-argumentace anonymního autora je spíše náboženského rázu, a o tu nám jde především.

Proti nařčení z toho, že cesta přírody plodí hříšníky mající podíl ve světě, který přijde, se může obhájce této cesty bránit následujícím způsobem: Ačkoliv je to intelekt, který člověku zajišťuje posmrtný život, a na člověku je, aby tento intelekt zdokonaloval, princip jeho zdokonalování nesouvisí jen na pouhém studiu filosofie. Aby totiž intelekt dosáhl takové výše, že dojde až k pravému porozumění, musí nejprve člověk zdokonalit svou etickou a lidskou hodnotu v tom slova smyslu, že bude vykonávat přikázání, které mu židovské náboženství ukládá. Studium filosofie by tedy mělo předcházet studium Tóry a vykonávání *micvot*, jak o tom ostatně píše i náš anonymní autor, což už jsme výše zmiňovali, který studium filosofie nezatrácuje, ale tvoří jistý řád toho, co má být studováno

¹⁴⁷ Očividně ji brání onen rabi Juda, který se jeví jako proponent cesty přírody, a který v celém anonymním dopise vystupuje jako druhá strana v dialogu, o níž se dozvídáme autorovými ústy. Častokrát je v dopise reagováno přímo na některé z námitek či z tezí rabiho Judy, které se zřejmě objevily v dopise, jenž předcházet tomuto našemu.

dřív, a i v tomto řádu studium Tóry, přikázání a zvyků židovství přechází studiu přírodních věd, logiky, matematiky a metafyziky, což je to, co se v našem historickém a geografickém kontextu řadilo pod tzv. filosofickou moudrost.¹⁴⁸ Jen pokud člověk projde nejprve studiem Tóry, příkazů, zvyků judaismu, připraví svůj intelekt natolik, že on potom bude schopen, samozřejmě skrze studium filosofie, dojít pravého porozumění.

Pokud studuje filosofii, aniž by studoval Tóru atd., pravého porozumění nikdy nebude schopen dojít, neboť takový intelekt je postaven jako dům, kterému člověk zapomněl udělat solidní základy. Jednoduše řečeno, teoretický intelekt nikdy nedosáhne toho, co je v jeho možnostech, dokud nebude nejprve zdokonalen intelekt praktický. Lidé zastávající náboženský náhled skutečnosti by poté mohli být spokojeni, neboť (i) hříšník by již neměl možnost dosáhnout posmrtného života; (ii) lidé by nepřestávali studovat Tóru a vykonávat přikázání jen proto, že chtějí studovat filosofii; (iii) filosofie by zůstala ve své podstatě podřazena Tóře. Tóra by totiž studiu filosofie předcházela, jak chtěl náš anonymní autor, a zároveň by zůstal zachován princip cesty přírody, že skrze zdokonalování intelektu a připojení se k aktivnímu intelektu člověk dosáhne místa ve světě, který přijde. Pouze by se nyní jednalo o zdokonalování obou intelektů. Obě strany by tak mohly být spokojeny, anonymní autor už by se nemusel bát některých z těch zásadních nebezpečí, která z cesty přírody vyplývala, a přesto by filosofie a (přírodo)vědecké pojetí skutečnosti zůstalo důležitou a podstatnou součástí lidského života. Rovnice se tedy řeší tím, že pravého porozumění nelze dosáhnout bez Tóry. „A řekneš-li, že je nemožné pro kohokoliv dosáhnout pravého porozumění, ledaže by se naučil a vykonával všech 613 micvot a každou micvu rabínů a jejich takkanot a zvyky Tóry a zvyky židovství, a kdo nevykoná všechno jako rabi Akiva, necht' odpočívá v pokoji, dosáhne chybného porozumění a bude ještě horší než ten, který nedosáhl ničeho...“¹⁴⁹ Řeší se tím dokonce i to, o čem jsme hovořili v předchozí podkapitole, neboť na stejném místě se hovoří o tom, že taková smrt, která by alespoň splnila radu rabínských učenců, by měla svůj význam, i kdyby onen člověk ještě nedosáhl pravého porozumění, neboť by byla hodnotnější, než život v chybném porozumění.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Srov. MS Opp. 585, 79r.

¹⁴⁹ וא"ת שאי איפשר לאדם לאדם להגיע אל ההשגה האמיתית אאכ' שילמוד ויקיים כל תר"יג מצות וכל מצות דרבנן ותקנותיה' MS ומנהיגיה ומנהג יהדות ומי שלא קיים את הכל כ' ר' עקיב' ע"ה יגיע אל השגה משובשת ויהיה רע יותר מאילו שלא השיגו כלום Opp. 585, 80r.

¹⁵⁰ Srov. tamtéž.

Autor však i přesto, jaké veškeré výhody by to přineslo, s tímto řešením není spokojen. Respektive uvažuje nad tím, kde má toto východisko trhlinu a přichází s jednou opravdu zásadní. Jestliže je to tak, že člověk nemůže dosáhnout pravého porozumění skrze filosofii, pokud před tím dostatečně neprostudoval Tóru, a pokud nevykonává příkázání, jestliže opravdu principiálně pravé porozumění bez tohoto předchozího studia a bez těchto činů neexistuje, dostáváme se opravdu do zásadního sporu, aplikujeme-li toto tvrzení např. na Aristotela. Aristoteles je podle cesty přírody, nebo alespoň v židovské filosofické tradici, chápán jako opravdová autorita. Maimonidovská filosofie z té aristotelské vychází a ne nadarmo je užíváno jeho termínu aktivního intelektu a jeho pojetí možnosti posmrtného života. Ovšem, přijmeme-li premisu, že pravého porozumění nelze dosáhnout bez Tóry a přesto chceme zachovat Aristotela jako intelektuální autoritu, toho, jenž pravého porozumění *dosáhl*, budeme muset nějakým způsobem argumentovat, že Aristoteles opravdu Tóru studoval, znal všechna příkázání a zvyky judaismu a všechna je vykonával.¹⁵¹

Autorovi však tato představa připadne jako absurdní. Opravdu Aristoteles každé ráno vstal, nasadil si tefilin, modlitební řemínky, a pomodlil se s nimi? Když vycházel z domu a přicházel do něj, políbil mezuzu, která visela na veřejích jeho dveří? Jedl košer a byl obřezaný? Je opravdu jisté, že nic z toho tak nebylo. V tom případě ovšem budeme nuceni připustit to, že Aristoteles pravého porozumění nedosáhl a pokud ne, není už nadále užitečné se jeho filosofií a v podstatě celou aristotelskou tradicí zabývat, neboť nedosáhl-li pravého porozumění on, skrze jeho filosofii toho nedosáhneme pravděpodobně ani my.

Otázkou zůstává, zda pravého porozumění vůbec dosáhl Maimonides, který sice Tóru studoval a příkazy zřejmě vykonával, nicméně jeho filosofie je dosti založena na té aristotelské, takže zde mohl dojít k nějakým chybám. Cesta přírody tak vlastně vyhlášením toho, že je třeba nejprve zdokonalit skrze Tóru onen intelekt praktický, podkope sama své

¹⁵¹ Josef Kaspi ve svém etickém pojednání, které bylo určeno pro jeho syna, však takovou věc zmiňuje, hovoří o Aristotelovi jako o jednom z *chasidej umnot haolam*, tedy o jednom ze spravedlivých mezi národy, kdy potom, co Aristoteles přijal učení Tóry, dokonce přehodnotil svůj názor na věčnost světa a přijal teorii o stvoření. „Against these famous Saints of the Gentiles [*hasidey ummot ha-olam*] we have no possible complaint, and therefore our Sages asserted concerning them, that they have a portion in the world to come. And note further how Aristotle, who at first derived his theory of the eternity of the world rationally, afterwards adopted the belief in Creation, expounded as it is in the Torah by those possessed of the prophetic soul, which is higher than rational faculty.“ ABRAHAMAS, Israel. *Hebrew Ethical Wills*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2006. s. 147 – 148.

vlastní základy, neboť z možnosti dosáhnout pravého porozumění vyloučí ty, jejichž myšlenky považuje za stěžejní a staví na nich některé ze svých principů.¹⁵²

Buď to, anebo bude muset být celá předchozí teze odmítnuta, a v tom případě nedochází k vyřešení ničeho z toho, co se zdálo být vyřešené, hříšník pořád může mít přístup do světa, který přijde, lidé pořád mohou opouštět Tóru kvůli studiu filosofie, filosofie pořád zůstává nadřazena Tóře, to vše, podle cesty přírody. Argumentace, která by mohla obhájit cestu přírody i tváří v tvář námitkám, které představoval náš anonymní autor ze strany cesty zázraku, tedy ze strany těch, kteří chápou svět skrze náboženské prizma, tak není shledána jako funkční a všechny předchozí námitky, vůči cestě přírody, jsou opět aktuální. Zdá se tedy, že autor ve svém dopise, přinesl mnohé důkazy pro to, aby byla cesta přírody mezi věřícími Židy všeobecně odmítnuta a nahrazena cestou zázraku, která se prokázala být v mnoha situacích vhodnější. Opět však budeme neustále opakovat, že ačkoliv byla cesta přírody napadena i ve svých esenciálních principech, tvrdíme, že anonymní autor nechtěl způsobit destrukci cesty přírody o sobě, a rozhodně nechtěl působit jako fatální prvek pro filosofii o sobě. Naopak, jak jsme několikrát ukázali, umožnil, aby měla filosofie i v životě věřícího Žida místo a jsme přesvědčeni o tom, že v jeho životě filosofie místo určitě měla. Nicméně tam, kde se střetávala s elementárními koncepty židovského náboženství a vytvářela závěry, které pro toto náboženství byly nějakým způsobem nepřijatelné, má být filosofie podřízena a upřednostněna má být Tóra jakožto základní pramen.

¹⁵² א"כ הרבה יש לתמוה על אריסטו ואפלטון וכל כיוצא בהם שודאי לא לא למדו ולא קיימו כל התריג' מצות ומצות דרבנן ותקנתיה' „je-li tomu tak, pak je mnoho důvodů k údivu nad tím, co [si počít] s Aristotelem a Platonem a podobnými lidmi, kteří jistě nestudovali a nedodržovali všech 613 micvot a příkazy rabínů a jejich takkanot a zvyky a zvyky židovství a není-li potom pravda, že všichni dosáhli mylného porozumění ... dosáhli všichni chybného porozumění podle všeho, co je zmíněno nahoře?“ MS Opp. 585, 80r.

3.3 Argumenty anonymního autora v historickém a intelektuálním kontextu

Některé z argumentů anonymního dopisu proti filosofii, které jsme zde nyní analyzovali, nejsou nepodobné těm, které se už objevili v maimonidovských kontroverzích. Pozice anonymního autora by mohla být příbuzna té, kterou v rámci kontroverze na začátku třináctého století držel rabi Meir Halevi Abulafia, jehož lze nalézt také pod akronymem Ramah. Ramah, podobně jako anonymní autor, nejvíce kritizuje maimonidovskou koncepci světa, který přijde, a teorii odměny účasti na tomto světě díky zdokonalení teoretického intelektu, která ostatně z pojetí světa, který přijde, jako čistě spirituální posmrtné existence, vyplývá. Důsledky této teorie vnímá Ramah způsobem, který je shodný s kritikou anonymního autora. Ve svém slavném dopisu učencům Lunelu, který byl napsán někdy okolo roku 1202, hovoří Ramah o nebezpečí hierarchické nadřazenosti filosofie a věd nad talmudickými studii a studiem Tóry a o problematickém rozdělování odměn a trestů dle Maimonidovy koncepce, ve světle tradičního pojetí židovského náboženství. Přesto však, a v tomto vidíme další podobnost mezi Abulafiou a anonymním autorem, není Ramah v zásadě antifilosofický a jeho kritika není mířena jako destrukce filosofie, nvrcholí v jejím zákazu. Ramah dokonce chápe studium filosofie jako jednu z možností, jak se duše seznámí se svým stvořitelem. Nicméně jeho zpráva je jasná: podřadit filosofii a sekulární vědy Tóře a talmudickým studiím. Ostatně také, v čemž se rovněž blíží anonymnímu autorovi, a deklaruje všeobecný středověký postoj, pokládá Maimonida za autoritu a chová k němu respekt.¹⁵³

Autor tak má velice blízko k těm, jejichž pozice sice stojí na té straně, která se obrací *proti* filosofii a racionalismu, nicméně nemají žádnou ambici filosofii a vědy z židovského života naprosto vyloučit. Podobný postoj měl vedle Ramaha i např. Juda Alfakar, který by mohl být považován za Abulafiova kolegu; oba spolu byly důležitými osobami, jež se účastnily kontroverze ve třicátých letech 13. století a oba sdíleli podobné ideové stanovisko. Alfakar se však spíše než na oblast eschatologickou, která byla vlastní Abulafiovi, zaměřil na Maimonidovu interpretaci zázraků. Anonymní autor by mohl být připojen do jedné linie k oběma těmto myslitelům, neboť sdílejí stejný ideový základ a i jejich motivace jsou podobné: za úkol mají podřadit filosofii Tóře, ale nepůsobit pro oblast filosofie a racionalismu destruuujícím způsobem, ostatně všichni do jisté míry

¹⁵³ SEPTIMUS, Bernard. *Hispano-Jewish culture in transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. s. 19, 41 – 42, 44 – 45, 51, 58 – 59, 92.

racionalistický či filosofický jazyk používají.¹⁵⁴ S Ramahem potom anonymní autor sdílí i některá podobná témata, podle toho, co jsme napsali výše.

Přesto však argumenty anonymního autora vykazují jistý druh inovace a jsou v něčem odlišné od předchozích argumentů, které byly použity ve prospěch Tóry a proti filosofii, tak jak jsme některé z nich zde stručně a ve všeobecnosti popsali. Především se jedná o způsob autorovy práce s dvěma odlišnými světonázory a s problematikou jejich propojování a o konečné závěry, které jsou svým způsobem filosofického charakteru. Máme především na mysli onen opakovaný a argumenty podporovaný důraz na intenci a kritiku její absence ve filosofickém odosobněném řádu přírody. S tím souvisí také i jakési dvojí pojetí pravdy podle cesty přírody a podle cesty zázraku, kdy je podle cesty zázraku pravda neustále obnovována Bohem směrem k lidem tak, aby bylo vždy v moci člověka ji řádně uchopit a je tedy svým způsobem přizpůsobována každé jednotlivé generaci, ačkoliv ve svém základu zůstává jedna a neměnná. Takový způsob uvažování a argumentace považujeme za poměrně neutřelý a ojedinělý, stejně jako jakýsi druh terminologické analýzy, který provádí s pojmem „poznání“ objevujícím se v Tóře. Jedinečnost autorových argumentů se odráží také v tom, jak důsledně aplikuje principy jednotlivých světonázorů na jejich vlastní oblasti a představitele. Tak se dostáváme k nápaditému argumentu o košer Aristotelovi a důsledcích, které vyplývají z takové jednoduché skutečnosti, že Aristoteles nebyl Žid.¹⁵⁵ I v těchto argumentech vidíme odraz problému identity, který se manifestuje skrze diskusi nad racionalismem a filosofií uvnitř židovského kontextu. Autorův příspěvek v této diskusi je tak projevem bránícím Tóru, stejně jako se o to pokoušeli už jeho předchůdci z řad antiracionismu, nicméně je příspěvkem ojedinělým a svébytným.

¹⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 18, 80, 90 – 93,

¹⁵⁵ Což však nicméně nebyla v tomto období skutečnost až tak zjevná a jasná, jak jsme viděli na mnohých pokusech Aristotela konvertovat či deklarovat jeho víru v Tóru. Viz výše.

4. FILOSOFIE A RACIONALISMUS V ŽIDOVSKÉM KONTEXTU

Analýza argumentů z anonymního dopisu proti filosofii, která byla prezentována v předchozí kapitole, může být inspirující k provedení několika obecných teoretických závěrů týkajících se limitů filosofie a racionalismu v kontextu židovského náboženství. Celou předchozí kapitolu jsme tvrdili, že cílem anonymního autora je umenšit vliv filosofie a racionalismu na židovské náboženství, respektive na ty, jež jsou tomuto náboženství oddáni. Jeho snaha byla vedena jednak vědomím, že bude-li mít filosofie převahu nad tradičními náboženskými texty, potom zde vyvstává nebezpečí pro toto náboženství v tom smyslu, že může zažít jakýsi odliv věřících, případně změnu týkající se intenzity víry v toto náboženství a ve vykonávání jeho principů¹⁵⁶; jednak však také skutečností, že při úzkém spojení filosofie a judaismu, například takovým způsobem, že filosofie interpretuje židovské učení, vzniká celá řada nesrovnalostí v různých oblastech, které však mohou způsobit nepříjemnosti oběma aktérům. Nejen židovskému náboženství, o které jde autorovi především, a který proto upozorňuje na hluboké nesrovnalosti z tohoto hlediska, ale rovněž i filosofii jako takové, jak se budeme snažit argumentovat níže. Anonymní autor tímto způsobem zapadá do starší tradice antiracionalistického proudu, která se v židovském myšlení objevuje s Judou Halevim, který se prokázal převážně jako kritik filosofie aristotelské a přehnaného důrazu na racionalismus¹⁵⁷, pokračuje přes Abrahama ben Davida z Posquieres, talmudistou z dvanáctého století, který může být znám také skrze akronym Rabad a kritizoval filosofické spekulování, převáží-li nad talmudickým studiem¹⁵⁸, až k Abulafiovi či Alfakarovi jako reprezentantům členů antifilosofického proudu při kontroverzích ve třináctém století.

Židovské náboženství se při konfrontaci s filosofií vyrovnává s několika širokými oblastmi, které při tomto střetu buď mohou projít zásadní změnou, nebo objevují kontradikce, které se mohou jevit pro jednoho či druhého účastníka jako fatální. Tou nejzákladnější je zřejmě oblast etická. Pod tu spadá velká část autorových argumentů, např.

¹⁵⁶ Již zmiňované: „ובמדומי שהם הם רוב או כל אותם שראיתי ממי מתעפקי' בחכמ' הפילוסופי' ומניחי' לימוד וקיום המצות „A zdá se mi, že většina nebo všichni ti, které vidím, a kteří se zabývají vědou a filosofií, přestávají studovat a vykonávat příkázání.“ MS Opp. 585, 78v.; „וכן כל הפילוסופי' שראיתי מימי מקילים „...a podobně všichni filosofové, které jsem kdy viděl, byli shovívaví [vůči dodržování micvot, pozn. autorky].“ Tamtéž, 80r.

¹⁵⁷ Srov. JOSPE, Raphael. Teaching Judah Ha-Levi: Defining and Shattering Myths in Jewish Philosophy. In: JOSPE, Raphael. (ed.). *Paradigms in Jewish Philosophy*. London: Associated University Presses, 1997. s. 112 – 129.

¹⁵⁸ Srov. TWERSKY, Isadore. *Rabad of Posquieres. A Twelfth-Century Talmudist*. Illinois: Varda Books, 2001. Obzvl. s. 181, 270 – 273, pro Rabadův život však také s. 1 – 68.

ty, jež se vyrovnávají s teorií praktického a teoretického intelektu a týkají se sporu mezi cestou přírody a cestou zázraku. Právě ony předkládají závěry, které ohrožují morální integritu náboženského člověka – není-li již etické chování člověka nadřazeno jeho chování jinému tím, že mu za něj bude přislíbena odměna nejvyšší, totiž účast na posmrtném životě, proč se vůbec ještě eticky chovat?¹⁵⁹ Do této oblasti spadají také všechny ty argumenty, které obhajují takové členy komunity, kteří by podle filosofického/vědeckého vidění světa, autorovými slovy podle cesty přírody, neuspěli v dosažení posmrtného života, ať již jsou jejich indispozice jakéhokoliv charakteru. Další oblastí je okruh týkající se samotné esence židovského náboženství, jeho textů. Některé z předchozích teorií¹⁶⁰ jsou totiž protikladné tomu, co stojí v Tóře, respektive tomu, jaká je její tradiční interpretace. Jelikož je pro anonymního autora Tóra ultimátní autoritou, ve všech závěrech jeho argumentů je jí dána přednost.

Jako jsme již několikrát zmiňovali, tvrdíme, že autorovou ambicí nebylo při střetu filosofie a judaismu nic jiného, než filosofii judaismu podřídít. Odhalené diskrepance nemají za úkol racionalismus v judaismu zničit, autor, možná paradoxně jako filosof, pouze poukazuje na to, že spojení těchto dvou není neproblematické, a ačkoliv se soustředí na problémy týkající se strany náboženství, filosofie o sobě může díky tomuto spojení rovněž čelit jistým nesrovnalostem.

Ještě dříve, než začneme následující podkapitoly, dovoluňte nám krátkou metodologickou poznámku, týkající se způsobu našeho čtení textu a tím pádem také stanoviska, ze kterého jsou vyvozovány obecné závěry, jež budou čtenáři předkládány právě v této kapitole.

Jak už jsme psali v úvodu, hodláme text proti filosofii číst prizmatem fenomenologického přístupu. Na jeho základě tak rozdělujeme nazírání světa a skutečnosti na před-filosofické či ne-filosofické, Husserlovými slovy „přirozené“, a filosofické. Přirozený postoj, který je v našem konkrétním případě aplikován na postoj náboženský, se vyznačuje tím, že se zmocňuje skutečnosti předem existující a dané a zkoumá potom dále její obsah a rozsah. Obrací se tedy ke světu se základním předporozuměním a stanoviskem, v našem případě,

¹⁵⁹ Odhlédneme-li od toho, že v přísně morálním slova smyslu není příliš morální jednat morálně kvůli odměně. Ostatně i anonymní autor za zbožné označuje právě ty, kteří jednají morálně, aniž by očekávali jakoukoliv odměnu za toto jednání. פ"מ שלא לקבל פרס כחסידו ר"ל שאינם חוששי הגמול הטוב אלא לומדי ע"מ שלא לקבל פרס „*tolik jako zbožní, kteří se nestarají o odměnu dobra a nestudují, aby dostali odměnu.*“ Tamtéž, 79r. Definice „morálního jednání/chování“ v tomto kontextu je poté samozřejmě studium Tóry a vykonávání *micvot*, které slouží jako jakýsi etický průvodce životem člověka, obsahuje jak oblast chování vůči Bohu, tak oblast chování vůči ostatním lidem. Nicméně jelikož nejsme všichni zbožní, pro dobro obyčejných lidí existuje příslib odměny, který má morální chování posilnit.

¹⁶⁰ Jako problematika odměn, racionalizace příkázání, nesmyslnost některých nařízení atd. Vše viz předchozí kapitola.

je to stanovisko náboženského člověka, totiž že svět existuje a byl stvořen Bohem. Toto stanovisko může být samozřejmě doplněno o širší detaily, jako je např. to, že Bůh zjevil lidem Tóru, aby ji následovali a plnili její přikázání; tyto detaily se mohou lišit a liší na základě konkrétního kulturního a náboženského přesvědčení. Na základě svého výchozího stanoviska člověk, kterému je vlastní přirozené, či našimi slovy náboženské nazírání skutečnosti, potom vyvozuje soudy o obsahu této skutečnosti a o jejich jednotlivostech.¹⁶¹ Tak, jako jsou např. odvozována přikázání z Tóry.

Filosofický způsob myšlení, či filosofický postoj ducha přichází v momentě, kdy je na přirozený postoj a jeho poznání aplikována reflexe, a to důsledně. To poznání, které se jevílo jako samozřejmé, je ve filosofickém způsobu myšlení zproblematizováno. Filosofické myšlení je tedy ze své povahy kritické, a to rovněž kritické i samo k sobě. Uvědomuje si, že jeho poznání je poznáním lidským a je tedy podřízeno limitům lidského rozumu. Filosofie, ačkoliv limitována rozumem, však může znamenat absolutní svobodu, která se manifestuje právě v tomto univerzálním pochybování, které je jí vlastní.¹⁶²

Díky fenomenologickému přístupu však pochybnost nad určitou tezí neznamena negaci této teze, neboť můžeme pracovat s tím, co fenomenologie nazývá uzávorkováním, fenomenologickou redukcí či *epoché*. Tezi, o které pochybuji, kterou tedy podrobuji filosofickému zkoumání, neruším, neopouštím, mohu dále věřit v její platnost. Pouze ji při svém zkoumání dám do závorky, zruším na čas tohoto zkoumání její hodnotu, zdržuji se soudu o ní samé, ale stále mohu věřit v její pravdu.¹⁶³

Vidíme střet filosofického myšlení a náboženského myšlení jako střet filosofického a přirozeného postoje tak, jak o něm hovoří fenomenologie. Mohli bychom také rozpoznat jistý způsob fenomenologické redukce v Maimonidově filosofickém zkoumání některých

¹⁶¹ Aplikací Husserlova přirozeného postoje ducha na náboženský způsob myšlení se nezpronevňujeme Husserlovi samotnému, neboť i on hovořil o přirozeném postoji jako o postoji, jenž zakládá duchovědy. Srov. HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 25 a 26.

¹⁶² Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 66; srov. také HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 28 – 30. Způsob pojetí filosofie jako svobody a tedy také jako univerzálního postoje či přístupu, je rovněž způsob lévinasovský a souvisí s pojetím filosofie jako kritiky. Lévinas ztotožňuje kritiku s filosofií (či alespoň s převládajícím trendem západní filosofie) a vyhláší ji za podstatu vědění. Filosofie jako taková usiluje o svobodu a o její ustanovení. Nutno však uznat, že Lévinas toto pojetí filosofie podrobuje kritice, neboť dle něj končí v neosobním univerzálním řádu, ve kterém vše převádí na ideje a vše potom zaniká v neutralitě. V tomto se jeví Lévinas jako post-fenomenologický, posouvající fenomenologii za své hranice, v tomto případě směrem k druhému. I jeho postoj však může naší věci posloužit, neboť dokáže střet mezi filosofickým a před-filosofickým či náboženským myšlením převést na dialog. Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 68 – 71.

¹⁶³ Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii*. I. Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 67 – 69.

principů židovského náboženství, jako je např. teze o stvoření světa. Tímto prizmatem se snažíme nahlédnout problematiku filosofie, judaismu, jejich spojení a nesrovnalostí z toho vyplývajících v kontextu středověkých kontroverzí a debat, jejichž součástí je i náš anonymní dopis proti filosofii.

4.1 Zjevení a filosofie: limity pro obojí?

Filosofie, objevující se v kontextu judaismu a pracující s ním a v rámci něho, potřebovala být právě díky tomu svému „intelektuálnímu okolí“ nějakým způsobem ustanovena, většinou v odpověď těm, jež o jejím místě zde pochybují. Zřejmě díky tomu také vznikla ohromná vlna maimonidovských kontroverzí, které ne náhodou nesou ve svém názvu „maimonidovské“, neboť byly přímou reakcí na Maimonidovy snahy filosofii s judaismem sblížit.¹⁶⁴ Nutnost řádně ustanovit filosofii však nevyvstává jen díky kritikům, ale především díky jejímu kontextu.

Filosofující Židé v tom období, o kterém hovoříme, v momentě, kdy začali filosofovat a své teorie prezentovat, nepřestali být Židy.¹⁶⁵ Ať v praktickém slova smyslu, ale hlavně ve smyslu teoretickém, tedy nepřestali věřit v základní principy judaismu tak, jak je např. formuloval Maimonides ve svých třinácti článcích víry¹⁶⁶, můžeme tedy říci tak, jak jim rozumí většina běžných Židů v tomto období; nepřestali věřit v *božské zjevení*, na které se židovské náboženství odvolává, v Boha samotného a jeho jednotu. Realita zjevení je tedy jakousi základní před-filosofickou premisou, něco, co není zpochybňováno, co sice posléze může být filosoficky interpretováno, ale můžeme také říct, že veškerému filosofování rovněž předchází.¹⁶⁷ Rovněž také kvůli této před-filosofické premise by měla být filosofie

¹⁶⁴ Nicméně jak už jsme tvrdili v úvodní kapitole, Maimonides sloužil spíše jako jakési intelektuální pozadí ke kontroverzím, tím stěžejním sporem byla právě ona otázka filosofie a racionalismu v rámci judaismu, ať už se řešila skrze jeho knihy či nikoliv.

¹⁶⁵ Tedy alespoň ti, kteří se filosoficky aktivně, veřejně a plodně projevovali, ať už mluvíme o Maimonidovi, který nikdy nepřestal být uznávanou halachickou autoritou, či blíže našemu geografickému kontextu o Mühlhauzenovi, který byl rovněž talmudickou autoritou. Pokud anonymní autor ve svém dopise hovoří o tom, že ti, kteří studují filosofii, své náboženství opouští, nemluví o těch, které my dnes nazýváme filosofy; mluví o, ať to zní jakkoliv nekorektně, tzv. řadových věřících, o průměrné většině, na některých místech mluví doslova o „davu“, používá slovo דָּוָה, které mimochodem může být také s přihlédnutím na negativní význam tohoto slova přeloženo jako lůza či chátra. Srov. MS Opp. 585, 79v.

¹⁶⁶ Srov. např. DRAZIN, Israel. *Maimonides the Exceptional Mind*. Jeruzalém: Gefen Publishing House, 2008. s. 89 – 91.

¹⁶⁷ „...and can ultimately regard reason as sole judge of the truth or falsehood of revelation, nevertheless, before all endeavors and convictions of this kind, before all philosophizing, the fact of the revelation stands

v rámci náboženství ustanovena, neboť díky této premise může být také veškerá filosofická snaha odmítnuta: je-li zjevený boží zákon přijímán jako daná nezpochybnitelná skutečnost, a vychází-li skutečně od Boha, měl by být dokonalý. Je-li dokonalý, proč člověku nestačí jeho pouhé následování? K čemu potřebuje filosofování o světě, když má tento dokonalý zákon, který by měl pokrýt lidské směřování k transcendentálnímu? Maimonides samozřejmě vyřešil obojí, a to jak zachování nedotknutelného božského zjevení, tak zachování filosofie a dokonce demonstrování její nutnosti. Souvisí to s tím, co už jsme v úvodní kapitole uváděli o různém pojetí židovské identity, se kterým souvisí různé pojetí víry. Jak již víme, pro Maimonida není vírou to, co neprojde rozumem, respektive pokud alespoň trochu nerozumím jisté propozici, nemohu jí uvěřit.¹⁶⁸ Budeme-li považovat božské zjevení za jakýsi seznam propozic, což ve svém konečném výsledku také může být, respektive můžeme jej z něj udělat, filosofie je zde zapotřebí od toho, aby nám pomohla tyto propozice pochopit a tím v ně také uvěřit. Máme zde tak ty nejzákladnější pravdy, jako je existence Boha, jeho jednotnost atd., které jsou nám dány skrze zjevení, a potom zde máme filosofii, která nám pomůže tyto pravdy uchopit.¹⁶⁹ A ačkoliv je realita zjevení a tím i těchto pravd nepřekročitelná a zjevení *per se* nemůže být filosofií dosaženo, může být skrze ni umožněno jejich porozumění. Například takovým způsobem, že filosofie odhalí všechny možné alternativy vůči těmto pravdám, a potom odhalí, jaká jediná alternativa je racionálně možná. V tom je implicitně také obsažena výzva zkoumat a studovat svět, zřejmě tedy i zkoumat a studovat vědy, neboť Bůh může být poznán právě skrze své

firm.” STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors.* New York: State University of New York Press, 1995. s. 81.

¹⁶⁸ Pro Maimonida tak *věřit* v Boha svým způsobem znamená rovněž *znát* Boha. Znat Boha potom znamená filosoficky uvažovat nad důkazem Boží existence. Náboženství se tak v zásadě stává druhem intelektuální aktivity. Dokonce i oněch třináct principů víry, které jsou určeny oněm „masám“ náboženství, jsou vedeny filosofickým způsobem, nejen proto, že ustanovují dogma, ale také proto, jakým způsobem jsou formulovány. Hovoří o Bohu jako o příčině, vysvětlují, co to znamená jednota, mluví o svobodné vůli, metaforické interpretaci atd. Srov. ANGEL, Marc, D. *Maimonides Essential Teachings on Jewish Faith & Ethics. The Book of Knowledge & the Thirteen Principles of Faith.* Woodstock: SkyLight Paths Publishing and Jewish lights Publishing, 2012. s. xx, 151 – 173.

¹⁶⁹ Maimonides, jak už jsme zmiňovali výše, může dělat při svém filosofickém uchopování těchto základních premis jakési fenomenologické epoché, ačkoliv ne samozřejmě v plném husserlovském slova smyslu. Za prvé to totiž u Maimonida pravděpodobně nebude epoché vědomé a za druhé není používána jako metoda pro očištění vědomí, pro otevření se transcendentálnímu egu tak, jako ve fenomenologii. Srov. HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* Praha: OIKOYMENH, 2004. s. 70 – 72. Otázkou však zůstává, nakolik je ten způsob epoché, který Maimonides provádí, tj. že filosoficky zkoumá základní teze judaismu, aniž by v ně (zřejmě) přestal věřit, tj. zpochybňuje bez negace, plausibilní pro náboženské autority a omluvitelný v náboženském způsobu smýšlení. Může se zde tak manifestovat střet přirozeného postoje ducha, v našem kontextu náboženského, pro které je toto epoché podezřelým aktem, neboť se na něm ukazuje způsob zpochybňování něčeho, co tento postoj bere jako dané.

stvoření.¹⁷⁰ Zdá se, že filosofie je v židovském kontextu ustanovena a je dokonce poukázáno i na její nutnost.

Ustanovení filosofie takového charakteru, nám zjevuje rovněž racionální základ tohoto zjevení. Veškerá jeho nařízení tak mají nějaký svůj racionální důvod. Anonymní autor právě tuto tendenci, tedy racionalizaci *micvot*, ve svém dopise konfrontoval. Zjevení je tedy přijímáno jakožto daný fakt, je však racionalizováno. Tato racionalizace se může dít dvěma směry, buď ze strany příkazujícího, vysvětluje se tedy, proč jsou ona konkrétní přikázání ustanovena, nebo ze strany toho, jemuž se přikazuje, kdy se vysvětluje, proč by měl člověk tato přikázání plnit.

Racionalizace přikázání vede k tomu, aby byla opuštěna tendence slepě následovat to, co je napsáno, a místo ní nastoupila kultivace intelektu a ducha, kdy člověk nejen, že plní to, co mu je zadáno, ale plní to s plným vědomím, s porozuměním, a může tak za to převzat absolutní zodpovědnost. Cíl zjeveného zákona se tak stává identický s cílem filosofie – zdokonalit člověka a dovést jej k poznání Boha.¹⁷¹ Racionalizaci tak nemůžeme upřít její etický rozměr, který se soustředí na posílení dokonalosti, vědomí a tím i zodpovědnosti jednotlivce.

Anonymní autor však na příkladu racionalizace *micvot* již ukázal, nakolik jsou tyto etické cíle spojeny s nebezpečím pro všechny ty, kterým je zdokonalení sice určeno, ale nemohou mu dostat. Jednak způsobuje vůbec samotnou možnost všechna přikázání racionálně odůvodnit, hovoří o skrytém významu některých *micvot*, který by neměl být odhalován.¹⁷² Jednak také hovoří o nebezpečí, které se s racionalizací přikázání konkrétně a racionalizací zjevení obecně pojí. Totiž, je-li přikázání zbaveno onoho čistého příkazu následování vycházejícího z autority Boha, a podřízeno zákonům racionality, které jsou notabene omezené, neboť vychází z omezeného lidského rozumu a pojí tak věcí nadpřirozené s věcmi pozemskými tím, že se ono nadpřirozené snaží pozemským zdůvodnit a tím jej i na

¹⁷⁰ Srov. STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. s. 82, 89.

¹⁷¹ Srov. STERN, Joseph. *Problems and Parables of Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments*. New York: State University of New York Press, 1998. s. 1 a 5; a STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. s. 90.

¹⁷² S čímž by však Maimonides naprosto souhlasil, některé důvody *micvot* by neměly být odhaleny širokému obecnstvu, neboť by mohly vést k újmě tohoto obecnstva. „*Concealment is necessary either to protect community-at-large from premature exposure to certain contents that, without the right kind of preparation might harm them (I:33:70-72) or to protect the philosopher from the multitude who may harm him when his claims are not properly understood or appreciated (I:17:43).*” STERN, Joseph. *Problems and Parables of Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments*. New York: State University of New York Press, 1998. s. 10.

něm založit, existuje zde možnost odklonu těch, jež příkázání dříve následovali. Skupina věřících, která může být početná, zmatena tímto spojením, bude principy svého náboženství opouštět a příkazy přestane vykonávat. Tak nejen, že budou porušeny cíle a zásady náboženství, ale rovněž budou porušeny cíle filosofie, která spěla k dokonalosti člověka a k posílení jeho vědomí a tím i k morální zodpovědnosti; vědomí těchto lidí však nedojde k onomu kýženému poznání, kterým je poznání Boha a jeho příkazů, ale naopak se od něj odchýlí.

Se spojením zjevení a racionality tak přichází celá řádka problémů. Jednak racionalita zjevení těžší z té oblasti interpretace víry, která je rovněž racionální. Dle našich slov je tedy blízká a neproblematická jen pro jeden druh židovské identity, který se definuje skrze víru pojatou jakožto racionální přijetí jistých druhů tvrzení. Nicméně identita ustanovená pomocí víry, která je pojata jako praktické vykonávání série příkázání, jako důvěra vůči autoritám, komunitě a rovněž vůči onomu zjevení, která tak v podstatě souvisí s celým životním stylem, kterým židovské náboženství pro dané osoby je, se dostává s pokusem o racionalizaci toho, čemu věří, do konfliktu. Identita této skupiny lidí se cítí filosofií a filosofickou interpretací náboženského učení ohrožena, neboť pociťuje všechny ty nesrovnalosti, na které upozorňoval náš anonymní autor. Vůbec celé založení tohoto pojetí identity je zpochybňováno, neboť racionalizace je prezentována jako nutná: bez pochopení není víra, tak jak to vyplývá z filosofického pojetí víry, jak nám ho představili např. Saadia Gaon či Maimonides.¹⁷³ Dovolujeme si tvrdit, že je možné, že odmítavé reakce vůči filosofii v rámci judaismu mohou od jistých druhů skupin přicházet právě proto, že je v konečném důsledku zpochybňována identita těchto skupin a uvrhnutá do zmatku. Potom je pro tradicionalistické pojetí judaismu nebezpečí toho, že někteří opouštějí své náboženství, velice reálné.

My však tvrdíme, že spojení filosofie s judaismem, racionality se zjevením, se jeví být jako problematické rovněž pro filosofii samotnou. Jedná se především o ono zjevení, které se chápe jako neoddiskutovatelný fakt. Je-li zjevení předáváno skrze proroky, musí se i samotné proroctví chápat jako neoddiskutovatelný fakt? Musí být rovněž všichni proroci bráni jako neoddiskutovatelný fakt?¹⁷⁴ Je-li člověk konfrontován s někým, kdo tvrdí, že je prorokem, musí jej automaticky chápat jako osobu, která hovoří pravdu, nebo jej může

¹⁷³ Srov. kap. 1.1 této práce.

¹⁷⁴ Srov. GOLDMAN, Eliezer. Rationality and Revelation in Maimonides' Thought. In: PINES, Šlomo, YOVEL, Yirmiyahu (eds.). *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Martnus Nijhoff Publishers, 1986. s. 18, 20.

podrobit racionálnímu zkoumání? A kam až toto zkoumání může zajít, respektive jakým způsobem bude vedeno? Počká si onen dotyčný na přímou evidenci, tedy na to, až se prorocká vize stane před ním a to navíc v takovém formátu, aby si ji mohl ověřit? Nebo použije některý z nástrojů logiky, deduktivní či induktivní metodu, metodu falsifikace, či něco jiného? Jinými slovy, kam až sahá možnost racia při kontaktu s něčím takovým, co toto racio překračuje?

Filosofové svou před-filosofickou premisou vlastně odkázali rozum do patřičných mezí. Podle fenomenologické premisy západní filosofie má lidský rozum své limity, a např. za takovou událost, jako je zjevení, prostě jít nemůže, tu samotnou jakožto skutečnost racionálně uchopit nedokáže.¹⁷⁵ Nicméně ona vyhlášená fenomenologická svoboda filosofie při spojení před-filosofické premisy, tj. přirozeného, náboženského myšlení, s myšlením filosofickým, přestává platit absolutně. Filosofie potom má svůj cíl a má rovněž i svou oblast bádání, která je ve sféře přírody, světa, člověka. Zde může být pěstována svobodně, ale pouze tam.

Poplatný tomuto pojetí tak Maimonides nemohl odpovědět na to, zda je svět stvořený nebo věčný, neboť věci nadpřirozené nejsou v kompetenci filosofie, člověk už se potom musí spolehnout na to, co se mu *jeví* být jako rozumnější, v tomto případě to pro Maimonida bylo to, že svět byl stvořený. Nicméně pro Aristotela zřejmě to, že svět je věčný.¹⁷⁶

Otázkou však zůstává, nakolik skutečně můžeme hovořit o svobodě, která je filosofii dána. Přichází-li židovský filosof s premisou, která předchází veškerému jeho filosofování, nemůžeme hovořit o tom, že by jeho filosofické úvahy poté byly svobodné či nepodmíněné. Mohlo by to být to, na co naráží Raphael Jospe, když hovoří o „bulharské biologii“.¹⁷⁷ Podle našeho základního stanoviska, by filosofie měla být fenoménem, který překračuje kulturní a národnostní specifika.¹⁷⁸ Zdá se však, že v židovském kontextu, tedy

¹⁷⁵ „Poznání je, konec konců, jen lidské poznání, spjaté s lidskými intelektuálními formami, neschopné postihovat povahu věcí samých, totiž věci o sobě.“ HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 28.

¹⁷⁶ Srov. STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. s. 91.

¹⁷⁷ „If a Bulgarian studies biology, does that make his research “Bulgarian biology”?” JOSPE, Raphael. *What is Jewish Philosophy?*. Tel Aviv: The Open University of Israel, 1988. s. 24.

¹⁷⁸ To ovšem pouze v případě, přijmeme-li toto specifikum absolutně, ustanovíme-li tedy pro filosofii samotnou podmínku objektivitu a exaktnosti. I fenomenologický přístup však dokáže tuto podmínku otupit, neboť sám Husserl je proti tomu, aby se filosofie metodologicky ztotožňovala s jinými, exaktními vědami. HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. s. 30. V tom případě nemůžeme v souvislosti s konkrétní filosofii, např. židovskou, hovořit o kontradikci v termínu, jako by tomu bylo u bulharské biologie, neboť filosofie jednoduše nestojí na stejných základech a nemá stejnou metodologii jako

alespoň v té fázi, kterou zde zkoumáme my, v historickém kontextu středověku, s sebou nese náboženské specifikum, které je navíc daným filosofům natolik vrostlé, že s ním pracují jako s premisou, která všem filosofickým úvahám předchází.¹⁷⁹ Přijmeme-li stanovisko, že filosofie by měla být univerzální, tak židovská filosofie tak, jak byla známa ve středověku, z podstaty této premisy nemůže být univerzální, neboť je omezena konkrétním náboženským kontextem, a proto nemůže být ani svobodná, neboť je odkázána do patřičných oblastí.

Vidíme, že při spojení filosofie a judaismu mohou oba účastníci čelit otázkám, které toto spojení doprovází a problémům, se kterými se musejí vyrovnat, chtějí-li své spojení udržet. V konečném důsledku se jak judaismus, tak filosofie musí vypořádat s nebezpečím, které může podkopat samotnou jejich podstatu.

4. 2 Zázraky a filosofie: limity pro obojí?

Na tomto místě bychom se rádi stručně zastavili u otázky zázraků a u filosofického vyrovnání se s touto oblastí. Nicméně uvědomujeme si, nakolik je oblast zázraků a filosofické interpretace rozsáhlá, a to i v židovském kontextu, proto předem upozorňujeme, že naší ambicí rozhodně není ji celou prozkoumat, neboť to není v možnostech této práce ani v jejím rozsahu. Spokojíme se jen s drobným poukazem na některá problematická místa, abychom na této skutečnosti mohli opět demonstrovat to, že spojení filosofie a judaismu není spojením nekonfliktním.

Anonymní dopis proti filosofii, jehož argumenty byly analyzovány v předchozí kapitole, se zázraky přímo nezabývá. Nicméně rozhodli jsme otázku zázraků v naší práci rovněž

biologie jakožto přírodní věda. Nicméně husserlovským vyhlášením čisté filosofie je tak kladen požadavek na univerzalitu a svobodu filosofického bádání *o sobě*, neboť pracuje s poznáním a s jeho kritikou jako s celkem, jako s poznáním lidským, tedy neomezeným kulturou či náboženstvím. Srov. tamtéž, s. 30 – 31. To sice neznamená, že bychom nemohli hovořit o židovské filosofii, tím je náš předchozí argument oslabený, ale znamená to to, že základní principy židovského náboženství by neměly být filosofii vlastní, neboť ona má od těchto ne-filosofických postojů, stejně jako od postojů ostatních věd, jak bylo výše řečeno, odhlížet. Potom by zůstalo otázkou, v čem by tato židovská filosofie, když už jsme uznali její možnost, spočívala. Srov. diskusi, kterou předkládá v souvislosti s Judou Halevim a založením židovské filosofie Raphael Jospe. JOSPE, Raphael. Teaching Judah Ha-Levi: Defining and Shattering Myths in Jewish Philosophy. In: JOSPE, Raphael. (ed.). *Paradigms in Jewish Philosophy*. London: Associated University Presses, 1997. s. 113 – 114.
¹⁷⁹ Srov. SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 165, 297, 373 – 388; či JOSPE, Raphael. Teaching Judah Ha-Levi: Defining and Shattering Myths in Jewish Philosophy. In: JOSPE, Raphael. (ed.). *Paradigms in Jewish Philosophy*. London: Associated University Presses, 1997. s. 113 – 114.

načrtnout, a to jednak z důvodů výše uvedených, jednak také proto, že anonymní autor s přírodním a nad-přírodním rovněž pracuje, nepřímou se tedy zázrakům, či minimálně „zázračným činům“ také věnuje. Ačkoliv tuto oblast již detailně nekonkretizuje, mluví o tzv. cestě zázraků, která byla rovněž předmětem analýzy v předchozí kapitole.

Cesta zázraků neodkazuje na zázraky přímo, ale na celý jeden světonázor, který se projevuje náboženským způsobem smýšlení, a ve kterém jsou zázraky tedy možné. Tato cesta je dána do kontrastu s cestou přírody, která, jak se zdá, funguje i pro cestu zázraku jako jakýsi podkladový materiál. Přírodní řád je uznáván v obou zmiňovaných světonázorech, v jednom je však neměnný a jeho principy jsou neporušitelné, tj. ve filosofickém/vědeckém náhledu cesty přírody, v druhém existuje možnost tento řád narušit, a nejevidentnější manifestací tohoto narušení jsou právě zázraky.¹⁸⁰

Zázraky také samozřejmě souvisí s tím, o čem jsme hovořili v předchozí podkapitole: se zjevením, proroctvím, s otázkou božské aktivity. Záležitost zázraků je tak vlastně záležitostí Boha a jeho vztahu ke světu, možnosti imanence transcendentálního stvořitele ve svém vlastním stvoření. Díky zázrakům se tak vlastně řeší rovněž problematika vztažnosti Boha ke světu a světa k Bohu.

Jedním z příkladů jak tento vztah uchopit je teorie, kterou prezentoval Saadia Gaon, který tím, že zázrak považuje za změnu elementů v přírodě, které jsou vlastně odejmuty svému přirozenému řádu, pokládá Boha za aktivního činitele.¹⁸¹ Stvořitel tedy může zasahovat do svého stvořeného a tímto způsobem s ním komunikovat, a celý kruh se uzavírá tím, že znovu potvrdí své dílo, neboť pomocí zázraků si mohou lidé ověřit pravdu Tóry takřka empirickým způsobem. Např. biblickým zázrakům bylo přítomno až příliš mnoho Izraelitů na to, aby se mohlo jednat o iluzi, a způsob, jakým byly tradicí přenášeny, rovněž vylučuje možnost jejich nepravosti, neboť kdyby byly pouhým výmyslem starších generací, mladší generace by jistě odhalili nějaké rozpory a tím celý tento výmysl.¹⁸²

¹⁸⁰ Zázračný aspekt, který se projevuje anomálií v zaběhnutém řádu přírody, vidíme v anonymním dopise hlavně v otázce dosažení světa, který přijde. Podle filosofické interpretace, tedy v jiné terminologii podle daného přírodního řádu, dosáhne posmrtného života ten, kdo zdokonalí svůj intelekt a připojí se k intelektu aktivnímu. V náboženském vidění světa však může přijít zázrak v tom slova smyslu, že posmrtného života dosáhne i ten, jehož intelekt nedosáhne tohoto nejvyššího stupně. V dopise je citován masechet Brachot 17a, který hovoří o různých stupních dosažení různých lidí – nicméně z etického hlediska jsou si všichni rovni. Zázračně potom Bůh upřednostní ty, kteří jsou morálnější než ty, kteří jsou intelektuálně zdatnější. Z toho vidíme, že filosofická cesta přírody může být v zásadě akceptována, ale jen pokud umožňuje narušení svého řádu, čímž se z ní vlastně stává cesta zázraku, obohacena o náboženský náhled skutečnosti. Srov. MS Opp. 585, 78v – 79r.

¹⁸¹ Srov. SAADIA GAON. *Book of Beliefs and Opinions*. New Haven: Yale University Press, 1948. s. 147.

¹⁸² Srov. tamtéž; a také KREISEL, Howard. *Miracles in Medieval Jewish Philosophy*, in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 75, no. 02, s. 99 – 100.

Saadia tak nejen, že připouští přímý vztah mezi Bohem a světem, ale rovněž zázraky považuje za natolik validní zdroj informací, že jimi dokonce podporuje pravdivost celé Tóry a zjevení. Vzhledem k tomu, že Saadiovo pojetí víry je filosofického charakteru, kdy část víry se skládá z intelektuálního názoru, který si člověk vytvoří při konfrontaci s něčím, co vnímá, je i zázrak považován za jistý druh skutečnosti, kterou lze přijmout racionálně, neboť je-li s ním člověk konfrontován, uvěří mu až tehdy, kdy je schopný jej intelektuálně přijmout. V případě Saadii takovému člověku však postačí pouhá skutečnost evidence, kdy člověk může přijmout to, čeho je např. svědkem, co tedy projde skrze jeho smyslové vnímání a může být potvrzeno rovněž např. dalšími svědky.

Nicméně pokud bychom chtěli zázraky zkoumat v přísně filosofickém pohledu, skrze prizma např. aristotelské, mnění se tím i celý náhled na Boha a jeho vztah ke světu. Aristotelský Bůh jakožto první příčina, nehybný hybatel, je totiž neosobní v plném slova smyslu, jeho vztah ke světu je tedy z jeho podstaty nulový, neboť nemůže znát nic, co je vnější vůči jeho esenci.¹⁸³ Proto také nemůže jednat v historii a nedá se říci, že by byl obeznámen se světem a jeho obyvateli. Veškeré nebeské elementy, které existují, jsou rovněž neměnné a způsobují přírodní řád, který je proto také neměnný. Bůh je potom tohoto stálého přírodního řádu garantem.¹⁸⁴

Konflikt mezi „filosofickým“ neosobním bohem, který je zdá se bez vůle, a náboženským Bohem stvořitelem, který tvoří právě skrze svou vůli, je jedním z nejzásadnějších, který musí filosofové, jež jsou s některým z náboženství, jež chápe Boha tímto způsobem, úzce spojeni, vyřešit.¹⁸⁵ To se netýká samozřejmě jen filosofů židovských, ale rovněž např. filosofů arabských, kteří jsou, jakožto velcí inspirátoři celého hnutí středověké židovské filosofie, pro nás samozřejmě zajímavější, než kupříkladu středověcí filosofové křesťanští.¹⁸⁶

¹⁸³ Jacques Brunschwig dokonce hovoří o jakémsi narcistickém konceptu Boha v aristotelské filosofii, protože není schopen myslet nic jiného, než sám sebe. Srov. BRUNSCHWIG, Jacques. *Metaphysics Λ 9: A Short-Lived Thought-Experiment?* In: FREDE, Michael, CHARLES, David. (eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford: Oxford University Press, 2000. s. 275 – 307.

¹⁸⁴ Srov. např. ARISTOTELES. *O duši*. III, 47.

¹⁸⁵ Srov. např. SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. s. 141 – 157, či SEESKIN, Kenneth. *The Greek Background*. In: NADLER, Steven, RUDAVSKY, T. M. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. s. 19 – 39.

¹⁸⁶ Toto téma je podobné ve všech třech velkých monoteistických náboženstvích, nicméně to židovské nás právě zajímá. Ostatně podle Wolfsona to byl právě Filón Alexandrijský, který do filosofie na dlouhá století přinesl témata tohoto druhu. Srov. WOLFSON, Harry, A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

Tak se tento problém snažil například vyřešit Ibn Sina, neboli Avicenna. V jeho teorii může mít duše a idea potenci ovlivnit matérii. Je-li tedy duše natolik kultivovaná, může nejen ovlivnit své tělo, ale rovněž těla jiná. Na kosmické úrovni potom univerzální duše může ovlivnit přírodu, jakožto jistý druh jejího těla, její matérie. Zázraky, které mohou být součástí tohoto vlivu na přírodu univerzální duše, či vlivu na těla duše jednotlivce, jsou potom součástí světového řádu. Přírodní řád tak může zůstat svým způsobem neměnný, neboť zázraky, byť se mohou jevit jako anomálie z tohoto řádu, jsou ve skutečnosti jeho součástí. Stvořitel potom sice do stvoření zasáhne, nicméně pouze na začátku, pouze při tvoření tohoto řádu.¹⁸⁷

Vyrovnat se s výše položenou otázkou střetu boha filosofů vs. Boha zjevených náboženství, musel samozřejmě také Maimonides, jeho pojetí však budeme zde prezentovat jako to, které demonstruje diskrepanci mezi těmito světonázory, která se zdá být nepřekročitelná.¹⁸⁸ Maimonides považuje za základ zázraků, stejně jako za základ stvoření světa, vůli Boha. Pokud je možné stvoření světa, jsou možné i zázraky, neboť obojí pramení z toho stejného zdroje.¹⁸⁹ Maimonides se však filosofického náhledu na zázraky vzdát nechce, proto je rozděluje do dvou skupin, na zázraky, které jsou možné v přírodě, a na zázraky, které jsou v přírodě nemožné. Neznamená to, že by Maimonides považoval zázraky nemožné v přírodě za zázraky, které prostě nejsou možné vůbec. Zdá se, že Maimonides v podstatě uznává všechny zázraky. Na druhou stranu se však také zdá, že uznává aristotelskou neschopnost božstva jednat v čase, neboť Bůh je netělesný a čas je veličina, která se vztahuje jenom k matérii.¹⁹⁰

Přírodní řád je tak v zásadě neporušitelný a zázraky mohou být ušetřeny a zůstat součástí teorie tím způsobem, že budou, podobně jako to tvrdil Avicenna, do tohoto řádu vloženy

¹⁸⁷ KREISEL, Howard. Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 75, no. 02, s. 102 – 104. Srov. také RAVITZKY, Aviezer. The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. 2, s. 231 - 272

¹⁸⁸ Srov. např. DAVIDSON, Herbert, A. *Moses Maimonides: The Man and His Work*. Oxford: Oxford University Press. s. 371 – 377, či LEAMAN, Oliver. *Moses Maimonides*. London: Routledge, 1990. s. 18 – 39.

¹⁸⁹ Nezapomeňme ovšem, že otázka vůbec samotné možnosti stvoření světa je problematická, neboť nemůže být plně racionálně uchopena. Srov. podkapitolu 3.2.2.1 a MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 11 – 12.

¹⁹⁰ וזה ממה שחייב העלם ענין הזמן, והכונה שהוא אצלנו דבר נברא מתהווה כשאר המקרים והעצמים הנושאים למקרים ההם, ולזה לא תהיה המצאת הבורא לעולם בהתחלה „čas je záležitostí světa, to znamená, že byl věcí stvořenou, stejně jako jiné akcidenty a substance těchto akcidentů. Kvůli tomu nelze říci, že na začátku byl stvořen svět.“ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část 2., s. 80. Srov. také ACKERMAN, Ari. Miracles. In: NADLER, Steven, RUDAVSKY, T. M. *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. s. 375 – 379 či RUDAVSKY, T. M. *Maimonides*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. s. 110 – 137.

již v průběhu stvoření. Tím je však také omezena vůle Boha, minimálně v tom smyslu, že může aktuálně jednat, jednat v rámci historie, v té dané chvíli.

Problematickým se však jeví také Maimonidova potřeba některé ze zázraků vysvětlovat obrazně. Všechny ty, které se týkají nebeských těles, jako je například zastavení slunce v případě Jozua.¹⁹¹ Maimonides se v tomto projevuje jako aristotelik, když tím deklaruje nemožnost změny v řádu nebeských elementů, nebeský pohyb je dokonalý a proto neměnný, a nebe skrze něj může řídit chod pozemský. Proč je však Maimonides ve výkladu některých zázraků zásadně metaforický? Ryze filosofické pojetí zázraků už je narušeno tím, že Bůh byl přiznán jako stvořitel a byla mu dokonce připsána i vůle. Přesto však jako by se Maimonides snažil udržet filosofický přístup tak, jak to jen lze, nicméně tím je omezován nejen on, neboť neosobní nehybný bůh bez vůle ve stvořeném světě se zjeveným židovským náboženstvím je jen těžko možný; omezován je však také i přístup náboženský, neboť některým ze zázraků je upřena plná intenzita jejich „zázračnosti“.¹⁹²

Otázka zázraků, znovu opakujeme, zde jen opravdu stručně načrtnuta, tak demonstruje další z možných hranic, na které naráží spojení filosofie s judaismem, neboť přichází-li snaha ve středověkém židovském kontextu zázraky objevující se v Tóře interpretovat filosofickým způsobem, tyto dva hlavní aktéři se ve vzájemném dialogu limitují navzájem.

4.3 Konverze jako modelový příklad střetu filosofie a identity

Často se hovoří o tom, že konflikt, který se odehrál ve středověku nad studiem filosofie, se odehrával na pozadí konfliktu mezi rozumem a vírou. My jsme přesvědčeni, že tak tomu zajisté také bylo, nicméně rádi bychom čtenáři předestřeli ještě jinou dimenzi tohoto konfliktu. Tvrdíme, že se rovněž odehrává na pozadí konfliktu mezi racionalismem a identitou, a o tomto střetu se mluví již mnohem méně.

¹⁹¹ Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 75.

¹⁹² Pořád existuje ještě možnost, že Maimonides v zásadě přijímal aristotelské pojetí boží aktivity, respektive neaktivity, ale zázraky a s ním spojené stvoření světa udělal tou součástí svých teorií, která je určená masám. To vše v duchu jeho rozdělení víry na pravou a nezbytnou, přičemž ta nezbytná je důležitá pro udržení sociální integrity komunity a pro udržení morálního standardu běžných lidí. Potom by stvoření a zázraky byly součástí právě této nezbytné víry, přičemž součástí pravé víry by být vůbec nemusely. Srov. KREISEL, Howard. Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 75, no. 02, s. 105 – 111.

Samozřejmě, že konflikt rozumu a víry je úzce propojený s konfliktem racionalismu a identity, to se projevuje jednak tím, že rozum je důležitou komponentou racionalismu, jednak také tím, že identita v judaismu je často zakládána na postoji jednotlivce k víře, jak jsme viděli v úvodní kapitole. Nicméně tyto dva střety nejsou totožné. Při setkání rozumu a víry musí být vyřešena otázka, jak tyto dva fenomény mohou žít pospolu, aniž by si vzájemně škodili. Avšak při setkání racionality a identity jsme svědky mnohem hlubší vzájemné interakce: racionalismus a identita totiž mohou být, nebo se alespoň ukazují být propleteni v tom smyslu, že můžeme být svědky toho, jak se jeden pokouší založit druhé. My se v následující podkapitole budeme snažit nejen potvrdit to, že jsme svědky konfliktu racionalismu a identity, ale rovněž se budeme ptát po esenci tohoto konfliktu. Totiž, je racionalismus vhodný a dostatečný nástroj, aby poskytl jednotlivci odpovědi na otázky týkající se jeho identity či působil dokonce jako základ pro takovou identitu? Mohou být identity lidských bytostí, které se vyznačují racionalitou, na této racionalitě založeny?

Pro odpovědi můžeme jít zpět přes konflikt mezi rozumem a vírou. Znovu opakujeme, že to, jakým způsobem se židovská identita vytváří, úzce souvisí s tím, jakým způsobem se daný člověk staví ke své náboženské víře a jakým způsobem své náboženské přesvědčení uchopuje. Čímž se oklikou zpět dostáváme k racionalismu, neboť právě on může být jednou z metod, jak svou víru určit a tím rovněž být způsobem, jak vymezit svou identitu.

Samozřejmě ti, jež rozumí víře a proto následně i své identitě v racionálních termínech, jsou potom většinou ti, jež se nějakým způsobem angažují ve filosofii; minimálně budou pravděpodobně stát na straně proponentů filosofie. Ti, kteří však své víře a tím i své identitě rozumí jinak, ať už textuálně ve smyslu autority základních židovských náboženských textů, či např. tradicionalisticky ve smyslu udržování tradice otců a jejich otců, mohou mít s tendencí racionalizovat to, co chápou jako řetěz předávaný tradicí z generace na generaci, zásadní problémy. A tyto problémy se odkrývají právě při konfrontaci své tradice, která je součástí jejich identity, s filosofií, kterou jakou součástí své identity nechápu, a označují jí za onu „cizí moudrost“.¹⁹³ Naopak jako cizí moudrost samozřejmě nebude chápána všemi těmi, kteří filosofii a racionalizaci náboženského učení pokládají za součást své vlastní identity.¹⁹⁴

¹⁹³ Srov. např. ACKERMAN, Ari. Jewish Philosophy and the Jewish-Christian philosophical dialogue in fifteenth-century Spain. In: FRANK, H. Daniel, LEAMAN, Oliver (eds.). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. s. 376 a dál.

¹⁹⁴ Chtěli-li bychom ideologii spojit s geografickým územím, jak jsme se o to pokoušeli v úvodní kapitole, opět bychom zde zopakovali, že identita středověkého židovstva, která je formována právě racionalismem a filosofií se pravděpodobněji snáze tvoří na těch územích, kde existoval přímý impakt arabské filosofické

Nejvhodnějším příkladem, na kterém se však různé pojetí identity a jejich vzájemné střety mohou projevovat, je příklad konverze. Neboť je-li nadefinováno to, jakým způsobem se člověk vně komunity může stát její součástí, tedy to, jak se někdo z ne-žida stane Židem, definuje se tím tak rovněž to, jak kdo chápe své vlastní židovství, s čím si svou židovskou identitu spojuje, a jaký postoj skrze ni prezentuje.

Konverze skrze tradiční halachické prisma je řešena samozřejmě v Talmudu, jako v jednom ze základních autoritativních textů. Na tomto místě se nebudeme zabývat přesným postupem aktu konverze, ani rozdělením na konvertity srdce a konvertity lvů, tedy na konvertity se správnými a konvertity se špatnými úmysly, nebudeme řešit postupy soudu a další detailní otázky, které jsou sice zajímavé, ale naší diskuse se příliš netýkají. To, o co nám jde, je objevit *esenci* konverze tak, jak je prezentovaná v tradičním pojetí, neboť podle našeho názoru odkazuje rovněž na pojetí identity, a tak, jak je prezentována v pojetí, jež má blízko k filosofii a racionalismu.

O esenci konverze v onom tradičním pojetí se dozvídáme např. z traktátu Jevamot 47a-47b: „*Naši moudří učili, že přijde-li někdo, kdo chce konvertovat, řekneme mu: co jsi viděl, že chceš přestoupit? Nevíš, že v současnosti je Izrael nemocný, utlačovaným poníženy, nemá nikde klidu a postihují jej útrapy? Pokud odpoví: vím, a nejsem hoden, okamžitě je přijat. Seznámíme ho s některými snadnými příkázáními a s některými obtížnými příkázáními ... informujeme ho o trestu v případě nedodržení příkázání ... stejně jako ho informujeme o trestech, informujeme ho o odměně za příkázání ... přijme-li, okamžitě ho obřezáme.*“¹⁹⁵

Z tohoto delšího citátu jde vyčíst několik skutečností, které nám pomohou lépe pochopit ideu a podstatu konverze z talmudického hlediska.

(i) jakýmsi zvykem se může stát skutečnost, že je-li nějaká komunita či obec konfrontována s člověkem, který chce konvertovat k judaismu, je vhodné ho nejprve odmítnout s poukazem na to, že z této konverze nemusí pro onoho člověka plynout žádné výhody, ba naopak, může mu to život podstatným způsobem ztížit; tento zvyk odráží fakt, že judaismus je chápán nejen jako jistý druh víry, který končí tam, kde končí oblasti

tradice. S tím souvisí např. celá andaluská tradice a její vstřícný postoj k filosofii a racionalismu. Srov. SEPTIMUS, Bernard. *Hispano-Jewish culture in transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. s. 14, 16, 63, 65, hlavně však s. 88.

¹⁹⁵ תנו רבון גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפים ויסורין באין עליהם אם אומר יודע אני ואיני כדאי מקבחין אותו מיד ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ... ומודיעין אותו ענשן של מצות ... וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות כך מודיעין אותו מתן שכרן ... קיבל מלין אותו מיד. *Babylonský Talmud*. Seder Náší. Masechet Jevamot 47a – 47b.

s náboženstvím spojeny, ale jako světonázor, dotýkající se života člověka ve všech jeho oblastech. Z judaismu jakožto způsobu života potom vyplývá to, že každodenní činy člověka se vztahují k onomu jednomu základu, který jeho život doprovází, tj. k jeho náboženskému přesvědčení. Toto přesvědčení potom dalece přesahuje lidské raciono a zřejmě i možnosti dopadu ryze racionálních úvah, neboť hovoří k člověku na vícero úrovních, např. rovněž po stránce emocionální.

(ii) proces konverze začíná tím, že je možný konvertita seznámen s příkázáními a se základními principy trestu a odměny, zřejmě tedy i s hlavními koncepcemi pro židovské náboženství typické, jako je např. svět, který přijde, apod. Jsou-li příkázání a několik klasických koncepcí judaismu výchozím bodem pro možnost konverze, napovídá to něco o jejich výsadním postavení v rámci židovského náboženství. Mohou se pokládat za jádro tohoto náboženství a předání tohoto jádra ne-židovi je symbolickým aktem, který započne jeho transformaci hlavně tím, že pomocí zmíněných principů a koncepcí vymodeluje jeho novou identitu.

(iii) onen symbolický akt je dovršen přijetím příkázání a principů konvertitou, které však spíše než výsledkem intelektuální úvahy je demonstrací ochoty přijmout na sebe jho všech těchto příkázání, podobající se přijetí Tóry Izraelity na hoře Sinaj.¹⁹⁶

Konverze podle tradičního talmudického pojetí je tak aktem náboženské víry, skrze který na sebe člověk bere tíhu celé Tóry a veškerých jejích příkázání, je ochoten svůj život žít podle jejích slov a svou identitu utvořit podle nového životního stylu a nové komunity, které je nyní členem. Potom se stává jedním z izraelského společenství a jsou na něj aplikovány stejné principy odměn a trestů, stejně jako na ostatní, rodilé Židy. Z možnosti stát se součástí tohoto společenství pak v zásadě není vyloučen nikdo, podmínkou pro přijetí je přijetí Tóry, kterému se v podstatě může dostat komukoliv, kdo je ochoten ji přijmout.

Konverze v pojetí filosoficko-racionálním však může vést k rozdílným důsledkům, ačkoliv halachické části samotného aktu konverze mohou zůstat stejné. Příkladem filosofického pojetí konverze nám nebude nikdo jiný, než Maimonides. Maimonides totiž diskusi z Jevamot, která je vedena spíše způsobem sympatetickým, ve smyslu sdílení stejného osudu a stejného jařma, mění na diskusi teologickou. Konvertité nyní musí být podrobně a do detailu informováni o principech víry, neboť na správné informovanosti celá

¹⁹⁶ ויענו כל-העם יהדו ויאמרו כל אשר-דבר יהוה נעשה וישב משה את-דברי העם אל-יהוה „*Odpověděl pak všecken lid společně, a řekl: Cožkoli mluvil Hospodin, budeme činiti. A oznámil zas Mojžíš Hospodinu slova lidu.*“ Ex. 19, 8. Srov. také MAYER, Daniel. *Konverze k judaismu*. Praha: OIKOYMENH, 2010. s. 142 – 145.

konverze závisí. V Maimonidově pojetí konverze totiž vůbec nejde o přijetí jha, o vstupu do společenství skrze společný úděl, ale o řádné pochopení principů víry. Není to příliš překvapivé, protože podle Maimonidova pojetí víry, které jsme diskutovali v úvodní kapitole, na porozumění principům závisí vůbec celá *možnost* víry v řádném slova smyslu. Konvertita je tedy ten, kdo zná třináct maimonidovských principů víry, je schopen nad nimi racionálně uvažovat a po zralé intelektuální úvaze je posléze přijmout.¹⁹⁷

Židovská identita je nyní formulována v úplně jiných termínech, nyní je definována v rámci přijetí vytvořeného dogmatu, což je v podstatě všechno, co je k tomu potřeba. „*An israelite is one who affirms the thirteen principles*“.¹⁹⁸ Tento výrok může být samozřejmě také znegován: izraelitou *není*, případně *přestává být* ten, kdo nepřijímá třináct principů; to znamená vlastně ten, kdo jim nerozumí. Kdokoliv, kdo chybuje v doktríně, ztrácí svou možnost být členem komunity, účastnit se světa, který přijde, přestává být Židem, ztrácí tedy rovněž svou identitu jakožto Žida.¹⁹⁹

Ačkoliv tedy halachická ustanovení konverze jsou ta samá v obou případech, konvertita musí projít jakousi formou soudu, pro stvrzení své konverze být obřezán a ponořen do rituální koupele, v případě ženy konvertitky se obřizka samozřejmě nekoná a zůstává jen onen soud a ponoření, esence konverze je v obou případech diametrálně odlišná.²⁰⁰ V Maimonidově pojetí je podstatou konverze intelekt, neboť ten, respektive jeho schopnost pochopit či nepochopit řádným způsobem základní principy náboženství, rozhoduje o tom, zda se člověk může či nemůže stát Židem. Na jednu stranu se Maimonidův postoj může jevit jako vstřícnější, Maimonides nespojuje judaismus s genofondem, židovské náboženství v jeho případě není součástí biologického přenosu a ztrácí veškerý svůj důraz na dědictví skrze pokrevní linii.²⁰¹ Co se týče přirozenosti a jakéhosi základního systémového ustanovení člověka, jsme si v zásadě všichni rovni, každý se už potom liší v detailech a tyto detaily se mohou tvořit, formovat či měnit skrze lidský intelekt. V tomto případě se detaily mění díky tomu, jestli jedinec přijme či nepřijme jistou náboženskou

¹⁹⁷ Srov. KELLNER, Menachem. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. New York: State University of New York Press, 1991. s. 59 a 62.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 61

¹⁹⁹ Tento přístup je např. manifestován v parabole o královském paláci, kterou zmiňuje ve svém dopise i náš anonymní autor. Z této paraboly jasně vyplývá, že kdokoliv chybje v doktríně, ztrácí svou možnost účasti ve světě, který přijde, doslova přestává být Židem. Jsou to ti lidé, kteří stojí ke královskému paláci zády a jsou považováni dokonce za horší než ti lidé, kteří v království vůbec nejsou, tj. lidé, kteří nevěří v žádné náboženství. Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část 3., s. 65.

²⁰⁰ Srov. MAYER, Daniel. *Konverze k judaismu*. Praha: OIKOYMENH, 2010. s. 142–152.

²⁰¹ Srov. např. DRAZIN, Israel. *Maimonides the Exceptional Mind*. Jeruzalém: Gefen Publishing House, 2008. s. 26

doktrínu. „... *human beings are the same. What differentiates them, in religious terms, at least, is the doctrines that they accept or reject. It is on the basis of those doctrines ... that they are accepted as Jews and accepted into the world to come.*”²⁰²

Přijetí doktríny skrze intelekt je to, co z člověka udělá Žida. Onen rituální akt, který následuje po té, je už opravdu jen tím rituálním aktem, který symbolicky stvrzuje to, co již bylo vytvořeno na racionální úrovni, totiž utvoření nové identity, identity židovské. Zdá se, že i v tomto pojetí, není z možnosti stát se Židem v zásadě nikdo vyloučen, už jen pro to, že z hlediska získaného intelektu člověk onu potenci něco intelektuálně přijmout či odmítnout má. Maimonidův postoj ke konvertitům proto také může být hodnocen jako veskrze kladný. Nicméně je to právě onen apel na intelekt, který ve skutečnosti spoustu lidí z možnosti toho, být Židem, vylučuje.

Předem, jako konvertité nemohou být přijati všichni ti, jejichž intelekt nedosahuje takové úrovně, že je schopen principy víry plně pochopit. Co je však důležitější, a staví to judaismus před řadu nepříjemných otázek, je skutečnost, která z maimonidovského pojetí konverze a jeho pojetí židovské identity vyplývá. Nejen, že tito lidé nemohou být konvertity a být součástí izraelského společenství, tito lidé mohou být ze společenství, jsou-li již jeho součástí, také vyloučeni. Jak již bylo řečeno, závisí-li bytí Izraelitou na přijetí třinácti principů víry, závisí na tom i jeho *nebytí* Izraelitou. Jednoduše řečeno, zdá se, jako by z izraelského společenství a tím rovněž i z účasti na světě, který přijde, byli vyloučeni všichni intelektuálně slabší. Všichni ti, jejichž intelekt nedosahuje intelektu aktivního.

Tím se dostáváme zpět k tomu, co řešil ve svém dopise náš anonymní autor. Naší úvahu však můžeme vést mnohem dál – co například problematika dětí? Znamená to, že židovské dítě je jakýsi oxymóron, neboť toto dítě nemůže vytvořit svou židovskou identitu až do doby, dokud nebude intelektuálně schopné svou identitu a tedy principy víry racionálně reflektovat? A vezmeme-li to z druhého konce, co například starci, kteří mohou před koncem svého života svou intelektuální zdatnost ztrácet? Znamená to, že těsně před smrtí, má-li starý člověk takovou smůlu, že kupříkladu senilní, ztrácí tím i své židovství? Ztrácí potom spolu s tím i svůj podíl na světě, který přijde?

Jak už jsme hovořili v úvodu k této kapitole, zdejší témata měla sloužit jako širší rámec toho, co nazýváme problémem střetu filosofie a judaismu, který se může manifestovat

²⁰² KELLNER, Menachem. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. New York: State University of New York Press, 1991. s. 64.

právě na problému pojetí identit a jejich rozdílů. Rámec, ve kterém se ony problémy potom úžeji konkretizují v argumentech anonymního autora, které tak byly zasazeny do rozvinutějšího ideologického pozadí.

5. ZÁVĚR

MS Opp. 585 a anonymní dopis v něm obsažený, měl sloužit v naší práci jako zkonkretizovaná podoba našich obecných tvrzení, která, zasazena do příslušného kontextu jak historického, tak ideového, na jednotlivých případech manifestovala obecnou podobu problematického spojení filosofie a judaismu tak, jak bylo presentováno a chápáno v židovském prostředí v období středověku.

Nejvíce se anonymnímu dopisu věnovala kapitola druhá, kde jsme se pokusili analyzovat argumenty v dopise obsažené a určit mezi nimi jednotící linii, kterou byla motivace a intence autora, a odrážela se ve všech jeho závěrech. Výsledkem jeho úvah bylo vlastně vždy poměrně prosté tvrzení. Interpretuje-li filosofie židovské učení, dojde-li tedy k zásadnímu prolnutí židovského náboženského smýšlení a smýšlení filosofického, tak, jak ho například reprezentoval Maimonides, je toto setkání ve své podstatě problematickým střetem, při kterém může dojít k ohrožení několika zásadních náboženských principů. Jde převážně o všechny ty aspekty, jež se týkají etiky a spravedlnosti, která se v náboženství manifestuje skrze praktické chování a jednání člověka, v našem kontextu vždy související s Tórou a plněním přikázání.

Proto je potřeba, aby věřící Žid vždy při takovémto střetu upřednostnil své náboženství před filosofií, pravdu Tóry před pravdou filosofie. Přičemž filosofii není její možná pravdivost v zásadě odpírána, pouze je odmítnuta všude tam, kde by buď pravdu Tóry ohrožovala, případně by byla v přímém rozporu s tradičními náboženskými teoriemi.

Autor své základní stanovisko, které jsme zde nyní naformulovali, ve svém dopise podporuje několika úvahami, které se dotýkají obou zmíněných účastníků, neboť vycházejí jak z oblasti filosofické, tak z oblasti náboženské. Z toho důvodu jsme v kapitole, která měla za úkol jeho argumenty prozkoumat, tyto úvahy rozdělili na úvahy filosofického a úvahy náboženského charakteru. Jsme si však vědomi, že v podstatě všechny argumenty by ve svých konečných vývodech mohli být označeny za argumenty náboženského rázu, neboť slouží k náboženským účelům a jsou určeny osobám, jež jsou nábožensky vzdělány a považovány za osoby věřící.²⁰³

²⁰³ Nyní nehovoříme pouze o onom rabim Judovi, který je autorovým spolu-korespondentem, a jehož znalost Tóry je obdivována: 'כבר כתבתי לכוּר' תורת' „*Již jsem složil poklonu tvé znalosti Tóry...*“ MS Opp. 585, 78v, ale hovoříme o způsobu, jakým je dopis veden, který sice není neobvyklý, ale prozrazuje něco o domnělých možných čtenářích obecně. To, jak autor odkazuje na biblické pasáže i na různé rabínské teorie, jako je např. ona teorie o generačním poklesu inteligence, je způsob zkratkovitý. Autor je nevysvětluje, používá je jako

Pod úvahy filosofického charakteru spadaly všechny ty argumenty, které úzce pracovaly s filosofickou terminologií či filosofickými tématy. Tak jsme se my, spolu s autorem, zabývali například otázkou teoretického a praktického intelektu, která byla v rámci celého dopisu rozmělněna i do autorových ostatních úvah, ukázala se však být spojujícím prvkem pro všechny, neboť právě na ní se manifestovaly důsledky filosofických spekulací, které se ukázaly být pro judaismus jedny z nejpálčivějších. Tím byla např. nadřazenost teoretického intelektu nad praktickým, představující nadřazenost filosofie nad Tórou a rovněž možnost odměnit ty, jež se nechovají tak, aby byli odměněni podle koncepcí židovského náboženství. Jinými slovy, zlý klidně může získat podíl ve světě, který přijde, je-li jeho teoretický intelekt dostatečně trénován filosofií, a naopak spravedlivý může přijít o svůj podíl ve světě, který přijde, neboť se nesoustředil na svůj intelekt teoretický, ale na intelekt praktický, který třbil následování Tóry a vykonáváním příkázání. Ve své podstatě je tak absolutně převrácen koncept odměn a trestů tak, jak je v judaismu znám, a to v jeho neprospěch.

S tím se však úzce pojí jeden z dalších filosofických argumentů, který pracuje s rozdělením náhledu na skutečnost do dvou základních světonázorů, kdy hovoří o cestě přírody, jež je vlastní vědcům a filosofům a cestě zázraku, jež je vlastní právě náboženství. Prizmatem cesty přírody jsou všechny filosofické teorie platné v plné šíři, a jejich nepřijatelné důsledky pro judaismus zůstávají nepřijatelnými: zlý může být odměněn, spravedlivý může být potrestán. Nicméně prizmatem cesty zázraku, dokonce i v případě, že je základní světonázor filosofů přijat, i v případě, je-li přijata teorie o aktivním intelektu a dosažení posmrtného života díky intelektu teoretickému, mohou být nevhodné konsekvence těchto teorií odmítnuty poukazem na spravedlnost a vůli Boha, který je schopen zasáhnout ve všech těch případech, kdy by byl spravedlivý potrestán a zlý odměněn a porušit tak řád přírody.

Takto funguje cesta přírody ve své slabší verzi, kdy je jen upravovatelem možných škod cesty přírody. Ve své plné verzi však nemusí k tomuto upravování vůbec docházet, neboť podle cesty zázraku pracuje přirozený řád takovým způsobem, že před zdokonalováním

zkratku, která má v jeho úvahách doložit správnost jeho tvrzení. Dopis tedy nebyl určen lidem vně židovského náboženství a argumenty jsou vedeny právě tímto způsobem, mají za úkol zapůsobit na ty, kteří jsou s judaismem zásadně spojeni, jednoduše řečeno, jsou určeny Židům, a to Židům věřícím. Možná těm, kteří filosofii studovali a nyní mají nějaké pochybnosti, neboť na to, aby byl dopis určen jen věřícím, ale filosofickým laikům, je veden po filosofické stránce až příliš odporně, viz např. podkapitola o filosofické terminologii v dopise, či ta o filosofických argumentech.

teoretického intelektu a jeho faktických výsledků vždy upřednostní intenci jednotlivce a jeho postoj k Tóře a k přikázání.

Cesta zázraku pracuje na mnohem osobnějším úrovni, kdy je souzen úmysl a záměr každého, namísto skutečných úspěchů či neúspěchů, které mohou být posuzovány i neosobním přírodním řádem, neboť ten nastavuje jasná kritéria, jež umožňují pracovat na jednoduché opozici splnil/nesplnil. Není tedy překvapivé, že v mnohých závěrech autorových argumentů se objevuje poukaz na větší vhodnost právě cesty zázraku a její upřednostnění nad cestou přírody.²⁰⁴

Úvahy náboženského charakteru mají podpořit to samé, co úvahy filosofického charakteru, ale využívají k tomu prostředky, na které člověk z vnitřku židovské komunity slyší a reaguje právě díky podstatě svého náboženství. Jsou to tedy argumenty, které využívají přímo Tóru, případně rabínské teorie, jako je tomu v případě teorie o generačním poklesu lidské inteligence. Výsledkem aplikace této teorie na některé z filosofických principů, které jsou v dopise presentovány, jako je právě odměna pro ty, jež zdokonalí svůj teoretický intelekt, je potom odhalení zásadní nemožnosti dostát tomuto požadavku cesty přírody.

Skrze rabínskou tezi se tak útočí na tezi filosofickou mnohem intenzivnějším způsobem, neboť její pomocí jsou podkopány samotné základy rozdělování odměn podle cesty přírody. Podle teorie poklesu intelektu by totiž jen málokdo mohl dosáhnout dokonalosti teoretického intelektu a připojení k intelektu aktivnímu, pokud vůbec někdo. Tím by byla možnost světa, který přijde, upřena takřka všem. Podobným způsobem je napadána koncepce odměn dle cesty přírody, co do její míry a intenzity. Podle cesty přírody totiž může být odměny v její plné míře v zásadě dosaženo již na tomto světě. To nicméně nejen, že odporuje některým výrokům z Tóry a židovské tradici, která deklaruje nedozírnost odměny ve světě, který přijde, ale dotáhne-li se úvaha o odměnách do konce tak, jak to předvedl náš anonymní autor, a jak jsme to analyzovali v příslušené kapitole, jeví se samotný systém cesty přírody jako vnitřně kontradiktorní, neboť při stanovování principů míry odměn a snaze shodnout se s pojetím Tóry, porušuje jednu ze svých vlastních podmínek vůbec dosažení této odměny.

Argumenty, které spadají pod rámec úvah náboženských, zdá se, jako by byly ve svých závěrech mnohem radikálnější a útočili na samotnou podstatu principů cesty přírody, tedy

²⁰⁴ מהיכן בא היתרון ההוא מדרך הטבע שלא ע"ד הפלא „odkud přichází výhoda cesty přírody, která by nebyla v cestě zázraku?“ Tamtéž, 80r.

principů filosofických, a vůbec jejich možnost. Nicméně skutečností zůstává, že podíváme-li se na argumentaci z hlediska nezatíženého věroukou, mohou být tyto argumenty odmítnuty jako celek a jejich závěry tak být prohlášeny za neplatné. Jinými slovy, nevěřili-li člověk v rabínskou teorii poklesu intelektu, je tím odmítnuta samozřejmě i její aplikace na filosofické principy a její důsledky. Ovšem je třeba neustále mít na paměti, že dopis pochází z nitra židovského společenství, je tomuto společenství určen a má působit primárně na něj, ne na lidi z jeho vnějšku, nemá apologetický charakter vůči těmto základním věroukám, neboť pracuje s tím, že všichni zúčastnění, ať už příznivci filosofie či ne, mají společné východisko, a to víru v Tóru.

Znovu se však budeme zasazovat o to, že cesta přírody, či filosofie, není v dopise, ať některé z jeho závěrů mohou působit jakkoliv ultimátně, subjektem opovržení či zákazu a záměrem autora, podle našeho záměru, nebyla destrukce filosofie, ale její podřazenost. Jako poselství celého dopisu tak chápeme apel na všechny ty, jež přišli do styku s filosofií, ať už v různé míře, aby kvůli ní neopouštěli své náboženství či se v něm nestávali laxnější, protože v zásadních otázkách by měla pro tyto lidi při střetu filosofie s Tórou vždy vyhrát Tóra. Právě proto autor poukazuje na všechny různé nesrovnalosti a problematická místa, která se při spojení filosofie a judaismu objevují, rozebírá je do detailů a manifestuje na nich skutečnost, že filosofická interpretace židovského učení nemusí vždy být interpretací nekonfliktní a konflikty, které vyvolává, mohou opravdu existenciálního rázu pro samotné založení tohoto náboženství. Proto, při podobném střetu, autor volí své náboženství.

Anonymní dopis proti filosofii samozřejmě nebyl osamělým kritikem pronikání filosofie a sekulárních věd do judaismu a do židovského učení, zřejmě nejznámějšími středověkými událostmi na tomto poli byly námi v úvodu zmiňované maimonidovské kontroverze, několik staletí sporů, jež úzce souvisí právě s naším tématem. Anonymní autor samozřejmě účastníkem těchto kontroverzí nebyl, jednak proto, že žil v době, kdy poslední kontroverze byly již více než jedno století u konce, jednak také proto, že žil na aškenázském území a přímá účast aškenázských Židů je až na výjimky diskutabilní, nicméně pokud by anonymní autor byl aktivním účastníkem nějaké z kontroverzí, jeho pozice by mohla být dešifrovatelná. Vzhledem ke svým závěrům, by patřil k oponentům, nicméně rozhodně k oponentům umírněným. Viděli jsme jeho podobnost s vývody Meira ha-Leviho Abulafii či Judy Alfakara, proto jej můžeme zařadit do linie těch oponentů filosofie, kteří filosofii samotné nechtěli uškodit, ale zároveň chtěli posílit pozici Tóry a Talmudu.

Náš anonymní autor se však přesto od tábora výše zmíněných v jednom zásadním ohledu liší: Abulafia i Alfakar byli dědici andaluské tradice, kdežto anonymní autor je právě představitelem Žida aškenázských zemí. Nicméně nebudeme zde hovořit o žádné typickosti, neboť to, že aškenázští Židé středověku jsou *typičtí* tím, že se stavějí k filosofii kriticky, považujeme již za názor překonaný. Nedokážeme ovšem určit žádný obecný postoj k filosofii a sekulárním vědám, který by příznačný pro středověké aškenázské Židy, neboť bychom tuto tendenci kategorizovat v tak složité otázce, jako je otázka vztahu judaismu k filosofii obecně, považovali za zbytečně zjednodušující náhled na věc. Tvrdíme tedy, že i přes to, že se na aškenázském území ve středověku objevovala značná nedůvěra vůči filosofii a sekulárním vědám všude tam, kde zásadním způsobem zasahovali do židovského náboženství, nelze jednoznačně hovořit o aškenázských Židech v tomto období jako o oponentech filosofie a věd. Naopak, jak jsme viděli v úvodní kapitole, i na tomto území existovala jistá tradice nejen studia a šíření filosofie, ale rovněž tradice filosofické činnosti, která znemožňuje hovořit v souvislosti s filosofií a aškenázskými Židy negativně, alespoň ne v souvislosti s Židy v českých zemích a všude tam, kde měl vliv pražský filosofický kroužek. Ostatně jsme přesvědčeni o tom, že i anonymní autor, jehož jsme v této práci podrobili důkladnějšímu zkoumání, může být chápán jako doklad filosofické vzdělanosti a schopnosti vést filosofické argumenty, a to i přesto, že vystupuje jako kritik filosofie. Jeho postoj však není kritika pro kritiku, vyjadřuje zneklidnění nad tím, když převládne hierarchie uvnitř židovského společenství, která je pro něj podle autora nesprávná a škodlivá. Nicméně jsme si vědomi možnosti výjimečnosti postavení Prahy, tak jak jsme o tom hovořili v úvodu, proto ani naše tvrzení o aškenázských Židech nehodláme zobecňovat. Pouze poukazujeme na to, že existovala místa na aškenázském území, kde byla filosofie živa.

Tím se dostáváme ke třetímu okruhu naší práce. Úkolem totiž nebylo prozkoumat jen konkrétní dokument, ačkoliv to bylo jedna z jejich nejdůležitějších oblastí, ale rovněž zasadit jej do historického kontextu, což proběhlo všude tam, kde se hovořilo o percepci filosofie, jež předcházela tomuto dopisu, tedy např. o maimonidovských kontroverzích či dokonce o údajném talmudickém zákazu filosofie, a tam, kde se řešila přímo problematika středověkých aškenázských zemí a jejich specifického přístupu. Pro nás bylo však rovněž důležité zasadit tento dokument rovněž do kontextu intelektuálního, tedy do širokého rámce střetu filosofie a judaismu obecně. Zde náš anonymní autor, respektive jeho úvahy, sloužily jako příklad toho, jak může být pro jednu z těchto stran, v tomto případě se jedná

o stranu náboženskou, tento střet vnímat jako omezující či nebezpečný pro některé z jejich principů a teorií.

Odstupem od autora do vod obecnějších, jsme se však v poslední kapitole snažili poukázat na to, že se nejedná o pozici jednostrannou, že při setkání filosofie a judaismu neválcuje filosofie judaismus, ale že se jedná o vzájemnou výměnu a judaismus může také působit jako omezující prvek pro filosofii. Hovořili jsme rovněž o tom, že konflikt obou může být natolik zásadní, protože se může jednat o konflikt na pozadí odlišného chápání identit. Právě proto chápeme spojení judaismu a filosofie jako skutečnou výzvu, a to výzvu pro oba zmíněné aktéry, neboť střetne-li se na nejen myšlenkovém poli jedna identita s identitou druhou, jejichž samotný základ se tvoří za odlišných podmínek a legitimizují se v odlišných termínech, musí se jednat o střet zajímavý. Rozhodně ne nekonfliktní, na což upozorňoval anonymní autor, a na což se zde snažíme rovněž upozornit.

Nicméně ačkoliv byla tématem naší práce v podstatě kritika tohoto spojení, stejně jako u anonymního autora, ani v této práci není vnímáno negativně. Střet filosofického myšlení a židovského náboženského myšlení není střetem fatálním. Chápeme ho mnohem více jako dialog polemického rázu, který sice odkrývá celou řadu rozporů a možných limitů pro ty, kteří se tohoto dialogu účastní, nicméně zároveň se projevuje jako dialog plodný, což dokazují díla a myšlenky všech těch, kteří se do této výměny pustili, ať je to Maimonides, Saadia Gaon, Jom Tov Lipmann Mühlhauzen či na straně druhé Juda Halevi²⁰⁵ či dokonce náš autor anonymního dopisu proti filosofii. Vztah filosofie a judaismu tak může být vztahem, ve kterém lze nalézt celou sérii nesrovnalostí a neshod, nicméně může být rovněž vztahem, jež podněcuje a rozvíjí mysl mnohých, a to po celá staletí.

²⁰⁵ Juda Halevi, ač označovaný za filosofa, se rovněž projevuje jako veliký kritik filosofie. Dovolujeme si i v tomto ohledu přirovnat našeho anonymního autora alespoň ideově k Judovi, neboť jsme přesvědčeni o tom, že podle terminologie a vedení argumentů, ačkoliv nemůžeme říci, zda byl anonymní autor ve své době filosofem, možná bývalým, či za filosofa pokládán, považujeme ho za člověka, jež měl minimálně k filosofii blízko. Nicméně protože nemáme k dispozici víc textů anonymního autora, Juda Halevi tuto pozici s největší pravděpodobností dotáhl do větší dokonalosti, než náš autor. „*Not that Judah Halevi was not familiar with philosophical thinking and did not absorb the current philosophical terminology as well as the ideas contained therein. Quite the contrary. He shows a better knowledge of Aristotelian ideas than his predecessors, and is well versed in Neo-Platonism. While he attacks all those views of philosophers which are inconsistent to his mind with the religion of Judaism, he speaks in other respect the philosophic language, and even makes concessions to the philosophers.*” HUSIK, Isaac. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. Toronto: General Publishing Company, 2002. s. 150.

SEZNAM LITERATURY

1. Primární literatura

A. Nevydané zdroje

Oxford, Bodleian Library, Opp. 585 (anonymní dopis, 78v – 81r).

B. Publikované zdroje

ARISTOTELES. *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2008. ISBN 978-80-86027-27-2.

ARISTOTELES. *O duši*. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-9-x.

Babylonský Talmud. Dostupné z WWW <http://www.mechon-mamre.org/b/1/10.htm>.

Bible svatá - kralický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2009. ISBN 978-80-85810-97-4.

GERSHOM, Levi ben. *The Wars of the Lord, Book One, Immortality of the Soul*. Philadelphia: Jewish Publivation Society, 1998. ISBN 978-0827602205.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN 978-80-7298-048-3.

HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-023-8.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.

KITTEL, Rudolg, ELLIGER, K., RUDOLPH, W. (eds). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. ISBN: 978-3-438-05219-3.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a Nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 978-80-7298-394-0.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.

MAIMONIDES, Moses. *Commentary on the Mishna*. New York: Feldheim, 1975.

MAIMONIDES, Moses. *Mishneh Torah*. Jerusalem: Romi Ram, 1955.

MAIMONIDES, Moses. *Moreh Nevukhim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960.

SAADIA GAON. *Book of Beliefs and Opinions*. New Haven: Yale University Press, 1948. ISBN 0-300-04490-9.

2. Sekundární literatura

- ABRAHAMS, Israel. Aristotle in Jewish Philosophy. *Mind*. 1888, Vol. 13, no. 51. ISSN 1460-2113.
- ABRAHAMS, Israel. *Hebrew Ethical Wills*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2006. ISBN 978-0827608276.
- ANGEL, Marc, D. *Maimonides Essential Teachings on Jewish Faith & Ethics. The Book of Knowledge & the Thirteen Principles of Faith*. Woodstock: SkyLight Paths Publishing and Jewish lights Publishing, 2012. ISBN 1594733112.
- ARNZEN, Rüdiger (ed). *Averroes on Aristotle's 'Metaphysics'. An annotated translation of the so-called 'Epitome'*. Berlín: Walter de Gruyter GmbH 7& co., 2012. ISBN 978-3110220018.
- BEIT-ARIEH, Malakhi. *Heera le-heerato shel H. Shmeruk le-maamro shel E. Talmage*. Kiryat Sefer, 56, 1981.
- BEN-SASSON, Cahim, H. *A History of the Jewish People*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976. ISBN 978-0674397309.
- BOUŠEK, Daniel, RUKRIGLOVÁ, Dita. *Maimonides. Výběr z korespondence*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1848-9.
- COCCIA, Emanuele, PIRON, Sylvain. Poésie, sciences, et politique: Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330). *Revue de Synthèse*. 2008, vol. 129, no. 4. ISSN 11873-008-0061-4.
- DALES, Richard, C. *Medieval Discussion of the Eternity of the World*. Leiden: E. J. Brill, 1990. ISBN 978-9004092150.
- DAVIDSON, Herbert, A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992. ISBN 0-19-507423-8.
- DAVIDSON, Herbert, A. *Moses Maimonides: The Man and His Work*. Oxford: Oxford University Press, 2010. ISBN 978-0199747573.
- DAVIDSON, Herbert, A. *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987. ISBN 978-0195049534.
- DAVIS, Joseph, M. *Jom tov Lipmann Heller (1578 – 1654). Portrét rabína*. Praha: Sefer, 2011. ISBN 978 – 80 – 85924 – 63 – 3.

- DAVIS, Joseph, M. *Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of "SeferHadrat Qodesh"*. *AJTS Review*. 1993, vol. 18, no. 2. ISSN 0364-0094.
- DHANANI, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam*. Leiden: Brill, 1994. ISBN 978-9004098312.
- DRAZIN, Israel. *Maimonides the Exceptional Mind*. Jeruzalém: Gefen Publishing House, 2008. ISBN 978-9652294241.
- EISEN, Robert. *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*. Albany: State University of New York Press, 1995. ISBN 978-0791423141.
- ELIOR, Ofer. *Keaspaklarja meira: limud hamada betarbujot jehudijot šonot kfi šehu mištakef bemavoá bejnajmi lemada haaristoteli ubekorotav leorech hadorot*. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev, 2010.
- FOX, Marvin. *Interpreting Maimonides*. Chicago, The University of Chicago Press, 1990. ISBN 978-0226259420.
- FRANK, H. Daniel, LEAMAN, Oliver (eds.). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 978-0521655743.
- FREDE, Michael, CHARLES, David. (eds.). *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 978-0198237648.
- FREUDENTAL, Gad (ed.). *Science in Medieval Jewish Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. ISBN 978-1107001459.
- GRAETZ, Heinrich. *History of the Jews*. Vol. 4. London: [b.v.], 1891-1892.
- GRIFFEL, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. ISBN 9780195331622.
- HASSELHOFF, Görge, K., FRAISSE, Otfried. (eds.). *Moses Maimonides (1138-1204)*. Würzburg: ERGON Verlag, 2004. ISBN 978-3899133332.
- HUSIK, Isaac. *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*. Toronto: General Publishing Company, 2002. ISBN 978-0486422374.
- HYMAN, Arthur. (ed). *Maimonidean Studies*. New York: Ktav Publishing House, 1992. ISBN 0-88125-358-8.
- HYMAN, Artur (ed.). *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Tradition*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 2010. ISBN 978-0915145805.

- JOSPE, Raphael. (ed.). *Paradigms in Jewish Philosophy*. London: Associated University Presses, 1997. ISBN 978-0838637265.
- JOSPE, Raphael. *What is Jewish Philosophy?*. Tel Aviv: The Open University of Israel, 1988. ISBN 978-965-06-1095-1.
- KALMIN, Richard. *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2006. ISBN 978-0195306194.
- KAUFMAN, Yehuda. *R. Yom Tov Lipmann Muhlhausen*. New York: n.p., 1927.
- KELLNER, Menachem. *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2004. ISBN 978-1904113218.
- KELLNER, Menachem. Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy. *The Jewish Quarterly Review*. 1987. Vol. 77, no. 4. ISSN 0021-6682.
- KELLNER, Menachem. *Maimonides on Judaism and the Jewish People*. New York: State University of New York Press, 1991. ISBN 978-0791406922.
- KELLNER, Menachem. *Maimonides on the „Decline of the Generations“ and the Nature of Rabbinic Authority*. New York: State University New York Press, 1996. ISBN 978-0791429228.
- KLATZKIN, Jacob. *Thesaurus Philosophicus i linguae hebraicae et veteris et recentioris*. Vol. 2. Berlín: Ex Officina Augusti Pries, 1928. ISBN 9780873061186.
- KOCKELMANS, Joseph, J. *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1985. ISBN 978-90-247-3102-2.
- KRAKOWSKI, Eliyahu. *How much Greek in „Greek wisdom“? On the Meaning of Hokhmat yevanit*. Dostupné z WWW http://seforim.blogspot.co.il/2011/12/how-much-greek-in-greek-wisdom-on.html#_ftnref19
- KREISEL, Howard. Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *The Jewish Quarterly Review*. Vol. 75, no. 02.
- KREISEL, Howard, T. *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2001. ISBN 978-1402011818.
- KUPFER, Efraim. Lidmuta hatarbutit šel jahadut aškenaz vechachmia bemeot arba esre vechameš esre. *Tarbiz*. 1972, vol. 42, no. 1-2.
- LEAMAN, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 0-521-79757-8.
- LEAMAN, Oliver. *Moses Maimonides*. London: Routledge, 1990. ISBN 978-0700706761.

- MAYER, Daniel. *Konverze k judaismu*. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 9788072984534.
- MARCUS, R. Jacob. *The Jew in the Medieval World a Source Book: 135 – 1791*. New York: Hebrew Union College Press, 1983. 978-0878202171.
- MOSS, Joshua, L. *Midrash and Legend: Historical Anecdotes In The Tannaitic Midrashim*. Piscataway: Gorgias Press, 2004. ISBN 978-1593330804.
- MYERS HANEKE, Dianne L. *Guide to the Names of God*. Bloomington: Author House, 2011. ISBN 978-1456717162.
- NADLER, Steven, RUDAVSKY, T. M. (eds.). *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. ISBN 978-0-521-84323-2.
- NEUBAUER, Adolf. *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*. Oxford: The Clarendon Press, 1886. ISBN 9781246654356.
- PINES, Šlomo, YOVEL, Yirmiyahu (eds.). *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht: Martnus Nijhoff Publishers, 1986. ISBN 9024734398.
- QAFIH, Joseph. *Mishnah im Perush Rabbenu Mosheh ben Maimon*. 4. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1965.
- RAVITZKY, Aviezer. The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy, in: *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. 2.
- ROBINSON, James T. (ed.). *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden and Boston: Brill, 2009. ISBN 9789004174504.
- RUDAVSKY, T. M. *Maimonides*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. ISBN 978-1405148986.
- SEESKIN, Kenneth. *Maimonides on the Origin of the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN 978-0521697521.
- SELA, Šlomo. *Abraham Ibn Ezra and the Rise of Medieval Hebrew Science*. Leiden: Brill, 2003. ISBN 978-9004129733
- SEPTIMUS, Bernard. *Hispano-Jewish culture in transition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. ISBN 978-0674392304.
- SILVER, Daniel J. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- SIRAT, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. ISBN 0 521 260876.

- SADEK, Vladimír. Yom Tov Lipmann Mühlhausen and his Rationalistic Way of Thinking, in: *Judaica Bohemiae*. 24.
- SLÁDEK, Pavel. *Raši (1040 – 1105)*. Praha: Academia, 2012. ISBN 978-80-200-2031-4.
- STEINSCHNEIDER, Moritz. *Die Hebraeischen übersetzungen des Mittelalters und die Juden als dolmetscher*. Graz: Akademische druck – U. Verlagsanstalt, 1956. ISBN 3-487-13891-3.
- STERN, Joseph. *Problems and Parables of Law. Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments*. New York: State University of New York Press, 1998. ISBN 978-0791438244.
- STRAUSS, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952. ISBN 0-226-77711-1.
- STRAUSS, Leo. *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. ISBN 978-0791419762.
- TWERSKY, Isadore. *Rabad of Posquières, A Twelfth-Century Talmudist*. Skokie: Varda Books, 2001. ISBN 1-59045-472-3.
- VISI, Tamás. *On the Peripheries of Ashkenaz: Medieval Jewish Philosophers in Normandy and in the Czech Lands from the Twelfth to the Fifteenth Century*. Olomouc, 2011. Habilitační práce. Univerzita Palackého, Filosofická fakulta, Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových.
- VISI, Tamás. Maimonides' Proof for the Existence of God: A Concealed Inconsistency. *Annual of Medieval Studies at CEU*. Vol. 9.
- VISI, Tamás. The Emergence of Philosophy in Ashkenazic Context – The Case of Czech Lands in the Early Fifteenth Century. In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow Instituts*. Vol. 8. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- WOLFSON, Harry, A. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968. ISBN 9780674021143.
- YUVAL, Israel, J. *Chachamim bedoram: hamanhigut haruchanit šel jehudej Germania bešilhel jemej habeinajim*. Jerusalem: The Magnes Press, 1988. ISBN 9652236985.
- ZONTA, Mauro. *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century, a History and Source Book*. Dordecht: Springer, 2006. ISBN 978-1402037153.

**PŘÍLOHA A: ANONYMNÍ AUTOR: DOPIS PROTI FILOSOFII, MS OPP. 585, 78v
– 81r; PŘEKLAD**

[78v] Co mohu odpovědět tomuto muži překypujícímu věděním, tomu, kdo je obdarován znalostí, naplněný moudrostí a inteligencí, on, jenž vzděláním natrvalo dosáhl aktivního [intelektu], milovaný rav Juda²⁰⁶. Již jsem složil poklonu tvé znalosti Tóry ohledně toho, na co jsem se tě ptal, a také, co k tomu teď přidám. Nejprve bych tě chtěl obeznámit s tématem spravedlivého a zlého, o jejich rovnosti v Boží prozřetelnosti na tomto světě, a o tom, jaký je mezi nimi rozdíl ve světě, který přijde. Je to opravdu tak, jak jsem se tě ptal a jak už jsem ti napsal, že pokud může zlý dosáhnout pravdy stejně jako spravedlivý, tak podle přirozenosti není mezi nimi rozdíl?²⁰⁷

Velmi mě udivilo, co jsi mi napsal ve tvém druhém dopise, že dokonce skrze praktické *micvot* člověk přilne ke svému Stvořiteli atd., přesněji řečeno, že zůstane k němu připojen i ve světě, který přijde, a to dokonce rovněž podle přírody. A ty víš, že to není důvod pro přežití duše, protože přežívá intelekt teoretický a ne intelekt praktický, natož pak další části duše, jako je [duše] vegetativní, senzibilní, imaginativní a bdící. Praktický intelekt není dokonce nic víc než žebříkem, který na tomto světě vede k teoretické inteligenci, jak je to napsáno v *Ruach Hachen*, v kapitole třetí²⁰⁸, a také ve všech knihách které jsem četl, a nemyslím si, že s tím nesouhlasíš. A jestliže je rozdíl mezi nimi, tj. mezi spravedlivým a zlým v tomto světě, potom jistě spočívá pouze na úrovni cesty zázraku, jak jsi psal ve jménu knihy *Milchamot Hašem*²⁰⁹, těmito slovy²¹⁰: „existuje ještě i jiný důvod, když podle cesty zázraku, někdy zničí Hospodin nějaké duše zázračným²¹¹ způsobem, aby varoval lidstvo, jako v případě tří králů a čtyř obyčejných lidí, kteří nemají podíl ve světě,

²⁰⁶ V textu je za jménem Judy ještě zkratka mem, nún, (י"מ) jejíž význam nedokážeme řádně určit. Možná se jedná o zkratku jména otce.

²⁰⁷ Zde je poznámka na okraji, kvůli pravděpodobnému odřezu manuskriptu spíše nečitelná: { ... vystoupal na střeche ... vystoupal ... žebřík }

²⁰⁸ Duch přízně, jakýsi filosofický slabikář, který má čtenáře připravit na Maimonidovu knihu *More Nevuchim*, napsán někdy ve 13.st., autor neznámý.

..השכל המעשי הוא כסולם לעלות למדרגת השכל העיוני..

„Praktický intelekt je jako žebřík, po jehož schodech se stoupá k intelektu teoretickému.“

ELIOR, Ofer. *Keaspaklarja meira: limud hamada betarbutot jehudijot šonot kfi šehu mištakef bemavoa bejnajmi lemada haaristoteli ubekorotav leorech hadorot*. Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev, 2010. s. 242.

²⁰⁹ Války Hospodinovy, Gersonidova známá kniha, zabývající se velkým množstvím filosofických a náboženských témat.

²¹⁰ Tzn., že následuje citace.

²¹¹ Hebrejské slovo *mofet* znamená nejen zázrak, ale také dobrý příklad, což je přesně to, na co ona citace upozorňuje! – Hospodin to udělal pro to, aby byly dané osoby a jejich smrt příkladem.

který přijde. Byli zničeni, přestože jejich intelekt by aktivní, byli zničeni, neboť Bůh může udělat každou věc, dokonce i když je pro ně špatná, ale je dobrá pro celý svět, protože je veřejná a jejich skutky byly veřejně pobuřující²¹², konec citace. Nemluvíme z hlediska zázraků, ale z hlediska přírody, protože ten, kdo opravdu věří na aspekt potrestání stvoření podle cesty zázraků, měl by v obecnosti také věřit na odměnu za dobro na základě cesty zázraků, rovněž jen kvůli samotné Tóře a *micvot*. To znamená, [má věřit i v odměnu] kvůli učení se a vykonávání *micvot*, dokonce i když jeho intelekt nezískal na aktivitě, i když vůbec neví, jak aktivního intelektu dosáhnout. Nicméně Bůh, Jeho jméno budiž požehnáno, je schopný udělat nic z něčeho, tj. zničit někoho, jehož intelekt je aktivní, kvůli jeho hříchům. Jinými slovy, nic z něčeho, dokonce, i když je to proti přírodě. Podobně může nechat někoho existovat a posílit toho, jehož intelekt není aktivní, kvůli jeho zásluhám, to jest něco z něčeho, dokonce, i když je to proti přírodě. A toto je to, v co věřím, a zdá se mi, že v to věří velké množství věřících v naše náboženství, to jest všichni, kteří jej studují²¹³ a kteří se tolik nezabývají filosofickou moudrostí. Mám ve své ruce²¹⁴ dopis, který napsal rabi Menachem Agler, blahé paměti, rabimu Lipmannovi²¹⁵ Mühlhauzenovi, blahé paměti. Zmiňoval se o tom, co jsi mi napsal na základě knihy *Milchamot Hašem*, a dále mu napsal, že z hlediska cesty zázraku, jak řekli moudří blahé paměti, má celý Izrael podíl ve světě, který přijde, dokonce i ti, jež dělají skutky beze smyslu. A v podobném smyslu je řečeno: „rabi Chanania ben Akašia [říkal], že svatý, budiž požehnán, chce učinit Izrael hodnotnějším“²¹⁶ a také „nad čím nařikal rabi a řekl ‚někdo může dosáhnout věčnosti v jedné hodině‘“²¹⁷ a všechny podobné příklady. Podobně se to má se vzkříšením mrtvých; dle této víry většina počátečních problémů²¹⁸ neexistuje.

²¹² Zde se jedná o halachický termín. Významem těchto veřejně pobuřujících skutků je snaha úmyslně rozzlobit Boha, což je jeden z druhů hříchu. Dohromady jsou tři: (i) hřích spáchaný kvůli nevědomé chybě; (ii) hřích spáchaný kvůli slabosti, podlehnutí pokušení; (iii) hřích spáchaný vědomě a pouze kvůli hříchu samotnému, za účelem provokace. Srov. MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Hakorbanot. Hilchot Šegagot. kap. 1 – 2.

²¹³ V textu je termín *baalej talmud*, doslova páni Talmudu, tj. studia.

²¹⁴ Na tomto místě je v poznámce na okraji slovo „kopie“, tj. věta i s touto poznámkou by zněla: „mám ve své ruce kopii dopisu...“

²¹⁵ V MS je napsáno Limpanovi, písař či autor se zřejmě přepsali.

²¹⁶ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Machot, 23b: „Rabi Chanania ben Akašia říkal, že svatý, budiž požehnán, chce učinit Izrael hodnotnějším, proto mu dal zákon a mnoho příkázání.“

ר' חנניא בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות

²¹⁷ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Avoda zara, 10b. „Rabi plakal, řka: někdo může dosáhnout věčnosti v jedné hodině, někdo jí může dosahovat mnoha let!“

בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים

²¹⁸ Tj. že mezi zlým a spravedlivým není rozdíl.

Vskutku ptal jsem se tě na toho, kdo nevěří na cestu zázraku, ale věří, že všechno probíhá podle přírody, a stejně tak věří, že celá Tóra našeho rabiho, nechť odpočívá v pokoji, není podle cesty přírody ničím jiným, než žebříkem. A zdá se mi, že většina, nebo všichni ti, které vidím a kteří jednají s vědou a s filosofií, přestávají studovat a vykonávat *micvot*. Jestliže by věřili v cestu zázraku, nezhazovali²¹⁹ by studium a vykonávání *micvot*, protože kvůli nim člověk bude odměněn dobrem prostřednictvím cesty zázraku, ale oni jednají s vědou a filosofií, protože kvůli nim člověk bude odměněn dobrem prostřednictvím cesty přírody. Opravdu, cesta přírody nedosáhne tisíci druhů cesty zázraku²²⁰, podle které může uspět dokonce i ten nejmenší ze synů Izraele, protože dokonce i když není schopen dosáhnout všeho, čeho dosáhl náš Moše, nechť odpočívá v pokoji, přesto je schopen být spravedlivý jako Moše, nechť odpočívá v pokoji. Přesně tak, jak napsal Rabi, blahé paměti, v kapitole *Tšuva*, v části páté, kde řekl, [79r] cituji: „nicméně každý člověk je schopný se stát spravedlivým jako náš Moše, nechť odpočívá v pokoji, nebo zlým jako Jarobeám, syn Nebatův“²²¹, konec citace.

A já se nedomnívám, že filosofové, které jsem viděl, jsou stejní [jako] zbožní [lidé], kteří se nestarají o odměnu dobra a nestudují, aby dostali odměnu. Ten, kdo věří v cestu zázraků, věří, že to chce jeho srdce a někdo udělá hodně, někdo málo, za předpokladu, že jeho srdce směřuje do nebes.²²² Podle toho nastaví veškerý svůj úmysl, aby se učil a vyučoval dodržování a vykonávání a naplňování všech slov studia Tóry Hospodinovy v lásce. A potom, jestliže bude mít možnost ve svých rukou, tj. jestliže bude moci uspět ve vykonávání moudrosti filosofie, aby se jeho intelekt stal aktivním, aby se k aktivnímu intelektu připojil, potom tak bude moci jednat a bude moci se [jí] zabývat. To znamená, že

²¹⁹ Odkaz na Průvodce tápajících – kniha je určena těm, kteří jsou vzděláni v Tóře i ve filosofii, a kteří tápou proto, že díky svému rozumu nejsou ochotni přijmout doslovnou interpretaci Tóry a proto ji mohou dokonce opustit, doslova zahodit.

אמ שימשך אחרי שכלו וישליך מא שידעהו מהשמות ההם ויחשוב שהוא השליך פינות התורה.
„Jestliže se bude řídit pouze svým rozumem a zřekne se toho, co zná z těchto vyjádření [z metaforických vyjádření v Tóře, pozn. autorky], dojde k tomu, že se také zřekne základních principů Tóry“. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Pticha, s. 4.

²²⁰ To znamená, že cesta přírody není ani z tisíciny tak dobrá; cesta zázraku může být navíc chápána jako rozrůzněná, protože jedná s každým jedincem jednotlivě.

²²¹ V *Mišne Tora* je celá pasáž takto: אין הדבר כן, אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבנו או רשע כירובעם, או חכם או סכל, או רחמן או אכזרי, או כיליי או שוע; וכן שאר כל הדעות.

„Člověk by neměl zvažovat slova, která říkají hloupí mezi národy a většina primitivních mezi Izraelem, že v čase stvoření člověka Svatý, budiž požehnán, rozhoduje, zda bude [onen člověk] spravedlivý nebo zlý. To není pravda, každý člověk může být spravedlivý jako Moše, náš učitel, nebo zlý jako Jarobeám, moudrý nebo hloupý, milosrdný či krutý, lakomý nebo šlechtyný; a podobně všechny zbylé představy.“ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Tšuva. kap. 5.

²²² Vypůjčeno z Masechet Brachot 17a, viz níže.

každý by měl zkusit dosáhnout toho, čeho může dosáhnout, a to podle řádu. To znamená od začátku, [nejprve] abeceda, potom *chumaš*²²³, potom dalších 24 knih²²⁴, potom studium vysvětlení *micvot*, a studium nařízení a *minhagim*²²⁵ pobízející k jejich vykonávání, potom filosofická moudrost a také logická věda²²⁶, matematika, přírodní věda, metafyzika. A proto to podobně napsal rabi Moše, blahé paměti, v hilchot Jesudej Hatora na konci kapitoly čtyři²²⁷. Podle cesty zázraku, ten, který začíná tisíc domů²²⁸, dělá vše co je v jeho silách a zemře předtím, než je dokončí, a ten, kdo začíná tisíc domů, naučí se všechny zmiňované stupně, až dokončí metafyziku, a poté zemře; tyto dva jsou si rovni v dosažení a potěšení ze světa, který přijde, jak říkají mudrci blahé paměti: ten [kdo dělá] hodně a ten [kdo dělá] málo atd.²²⁹, Hospodin, Jeho jméno budiž požehnáno, nedělá rozdíl mezi malým a velkým zázrakem. Opravdu, na podobenství, které napsal rabi, blahé paměti, v části 3, kapitole 51²³⁰, neupozorňoval z hlediska cesty přírody, ale aby nás naučil, že pro člověka není dostatečné zůstat na začátku zmiňovaného stupně nebo v jeho prostředku, ale je-li možné toho dosáhnout, musí to dokončit, protože Milosrdný vyžaduje srdce. Odměna je v souladu se snahou: Reuben, který se snažil veškerou svou možností, nedokončil tisíc domů

²²³ Pět knih Mojžíšových, název vychází z hebrejského slova חמשה, chameš, pět. Je možné, že se k tomu bude řadit i Rašiho komentář a Targum (překlad do aramejštiny), cokoliv, co není košer Tóra svitek (kde je pouze samotný text Tóry). S Chumašem se totiž četli i oni.

²²⁴ Tzn. Hebrejskou Bibli.

²²⁵ Zvyky.

²²⁶ Ten způsob uvažování, který není založený na autoritativním textu.

²²⁷ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Hilchot Jesudej Hatora. kap. 4.

ואני אומר שאין ראוי להיטייל בפרדס, אלא מי שנתמלא כרסו לחם ובשר; ולהם ובשר זה, הוא לידע ביאור האסור והמותר וכיוצא בהן משאר המצוות.

„A já říkám, že nikdo nemůže vstoupit do Pardes, pouze ten, kdo se již nasytil chlebem a masem; a chleba a maso, to jest znalost toho, co je zakázané a dovolené a podobné záležitosti týkající se micvot.“

²²⁸ Tj veškeré studium, náboženské i filosofické.

²²⁹ *Babylonský Talmud*. Seder. Zeraim. Masechet Brachot 17a: תאמר אני מרבה והוא ממעיט שנינו אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים

„řekneš: já dělám hodně o on dělá málo? Učili jsme se: jeden může dělat hodně a jeden málo, za předpokladu, že směřuje své srdce k nebesům.“

²³⁰ Jedná se o metaforu paláce. Král je v paláci. Jeho lid je z části v jeho zemi, z části mimo ni. Z těch, kteří jsou v zemi, jsou někteří otočeni zády k paláci a mají tvář jiným směrem. Někteří z nich touží po tom jít do paláce, ale ještě ani neviděli zeď domu. Z těch, kteří touží jít do paláce, toho někteří dosáhnou a projdou branou, někteří se dostanou do předpokoje, někteří do vnitřní části a někteří dokonce do místnosti, kde je král. Nyní vysvětlení: ti, kteří jsou mimo zemi, jsou lidé bez náboženství, Maimonides je označuje za iracionální bytosti, téměř je nepovažuje za lidi. Ti, kteří jsou v království, ale jsou zády k paláci, jsou ti, kteří věří ve falešné doktríny a podle Maimonida jsou dokonce horší než ti první. Ti, kteří touží dostat se do paláce, ale ještě ho ani neviděli, to je masa náboženství, dodržují příkázání, ale jsou považováni za spíše nevzdělané. Ti, kteří dojdou k paláci, ale krouží okolo něho, jsou ti, kteří se oddali studiu pouze praktického zákona, nejsou trénováni ve filosofickém zacházení se zákonem (studium matematiky a logiky). Ti, kteří přišli do předsálí, jsou ti, kteří se pustili do zkoumání principů náboženství (studium fyziky). Ti, kteří mají pravé poznání Boha, jsou s králem v paláci (dokončení přírodní vědy a studium metafyziky). Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III., s. 65.

a zemřel, a Šimenon²³¹ dokončil všechny zmíněné stupně, zůstal jen kousek od metafyziky, nedokončil kvůli své hříšnosti, a zemřel. Podle toho Reuben uspěje ve světě, který přijde více, než Šimenon, a to podle cesty zázraku.

Zde se vrátím k tomu, co je pro mě těžko přijatelné ohledně toho, kdo nevěří na cestu zázraků, ale na cestu přírody, a navíc v Tóru našeho rabiho Mošeho, nechť odpočívá v pokoji, nicméně věří, že celá Tóra není nic jiného, než žebřík cesty přírody. Je to pro mě těžké v tomto našem čase, kdy se už moudrost našich moudrých a vědění našich vzdělaných ztrácí, schovává se kvůli dlouho trvající diaspoře a mysl se umenšuje. Jak je pro nás možné předložit plný důkaz těchto tří desiderat, totiž že On, budiž požehnán, existuje bez těla, nemá zdroj (sílu) v těle a je jeden?²³² Není možné o tom přinést důkaz, ale pouze poznat esenci, nezbytnost, možnost a nemožnost s ohledem na první inteligence a z nich tento důkaz poté postavit. Toto je získaný intelekt,²³³ a v tomto případě, kdo v našem čase ví, co to znamená zkoumat, co je to nezbytnost, co je to možnost, co je to nemožnost. Nebylo něco z ničeho? V našich očích to vypadá, že jde o první princip, ale staří filosofové, jako Platón a Aristoteles, jim se na základě rozumu zdálo, že něco z ničeho je nemožné. Dále rabi, blahé paměti, napsal, že se nevychloubali důkazem²³⁴, nicméně komentátoři Aristotelových knih, říkali, že pro to důkaz mají²³⁵ a mutakalimún²³⁶ říkají, že opak je první princip. A my, kdo věříme v Tóru našeho rabiho Mošeho, nechť odpočívá v pokoji, věříme, že něco z ničeho je možné a také rabi blahé paměti, na konci 25. propozice napsal, co říkají komentátoři Aristotelových knih, totiž, že [věčnost světa, pozn. autorky] je nutná, mutakalimún říkají, že je nemožná a on, blahé paměti říká, že je to

²³¹ Neodkazuje se na biblické postavy, jsou to pouze příklady!

²³² Tři maimonidovská desiderata, Bůh existuje, je netělesný a je jen jeden. Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II., s 1-2.

²³³ Získaný intelekt je pojem, který často užíval filosof Ibn Rušd, neboli Averroes. Jedná se tedy o pojem převzatý z arabské filosofie a popisuje stav, kdy se intelekt jedince natolik zdokonalí, že se připojí k intelektu aktivnímu. Srov. HYMAN, Artur (ed.). *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic and Jewish Tradition*. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 2010. s. 316

²³⁴ ויראה לי שהוא לא יגזור שראיותיו עליה מופת אבל היא הראויה והנכונה אצלו.

„Zdá se mi, že on [Aristoteles, pozn. autorky] to nepovažoval za důkaz, ale za vhodné a správné tvrzení“.

MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 12.

²³⁵ ויאמרו הנמשכים אחריו ומפרשי ספריו שהיא מחייבת לא אפשרית ושכבר התבארה כלה כמופת.

„Jeho následovníci a komentátoři jeho knih říkají, že to obsahuje nejen možný, ale nutný důkaz a že je již zřejmé, že se jedná o plně ustanovený důkaz.“ Tamtéž.

²³⁶ Doslova mluvící

možné. Taktéž podobně v části tři, kapitole 15 přináší rabi, blahé paměti, dělení lidí na ty, kteří spekulují o možném a nemožném.²³⁷

Nuže, jelikož nesouhlas a pochyby padly na téma prvního principu, zda může být něco z ničeho, a dále také, že se mohou dotknout i jiných prvních principů, [79v] neodpovídej mi ze základu prvního principu, totiž že celek je větší než část. Já totiž vím, že všechny první principy, které potřebují dokázat tři zmíněná desiderata, nejsou jednoduché natolik, že by se mezi nimi našel jeden, který by byl tímto podobný prvnímu principu něčeho z ničeho. A protože neshody a pochybnosti zavládli mezi prvními mudrci, neřku-li mezi syny jejich synů, tak ačkoliv jsou zde v naší generaci lidé, kteří jsou znalí věcí, dokonce ani jeden z nás nedosáhne moudrosti vysvětlované v Aristotelových knihách a moudrosti mutakalimún. Neměli bychom vyvyšovat sami sebe. Podobným způsobem je pro mě těžké, že rabi, blahé paměti, napsal ve své knize, nepamatuji si na jakém místě, že mezi pětadvaceti propozicemi existuje jedna o tom, že filosofové hledali tak dlouho, dokud nenašli důkaz. Ale kdo v dnešní době bude schopen zkoumat, zda měli pravdu nebo neměli? A pokud řekneš, že jelikož oni už o tom důkaz přinesli, tak každý člověk je schopný zkoumat jeho pravdu, já už jsem řekl, že jelikož oni o tom celý čas uvažovali, a zkoumali minutu od minuty a mohli se v tomto důkazu zmýlit, jako se zmýlili komentátoři Aristotelových knih, když říkali, že Aristoteles tento důkaz [o věčnosti světa, pozn. autorky] měl. Já je nepodezřívám z toho, že by o Aristotelovi úmyslně lhali, a ani si nemyslím, že by byli přesní ve všem, co potřebuje tento důkaz, ale jistě se snažili být tak přesní, jak mohli, i když chybovali. A ty víš, že pokud někdo chyboval v jedné propozici nebo v jedné věci ze získaného intelektu, dokonce i když jen v jedné části z deseti tisíců, ať už neúmyslně či úmyslně, jeho důkaz není platný. Což je stejné, jako by neudělal nic, a v tomto případě, podle cesty přírody, nedosáhne ve světě, který přijde, ničeho, ve shodě s tím, co jsem napsal výše, totiž že z duše přežívá jen teoretický intelekt, to jest to, čeho člověk dosáhne na tomto světě skrze pravý důkaz, a bezchybně. A jestliže řekneš, že přestože se srdce²³⁸ v našem čase zmenšují, je možné, abychom rozlišovali mezi koncepty možnosti a nemožnosti díky knihám našich předků, které bychom měli v rukou, není tomu tak, a to ze dvou důvodů. Zaprvé, dokonce i kdyby tyto knihy byly pravdivé ve svých tématech, jinými slovy pokud bychom znali další knihy mutakalimún nebo jiných filosofů,

²³⁷ Maimonides hovoří o různých názorech filosofů na otázku, které věci jsou nemožné, či existence je nemožná a či stvoření Bohem je nemožné. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III., s. 21-22.

²³⁸ Tím se myslí inteligence.

a ty by se neshodovaly s knihami, které máme, možná by tyto knihy pro nás byly více pravdivé, nebo bychom možná byli zmateni a plni pochybností. A druhá věc je dobře známá, nikdo se nemůže rozhodnout mezi dvěma, ledaže by byl nejmoudřejší z těchto dvou. A již jsem napsal, že my nedosáhneme moudrosti, tím spíš, když nejsme moudřejší, než byli oni.

A neodpovídej mi argumentem většinou lidí, kteří studují naše náboženství, protože jsem ti už napsal, že oni zastávají cestu zázraku a Milosrdný vlastní jejich srdce. Oni neutrpí žádnou újmu, ani když chybují, to jest, i když [říkají] o zakázaném, že je povolené, o nečistém, že je čisté, o dobrovolném, že je povinné, a podobné další případy, není [tam] vůbec žádná škoda, protože takto byla dána Tóra na hoře Sinaji, takže každý učenec každé generace vykládá zákon podle porozumění a podle většiny, jak je řečeno, „následovat soud, který bude mezi nimi“,²³⁹ atd. podle následování většiny. Když rabi Eliezer, blahé paměti, nesouhlasil s většinou, blahé paměti, přišla *bat kol* a řekla, že zákon se má vykládat podle rabiho Eliezera. A dále mnoho zázraků dosvědčilo jeho pravdu, ale přesto většina [ostatních rabínů] nebyla obrácena, ale řekli, není v nebesích [Tóra], tj. už byla odebrána z nebes a v ní je psáno, že by se měla následovat většina²⁴⁰, nepokračuj dál. Našli jsme v podobných případech, jako je např. posvěcení nového měsíce, že není žádný důvod k obavám ohledně [stanovení] hodiny [tohoto posvěcení], protože moudří blahé paměti říkali, jak je to řečeno v Tóře, že budete číst otam místo napsaného *atem*²⁴¹, tj. jste to vy, na kom věc záleží, a pokud dojde k chybě, [záleží na tom] zda je chybou neúmyslnou nebo úmyslnou. Vskutku, Tóra nezávisí na pravdě látky; je povinností každého moudrého v každé generaci usilovat všemi svými schopnostmi o dosažení pravdy, a pokud se snažili, jak mohli, dokonce i když dosáhli opaku pravdy, vůbec na tom nezáleží, protože Milosrdný žádá srdce.

²³⁹ Pro biblické citace je vždy užíván překlad kralický, nicméně na některých místech je poupraven pro účely textu, na což vždy upozorníme.

Deut. 17, 8

כי יפלא ממך דבר למשפט בין-דם לדם בין-דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך וקמת ועלית אל-המקום אשר יבחר יהוה אלהיך בו

„Bylo-li by při soudu něco nesnadného, mezi krví a krví, mezi pří a pří, mezi ranou a ranou, v jakékoli rozepři v branách tvých, tedy vstana, půjdeš k místu, kteréž by vyvolil Hospodin Bůh tvůj“

²⁴⁰ לא בשמים היא... שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות „Není v nebi [co to znamená?] ... Že Tóra již byla předána na hoře Sinaj, [a proto] nevěnujeme žádnou pozornost nebeskému hlasu, protože jak již bylo napsáno v Tóře na hoře Sinaj, mělo by se přiklánět k většině.“ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Bava mecia, 59a-b (citace z 59b).

²⁴¹ Žánr midraše, založený na ortografii – אתם, *atem*, vy, se má přečíst jako אותם, *otam*, jim, jimi; má to být narážka na to, že nejde o astronomii, ale lidský zásah - nový měsíc určovali mudrcové, kalendář je vyroben lidmi.

A dále je pro mě těžko srozumitelné, jakým způsobem ten, kdo jde po cestě přírody, [bude] odměněn dobrem [80r] ve světě, který přijde. Jestliže říkáš, že člověk tam nedosáhne více, než čeho dosáhl zde, potom jsou velmi udivující výroky proroků, nechť odpočívají v pokoji, protože přeháněli ohledně veliké odměny dobra, jak je řečeno „Ó jak veliká jest dobrotivost tvá, kterouž jsi odložil těm, jenž se bojí tebe“²⁴², a také „oko nevidálo Boha kromě tebe“²⁴³. A jsou velice udivující výroky moudrých, nechť odpočívají v pokoji, kteří říkali, že na tomto světě není nic podobného tomu potěšení, to jest je [důvod] se divit, protože jestliže člověk dosáhne absolutního lidského úspěchu, potom zde dosáhl všeho, co v budoucnu dosáhne ve světě, který přijde. Jestliže je tomu tak, nemá tam žádné větší potěšení, než to zde. Jestliže říkáš, že člověk tam dosáhne více, než toho, čeho dosáhl tady, musíš navíc říci, že to je o tolik větší, že dokonce dosažení rabiho Mošeho, nechť odpočívá v pokoji, tomu není vůbec podobné. Protože jestliže by mu to bylo podobné, už by bylo nalezeno na tomto světě něco podobného tomu potěšení, [které je] ve světě, který přijde. A rabi, blahé paměti, sám napsal v kapitole *chelek*, doslovná citace: „tak jako slepý nedokáže vidět barvu atd., podobně nepoznáme na tomto světě tělesné uspokojení, [které by se mohlo rovnat uspokojení] světě spirituálním“, konec citace.²⁴⁴ A jestliže je tomu tak, že zisk je natolik veliký, je třeba se divit, v čem je cesta přírody výhodnější oproti cestě zázraku. Může to být kvůli oddělení ducha od těla, kdy duch, zatímco je stále v těle, není schopen dosáhnout výhody kvůli síle těla, ale potom, co je oddělen od těla, je schopen dosáhnout všeho, co je v jeho silách. Duch toho dosáhne, jelikož nemá žádné tělesné pohánění. Jestliže je tomu tak, potom proč duše zlého nebo duše hloupého, která nedosáhne ničeho na tomto světě, nedosáhne ve světě, který přijde, všeho, čeho je schopen duch dosáhnout podle cesty přírody, potom, co už nemá tělesné pohánění?²⁴⁵ A jakým

²⁴² Žalm 31, 20.

מה רב טובך אשר-צפנת ליראוך פעלת לחסים כך נגד בני אדם
„Ó jak veliká jest dobrotivost tvá, kterouž jsi odložil těm, jenž se bojí tebe, a kterouž jsi činíval doufajícím v tebe před syny lidskými.“

²⁴³ Izajáš 64, 3.

ומעולם לא-שמעו לא האזינו עין לא-ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה-לו
„Čehož se od věků neslyšalo, a ušima nepochopilo, oko nevidálo Boha kromě tebe, aby tak činil tomu, kterýž naň očekává.“

²⁴⁴ כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים ואין החרש משיג שמע הקולות כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשות וכמו שהדגים אינן יודעים יסוד האש לפי שהיותם בסוד המים שהם הפכי כן אינו נודע בזה העולם הגופני תענוג העולם הרוחני
„Tak jako slepý nedokáže vidět barvu a hluchý [slyšet] zvuk, tak tělo nedosáhne uspokojení duše, jako ryby nevědí základ ohně, protože žijí v tajemství vody, a podobně nepoznáme na tomto světě tělesné uspokojení, jako ve světě spirituálním.“ MAIMONIDES, Moses. Mišne Tóra. Sefer Madda. Tšuva. kap. 8, komentář.

²⁴⁵ V manuskriptu je na okraji nečitelná poznámka: {cesta a on ... převrátit ... strana ne ... }

způsobem si příroda přisvojí dosažení úspěchu na tomto světě a potom ve světě, který přijde, dosažení o tolik větší odměny, jak jsme zmínili výše?

Stále je pro mě obtížné pochopit, že není-li celá Tóra ničím jiným, než žebřík k dosažení, může být nalezen ten, kdo se učí a dodržuje veškerou Tóru, oddělen z tohoto světa a bez dosažení. Jeho činy budou podle cesty přírody činy pustoty a prázdnoty.²⁴⁶ Jestliže je tomu tak, proč nám naši mudrci blahé paměti nařizovali, [že] ústní Tóra je jako *halacha*, [kterou dostal] Moše na Sinaji, a proto [je třeba] se nechat i zabít, dle zvyku židů veřejně, kvůli znesvěcení jména; a proč rabi Akiva chtěl zemřít hladu, protože neměl vodu na umytí svých rukou před jídlem a v Talmudu je ještě mnoho podobných případů - není to matoucí? R. Akiva nedosáhl v tomto čase zcela toho, čeho mohl dosáhnout, to znamená, celý čas kdy stárl, pokračoval dále až k dosažení. A podobně nám jistě přikázali moudří, blahé paměti, nechat se zabít, dokonce i tomu, kdo ještě nedosáhl ničeho. Jestliže je tomu tak, jaký je užitek takové smrti, která je bez dosažení? Nebylo by pro člověka, byť by hřešil dokonce v celé Tóře, lepší přežít, aby dosáhl a dospěl ke věčnému úspěchu, než zemřít, a být bez dosažení čehokoliv, a tak být ztracen a odříznut od světa, který přijde, podle cesty přírody? A řekneš-li, že je nemožné pro kohokoliv dosáhnout pravého porozumění, ledaže by se naučil a vykonával všech 613 *micvot* a každou *micvu* rabínů a jejich *takkanot* a zvyky Tóry a zvyky židovství, a kdo nevykoná všechno jako rabi Akiva, necht' odpočívá v pokoji, dosáhne chybného porozumění a bude ještě horší než ten, kdo nedosáhl ničeho, a proto by byla pro něj lepší smrt bez žádného dosažení, než žít v chybném porozumění; je-li tomu tak, pak je mnoho důvodů k údivu nad tím, co [si počít] s Aristotelem a Platonem a podobnými lidmi, kteří jistě nestudovali a nedodržovali všech 613 *micvot* a příkazy rabínů a jejich *takkanot* a zvyky a zvyky židovství. Není-li potom pravda, že všichni dosáhli mylného porozumění? A také podobně všichni filosofové, které jsem kdy viděl, byli shovívaví [vůči dodržování *micvot*, pozn. autorky]. Dosáhli všichni chybného porozumění podle všeho, co je zmíněno nahoře?

Dále je pro mě nesrozumitelné, že jestliže celá Tóra není ničím jiným než žebřík k porozumění, proč Svatý, budiž požehnán, upozorňuje na žebřík a ne na pozvednutí samotné, to jest na porozumění. A jestliže řekneš, že také na porozumění je upozorňováno [veršem] „poznej [80v] tedy dnes a vezmi to k srdci“ atd.²⁴⁷, někdo by na to řekl: protože

²⁴⁶ Modlitba alejnu:

שהם משתחווים להבל וריק ומתפללים אל אל לא ישוע

„Že se klaní k marnosti a prázdnotě a že se modlí k bohu, který je nemůže spasit.“

²⁴⁷ Deut. 4,39:

nenajdeme v Talmudu vysvětlení znalosti, je jisté, že vysvětlení je jako zbytek verše „poznej“, to znamená ve víře a ne v důkazu, jak je řečeno, měl bys určitě vědět, že tvé potomstvo bude bydlet v zemi, která není jejich, budou otroky a budou mučeni. Jestliže, jak jsi napsal, to samé „poznej“ bylo vskutku skrze důkaz, jak potom Avraham náš otec, nechť odpočívá v pokoji, mohl vědět skrze důkaz, [že budou] cizinci, zotročeni, mučeni a to po čtyři sta let²⁴⁸; a jak je to řečeno v *paraše enchanan*: „A však hled' se a bedlivě ostříhej duše své atd a v známost je uveď synům i vnukům svým.“²⁴⁹ Zde je to samé „*vehodatem*, ve známost uveď“, dokonce i když je to odvozeno z onoho „*vejadata*, poznej“, které je zmíněno výše; v každém případě, v obou z nich jde o tu samou znalost. Jak může otec předat poznání svému synu a synu svého syna²⁵⁰ skrze důkaz toho, co je v této větě a podobně v *paraše ekev*²⁵¹ řečeno „poznáš dnes, že Hospodin Bůh tvůj, kterýž jde pře tebou, jest jako oheň spalující. On vyhladí je, a on sníží je před tebou“²⁵² atd.? Jak můžeš toto vědět skrze důkaz? Zde v Tóře je mnoho slovo „*jedia*, znalost“²⁵³, mnohokrát použito způsobem, který odkazuje k víře a ne ke znalosti skrze důkaz, dokonce i když [se jedná o] „*jadata*“ zmíněné výše, tj. o vědění skrze důkaz, v každém případě zde není žádné skutečné varování, ale jde o druh pozitivní *micvy*. Proč by upozorňoval na žebřík, na pozitivní a negativní²⁵⁴ [přikázání] a [nechal] odříznout a zemřít skrze ruce nebes a zemřít skrze ruce člověka? Je vhodnější upozornit na nedůležitou věc více než na esenci?

וידעת היום והשבת אל-לבבך כי יהוה הוא האלהים בשמים וממעל ועל-הארץ מתחת אין עוד

„*Poznej tedy dnes a obnov to v srdci svém, že Hospodin jest Bůh na nebi svrchu i na zemi dole, a není žádného jiného*“ Zde jsme místo kralického „věži“ použili pojem „poznej“, neboť se s ním dále v textu pracuje a je pro čtenáře vstřícnější.

²⁴⁸ Toto je v Gn. 15,13:

ויאמר לאברהם ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה

„*Řekl tedy Bůh Abramovi: To zajisté věz, že pohostinu bude símě tvé v zemi cizí, a v službu je podrobí, a trápiti je budou za čtyři sta let.*“

²⁴⁹ Správně je to *paraša vaetchanan*, což je deut. 3,23 – 7,11, citace je ze 4, 9

רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן-תשכח את-הדברים אשר-ראו עיניך ופן-יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך

„*A však hled' se a bedlivě ostříhej duše své, abys nezapomenul na ty věci, kteréž viděly oči tvé, a aby nevyšly z srdce tvého po všechny dny života tvého; a v známost je uveď synům i vnukům svým.*“

²⁵⁰ Zde se může narážet na to, že o sederovém večeru se vypráví dětem příběh exodu z Egypta, udržuje se tedy svým způsobem ústní tradice, předávaná mladší generaci.

²⁵¹ Obsahuje verše Deut. 7,12-11,25

²⁵² Deut. 9,3.

וידעת היום, כי יהוה אלוהיך הוא-העובר לפניך אש אוכלה--הוא ישמידם והוא יכניעם, לפניך; והורשתם והאבדתם מהר, כאשר דיבר יהוה לך

„*Protož poznáš dnes, že Hospodin Bůh tvůj, kterýž jde před tebou, jest jako oheň spalující. On vyhladí je, a on sníží je před tebou; i vyženeš je a vyhladíš je rychle, jakož mluvil tobě Hospodin.*“ Zde je rovněž místo kralického „věži“ použito „poznáš“

²⁵³ To znamená, že existuje mnoho příkladů, kde je v Tóře užito slovo znalost a očividně se v nich nejedná o poznání racionálně/intelektuálního charakteru.

²⁵⁴ Jedná se o přikázání, která prikazují – pozitivní, a přikázání, která zakazují – negativní.

Měl na to upozornit a říci: každý, kdo může dosáhnout [poznání] a neudělá to, je vinen všemi potrestáními.

Dále je pro mě problematické, že se rabín blahé paměti, velice snažil dát důvod všem *micvot*, také protože je řečeno v Tóře, „to bude vaše moudrost a rozumnost před zraky lidských pokolení“²⁵⁵ atd. Jestliže je tomu tak, to jest jestliže to udělal kvůli této pasáži a také, jestliže *micvot* nemají jiný důvod, než ten obecně známý v očích národů, potom jsou-li zjeveny důvody všech *micvot* očím národů, o to více by měly být zjeveny Izraeli. A vskutku je tomu tak, jak je to napsáno v Tóře a jak to říkají moudří blahé paměti, totiž že důvody Tóry nejsou zjeveny žádným velkým odhalením veřejně pro oči národů. Všiml jsem si, že když komentátoři této pasáže píšou o soudech vysvětlovaných v sederu *Nezikin* nebo o kalkulacích období a pohybu hvězd, není to určeno „každému“ [všem lidským pokolením]. Podobný význam najdeme v masechet *Šabat* v kapitole *klal gadol*: „rabi Šmuel bar Nachmani řekl jménem rabiho Jochanana: jak víme, že je povinností vypočítávat cykly a znaky zodiaku? Protože je napsáno: měl bys je dodržovat a vykonávat, neboť to je tvá moudrost a rozumnost před zraky národů. Co je touto moudrostí a rozumností před zraky národů? Řekl bych, že je to počítání period a znamení zodiaku“, konec citace²⁵⁶. V *pejruš raši* [je vysvětleno, že] „moudrost, která je očím národů odepřena je ta, která jim ukazuje znamení v jeho slovech ohledně pohybu slunce a zodiaku, potvrzující jeho slova, která jim říkají, tento rok bude plný deště, a vskutku prší celé období, podle pohybu slunce a narození měsíce v zvěrokruhu, vše podle hodiny, kdy mu [slunce] začíná sloužit, kdy slunce vstupuje do zvěrokruhu“, konec citace. Ale důvody ostatních *micvot* nejsou přístupné každému člověku, ale jen svatým mudrcům,²⁵⁷ jejichž inteligence je podobná té králi Šalamouna, nechť odpočívá v pokoji, a podobně ani ta jejich [inteligence] nebyla předána skrze tradici, dokonce i když je řečeno v biblickém verši „slyšíce všecka ustanovení tato, řeknou: Jistě lid moudrý a rozumný národ veliký tento jest.“²⁵⁸ Významem slova nařízení jsou ty *micvot*, jejichž důvody nejsou veřejně²⁵⁹

²⁵⁵ Deut. 4, 6. V manuskriptu je ale *הוא* místo správného *היא*. V tradiční masoretické Bibli je to napsané s *wavem*, ale čte se to *hi*, proto to napsal s *jod*.

ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל-החוקים האלה ואמרו רק עם-חכם ונבון הגוי הגדול הזה „*Ostříhejtež tedy a číňte je, nebo to jest moudrost vaše a opatrnost vaše před očima národů, kteříž, slyšíce všecka ustanovení tato, řeknou: Jistě lid moudrý a rozumný národ veliký tento jest.*“

²⁵⁶ *Bybalonský Talmud*. Seder Moed. Masechet Šabat, 75a.

א"ר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות

²⁵⁷ לחכמי' האלהמי'²⁵⁷ ,jedná se zřejmě o teologovy, metafyziky.

²⁵⁸ Deut. 4,6.

אשר ישמעון, את כל-החוקים האלה ואמרו רק עם-חכם ונבון הגוי הגדול הזה

známé. Někdo by mohl říct, jak je řečeno²⁶⁰, „moudrost a rozumnost před očima národů“, tj. tyto důvody jsou veřejné a podle toho dokonce i když [nežidé] uslyší nařízení, jejichž důvod není veřejný, nebudou je zesměšňovat, ale řeknou, jak moudré a správné jsou atd. Pak budou říkat, že jako známe důvod pro tyto [*micvot*], musí být důvod i pro ostatní, ale není správné, aby Izrael odhaloval jiným národům svá tajemství. A říkám, jestliže rabi, blahé paměti, má pravdu v tom, že biblický verš hovoří o všech *micvot*, potom by někdo mohl říci, že první intencí je moudrost a rozumnost v očích národů, ale druhá intence není [veřejně] zjevená. Ať je to tak či onak, pro člověka, který se bojí nebes, není dobré záviset na těchto důvodech. Rabi Maimonides, blahé paměti, je kvůli tomu shovívavý vůči jakémukoliv *micvė* a jakémukoliv přestupku. Dále je pro mne těžké, že rabi blahé paměti napsal v části třetí, kapitole dvacáté druhé, že vysvětluje důvody i lidem, kteří důvody *micvot* znát nechťejí [81r] a tímto důvodem je stvoření světa, což je ve [výrazem] Boží vůle.²⁶¹ Já ovšem nerozumím tomu, jakým způsobem je tento důvod protikladný vůči tomu předchozímu. Proč není řečeno, že Tóra²⁶² není nic jiného, než vůle Hospodina, tak jako stvoření světa? Jestliže řekneš, že stvoření světa samotné bylo nezbytností Jeho moudrosti, budiž požehnán, a důvod pro to byl nevysvětlitelný, jako to tam napsal rabi, blahé paměti, musíme také říci, že podobně Jeho moudrost, budiž požehnán, vyžadovala Tóru a *micvot*, z nevysvětlitelného důvodu.²⁶³ A jestliže kvůli tomuto verši výše o Šalamounovi, v němž král, nechť odpočívá v pokoji, znal všechny důvody [*micvot*] kromě červené krávy²⁶⁴, je řečeno, že všechno zmíněné je dle první intence podle toho, co jsem napsal výše, zde rabi, blahé paměti, sám napsal v části třetí v kapitole 26²⁶⁵, že *micvot* musí mít obecný důvod

Autor místo ישמעון napsal שמעו, zřejmě použil snažší, intuitivnější verzi, neboť pravděpodobně citoval z paměti.

²⁵⁹ Veřejně znamená i těm, kteří nejsou součástí izraelského společenství.

²⁶⁰ *Haki ka amar* – to znamená, že význam Mišny je zde parafrází.

²⁶¹ Srov. MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část III, kap. 25. Autor tedy chybně určil kapitolu, neboť Maimonides o tom hovoří v kap. 25, ne v kap. 22.

²⁶² V poznámce na okraji je doplněno: a *micvot*

²⁶³ K tomuto místu náleží další poznámka na okraji, která je nicméně kvůli ořezu rovněž spíše nečitelná, můžeme tedy přeložit pouze slova, která jdou přečíst: viditelný ... ukrytý ... v každém jednotlivém vysvětlení ... ale obecně k dobru ... k oživení ... v tomto dni ... které se učí ukryté v Tóře.

²⁶⁴ Když je nalezena kráva, která je kompletně červená, nesmí nikdy pracovat a musí se obětovat (i vně svatyně!). Když je obětována, její popel se musí dát do vody, která se používá k rituálnímu očišťování. Nařízení nalézáme v Numeri (např. Nu. 19,2: פרה ויקחו וישראל אל-בני ישראל דבר לאמר יהוה צוה-אשר-צוה יהוה לתורה אשר-צוה יהוה לא-עלה עליה על אדם תמימה אשר אין-בה מום אשר לא-עלה עליה על אדם, (zvýraznění doplněno autorkou) „*Toto jest ustanovení zákona, kteráž přikázal Hospodin, řka: Mluv k synům Izraelským, ať vezmouce, přivedou k tobě jalovici červenou bez vady, na níž by nebylo poškrvny, a na kterouž by ještě jho nebylo kladeno.*“), kde se popel z červené krávy používá k rituálnímu očištění osoby, která přišla do styku s mrtvým tělem. V Talmudu existuje celý traktát Para (tj. hebrejsky kráva), který se zabývá problematikou červené krávy.

²⁶⁵ וזה שכלל המצוה יש לה סבה בהכרח ומפני תועלת אחת צוה בה, אבל חלקיה הם אשר נאמר בהם שהם למצאה לברך „Každá *micva* má nezbytně důvod a podle této hodnoty přikazuje, ale její detaily jsou v *micvė* samotné.“

nezbytně a proto, aby to, co je v ní nařízeno, mohlo být vůbec prospěšné, ale detaily [důvodů] jsou [obsaženy] v *micvė* samotné²⁶⁶. Později tam napsal, že mu byly vysvětleny důvody některých *micvot*, a připsal, že by rád poskytl i vysvětlení detailů pro některé *micvot*. A jsou jiní mudrci, připisují všem *micvot* jiné důvody, a dokonce i když zdůvodní všechny detaily, věc je vskutku velice zmatená a proto žádný muž, který se bojí nebes, by neměl dávat svou poctivou hlavu mezi obrovské hory. Co se týče důvodů *micvot*, musíš být opatrný u každé *micvy*, u každého detailu a dokonce u nařízení rabínů a u jejich *takkanot*, a u každé části, vskutku u každé z *micvot* Tóry, jak je řečeno, „neuchýlíš se od slova sobě oznámeného ani napravo ani nalevo“²⁶⁷. Z tradice se učíme vysvětlení tohoto slova, dokonce, i když řekneš, že levá je pravá a o pravé, že je levá, neodchýlíš proti Talmudu. Požehnán budiž ten, kdo dává sílu znaveným.²⁶⁸

וכן התבאר לי נ"כ קצת חלקי מצות ותנאי קצתם ממה שאפשר לתת סבתו.

„Byl jsem schopný pochopit v některých případech dokonce detaily a podmínky *micvot*, pokud bylo možné dát jim důvod.“

MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III. S. 40-41.

²⁶⁶ A proto nemusí být vysvětleny.

²⁶⁷ Deut. 17, 11.

על-פי התורה אשר יורוך ועל-המשפט אשר-יאמרו לך תעשה לא תסור מן-הדבר אשר-יגידו לך ימין ושמאל

„Podlé vyrčení zákona, kterémuž by tě naučili, a podlé rozsudku, kterýžt' by vypověděli, učiníš; neuchýlíš se od slova sobě oznámeného ani na pravo ani na levo.“

²⁶⁸ Úplně na konci dopisu je dopsána poslední, rozsháhlá poznámka na okraji, která nicméně také není příliš čitelná, proto můžeme přeložit jen ta slova, která čitelná jsou, ale nemůžeme ji složit do vět. { proto jsem k účtė Tóry vrátil správnė odpovědi, které jsou nyní tolerovány a děkuji za pravdu, ve které je vhodné souhlasit se všemi mudrci proti ... Talmud ... a napsal jsem také ... objasnit Judovi... zvážit ... a můj dopis ... vskutku ... nepsal jsem, protože... již zjevené tajemství ... po cestě ... a jeho... Juda... Jicchak bar... blahé paměti }

PŘÍLOHA B: ANONYMNÍ AUTOR: DOPIS PROTI FILOSOFII, MS OPP. 585, 78v
– 81r; TRANSKRIPCE

[Fol. 78v]

אני מה יכול להשיב לאשכול והוא דעת מחונן שליו בבינה ובהשכל שאנן הוא המשכיל בפועל תמיד אהו' ה"ר יודא מ"ן כבר כתבתי לכבו' תורת' מה ששאלתי ממך וכן אעשה עתה ואוסיף מה ששאלתי מאחר' ובראשון מודיעך שבעניין צדיק ורשע השוים בהשגתם בעולם הזה מה יש חילוק ביניהם בע"ה דהלא²⁶⁹ שאלתי ממך דודאי אם הוא איפשר שהרשע יכול לבוא לידי השגה אמיתית כמו הצדיק אז לפי הטבע אין חילוק ביניה' כמ' שכתבתי לך כבר²⁷⁰ ומאד תמהתי עליך שכתבת לי בכתבך השיני שאפי' ע"י מצות המעשיות אדם מדבק בבוראו וכו' רצונך לומ' שאפי' בע"ה ישאר לו דבוק ההוא ואפי' לפי הטבע ואתה יודע שזה אינו שהרי השארת הנפש אינו כי אם שכל העיוני ולא שכל המעשי כ"ש לא שאר חלקי הנפש כמו הצומח והמרגיש והמדמה והמתעורר ואפי' השכל המעשי אינו כי אם סולם בעולם הזה לשכל העיוני כאשר כתב ברוח החן ב<חלק>²⁷¹ פרק שלישי וכן בכל הספרי' שקראתי ' ואיני סובר שאתה חולק על זה ' ואם יש חילוק ביניהם ר"ל בין הצדיק והרשע בע"ה זהו <ודאי על דרך> ודאי על דרך הפלא כמ' שכתבת' בשם ספר מלחמו' הש' וזה לשונך בספר מלחמו' ה' עומדת עוד סיבה אחרת שהיא על דרך הפלא לפעמי' יכרית ה' קצת נפשות על דרך המופת כדי שיווסרו בו הבריות כמ' שלשה מלכ' וארבע הדיוטות אין להם חלק לע"ה אע"פ שיצא שכלם לפועל מ"מ היו נכרתים כי האל יכול על כל דבר אע"פ שהוא רע בצירוף כנגדם אבל הוא טוב כנגד כל העולם אחר שמפורסם שכל מעשיהם היו בפרהסיא להכעיס עכ"ל ומצד הפלא לא דברנו כי אם מצד הטבע אמנם מי שמאמין עונש על דרך הפלא ומצד שיוסרו בו הבריות יכול להאמין ג"כ גמול הטוב על דרך הפלא וא מצד התורה והמצות בלבד ר"ל בשביל למודו וקיומו את המצות אע"פ שלא הוציא שכלו לפועל ואינו יודע לדבוק בשכל הפועל כלל ' כי אם הש' ית' יכול לעשות אין מיש ר"ל להכרית את מי שיצא שכלו לפועל עבור עונותיו דהיינו אין מיש אע"פ שהוא נגד הטבע יכול ג"כ לקיים ולחזק את מי שלא יצא שכלו לפועל עבור זכיותיו דהיינו יש מאין אע"פ שהוא נגד הטבע וזו היא אמונתי וכמדומ' לי שהיא אמנת כל המון תורתנו ר"ל כל בעלי התלמוד שאין מתעסקי' כ"כ בחכמ' הפילוסופי' וכן יש ביד²⁷² מכתב שכתב מה"ר מנחם אגלר ז"ל למה"ר לימפן מולהוזן ז"ל והביא לו מה שכתבת לי בשם ספר מלחמו' ה' ' ועוד כת' לו שמצד הפלא אחז"ל כל ישר' יש להם חל"ה אף לבעלי מעשה בלתי עיון ובו מה שאמ' רחט ר' חנינא ב"ע רצה הק' לזכו' ישר' להלתו²⁷³ וכן מה שבכה ר' יש קע"ה ב"א²⁷⁴ וכל כיוצא באילו וכן תחיית המתים לפי אמונ' זאת רוב שאלותיי אין מתחילות ' אמנם מה ששאלתי שאלתי על מי שאינו מאמין דרך הפלא אלא מאמין שהכל הולך אחר הטבע ומ"מ הוא מאמין תורת משה רבי' ע"ה אלא שמאמין שכל התורה אינ' כי אם סולם לדרך הטבע ובמדומ' שהם רוב או כל אותם שראיתי ממי מתעפקי' בחכמ'

²⁶⁹ Poznámka na okraji: { זה לא }

²⁷⁰ Poznámka na okraji: { לי עלה לגג קומה לי עלה סולם }

²⁷¹ Tento druh závorky značí věci, které byly z textu vyškrtnuty.

²⁷² Poznámka na okraji: { העתק }

²⁷³ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Machot, 23b.

²⁷⁴ *Babylonský Talmud*. Seder Nezikin. Masechet Avoda zara, 10b.

הפילוסופי ומניחי לימוד וקיום המצות שאם היו מאמיני דרך הפלא לא היו משליכי לימוד וקיום המצות אחר שבעבורם יבא האדם לגמול הטוב ע"ד הפלא והיו מתעסקי בחכמ' הפילוסופי שבעבורה יבא האדם לקבל הגמול הטוב ע"ד הטבע שהרי דרך הטבע לא ישיג אחד מיני אלף מדרך הפלא יכול להשיג אפי' הקטן שבישר' כי אע"פ שאינו יכול להשיג כל מה שהשיג מרע"ה מ"מ יכול להיות צדיק כמשה רבי' ע"ה כאשר כתב הרב ז"ל במשנה תורה בהלכו' תשובה בפרק חמשי אמ' וז"ל

[fol.79r]

וז"ל אלא כל אדם ואדם ראוי להיות צדיק כמשה רבי' ע"ה או רשע כירובעם ב"נ²⁷⁵ עכ"ל ואיני מחזיקם ר"ל הפילוסופי שראיתי כחסידי ר"ל שאינם חוששי הגמול הטוב אלא לומדי' ע"מ שלא לקבל פרס' אמנם מי שמאמין דרך הפלא הוא מאמין דרחמנא ליבא בעי אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים' לפיכך הוא משים כל מגמתו ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורת ה' באהבה' ואח"כ אם יהיה יכולת בידו ר"ל בהשגתו להשתדל בחכמ' הפילוסופי' עד שיוציא שכלו לפו על לידבק בשכל הפועל יעשה וישתדל ר"ל שכל אחד ואחד ישתדל להשיג מה שביכולתו להשיג על הסדר ר"ל בתחיל' א"ב אח"כ חומש' אח"כ שאר הכ"ד ספרי' אח"כ תלמוד לידעפי' המצות דרכן ותקנותיה ומנהגיהם כדי לקיימם' ואח"כ חכמ' הפילוסופי' ג"כ על הסדר' הגיוני' למודיות טבעיות אלהיות' וכי האי גוונ' כת' הרמזל בהלכות יסודי התורה בסוף פר' רביע²⁷⁶ הנה על דרך הפלא מי שהתחיל אלף בית ועסק בו בכל יכולתו ומת קודם שגמרו ומי שהתחיל הא"ב ולמד כל הסדר הנזכר עד שגמר האלהיות ומתו שניהם שוים בהשגתם ובהנאתם בע"ה כמ' שא"ח"זל אחד המרבה ואחד הממעט²⁷⁷ וכו' וכי אין חילוק בין פלא קטן ופלא גדול מצד ה' ית' אמנם המשל אשר הביא הרב ז"ל בחלק ג' בפרק נ"א²⁷⁸ לא הביאו כי אם על דרך הטבע ללמדינו שאין די לאדם לישראל בתחילת הסדר הנזכר או באמצעו אלא צריך להשלימו אם היכולת בהשגתו כי רחמנ' ליבא בעי' ולפום צערא אגרא' ולפי זה ראובן שטרח בכל יכולתו ולא גמר א"ב ומת ושמעון גמר כל הסדר הנזכר רק מעט מן האלהיות השאיר שלא גמרו בפשיעתו ומת' ראובן ישיג בעולם הבא יותר משמעון והכי לפי דרך הפלא' והנני חוזר לכתוב מה שקשה לי על מי שאינו מאמין דרך הפלא אלא דרך הטבע ומאמין ג"כ תורת משה רבי' ע"ה אלא שמאמין שכל התורה אינ' כ"א סולם לדרך הטבע' קשה לי בזמנינו זה שכבר אבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו נסתרה מפני רוב הגלות ומיעוט הלבבות היאך איפשר לנו להוכיח במופת גמור השלוש בקשות והם שהוא ית' נמצא לא גוף ולא כח בגוף ואחד' הלא אי אפשר להביא מופת כי אם בידיעות מהות החיוב והאיפשר והנמנע במושכלות הראשונים ומהם בונים המופתי' והוא שכל נקנה וא"כ מי הוא היודע בזמנינו זה להבחין מה שהוא מחויב ומה הוא איפשר ומה הוא נמנע' הלא יש מאין נרא' בעינינו מושכל ראשון שהוא נמנע וגם הפילוסופי' הקדמוני' כ' אפלטון וארסטו היה נראה בעיניהם מכח הסברה שיש מאין הוא נמנע אפי' לפי דברי הרב ז"ל שכתב שהם לא התפארו שהיה להם מופת על זה²⁷⁹ כ"ש לפי מפרשי ספר' אריסטו' שאמרו שהיה להם מופת על זה והמדברים

²⁷⁵ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Tšuva. kap. 5.

²⁷⁶ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Hilchot Jesudej Hatora. kap. 4.

²⁷⁷ *Babylonský Talmud*. Seder. Zeraim. Masechet Brachot 17a.

²⁷⁸ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III., s. 65.

²⁷⁹ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část II, s. 12.

אמרו בהפך ואמר' שההפך הוא מושכל ראשון והנה אנחנו המאמיני' תורת משה רבי' ע"ה מאמיני' שיש מאין איפשר וכן כת' הרב ז"ל בסוף הכ"ה הקדמות מה שמפרשי ספרי אריסטו אמרו שהוא מחוייב אמ' המדברי שהוא נמנע ואמ' הוא ז"ל הרב שהוא איפשר וכן בח"ג בפ' ט"ו²⁸⁰ הביא הרב ז"ל מחלוק' בעלי העיון בנמנע ואיפשר " הנה מאחר שנפלו המחלוקת והספק בעניין מושכל ראשון של יש מאין יכול להיות ג"כ שיפול בשאר מושכלות ראשונות ואל

[Fol. 79v]

ואל תשיבני ממושכל ראשון של הכל גדול מן החלק כי יודע אני שאין כל מושכלו' הראשוני' שצריכי' עליהם לשלש הבקשות הנזכרו' פשוטו' כ"כ עד שלא תהיה ביניהם אחת שהיא דומה למושכל ראשון של יש מאין ' ומאחר שנפלו מחלוקת והספק בין החכמי' הראשוני' ק"ו וק"ו בן בנו של ק"ו שיפלו באנשי דורינו כי דבר ידוע הוא שאין שום אחד ממנו הגיע לא לחכמי מפרשי ספרי אריסטו ולא לחכמי' המדברי' ואין לנו לרא[מ]ות עצמינו וכי האי גוון' קשה לי שהרב ז"ל כת' בספרו איני יודע באיזה מקום שיש הקדמה בין ההקדמו' הכ"ה שכלו בה הפילוסופי' כל ימיהם עד שהביאו מופת עליה הנה אותה הקדמה מי הוא בזמנינו זה היודע להבחין האם אמיתית היא אם לאו ' ואם תאמר מאחר שכבר הביאו מופת עליה כל אדם יכול להבחין שאמיתית היא ' אמר אני מאחר שעיינו בה כל ימיהם ודאי דקה מן הדקה הוא ' ואיפשר לטעות כמופתיה כמו שטעו מפרשי ספרי אריסטו במופת שאמרו שהיה לאריסטו על הקדמות כי איני חושדם שכזבו במזיד על אריסטו או שלא דקדקו כל צרכם במופת ההוא אלא ודאי דקדקו בכל יכולתם ואפ"ה טעו " ואתה יודע מי שטועה בהקדמה אחד או בדבר אחד משכל הנקנה ואפי' בחלק אחד מרובו הן בשוגג הן במזיד כבר בטל המופת והרי הוא כאלו לא עשה כלום ' וא"כ מדרך הטבע לא ישיג כלום בעולם הבא לפי מה שכתבתי למעלה שהשארית הנפש אינה כ"א השכל העיוני ר"ל מה שהשיג <במופת> בעולם הזה במופת אמיתי וגמור " וא"ת אעפ"י שנתמעטו הלבבו' בזמנינו זה איפשר שנבחין המחוייב והאיפשר והנמנע מתוך ספרי קדמונינו שבידינו זה אינו משני טעמי' האחד שאעפ"י²⁸¹ ההם אמתיים הם בעינינו י"ל אם היינו יודעי' ג"כ ספרי המדברי' או שאר הפילוסופי' החולקי' על הספרי' שבידינו אולי הם היו יותר אמתיים בעינינו או אז אולי היינו נבוכי' מסופקי' ביניהם ' והשיני דבר ידוע הוא שאין האחד יוכל להכריע בין שנים אא"כ הוא חכם יותר משניהם " וכבר כתבתי שאנחנו לא השגנו לחכמתם כ"ש שאיננו חכמי' יותר מהם " ואל תשיבני מלומדי המון תורתנו כי כבר כתבתי שהם תופסי' צד הפלא ורחמנא ליבא בעי ' ואין שום היזק בטעות ר"ל אעפ"י אם על האסור שהוא מותר ועל השמא שהוא טהור ועל הפטור שהוא חייב וכ"הג שאר ההפכי' אינו מזיק שום דבר כי כך נתנה התורה בהר סיני שכל חכמי דור ודור יפסקו הדין לפי הבנתם ועלפי הרוב שנ' והלכת אל השופט אשר יהיה בימי' ההם²⁸² וגו' אחרי רבי' להטו' וגו' כאשר מצינו בר' אליעזר ז"ל שנחלק עם הרבי' ז"ל והיה בת קול יוצאת ואומ' הדין עם בני אליעזר ' ועוד הרבה ניסי' באו על אמתתו אפ"ה לא פנו אליו אלא אמרו לא בשמים היא ר"ל כבר לקחנה מן השמים וכתו' בה אחרי רבי' להטות ואיני' מתחדש' עוד²⁸³ ובה"ג מצינו בקדוש החודש שאין שום הושש בשעות שא"חז"ל זה שנאמ' בתור' אשר תקראו אותם אתם

²⁸⁰ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III., s. 21-22.

²⁸¹ Poznámka na okraji: {שהספרים}

²⁸² Deut. 17.8.

²⁸³ Seder Nezikin. Masechet Bava mecia, 59a-b.

כתי' ר"ל אתם הדבר תלוי בכם בין מועטין בין שוגג' בין מזידין ' הרי שאין התורה תלוייה' באמיתת העניין רק שחובה היא על כל חכמי דור ודור' לטרוח בכל יכולתם להשיג האמת ואחר שטרחו בכל יכולתם אפי' השיגו הפך האמת אין בזה כלום כי רחמנא ל"ב עוד ק' לי איך הוא דרך הטבע ר"ל גמול הטוב

[Fol. 80r]

בעולם הבא א"ת שלא ישיג האדם שם יותר ממה שהשיג בכאן א"כ הרבה יש לתמוה על הנביאים ע"ה שהפליגו בהגדלת הגמול הטוב כמ' שנ' מה רב טובך אצ"ל²⁸⁴ וגו' עין לא ראת י"ל²⁸⁵ וכן יש לתמוה על כל החכמו' ע"ה שאמ' שאין לעונג ההוא דומיון בעולם הזה ר"ל שיש לתמוה אם האדם המעולה בהשגה בתכלית השגה האנושי משיג בכאן כל מה שעתידי להשיג בעולם הב' א"כ אין לך דומיון גדול מזה ' וא"ת שישג האדם שם יותר ממה שהשיג בכאן ואות' יתרון צריך אתה לומר' שהוא גדול כ"כ עד שאפי' השג' משה רבי ע"ה אינה דמה לו כלל ' שאם היית דומה לו כבר היה נמצא בעולם הזה דומיות לעונג הע"ה והרב ז"ל אצמו כת' בפר' חלק וז"ל כמ' שלא ישיג הסומא עין הצבע וכו' כן לא נדע בעולם הזה הגופני תענוג העולם הרוחני²⁸⁶ עכ"ל וא"כ שהיתרון ההוא גדול כ"כ יש לתמוה מהיכן בא היתרון ההוא מדרך הטבע שלא ע"ד הפלא אם מחמת פרידת הנשמה מן הגוף שהנשמה בעודה בגוף אינה יכולה להשיג היתרון מיפני כחו' הגוף אבל אחר פרידתה מן הגוף מעצמה היא משגת כל מה שבכח הו הנשמה להשיג מאחר שאין לה שום מונעים גופני' א"כ נפש הרשע או נפש האטום שלא השיגו כלל בעולם הזה למה לא תשיג נפשם בעולם הבא כל מה שבכח הנשמה להשיג מדרך הטבע מאחר שאין לה מונע גופני ובאיזה²⁸⁷ דרך מדרך הטבע מועלת ההשגה בעולם הזה להשיג בעולם הבא היתרון הגדול כ"כ הנזכר לעיל " " עוד ק"ל אם כל התורה אין' כ"א סולם להשגה נמצא מי שלמד וקיים כל התורה כולה ונפרד מעולם הזה בלא השגה היית' פעולת פעולת הבל וריק לפי דרך הטבע וא"כ למה ציונו חכמינו ז"ל דהיינו תורה שבעלפה שהיא הלכה ל"מ ליהרג על מנהג יהדות בפרהסיא משו' חילול ה' ור' עקיב' למה רצה למות ברעב על שלא היו מים לנטילת ידיו לאכול וכי האי גוונ' יש הרב' בתלמוד הלא מסתמ' ר' עקיב' לא השיג בעת ההיא עד תכלית יכולתי ר"ל שכל זמן שהיה מזקין היה מוסיף להשיג ' וכן ודאי צוו חכמי' ז"ל ליהרג אפי' מי שלא השיג עדיין שום דבר ' וא"כ מה תועלת יש במיתה ההיא שהיא בלתי השגה וכי לא היה טוב יותר לאדם שיעבור אפי' על כל התורה ולהחיות כדי להשיג תמיד ולהגיע אל ההצלחה הנצחית מלמות ולהיותו בלתי שום השגה והוא אבוד ונכרת בע"ה לפי דרך הטבע וא"ת שאי איפשר לאדם לאדם להגיע אל ההשגה האמיתית אאכ' שילמוד ויקיים כל תר"י מצות וכל מצות דרבנן ותקנותיה' ומנהיגיה ומנהג יהדות ומי שלא קיים את הכל כ' ר' עקיב' ע"ה יגיע אל השגה משובשת ויהיה רע יותר מאילו שלא השיגו כלום ולפיכך טוב לו מותו בלתי השגה כלל מחייו בהשגה משובשת א"כ הרבה יש לתמוה על אריסטו ואפלטון וכל כיוצא בהם שודאי לא לא למדו ולא קיימו כל התריג' מצות ומצות דרבנן ותקנתיה' ומנהגיה' ומנהגי יהדות וכי לכולם היית' השגה משובשת וכן כל הפילוסופי' שראיתי מימי מקילים בכל הא דלעיל וכי כולם השיגו בשיבוש עוד ק"ל אם כל התור' אינה כ"א סולם להשגה למה הזהיר הקב' על הסולם ולא על העלייה עצמה ר"ל ההשגה וא"ת גם על ההשגה הזהיר שן' וידעת

²⁸⁴ Žalm 31, 20.

²⁸⁵ Izajáš 64, 3.

²⁸⁶ MAIMONIDES, Moses. *Mišne Tora*. Sefer Madda. Tšuva. kap. 8, komentář.

²⁸⁷ Poznámka na okraj: { ... דפיין לא... }
117

[Fol. 80v]

היום והשבות אל לבבך וגו'²⁸⁸ י"ל מאחר שלא מצינו בתלמוד ביאור ידיעו' דודאי בי>ע>אורה כשאר וידעת שר"ל באמנה ולא במופת כמ' שנ' ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם א"מ שאותו ידוע תדע זו באמת היה²⁸⁹ במופת כי איף היה אברהם אבינו ע"ה יכול לידע במופת הגירות והעבודה והעינוי והזמן ד' מאות שנה כן בפרש' ואנחנו²⁹⁰ נאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאוד וגו' והודעתם לבניך ולבני בניך הנה אות' והודעת אעפ' שהוא יוצא מאותו וידעת דלעיל הוא עומד מ"מ שניהם לידיעה הם ואיך יכול האב להודיע לבנו ולבן בנו במופת מה שנאמ' במאמר ההוא וכן בפ' והיה עקב נאמ' וידעת היום כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך²⁹¹ וגו' איך יכול לידע זה במופת וכיוצא בה' יש הרבה לשו' ידיעה בתורה שהם לאמנה ולא לשו' ידיעה במופת ואפי' אם ידעת דלעיל ר"ל במופת מ"מ אין כאן אזהרה כי אם מצות עשה ולמה הזהיר על הסולם בעשה ובלא תעשה ובכרת ובמיתה בידי שמים ובמיתה בידי אדם וכי ראוי להזהיר על הטפל יותר מעל העיקר היה לו להזהיר ולומר כל מי שיכול להשיג ואינו משיג מתחייב בכל העונשי' ' עוד ק"ל הרב ע"י ז"ל דחק עצמו לתת טעם לכל המצות גם מפני זה שנאמ' בתורה כי היא חכמתך ובינתכ' לעיני העמי²⁹² וגו' א"כ ר"ל <שמפנ'> שמקרא זה נאמ' כל המצות ועתה אם אין להם טעם אחר כי אם אותו טעם המפורסם לעיני העמים א"כ כבר נתגלו טעמי כל המצות לעיניה עמים ומכ"ש לעיני ישראל שנתגלו והרי הם כאילו כתובי' בתורה ' ומהג' זה שא"חז"ל שטעמי תורה לא נתגלו אין לך גילוי גדול מן המפורסם לעיני העמים אמנם ראיתי מפרשים שמקרא זה לא נאמר כ"א על המשפטי' המפורשי' בסדר נזיקי' או נאמ' על חשבון תקופו' ומזלות וכן משמע במסכ' שבת בפר' כלל גדול וז"ל שם א"ר שמואל בר' נחמני א"ר יונתן מניין שמצוה על האדם לחשוב בתקופות ומזלות שנ' ושמרתם ועשית' כי היא חכמתך ובינתכם לעיני העמי' ואיזו היא חכמ' ובינה שהיא לפני העמי' הוי אומ' זה חישב תקופי' ומזלות²⁹³ ע"כ"ל ופירשי לעיני העמי' שחכמה הנכרת היא שמראה להם סימן בדבריו בהלוך החמא ומזלות שמעיד לדבריו שאומ' להם שנה זו גשומה והיא גשומה שכל העתים לפי מהלך החמה במזלותיה ומולדותיה במזל הכל לפי השעה המתחלת לשמש בכניסת החמה למזל עכ"ל " אבל טעמי שאר המצות לא נתגלו כ"א לחכמי' האלהמ' ומשכל לכם כמ' שלמה המלך ע"ה וכיוצא בו לא על פי הקבלה ואע"פ שנאמ' במקרא ההוא אשר שמעו את כל החקים האלה ואמ' רק ע"ח"ו ה"ה"ה²⁹⁴ ולשו' חוקים משמע מצות שאין טעמו מפורסם " יש לומ' דהכי קאמ' כי היא חכמתך ובינתכ' לעיני העמים ר"ל אותם שטעמם מפורסם ולפיכך אפי' כשישמעו אות' חוקים שאין טעמם מפורסם לא ילעיגו עליכם אלא ואמרו רק עם חכ' ונכון וגו' לפי שאמרו כמ' שיש טעם לאלו כך יש טעם לאלו אלא שאין נכון לישר' לגלות סודותיהם לעם אחר " ואומ' אני אם הדין עם הרב ז"ל שמקרא ההוא נאמ' על כל המצות אז י"ל הכונה הראשונה היא חכמה ובינה לעיני העמים אבל הכוונה השנייה לא נתגלת' ובין כך ובין כך אין ראוי לשום ירא שמים לסמוך על טעמו הרמ"ז"ל

²⁸⁸ Deut. 4,39.

²⁸⁹ Poznámka na okraji: {שני לא.}

²⁹⁰ Deut. 4,9.

²⁹¹ Deut. 9,3.

²⁹² Deut. 4, 6.

²⁹³ Bybalonský Talmud. Seder Moed. Masechet Šabat, 75a.

²⁹⁴ Deut. 4,6.

להקיל בשבילם בשום מצוה ובשום עבירה עוד ק"ל שהרב ז"ל כת' בחלק השלישי בפ"כ"ב סבה לבני אדם המונעי מלתת סיבה למצות

[Fol. 81r]

וסבה ההיא הוא חדוש העולם בכללו שאינו כ"א ריצון הש' ית'²⁹⁵ ואני לא הבנת סתירת סיבה ההיא ' כי למה לא נאמר שהתורה {והמצות} איננה "כ"א רצון הש' ית' כמ' חידוש העולם ' וא"ת חדוש העולם עצמו חייבתו חכמתו ית' בטעם הנעלם כמ' שכתב הרב ז"ל שם י"ל כמו כן חכמתו ית' חייבה עלינו התורה והמצות בטעם הנעלם²⁹⁶ ממנו ואם מפני מקרא דלעיל של שלמה המלך ע"ה ידע טעמיה לבד פרה אדומה י"ל כל זה נאמ' על כוונה ראשונה כת' שכתבתי למעלה והנה הרב ז"ל עצמו כת' בחלק השלישי בפר' כ"ו²⁹⁷ שכלל המצות יש להם סיבה בהכרח ומפנ' תועלות אחת צוה בה אבל חלקיה הם אשר נאמ' בהם שהם במצוה לבד ' ואח"כ כת' שם שמקצת מצות לו התבארו לו סבתם ואח"כ כת' שם שרוצה לתת סיבה לחלקי קצת המצות ' ויש כחמ' אחרי' שנתנן סבו' אחרו' לכל המצות ואפי' לכל חלקיהם שהרי הדבר נבוך מאד ולפיכך ראוי לכל ירא שמים לבלתי הכנים ראשו בין ההרי' הגדולי' בעניין סבות המצות אלא יש לו להזהר בכל המצות ובכל חלקיהן ואפי' במצות דרבנן ובתקנותיה' ובכל חלקיה' שהרי גם הם בכלל מצות התורה כמ' שנאמ' לא תסור מכל הדברי' אשר יגידו לך ימין ושמאל²⁹⁸ ומפי השמועה למדנו פי' דבר זה אפי' יאמרו לך על הימין שהוא שמאל ועל השמאל שהוא לך ימין ושמאל²⁹⁹ נגד תלמוד בנ"ל"ך

²⁹⁵ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. část III, kap. 25.

²⁹⁶ Poznámka na okraji: 'כלל לטוב ... לנו להחיותינו ... ביום הזה בכ' ... שלמו' הנרמז' בתורה ' {

²⁹⁷ MAIMONIDES, Moses. *More Nevuchim*. Jerusalem: Offset S. Monzon s.r.o., 1960. Část III. S. 40-41.

²⁹⁸ Deut. 17, 11.

²⁹⁹ Poznámka na okraji: 'נא מכ"ת השיבני תשובות נכונות שהכעת סובלתן ותודה על האמת באשר ראוי להודות לכל חכם נגד כל אי... אזי יצ' תלמד... וכתבתי גכ' לא... הנהר יודא הו... לעיין על שא... ועל מכתבי א... אמנם להרא... לא כתבתי כי... כבר סוד גלת... שהוא משיב'... על דרך ה.ב. ושלו לך ולכ... יצ' יודא... יצחק בר... ז"ל' }