

Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových

Filozofická fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Hana Trnečková

**Pojetí duše ve středověké židovské filosofii**

Diplomová práce

Olomouc 2017

Vedoucí diplomové práce

Doc. Tamás Visi, Ph.D.

## **Prohlášení**

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

V Olomouci, dne 4. 5. 2017

## **Poděkování**

Mé poděkování patří přednostně vedoucímu této práce, Tamási Visimu, za neutuchající inspiraci a podnětné konzultace, které pomáhaly utvářet mou představu o židovské filosofii,

a Markétě Kabůrkové za korekturu překladu Dodi ve-nechdi, otázky číslo 19, který jsme konzultovaly během práce na projektu o Berachjovi.

## Obsah

Úvod.....	6
1. Pojetí duše v řecké tradici .....	8
1.1 Platónovo pojetí duše .....	8
1.2 Aristoteles: De Anima .....	11
1.3 Galén a Nemesios o fyziologii duše .....	13
1.3.1 Saadja Gaon o duši .....	15
1.4 Plótínos a novoplatonismus.....	16
2. Středověký židovský novoplatonismus.....	19
2.1 Sefer jecira.....	21
2.2 Izák Izraeli .....	24
2.3 Šlomo Ibn Gabirol .....	26
2.4 Abraham Ibn Ezra .....	29
3. Berachjovo pojetí duše.....	33
3.1 Kdo byl Berachja ben Natronaj ha-Nakdan?.....	33
3.2 Dodi ve-nechdi jako parafráze Adelarda z Bathu.....	37
3.2.1 ‚Questiones Naturales‘ Adelarda z Bathu.....	38
3.2.2 Berachjovo dílo Dodi ve-nechdi .....	40
3.3 Dodi ve-nechdi: otázka 19.....	42
3.3.1 Hebrejský text.....	42
3.3.2 Překlad .....	43
3.3.3 Komentář .....	46
3.4 Dodi ve-nechdi: otázka 40.....	50
3.4.1 Hebrejský text.....	50
3.4.2 Překlad .....	51

3.4.3 Komentář .....	53
3.5 Sefer musar haskel a etický rozmach .....	56
3.6 Sefer musar haskel XLIX .....	58
3.6.1 Hebrejský text .....	58
3.6.2 Překlad .....	59
3.6.3 Komentář .....	61
Závěr .....	64
Seznam použitých pramenů a literatury .....	67

## Úvod

Definovat židovskou filosofii je poměrně ožehavý úkol. Většina historiků filosofie se domnívá, že se židovská filosofie po Filónovi Alexandrijském vytratila z povrchu, a byla navrácena k životu až v devátém století, kdy začala zažívat svůj zlatý věk po boku arabské filosofie. Jedaja ha-Pnini, židovský filosof působící na přelomu třináctého a čtrnáctého století, podotkl, že filosofie byla součástí židovské tradice odjakživa, nicméně, důsledkem mnohých vln pronásledování byla zapomenuta.<sup>1</sup> Konečně, s příchodem Šlomo Ibn Gabirola, Abrahama Ibn Ezry, či Maimonida, nemůže být už pochyb, že by Židé nebyli schopni produkovat filosofii v pravém slova smyslu.

V této práci se zaměřím na pojetí duše v židovské novoplatónské filosofii, konkrétně pak na pojetí duše ve vybraných filosofických spisech Berachjy ben Natronaje ha-Nakdana. Pojítkem mezi Berachjou, kterého nelze nahlížet ve výslovném smyslu jako novoplatonika, a novoplatónskou doktrínou, je osobnost Abrahama Ibn Ezry. S ohledem na dosavadní výzkum tématu novoplatónské židovské filosofie v česko – slovenském kulturním prostředí je nutné zmínit práci Márie Mičaninové, která v roce 2003 vydala slovenský překlad díla *Keter malchut* Šlomo Ibn Gabirola, jehož vydání z roku 2010 doprovází také historická studie osobnosti a díla Ibn Gabirola v kontextu židovského novoplatonismu. V roce 2011 vydala na našem území článek o Ibn Gabirolovi rovněž Dita Rukriglová.

Z důvodu, že středověký židovský novoplatonismus, jakož i novoplatonismus obecně, čerpal své myšlenky z antických filosofů a směrů, na samém začátku postupně představím, jak pojímali duši nejzásadnější osobnosti řecké filosofické tradice, které se vztahují k učení novoplatonismu. V dalším kroku se budu věnovat pojetí duše ve středověkém židovském novoplatonismu, kdy vyličím rovněž nejzásadnější představitele tohoto směru, jimiž byli Izák Izraeli, Šlomo Ibn Gabirol a Abraham Ibn Ezra. Všichni tito filosofové pocházeli ze sefardské kulturní oblasti. Poslední zmíněný reprezentant však v polovině svého života podnikl významnou intelektuální cestu do aškenázských zemí, kde zanechal svým netradičním výkladem Bible, založeném na

---

<sup>1</sup> Srov. Tamás VISI, „Metaphysics in Metaphors: Abraham Ibn Ezra’s Adaptation of Neoplatonic Metaphysics“, in: Mária Mičaninová – Ivica Hajdučeková (eds.), *The Function of Metaphor in Medieval Neoplatonism*. Košice: Univerzita P. J. Šafárika, 2014, str. 31–40, zde 32.

kosmologii, značný vliv na tehdejší židovské společnosti. Jeho kosmologie a pojetí duše jsou reflektovány také v díle Berachjy ben Natronaje ha-Nakdana, který byl více či méně Ibn Ezrovým současníkem, tedy spadá do období dvanáctého století.

V kapitole, v níž přiblížím Berachjovu poměrně záhadnou osobnost, se postupně překlenu od rozklíčování jeho životního příběhu k výkladu jeho pojetí duše. Jak jsem již zmínila, jistou inspiraci nacházel v díle Ibn Ezry, avšak kromě toho čerpal také z křesťanských zdrojů a dalších židovských filosofů. Mým cílem je vyhledat možné vlivy na Berachjovo pojetí duše. Práce s Berachjovým textem bude vystavěna na komparaci Berachjy a Adelarada z Bathu v případě díla *Dodi ve-nechdi*, a určení hlavních myšlenkových koncepcí ovlivňujících jeho představu o duši jak v *Dodi ve-nechdi*, tak dalším díle *Sefer musar haskel*. Texty, kterými se budu zabírat, pocházejí tedy ze dvou různých spisů, ale zároveň mají něco, co je vnitřně propojuje, tedy snahu o definování duše zvířete a duše člověka. Zda se liší duše člověka od duše zvířete, a jakým způsobem se potom od sebe liší, bude konečným záměrem této práce.

Berachjovo pojetí duše budu čerpat z hebrejských textů, které editoval Hermann Gollanz na počátku dvacátého století na základě manuskriptů *MS Mnichov* a *MS Parma*. Z konkrétních důvodů, převážně pak kvůli skutečnosti, že nejsou Gollanzovy překlady naprosto precizní, budu pracovat s vlastními překlady, které v textu rovněž předložím, neboť pouze skrze práci s originálem budu lépe srozuměna s jádrem Berachjova myšlení. Jednou z výhod z toho pramenících budiž originální český překlad třech vybraných částí z Berachjova filosofického díla.

# 1. Pojetí duše v řecké tradici

Stará řecká moudrost měla nesmírný vliv na myšlení rozličných kultur. Proto, abychom postavili pevné základy pro zkoumání filosofie, byť i židovské, je nutné, abychom na začátku představili, jak pojímali duši některé význačné osobnosti řecké filosofie, jejichž spisy dalece přesáhly svou původní oblast působnosti, a byly opakovaně ožívány v několika dějinných etapách, včetně středověku.

## 1.1 Platónovo pojetí duše

V Platónově<sup>2</sup> *Faidónu*, kterému je přezdíváno již od antiky „dialog o duši“ či „výklad o duši“, a jemuž bylo dopřáno pozornosti mnohých autorů napříč historií, mezi nimiž lze vysledovat Cicera či Řehoře z Nyssy<sup>3</sup>, se hovoří o osudu duše po smrti. Sókratovi přátelé, majíce přihlížet jeho smrti, jsou plni skepse ohledně osudu umírajícího člověka.

*Sókrate [...], to, co se týče duše, vzbuzuje v lidech velkou pochybnost, že snad, když se odloučí od těla, již vůbec není, nýbrž hyne a zaniká onoho dne, kterého člověk umírá; tu že hned, odlučujíc se od těla a vycházejíc z něho jako dech nebo dým, se rozptýlí, rozletí a zmizí, a již není nikde nic.<sup>4</sup>*

Ve snaze nechat vzklíčit naději v jejich myslích, Sókratés staví argumenty na podporu toho, že duše po smrti nezaniká spolu s tělem. Duše je tím, co svým vniknutím do těla způsobuje, že tělo je živé. Aby dokázal, že duše je nesmrtelná, pokouší se dospět k rozpoznání toho, co je protikladným principem duše. Ukazuje se, že smrt. Duše tedy, neschopna pojmout v sebe princip, než kterým sama je, se zdá být nesmrtelnou.<sup>5</sup> Osud individuální duše je dále Sókratem zasazen do nezbytného kosmologického rámce, který je doplněním nauky o duši. Nelze si představit nesmrtelnou duši, která by nebyla součástí ustavičného kosmického koloběhu, k němuž náleží přechod ze života do smrti, a pak zase ze smrti do života. Kosmos je ožíván právě v něm cirkulujícími dušemi,

---

<sup>2</sup> Platón (427–347 př. n. l.)

<sup>3</sup> Srov. Filip KARFÍK, „Duše a svět ve Faidónu“, in: F. Karfík, *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 46–76, zde 46.

<sup>4</sup> PLATÓN, *Faidón* 70a. Př. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005 [1941], str. 28.

<sup>5</sup> Srov. *Faidón* 105c–e



jež fungují jako prostředníci mezi ryze inteligibilním a materiálním světem. Kosmický chaos ontologicky odstupňovaných vrstev, nejvyššími z nich jsou duše, démoni – průvodci duší, a bohové, je pořádán myslící a působící silou božské mysli (*nús*).<sup>6</sup> Duše jsou vysílány do těl, aby je na nějakou dobu oživovaly, a přijímají zde svou výchovu. Po smrti člověka se duše oddělují od těla, a odebírají se v doprovodu démona na místo, kde jsou souzeny podle života, jaký vedly v oněch tělech. Posléze se usazují v těch prostorách v rámci univerza, které jsou jim přiděleny podle jejich záslužnosti.<sup>7</sup> Kvůli tomu je podle Sókrata záhodno žít životem ctnostným a usilovat o to, přiblížit se inteligibilním formám.

Dalším spisem, v němž se hojně inspirovaly pozdější směry i samostatní myslitelé, je Platónův dialog *Timaios*. Svoje místo měl samozřejmě mezi novoplatoniky a ve svých dílech na něj několikrát odkazuje Aristoteles. G. Reale jej považuje za nejvlivnější dialog v dějinách západního filosofického a teologického myšlení - ve středověku byl po jistou dobu jediným známým spisem klasické filosofie.<sup>8</sup> Později odhalíme, že z něj čerpal dokonce i arabský svět. Co tedy říká *Timaios* o duši, konkrétně o duši člověka?

Duše člověka se skládá ze dvou částí: nesmrtelné a smrtelné. Nesmrtelná část pochází z rukou demiurga a je tvořena po vzoru duše světa, nicméně jejím základem jsou již jen zbytky po výrobě duše světa. Přestože je tedy spíše odvozeninou, vlastnosti má v souladu s duší světa. Jakmile je ovšem uvržena do smrtelného těla, ztrácí svou původní sílu, kterou může znovu (alespoň částečně) vyzískat výchovou a učením.<sup>9</sup> Nesmrtelná část duše byla podle kulatého tvaru všehomíra uzavřena „do kulovitého tělesa, jež nyní nazýváme hlavou“.<sup>10</sup> Demiurgovi synové potom na jeho příkaz tvoří smrtelný druh duše, jehož přidělávají do těla skládajícího se ze čtyř živlů. V něm vznikají pod náporem tělesných procesů různé vzruchy a z nich potom smyslové vnímání<sup>11</sup>, které vyvolává specifitější vzruchy, jako je slast, bolest, touha, odvaha,

---

<sup>6</sup> Srov. KARFÍK, str. 75–76.

<sup>7</sup> Srov. *Faidón* 113d–114c

<sup>8</sup> Srov. Giovanni REALE, *Platón: Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk*. Př. Martin Cajthaml. Praha: OIKOYMENH, 2005, str. 491–492.

<sup>9</sup> Srov. Filip KARFÍK, „Co je to smrtelná část duše?“, in: F. Karfík, *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 107–128, zde 111–112.

<sup>10</sup> PLATÓN, *Timaios. Kritias*. Př. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2008, str. 38 (44d).

<sup>11</sup> Smyslové vnímání spočívá v kruhovém pohybu živlových částíček (nejadekvátněji se jeví oheň) v určitých částech lidského těla vyvolaném vnějšími tělesy, jenž dospívá až k nesmrtelné (racionální) duši v těle uzavřené. Srov. Luc BRISSON, „Plato’s Theory of Sense Perception in the *Timaeus*: How It Works and What It Means“, in: John J. Cleary – Gary M. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area*

hněv či strach.<sup>12</sup> Tato smrtelná část duše, aby neposkvrnila božský živel, nesmrtelnou duši, byla umístěna odděleně do hrudníku, přičemž oběma duším byla ponechána spojnice v podobě šíje.<sup>13</sup> V této chvíli se dozvídáme, že smrtelná část je dále rozčleněna ještě na dvě složky - lepší a horší. Lepší složka, v níž vznikají vzruchy hněvu a strachu,<sup>14</sup> byla usazena blíže hlavě, mezi bránicí a šíjí. Do jejího „strážního příbytku“ bylo umístěno srdce.<sup>15</sup> Horší složku,

*část duše chtivou pokrmů a nápojů i všech tělesných potřeb umístili doprostřed mezi bránicí a krajinou pupeční, vytvořivše na veškerém tomto místě jakoby žlab pro výživu těla; a spoutali ji tam jako divoké zvíře, které však jest nutno živiti ve prospěch celku, s nímž souvisí, ač má-li se pokolení smrtelné udržovati. Proto tedy ji tam určili stanoviště, aby stále se krmíc u žlabu a bydlíc co nejdále od části přemýšlející, dělajíc co nejméně hluku a křiku, nechala nejlepší část v tichu přemýšleti o tom, co všem částem společně i jednotlivě prospívá.<sup>16</sup>*

Do sídla nižší složky smrtelné duše bylo uloženo ústrojí jater. Konkrétní tělesné orgány - srdce a játra, se k složkám duše vztahují následovně: nesmrtelná duše působí bezprostředně na lepší část smrtelné duše a tato část skrze srdce, jež je zřídlem ohnivé krve rozbíhající se do celého těla, ovlivňuje senzitivní části těla, a tím zajišťuje poslušnost těchto částí vůči rozumu. U nižší části smrtelné duše, příliš vzdálené bezprostředním příkazům, je to naopak: nesmrtelná duše vytváří na játrech obrazy a představy, jež mají povahu tělesných kvalit, jako je sladkost a trpkost, a těmi ovlivňuje horší část smrtelné duše. Prostřednictvím tělesných kvalit rozlévá v nižší duši strach nebo naopak pocit spokojenosti.<sup>17</sup>

Všechny tři druhy duše jsou zasazeny do a připoutány k nejjemnější tělesné tkáni, morku. „A tu část morku, která měla jako ornice v sobě chovati božské símě a které dal veskrze kulatý tvar, nazval mozek, výplň hlavy, jež měla vzniknouti kolem něho jako nádoba při dokonání každého jednotlivého živočicha.“<sup>18</sup> Smrtelné druhy duše

---

*Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 13, Leiden – Boston: Brill, 1997, str. 147–174; KARFÍK, str. 117–119.

<sup>12</sup> Srov. KARFÍK, str. 115.

<sup>13</sup> Srov. *Timaios* 69e

<sup>14</sup> Srov. KARFÍK, str. 121.

<sup>15</sup> Srov. *Timaios* 70a–b

<sup>16</sup> *Timaios* 70d–e, str. 66.

<sup>17</sup> Srov. KARFÍK, str. 123.

<sup>18</sup> *Timaios* 73c–d, str. 69.

jsou uvázány do podlouhlých tvarů morku. Je patrné, že pohyby a příkazy nejvyšší duše se z mozku přenášejí přes jemnou látku z morku dolů, k nižším duším.

Sídlem nejvyšší duše by mohl být tedy podle všeho mozek. Nicméně, u zbylých dvou, smrtelných, duší Platón výslovně nevyjadřuje, že sídlí v konkrétních orgánech, srdci a játrech, spíše vypovídá, že tyto orgány jsou v jejich rámci, či jsou jim nějak k dispozici. Potom tu hraje jistou roli jejich připoutání k morku, které by mohlo již blížeji vypovídat o tom, v čem (kde) se tyto duše nalézají. Někteří pozdější filosofové usilovali o to, zasadit tři části duše s konečnou platností do konkrétních orgánů těla. Aristoteles, Platónův bezprostřední nástupce, si však dláždí svou vlastní cestu.

## 1.2 Aristoteles: De Anima

O významu Platónova odkazu svědčí, že měl ve středověku výsadní postavení přibližně do konce dvanáctého století - tedy, než se objevily překlady Aristotelova<sup>19</sup> díla. Davidson předpokládá, že věty z Aristotelova díla *O Duši* jsou nejzevrubněji studovanými v celých dějinách filosofie. V jeho díle se poprvé objevuje domněnka, že součástí lidské duše je rovněž intelekt, činný rozum, který má schopnost stát se „vším“, přičemž sám o sobě nemá žádnou jinou přirozenost, než schopnost myslet.<sup>20</sup> Podívejme se však na Aristotelovo pojetí duše od začátku.

U každého druhu jsoucna Aristoteles rozlišuje jednak látku (která je možností), jednak podobu a tvar (který je skutečností), a za třetí celek, který je složen z obojího<sup>21</sup>. Aristoteles uvažuje, že tělo zjevně nebude duší, neboť „není něčím z toho, co určuje podklad, nýbrž spíše samo jest jakoby podkladem a látkou.“<sup>22</sup> V další fázi obecně stanovuje, že duše je „první skutečností přírodního, ústrojného těla“<sup>23</sup>, to jest takového, které má v možnosti život. Celkem pak, který je složen z obojího, je oduševnělá bytost.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> Aristoteles (384–322 př. n. l.)

<sup>20</sup> Srov. Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1992, str. 3.

<sup>21</sup> Srov. *O Duši* 412a10

<sup>22</sup> ARISTOTELES, *O Duši*, 412a15–20. Př. Antonín Kříž. 2. vyd. Praha: Petr Rezek, 1995, str. 51.

<sup>23</sup> *O Duši* 412b5, str. 51.

<sup>24</sup> Srov. *O Duši* 414a15–20

Obecný pojem duše se realizuje ve třech stupních: nejnižším stupněm je duše rostlinná, vyšším stupněm je duše zvířat, a nejvyšším je duše člověka. Každý vyšší stupeň duše obsahuje v možnosti všechny předcházející, proto je ve zvířatech duše rostlinná i živočišná a v člověku jsou obsaženy všechny tři stupně duše.<sup>25</sup> O stupních duše vypovídají jejich mohutnosti, jež jsou základními silami duše. Nejnižší stupeň, rostlinnou duši, charakterizuje mohutnost vyživovací. Její činnost se projevuje plozením a vyživováním.<sup>26</sup> Živočišná duše má nutně mohutnost smyslového pocíťování čili vnímání, přičemž každému živočichu je společný alespoň jeden smysl, totiž hmat.<sup>27</sup> Další její mohutností je žádostivost, která je činitelem pohybu.<sup>28</sup> Duší, která je vlastní pouze člověku, je duše rozumová. Mohutností této duše je rozum, jehož činností je myšlení, které pracuje s pojmy. „Rozum v možnosti jest v jisté míře myslitelnými věcmi, ale ve skutečnosti není ničím, dokud nemyslí.“<sup>29</sup> Nelze předpokládat, že rozum někdy myslí, někdy nemyslí. Proto zde rozlišujeme dva druhy rozumu, a to rozum činný a trpný, které se k sobě vztahují jako možnost vůči příčině či působícímu činiteli. „A tento činný rozum jest oddělen od těla, je neměnný a nesmíchaný, jeho podstatou jest skutečná činnost. Činná stránka jest totiž vždycky vyšší než stránka trpná a hybná příčina hodnotnější než látka.“<sup>30</sup> Pouze tento činný rozum je ve své podstatě nesmrtelný a věčný.

Tímto jsme v základu vylíčili Aristotelovo pojetí trpného a činného rozumu, nebo též intelektu, jenž, druhý jmenovaný, představuje to nejčistší v duši člověka. Davidson však vnímá nejasnost v tom, zda můžeme činný intelekt považovat za aspekt lidské duše, či snad bytí existující nezávisle na člověku. Možná právě pro záhadnost Aristotelových slov vyvolalo učení o činném intelektu velký ohlas nejen mezi řeckými komentátory, ale rovněž mezi středověkými islámskými, židovskými a křesťanskými filozofy. Učení o aktivním a pasivním intelektu hraje velmi významnou roli např. v kosmologii islámských filozofů Alfarabiho, Avicenny a Averroa.<sup>31</sup> Přinejmenším s dílem Avicenny pak byl obeznámen židovský filozof působící v Andalusii, Abraham Ibn Ezra.

---

<sup>25</sup> Srov. *O Duši* 414b20–415a10

<sup>26</sup> Srov. *O Duši* 415a25

<sup>27</sup> Srov. *O Duši* 434a30–434b10

<sup>28</sup> Srov. *O Duši* 433a20–30

<sup>29</sup> *O Duši* 429b30, str. 96.

<sup>30</sup> *O Duši* 430a15, str. 97.

<sup>31</sup> Srov. DAVIDSON, str. 3–4.

### 1.3 Galén a Nemesios o fyziologii duše

V souvislosti s tím, že se ve druhém století v Malé Asii, konkrétně v Sýrii, dostaly opět do zvýšeného obecného zájmu Platónovy dialogy, stalo se Platónovo pojetí trojdílné duše středobodem také Galénova<sup>32</sup> myšlení. Dílem, které věrně vystihuje tento aspekt jeho tvorby, je spis *O učení Hippokrata a Platóna (De Placitis Hippocratis et Platonis)*, jenž polemizuje se stoickým a aristotelským monistickým pojetím duše, vážícím se k srdci.<sup>33</sup>

Nicméně, z rukou stoiků se Galén nezdráhá převzít pojetí *pneumatu*, které koluje ve filosofické tradici již od dob Anaximena. *Pneuma* je nezbytným prvkem k vysvětlení fyziologických procesů, jako je smyslové vnímání nebo volní pohyb. Toto *pneuma* poskytuje tělu životní sílu a psychickou činnost. Stoikové je rozvinuli v pojetí vitálního *pneumatu*, přebývajícího božského ducha v těle, jenž je ekvivalentem duše. Galén koncepci vitálního *pneumatu* přeměňuje v psychické *pneuma*.<sup>34</sup> Jeho pojmání *pneumatu* není ve všech případech výskytu zcela konzistentní, avšak většinou se drží toho, že prostřednictvím *pneumatu* působí duše na fungování psychického organismu. Na některých místech však ztotožňuje *pneuma* s duší, mající své místo v mozkové dutině.<sup>35</sup>

Galén se v zásadě snaží přizpůsobit Platónovo pojetí duše, tak, jak je představeno v dialogu *Timaios*, nárokům soudobé vědy. Vztah *pneumatu* s duší se odvíjí od objevu nervového systému ve třetím století př. n. l., který mají na svědomí helénské lékaři, Hérofilos a Erasistratos. Do schématu trojdílné duše, jež je provázána se třemi orgány – mozkem, srdcem a játry, tak přibývá trojice prostředníků – nervy, tepny a žíly, skrze které trojičná duše působí v těle.

Přestože Platón dvě části smrtelné duše explicitně nepřidružuje k orgánům srdci a játrům, nebrání to Galénovi, aby se při umístování trojdílné duše do tělesných orgánů neodvolával na konkrétní pasáže v *Timaios*. Galénovým ošetřením Platónovy teorie tak

---

<sup>32</sup> Galén (129 – ca. 200), narozen v řeckém městě Pergamu v Malé Asii, proslul jako lékař, méně věhlasný je jako filosof, neboť se velká část jeho filosofické tvorby nedochovala. Srov. P. N. SINGER, „Galen“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), [2017-04-17]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/galen/>>.

<sup>33</sup> Srov. Teun TIELEMAN, *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis*. Brill, 1996, str. xxv–xxviii.

<sup>34</sup> Srov. Julius ROCCA, *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD* (Studies in Ancient Medicine, Vol. 26). Leiden - Boston: Brill, 2003, str. 60–61.

<sup>35</sup> Srov. Pierluigi DONINI, „Psychology“, in: R. J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, str. 184–209, zde 185–186.

vzniká schéma, kterému dominuje racionální duše jako nejsvrchovanější část duše sídlící v mozku, pod jejíž nadvládu spadají prchlivá duše sídlící v srdci, a žádostivá duše sídlící v játrech. Mozek, srdce a játra jsou podle Galéna zodpovědné za následující tělesné procesy: racionální myšlení, vnímání a volní pohyb; nevolní pohyb (čímž se myslí tep a dýchání), jenž je nezbytný k údržbě života; produkci krve a vyživování. Svou teorii lokalizace jednotlivých částí duše usiloval prokázat různými experimenty. K této snaze jej vedla skutečnost, jak vůbec může duše, která je podle všeho netělesná, být ovlivňována tělesnými faktory, či dokonce může být donucena opustit tělo následkem určitých tělesných podmínek.<sup>36</sup>

Z pozorování zraněného vozky byl Galén schopen rozeznat smyslové nervy od motorických nervů v závislosti na jejich hutnosti, přičemž mu vyšlo, že smyslové nervy jsou jemné a motorické nervy pevné. Motorické nervy vycházejí z míchy či její dřene, a smyslové nervy z mozku. V důsledku rozlišil smyslovou duši, která zahrnuje pět smyslů; pohybovou duši, odpovídající za pohyb; a racionální duši, do jejíž oblasti působení náleží tři funkce: vnímání, myšlení a paměť. Pokud jde o zvířata a mozek, vypožadoval, že osel má velmi spleťitý mozek, tudíž usoudil, že spleťitost nemůže mít souvislost s inteligencí.<sup>37</sup>

Galén opevnil svou teorii svrchované funkce mozku s ohledem na duši následující argumentací, která je založená na jeho výzkumech: první premisa tvrdí, že tam, odkud vycházejí nervy, se nachází řídicí část duše. Druhá premisa předkládá, že nervy mají svůj původ v mozku. Z toho pak vyplývá závěr, že řídicí část duše se nachází v mozku.<sup>38</sup>

Ústřední úlohu mozku jakožto sídlo řídicí části duše prosazoval také Nemesios<sup>39</sup> z Emesy. Jeho iniciativa spočívala v tom, že podrobněji rozvinul Galénovu lokalizaci duševních funkcí v rámci mozkových komor na základě pozorování důsledků různých poškození. Tvrdil, že narušení přední části mozku poškozuje smysly, zásah v prostřední

---

<sup>36</sup> Srov. SINGER.

<sup>37</sup> Srov. M. R. BENNET – P. M. S. HACKER, *History of Cognitive Neuroscience*. John Wiley & Sons, 2008, str. 201–202.

<sup>38</sup> Srov. DONINI, str. 191.

<sup>39</sup> Nemesios (ca. 390), biskup a křesťanský filosof, pocházel z Emesy (v současnosti nese název Homs) v Sýrii. Byl ovlivněn novoplatonismem, který upřednostňoval před aristotelskou filosofií. Duši pojímal jako oddělenou, nezničitelnou, duchovní substanci, napojenou na materiální substanci, již představovalo tělo, „v jednotě bez zmatečnosti“, ve které si každá substance plně zachovává svou identitu. Vnímání a myšlení pak nepřipisoval lidské či zvířecí bytosti jako takové, nýbrž duši. Srov. *History of Cognitive Neuroscience*, str. 203.

části způsobuje mentální poruchu, avšak nemá vliv na funkci smyslů, a poškození zadní části mozku vyvolává ztrátu paměti. Vnímání a představivost proto umístil do přední mozkové komory, intelektuální schopnosti (myšlení) spojil s prostřední komorou, a paměť zasadil do zadní mozkové komory.<sup>40</sup>

Nemesiův zásadní spis, *O přirozenosti člověka*, byl přeložen do arabštiny buďto Hunajnem ibn Išāqem, nebo jeho synem Išāqem, v devátém století.<sup>41</sup> Kolem roku 1080 byl přeložen Alfanem ze Salerna do latiny pod názvem *De natura hominis*. Zhruba o sto let později jej podruhé přeložil Burgundio z Pisy.<sup>42</sup>

Mezi devátým a desátým stoletím, v souvislosti s existujícími arabskými překlady Nemesia a Galéna<sup>43</sup>, se v arabském světě rovněž začala objevovat lékařská kompendia, jejichž samozřejmou součástí, kromě záznamů ze soukromých výzkumů, byl souhrn vědomostí právě z Galéna, Nemesia, Hippokrata a dalších pramenů. V desátém století jistý al-Madžūsī vytvořil velice vlivné a rozšířené kompendium *Kitāb Kāmil aš-Šinā‘ah al-Ṭibbīyah* (*Souhrnná kniha lékařského umění*), z něhož mohl čerpat i latinský svět, neboť bylo v roce 1089 částečně přeloženo do latiny – zde bylo známo jako *Liber regius*, a sám autor jako Haly Abbas.<sup>44</sup> Anatomické knihy Konstantina Afrického, *Pantegni*, byly rovněž založené na znalostech z al-Madžūsīho kompendia.<sup>45</sup>

### 1.3.1 Saadja Gaon o duši

Saadja ben Josef Gaon (882–942) je jedním z představitelů židovské filosofie, na jehož učení mohla mít vliv tradice lékařských kompendií, předávaná ve východním muslimském světě. Saadja se narodil ve Fajjúmu v Egyptě a zemřel v Bagdádu.

---

<sup>40</sup> Srov. tamtéž, str. 201.

<sup>41</sup> Srov. Cristina D’ANCONA, „Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), [2017-04-18]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/arabic-islamic-greek/>>.

<sup>42</sup> Srov. Simo KNUUTTILA, „Aristotle’s Theory of Perception and Medieval Aristotelianism“, in: S. Knuuttila – P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. New York: Springer, 2008, str. 1–22, zde 8.

<sup>43</sup> Srov. James T. ROBINSON, „Soul and Intellect“, in: S. Nadler – T. M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2009, str. 524–558, zde 525.

<sup>44</sup> Srov. „Islamic Culture and the Medical Arts: The Great Systematizers“, in: *U. S. National Library of Medicine* [2017-04-19]. Dostupný z WWW: <[https://www.nlm.nih.gov/exhibition/islamic\\_medical/islamic\\_07.html](https://www.nlm.nih.gov/exhibition/islamic_medical/islamic_07.html)>

<sup>45</sup> Srov. Tamás VISI, „Berechiah ben Natronai ha-Nakdan’s Dodi ve-Nekdi and the Transfer of Scientific Knowledge from Latin to Hebrew in the Twelfth Century“, in: *Aleph* 14.2 (2014), str. 9–73, zde 55.

Ve svém stěžejním filosofickém díle, *Knize víry a názorů* (*Kitāb al-amānāt wal-`itiqādāt*), rozvíjí osobitně teorii trojdílné duše. V šestém oddílu knihy představuje svůj vlastní názor na duši: Duše je světélkující substance podobná nebeským tělesům, avšak daleko jemnější. Její sídlo se nachází v srdci, v těle působí skrze žíly a nervy, a má tři schopnosti, které Saadja spojuje se třemi biblickými termíny: *nefeš* odkazuje na vyživovací schopnost, *ruach* na prchlivost a vášnivost, a *nešama* na schopnost myšlení.<sup>46</sup> Saadja se ovšem odklání od pojetí, v němž je sídlem řídicí duše mozek. Vidíme zde vliv biblické tradice, která ztotožňuje srdce s duší.<sup>47</sup> Propojení filosofické tradice s biblickou doktrínou přesně vystihuje Saadjovu filosofii.

## 1.4 Plótínos a novoplatonismus

Plótínos<sup>48</sup> je dalším z následovatelů platónské tradice. Nicméně, v devatenáctém století byl evropskými vědci přiřazen k uměle vytvořenému směru, novoplatonismu, jehož má být zakladatelem – pravděpodobně je k tomu vedla snaha rozlišit mezi čistým platónským učením a Plótínovou expresivní tendencí k Aristotelovi a dalším filosofům, kteří na Platónovo učení reagovali nebo je usilovali vyložit. V základu však bylo Plótínovým záměrem osvětlit některé Platónovy ne zcela vyjádřené názory, nebo ho obhájit ve světle kritiky Platónových následníků.

Dílem, které je nejvýznamnější formulací Plótínovy filosofie, jsou *Enneady*, za jejichž finální podobu vděčíme jeho žáku Porfyriovi. Ten je uspořádal podle smyslu do šesti skupin devític (*enneada* je řecké slovo pro ‚devítici‘, odtud název *Enneady*). Obsah *Ennead* je následující: I. *enneada* obsahuje etické diskuze, II. – III. se zabývá přírodní filosofií a kosmologií, IV. záležitostmi psychologie, V. tématy epistemologie, a

---

<sup>46</sup> Srov. ROBINSON, str. 526–527.

<sup>47</sup> Srov. Sarah PESSIN, „Saadya [Saadiyah]“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), [2017-04-17]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/saadya/>>.

<sup>48</sup> Plótínos (204/5–270), narozen v Lykopolis v Egyptě. Údaje o jeho životě jsou nám ve značných detailech zprostředkovány jeho žákem Porfyriem. Jeho učitelem byl Ammónios Sakkás, platonik, který zastával názor, že Aristotelova filosofie je v souznění s tou Platónovou. Tato harmonie samozřejmě nebrání určitým rozporům. Nicméně, Aristoteles jako bezprostřední Platónův učeň byl vnímán jako podpora v místech, kde nebyl Platón dostatečně explicitní, či v souvislosti s jeho nepsanými naukami. Srov. Lloyd GERSON, „Plotinus“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), [2017-04-17]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/>>.



VI. je zasvěcena číslům, přičemž je zde zahrnut rovněž princip všeho bytí, vše-přesahující Jedno.<sup>49</sup>

Co lze v Plótínově učení najít nového, je idea emanace. Plótínův prapůvodce všeho bytí je Jedno, jemuž však není možné přisoudit jakýkoliv atribut, neboť je principem absolutně prostým čehokoliv. Prazdroj všeho bytí totiž nepotřebuje jakákoliv vysvětlení, je dokonalý ve své jednoduchosti, a proto může být podkladem pro vše ostatní. V procesu emanace odvozuje nižší substance svůj počátek vždy z té vyšší. První substancí, která vychází z Jednoho, je Intelekt, jehož si můžeme představit jako Aristotelův činný intelekt. Intelekt svou schopností kontempace odpovídá za rozličnost forem, které jsou vlastně sjednoceny v Jednom. Z Intelaktu potom vychází duše.<sup>50</sup>

Novoplatonici připodobňují proces emanace k obrazu Slunce, z něhož se šíří teplo a světlo, které v důsledku ohřívá či osvětluje další substance, přičemž se z teploty a svítivosti Slunce nic neztrácí. Ve skutečnosti je toto šíření světla a tepla příkladem fyzického modelu emanace. Nicméně, lepší je zůstat u představy netělesného světla, které je nejvýstižnější ilustrací emanujících substancí.<sup>51</sup> To, co je předáváno v emanačním řetězení, můžeme chápat jako vlastnost, která je charakteristickou pro vyšší substancí. Příjemci však je předán pouhý obraz této vlastnosti, na níž získává účast. Rozhodně se tedy nejedná o interakci mezi dvěma substancemi, protože nižší substance žádným způsobem nemění tu vyšší.<sup>52</sup>

Vlastnost, kterou předává Intelekt, je život. Plótínos spojuje život s touhou. Touha Intelaktu, který je nejvyšším principem života, je naplněna nekonečným rozjímáním Jednoho skrze základní formy, které jsou vnitřním světem jeho kontempace. Duše však, která je nižší substancí, dychtí po objektech, jež se nacházejí mimo ni, např. jídlo nebo spánek. Patří sem i touha po vědění, neboť se vztahuje k něčemu, co se v tom okamžiku v duši nenachází. Touha po plození je, jak vykládá již Platón, vlastně touhou po nesmrtelnosti.<sup>53</sup>

V člověku je obsažena trojdílná duše. Nejnižší druh duše je vlastní i rostlinám a jeho schopností je růst<sup>54</sup>. O stupeň vyšší druh, vnímavou duši, sdílí se všemi bytostmi

---

<sup>49</sup> Srov. GERSON.

<sup>50</sup> Srov. tamtéž.

<sup>51</sup> Srov. Anthony C. LLOYD, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford University Press, 1998, str. 99–101.

<sup>52</sup> Srov. tamtéž, str. 101–103.

<sup>53</sup> Srov. GERSON.

<sup>54</sup> Srov. PLOTINUS, *Ennead III,4(15),1* (The Loeb Classical Library; 442). Př. A. H. Armstrong. Cambridge - Mass.: Harvard University Press, 2006 [1967], str. 143.

obdařenými smyslovým vnímáním. Nicméně, to nejvlastnější v člověku je rozumová duše.

*V člověku však horší části nejsou dominantní, ale rovněž jsou přítomny; a ve skutečnosti lepší část nebývá vždy dominantní; zbylé části existují a mají konkrétní místo. Proto žijeme rovněž jako bytosti, jimž je charakteristické smyslové vnímání, neboť máme také smyslové orgány; a mnohými způsoby též žijeme jako rostliny, protože máme tělo, které roste a plodí; takto všechny věci působí společně, ale úplnou formou je člověk ve smyslu své lepší části. Avšak když vyjde [duše] z těla, stává se tím, čím byla po většinu svého [života].<sup>55</sup>*

Plótinos, chovající víru v převtělování duší, nabádá, že pokud se člověk za svého života uchyluje k tomu, po čem touží nižší druhy duše, předurčí ho to stát se v příštím životě něčím, co vystihuje tuto touhu. Obecně, ti, kteří byli hnáni touhou smyslové duše, převtělí se do zvířete. Pokud nedbali dokonce ani smyslových vábení a oddávali se tomu, co je spojováno s růstem a rozmnožováním, převtělí se v rostliny. Avšak člověk, který se cvičil v ctnostech vázících se k jeho nejvlastnější, rozumové duši, stane se znovu člověkem.<sup>56</sup>

Právě novoplatonismus byl tím filosofickým proudem, se kterým byly tradice monoteistických náboženství - křesťanství, judaismu, a islámu, ochotné se víceméně smířit. V době svého upevňování a formulování svých náboženských představ, k čemuž středověk nutně vybízel, se ohlédlý za starou řeckou moudrostí a našly v Plótínově učení leckteré jim spřízněné myšlenky, včetně ideje Jednoho, z něhož vychází veškerá existence.<sup>57</sup>

Náš další krok povede k pojetí novoplatonismu v židovské filosofické tradici. Židovský novoplatonismus byl velmi osobitým proudem, který vyprodukoval množství originálních myšlenek a pozoruhodných autorů. Co nevidět nastane bezvětrí, je třeba vzít do rukou vesla. Naše metafyzická plavba se právě začíná.

---

<sup>55</sup> *Ennead* III,4(15),2,5–10, str. 145.

<sup>56</sup> Srov. *Ennead* III,4(15)2,15-30, str. 145–147. Ve své teorii koloběhu duší Plótinos úzce sleduje Platóna. Srov. *Faidón* 81e–82c.

<sup>57</sup> Srov. GERSON.

## 2. Středověký židovský novoplatonismus

Středověká židovská filosofie ve svém nejširším rozsahu se utvářela od devátého století až do nástupu *haskaly*, židovského osvícenství, v osmnáctém století. Julius Guttman prohlásil, že „dějiny židovské filosofie jsou dějinami recepce cizího myšlenkového bohatství, které bylo potom samozřejmě z vlastního a nového hlediska přepracované“.<sup>58</sup> Středověká židovská filosofie byla prvním filosofickým projevem po Filónu Alexandrijském. Staletí po Filónovi se pěstovala převážně výuka v rabínských ješivách a gaonských akademiích. Prvním rabínem, který otevřel filosofii dveře do tradičního židovského světa, byl Saadja Gaon. V návaznosti na květnatou historii židovského způsobu výuky je pro většinu středověkých filosofů typické, že staví na základech studia Tanachu, Mišny a Talmudu, s čímž je provázané i budování argumentace v talmudickém duchu.<sup>59</sup>

Středověký novoplatonismus se rozvíjel jak na Západě v latinském prostředí, tak na Východě v Byzancii, a byl vsazen také do arabsko-hebrejské kulturní oblasti.<sup>60</sup> Jeho doktrínu, která se zrodila v antickém Řecku překypujícím rozličným božstvem, bylo třeba přizpůsobit světu monoteistických náboženství – křesťanství, judaismu a islámu. Antický novoplatonismus byl zdánlivě, údajně až na alexandrijskou školu, nesmiřitelným protivníkem v té době se rozmáhajícího křesťanství. Porfyrios, Julianus, Proklos, Iamblichos a Damascius zbrojili proti této monoteistické víře.<sup>61</sup> Ke smíření obou koncepcí, tedy řecké pohanské filosofie a principů monoteistického náboženství, přispěla velkou měrou zprostředkovatelská činnost blízkovýchodních překladatelů, kteří se snažili již při samotném překládání a při poskytování komentářů překlenout propast mezi oběma světy.

Novoplatónský proud pronikl do středověké židovské filosofie prostřednictvím překladů řeckých filosofických spisů do syrštiny a arabštiny. V osmém a devátém století začaly vznikat překlady děl platónské, aristoteléské a novoplatónské školy, na něž plynule navázalo vytváření nových spisů blízkově inspirovaných těmito směry, a

<sup>58</sup> Mária MIČANINOVÁ, *Koruna královstva rabi Šlomo ben Gabirola s komentářem*. Bergman, 2010, str. 23.

<sup>59</sup> Srov. tamtéž, str. 27.

<sup>60</sup> Srov. „Neoplatonism“, in: *Encyclopaedia Judaica*, sv. 12, opr. vyd., Jeruzalém: Keter Publishing House, 1978, sl. 958.

<sup>61</sup> Srov. tamtéž.

komentáře k překladům původních spisů. Do arabského světa se tak dostaly např. Platónův dialog *Timaios* či *Kniha jablka* (*Risālat al-tuffāḥa*), která velmi vzdáleně připomíná dialog Faidón, když znázorňuje ne Sókrata, ale Aristotela na jeho smrtelné posteli. Dále pak zde měly své místo Aristotelův spis *O duši* a části Plótínových *Ennead*, konkrétně knihy IV-VI, které nicméně byly známé jako *Aristotelova teologie*. V této době se objevila také anonymní *Kniha čistého dobra* (*Kitāb al-ḥayr al-maḥḍ*), známá na Západě jako *Kniha příčin* (*Liber de causis*), považovaná za Aristotelovo dílo, nicméně většina myšlenek pochází z Proklova díla *Základy teologie* (*Stoicheiōsis theologiké*). Do povědomí se dostala rovněž tvorba Hippokrata a Galéna zabývající se fyziologií duše a těla.<sup>62</sup>

Překlady Plótínova díla do arabštiny, souhrnně označované jako „arabský Plótínos“, jsou nám uchovány ve třech víceméně ucelených exemplářích. Kromě již zmíněné *Aristotelovy teologie*, z Plótínovy moudrosti čerpá rovněž *Dopis o božské vědě* (*Risālati l-‘ilm al-ilāhī*), v minulosti nesprávně připisovaný al-Fārābīmu, který představuje obsah V. knihy *Ennead*. Dále pak existuje skupina fragmentů zaštitěná pod přízviskem *Řecký mudrc* (*Aš-Šayḥ al-Yūnānī*). Všechny tři verze arabského Plótína vznikly pravděpodobně na základě jediného zdroje, neboť obsahují podobné, na určitých místech i totožné, fráze. Z dostupného materiálu arabské verze vyplývá, že korpus se vůbec nevěnuje prvním třem knihám *Ennead*. Dále, je potřeba zůstat obezřetný při používání termínu ‚překlad‘, neboť ve své většině je text vyhotoven jako volná parafráze originálu, což zároveň produkuje zcela nové filosofické myšlenky a zaujetí. Věhlas Aristotelova jména ztotožněného s tímto dílem samozřejmě přinesl novoplatónským myšlenkám o to větší atraktivitu a potenciál k jejich rozšíření. Za vznikem přepracovaného Plótínova díla mohl stát arabský filosof al-Kindī a jeho okruh, který bývá spojován s novoplatónským směrem, případně konkrétní příslušník tohoto okruhu, al-Ḥimšī. Někteří vědci se domnívají, že za tímto aktem můžeme hledat skutečné úsilí o popularizaci. Adamson však odkazuje na Zimmermannovu domněnku, že Aristotelovo jméno bylo ke spisu chybně přiřazeno až v pozdější edici. Ať tak či onak, Al-Kindīho okruh by jistě nepokládal tyto myšlenky za originální Aristotelovy.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Srov. ROBINSON, str. 525.

<sup>63</sup> Srov. Peter ADAMSON, "The Theology of Aristotle", in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), [2017-04-02]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/theology-aristotle/>>.

Židé, kteří sídlili na muslimském Východě, měli snadný přístup k nové vlně vědomostí. V osmém a devátém století se navíc tito Židé žijící pod půlměsícem – v Bagdádě, Egyptě, Kajruvánu v dnešním Tunisku, či na Iberském poloostrově – přeorientovali z aramejštiny na arabštinu, tudíž byla jazyková bariéra prolomena. Židovští učenci začali přizpůsobováním dědictví řecko-arabské kultury svému judaistickému náhledu na svět formovat svou vlastní filosofii a vědu.<sup>64</sup> Zpočátku si filosofové ve své tvorbě vypomáhali tím, že hebrejskou filosofickou terminologii přejímali z arabštiny. Ve dvanáctém a třináctém století se o velký kus práce zasloužili překladatelé z rodu Ibn Tibbon a Ibn Sīnā, kteří začali hledat pro filosofický slovník adekvátní hebrejské termíny.<sup>65</sup> Průkopníky ve středověké židovské filosofii na přelomu devátého a desátého století se ve východo-arabském prostředí stali dva současníci, Izák Izraeli a Saadja Gaon. Zatímco Saadja byl ovlivněn spíše kalámskou školou a stoicismem, Izák Izraeli položil základy židovského novoplatonismu.<sup>66</sup> Přesto však je nutné připustit určitý význam z hlediska novoplatónské filosofie i Saadjovi, neboť jeho komentář k *Sefer jecira* obsahuje určitou reflexi novoplatónských myšlenek. V západním světě, na Iberském poloostrově, potom navázali v jedenáctém a dvanáctém století další významní židovští myslitelé, mezi nimi Šlomo Ibn Gabirol a Abraham Ibn Ezra.

Několik následujících odstavců bude věnováno *Sefer jecira*. O této knize panoval názor, že představuje stvoření z extaticky mystického pohledu, některé pasáže však připomínají novoplatónskou teorii emanace. Kromě toho, když půjdeme po stopách jejího vzniku, zjistíme, že její podobnost s (židovským) novoplatonismem nemusí být pouze náhodná, nýbrž její obsah mohl být formován na příbuzném základě, z kterého vzešli také první představitelé židovského novoplatonismu.

## 2.1 Sefer jecira

*Sefer jecira* (Kniha stvoření) pojednává spekulativní formou o kosmologii a stvoření světa. Její krátký a hutný obsah si vyžádal desítky komentářů. Z filosofického hlediska

---

<sup>64</sup> Srov. Gad FREUDENTHAL, „Cosmology: The Heavenly Bodies“, in: S. Nadler – T. M. Rudavsky (eds.), *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2009, str. 302–361, zde 327.

<sup>65</sup> Srov. MIČANINOVÁ, str. 35.

<sup>66</sup> Srov. ROBINSON, str. 525.

je třeba zmínit, že mezi významnými komentátory byli Saadja Gaon, Dunaš ibn Tāmīm - žák novoplatonika Izáka Izraeliho, Šabtaj Donnol či Juda Barcelonský, kteří na knihu pohlíželi jako na vědecké dílo.<sup>67</sup> Od jedenáctého století dále byl Saadjův komentář několikrát přeložen z arabštiny do hebrejštiny a pozoruhodně koloval i po západní Evropě.<sup>68</sup>

Z pohledu novoplatonismu nás zaujme průběh tvoření deseti sfér (*sefirot*), připomínající proces emanace. V této pasáži je nám odhaleno, jak vzduch (*ruach*) emanoval z ducha živého Boha (*ruach elohim chajim*), a tím bylo vytvořeno dvacet dva hlásek. Následně voda (*majim*) emanovala ze vzduchu a byl vytvořen kosmos. Dále, oheň (*eš*) emanoval z vody a byl vytvořen Trůn slávy (*kise ha-kavod*) a duchovní bytosti: *serafim ve-ofanim ve-chajot ha-kodeš u-mal'achej ha-šaret*. Na závěr, z různých variant konsonant *vav*, *he* a *jod*, emanovala šestice dimenzí: výška, hloubka, východ, západ, jih a sever. Průběh emanace je vylíčen slovesy *chakak ve-chacav*, což odkazuje na vštěpování a vytesávání.<sup>69</sup>

Do jaké míry je ovšem oprávněné pokoušet se postavit *Sefer jecira* vedle spisů novoplatónské kosmologie? V posledních desetiletích vědci kladli největší důraz na dataci vzniku textu, jejímž bližším stanovením by se následně mohl ozřejmit záměr spisu a míra jeho nároku na vědeckost. Leo Baeck se snažil dokázat, že text vznikl přibližně v šestém století s očividným vlivem novoplatonika Prokla. *Encyclopaedia Judaica* se po shrnutí několika stanovisek přiklání k názoru, že *Sefer jecira* vznikla v rozmezí třetího až šestého století na území Palestiny pod vlivem gnostického učení.<sup>70</sup> V minulém desetiletí však byly zformulovány dva pozoruhodné spřízněné návrhy, které vynesli na povrch Y. Tzvi Langermann a Steven M. Wasserstrom.

Wasserstrom poukazuje na skutečnost, že všechny existující komentáře k *Sefer jecira* pocházejí až z devátého století. Dalším vodítkem může být podle něj tvorba podobně koncipované literatury u muslimů v totožném období. Rovněž islámská kosmologie té doby nesla jistý odraz novoplatonismu, včetně desítky sfér, jako je tomu i

---

<sup>67</sup> Y. Tzvi LANGERMANN, „On the Beginnings of Hebrew Scientific Literature and on Studying History Through ‚Maqbilot‘ (Parallels)“, in: *Aleph* 2 (2002), Indiana University Press, str. 169–189, zde 172.

<sup>68</sup> Srov. „Yezirah, sefer“, in: *Encyclopaedia Judaica*, sv. 16, opr. vyd. Jeruzalém: Keter Publishing House, 1978, sl. 786.

<sup>69</sup> *Sepher Yezirah: A Book on Creation*. Př. Isidor Kalisch. New York: L. H. Frank & Co. 1877, str. 10–17.

<sup>70</sup> Srov. *Encyclopaedia Judaica*, sv. 16, sl. 785–786.

u *sefirot*.<sup>71</sup> Myšlení v islámu v devátém a desátém století znamenalo, převážně v novoplatónské kosmologii, *posun od mýtu k logu*. Texty vznikající v této době se začínají takřkajíc vědecky přeorientovávat. Jak pln nadšení poukazuje Wasserstrom, George Sarton ve své publikaci *History of Science* zařadil *Sefer jecira* do skupiny vědeckých prací, konkrétně okultních věd.<sup>72</sup> Od řečeného okamžiku tedy není nutné přehlížet vědeckou stránku tohoto textu.

Langermann, stejně jako Wasserstrom, obhajuje, že *Sefer jecira* patří jednoznačně do dějin hebrejské vědecké literatury, neboť ji lze identifikovat jako kosmologické dílo, které zkoumá prostorovou, časovou a hmotnou strukturu vesmíru a jejich souvztažnost, a rozeznává tři základní elementy: vodu, vzduch a oheň. V návaznosti na svého předchůdce Wasserstroma a rovněž Paula Krause postuluje, že text mohl podle všeho vzniknout na počátku devátého století v oblasti Blízkého východu.<sup>73</sup> Podle Langermanna bylo hlavním záměrem autorů knihy vytvořit literaturu v hebrejském jazyce pro své přívržence, která by vyšla vstříc soudobým požadavkům, kdy čím dál více rostl zájem o vědu, přičemž dosavadní tvorba připouštěla jen arabský jazyk.<sup>74</sup> Na tuto domněnku poukazuje i snáživost vytvořit novou hebrejskou terminologii pro doposud nepopisované vědecké skutečnosti, např. rovnováha (*machri'a bintajim*)<sup>75</sup>.

Připustíme-li, že závěry Langermanna a Wasserstroma jsou oprávněné, můžeme se domnívat, že v *Sefer jecira* se mohou skutečně nacházet zárodky novoplatonismu. Ovšem stejně jako vědci tvrdí, že nelze s určitostí datovat vznik spisu, nelze ani vynést ucelený závěr o vztahu *Sefer jecira* ke konkrétnímu myšlenkovému směru. Na závěr je možno poukázat na to, že *Knihla stvoření* vyvolala alespoň dodatečnou, novoplatonismem inspirovanou, diskuzi na straně jejích komentátorů. Jeden z nich, Dunaš ibn Tāmīm, je nejprímějším pojítkem k židovskému novoplatonismu, neboť jeho učitel Izák Izraeli je vnímán jako první z židovských novoplatoniků v dějinách středověké filosofie.

---

<sup>71</sup> Srov. Steven M. WASSERSTROM, „Further Thoughts on the Origins of *Sefer yeširah*“, in: *Aleph 2* (2002), Indiana University Press, str. 201–221, zde 208.

<sup>72</sup> Srov. tamtéž, str. 215.

<sup>73</sup> Srov. LANGERMANN, str. 172. Wasserstrom i Langermann se zároveň vymezují vůči Yehudovi Liebesovi, který tvrdí, že text *Sefer jecira* vznikl v polovině prvního století, což je velmi radikální názor. Langermann se nejvíce pozastavuje nad skutečností, že se Liebes nijak nesnaží svoje tvrzení podpořit pádnými argumenty. Srov. tamtéž, str. 177.

<sup>74</sup> Srov. tamtéž, str. 175.

<sup>75</sup> Srov. *Sepher Yezirah*, str. 20; WASSERSTROM, str. 216.

## 2.2 Izák Izraeli

Izák ben Šlomo Izraeli (850–932/955) byl současníkem Saadyy Gaona. Působnost obou se váže k období konce devátého a počátku desátého století. Je prokázané, že se vzájemně znali. Izraeli byl již uznávaný lékař, když si s tehdy ještě mladíkem Saadjou vyměnili několik dopisů. Dílo sepsal v arabštině, údajně z úcty ke svému mecenáši al-Mahdímu, zakladateli fátimovské dynastie v severní Africe, kterému byl nejbližší ze všech učenců na chalífově dvoře v tuniském Kajruvátu.<sup>76</sup> Vedle prací s lékařskou tematikou, jež mu přinesly váženost, zanechal po sobě několik spisů ovlivněných novoplatonskou filosofií, přičemž nejpatrněji čerpal z arabského Plótína a al-Kindiho - zprostředkovatele četného množství řeckých filosofických děl v arabštině.<sup>77</sup> Do latinského světa se dostala hlavně dvě Izraeliho díla, *Kniha definic (Kitāb al-Hudūd)* a *Kniha o prvcích (Kitāb al-uṣṭuquṣṣāt)*, která ve dvanáctém století přeložil Gerard z Cremony.<sup>78</sup> Z hlediska novoplatonismu rozhodně stojí za povšimnutí také *Kniha o duchu a duši*, která se dochovala z větší části v hebrejském překladu (*Sefer ha-ruach ve-ha-nefesh*).<sup>79</sup>

Zaměříme-li se na Izraeliho novoplatónský projev, povšimneme si, že oproti dosavadním novoplatónským teoriím emanace se do ní nově včleňuje akt stvoření světa *ex nihilo*, což není důsledným a tradičním popisem emanačního aktu. Sarah Pessin se snaží dokázat, že ve skutečnosti není tento rozpor nepřekonatelný, spíše záleží na tom, jak na toto „nic“ nahlížíme. Následováním arabského výrazu *min la šay‘* (z ničeho - tedy z žádné věci) se můžeme přiblížit k významu „ničeho“ v rovině Boží esence, která ve skutečnosti není žádnou hmotnou věcí, nemůžeme o ní nic vypovídat, z tohoto pohledu je tedy „ničím“.<sup>80</sup> Dále, Altmann poukazuje, že Izraeli v kontrastu k Plótínovi postavil na druhý stupínek emanačního řetězce, inspirován Aristotelem, dvě prvotní substance, prvotní formu a prvotní látku. Aby byla jeho teorie schopná udržet krok s novoplatónskou zásadou, že „z jednoho vychází jen jedno“, nemohl trvat doslovně na tom, že hned dva prvotní principy emanují z jednoho Boha, a tak k otázce vzniku dvou

<sup>76</sup> Srov. Colette SIRAT, „The Neoplatonists“, in: Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. University of Cambridge: Press Syndicate, 1985, str. 57–112, zde 57–58.

<sup>77</sup> Srov. ROBINSON, str. 528.

<sup>78</sup> Srov. SIRAT, str. 58.

<sup>79</sup> Srov. tamtéž, str. 59.

<sup>80</sup> Srov. Sarah PESSIN, „Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli“, in: Daniel H. Frank - Oliver Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003, str. 102-103.



prvotních substancí přiřadil „stvoření *ex nihilo*“. V dalším kroku jeho řetězce se už opět navrácí k činu emanace.<sup>81</sup>

V *Knize o duchu a duši* popisuje Izraeli celý řetězec vznikání. Ze spojení prvních dvou stvořených substancí, prvotní formy a látky, emanuje Intelekt. Z Intelektu emanuje racionální duše, z ní animální duše a z ní zase vegetativní duše. Z vegetativní duše vzešla přirozenost sféry, z jejího pohybu vyšel oheň, z ohně vzduch, ze vzduchu voda a z vody země. Z těchto čtyř živlů vznikla zvířata a rostliny.<sup>82</sup> Světlo Intelektu, prostupující celý emanační řetězec, je v jednotlivých existencích čím dál méně patrné, neboť každá nižší existence vychází ze stínu té předchozí. Nejvíce se však zračí v rozumové duši. Člověk, v němž je rozumová duše přítomná, je proto schopen rozlišovat mezi dobrem a zlem. Animální duše je ovládána pouze představivostí a její znalost přichází z vnějšku skrze smysly. Pro její přirozenost je charakteristický pohyb. Schopností vegetativní duše je potom plození, růst a výživa. Je vedena touhou.

Nicméně, Izraeli na jiných místech uvádí, že tyto tři stupně duše nejsou úplně odděleny, tudíž i zvířata mohou projevovat význačné vlastnosti náležející rozumové duši, jako např. opatrnost a inteligenci, což platí o psech, kachnách nebo i jiných zvířatech. Na druhou stranu zase člověk může být v područí animální či vegetativní duše a vyhledávat primárně jídlo, pití a sexuální potěšení. Pouze člověk, který opouští nižší svody ve prospěch světla Intelektu, může dosáhnout nejvyššího stupně lidství.<sup>83</sup>

Jak Mičaninová poukazuje, Izraeli po sobě zanechal ještě jeden pozoruhodný spis, který snad nejvíce vypovídá o novoplatónské orientaci jeho filosofického díla. Mám na mysli jeho *Knihy o substancích*, které se dochovaly v podobě osmi fragmentů.<sup>84</sup> Jejich formální stránka je reminiscencí jiných význačných děl filosofické tradice, vážící se již k prvopočátkům antické dialektiky, tedy rozhovor mezi postavami zosobňujícími „učitele“ čili toho, kdo má vědění, a „žáka“, který je v nevědomosti. Izraeliho „žák“ se v dialogu nazývá tazatel, „učitelem“ je pak sám autor, který při svém výkladu musí tazateli poskytovat i důvěryhodné důkazy. Náplň dialogu je ovšemže založena na novoplatónských teoriích, kupříkladu vzniku přírody ze stínu vegetativní duše, tedy jedné z existencí stupnice emanujícího paprsku Intelektu. Dále je zde

<sup>81</sup> Srov. tamtéž, str. 91–110, zde 104–105.

<sup>82</sup> Srov. SIRAT, str. 61.

<sup>83</sup> Srov. tamtéž, str. 62–63.

<sup>84</sup> V anglickém překladu vyšly v publikaci A. ALTMANN – S. M. STERN, *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. University of Chicago Press, 2009.

prezentován například vznik dvou jednoduchých substancí, ze kterých je ustanoven vznešený Intelekt.<sup>85</sup>

Izraeli spolu se Saadjou Gaonem tedy stáli u zrodu toho, co definujeme jako středověká židovská filosofie. Izraeli konkrétně pak je nahlížen jako průkopník židovského novoplatonismu. Avšak, zůstává otázkou, do jaké míry bylo jeho novoplatónské učení k dispozici, a přejímáno generacemi židovských myslitelů následujících po jeho životě, neboť takový Maimonides se o něm vyjadřuje ve svých spisech pouze jako o lékaři. Je však také možné, že jednoduše pohrdal jeho novoplatonismem jako zanícený zastávce středověkého aristotelismu.<sup>86</sup> Centrum židovského filosofického myšlení se ovšem v průběhu století přesunulo z Blízkého východu do muslimského Španělska, kde v desátém až dvanáctém století zažilo svůj zlatý věk. Zde se výrazně do dějin židovské filosofie zapsali další dva novoplatonici, Šlomo Ibn Gabirol a Abraham Ibn Ezra.

### 2.3 Šlomo Ibn Gabirol

Spolehlivých informací o životě Šlomo ben Jehudy Ibn Gabirola je poskrovnu, avšak po srovnání několika narážek v jeho vlastní básnické tvorbě včetně informací pocházejících od poblíž se vyskytujících autorů se badatelé víceméně shodli na tom, že se narodil v letech 1021–1022 v městě Málaga na jihu Španělska, a zemřel v letech 1057–1058 pravděpodobně ve Valencii. Existenčně závisel po celý svůj život na podpoře mecenášů, kteréžto role se nejprve zhostil Jekutiel ibn Hasan al-Mutakawil Ibn Qabrūn a později významný učenec a básník Šmuel ha-Nagid. Ibn Gabirol měl ovšem pro svou cholericou povahu mnohé rozepře a byl vypuzen dokonce i z domu svého patrona ha-Nagida.<sup>87</sup>

Středověký scholasticismus znal jedno z Ibn Gabirolových novoplatónských děl, které Domingo Gundisalvo ve dvanáctém století přeložil z arabštiny do latiny jako *Fons Vitae*. Dílo bylo připisováno arabskému filosofovi nazývanému Avicebron či Avencebrol, což je zkomolenina Ibn Gabirolova jména. O hebrejský překlad vybraných

<sup>85</sup> Srov. MIČANINOVÁ, str. 81–82.

<sup>86</sup> Srov. SIRAT, str. 58.

<sup>87</sup> Srov. MIČANINOVÁ, str. 8–18; Dita RUKRIGLOVÁ, „Básník a filosof Šelomo ibn Gabirol“, in: Jiřina Šedinová (ed.), *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu: mezi integrací a izolací*. Praha: Academia, 2011, str. 196–244, zde 197–206.

částí se ve třináctém století zasloužil Šem Tov ben Josef Falaquera, a dílo pak nazval *Mekor chajim* (Pramen života).

Není známo, o jaké zdroje se Ibn Gabirol opíral, neboť ve svém díle odkazuje pouze na Platóna. Colette Sirat se však domnívá, že nepochybně znal Izáka Izraeliho včetně škály i jemu dostupné literatury. *Pramen života* je napsán formou dialogu, který zjevně napodobuje Platóna, s tím rozdílem, že podobně jako u Izraeliho, učitel i žákovi není přidělena konkrétní identita. Úlohou žáka je pouze předkládat otázky, na něž potom navazuje učitelovo osvětlování.<sup>88</sup> Podstatnou úlohu v textu hrají univerzální látka jako podklad, z něhož něco vzniká, a univerzální forma, která určuje, co vzniká. Mičaninová označuje Ibn Gabirolův postup jako „novoplatonizovaný aristotelismus“. Zároveň však zde je hmatatelné propojení novoplatónského schématu vznikání s židovským monoteistickým náboženstvím, když Ibn Gabirol dodává, že vše, co vzniká z formy a látky, je podmíněno božskou Vůlí.<sup>89</sup> Intelekt je první substancí složenou z formy a látky. Z Intelktu emanují tři duše – racionální, animální a vegetativní. Tyto tři duše v podstatě tvoří jedinou univerzální duši, která dává svou formu bytostem na zemi. Univerzální duše prostupuje svět, a je odhalena smyslům, teprve když se dostane k pevnému povrchu.<sup>90</sup> Duše člověka vyvstává přímo ze světla Intelktu. Svým pohroužením se do tělesného světa však zapoměla na svůj nebeský původ a musí se nejprve očistit skrze poznávání smyslových věcí. Když získá znalost jak hmotného, tak duchovního světa - neboť vše stvořené je sloučeninou formy a látky, bude následně schopna poznat božskou Vůli. Znalost tohoto světa slouží pouze jako cesta k tomu jedinému pravému poznání - božské Vůli, což je nejvyšší vrchol, kterého může duše dosáhnout. Cílem tohoto dlouhého studia je návrat duše ke svému zdroji, do čirého světa Intelktu, kde se připojí k božské Vůli.<sup>91</sup>

Další dílo, do něhož Ibn Gabirol vetknul novoplatónské myšlenky, je filosofická báseň *Keter malchut* (Koruna království). Žánr andaluské filosofické poezie vznikl pod vlivem arabské asketické poezie (*zuhd*), jejíž zrod byl spojen s vládou chalífa Abd ar-

---

<sup>88</sup> Srov. SIRAT, str. 68–69; RUKRIGLOVÁ, str. 227–239.

<sup>89</sup> Srov. MIČANINOVÁ, str. 93.

<sup>90</sup> Srov. SIRAT, str. 75.

<sup>91</sup> Srov. tamtéž, str. 77–79.

Rahmāna III. v desátém století, a hýřivým způsobem života tehdejší andaluské muslimské společnosti.<sup>92</sup>

*Koruna království* sestává ze tří částí. Druhá část je nejúrodnějším polem pro studium novoplatonismu, neboť zde Ibn Gabirol popisuje vznik jednotlivých vrstev kosmu, a oslavuje přitom Boha jako jejich původce. Čím vyniká jeho pojetí oproti typické středověké konstrukci kosmu sestávajícího z devíti koncentrických sfér, je doplnění modelu o desátou sféru – sféru Intelaktu (*galgal ha-sechel*).<sup>93</sup> Desátá sféra je kvalitativně odlišná od zbylých devíti, nepojímá v sobě žádnou prostorovou dimenzi, a její pomyslná oběžná dráha – neboť je pouze metaforická – obíhá kolem samotného Boha. Ze záře sféry Intelaktu pocházejí andělé. Duše člověka je rovněž odvozena ze sféry Intelaktu, přestože je od andělů odlišná.<sup>94</sup> Ibn Gabirol ztotožňuje sféru Intelaktu s říší Božské slávy. Proto na jiném místě své básně píše, že duše je odvozena ze záře Božské slávy (*kavod*). Tanenbaum přirovnává Ibn Gabirolovo použití *kavod* k jinému novoplatonikovi – Abrahamovi Ibn Ezrovi. Rovněž Ibn Ezra ztotožňuje *kavod* se světlem, které je substancí pocházející z inteligibilní říše, a označuje tuto říši jako zdroj jak andělských bytostí, tak duše člověka.<sup>95</sup> Nad sférou Intelaktu se vznáší ještě Trůn slávy (*kise ha-kavod*), který představuje čistou Boží esenci. Trůn slávy je říší „tajemství“ a „základu“ (*ha-sod ve-ha-jesod*). *Sod* má zastupovat univerzální formu a *jesod* zase univerzální látku. V souladu s kosmologickým schématem znázorněným v *Prameni života*, kde univerzální forma a univerzální látka jsou v emanačním řetězci před Intelaktem, Ibn Gabirol i opět potvrzuje svou originální myšlenku, totiž, že staví říši Trůnu slávy, která zahrnuje rovněž obě univerzální substance, nad sféru Intelaktu.<sup>96</sup>

Vliv Ibn Gabirolova myšlení na pozdější židovskou filosofii nebyl nijak závratný z toho důvodu, že ve třináctém století začalo být mnohem ožehavějším tématem vztah filosofie a víry, které jeho tvorba opomíjí. Dalším z problémů je, že filosofie nabrala nový kurs vstříc aristotelismu. Originalitu jeho myšlení však ocenil novoplatónsky orientovaný básník a filosof Moše Ibn Ezra (1055–1135), a rovněž

---

<sup>92</sup> Srov. Yosef TOBI: „Philosophy in Medieval Hebrew and Arabic Poetry in Spain“, in: Y. Tobi, *Proximity and Distance: Medieval Hebrew and Arabic Poetry*. Př. Murray Rosovsky. Leiden – Boston: Brill, 2004, str. 205–216.

<sup>93</sup> Srov. Adena TANENBAUM, „God, Man, and the Universe: Solomon Ibn Gabirol’s Keter Malkhut“, in: A. Tanenbaum, *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002, str. 57–83, zde 61.

<sup>94</sup> Srov. tamtéž, str. 61–63.

<sup>95</sup> Srov. tamtéž, str. 64.

<sup>96</sup> Srov. tamtéž, str. 65–66.

Abraham Ibn Ezra, který však na něj výslovně odkazuje jen při vzácných příležitostech.<sup>97</sup>

## 2.4 Abraham Ibn Ezra

Abraham Ibn Ezra (1089–1164) strávil prvních pět dekad svého života převážně v rodném Španělsku. Během této doby netvořil nic kromě poezie. Po roce 1140 však opustil Iberský poloostrov a putoval po Itálii, následně se vydal do Provence a severní Francie, kde se seznámil s Rabejnu Tamem, vnukem Rašiho, a poté pokračoval do Anglie. Po roce 1140, v době jeho cest, také vznikl korpus jeho zásadních prací, do něhož patří proslulé biblické komentáře, a gramatické, teologické, matematické a astrologické spisy.<sup>98</sup> Je pozoruhodné, že Ibn Ezra ve své biblické exegezi ve velké míře čerpal z astrologie. Skrze jeho dílo se poprvé v dějinném vývoji dostala astrologie řecko-arabského původu do povědomí evropských Židů vzdělávaných v hebrejštině. Doprovodným produktem pak bylo utváření přesvědčení, že pro správné pochopení Písma je nutné se orientovat v astrologické vědě.<sup>99</sup>

Je odvážné tvrdit, že Ibn Ezra předává své učení inspirované novoplatonismem v důsledné filosofické podobě. Ve skutečnosti je jeho filosofie odkrývána letnými doteky a skrytými narážkami, na něž můžeme poměrně vydatně narazit v jeho *Dlouhém komentáři k Pentateuchu*.<sup>100</sup> Nicméně, jedním z děl, v nichž se rozprostírá jeho skutečný novoplatonický svět, je alegorická prozaická báseň *Chaj ben mekic* (*Živý, syn probuzení*). Na první dojem báseň blízce připomíná Avicennovo<sup>101</sup> dílo *Chaj ibn jakzān* (stejného významu jako *Chaj ben mekic*)<sup>102</sup>. Zasazená do kontextu arabské alegorické tradice, obě díla představují způsob předávání metafyzické skutečnosti mýtickou

---

<sup>97</sup> Srov. SIRAT, str. 80–81.

<sup>98</sup> Srov. tamtéž, str. 104.

<sup>99</sup> Srov. FREUDENTHAL, str. 333, 336.

<sup>100</sup> Srov. VISI (2014), str. 32–33.

<sup>101</sup> Ibn Sīnā (asi 980–1037)

<sup>102</sup> Aaron Hughes nicméně ukazuje, že Ibn Ezrovo dílo je bohatší po literární stránce. Zadruhé, Avicenna nevěří v preexistenci duše a předpokládá, že duše vzniká zároveň s tělem, zatímco Ibn Ezra nachází původ nejvyšší duše (racionální - *nešama*), která je nadřazená nižším složkám lidské duše (animální - *ruach*, vegetativní - *nefeš*), ve sféře andělů. Dále, od Avicennova modelu vesmíru se Ibn Ezra odlišuje důrazem na vertikální rozměr, kdežto Avicenna je zaujat převážně horizontální osou - táhnoucí se od východu na západ. Konečně, Avicennův protagonista je schopen podniknout cestu do vyšších sfér až po smrti, Ibn Ezrův má naději spojit se s nejvyšším světem již za života. Srov. Aaron HUGHES, „The Three Worlds of ibn Ezra’s Hay ben Meqitz“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 11 [1/2002], str. 1–24.

formou, jejíž skutečný význam je skryt mezi řádky. Vzorem této tradice je rovněž *Aflaṭūnovo*<sup>103</sup> mistrné kódování podstatných pravd do tajuplných vzorců. Záleží pak jen na čtenáři, jestli odhalí skryté poselství, nebo převezme vyprávění v obnaženém významu.<sup>104</sup>

V *Chaj ben mekic* představuje Ibn Ezra model kosmu sestávajícího ze tří světů: nejnižšího světa (*ha-olam ha-šafal*), prostředního světa (*ha-olam ha-emca'i*), a nejvyššího světa (*ha-olam ha-eljon*). Nejnižší svět, svět formy a matérie, v němž probíhá vznikání a rozklad, je dočasným místem pobytu lidské duše, jež však pochází z nejvyššího světa. Protože má svůj původ<sup>105</sup> v nejvyšším světě, v čistých (andělských) formách, čerpá odtud i svou sílu (schopnosti)<sup>106</sup>. Proto je člověk nejvznešenější pozemskou bytostí. Do nejnižšího světa kromě něj patří také zvířata a rostliny. Vše, co se nachází v hmotném světě, je složeno ze čtyř elementů: země, vody, vzduchu a ohně. Ve chvíli, kdy si člověk uvědomí podstatu nejnižšího světa a svou vlastní odlišnost, je schopen obrátit zrak nahoru, k vyššímu světu.<sup>107</sup>

Podrobné vylíčení prostředního světa, který zahrnuje osm nebeských sfér neboli osm království, hvězdy, planety a jejich pohyby, prozrazuje Ibn Ezrova vášeň pro astrologii. Popisuje zde vlastnosti rozličných planet a jejich vlivy na hmotný svět a na člověka. Touha přiblížit se k Jednomu, Bohu, zapříčiňuje pohyby planet a sfér. Každé sféře je vlastní duše (*nefeš*), která se touží navrátit ke svému Stvořiteli, podobně jako je tomu u lidské duše. Model Ibn Ezrova vesmíru je založen v zásadě na Ptolemaiových<sup>108</sup> *Čtyřech knihách o astrologii (Tetrabiblos)*, které pronikly do arabského světa v devátém století díky překladu Išāqa ibn Hunajna, přičemž však Ibn Ezrovo podání odráží navíc biblickou terminologii a obrazotvornost.

Další fáze vývoje uvězněné lidské duše je následující: pokud člověk nechce zůstat na milost a nemilost tělesným pokušením, musí projít výukou rozličných věd,

---

<sup>103</sup> Platón

<sup>104</sup> Srov. HUGHES, str. 3–4.

<sup>105</sup> Dlouhý komentář k Ex 3,15: „Nejvyšší svět je světem svatých andělů. Nejsou ani tělesní ani se nenacházejí v těle jako duše člověka (*nešama*). Jejich úroveň je nad lidské chápání. V tomto světě se nachází Sláva (*kavod*) a vše, co z ní pochází, je věčné. [...] Duše člověka (*nešama*) je z nejvyššího světa a přijímá svou sílu z tohoto světa.“ Srov. HUGHES, str. 5.

<sup>106</sup> Srov. FREUDENTHAL, str. 336.

<sup>107</sup> Srov. HUGHES, str. 5–9.

<sup>108</sup> Ptolemaios Alexandrijský (kolem 150 n. l.). Ptolemaios ve svém díle *Tetrabiblos* připisuje Slunci, Měsíci, ale i hvězdám a planetám, vliv na přírodní jevy v sublunárním světě. Velkou roli zároveň hraje vzájemné rozmístění planet. Teorie vlivu nebeských těles v sublunárním světě významně ovlivnila stoicismus i novoplatonismus. Srov. FREUDENTHAL, str. 311–314.

díky nimž pozná podstatu obou světů, a jeho poznání ho nasměruje do světa nejvyššího. Nutno podotknout, že vrcholem vši vědy je pro Ibn Ezru filosofie. Díky ní je člověk schopen odhalit tajemství skrytá ve vesmíru.<sup>109</sup>

V nejvyšším světě jsou umístěni andělé a nad nimi dlí božská esence. Na Boha, který stojí na vrcholu všech stupňů poznání, odkazují Jeho vlastnosti, které jsou charakteristické v rámci středověké židovské filosofie: *cedek* (spravedlnost), *mišpat* (právo), a *chesed* (milosrdenství). Ibn Ezra předkládá obvyklý novoplatónský vzorec poznání: když jedinec pozná sám sebe (mikrokosmos), získá poznání rovněž o celém vesmíru (makrokosmu), do něhož náleží i Bůh. Novoplatónského charakteru jsou i metafory, které popisují Jedno, Boha, jako pramen, studnu svěží vody, či čisté světlo. Specifická slovní zásoba a obrazotvornost (Božská sláva, Trůn slávy, andělé) rovněž místy odráží židovskou mystickou tradici, k níž neměli židovští filosofové zabývající se nazíráním vyšších světů daleko. Obzvláště, když uvážíme, kolik raných židovských filosofů se angažovalo v komentování *Sefer jecira*. Komentář k ní údajně napsal i Abraham Ibn Ezra.<sup>110</sup>

Pokud jde o člověka samotného, Ibn Ezra mu připisuje v rámci stvoření jedinečnou pozici, neboť je jediným pozemským jsoucnem, kterému náleží nesmrtelná duše. Nesmrtelnou duší je však pouze nejvyšší duše, *nešama* (racionální), která se podobá andělské duši, a po smrti člověka se navrácí do nejvyššího světa, z něhož vzešla.<sup>111</sup> Ostatní složky duše, *ruach* (animální) a *nefeš* (vegetativní), po smrti těla zanikají spolu s ním.<sup>112</sup>

Ibn Ezrovy novoplatonské myšlenky a terminologie se jasně odráží v textech židovských filosofů v následujících stoletích. Sirat uvádí, že je citován téměř stejně často jako Maimonides, ačkoli v zásadě doplňoval v té době již dominující aristotelské schéma, které však samotné ne vždy obsáhlo celou šíři filosofické spekulace.<sup>113</sup> Freudenthal poukazuje, že Ibn Ezrovo učení se drželo v živé paměti v Provence ještě i čtyřicet let po jeho odjezdu, kdy tamější Židé žádali v dopise Rabi Mošeho ben

---

<sup>109</sup> Srov. HUGHES, str. 9–14.

<sup>110</sup> Srov. tamtéž, str. 15–21.

<sup>111</sup> Srov. SIRAT, str. 107.

<sup>112</sup> Srov. HUGHES, str. 6.

<sup>113</sup> Srov. SIRAT, str. 104.

Maimona (Maimonida<sup>114</sup>) o jeho názor na astrologická témata probíraná Ibn Ezrou v jeho spisech.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Pro téma Maimonides, viz. Dita RUKRIGLOVÁ – Pavel SLÁDEK a kol., *Moše Ben Majmon – Maimonides: Filosof, právník a lékař*. Academia, 2014.

<sup>115</sup> Srov. FREUDENTHAL, str. 337–338.



### 3. Berachjovo pojetí duše

Doposud jsme měli co do činění pouze s filosofií sefardských Židů. Ve dvanáctém století se však vynořuje v aškenázské kulturní oblasti, konkrétně v severní Francii, potažmo Normandii, jistý Berachja, jehož vědecké zájmy jsou nebyvalé v rozpětí tradiční aškenázské židovské kultury. Berachja je tvůrcem přírodovědně zaměřeného spisu *Dodi ve-nechdi*, jenž je v obecném měřítku hebrejskou parafrází *Přírodních otázek* (*Questiones naturales*) anglického učenice Adelarda z Bathu. Jeho náhled na svět se zde odvrací od tradičně pojímané mýtické narace čerpající z midrašů a talmudických *agadot*, a místo toho nachází inspiraci ve spisech křesťanských přírodovědců a sefardských filosofů inklinujících k vědě, jako byl Abraham Ibn Ezra či Saadja Gaon.

Tamás Visi upozorňuje na výzkum H. Soloveitchika, který dokázal, že se skutečně koncem dvanáctého století v rámci tradiční židovské společnosti v Německu a severní Francii začal nezadržitelně rozpadat světonázor židovských intelektuálů, doposud pevně zakořeněný v midrašické literatuře. Zdrojem vědomostí se pro ně místo toho staly převážně esoterické texty východní tradice (zde se opět setkáváme se *Sefer jecira*), anebo spisy křesťanských či sefardských učenců.<sup>116</sup> V tomto kontextu lze tedy nahlížet výjimečnost Berachjova intelektuálního směřování.

#### 3.1 Kdo byl Berachja ben Natronaj ha-Nakdan?

Nyní se zdá být žádoucím zodpovědět otázku, kdo se vlastně skrývá v osobě Berachjy, neboť nebyl světu doposud přílišně odhalen. Hermann Gollanz, editor části Berachjova intelektuálního odkazu, předkládá, že světlo moderních zkoumání začalo dopadat na Berachjovu osobnost teprve v osmnáctém století, kdy se o něm vůbec poprvé zmiňuje Wolffova čtyřsvazková *Bibliotheca Hebraea* (1715–1733).<sup>117</sup> Od té doby se stal předmětem mnohých vědeckých spekulací, které usilovaly o to, zdolat poměrně strastiplnou cestu, během níž se domněnky čím dál více tříbily, až vyústily v současnou

---

<sup>116</sup> Srov. VISI (2014), str. 66–68.

<sup>117</sup> Srov. Hermann GOLLANZ, „Introduction“, in: Berachya ben Natronai ha-Nakdan. *The Compendium and the Mašref / Sefer ha-chibur ve-sefer ha-macref: sifrej mada ve-musar*. Ed. a př. Hermann Gollanz. London: David Nutt, 1902, str. xi–liii, zde xii.

nejpravděpodobnější představu Berachjova života, která je založená na zkoumání jediných dvou artefaktů poukazujících na jeho životní osud, jimiž jsou jeho vlastní spisy, a dále kolofóny dvou manuskriptů, které po sobě zanechal jeho syn Elijáš, působící jako písař a *masoret* (písař interpunkčních znamének). Ve věci rozšifrování, reálné historii příliš neodpovídající, datace kolofónů se podařilo z větší části uspět Normanu Golbovi.

Golb ve své monografii *The Jews in Medieval Normandy*<sup>118</sup> dospívá k určitým závěrům ohledně datace zanesené v kolofónech manuskriptů, v nichž je uveden již jen podle logické úvahy dozajista chybný letopočet. Oba manuskripty byly vytvořeny rukou toho stejného písaře Elijáše, který sám sebe nazývá synem Berachjy. V kolofónu *MS Berlín*<sup>119</sup>, sepsaného podle všeho ve městě Rouen v Normandii<sup>120</sup>, je uvedeno jako datum vzniku středa, 21. den měsíce *marchešvanu* roku 94 čtvrtého milénia, které převedením na gregoriánský letopočet vychází na 17. listopad roku 333. Kolofón vatikánského manuskriptu<sup>121</sup> je datován středa, 21. dne měsíce *avu* roku 99 pátého milénia, což odpovídá 4. srpnu roku 1339<sup>122</sup>. Pokud jde o *MS Berlín*, Golb vznáší předpoklad, že písař záměrně vynechal jedno slovo zastupující část letopočtu z důvodu, aby byla zachována symetrie obrazce, v němž je kolofón proveden, tedy tvaru osmicípé hvězdy. Doplněním slova dospíváme k datu 21. *marchešvanu* 4994, respektive 2. listopadu 1233, což vychází rovněž na středu, a tím pádem je Golbova hypotéza podpořena. Při podobném ošetření datace druhého kolofónu se však dny v týdnu již vzájemně neshodují, tudíž zůstává Golbův návrh, 21. dne měsíce *avu* 4999 neboli 31. července roku 1239, v rovině spekulace. Je ovšem pravděpodobné, že druhý kolofón pochází z, o něco málo, pozdější doby než ten první.<sup>123</sup>

Golb dále zrekonstruoval a přeložil text obou kolofónů, a tak nám zprostředkoval poznání několika informací vztahujících se k Berachjovu životu. Písař obou kolofónů Elijáš se v nich označuje za plod Berachjova zralého věku, Berachja tedy nejprve prožil značnou část svého života, a teprve potom zplodil syna Elijáše. Na

---

<sup>118</sup> Norman GOLB, *The Jews in Medieval Normandy: A Social and Intellectual History*. New York: Cambridge University Press, 1998.

<sup>119</sup> *MS Berlín*, Staatsbibliothek, Or. Quart. 9

<sup>120</sup> Srov. GOLB, str. 326–327.

<sup>121</sup> *MS Vatikán*, Biblioteca Apostolica Vaticana. Ebr. 14

<sup>122</sup> Golb ovšem odhaluje, že židovská komunita v Rouenu byla v roce 1306 rozpuštěna, a Židé byli vyhnáni z území Francie. Tudíž je takováto datace spisu vzniklého v tomto městě ryze nepravděpodobná. Srov. GOLB, str. 533–545.

<sup>123</sup> Srov. GOLB, str. 324–333.

Berachju dále Elijáš odkazuje jako na *masoreta*, učence znalého posvátných spisů i rabínské tradice, odborníka na gramatiku, který „nejenže byl kazatel moudrý – svému vědění také učil prostý lid. Vyslechl, zkoumal, a také upravil mnohá přísloví. (*Kazatel* 12,9)“.<sup>124</sup> Žehnající fráze pak napovídá, že v době sepsání kolofónů, minimálně tedy v roce 1233, v souladu s Golbovým návrhem, byl Berachja již po smrti. Můžeme se tudíž domnívat, že Berachja zemřel někdy zpočátku třináctého století.

Co se týká místa, kde Berachja prožil svůj život, určitou představu si lze utvořit na základě četby jeho vlastního díla, kde můžeme najít několik kulturně-lokálních odkazů. Svázanost s anglonormanským kulturním prostředím severní Francie dokazují jednak glosy ve starofrancouzštině, jazyku, který se používal v oblasti severní Francie přibližně od jedenáctého do třináctého století, obsažené v díle *Dodi ve-nechdi*, dále pak již jen samotná volba námětu této knihy, tedy adaptace přírodovědného spisu anglického učence Adelarda.<sup>125</sup> Další z Berachjových děl, sbírka bajek *Mišlej šu'alim*, rovněž vypovídá o vlivu normanského prostředí, neboť očividně čerpá z anglonormanské tradice bajkových sbírek.<sup>126</sup>

Na druhou stranu, v Berachjově díle je možné vysledovat také četné prvky pocházející z jihofrancouzského kulturního prostředí, které bylo více pod dosahem Andalusie. Mezi ně patří próza psaná v rytmickém stylu, odrážející tvorbu tzv. *makamot*, a patrný vliv blízkovýchodních a andaluských autorů, jako byli Saadja Gaon, Bachja Ibn Pakuda, či Ibn Gabirol, související s překladatelskou činností Judy Ibn Tibbona a Josefa Kimchiho, kteří působili právě v na jihu Francie v intelektuálním kruhu Mešullama ben Jakoba z Lunelu. A skutečně, Berachja odkazuje v jednom svém spisu na jistého Mešullama. V otázce osobního vztahu Berachjy k oblasti jižní Francie se vedla od počátku dvacátého století vášnivá polemika ve vědeckých kruzích.

H. Gollanz se uchýlil k přesvědčení, že Berachjovo rodiště nebyla severní, ale mnohem pravděpodobněji jižní Francie, neboť je v jeho díle silně patrný vliv těch spisů, které přeložil Mešullamův kruh překladatelů. Pro potvrzení, že musel být odkázán pouze na tyto nově vznikající překlady, k nimž mohl mít přístup pouze v této oblasti a nikde jinde, a nečetl tato díla v arabském originále, přispívá skutečnost, že se jeho tvorby nikterak nedotkla velice významná díla Maimonida a Judy Haleviho, která v té

---

<sup>124</sup> Srov. tamtéž, str. 325; 332.

<sup>125</sup> Srov. VISI (2014), str. 26.

<sup>126</sup> Viz. Marie de France a její adaptace Ezopových bajek (12. století). Srov. GOLLANZ, str. xxxv–xxxvi.

době existovala právě jen v arabštině. Kromě vlivu jihofrancouzských překladů jeho přesvědčení stvrzuje také Berachjova próza psaná v hravém rytmickém stylu odrážejícím andaluskou poezii. Podle Gollanze se Berachja musel narodit a prožít značnou část svého života v jižní Francii.<sup>127</sup>

Na konci dvacátého století však N. Golb prosazoval zcela protichůdný názor. Jasně patrné prvky ovlivněné normanskou kulturou, které klíčí v *Dodi ve-nechdi*, *Mišlej šu'alim* a jiných dílech, by nemohly v takové míře proniknout do tvorby jihofrancouzského učence, pokud by k tomuto místu neměl blízký vztah. Vedle toho zanechal Berachjův syn Elijáš v kolofónech místní název רודום (*Rdom*), z čehož Golb vydedukoval, že se jedná o severofrancouzské město Rouen. Golb celou záležitost uzavřel s tím, že zmíněný Mešullam neměl nic společného s Mešullamem ben Jakobem z Lunelu, a pokud ano, Berachja si s ním pouze korespondoval, avšak v jižní Francii se fyzicky nikdy nevyskytoval.<sup>128</sup>

Rozřešení tohoto sporu přinesl v nedávné době T. Visi. Navrhuje, že se Berachja narodil v severní Francii, avšak jistou dobu strávil rovněž na jihu, v Provence. Berachjova raná tvorba, kam patří *Dodi ve-nechdi*, nese znaky charakteristické pro sever, a není zde patrný provensálský vliv. To dosvědčuje, že se Berachja narodil na severu, a proto první fáze jeho tvorby čerpá právě z anglonormanské kultury. Na druhou stranu, jeho etické spisy, jež budeme později blíže specifikovat, které náležejí do druhé autorské fáze čerpající ve velké míře z jihofrancouzské kultury, napovídají, že Berachja musel dočasně sídlit na jihu Francie, protože jinak než z bezprostředního kontaktu by nedospěl k takovému uměleckému projevu psaní a intelektuálním znalostem čerpajícím z tibbonských překladů. Konečně, v poslední fázi jeho tvorby, kam se řadí sbírka bajek *Mišlej šu'alim*, se zračí jak severské, tak jižanské vlivy. Znamená to, že se po určité době prožité v Provence vrátil Berachja zpět do severní Francie. Vnitřní koheze je těmito předpoklady jistěže udržena, neboť to znamená, že Berachja na konci svého života, kdy se uchýlil opět do své severní domoviny, byl tudíž pod vlivem anglonormanské kultury, ovšem uplatňoval zároveň znalosti získané během svého pobytu v jižní Francii.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Srov. GOLLANZ, str. xxxi–xxxvii.

<sup>128</sup> Srov. GOLB, str. 345–346.

<sup>129</sup> Srov. VISI (2014), str. 12–32.

Z dochovaných materiálů vypovídajících o Berachjovi si tedy lze vytvořit částečnou představu o jeho životě. Většinu svého života prožil ve druhé polovině dvanáctého století, umírá pravděpodobně počátkem třináctého století. Odkazy v jeho tvorbě nasvědčují, že pochází ze severní Francie, ovšem podnikl rovněž intelektuálně motivovanou cestu na jih Francie. Ve zralém věku počal syna Elijáše, který působil jako písař na severu Francie na počátku třináctého století.

O bližším zaměření jeho intelektuálních zájmů však nyní nechme promluvit jeho vlastní tvorbu. Nejpopulárnějším dílem Berachjy se sice od samého zrodu stala sbírka bajek *Mišlej šu'alim*<sup>130</sup>, mravně-naučné paraboly zvířecích hrdinů však na tomto místě ponecháme stranou a budeme se soustředit převážně na filosofickou tematiku, konkrétně pak na pojetí duše v Berachjově odkazu. V následujících podkapitolách si postupně představíme dvě z jeho děl, *Dodi ve-nechdi*, a etický spis *Sefer musar haskel*.

### 3.2 Dodi ve-nechdi jako parafráze Adelarda z Bathu

Spis *Dodi ve-nechdi* (*Můj strýc a můj synovec*) se původně nazýval pravděpodobně *Kniha odpovědí strýce a synovce* (*Sefer tšuvot ha-dod ve-ha-neched*), avšak zkrácený název se ujal na základě pozdějších referencí.<sup>131</sup> Berachja na úvod svého díla praví:

*Nyní započnu knihu ve formě otázek [a odpovědí] mezi synovcem a strýcem. Mě, Berachju, syna Natronajova, trápily mé myšlenky, až dokud jsem neopásal svá bedra, a nepřeložil tato slova do hebrejštiny. Nalezl jsem je ve spisech nežidů, kteří je přeložili z arabštiny. Byly v nich závažné myšlenky, kterých si naši soudobí mudrcové nejsou vědomi, a tato velkolepá vědomost pro učeného nebyla dokonce ani nahlédnuta okem neučeného. A tak, když jsem uzřel takovouto velkolepou moudrost naměstnanou do tak ohavné nádoby, perly před sviněmi, očistil jsem ji od rukou nežidů, a sepsal ji v posvátném jazyce, který je nadřazený všem ostatním jazykům. Tedy, tento spis je [dialogem] mezi dvěma moudrými naší generace, strýcem a synovcem, usilující o to očistit a vylepšit myšlenky, jako se praví: [Železo se brousí*

<sup>130</sup> Srov. tamtéž, str. 10. Je zde ovšem možno najít i vliv Ibn Gabirolova etického díla, srov. str. 26–27.

<sup>131</sup> Srov. VISI (2014), str. 12.

*železem,] tak přítel brousí svého přítele. (Příslaví 27,17). Ten, kdo je znalý, nechť pochopí jeho použití.<sup>132</sup>*

Tím nežidem, který Berachju inspiroval k sepsání díla, je Adelard z Bathu. Pro začátek se tedy podívejme blíže, kdo vlastně byl Adelard, a čím se vyznačoval jeho spis *Questiones Naturales*.

### 3.2.1 ‚Questiones Naturales‘ Adelarda z Bathu

Anglický filosof Adelard z Bathu (ca. 1080 – ca. 1152) byl ve svém mládí typickým středověkým učencem, který usiloval o pozici v církvi či královské správě. Poté, co navštívil jižní Itálii a Sicílii, a seznámil se s určitým okruhem vzdělanců, se však jeho zájmy nadobro změnily. Podle všeho zde byl uchvácen touhou navštívit Blízký východ, což souviselo s úspěchy první křižácké výpravy v roce 1098. V Mamistře byl ovšem, patrně v roce 1114, zasažen zemětřesením, načež se vrátil zpět do Anglie, kde se usadil pravděpodobně v Bathu. Adelard se blízce zajímal o přírodní vědy a matematiku, a přeložil z arabštiny Euklidovy *Základy* a Al-Chwārizmího matematické tabulky. Živil se zřejmě jako vychovatel šlechtických synů.<sup>133</sup>

Jeho spis *Questiones naturales*, jehož označení je výdobytkem pozdější doby, pojímá žánr otázek o přírodní vědě, s nímž se Adelard mohl seznámit na své cestě po jižní Itálii, konkrétně mohl být inspirován salernskou lékařskou školou. Přinejmenším odtud mohl čerpat soubor otázek, které se objevují v jeho díle. V jedenáctém století totiž arcibiskup Alfanus ze Salerna (zemřel 1085), znalý lékařské vědy, přeložil z řečtiny Nemesiův spis *O přirozenosti člověka*. Je dost možné, že tradiční řecké otázky o přírodní vědě se prostřednictvím Nemesia dostaly do Alfanových rukou, a tím pádem k Adelardovi, v době, kdy pobýval v jižní Itálii. Adelard ve svém spise dokonce výslovně cituje Nemesia. Jisté všehovšudy je, že konkrétní okruh otázek koloval mezi soudobými učenci, neboť přírodovědné otázky založené na stejné bázi se objevují i v díle *Dragmaticon* francouzského filosofa Viléma z Conches (ca. 1090 – po 1154). Vilém však, který byl o něco mladší generací než Adelard, uplatnil ve svém spise překlad

<sup>132</sup> Podle překladu H Gollanze a úpravy T. Visiho. VISI (2014), str. 46.

<sup>133</sup> Srov. Charles BURNETT (ed.), *Adelard of Bath, Conversations with His Nephew: On the Same and the Different; Questions on Natural Science; and On Birds* (Cambridge Medieval Classics). Cambridge University Press, 1998, str. xi–xix.

Konstantina Afrického, a další zdroje, a jeho koncepce tak nacházejí trochu jiná řešení.<sup>134</sup> K Vilémovi se dostaneme ještě i o něco dále.

Největším Adelardovým přínosem je zaostření na téma duše, které salernští lékaři zcela a záměrně přehlíželi, protože je považovali za, přírodní vědě založené primárně na zkušenosti, neadekvátní. V době, kdy tvoří Adelard, se ovšem začíná na latinském Západě vynořovat z hlubokého nevědomí platónské pojetí duše, a řecko-arabské lékařské spisy zahrnující zajisté i fyziologii duše.<sup>135</sup> Motivem Adelardova spisu je údajně konfrontace arabské moudrosti a scholastické učenosti. Postavit proti sobě vědomosti, které synovec získal během studia na latinských univerzitách, a Adelard na své cestě za poznáním po arabském světě. Přestože nebyli doposud v Adelardově spise rozpoznáni konkrétní arabští filosofové, Adelardův záměr může přinejmenším poukazovat na skutečnost odlišného vývoje obou kultur, který můžeme hrubě načrtnout následujícím popisem:

*Hlavní rozdíl mezi vědecko-filosofickým učením těchto dvou kultur je ten, že latinská učenost byla založena na šíření takové řecké tradice, [jako byli] Cicero, Firmicus Maternus, Chalcidius, Macrobius, Martianus Capellus, a Boethius. V kontrastu s tím měli Arabové k dispozici téměř kompletního Platóna, Aristotela, Ptolemaia, a Galéna, nehledě na spisy indických a perských matematiků a astronomů; na takovémto pevném základě potom arabská věda a filosofie stavěla impozantní konstrukci učenosti, mající staletí náskok před latinským Západem.*<sup>136</sup>

Adelard ve svých *Questiones* promlouvá postupně o třech tematických okruzích: otázky 1–14 se zabývají rostlinami a zvířaty, otázky 15–47 člověkem, a otázky 48–76 čtyřmi živly (země, voda, vzduch a oheň) s přesahem k meteorologii a astronomii.<sup>137</sup> Jeho diskuze o tom, zda mají zvířata duši, a o duši světa, jejíž původ lze hledat v Platónově *Timaiovi*, je v soudobé křesťanské teologii něčím neslýchaným. Právě otázka duše zvířat bude jednou z těch, na které se blíže zaměříme.

Adelardův spis zaznamenal okamžitý zájem a koloval na obou stranách Lamanšského průlivu. Jeho úspěch dokazují existující překlady v lidových jazycích.

<sup>134</sup> Srov. tamtéž, str. xxii–xxv.

<sup>135</sup> Srov. tamtéž, str. xxv–xxvi.

<sup>136</sup> John Victor TOLAN, „Pearls and Onion Sellers: Petrus Alfonsi and the Transmission of Arabic Science to the Latin West“, in: J. V. Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. University Press of Florida, 1993, str. 42–72, zde 43.

<sup>137</sup> Srov. BURNETT, str. xxii.

Postupem času byl ovšem upozaděn aristotelskou přírodovědou.<sup>138</sup> Uvidíme, že překlad, o nějž se postaral Berachja, nebyl tak docela pouhým překladem, nýbrž obsahuje mnoho cizích prvků a dodatečných úprav. Berachjovu iniciativu odhalíme, když provedeme srovnání mezi vybraným textem Berachjovým a Adelardovým. Předtím však, než se pustíme do srovnávání, je potřeba ještě blíže uvést Berachjův spis *Dodi ve-nechdi*.

### 3.2.2 Berachjovo dílo *Dodi ve-nechdi*

Text *Dodi ve-nechdi* se dochoval do dnešních časů celkem ve čtyřech manuskriptech<sup>139</sup>. Dva z nich, *MS Oxford* a *MS Florenc*, se dají považovat za víceméně totožné verze. Mnichovský manuskript se od nich celkem podstatně liší svým rozsahem i formou. Je obsáhlejší, a najdeme zde více materiálu odchylovajícího se od Adelarda. Z toho důvodu se bude náš rozbor zakládat právě na textu tohoto manuskriptu. Text mnichovského a oxfordského manuskriptu byl vydán v roce 1920 v edici Hermanna Gollanze.<sup>140</sup> Dále však existuje ještě manuskript z Leidenu. Gollanz nepředpokládal, že se tento manuskript nějak výrazně odlišuje od oxfordského a florentského manuskriptu. Na jeho výjimečnost poukazuje T. Visi. Odhaluje, že sdílí charakteristiky jak s delší mnichovskou verzí, tak oběma kratšími verzemi. Nadto obsahuje části, které nemají paralelu v žádném z ostatních manuskriptů.

Po zhodnocení všech formálních náležitostí dostupných verzí se tedy nejvíce podobá pravdě, že nejdelší verze (*Mnichov*) a paralelní části v *MS Leiden* jsou lehce zkrácenou verzí Berachjova originálu, což odhaluje absence některých stylistických pasáží, které by se zde měly vyskytovat k zachování soudržnosti jednotlivých diskuzí. Kratší verze ve zbylých manuskriptech jsou ještě zkrácenější verzí, neboť původci těchto manuskriptů zřejmě sledovali primárně přírodovědný obsah, a radikálně vypouštěli Berachjovy stylistické a rétorické pasáže.<sup>141</sup>

Tato oklešťující tendence zároveň odhaluje, jakého zaměření byla recepční skupina Berachjova spisu *Dodi ve-nechdi*, tedy mohlo se jednat převážně o židovské lékaře. *Dodi ve-nechdi* nebylo nahlíženo jako literární dílo, nýbrž jako přírodovědný,

<sup>138</sup> Srov. tamtéž, str. xxxi–xxxii.

<sup>139</sup> Florenc, BML, Plut.44.22; Leiden, Universiteitsbibliotheek Leiden, Cod. Or. 4732; Oxford, Bodleian MS Opp. 181; Mnichov, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 42

<sup>140</sup> Hermann GOLLANZ (ed.), *Dodi ve-Nekdi (Uncle and Nephew): The Work of Berachya Hanakdan*. Oxford University Press, 1920.

<sup>141</sup> Srov. VISI (2014), str. 32–35.



lékařský, spis. To dokazuje také skutečnost, že všechny tři kratší verze, kromě mnichovského manuskriptu, jsou svázány v rámci kodexu spolu s jinými přírodovědnými a lékařskými texty. Je pozoruhodné, že mnichovská verze, obsahující největší množství stylistických a rétorických okrášlení, je naopak doprovázena parafrází Saadjovy *Knihy víry a názorů* a italským kabalistickým textem, tedy ne přírodovědně zaměřenou tvorbou.<sup>142</sup> Původ manuskriptů pak vypovídá o dosahu působnosti díla v pozdním středověku. Všechny manuskripty, až na MS Florenc italské proveniencie, pocházejí z aškenázské oblasti, z patnáctého až šestnáctého století.

Nyní se zaměříme na provedení analýzy vybraných částí vzatých z textu *Dodi ve-nechdi*, verze mnichovského manuskriptu, kterou nejprve předložím v originální hebrejské verzi, v edici Hermanna Gollanze. Za originálním textem bude následovat můj vlastní překlad, který byl vytvořen nezávisle na Gollanzově anglickém překladu, o němž sám Gollanz pronesl, že se v určitých případech nemohl přidržet originální linie textu, a musel při svém překládání přistoupit k metodě interpretace. Jeho motivem bylo vytvořit čtivý a srozumitelný text, dokonce i na úkor možných zásahů do originálu.<sup>143</sup> Proto, abych zamezila riziku chybně vynesenech závěrů na základě nepřesné Gollanzovy četby, rozhodla jsem se pracovat s textem originálu a vytvořit vlastní překlad, jehož výslednou fázi zde předkládám. Ke Gollanzově překladu jsem přihlédla až během závěrečné korektury. Za originálním textem a překladem potom bude následovat ještě komentář ke konkrétním úryvkům. Jádrem komentáře bude srovnání Adelardova pojetí s Berachjovým. Vycházejíc z určení shod a odlišností, představím dodatečné Berachjovy zdroje pro dané téma.

Ještě podotýkám, že Berachjovo pojetí duše se nezakládá na znalosti platónské a aristotelské filosofie. Neměl přístup dokonce ani k filosofii svých spoluvěrců Izáka Izraeliho či Šlomo Ibn Gabirola. Berachjova představa o duši je vybroušena konfrontací Adelarda s židovskou tradicí, včetně filosofie Abrahama Ibn Ezry. První se zaměříme na otázku číslo 19, která se zabývá tématem, zda mají zvířata duši či rozumové uvažování. Zde je samozřejmě zahrnuta i diskuze vztahující se k duši člověka. Později přijde na řadu otázka číslo 40, která projednává, proč jsou lidé vzpřímení, a proč se neudrží na nohou hned po narození. Zde se rovněž objevuje téma zvířete a rozdílu mezi duší člověka a duší zvířete.

---

<sup>142</sup> Srov. tamtéž, str. 43–44.

<sup>143</sup> Srov. GOLLANZ (1920), str. xix.

### 3.3 Dodi ve-nechdi: otázka 19

#### 3.3.1 Hebrejský text

יט. אם יש לבהמות נשמה או סברא?<sup>144</sup>

על יצועי זכרתיך, כי חסד משכתיך, ולי תרדם בלבי מנטע חכמתיך, ועתה להשקותם יפוצו מעיינותיך, והודיעני אם יש לבהמות נשמה אלמות (אלמות נשמה l.) ואם יש להם סברא, אם לא, כי זה לא ידע אנוש באמת :

ויען דודו, הנה צדקת אענך, כי הדבר אשר אין לשונך (בלשונך l.), אמרת אין אוזני גולה. ולא ידע איש בכל אלה : הלא שמעת כי מה שבספק אצל הפתאים, לא נעלם מן החכמים? ולבהמה יש נשמה באמת, כי זה ידוע כי הבהמות יש להם דעת, ובאותו דעת או יש בו משפט הבחנת שינוי בין דבר לדבר או אין בו כלל, כאדם המביט על ההולך לקרואיתו (sic), ורואהו ולא ישים בו לבו לברר אם לבן אם שחור, או פניו ירוקין או אדמים : נמצא שאותו שמביט בדעת הנמצא בעין אך בלא דעת הלב, כי אם ישאלוהו מי הוא אשר הולך לקראתך לא ידע באשר אחזהו תמהון :

ויאמר נכדו כן דברת, כי בדעת אין לו משפט הבחנה בין דבר לדבר, ולא סברא בדבר המשמוש די בדבר שהיא ממשמשיך :

ויען לו דודו, הנה תתפש במצורתי : אם להם משפט לסבר, או אין להם דעת לבקש ולברוח מפני דבר כמו דבר שתביט עליו ולא תשפוט להבחין כל כך מאין הוא, ולא תבקש אותו ולא תברח מפניו, כי כן יקרא (sic) לך ולאחרים מבלעדיך : ואם הבהמות אין בדעתן כמשפט הזה להבחין בדעתן מה שהם רואות, איך יקרא (sic) זה, בראותך כלב אשר ירוץ מהרה ברעש וברוגז יגמא ארץ ובעצם מרוצתו יחזור, מה ראה על כבה? על כן אמרתי כי יש לו משפט לבקש ולברוח, וזה המשפט לא יובל להיות מן הגוף לבדו אם לא הנשמה : ועוד קול הנשמע במי ששומע משים בו סבר, אם לא יעשה בו סבר לא יעשה כלל בעבור הקול : כי תראה בבהמות אלמות כשתדבר אליהם תשים בו סבר, דא'ל'כ' לא יעשה כלל עבודך, ואם אין זה אמת, לא תמצא בהמה שתבוא עבור קול : עתה תראה בלבך כי הכלב כאשר ירא וישמע דברי האיש יתחיל לעשות מה שלא עשה, או יגמור מה שהתחיל, אחרי שדעת בגוף ובסיס בגוף, ומשפט הבחינה אינה כי אם בנשמה : והבהמה יש לה משפט הבחנה : הלא תראה כי הכלב מפילות (מפלה l.) עקבות הצבי לרדוף אותה

<sup>144</sup> BERACHJA ben Natronaj Ha-Nakdan, *Dodi ve-nechdi*. Ed. Hermann Gollancz. London: Henry Milford 1920, str. 17–19 hebrejské části.

ששמה אדוניו עליה ושש בלבו? ובראותך כי כן הוא, אין זה כי אם משפט הבחנה והיא הנשמה, כך אמרתי :

ויען, נכדי, נכדי! חלילה מלא להאמין דבר זה, רק כמו שאומרים העולם שיש להם דעת בלא

הבחנת משפט :

ויאמר לו, דודי בחורי, הלא תבוש ותכלם כי דבריך סותרים זה את זה? ועתה יצא מפיך שיש להם

דעת, ובאמרך שיש להם דעת הודית שיש להם נשמה : הלא בהריחך דבר, יש לו הפרדה על מה שהריח

אותו קודם לכן? וזה הדרך ימצא לכל אשר יש בו רוח חיים באפיו, ולא כן דבר שאינו נד כמו אבן, אבל

בכל דבר המתנדנד כמו בהמה : ומאחר שזה הרוח לא תוכל להיות בלא נשמה, תאמר שיש בו נשמה : ועוד

כי הנדנודים מתפררים, האחד נדנודי הגוף, והאחד נדנודי הנשמה : נדנודי הגוף למעלה הם מתולדת האש,

נדנודים למטה מתולדת העפר, נדנודי ימין ושמאל פנים ואחוד מאויר ומים, וסבות דבר ולשון לאחרות

(לאחרים?) זה בא מן הנשמה, וזה הנדנוד ימצא בבהמות אלמות המתנדנות, על [כן] יש לי לומר שיש

נשמה לבהמה : סוף דבר זה לא נוכל להעמיד על האמת שיש להם סבר שנזר להיות בגוף ולא בנשמה :

עליונות כנשמת אדם שתעלה עד לרקיע לאשר נתנה, ולא כן בנשמת הבהמה, שהיא רוח שיעלה באויר

כמעט קט ושם יפרד אנה ואנה, וכלה כעשן ברגע לרדת למטה :

ואני ברכיה אוכל להשיג דבר זה מדרך הפסוק, כי לא נמצא (בלא) קריאת נשמה כי אם לאדם

לבדו, והעד הנאמן, נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה : ואין טענה רק הפסוק, כל אשר נשמת רוח

חיים באפיו כי הוא דבוק עם בני אדם הנזכור למעלה : ועוד ביצירה כתיב, ויפח באפיו נשמת רוח חיים,

והיא הנשמה הנמצאת במצח המוח, כאשר נזכר בזה הספר : וביצירת הבהמה כתיב, תוצא הארץ נפש חיה

למינה, והנפש היא בכבד, ומלת נפש כגורת ויצאתם ופשתם, שהוא לשון רבוי וצמוח, על כן כי דם הוא

הנפש : ואל תתמה בעבור שתמצא הנשמה נקראת רוח וגם נפש, וגם מצינו הגוף נקרא נפש, פדה נפשי מיד

שאול, וכן פ' אבי עזר : כי הנפש היא הכח הצומח שהיא בכבד, וכל חי משתתף בכח הזה : זאת הנפש גוף,

והיא המתאוה לאכול ולדבר המשגל, והנשמה היא העליונה, וכחה בסוחה, והיא מבקשת ללמוד לאדם

מעשה השם ית', אך הנפש שהיא בכבד מבקשת הענוגה הגוף : ומה אוסיף לדבר זה, ובסוף פרשתיו :

### 3.3.2 Překlad

Otázka 19: Zda mají zvířata duši nebo rozumové uvažování?

*Když ležím na lůžku, na tebe pamatuji,<sup>145</sup> neboť z tebe čerpám milosrdenství.<sup>146</sup>* V mém srdci dřímají sazeničky tvé moudrosti, nyní je zavlaž vodou nesenou z tvých pramenů a prozrad' mi, zda zvířata mají duši němých či zda mají [také] rozumové uvažování. Nebo to žádný člověk skutečně neví?

Strýc odpověděl: Hle, odpovím ti podle pravdy, neboť věc, [pro kterou není výraz] v tvém jazyce, jak jsi řekl, není *uším odhalena*<sup>147</sup> a člověk nezná všechny tyto věci. Zdalipak jsi však neslyšel, že to, o čem pochybují prostí lidé, není skryto před moudrými? Jistě, že zvířata mají duši, protože je známo, že tato zvířata mají vnímání. Toto vnímání je buď spojeno se schopností soudu a kritického zkoumání rozdílů mezi věcmi navzájem, anebo je ho zcela prosté. Jako když člověk sleduje chodce, který proti němu kráčí, vidí jej, ale nevěnuje mu pozornost. Nerozlišuje, zda je bílý nebo černý, zda jsou jeho tváře zelené nebo červené. Zjistíme, že tento se dívá (pouze) s vnímáním, které se nachází v oku, ale bez vnímání v srdci. Neboť kdyby se jej zeptali, kdo to k němu kráčí, nevěděl by, jako někdo, jehož vnímání je zmatené.

Synovec prohlásil: Řekl jsi to správně, protože v jeho vnímání není soud rozlišující mezi jednotlivými věcmi a nemá rozumové uchopení dané věci, vyjma (vědomí), že se jedná o danou věc.

Strýc mu odpověděl: Hle, chytil ses do mé sítě. Buď mají [zvířata] soud k uvažování, anebo nemají vnímání [v tom smyslu], aby se tázali a utíkali od věci jako od objektu. Podobně jako ty, když hledíš na nějakou věc, ale nezkoumáš ji soudem, abys rozlišil, odkud pochází. Nepátráš po ní a neutíkáš. To se může stát tobě i jiným. Jestliže tedy zvířata nemají tuto schopnost soudu, aby ve svém vnímání rozlišili, co vlastně vidí, jak může nastat tato [situace]? Představ si psa, který rychle běží, *chvěje se vzrušením, hltá dálky*,<sup>148</sup> a najednou se v běhu obrátí a vrací se zpět. Co uviděl, že se takto chová? Proto pravím, že má soud, aby rozlišoval a [podle toho] utíkal, a tento soud nemůže pocházet pouze z těla, pokud by neměl duši. Podobně také hlas, který je uslyšen tím, který jej slyší, a vkládá do něj uvažování. Pokud by do něj nevložil rozumové uvažování, nic by kvůli tomuto hlasu neučinil. Protože uvidíš, že když mluvíš k němému zvířeti, vkládáš do něj rozumové uvažování, a pokud by tomu tak nebylo,

---

<sup>145</sup> Žalm 63,7. *Bible: překlad 21. století*. Dostupný z WWW: <[https:// http://www.bible21.cz/online/](https://http://www.bible21.cz/online/)>.

<sup>146</sup> Jeremiáš 31,3

<sup>147</sup> Srov. 1. Samuelova 9, 15 „Hospodin Samuelovi prozradil“; 2. Samuelova 7, 27 „ty jsi svému služebníku prozradil“.

<sup>148</sup> Job 39,24

neudělalo by kvůli tobě nic. A není-li to pravda, nenalezl bys zvíře, které by přišlo za hlasem. Nyní uzříš ve svém srdci, že onen pes, když se bojí a slyší slova člověka, začne dělat, co nedělal, nebo dokončí, co začal, na základě vnímání a chápání, které jsou v těle, a schopnosti kritického uvažování, která není v těle, ale spíše v duši. Zvíře má schopnost kritického uvažování. Cožpak jsi neviděl psa, jak sleduje stopy jelena, když jej honí pro radost a potěšení svého pána? A proto si vzpomeň, že se jedná o kritické rozlišování, které je v duši. Tak říkám, synovče, synovče, běda ti, abys věřil tomu, co říká tento svět, totiž, že [zvířata] mají pouze vnímání bez kritického rozlišování.

I řekl mu: Můj strýčku, můj druhu, zdalipak nejsi zahanben a v rozpacích, že si tvá slova navzájem odporují? Nyní z tvých slov plyne, že [zvířata] mají vnímání, dále však ve své řeči připustíš, že mají duši. Cožpak, když dáš psovi přičichnout k věci, [je schopen vnímat] oddělenost toho, co cítil z té věci od začátku? Tento způsob je vlastní *všemu, co má ve svém chřípí duch života*.<sup>149</sup> A nikoli věci, která se nehýbe, jako je například kámen, zato však ve všech pohybujících se věcech jako jsou zvířata. A protože tento duch nemůže být bez duše, říkáš, že [zvířata] mají duši. Dále pak [je dáno], že schopnosti pohybujících se se liší, jedna přináleží tělu, jiná se týká pohybů duše. Pohyby těla, které směřují vzhůru, [vycházejí] z přirozenosti ohně, pohyby směřující dolů jsou přirozenosti prachu (země), pohyby směrem vpravo a vlevo, vpřed a vzad [pocházejí z přirozenosti] vzduchu a vody. Schopnost řeči a jazyka pochází z duše, [schopnost] pohybu se však nachází i v němých pohybujících se zvířatech, a proto musím prohlásit, že zvířata mají duši. Závěr této záležitosti spočívá v tom, že na základě toho není možné pravdivě stanovit, že mají onu schopnost uvažování, která není v těle, ale v duši. Vyšší entity, jako je duše člověka, vystupuje k nebesům a *Tomu, jenž ji daroval*.<sup>150</sup> To se však netýká duše zvířat, která je [jako] pouhý dech a stoupá vzduchem pouze krátce, tam se rozplyne do všech stran a pak mizí jako dým a klesá zpět dolů.

Já, Berachja, nyní uzavřu tuto záležitost vycházející z biblického verše, neboť výraz „duše“ nikdy nenalezneme než ve spojitosti s člověkem. Věrným svědkem budiž verš: *jenž lidem na ní dává duši a ducha po ní chodícím*.<sup>151</sup> A není jiný argument než tento verš: *Vše, co mělo v chřípí živý dech duše*,<sup>152</sup> protože ten se nachází bezprostředně vedle zmínky o lidech, jako bylo zmíněno výše. Dále je psáno o stvoření: *a do jeho*

---

<sup>149</sup> Genesis 7,15; 22

<sup>150</sup> Kazatel 12,7

<sup>151</sup> Izajáš 42,5

<sup>152</sup> Genesis 7,22

*chrípí vdechl živého ducha*,<sup>153</sup> což je duše, která se nachází v přední části mozku, jak poznamenává tato kniha. Naopak ohledně stvoření zvířat je psáno: *at' země vydá živou duši a její rozmanité druhy*,<sup>154</sup> přičemž tato duše je v játrech. Slovo „nefeš“ je [obsaženo] ve výrazu „*וּפְשָׁתָם וַיִּצְאָתָם*“ (*vyrazíte a budete dovádět*)<sup>155</sup>, což svým významem vyjadřuje množení a růst, a proto též *krev je duše*<sup>156</sup>. Nediv se však, když naleznesh místa, kde se vyšší duši říká duch nebo také nižší duše. Vždyť nalezneme i [pasáže, kde] se tělu říká nižší duše, například: *můj život ale Bůh z hrobu vykoupí*,<sup>157</sup> což *můj Otec pomoci (Avi Ezer)* vykládá tak, že duše označuje schopnost růstu, ta se nachází v játrech a má na ní podíl vše, co je živé. To je duše těla, která baží po jídle a sexuálních záležitostech, avšak vyšší duše je vyšší entita, její schopnost je v mozku, a přeje si vyučovat člověka o skutcích Hospodina, budiž požehnán. Naopak duše, která sídlí v játrech, vyhledává pouze potěšení těla. Co je ještě třeba, abych doplnil k této záležitosti na konci mé kapitoly?

### 3.3.3 Komentář

Berachjova diskuze odpovídá otázkám číslo 13 a 14 Adelardových *Questiones naturales*. Berachja zde přejímá Adelardovo přesvědčení, že zvířata mají rozumové uvažování, a tedy mají duši. Adelard dělí společnost na dva tábory: běžné lidi, kteří s tímto názorem nesouhlasí, a filosofy, kteří jsou s tímto názorem ztotožnění. Ve stejném duchu hovoří Berachja o prostých lidech, kteří o tomto pochybují, a moudrých lidech, stojících za touto myšlenkou. Oba strýcové jsou oněmi filosofy, a snaží se dostat na svou stranu i své synovce, kteří se prozatím drží názoru prostých lidí. Podstatná část Adelardovy argumentace, jejímž cílem je dokázat, že zvířata mají skutečně rozumové uvažování, jehož podkladem musí být jediné duše, je zasazena Berachjou do jeho otázky. Ilustrací budiž tento úryvek z Adelarda:

*Mimoto, vnímání není to stejné co rozlišování jednotlivých vjemů. Protože vnímání probíhá v těle a v blízkosti těla, nicméně, rozlišování vztahující se k čemukoliv – obzvláště však rozlišování podobných věcí – se nemůže*

---

<sup>153</sup> Genesis 2,7

<sup>154</sup> Genesis 1,24

<sup>155</sup> Malachiáš 3,20

<sup>156</sup> Srov. Genesis 9,4; Paralipomenon 12,23

<sup>157</sup> Žalm 49,16

vyskytovat nikde jinde než v duši. Avšak zvířata používají rozlišování jednotlivých vjemů. Neboť, opět, pes vnímá pach divého zvířete, které pronásleduje, ale když se střetne s dalším zvířetem stejného druhu, rozlišuje mezi nimi, a, dbaje příkazu svého pána, zanechává jednoho a pronásleduje druhého. Neboť v jeho mysli je určitá představa: ‚Toto je ten, kterého mám pronásledovat, ale tento je jiného pachu, odlišného od toho prvního.‘ K uvědomění si tohoto rozdílu je potřeba značná citlivost rozlišovacího úsudku. Tudíž je nutné připustit, že zvířata mají rovněž základy rozlišování.<sup>158</sup>

To, co u Berachjy nenajdeme, je ovšem Adelardova rozvláčná definice pojmu vnímání. Je pravděpodobné, že, pokud si jí vůbec byl vědom, považoval ji za příliš abstraktní součást diskuze, bezvýznamnou v ‚lidovosti‘ jeho filosofie. Adelard definuje vnímání následovně: „Definice vnímání, podle mého názoru, je ‚významná změna v jakémkoliv oživeném těle způsobená kontaktem s vnějším předmětem“.<sup>159</sup> Stojí si za tím, že každé ze slov obsažených v definici je nezbytné, neboť jeho vypuštěním by definice nebyla dostatečně precizní, např. kdybychom vypustili slovo ‚významná‘, definice by odkazovala i na jakoukoli molekulární změnu; vynecháním výrazu ‚oživené‘ (tělo) by definice byla zaměřena i na jakékoliv neživé předměty, např. kámen.

Hned v závěsu představuje Adelard odlišnost pohybů duše a pohybů těla. Pohyby těla, tak, jak jsou popsány Adelardem, tedy „nahoru kvůli ohni, dolů kvůli zemi, doprava a doleva a dozadu a dopředu kvůli vzduchu a vodě“<sup>160</sup>, dávají Berachjovi smysl, a proto je adoptuje beze změny. Ostatně, v židovské tradici se totožné schéma objevuje v *Sefer jecira*.

אלו עשר ספירות בלימה אחת רוח אלהים חיים רוח מרוח מים מרוח אש ממים רוח ותחת מזרח ומערב  
צפון ודרום:

[Toto je deset sfér existence z nicoty. Z ducha živého Boha vyšel vzduch, ve vzduchu voda, z vody oheň, z ohně výška a hloubka, východ a západ, sever a jih.]<sup>161</sup>

שבע כפולות בג"ד כפר"ת מעלה ומטה מזרח ומערב צפון ודרום והיכל הקודש מכון באמצע והוא נושא את  
כלן:

<sup>158</sup> ADELARD, *Conversations with His Nephew*. Ed. A tr. Charles Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, str. 115.

<sup>159</sup> Tamtéž, str. 115.

<sup>160</sup> Tamtéž, str. 117.

<sup>161</sup> *Sefer jecira*, str. 16.

[Sedm dvojitých souhlásek odpovídá šesti dimenzím: výšce a hloubce, východu a západu, severu a jihu, a Svatému chrámu, který je v jejich středu, a všechny je nese.]<sup>162</sup>

Nicméně, pohyby duše v Berachjově podání, zdá se, nezaznívají v Adelardem udané tónině. Adelard totiž zmiňuje kruhové pohyby duše, čímž zřejmě odkazuje na pohyby duše diskutované v Platónově *Timaiovi*. Berachja však rovnou uvádí konkrétní příklad pohybu duše, tedy schopnost řeči, a tím téma pohybů duše uzavírá.

Poté, co je synovec přesvědčen o přítomnosti rozlišování a mínění ve zvířeti, avšak stále popírá skutečnost duše ve zvířeti, Adelard argumentuje, že schopnost rozlišování a mínění se již více nenacházejí v těle, když z něj duše jednou vyšla. Tyto schopnosti zde nemohou přebývat bez duše, neboť jsou na ni navázány. Jak Adelardův, tak Berachjův, synovec nakonec chtě nechtě připouští, že se pravděpodobně ve zvířeti duše nachází. Avšak, dokonce ani tehdy tuto duši nemohou ztotožnit s duší, která je v člověku. Zvířecí duše poté, co je oddělena od těla, v okamžiku zaniká; rozplyne se jako dým a zmizí do všech stran. Jak jen z toho ven?

Adelard je rozohněn názorem svého synovce ohledně možného zániku duše, jež je průvodcem těla, jeho netělesnou paní, aktivní přirozeností, a doporučuje mu: „Raději ty zmiz, když je ti vlastní tak špatná definice takovéto esence!“<sup>163</sup> Berachja však vůbec nezalívá synovci jeho názor, a raději se uchyluje pod křídlo svého *Otce pomoci*, Abrahama Ibn Ezry, v jehož komentáři ke Genesis se nachází výklad duše, který usiluje o to, rozlišit mezi duší člověka a duší zvířete. Jelikož se mu zardál jeho komentář velmi inspirativní a účelný pro diskuzi duše zvířat, těží z něho jako z bohatého pramene vědomostí. Pozoruhodně ovšem Ibn Ezrův výklad bezvýhradně nepromlouvá ve prospěch rozumového uvažování ve zvířeti. Spíše usiluje vyložit otázku duše ve světle biblické tradice. Přikládám sem zmíněný komentář pro demonstrování toho, že téměř celá závěrečná část Berachjovy otázky je jeho parafrází.

וַיִּצְרָה הַנְּהָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם, עֶפֶר מִן-הָאֲדָמָה, וַיִּפַּח בְּאַפָּיו, נְשֵׁמַת חַיִּים; וַיְהִי הָאָדָם,  
לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

ואמר נשמת חיים - בעבור שאיננה מתה. והנה חפשתי בכל ספרינו, ולא

מצאתי "נשמה" כי אם לאדם לבדו; ואין טענה מהמכתב "כל אשר נשמת רוח חיים

<sup>162</sup> Tamtéž, str. 24.

<sup>163</sup> ADELARD, str. 119.



באפיו" (בר' ז, כב), כי הוא דבק עם "האדם" הנזכר למעלה (שם), כי כבר הזכיר העוף והבהמה והחיה (שם); והעד: "נותן נשמה לעם עליה" (יש' מב, ה). ואמר אחד מחכמי דורנו, כי נפש - מגזרת "ויצאתם ופשתם" (מל' ג, כ), והוא הכח המפרה שהוא בכבד, על כן כתוב "כי הדם הוא הנפש" (דב' יב, כג). וה"נשמה" - מגזרת "שמים", על דרך דקדוק "מתיהדים" (אס' ח, יז). וטעם ויהי האדם לנפש חיה: יש אומרים שהלך מיד כמו החיות; כי משפט הילודים באדם - להרגילם. ואחרים אמרו, שטעמו שנפש חיה היא בכח הנשמה, כי הרוח והנפש אצלם השם מהנשמה. ואל תתמה בעבור שתמצא ה"נשמה" נקראת "רוח" גם "נפש", כמו "אך אלהים יפדה נפשי" (תה' מט, טז); "והרוח תשוב אל האלהים" (קה' יב, ז); כי עשו כן העברים, בעבור שתראה ותמצא הנשמה עם הרוח והנפש. והרוח היא בלב, וכח הנשמה במוח הראש, אעפ"י ששרש כחה בלב.

„Hospodin Bůh pak z prachu země zformoval člověka a do jeho chřípí vdechl duši živou (*nišmat chajim*). Tak se člověk stal živou duší (*nefeš chaja*).“<sup>164</sup>

*Říká se ‚duši živou‘ (*nišmat chajim*) kvůli tomu, že není mrtvá. A hle, prohledal jsem všechny naše [posvátné] knihy, a nenalezl slovo ‚nešama‘ (duše) jinak, než ve spojitosti s člověkem. Není však argumentem výrok z Písma „vše, co mělo v chřípí živý dech duše (*nišmat ruach chajim*)“ [Genesis 7,22], neboť tento se sice pojí k ‚člověku‘, jak bylo zmíněno výše (tamtéž), avšak zároveň je zmíněno i ptactvo, dobytek, a jiná zvířata (tamtéž). Svědkem budiž: „dává duši (*nešama*) lidu na ní“ [Jošijáš 42,5]. I řekl jeden z moudrých naší generace, že *nefeš* je odvozena z „ויצאתם ופשתם“ (vyrazíte a budete dovádět) [Malachiáš 3,20], a toto je schopnost plození, která se nachází v játrech, a proto je psáno: „neboť krev je duší (*nefeš*)“ [Paralipomenon 12,23]. A ‚nešama‘ - je odvozena od ‚šamajim‘ (*nebesa*), podle gramatického způsobu, jaký najdeme u fráze ‚požidovštili se‘ [Ester 8,17]. A výrok: „I stal se člověk živou duší (*nefeš chaja*)“: někteří říkají, že chodil bezprostředně jako zvířata; neboť nezralé soudy vztahující se k člověku se začínají stávat zvykem. A jiní zase řekli, že rozlišení ‚živá duše‘ je ve schopnosti nešamy, neboť duším *ruach* a *nefeš* náleží jméno *nešama*. Nebud' překvapený tím, když najdeš duši (*nešama*) nazvanou ‚*ruach*‘ a rovněž ‚*nefeš*‘, jako např.: „Avšak Bůh vykoupil mou duši (*nefeš*)“ [Žalm*

<sup>164</sup> Genesis 2,7

49,16]; „a duch (ruach) se navrátí k Hospodinovi“ [Kazatel 12,7]; protože přesně takto Židé [ti, co sepisovali Písmo svaté] postupovali, a proto spatříš a nalezněš duši (nešama) společně s ruach a nefeš. A duch (ruach) se nachází v srdci, a schopnost duše (nešama) je v hlavě – v mozku, přestože kořen této schopnosti je v srdci.<sup>165</sup>

Použití myšlenek uznávaného Berachjova současníka, exegety Abrahama Ibn Ezry, je v souladu s typickým rozměrem jeho práce s filosofickým textem, kterým je snaživé osvětlování obskurních míst skrze biblickou obraznost, již hojně využívá ve svých spisech. Toto ovšemže potvrdí i následující dva úryvky z Berachjova díla. V nich rovněž bude figurovat Ibn Ezrovo jméno, přestože ne vždy explicitně vyjádřeno. Berachja se opět bude vracet k myšlenkám citovaného Ibn Ezrova komentáře, a bude čerpat i z jiných jeho textů.

### 3.4 Dodi ve-nechdi: otázka 40

#### 3.4.1 Hebrejský text

מ. למה לא ילך הילד מיד?<sup>166</sup>  
דודי, אחרי אשר עלינו במעלות מתכונת האדם, נחפשה דרכינו ונחקורה לדעת למה לא ילך הילד כשנולד, וישען על רגליו כבהמה וזיה :  
ויען דודי, שים לבך ועיניך ראה, כי אבריו רכים מכל בהמה, ונברא על מתכונת שילך כקומה זקופה ונעלם (ונעלה I). להביט אל השמים, וזה דבר גדול ומשונה ממתכונת על ארבע : ויאמר לו, גם אלו שני דברים נפלאו ממני, ולא אוכל להם:  
ויען דודו, למראה עינים למשמע אזנים ידענו, ולא נעלם ממנו, כי שלשה עולמים ברא הקדוש ב"ה יתב' ויתעל', והאחד שפל, והוא על מעלות רבות בצמחים ובמתכונותיו, והאדם שבאה (שבה I) הוא לבדו במעלה העליונה : ועלם השני, צבא השמים ככבים ומאורות, והוא נקרא עולם האמצעי : עולם השלישי, למעלה למעלה הימנו, והם המלאכים המשרתים הבורא, ונשמת האדם נגזרת מאורם, ומקבלת כח העליון כפי מערכת המשרתים : על כן ידוע כי נשמת האדם גבוה מן העולם השפל, להכיר בה מעשה בוראה, וכל הולכי על ארבע לא נבראו להכיר מעשה בוראה, אך באדם נמצא כתוב וחדר תעטרהו, וזה בעבור

<sup>165</sup> Abraham IBN EZRA „Dlouhý komentář k Gn 2,7“, in: *Mikraot Gedolot*.

<sup>166</sup> *Dodi ve-nechdi*, str. 28–29 hebrejské části.

הנשמה שטפח (שנפח 1). בו, והיא מאור המלאכים נגזרת במאור היוצא מן השמש : ואם היא תניח תאות עולם השפל, תוכל לעלות במעלות גדולות ולקבל כח גדול מכח עליון שקבלה על ידי אור המלאכים : וזה הדבר צריך פיר' ארוך, אך החכם ברמז יבין מה שאמרתי לו, כי אברי האדם שהם רפים, ואשר בקומה וזקופה מדרך התולדה, וזאת התולדה נקראת נשמה, ושם לבך באלו שני דברים, כי מהם באה לאדם סיבת ההליכה : ולפי שהנשמה העליונה נתנה בו, היא רוצה לדקדק בפעולות האדם, ולאמן לו אברים כמעשה אומן לפעולותיו בלא עצמות גדולים ואבריו בעלי גרם, ולעשות בידיו מעשים אשר יעשו לפי מתכונת הנשמה ולפי מה שצריך לו, לתפור ולקרוע, לקצור ולזרוע, לקבל ולחלק : ובאלה הפועל צריך אברים רכים למשמש וליגע כפי חפצו, ולא מן מתכונת הבהמה אשר היא נבראת חפצו בעבור האדם, וצריכה אברים גסים וגרמים כמטיל ברזל, ועצמים כאפיקי נחושה, על דרך ורב תבואות בכח שור, ולבעבור עבודות רבות, למשוך בעול משאות משא : הנה הודעתך למה יש לאדם אברים רכים, ומזה תוכל להבין מגור' וכסאה כדבר זקוף ורך, ושתהא מבטה אל השמים לשוב אל אשר בראה, והיא חצבה עמודיה, פן תטנף ותתאבק כעפר הבהמות מהלכי ארבע : והיא בחרה מקומה בראש ובמוח, ותאמר פה אשיב אל אמיתיה, והוא המקום שתוכל להביט כל בגוף אשר תחתיה, כי כן חפצה לשמור כל הגוף כאשר נמסר בידה : ומזה תוכל לדעת כי לא לחנם ברא תולדת האברים רכים וגוף זקוף, אך לא מן האדם לפעולותיו, וכל זה בעבור הנשמה : וכאשר אברי האדם נכוננו לפעולותיו ולפי מעשיו, כן הבהמה אשר היא בעלת גרם לפעולותיו, לפי הנשמה היורדת היא למטה לארץ :

### 3.4.2 Překlad

Otázka 40: Proč dítě ihned nechodí?

Můj strýčku, poté, co jsme [prodiskutovali] stupně vlastností člověka, dovol nám hledat cestu a pokusit se zjistit, proč dítě nechodí, když se narodí, a neudrží se na nohou jako dobytek a jiná zvířata?

I odpověděl můj strýček: Dávej pozor a tvé oči uvidí, že části jeho těla jsou jemnější, než je tomu s částmi těla zvířat. I byl stvořen takové vlastnosti, že má chodit se vzpřímenou a vysokou postavou, aby se díval k nebesům. A to je veliká věc, [která ho] odlišuje od vlastností [chodících] po čtyřech. I řekl mu [synovec]: Tyto dvě záležitosti jsou pro mě rovněž příliš obtížné, a nemohu je překousnout.

I odpověděl jeho strýček: Z pohledu očí a z poslechu uší jsme získali znalost. I nezůstalo nám skryto, že Bůh, budiž požehnán a veleben, stvořil tři světy. Ten jeden je nejnižší, a [sestavá] z mnohých stupňů rostlin a takovýchto [podobných] vlastností. A člověk, který je v něm, je sám nejvyšším stupněm. Druhý svět [se skládá] z nebeských zástupů, hvězd a nebeských těles, a nazývá se prostředním světem. Třetí svět, nejvyšší z nich, [zahrnuje] anděly a planety. Duše člověka je odvozena z jejich záře a získává vyšší sílu podle uspořádání planet.

Tedy je známo, že duše člověka je nejvyšší ze světa nejnižšího, aby v něm mohla rozpoznat Stvořitelovo dílo. Všechno to, co chodí po čtyřech, nebylo stvořeno, aby rozpoznalo Stvořitelovo dílo. Pouze v člověku se nachází, jak je psáno: *slávou a ctí jsi korunoval jej*<sup>167</sup>. To kvůli duši, která do něj byla vdechnuta. Ta [duše] je odvozená ze záře andělů, která je ze světla vycházejícího ze Slunce.

A když [duše] opustí pokušení nejnižšího světa, může vystoupat mnohé stupně nahoru, a získat velkou sílu z nejvyšší síly, kterou získala prostřednictvím záře andělů. Tato věc potřebuje dlouhý výklad, avšak moudrý pochopí, co jsem mu pověděl v narážce, totiž že části těla člověka jsou jemné, a on je vzpřímeného vzrůstu, od přirozenosti. Tato přirozenost se nazývá *nešama*. Dávej pozor na tyto dvě záležitosti, protože od nich pochází příčina chůze pro člověka.

Kvůli tomu, že nejvyšší duše do něj byla vložena, přeje si [duše] dohlížet na činnosti člověka, utvářet části jeho těla s ohledem na jeho umělecko-řemeslné činnosti, tedy bez velkých kostí a kostnatých částí jeho těla, aby tak mohl vykonávat svými rukama činnosti, které mají být konány podle vlastnosti jeho duše a podle toho, co je mu zapotřebí: šít a trhat, sklízet a zasévat, získávat a rozdělovat. V těchto činnostech potřebuje jemné části těla, aby se mohl dotýkat a sahat podle svého přání. Není tomu tak u vlastnosti zvířete, které je stvořené pro účel člověka, a potřebuje hrubé části těla, kosti jako železné tyče, a kůstky jako měděné žlaby, tímto způsobem pak *silný býk zajistí hojnou úrodu*<sup>168</sup>. [Je mu to potřeba] kvůli mnoha pracím, aby mohl táhnout jeho těžkého nákladu.

Hle, informoval jsem tě, proč má člověk jemné části těla, a z toho jsi schopen pochopit, kde je její [duše] obydlí a její sídlo jakožto věci vzpřímené a jemné, jejíž pohled by měl směřovat k nebesům, kam se navrátí k tomu, kdo ji stvořil. I nechala si

---

<sup>167</sup> Žalm 8,6

<sup>168</sup> Přísloví 14,4

vysekat své sloupy, aby nebyla špinavá a zaprášená prachem, který je na zvířatech chodících po čtyřech. Ona zvolila své místo v hlavě a v mozku. I řekla: *zde je mé spočinutí na věčné věky!*<sup>169</sup> A to je to místo, kde může dohlížet na celé tělo, které je pod ní, protože si přála střežit celé tělo, když bylo předáno do její ruky. Z toho jsi schopen poznat, že ne bez účelu stvořil [Bůh] přirozenost jemných částí těla a vzpřímené postavy, avšak ne podle člověka a jeho činností, nýbrž podle duše. Stejně jako části těla člověka jsou vhodné pro jeho činy a podle jeho činností, podobně je tomu u zvířete, které je kostnaté podle svých činností, a podle sestupnosti duše upoutáno k zemi.

### 3.4.3 Komentář

Ve svém základu tato otázka koresponduje s otázkou číslo 38 Adelardových *Questiones naturales*.<sup>170</sup> Zde se Adelardův synovec dotazuje, proč jsou zapotřebí jemné končetiny, proč je dítěti zatěžko se postavit? Berachjův výklad je však na první pohled výrazně delší než Adelardův.

Nejprve představuje Adelardovu myšlenku, která se odvíjí od toho, že člověk chodí vzpřímený, protože se má dívat k nebesům, odkud pochází jeho aktivní přirozenost, tedy nejvyšší duše. Ta ho také odlišuje od zvířat, jež chodí po čtyřech kvůli tomu, aby byla blízko zemi, odkud pochází zase jejich přirozenost. Duše, která je příčinou tělesné konstrukce člověka, se obávala toho, že kdyby byl člověk příliš blízko zemského prachu, byla by ho pokoušela nenasytlost, jako je tomu u zvířat. Tím, že je člověk svým zrakem zaměřen k vyšším sférám, přibližuje ho to k jeho racionální přirozenosti.

Adelardem řešené téma, souvislost rozumu s fyziologickým uspořádáním lidského těla, se objevuje již v Platónově *Timaiovi*. Zde se o člověku praví:

*Co se tedy týče nejvyššího druhu duše v nás, jest o něm souditi tak, že bůh jej dal každému jako daimona [tj. průvodce], ten druh, který bydlí na vrcholu našeho těla a o kterém správně díme, že nás pozdvihuje od země ke svému příbuzenstvu na nebi jakožto tvory vyrostlé ne z pozemské, nýbrž z nebeské*

---

<sup>169</sup> Toto místo je chybně přepsáno, avšak poselství odkazuje k Žalmu 132,14.

<sup>170</sup> ADELARD of Bath, *Conversations with his Nephew*. Ed. a př. Charles Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, str. 167.

*půdy; božstvo totiž upevnilo naši hlavu a kořen naší bytosti tam, odkud duše vzala první původ, a tak udržuje zpříma celé tělo.*<sup>171</sup>

Zvířata však byla uzpůsobena podle jiného vzorce:

*Zvířata pak čtyřnohá pozemská i divoká vznikla z lidí nijak se nezabývajících filosofií a nemajících naprosto vědeckého zájmu o přírodu, protože již neužívají kruhovitých pohybů v hlavě, nýbrž následují jako vůdců těch částí duše, které jsou uloženy v prsou. Působením těchto zaměstnání mají sehnuty přední končetiny a hlavy k zemi pro příbuznost s ní.*<sup>172</sup>

Není zcela pravděpodobné, že by Adelard čerpal tento námět přímo z Platónova textu. Zvážíme-li oblast jeho působnosti, latinský Západ, je nutné si uvědomit, že zde byla dostupná pouze omezená část *Timaiia*, kterou přeložil do latiny Cicero v prvním století, tedy *Timaios* 27d-47b. Kromě toho zde však byl k dispozici i Chalcidiův, rovněž fragmentární, překlad ze čtvrtého století, který se taktéž nedobírá citované závěrečné pasáže.<sup>173</sup> Platónská nauka se odrážela i v dílech jiných autorů. Nyní, jedním z těch, se kterými byl Adelard při vši jistotě obeznámen, je Macrobius, neboť odkazuje v otázce číslo 35 (*QN*) na jeho *Saturnálie*. Macrobius ve svém komentáři k Cicerově *Snu Scipiovu* popisuje, jak duše, vycházející ze světla Intelktu, odvrácením svého zraku od svého původce směrem dolů byla zatěžkána v nižších, materiálních sférách, ve kterých je ovšem neschopna udržet si sílu, kterou čerpala přímo z čistého božského Intelktu. Avšak,

*lidská těla, na druhou stranu, se ukázala být schopná udržet, sice s obtížemi, malou část [této síly], a pouze tato, protože jediná se zdála být vzpřímená - se natahují směrem k nebi, nedbajíce přitom země, tak jak tomu bylo - protože jen když jsou vzpřímená, mohou vždy snadno pozorovat nebesa; [...] Pouze člověk byl obdařen rozumem, mohutností mysli, jejíž sídlo je v hlavě; [...] jediné díky této rozumové mohutnosti si získal převahu nad ostatními*

---

<sup>171</sup> *Timaios* 90a, str. 86.

<sup>172</sup> *Timaios* 91e, str. 88.

<sup>173</sup> Srov. CHALCIDIUS, *On Plato's Timaeus*. Ed a př. John Magee. Cambridge – Mass.: Harvard University Press, 2016; Barbara SATTLER, „Plato's Timaeus: Translations and Commentaries in the West“ [2017-04-30]. Dostupný z WWW: <<https://www.library.illinois.edu/rbx/exhibitions/Plato/Pages/Translations.html>>.

*živočichy, kteří, protože jsou stále sehnuti dolů a mají obtíže dívat se vzhůru, se oddálili od nebes.*<sup>174</sup>

Berachja, broušený židovskou tradicí, ponechává nejprve stranou těžkosti s chápáním nauky o aktivní přirozenosti člověka, jíž je rozumová duše, tím, že se obrací k učení Abrahama Ibn Ezry. Je potřeba připravit půdu pro toto téma prostřednictvím Ibn Ezrových třech světů. Ibn Ezra v *Chaj ben mekic* představuje kosmos, který se skládá ze tří světů. Člověk se nachází sice v tom nejnižším světě (*ha-olam ha-šafal*) po boku zvířat a rostlin, avšak jeho duše pochází ze světa nejvyššího (*ha-olam ha-eljon*). Duše, která je odvozena z andělské záře, se snaží co nejvíce přiblížit svému Stvořiteli, samozřejmě poté, co se rozpomněla na svůj původ a opustila pokušení nejnižšího světa. Tehdy je schopna rozpoznat Stvořitelovo dílo a rozjímat božské záležitosti nejvyšší sféry.

V Berachjových očích doplňuje Ibn Ezrovo schéma nauku, kterou našel v Adelardově spisu, vskutku výtečně. Věc se má tak, že ve skutečnosti jsou obě pojetí spřízněná, neboť mají obě svůj kořen v novoplatonismu. Obě vycházejí z platónské nauky, avšak každé z nich si k jejímu dosažení zvolilo jinou cestu. Adelard, za předpokladu, že se pro konečné rozřešení této otázky nechal skutečně inspirovat Macrobiem, tedy vychází z pozdněantického novoplatonismu. Berachja potom zvolil cestu, která je více v souladu s jeho tradicí, a obrátil se na svého *Otce pomoci*, který svůj novoplatónský náhled na svět čerpal u arabských filosofů a ptolemaiovských kosmologů, kteří byli ovšem rovněž znalí platónského a novoplatónského učení.

Zavázaný biblické tradici potom Berachja hledá argumenty pro odlišnou přirozenost zvířete a člověka v *Tanachu*, kde se to doslova hemží připomínkami toho, že zvíře bylo stvořeno kvůli člověku, aby mu bylo ku prospěchu. Již v pasáži stvoření je zdůrazněno nerovnocenné postavení zvěře, když je Adamovi dáno, aby sám pojmenoval všechny rozličné druhy.<sup>175</sup> Biblický obraz představuje zvíře, které je určeno sloužit člověku svou prací, proto má silné kosti, aby zastalo tu práci, které člověk sám kvůli své subtilnější kostře není schopen. Tématu podřízenosti zvířete vzhledem k člověku se Berachja věnuje i ve svém pozdějším díle, na které brzy padne více světla. Na tomto místě se rovněž jeho úvahy budou vztahovat k strachu lidské duše ze zemského prachu,

---

<sup>174</sup> MACROBIUS, *Commentary on the Dream of Scipio* XIV, 9–11. Př. W. H. Stahl. New York: Columbia University Press, str. 144.

<sup>175</sup> Srov. Genesis 2,19–20

tedy matérii, který ulpívá na čtyřnohých zvířatech, jejichž přirozenost je propojená se zemí. K této diskuzi se tedy ještě na patřičném místě vrátíme.

A nyní již ponecháme stranou Berachjovo dílo *Dodi ve-nechdi*, a přiblížíme se k jeho zmíněnému spisu, jenž sleduje primárně eticko-náboženskou filosofickou diskuzi. Východiskem je však tentokrát židovská filosofie, jejímž představitelem je v tomto konkrétním případě Saadja Gaon. Tímto spisem je *Sefer musar haskel*. Začneme tedy nejprve vpravením se do obecného kontextu tohoto díla.

### 3.5 Sefer musar haskel a etický rozmach

H. Gollanz ve své edici<sup>176</sup> Berachjova etického spisu ze samého počátku dvacátého století používá pro toto dílo název *Sefer ha-chibur (Kompendium)*. Jak sám uvádí, nikde pro ně nenalezl jiný, speciálnější, název.<sup>177</sup> N. Golb však odtušil z výčtu Berachjových děl v jednom z Elijášových kolofónů, že heslo *musar* (morálka, kázeň) odkazuje právě na tento etický spis, a tudíž pro něj zrekonstruoval název *Sefer musar haskel (Kniha ukázněné moudrosti)*. Tento spis je, podobně jako tomu bylo u *Dodi ve-nechdi*, inspirován konkrétním dílem, a to Saadjovou *Knihou víry a názorů*, jejíž obsah byl za Berachjy, předtím než byla řádně přeložena Ibn Tibbonem, v oběhu ve formě hebrejské parafráze. Mimoto je text doplněn o myšlenky jiných, současnějších, autorů, převážně pak Abrahama Ibn Ezry a Bachjy Ibn Pakudy, a Berachjova vlastní zamyšlení.<sup>178</sup>

Berachja zde postupuje tak, že krok za krokem prochází témata, tak jak jsou Saadjou systematicky probírána v jeho spise, nicméně vynechává abstraktní filosofické, pro něj pravděpodobně málo srozumitelné, diskuze – obloukem se vyhýbá aristotelským kategoriím a podobným záležitostem. Těží převážně z diskuzí etického a náboženského založení.<sup>179</sup>

Motivaci k sepsání tohoto spisu jistě nejlépe vykreslí Berachjova vlastní slova, která jsou zaznamenána v úvodu jeho díla:

*Všem, kdo přišli pátrat za závojem vědění, každému hlubokého chápání ...  
těmto by měla být blízká má slova, která jsem, ač mladý a nevýznamný,*

<sup>176</sup> BERACHYA. *The Ethical Treatises of Berachya son of Rabi Natronai ha-Nakdan*. Ed. a př. H. Gollanz. London: David Nutt, 1902.

<sup>177</sup> Srov. GOLLANZ (1902), str. xliv.

<sup>178</sup> Srov. VISI (2014), str. 10; 21.

<sup>179</sup> Srov. GOLLANZ (1902), str. xlv.



vybral z díla mocného učence, našeho učitele Saadje Gaona, požehnané památky ... stejně tak ze spisů dalších učenců, kteří povstali po něm ... Avšak, poněvadž psali o svých věcech příliš zdlouhavě, a mluvili rozvláčně o exaktních vědách, např. co se týká hvězd, jejich tras, pohybů, a zatmění; ba co více, poněvadž je naše chápání příliš omezené, než aby pochopilo samou podstatu věci ... rozhodl jsem se vyložit toto téma ve zkrácené podobě, aby se nestalo únavným, a aby ten, kdo běží, byl schopen číst. Stáhl jsem z jejich slov slupky, a vyvolil nejvybranější výroky, béře tak z lusku pouze dvě nebo tři bobule, abych omezil rozvláčnost jejich diskuzí ... Má ruka musí být natažena, aby shromáždila jejich slova, a uspořádala je takovým způsobem, abych nepozměnil hlavní myšlenky, natožpak abych zhřešil proti jejich autorům.<sup>180</sup>

Krácení rozvláčných etických pojednání bylo v této době, obzvláště právě v jihofrancouzské oblasti, vysloveně žádoucí, neboť mladší generace neměly dostatečnou motivaci k zdolávání obsáhlejších spisů. To dosvědčuje i speciální přání Mešullamova syna Ašera směrem k překladateli Judovi Ibn Tibbonovi, aby místo příliš zdlouhavého Bachjova etického pojednání *Chovot ha-levavot* přeložil raději svižnější a napohled jistě přívětivější Ibn Gabirolovo dílo *Tikkun middot ha-nefeš*.<sup>181</sup>

Podobný smysl lze hledat i v tomto Berachjově etickém spisu. Ostatně, jak dokázal T. Visi ve svém článku, při jeho vytváření se Berachja pravděpodobně nacházel právě v Mešullamově kruhu, a tedy byl pod přímým vlivem těchto tendencí, usilujících o větší konzumaci morálních principů. Berachja na Mešullama odkazuje ve svém vzdávání díky jako na *zářící světlo světa*, muže oděného ve spravedlnosti.<sup>182</sup> Berachjova silná náklonnost k tomuto muži se dá vysvětlit tím, že byl Mešullam v této době patrně Berachjovým mecenášem, což byl vztah typický pro potulné intelektuály v andaluské oblasti, jako byli Ibn Gabirol či Ibn Ezra. Pravděpodobnost, že měl Berachja takového patrona, rovněž svědčí o jeho pobytu v jižních oblastech Francie.<sup>183</sup>

K dílu *Sefer musar haskel* se tematicky vztahují ještě další dvě práce, a to *Dodatek k Musar haskel*, a *Macref*. Všechna tři díla vznikla ve stejném období v takové následnosti, jako jsou tu představena, a pravděpodobně tedy v oblasti Provence pod

<sup>180</sup> Podle Gollanzova překladu. GOLLANZ (1902), str. 1–2.

<sup>181</sup> Srov. VISI (2014), str. 24–25.

<sup>182</sup> Srov. tamtéž, str. 15.

<sup>183</sup> Srov. tamtéž, str. 17.

vlivem Mešullamova intelektuálního kruhu, neboť všechna vykazují provensálské vlivy.<sup>184</sup>

Úryvek, k němuž nyní zavítáme, vnitřně navazuje na dvě předchozí pasáže z *Dodi ve-nechdi*. Znovu se zde objevuje téma vzpřímené postavy člověka a jejího vztahu k nejvyšší duši, stejně tak rozdílu mezi duší zvířete a člověka. Následující práce s textem bude založená na stejném principu, jako tomu bylo u *Dodi ve-nechdi*. Nejprve předložím originální text v Gollanzově edici, který je transkribován na základě jediného existujícího manuskriptu tohoto díla, jímž je MS Parma 482.<sup>185</sup> Poté připojím vlastní překlad, sledující záměr vyhnout se Gollanzovým zásahům do originálního textu. Na závěr konkrétní pasáž okomentuji a srovnám s pasážemi z *Dodi ve-nechdi*.

### 3.6 Sefer musar haskel XLIX

#### 3.6.1 Hebrejský text

XLIX<sup>186</sup>

ולפי שבאר ר' אברהם אבן עזר באר היטב חברתיו עם זה א' כי הנפש היא הכח הצומח שהוא בכבוד וכל חי משתתף בכח הזה וממנו תאות המאכל ודבר המשגל. והרוח בלב ובו חיי האדם שיתנועע ובצאת זה הרוח שהוא דומה לאויר מהגויה אז ימות האדם וזאת הרוח מתגברת והיא הכעסנית והנשמה היא העליונה וכחה במוח ועל כן היא מבקשת מה שיועילנה ללמוד מעשי השם ולפי דברי אלו הגאונים עם מה שלמדתי אני ברכיה מחכמת הספר שהעתקתי מלשון הגוים ללשונינו ידעתי ובינותי כי כן הוא כי עיקר הנשמה במוח שוכנת על כן נברא האדם זקוף בקומתו לפי שהנשמה מבטה אל השמים לזכור ולראות את מקומה תמיד אשר משם נגזרת. וכאשר תמשול תאות האדם על שכלו לעשות מעשים אשר לא יעשו אז יבא זכרון לאדם ממבט הנשמה אל השמים להזהירו ולמונעו מן מעשה ההוא ולא יעשנו כי אם תכריחנו תאותו. וכל משכיל ינחה גופו כפי צורך נשמתו כי לכל הולכי על ארבע לא נתנה אותה נשמה כי הם לא נבראו אלא לצורך האדם או לאכילה או לעבוד עבודתו. ואם היה האדם הולך על ארבע אז תהיה הנשמה מוראה ונגאלה ומטונפת בהתאבקה בעפר הארץ וכל זמן שפעולת הנשמה וכחה תראה במוח נקראת נשמה והמלה נגזרת מן שמים ששם מבטה. וידענו כי כח הנשמה בכל הגוף ואם עיקר מקומה במוח לפי שבגוף האדם יש חבלים

<sup>184</sup> Srov. tamtéž, str. 26.

<sup>185</sup> Srov. GOLLANZ (1902) str. lii.

<sup>186</sup> Podle Gollanzova rozčlenění. *The Ethical Treatises of Berachya son of Rabi Natronai ha-Nakdan*, str. 46–47.

יוצאים מן המוח שירגישו יותר מן האחרים כמו העינים והאזנים כי העצמות לא ירגישו ומה שא' רב' סעדיה שהבינה נקראת בשם הנשמה אמת הוא אך פירש הרבה ואני אפרשנו. ידוע כי חכמת האדם בצורות האצורות באחורנית מוח הראש והדעת היא המתחברת בנקבי המוח על המצח מההרגשות והבינה היא הצורה העומדת בין צורת הדעת ובין צורת החכמה ומלת תבונה גם בינה נגזרת מן בין וכל אלה מחבלי הנשמה. וזה הכלל יהיה בידך כי במקום שתראה מפעל הנשמה נקראת הנשמה על שם מפעלה כי כאשר תראה כחה בכבד תקרא נפש לפי שמן המקום ההוא תתילד התאוה ומלת נפש נגזרה מן ויצאתם ופשתם לש' ריבוי ודבר העודף. וכאשר תראה מפעל הנשמה בלב כי הוא קבל כח הנשמה יותר מכל איברי הגוף על כן כל האברים משרתים לו אז תקרא בשם רוח לפי שתנועת האדם ממנה אשר בה יתנועע כל ימי חייו ועל שם התנועה תקרא הנשמה בשם רוח ואלו השנים רוח ונפש כוללים אדם ובהמה כי גם בכל הולכי ארבע תראה כחם על כן אמ' הכת' תוצא הארץ נפש חיה אבל עיקר נשמה אין להם כי אם תולדותיה וענפיה אשר יובילום וינהלום למחוז חפצם לרעות בעשבים ולזכור המקום אשר משם באו ואנה ילכו ואין עיקר הנשמה רק לאדם לבדו אשר בו נפחה הבורא באפיו לנשמת חיים ותשים תחנותה במוח ומשם תשוב אל האלקים אשר נתנה. כל אלה בינותי מחכמה היוונים אשר העתיקום הגוים ללשוניהם ואני טהרתים מיד בני נכר ושמת' בספר.

### 3.6.2 Překlad

Protože rabi Abraham ibn Ezra podal o tomto jasný výklad, připojím jej zde. Totiž, že *nefeš* [zahrnuje] schopnost růstu a nachází se v játrech. Všechno živé sdílí tuto schopnost. Z této duše pochází touha jíst a sexuální touha. Dále, *ruach* (duch) [sídlí] v srdci a na něm [závisí] životní síla člověka, která mu dává pohyb. Když tento duch, který je podobný vzduchu, vyjde z těla, tehdy člověk umírá. Když tento duch zmohutní, [člověk] se stává zlostným. *Nešama* je duší nejvyšší a její schopnost [se nachází] v mozku. Proto vyžaduje to, co jí je užitečné pro učení se Božím cestám. Podle slov těchto nežidů, která jsem studoval, já, Berachja, z moudrosti knihy, kterou jsem přeložil z jazyka nežidů do našeho jazyka, dozvěděl jsem se a došel k tomu, proč je tomu tak, že se kořen nejvyšší duše nachází v mozku. Je tomu proto, že byl člověk stvořen vzpřímeného vzrůstu kvůli tomu, aby duše nahlížela na nebesa, a vždy si vzpomněla a viděla místo, odkud pochází. Když touha vládne nad intelektem člověka [a nabádá ho] konat činy, které by neměl vykonat, tehdy přijde k člověku rozpomínka, ve chvíli kdy duše nazírá nebesa, která ho má varovat, a odvrátit ho od vykonání toho činu. Avšak ty

[činy] neodezní, dokud ho jeho touha nepřinutí je vykonat. Každý rozumný člověk by měl řídit své tělo podle potřeby své nejvyšší duše. Avšak všichni ti, co chodí po čtyřech, nedostali tu stejnou duši, neboť tito nebyli stvořeni pro [jiný účel] než pro potřebu člověka, buď aby je jedl, nebo aby mu sloužili při práci. Kdyby měl člověk chodit po čtyřech, byla by duše *plna špíny a útisku*<sup>187</sup> a potřísněná svým pachtěním se v prachu země.

Po celý čas, kdy je činnost duše a její schopnost viditelná v mozku, se nazývá *nešama*. To slovo je odvozeno od ‚šamajim‘ (nebesa), na něž [duše] nazírá. Víme, že schopnost nejvyšší duše [má dosah] v celém těle, ačkoli kořen je umístěn v mozku. To proto, že v těle člověka se nacházejí nervy, které vycházejí z mozku, jež jsou ze všech nejcitlivější, jako např. v očích a uších, protože kosti jsou necitlivé. Jak pravil rabi Saadja, že *bina* (myšlení) se nazývá [mnohdy] jménem *nešama*, je pravda, nicméně nevysvětlil to dostatečně. Vysvětlím to tedy na tomto místě.

Je známo, že *chochma* (paměť) člověka [odkazuje] na skryté formy v zadní části mozku. *Da'at* (vnímání) je to, co je složeno ze smyslových vjemů v mozkových komorách v přední části mozku. *Bina* (myšlení) je forma, která stojí mezi formou vnímání (*da'at*) a formou paměti (*chochma*). Slovo pro chápání (*tvuna*) [kořen בנה] a myšlení (*bina*) [kořen בנה] je [etymologicky] odvozeno od ‚בינ‘ (*bejn*; mezi). Všechny tyto formy [mají svůj původ] v nervech nejvyšší duše.

Toto je ten princip, který bude v tvé ruce, totiž že v tom místě, kde můžeš vidět činnost duše, duše se nazývá podle jména této činnosti. Neboť když můžeš vidět její schopnost v játrech, nazveš ji *nefeš* podle toho, že je toto místo zdrojem pro touhu. Slovo *nefeš* je odvozeno od [stejného kořene jako] ופשתם („vyrazíte a budete dovádět“)<sup>188</sup> ve smyslu mnohočetnosti a přebytku. Když je činnost duše viditelná v srdci, které uchovává schopnost nejvyšší duše nejvíce ze všech orgánů těla, a tak jsou mu ostatní orgány podřízeny, tehdy duši nazveš jménem *ruach* podle toho, že pohyb člověka [pochází] od ní, a člověk se kvůli ní bude pohybovat po všechny dny svého života. A podle jména toho pohybu nazveš tuto duši *ruach*.

A tyto dvě [složky duše], *ruach* a *nefeš*, jsou obsažené jak v člověku, tak ve zvířeti, neboť stejně tak ve všem, co chodí po čtyřech, můžeš vidět jejich schopnost [těchto

---

<sup>187</sup> Sofoniáš 3,1

<sup>188</sup> Malachiáš 3,20

duší]. A proto praví Písmo: *necht' země vydá živou duši (nefeš chaja)*<sup>189</sup>. Nicméně, není jim vlastní kořen nejvyšší duše (*nešama*), pouze její odvozeniny a větvení, která je [zvířata] vedou a přivádí do oblasti jejich touhy, aby spásali trávu a tehdy si vzpomněli na místo, odkud pocházejí, a kam se navrátí. Není v nich kořen nejvyšší duše, ten je pouze v člověku samotném, do jehož nosu Stvořitel vdechl duši života<sup>190</sup> (*nišmat chajim*) a uložil ji v mozku. Odtud se navrátí k Bohu, který ji daroval.

Toto všechno jsem pochopil z moudrosti Řeků, kterou přeložili nežidé do svých jazyků. Očistil jsem ji od cizích vlivů a vložil ji do knihy.

### 3.6.3 Komentář

V obecné rovině můžeme nazvat Berachjův text parafrází Saadjových myšlenek z *Knihy víry a názorů*, které jsou ovšem vhodně doplněny na místech, která Berachja sezdával nedostatečně osvětlenými, myšlenkami z jiných autorů, a dále také jeho vlastními odezvami. V tomto konkrétním úryvku pak Berachja začíná výklad odkazem na výroky Abrahama Ibn Ezry, tak, jak jsou představeny v jeho biblických komentářích. Tento pramen inspirace jsme již zmínili dříve. Berachja se opět vrací k tématu tří složek duše, tentokrát jej však probírá systematictěji.

Poté, co uvedl Ibn Ezrův jasný výklad ohledně duše, Berachja pozoruhodně naráží na svoje vlastní dílo, *Dodi ve-nechdi*. Po této zmínce tedy konečně není pochyb, že *Dodi ve-nechdi* předcházela vzniku *Sefer musar haskel*. Berachjův zájem se obrací k tomu učení, které se objevuje v otázce číslo 40 z jeho dřívějšího spisu, a tím je podstata člověka jakožto vzpřímené postavy, která odpovídá přirozenosti jeho duše. Duše člověka, která má svůj původ v nebeských sférách, přebývá v těle, které bylo uzpůsobeno podle toho, aby duše mohla snadno vzhlížet k nebesům a mít tak stále na paměti svoje kořeny, neboť jinak by se mohla přiblížit zvířatům, jejichž původ, a tedy i cílová stanice, je v zemském prachu. Své místo si zde zaslouží konfrontace Berachjova názoru s tím, který je prezentován v návaznosti na Adelarda v otázce číslo 19.

V otázce číslo 19 Berachja předkládá názor, že zvířata mají rozumové uvažování, jehož substrátem je duše, v návaznosti na Adelardovo pojetí v *Questiones naturales*. Nicméně, Bible nahlíží zvíře zcela jinak než člověka. Pouze o člověku se

---

<sup>189</sup> Genesis 1,24

<sup>190</sup> Genesis 2,7

píše, že mu Bůh osobitně vdechl v chřípí duši. Duše zvířete tudíž nemůže být stejné struktury jako duše člověka. Proto se Berachja rád chápe platónského pojetí, které zvířatům nepřisuzuje netělesnou duši. Zde jako by opět zaznívala slova Berachjova synovce, který pronesl, že duše zvířat *je [jako] pouhý dech a stoupá vzduchem pouze krátce, tam se rozplyne do všech stran a pak mizí jako dým a klesá zpět dolů*.<sup>191</sup> Berachja nyní tvrdí, že zvířeti není vlastní kořen duše (*nešama*), ale pouze odvozeniny, které se projevují jako touha, jež ho vede na pastvu. Tato touha odpovídá nejnižší části duše, již je *nefeš*. Odvozeninami *nešamy* by tedy mohly být obě nižší duše, *ruach* a *nefeš*. Jak totiž říká Ibn Ezra, *nešama* je společným jmenovatelem pro tři složky duše, tedy *nešama*, *ruach* a *nefeš*. *Nešama* je nejčistším kořenem duše, *ruach* a *nefeš* jsou větve, které z ní vycházejí. *Nešama* není vlastní zvířatům.

V souladu s naplánovanou metodou, již je zkracování rozvláchného Saadjova výkladu, osvětlování složitých míst a zaměřování se na eticko-náboženskou diskuzi, Berachja pronáší, že Saadjův výklad není dostatečně jasný, a sám jej převádí do, běžnému rozumu, uchopitelné podoby. Výklad se týká galénovsko-nemesiovské fyziologie duše. Berachja ponechává stranou všechny náležitosti sledující výhradně filosofické cíle, a předává čtenáři v neobtěžkané podobě náležitost tří součástí rozumové duše – paměti (*chochma*), vnímání (*da'at*), a myšlení (*bina*), do jednotlivých mozkových komor. Nemesios a Galén by jistě byli proti, ovšem tradice je silnější, a proto Berachja rovněž tvrdí, stejně jako Saadja a Ibn Ezra před ním, že nejdůležitějším orgánem z hlediska duše je srdce, jemuž všechny ostatní orgány slouží, tedy doslovně, že nejvíce se *nešama* projevuje v srdci.

Berachja dále předkládá, že formy myšlení, paměti, a vnímání, jsou odvozeny z nervů nejvyšší duše, a zároveň upírá kořen nejvyšší duše zvířatům. Z toho tedy vyplývá, že Berachja se již úplně rozchází s Adelardovým přesvědčením, že zvířata mají schopnost uvažování. Zajímavé na tom ovšem je, že i přesto neustále odkazuje na moudrost nežidů, kterou představil ve svém spise *Dodi ve-nechdi*. Zjevně je tedy Adelard stále v jeho živé paměti, stejně jako jeho názor ohledně zvířecího uvažování. Povšimněme si ovšem jisté reflexe Adelardova díla. Charles Burnett, editor Adelardova spisu, upozorňuje na to, že Vilém z Conches, o něco mladší Adelardův současník, ve svém dialogu o přírodní filosofii, *Dragmaticon*, nekompromisně kritizuje Adelardův

---

<sup>191</sup> *Dodi ve-nechdi*, str. 18.

názor ohledně rozumového uvažování, které má být přítomné ve zvířeti.<sup>192</sup> Vilém doslova píše:

*Inde est quo bruta animalia dominos suos uidentur agnoscere, unum fugere et aliud appetere. Quod non ex discretione, ut quidam autumant, faciunt, sed ex imaginatione.*<sup>193</sup>

*Kvůli tomu se zdá, že zvířata rozpoznávají svého pána, prchají od jedné věci a pronásledují druhou. Nicméně, nečiní tak kvůli rozlišovací schopnosti, jak někteří lidé tvrdí, nýbrž kvůli schopnosti imaginace.*

Najdou se tedy i soudobé zdroje, které popírají možnost rozumového uvažování ve zvířeti. Jelikož však není možné bez bližší průkaznosti usoudit, jaké konkrétní myšlenkové produkce svých současníků, zvláště těch, kteří psali v latinském jazyce, si byl Berachja vědom, zanechme tedy tuto diskuzi prozatím otevřenou. Na závěr můžeme alespoň podotknout, že je velmi pravděpodobné, že byl Berachja v kontaktu s křesťanským zprostředkovatelem latinských zdrojů<sup>194</sup>, a tudíž je možné, že se mu dostalo do povědomí vícero spisů latinsky tvořících autorů kromě Adelarda, jehož inspirace je v Berachjově díle ovšem nejsnadněji prokazatelná.

---

<sup>192</sup> BURNETT (1998), str. 229.

<sup>193</sup> Gvillelmi de CONCHIS, *Dragmaticon philosophiae*. Corpvs Christianorum: continuatio mediaeualis; 152. 1997, str. 261.

<sup>194</sup> Srov. GOLB, str. 340; VISI, str. 48–49.

## Závěr

Cílem této práce bylo představit pojetí duše v kontextu středověké židovské filosofie, kterou jsem si hned na počátku úžeji vymezila na středověký židovský novoplatonismus. Tento směr, který se formoval v prostředí muslimských protějšků, zastupovali Židé pocházející ze sefardské oblasti. Berachja ben Natronaj ha-Nakdan je důkazem toho, že myšlenkové dědictví sefardů začíná ve dvanáctém století pronikat i k aškenázským intelektuálům. Prostředníky byli potulní učenci jako Abraham Ibn Ezra. Do té doby byla aškenázská oblast založená výhradně na tradiční židovské vzdělanosti. Berachja, pocházející přesně z takového prostředí, se stává jedním z prvních věrných Ibn Ezrových následovatelů.

Kvůli nesnadné uchopitelnosti definice židovské filosofie, natožpak židovského novoplatonismu, bylo nutné připravit solidní bázi pro rozklíčování sledovaného cíle, tedy Berachjova pojetí duše v kontextu židovské filosofie a tradice.

Novoplatonismus jakožto směr, jehož kořeny se nachází již v antice, vyžaduje přednostní představení esenciálních náležitostí staré řecké moudrosti, již byla věnována pozornost v první kapitole. V průběhu druhé kapitoly jsem usilovala upřesnit definici středověkého židovského novoplatonismu na příkladech tří základních představitelů. Z toho tedy vyplynulo, že se jedná o směr, který přejímá novoplatónskou doktrínu, přičemž ji uzpůsobuje monoteistickému pojetí světa. V tomto případě potom nutně porušuje kontinuitu emanace, kdy její část nahrazuje koncepcí stvoření. Někteří z židovských novoplatóniků, mezi nimi Ibn Gabirol a Ibn Ezra, dosahovali takové míry originality, že se jejich pojetí světa utvářelo v rámci složitě propracovaných kosmických konstrukcí. Oba dva v souladu s tradicí příhodně zavedli do svého novoplatónského obrazu kosmu Boží slávu (*kavod*), mající svůj zdroj v mystické tradici.

Duše v novoplatónském pojetí je substancí, jež vychází bezprostředně ze světla božského Intelktu. Židovští novoplatonici hovoří rovněž o andělské záři. Duše člověka je poslána na zem, kde je uchovávána v hmotném těle, jemuž činí dobrodiní tím, že ho vede k zdokonalení. Duše se skládá ze tří částí, tedy části rozumové, živočišné a rostlinné. Rozumová duše je vlastní pouze člověku, ty ostatní části sdílí s nižšími pozemskými stvořeními. Výhradně jen rozumová část duše je nesmrtelná, protože



vychází přímo ze světla Intelktu, ostatním částem je toto světlo v procesu emanace do určité míry zastíněno.

Duše v židovské filosofii do značné míry koresponduje s biblickou obrazností, což dosvědčuje skutečnost, že židovští filosofové, mezi nimi Saadja Gaon, ač znali platónské tradice, neupouštějí od pojetí srdce jako středu člověka, a tedy centru duše. Pojmy pro jednotlivé části duše, jimiž jsou *nešama* (rozumová duše), *ruach* (pohybová duše; duch) a *nefeš* (plodivá duše), rovněž vycházejí z *Tanachu*. Stejně tak představa o struktuře lidské duše, která byla vdechnuta Bohem člověku v chřípí, zatímco ostatní pozemské skutečnosti byly stvořeny méně sofistikovaným způsobem, a jsou tak lidské duši podřazené. Lidská duše se po smrti jediná navrácí k Tomu, kdo ji daroval, ostatní duše se vmžiku rozplynou jako dech a zmizí. S ohledem na duši zvířat se tedy Berachjův výklad v konečném důsledku přidržuje biblického pojetí, ač v rané fázi se zdálo, že zvířata, která jsou schopna rozlišit mezi rozkazy svého pána, mají schopnost rozumového uvažování. V této chvíli si dovoluji vyvolat v paměti Izraeliho pozoruhodnou myšlenku, že některá zvířata, jako např. pes, nejsou tak úplně oddělena od schopnosti rozumu, a projevují význačné vlastnosti, připomínající intelektuální schopnosti. Ne všichni židovští filosofové tedy byli tak docela proti přítomnosti schopností vyšší duše u zvířat.

V Berachjově pojetí duše se ozývá jednak novoplatónské učení, které je mu zprostředkováno skrze Adelarda a zároveň Ibn Ezru, jednak biblická imaginace, jež je podstatná pro jeho zázemí, a dále učení dalších židovských filosofů, kupříkladu Saadja Gaona. Ten mu předává rovněž špetku z Nemesia a Galéna, konkrétně propojení jednotlivých schopností rozumové duše s mozkovými komorami. Přestože se tedy Berachja výslovně nehlásí k novoplatonismu, jeho novoplatónské představy jsou o to ucelenější, neboť k nim dochází dvěma různými cestami, latinskou a židovskou filosofií. Tyto na první pohled dvě protichůdné cesty nacházejí svůj průsečík přímo v osobnosti Berachjy. V tomto ohledu je jeho novoplatónský odkaz neocenitelný.

Právě na příkladu pojmenování jednotlivých schopností rozumové duše vidíme, s jakými těžkostmi se soudobá židovská filosofie musela potýkat. Nedostatek vědecké terminologie zapříčinil, že paměť přijímá jméno *chochma*, čímž se tradičně označuje moudrost. Dále, výraz pro myšlení, *bina*, je dodatečně osvětlován tím, že se tato schopnost v mozku nachází přesně uprostřed (*bejn*), tedy mezi zbylými dvěma formami.

Svůj díl pozornosti si jistě zaslouží zohlednění nedocenené originality Berachjova myšlení v konfrontaci s jeho současníkem, Maimonidem. Přestože žili ve stejném období, fyzická vzdálenost zapříčinila, že o sobě neměli ani potuchy. Berachja v Provence sepsal své dílo *Sefer musar haskel*, zatímco Maimonides na africkém kontinentě usilovně pracoval na *More nevuchim*. Berachjovu filosofickému myšlení se nepodařilo výrazně proniknout do myslí jeho souvěrců. Maimonidovská filosofie však slavila nebývalé úspěchy. Podmiňovala snad tento nepoměr sil tendence, která se nacházela rovněž na straně křesťanů, tedy, že platónské učení bylo ve scholastické filosofii od dvanáctého století vytlačováno aristotelským názorem na svět? Toto hledisko je v souladu s Berachjovým zakořeněním v platónské – novoplatónské tradici, o němž, ironicky, neměl zcela pronikavou představu. Ostatně, Maimonides, jako zastánce aristotelismu, se díval na novoplatoniky skrz prsty, čemuž nasvědčuje způsob, jakým nakládal s odkazem Izáka Izraeliho, o němž jsem se zmínila.

## Seznam použitých pramenů a literatury

### Primární literatura:

ADELARD of Bath. *Conversations with His Nephew*. Ed. a př. Charles Burnett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

ARISTOTELES. *O Duši*. Př. Antonín Kříž. 2. vyd. Praha: Petr Rezek, 1995, 300 str. ISBN 80-901796-4-9

BERACHYA. *Dodi ve-nechdi (Uncle & Nephew). The Work of Berachya Hanakdan*. Ed. a př. H. Gollanz. Oxford University Press, 1920, 162 / 62 str.

BERACHYA. *The Ethical Treatises of Berachya son of Rabi Natronai ha-Nakdan*. Ed. a př. H. Gollanz. London: David Nutt, 1902, 421 str. / 161 str.

De CONCHIS, Gvillelmi. *Dragmaticon philosophiae*. Corpvs Christianorum: continuatio mediaevalis; 152. 1997, lxxxviii, 531 str.

MACROBIUS. *Commentary on the Dream of Scipio*. Př. W. H. Stahl. New York: Columbia University Press, 1952, xi, 278 str.

PLATÓN. *Faidón*. Př. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005 [1941], 108 str. ISBN 80-7298-158-7

PLATÓN. *Timaios. Kritias*. Př. František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2008 [1919], 128 str. ISBN 80-86005-07-0

PLOTINUS. *Ennead III. (The Loeb Classical Library; 442)* Př. A. H. Armstrong. 2006 [1967] Cambridge – Mass.: Harvard University Press, 417 str.

*Sepher Yezirah: A Book on Creation; or, The Jewish Metaphysics of Remote Antiquity*. Ed. a př. Isidor Kalisch. New York: L. H. Frank & Co. 1877, 93 str.

### Sekundární literatura:

BENNET, M. R. – HACKER, P. M. S. *History of Cognitive Neuroscience*. John Wiley & Sons, 2008, 288 str. ISBN 978-1-4051-8182-2

BURNETT, Charles (ed.). *Adelard of Bath, Conversations with His Nephew: On the Same and the Different; Questions on Natural Science; and On Birds* (Cambridge Medieval Classics). Cambridge University Press, 1998, 287 str. ISBN 978-0-521-39471-0

- DAVIDSON, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York - Oxford: Oxford University Press, 1992, 374 str. ISBN 0-19-507423-8
- DONINI, Pierluigi. „Psychology“, in: R. J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 184–209. ISBN 978-0-521-52558-9
- GOLLANZ, Hermann. „Introduction“, in: H. Gollanz (ed. a př.), *The Ethical Treatises of Berachya son of Rabi Natronai ha-Nakdan*. London: David Nutt, 1902, str. xi–liii.
- GOLB, Norman. *The Jews in Medieval Normandy: A Social and Intellectual History*. New York: Cambridge University Press, 1998, 621 str. ISBN 978-1-107-40687-2
- Encyclopaedia Judaica*, sv. 12, opr. vyd., Jerusalem: Keter Publishing House, 1978.
- Encyclopaedia Judaica*, sv. 16, opr. vyd. Jerusalem: Keter Publishing House, 1978.
- FREUDENTHAL, Gad. „Cosmology: The Heavenly Bodies“, in: Nadler, S. – Rudavsky, T. M. (eds.). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press, 2009, str. 302–361. ISBN 978-0-521-84323-2
- HUGHES, Aaron. „The Three Worlds of ibn Ezra’s Ḥay ben Meqitz“, in: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 11 [1/2002], str. 1–24.
- KARFÍK, Filip. *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 2007, 250 str. ISBN 978-80-7298-174-8
- KNUUTTILA, Simo. „Aristotle’s Theory of Perception and Medieval Aristotelianism“, in: S. Knuuttila - P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. New York: Springer, 2008, str. 1–22. ISBN 978-1-4020-6125-7
- LANGERMANN, Y. Tzvi. „On the Beginnings of Hebrew Scientific Literature and on Studying History Through ‚Maqbilot‘ (Parallels)“, in: *Aleph* 2 (2002), Indiana University Press, str. 169–189.
- LLOYD, Anthony C. *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 198 str. ISBN 0-19-823806-1
- MIČANINOVÁ, Mária. *Koruna kráľovstva rabi Šlomo ben Gabirola s komentárom*. Edice Judaica. Bergman, 2010, 364 str. ISBN 978-80-904207-5-5
- PESSIN, Sarah. „Jewish Neoplatonism: Being Above Being and divine emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli“, in: Frank, D. H. – Leaman, O. (eds.). *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2003, str. 91–110. ISBN 0-521-65574-9

REALE, Giovanni. *Platón: Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle neapsaných nauk*. Př. Martin Cajthaml. Praha: OIKOYMENH, 2005 [1997], 700 str. ISBN 80-86005-23-2

ROBINSON, James T. „Soul and Intellect“, in: Nadler, S. – Rudavsky, T. M. (eds.). *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press, 2009, str. 524–560. ISBN 978-0-521-84323-2

ROCCA, Julius. *Galen on the Brain: Anatomical Knowledge and Physiological Speculation in the Second Century AD* (Studies in Ancient Medicine; Vol. 26). Leiden – Boston: Brill, 2003, 347 str. ISBN 90-04-12512-4

RUKRIGLOVÁ, Dita. „Básník a filosof Šelomo ibn Gabirol“, in: Jiřina Šedinová (ed.), *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu: mezi integrací a izolací*. Praha: Academia, 2011, str. 196–244.

SIRAT, Colette, „The Neoplatonists“, in: C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. University of Cambridge: Press Syndicate, 1985, str. 57–112. ISBN 0-521-39727-8

TANENBAUM, Adena. *The Contemplative Soul: Hebrew Poetry and Philosophical Theory in Medieval Spain*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2002.

TIELEMAN, Teun. *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis*. Brill, 1996, 307 str. ISBN 978-90-0410-520-9

TOBI, Yosef. *Proximity and Distance: Medieval Hebrew and Arabic Poetry*. Př. Murray Rosovsky. Leiden – Boston: Brill, 2004.

TOLAN, John Victor. „Pearls and Onion Sellers: Petrus Alfonsi and the Transmission of Arabic Science to the Latin West“, in: J. V. Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*. University Press of Florida, 1993, str. 42–72. ISBN 0-8130-1239-2

VISI, Tamás. „Berechiah ben Naṭronai ha-Naqdan’s Dodi ve-Neḳdi and the Transfer of Scientific Knowledge from Latin to Hebrew in the Twelfth Century“, in: *Aleph* 14.2 (2014) str. 9–73.

VISI, Tamás. „Metaphysics in Metaphors: Abraham Ibn Ezra’s Adaptation of Neoplatonic Metaphysics“, in: Mária Mičaninová – Ivica Hajdučeková (eds.), *The Function of Metaphor in Medieval Neoplatonism*. Košice: Univerzita P. J. Šafárika, 2014, str. 31–40. ISBN 978-80-8152-124-9

WASSERSTROM, Steven M. „Further Thoughts on the Origins of *Sefer yeširah*“, in: *Aleph* 2 (2002), Indiana University Press, str. 201–221.

## Internetové zdroje:

ADAMSON, Peter. "The Theology of Aristotle", in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), [2017-04-02]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/theology-aristotle/>>.

Bible: překlad 21. století. Dostupný z WWW: <[https:// http://www.bible21.cz/online/](https://http://www.bible21.cz/online/)>.

D'ANCONA, Christina. „Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), [2017-04-18]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/arabic-islamic-greek/>>.

„Islamic Culture and the Medical Arts: The Great Systematizers“, in: *U. S. National Library of Medicine* [2017-04-19]. Dostupný z WWW: <[https://www.nlm.nih.gov/exhibition/islamic\\_medical/islamic\\_07.html](https://www.nlm.nih.gov/exhibition/islamic_medical/islamic_07.html)>.

GERSON, Lloyd. „Plotinus“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), [2017-04-17]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/plotinus/>>.

PESSIN, Sarah. „Saadya [Saadiyah]“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), [2017-04-17]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/saadya/>>.

SATTLER, Barbara. „Plato's Timaeus: Translations and Commentaries in the West“ [2017-04-30]. Dostupný z WWW: <<https://www.library.illinois.edu/rbx/exhibitions/Plato/Pages/Translations.html>>.

SINGER, P. N. „Galen“, in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), [2017-04-17]. Dostupný z WWW: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/galen/>>.

## **Anotace**

**Příjmení a jméno autora:** Trnečková Hana

**Instituce:** Centrum judaistických studií Kurta a Ursuly Schubertových, Filozofická fakulta UP v Olomouci

**Název práce:** Pojetí duše ve středověké židovské filosofii

**Vedoucí práce:** Doc. Tamás Visi, Ph. D.

**Počet znaků:** 152 329

**Počet příloh:** 0

**Počet titulů použité literatury:** 46

**Klíčová slova:** židovská filosofie, Platón, novoplatonismus, duše, intelekt, mozek, člověk, zvíře, Berachja ben Natronaj ha-Nakdan, Abraham Ibn Ezra, Adelard z Bathu

Tato práce se obecně zabývá pojetím duše ve středověké židovské filosofii. Konkrétně je brán zřetel na dílo Berachjy ben Natronaje ha-Nakdana ve světle středověké židovské i latinské filosofie. Nejprve představuji pojetí duše v řecké tradici, která je základem veškeré pozdější filosofie, židovské či nežidovské. Středověký židovský novoplatonismus je představen na osobnostech Izáka Izraeliho, Šlomo Ibn Gabirola, a Abrahama Ibn Ezry. Nakonec se dostáváme k životu a dílu Berachjy. Berachjovo pojetí duše je interpretováno na základě jeho spisů, Dodi ve-nechdi a Sefer musar haskel.

## **Annotation**

**Keywords:** Jewish philosophy, Plato, neoplatonism, soul, intellect, brain, man, animal, Berechiah ben Natronai ha-Naqdan, Abraham Ibn Ezra, Adelard of Bath

The thesis is generally concerned with the concept of soul in medieval Jewish philosophy. In particular, the work of Berechiah ben Natronai ha-Naqdan is taken into account in the light of medieval Jewish and Latin philosophy. First, I present the concept of the soul in the Greek tradition, the basis of all later philosophies. Medieval Jewish Neoplatonism is introduced on the personalities of Isaac Israeli, Shlomo Ibn Gabirol, and Abraham Ibn Ezra. Finally, we get to the life and work of Berechiah. His concept of the soul is interpreted on the basis of his writings, *Dodi ve-nechdi* and *Sefer musar haskel*.