

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Vojtěch Linka

Zlo a utrpení u Saadji Gaona a Maimonida

Praha 2017

Vedoucí práce: Dita Válová, PhD.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 5. května 2016

Vojtěch Linka

Klíčová slova: zlo, utrpení, Maimonides, Saadja Gaon, Job, židovská filosofie, středověká filosofie, prozřetelnost

Key words: evil, suffering, Maimonides, Saadyah Gaon, Job, Jewish philosophy, medieval philosophy, providence

Bibliografický záznam:

Linka Vojtěch, Zlo a utrpení u Saadji Gaona a Maimonida, Praha, 2017. 47 s. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav filosofie a religionistiky. Vedoucí bakalářské práce: Dita Válová, PhD.

Abstrakt:

Bakalářská práce se zabývá problematikou zla a utrpení u dvou středověkých židovských filosofů, Saadji Gaona a Maimonida. Nejdříve je nastíněn problém zla a utrpení v kontextu západní filosofické tradice a posléze je zpracováno specificky židovské pojetí problému vycházející z biblické knihy Job. Jádrem práce tvoří rozbor pasáží vztahujících se ke zlu a utrpení u Saadji Gaona a Maimonida. Pojetí těchto dvou filosofů jsou následně vzájemně srovnána s přihlédnutím k faktu, že Maimonidův přístup je v mnohém kritikou Saadji, a to zejména pojetí utrpení jako zkoušky, jež je pro Saadjovo myšlení klíčové. V závěru práce se vykazují společné rysy Saadjova a Maimonidova chápání zla. Ukazuje se také, že jejich pojetí vykazují specificky židovské rysy odkazující k biblické knize Job a také rysy vlastní středověkému myšlení, které jejich pojetí zla a utrpení podstatně odlišují od pojetí tohoto problému v současném myšlení.

Abstract in English:

In my bachelor thesis, I am dealing with the problem of evil and suffering in the two major figures of medieval Jewish philosophy, Saadyah Gaon and Maimonides. First, I am showing the place of evil and suffering in the context of western philosophical tradition. Then, I am depicting the specifically Jewish understanding of the problem based on the Biblical book of Job. In the central part of my thesis, I am exploring the passages of writings of Saadyah and Maimonides devoted to evil and suffering. Furthermore, I am comparing both conceptions of the problem and I am showing the Maimonides' conception as being in some way a criticism of Saadyah, especially his understanding of suffering as a trial. In the conclusion, I am dealing with some common aspects of Saadyah's and Maimonides' understanding of evil and suffering. I am proving that their understanding of evil has some specific Jewish aspects based on the Biblical book of Job, and particular for Medieval thinking in general. These aspects show clearly that the conception of evil and suffering of Saadyah and Maimonides broadly differs from the contemporary conceptions of the problem.

Obsah

Úvod: problém zla a utrpení v kontextu západní filosofické tradice.....	5
Saadja a Maimonides	7
1. Job	10
1.1 Jobův příběh	10
1.2 Interpretace.....	13
2. Problém zla a utrpení u Saadji Gaona	15
2.1. Saadja Gaon a jeho filosofie	15
2.2 Saadjovo pojetí zla a utrpení	19
2.2.1 Saadjovo pojetí zla.....	19
2.2.2 Saadjovo pojetí utrpení	20
3. Problém zla a utrpení u Maimonida.....	24
3.1 Maimonidův život.....	24
3.2 Látka	25
3.3 Privace	28
3.4 Zlo mezi lidmi.....	30
3.5. Prozřetelnost	31
3.6 Maimonidův intelektualismus.....	35
4. Saadja a Maimonides	38
Závěr: Zpět k Jobovi.....	42
Bibliografie	45
Primární.....	45
Sekundární.....	45

Úvod: problém zla a utrpení v kontextu západní filosofické tradice

Problém zla má svoje dějiny.¹ V západní filosofické tradici je možno je sledovat od Platóna, přes středověké teology, např. Augustina a Tomáše Akvinského, až k novověkým filosofům, např. Humovi a Leibnizovi, spisovatelům 19. a 20. století, např. Dostojevskému a C. S. Lewisovi, a současným analytickým filosofům náboženství, např. Peteru van Inwagenovi, Alvinu Plantingovi nebo Richardu Swinburnovi. To je samozřejmě pouze malý eurocentrický výsek autorů, kteří se problémem zla nějak zabývali.

Nicméně již při prvním čtení těchto autorů vyjde najevo značná mnohoznačnost *problému zla*. Tak např. Platón si klade otázku, kdo stvořil zlé věci, vždyť to jistě nemohl být dobrý bůh.² Augustin se v polemice proti manicheismu bude snažit ukázat, odkud se ve světě stvořeném dokonale dobrým křesťanským Bohem bere zlo, a tím rozvine svou nauku o svobodné vůli.³ Tomáš jako první autor v dějinách Evropy popíše to, co se bude později nazývat *argument from evil*⁴, a zároveň zasadí zlo do harmonického kosmického řádu.⁵ Bude to ale až David Hume, který jako jeden z prvních evropských myslitelů použije existenci zla jako evidenci proti existenci Boha.⁶ Van Inwagen a Plantinga budou ve 20. a 21. století hájit slučitelnost existence Boha a zla ve světě oproti, za pomoci moderní logiky rozvinutému, *argument from evil*.⁷ Mezitím se bude bezpočet autorů, např. Dostojevskij,⁸ Lewis,⁹ Frankl,¹⁰ snažit najít cesty, jak tváří v tvář zlu, utrpení a bolesti, jež 19. a 20. století poskytlo v nebyvalé

¹ K vývoji problému zla viz HICKSON, M. W. *A Brief History of Problems of Evil*, in McBRAYER, J.P a HOWARD-SMYDER, D. *Blackwall Companion to Evil*, s. 3nn.

² viz *Ústava* 379c: (Sókratés) „Tedy ani bůh, protože jest dobrý, nemůže býti příčinou všeho, jak se většinou říká, nýbrž jest příčinou jen mála věcí na světě, kdežto u většiny není příčinou; vždyť máme mnohem méně dobrého než zlého, a kdežto při dobrém nesmíme přičítati příčinu nikomu jinému, při zlém jest hledati nějaké jiné příčiny, a ne boha.“ Překl. F. Novotný.

³ Viz KARFÍKOVÁ, L. *Milost a vůle podle Augustina*, s. 326.

⁴ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* I, q. 2 a. 3 n. 1.

⁵ Viz TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa Theologiae* I.49.3: „Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, quod quaedam sint quae deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus, in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti, et quasi per accidens, causat corruptiones rerum.“ („Řád však vyžaduje, jak bylo řečeno, aby byly nějaké věci, které mohou být pokaženy a někdy se pokazí. A tak Bůh, následkem toho, že způsobil ve věcech řád universa, a jakoby akcidentálně, způsobil pokažení věcí.“) Překl. V. Linka. Tak i dále, není-li uvedeno jinak.

⁶ Viz HICKSON, M. W. *A Brief History of Problems of Evil*, in McBRAYER, J.P a HOWARD-SMYDER, D. *Blackwall Companion to Evil*, s. 14.

⁷ Viz polemika mezi J. L. Mackiem a A. Plantingou: MACKIE, J. L. *Evil and omnipotence*, in *Mind*, Vol. 64, No. 254 (Apr., 1955), pp. 200-212, PLANTINGA, A. *God, Freedom and Evil*. Viz také INWAGEN, P. van, *The Problem of Evil*, SWINBURNE, R. *Providence and the Problem of Evil*.

⁸ Viz DOSTOJEVSKIJ, *Bratři Karamazovi*, zejm. Díl druhý, Kniha čtvrtá, kapitola III. – V. (*Velký inkvizitor*)

⁹ Viz LEWIS, C. S. *The Problem of Pain*.

¹⁰ Viz FRANKL, V. E. *A přesto říci životu ano*.

hojnosti, neztratit víru, ať už v Boha nebo ve smysluplný život. Je tedy zřejmé, že nejde o *jeden problém zla*, ale o *mnoho různých problémů zla*.¹¹

Problém utrpení – ať už chápán v rámci jakéhokoli *problému zla*¹² – posouvá *problém zla* do konkrétní roviny: utrpení je chápáno jako konkrétní projev zla.¹³ Z akademického problému se stává problém konkrétní, praktický. Mezi filosofickou diskusí o zlu a filosofickou diskusí o utrpení je určitý vztah, který může být více či méně přímý.¹⁴ Tak například problém zla řešený z pohledu moderní logiky řekne pouze málo k nějakému zcela konkrétnímu zlu, jež zakouší ten, kdo o tomto problému čte.¹⁵ Na druhou stranu to, jak filosof pojímá zlo, se odráží v tom, jak pojímá utrpení. Tento vztah funguje i obráceně: zkušenost s utrpením u trpícího ovlivňuje jeho pojetí zla; praktická zkušenost se zde odráží v teoretické reflexi.¹⁶ Nacházíme se tedy v jakémsi kruhovém vztahu: nejen že teoretická konstrukce problému zla určuje prizma konkrétní zkušenosti, ale také konkrétní zkušenost určuje prizma teoretické konstrukce.

Na první pohled se nabízí, že v rámci západního myšlení, kde vlivem křesťanství převládá (převládala) představa dobrého a všemocného Boha, vede ono určování prizmatu směrem k *argumentu na základě zla*,¹⁷ tedy k problematizaci existence Boha způsobené existencí zla. Může se však vyskytnout i přístup zcela opačný: existence zla je chápána jako

¹¹ viz McBRAYER, J. P. a HOWARD-SMYDER, D. *Blackwall Companion to Evil*, s. XI: „Mluvit o *problému zla* je chyba – neexistuje žádná taková věc jako *problém zla*. Namísto toho existuje mnoho *problémů zla* a některé z nich jsou palčivější než jiné. Tak například středověcí myslitelé si byli jistě vědomi tenze mezi teismem a existencí zla, nicméně pouze zřídka chápali existenci zla jako argument proti existenci Boha. Boží existence byla mimo pochybnost; jediná otázka byla, jak naložit se *zřejmými anomáliemi*. Tento druh problému zla byl označen jako *aporetický problém zla*... Problém pekla je takovým aporetickým problémem zla. Nikdo nebere existenci pekla jako evidenci proti existenci Boha (jelikož zřejmě pouze ten, kdo věří v Boha, věří i v peklo), ale problém zla stále existuje.“

¹² Tedy např. v Inwagenově pojetí *lokální problém zla*. Viz INWAGEN, P. van. *The Problem of Evil*, Chapter 6.

¹³ Inwagen nabízí dělení na *globální* a *lokální* problém zla: „Premisa globálního problému zla je, že svět obsahuje zlo, nebo dokonce, že svět obsahuje velké množství skutečně strašného zla. Jeho druhá premisa je, [...] že dobrotivý a všemocný Bůh by nedovolil existenci zla – nebo velké množství strašného zla. Lokální problémy zla jsou problémy, jež kladou důraz na *partikulární* zla – např. holocaust nebo smrt koloucha v lesním požáru nepozorovaná jakýmkoli člověkem – a pokračují tvrzením, že dobrotivý a všemocný Bůh by nedovolil, aby se toto či ono partikulární zlo událo.“ INWAGEN, P. van. *The Problem of Evil*, s. 8. My se v této práci budeme držet tradičního rozdělení na *zlo* a jeho konkrétní projev *utrpení*.

¹⁴ viz např. McBRAYER, J. P. a HOWARD-SMYDER, D. *Blackwall Companion to Evil*, s. XII: „Je třeba brát v potaz, že prokázání kompatibility existence Boha a zla obecně nestačí k prokázání kompatibility existence Boha a nějakého specifického konkrétního zla.“

¹⁵ viz MACKIE, *Evil and Omnipotence*, in *Mind*, Vol. 64, No. 254 (Apr., 1955), s. 200.

¹⁶ viz např. GROSS, W., KUSCHEL, K.-J. *Bůh a zlo*, s. 11: „Bezpočet lidí přestalo vůbec o Bohu mluvit tváří v tvář nepopsatelnému zlu, k němuž v našem světě dochází. Jejich naděje, že zlo má nějaký smysl, se až příliš zklamaly. Tradiční odpovědi církve a teologie, které se pokoušely odpovědnost za existenci zla připsat pouze člověku, jim zněly příliš vzdálené životu.“

¹⁷ *Argument from Evil*; v klasické formulaci viz MACKIE, *Evil and Omnipotence*, in *Mind*, Vol. 64, No. 254 (Apr., 1955), s. 200: „Bůh je všemohoucí; Bůh je dokonale dobrý; a přesto existuje zlo. Zdá se, že existuje kontradikce mezi těmito třemi propozicemi taková, že jestliže jsou jakékoli dvě z nich pravdivé, zbývající bude nepravdivá. Zároveň však jsou všechny tři podstatnými částmi většiny teologických pozic: zdá se, že teolog *musí* zároveň tvrdit a zároveň nemůže tvrdit všechny tři.“

evidence pro existenci Boha; svět plný zla by bez Boha nedával smysl a vedl by jen k zoufalství.¹⁸ Utrpení se tedy ve vztahu ke zlu může vyskytovat v různých variacích. Dalo by se říci, že konkrétní filosofická reflexe zla vytváří jakýsi rámeček, jenž je vyplněn reflexí konkrétní zkušenosti s konkrétním zlem, a tato konkrétní zkušenost nejen že onen rámeček vyplňuje, ale také zpřesňuje jeho obrysy. Spojením reflexe zla a reflexe utrpení tak může vzniknout organický soudržný celek.

Saadja a Maimonides

Letmý nástin *problémů zla a problémů utrpení* potvrzuje to, co bylo řečeno výše: nejedná se o jeden problém, ale o problémy několik, jež mají některé spojující prvky. Naším cílem v této bakalářské práci je rozlišit ony rámce (reflexe zla) a jejich výplň (reflexe utrpení) u dvou středověkých autorů, Saadji Gaona a Maimonida.

Židovští arabsky píšící středověcí autoři spadají do islámského kulturně-intelektuálního *milieu*, a jsou tedy ovlivněni nejen intelektuálními podněty židovskými (Bible, Talmud), ale také islámskými (kalām, falsafa) a řeckými, neboť v době, kdy tito autoři působí, již existují překlady většiny stěžejních děl antické filosofie do arabštiny. V jejich myšlení se nám tedy dostává pozoruhodného duchovního rozmachu, jenž byl možný právě díky propojení tradice židovské, islámské a řecké. Ačkoli židovští autoři nečerpali z děl křesťanských scholastiků, lze vidět paralely mezi židovským a křesťanským myšlením středověku a tyto paralely vyvstanou jasně právě také ve filosofické reflexi zla a utrpení. Řecká filosofie a Bible byly všeho všudy zdroje, jež používala i křesťanská scholastika, ačkoli samozřejmě čtení Starého zákona prizmatem zákona Nového posouvá jeho pochopení mimo židovský diskurs. Z těchto důvodů se domníváme, že je možné – a vhodné – zařadit Saadju Gaona a Maimonida do rámce západního myšlení, a zde konkrétně do rámce západního uvažování o zlu a utrpení. Je možné ukázat tyto filozofy jako právoplatné členy bohaté myšlenkové tradice, jež se, počínaje Biblií a řeckou filosofií, táhne skrze středověké islámské, židovské a křesťanské myšlení přes novověk až do současnosti. Půjde nám tedy o to, zachytit to podstatné, co Saadja Gaon a Maimonides přinesli *problému zla* v kontextu této tradice.

Tím samozřejmě nechceme umenšovat specifickou postavení, jež židovští intelektuálové v dějinách euro-islámské civilizace obecně a v dějinách *problému zla a utrpení*

¹⁸ Viz např. ADAMS McCORD, M. *God Because of Evil: A Pragmatic Argument from Evil for Belief in God* in McBRAYER, J.P a HOWARD-SMYDER, D. *Blackwall Companion to Evil*, p. 16nn. Adams McCord zde uvádí termín Bůh jako *horros defeator*. Ibid. s. 172.

mají. Na židovské dějiny lze pohlížet jako na dějiny pronásledování, pogromů, nucené migrace, utrpení.¹⁹ Jako židovský národ zakoušeli židé v západních dějinách více zla než kdokoli jiný a tato jejich zkušenost byla bohužel totálně naplněna během holocaustu.²⁰ Problém zla a utrpení nabývá pro židovské myšlení tíživější povahy než např. pro klasické myšlení křesťanské či islámské i z toho důvodu, že židé jsou ve svých svatých písmech neustále ujišťováni o Boží péči a lásce:

Znovu a znovu Bůh oznamuje, že má speciální vztah a smlouvu s židovským národem; znovu a znovu proroci, žalmista a bezpočet pozdějších autorů hořekují, že Bůh zřejmě porušil své sliby a nedodržel svou smlouvu. Znovu a znovu prochází židovský lid nezměrnými pronásledováními a ničeními. Proto je pro judaismus problém zla vlastně dvojitý: zaprvé problém zla ve vztahu k jednotlivcům nebo skupinám – ať už židovským nebo nežidovským – a za druhé problém zla ve vztahu k židovské komunitě konkrétně.²¹

Při reflexi Saadjova a Maimonidova myšlení je třeba být si vědom nejen filosofické tradice, jíž jsou oba součástí, ale také zcela specifické židovské tradice, jež je pro ně naprosto určující. Pouze v tomto kontextu je možno jejich myšlení relevantně postihnout. Proto budeme naše autory číst dvojitým prizmatem. Nejdříve je zasadíme do kulturně-historického kontextu jejich doby. Postavení intelektuála v minoritní etnické/náboženské skupině se odráží v jeho díle, a tak se nejdříve pokusíme vykreslit kontext, ve kterém Saadia Gaon a Maimonides působili. Z druhého úhlu pohledu bude třeba naše autory číst v rámci filosofické tradice, uvědomit si filosofické proudy, z jakých mohli čerpat, a jaká díla je mohla inspirovat. Tato dvě prizmata se samozřejmě vzájemně propojují a je třeba je vnímat v jejich spojitosti.

Vzhledem k tomu, že nám nejde pouze o historické zachycení myšlenek dvou středověkých filosofů, ale také o interpretaci těchto myšlenek, naskýtá se otázka poměru či vztahu evropského myšlení 21. století k myšlení judeo-arabskému 10. a 12. století. Vzdálenost tisíce let, rozdílnost kultury i jazyka, nasvědčuje tomu, že v tomto rozhovoru je adekvátní pochopení dvou aktérů, z nichž jeden mluví pouze skrze texty, téměř nemožné. Pokud ovšem *adekvátní pochopení* budeme pojímat spíše jako tázání po tom, jak si ty které otázky, jež si klademe v současnosti, kladli filosofové středověku, můžeme, dle našeho názoru, načerpat z tohoto rozhovoru podstatné pochopení nesamozřejmosti způsobu kladení našich otázek a

¹⁹ viz např. LEAMAN, O. *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, s. 1n: „Jak je možné, že tolik židů, ať už jako jednotlivci nebo jako členové židovstva, tolik trpělo, ačkoli se zdají být naprosto nevinní?“

²⁰ LEAMAN, O. *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, s. 2.

²¹ SHATZ, D. *On Constructing a Jewish Theodicy*, in McBRAYER, J. P. a HOWARD-SMYDER, D. *Blackwall Companion to Evil*, s. 312.

nesamozřejmost odpovědí, jež na ně pokládáme. Zde je možno citovat slova historika židovské filosofie Daniela H. Franka:

Samozřejmě že píšeme z jisté pozice, z jistého historického kontextu, ale tím se pouze oznamuje náš výchozí bod, z kterého používáme všechny akademické prostředky v našem dosahu, abychom se pokusili porozumět otázkám našich předchůdců. ... Tak bychom se měli dychtivě pustit do (historického) úkolu, pokusu o porozumění tomu, co přesně byly ony problémy a otázky, jimiž se minulé generace zabývaly, a jak rozdílné jsou ony otázky od těch, které klademe my.²²

Saadja Gaon a Maimonides, i přesto, že se netěší takovému zájmu badatelů jako např. Augustin či Tomáš Akvinský, jsou však právě pozoruhodností svého díla a propojením duchovních a filosofických proudů středověkého islámského světa vhodnými kandidáty pro dialog ohledně *problémů zla a utrpení*.

²² FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 6.

1. Job

Mluvíme-li o židovských autorech, je třeba začít hebrejskou Biblií. Mezi texty, které židé brali a berou jako zdroj svého náboženského myšlení *par excellence* a které nám tedy mohou sloužit jako výchozí bod při rozvíjení myšlenek, jimiž se židovští autoři zabývali, můžeme najít jednu knihu, jež má, zdá se, zlo a utrpení jako své ústřední téma: je to kniha Job.²³ Přijde nám příhodné předložit čtení této knihy před čtením námi zvolených filosofů Saadji Gaona a Maimonida z několika důvodů. Předně nesmíme zapomínat na zakotvenost našich autorů v židovské myšlenkové tradici a jejich fixaci na svatá písmena a jejich komentáře v Talmudu. Hebrejská bible a Talmud jsou hlavní pole zájmu našich autorů, a tedy i zdroj inspirace, jež se více či méně explicitně projevuje i v textech filosofických/vědeckých. Dále je to právě kniha Job, jež klade otázky, které budou v pozdějším vývoji židovského (a křesťanského) myšlení určovat rámeček, ve kterém se jednotliví myslitelé budou pohybovat ve své snaze porozumět zlu a utrpení ve světě. Ačkoli jsme k analýze Saadjova a Maimonidova učení o zlu vybrali texty, jež nejsou explicitními komentáři knihy Job, uvidíme, že naši filosofové pracují s tématy, jež byla otevřena právě Jobem. Konečně Jobův osud bývá viděn jako předobraz osudu židů obecně a, vzato ještě širěji, trpícího člověka obecně. Na rozdíl od křesťanské filosofie, která může Jobův příběh a jeho utrpení vidět jako odkaz na utrpení Ježíše Krista,²⁴ židovské myšlení zde nemá možnost podobného *mesiášského úniku*. Musíme se tedy ptát, co nám může říct příběh sám v právě intencích židovského myšlení.

1.1 Jobův příběh

Job je spravedlivý muž, zahrnutý hojností pozemských statků, který se bojí Hospodina a ctí ho. Jeho život je narušen událostí, o které on sám nemá tušení, a sice sázkou Hospodina se Satanem. Satanova výtky na stranu Joba totiž zní, že není nic zvláštního na tom, že Job je zbožný a bojí se Boha, když je zahrnut hojností a prost utrpení. Hospodin tedy nechá Satana, aby zasáhl negativně do Jobova života (pouze s jedinou výjimkou, a sice aby Joba nechal naživu).²⁵

Nejenže Job přijde o svá stáda a jeho děti zahynou, on sám nyní sedí v popelu pokryt vředy. Jeho vlastní žena se diví, že i v tomto stavu zůstává věrný Bohu a nabádá ho, aby se

²³ K významu knihy Job pro problém zla a utrpení u středověkých židovských autorů více viz COHEN, M. Z. *Opening the Gates of Interpretation*, s. 217, a EISEN, R. *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, s. 13.

²⁴ Viz např. předmluva ke knize Job v ekumenickém překladu Bible z r. 1985.

²⁵ Job kap. 1, 2:1-8 (za každým odstavcem uvádíme čísla kapitol, jichž je daný odstavec shrnutím) Překl: Ekumenický překlad Bible z r. 1985.

vzdal své bezúhonnosti a zlořečil Bohu. Job ale nezlořečí Hospodinu. Namísto toho lituje, že se on sám vůbec narodil: „*Proč jsem nezemřel hned v lůně, nezahynul, sotvaže jsem vyšel ze života matky?*“ (Job 3:11) Pohroužen do svého utrpení, ptá se Job, proč Bůh nedá smrt tomu, kdo po ni touží.²⁶

Jádro celého příběhu tvoří rozhovory Joba s jeho přáteli, Elifazem, Bildadem a Sófarem. Každý z nich interpretuje Jobovo utrpení jinak a žádná z těchto interpretací se nesetká u Joba s pochopením. Elifazova argumentace se dá shrnout do řecnické otázky, kterou klade: „*Jen se rozpomeň, kdo z nevinných kdy zhynul? Kde upadli přímí do záhuby?*“ (Job 4:7) Povzbuzuje sice Joba vyhlídkou na Hospodinovo uzdravení (5:17 nn), nicméně důvod Jobova neštěstí musí být v jeho hříchu. Jak by totiž mohl být trestán spravedlivý?²⁷

Job si ovšem není vědom tak těžkého hříchu, kterému by odpovídal tak strašlivý trest, a ptá se Hospodina, proč ho postihl takovým osudem: „*Jsem snad moře nebo dračí netvor, že proti mně staviš stráž? [...] Proč sis mě vzal za terč, až jsem se stal břemenem sám sobě?*“ (Job 7:12, 20). Bildad, druhý z Jobových přátel, je pohoršen těmito slovy obviňujícími Boha a vrací se k Elifazově odpovědi: jistě Job zhřešil, jak jinak by mohl tolik trpět?²⁸ Nabádá dokonce Joba k pokání, to totiž jistě povede k vysvobození od jeho utrpení.²⁹

Job si je ovšem ve své pokoře vědom rozdílu mezi sebou a Bohem, chápáním lidským a chápáním Božím, je si vědom, že ve sporu s Bohem by neobstál. Přepadá ho myšlenka, zda vůbec Bohu na člověku záleží, zda je u Boha rozdíl mezi svévolníkem a spravedlivým, nebo zda Bůh usmrcuje jak toho, tak onoho. Přesto se, veden svým zoufalstvím, ptá Boha, proč s ním vede svou při a čím se on sám tak provinil, že se Hospodin obrátil proti němu – svému vlastnímu výtvoru.³⁰

I Sófara, třetí z Jobových přátel, nabádá Joba k pokání. Drží se Elifazova a Bildadova přesvědčení, že ten, kdo trpí, trpí, protože zhřešil. Job toto vše odmítá a stojí si za svým: chce se hájit před Bohem. Především mu jde o to, aby s ním Bůh vstoupil do rozhovoru a dal mu pochopit smysl jeho počinání. (Job 13:22) Job vypočítává utrpení lidského života a jeho konečnosti: *vždyť na rozdíl od podřatého stromu, jenž může znovu vyrašit, člověk se po smrti rozpadá a nezbyde z něj než prach.* (Job 14:7-10)³¹

²⁶ Job 2:6-10, 3.

²⁷ Job 4-5.

²⁸ „Což Bůh křiví právo, všemocný snad překrucuje spravedlnost? Jestliže tví synové se proti němu prohřešili, vydal je v moc jejich nevěrnosti.“ Job 8:3-4.

²⁹ Job 7-8.

³⁰ Job 9-10.

³¹ Job 12-14.

Dialog mezi Jobem a jeho přáteli vede jen k dalšímu nepochopení. Oni stále opakují svůj argument o Jobově hříchu, kdežto Job odmítá, že by se tak vážně provinil proti Hospodinu, a žádá od něj odpověď: *„I kdybych opravdu chybil, mé pomýlení zůstane na mně. Chcete se opravdu nade mne vynášet a tupit mě svými domluvami? Uznejte přece, že mi Bůh křivdí, zatáhl kolem mne loveckou síť. Úpím-li pro násilí, zůstávám bez odpovědi, o pomoc volám a zastání není. Mou cestu zahradil zdí, že nemohu projít, mé stezky obestřel temnem.“* (Job 19:4-8) Jobovi stále jde o to, s Bohem se setkat, a to je i předmět jeho naděje.³²

Jobův osud už není pouze jeho osudem. Job se ptá po tom, proč svévolníci zůstávají naživu, ale spravedliví hynou. Job si je vědom Boží moudrosti a jejích pro člověka nevypátratelných cest, nicméně i přesto lituje svého bídného osudu, jemuž ho Bůh vystavil. Job uznává, že mohl zhřešit, a prosí Boha za odpuštění, pokud se tak skutečně stalo. Jeho největší přání je ovšem stále to, aby k němu Bůh promluvil: *„Kéž bych měl někoho, kdo by mě vyslyšel! Zde je mé znamení. Ať mi Všemocný odpoví.“* (Job 31:35)³³

Do rozhovoru vstupuje Elíhú, jenž Jobovy vyčítá jeho bohorovnost a přesvědčení o vlastní spravedlnosti. Bůh je však větší než člověk, a tak by s ním Job neměl vést spor jen proto, že Hospodin zrovna neodpovídá na Jobovo volání. Elíhú apeluje na Boží spravedlnost a tím pádem na Jobovu nespravedlnost, jíž je jeho utrpení znakem. Jaký má smysl Jobovo osočování Boha? Vždyť Bůh je vyvýšen nad člověka i nad lidské poznání a jeho úmysly jsou nám skryty.³⁴

Nakonec vstupuje do rozhovoru Bůh sám. První Boží slova Jobovi ukazují, jak veliký je mezi nimi rozdíl, jak moc se liší Bůh a člověk. Bůh je pán vod i hvězd, zvěře i ptactva, je to ten, kdo zakládá zemi, a kde byl tehdy Job? Ten uznává svou malost a neví, co by měl Bohu říci: *„Co ti odpovím, když jsem tak bezvýznamný! Kladu si na ústa ruku.“* (Job 40:4) Bůh ukazuje Jobovi svou sílu a moc, která nekonečně převyšuje sílu a moc lidskou a Job opět uznává svou malost: *„Uznávám, že všechno můžeš a že žádný záměr tobě není neproveditelný.“* (Job 42:2) Job uznává, že mluvil o věcech, kterým nerozuměl, když se domáhal vést při s Hospodinem. Job nyní chápe, že je to on, kdo se má nechat poučit Bohem a ne Bůh, kterého by Job měl poučovat o své spravedlnosti: *„Rač mě vyslyšet a nech mě mluvit; bude se tě ptát a poučíš mě. Jen z doslechu o tobě jsem slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem. Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu.“* (Job 42:46) Poté se Hospodinův hněv obrací vůči Jobovým přátelům, protože o něm nemluvíli náležitě jako jeho služebník Job. (Job 42:7) Elífaz,

³² Job 15-20.

³³ Job 21-31.

³⁴ Job 32-37.

Bildád a Sófár obětují Jobovi sedm býčku a sedm beranů a Job se za své přátele modlí. Po tomto smíření mění Hospodin Jobův úděl a tomu se dostává dvojnásob toho, co měl, než vypuklo jeho utrpení.

1.2 Interpretace

Povšimněme si některých rysů Jobova příběhu, které, jak uvidíme, budou hrát roli i pro Saadju a Maimonida, byť je budou často chápat a interpretovat jinak než autor knihy Job. V průběhu celého příběhu je Job přesvědčen, že utrpení, jehož se mu dostává, má původ v Božích rukou. Jobovi přátelé jsou v interpretaci tohoto fenoménu o krok dále a usuzují, že přítomnost utrpení v Jobově životě znamená nutně to, že Job zhřešil, neboť jak jinak by mohl tolik trpět. To je také jádro polemiky, kterou s Jobem vedou: Job nevnímá jako svůj hlavní problém to, že trpí, ale to, proč trpí, když si není vědom, že by spáchal něco špatného. Jobovi přátelé mají nicméně pohled příliš úzký: jediné možné vysvětlení Jobova utrpení spočívá v jeho hříchu.

Přemýšlením o svém osudu začne Job rozvíjet myšlenky obecnějšího rázu, jež se stanou jádrem problému zla v pozdější tradici: jak je možné, že spravedlivý trpí a svévolník je utrpení ušetřen? Je zřejmé, že pokud máme zachovat ideu Boží spravedlnosti, je třeba reformovat úzké pojetí utrpení jako trestu. Utrpení musí mít *i* jiný smysl. Job opět nezpochybňuje to, že spravedlivý trpí, ale ptá se, *proč* spravedlivý – a tedy i on – trpí. Jobova hlavní starost v celém příběhu je to, aby od Boha dostal odpověď, aby s ním Bůh mluvil, aby mu Job mohl předložit svůj spor.

Závěr, jímž příběh končí, jako by ani závěrem nebyl. Avšak je tomu tak pouze do chvíle, kdy čtenář od příběhu očekává něco jiného, než mu příběh sám může nabídnout. Zajímá totiž Joba vůbec to, co to je zlo, co to je utrpení? Mohli jsme vidět, že Joba zajímá něco jiného, a sice především to, aby s ním Bůh mluvil. Můžeme se domnívat, že možná samotný fakt Boží komunikace je pro Joba důležitější, než její obsah ve smyslu *zlo je to a to* nebo *trpíš proto a proto*. Tím nehodláme popírat, že Jobovi nešlo o to zjistit, proč se mu i přes jeho spravedlnost dostalo utrpení. Nicméně v závěru, kdy Hospodin při své řeči nevysvětlí, proč Joba tak trápil, se Job spokojí s něčím docela jiným: „*Jen z doslechu o tobě jsem slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem.*“³⁵

To, co se v Jobovi mění na konci příběhu o jeho nezměrném utrpení, není jeho pochopení toho, co je zlo, nebo toho, proč on jako spravedlivý trpí; nemění se jeho chápání *zla*,

³⁵ Job 42:5-6

ale jeho chápání *Boha*. Job už nezná Boha *jen z doslechu*, a to je pro něj to podstatné. Job pochopil to, co dříve nechápal, Boží velikost, moc, sílu, a tím pádem svou malost, bezmocnost, nedokonalost. Nakonec však Job dochází cíle, přičemž tím cílem není obnovení jeho materiálního blahobytu. Ten ostatně přichází až po Jobově modlitbě za přátele. To rozhodující, po čem by klidně mohl Jobův příběh skončit, je *změna* jeho chápání Boha.

Můžeme být zmateni tím, že příběh, který se ze začátku jevil jako prostředek k hlubšímu pochopení povahy zla a utrpení ukázal se být příběhem o hlubším pochopení Boha člověkem, a tedy i o hlubším pochopení vztahu mezi člověkem a Bohem. Nicméně toto zmatení ukazuje na hlubším rys uvažování o zlu přítomný právě v židovské myšlenkové tradici. Uvidíme, že i u našich autorů vede uvažování o zlu k něčemu, co moderního čtenáře sotva napadá, a sice k hlubšímu promyšlení Boží povahy a povahy našeho vztahu k Bohu.

Jobův příběh také ukazuje, že v biblickém způsobu myšlení, který bude přežívat i u našich autorů, nelze násilně rozkrývat prvky, které jsme zvyklí pod problémem zla vidět z moderní perspektivy. Job nepochybuje Boží existenci. Zoufá si nad tím, že Bohu záleží stejně na svévolníkovi jako na spravedlivém, ale nepochybuje o tom, že Bůh je. Setkání se zlem a utrpením ho vede k zoufalství, ale k zoufalství otázky, *kde je Bůh*, ne k zoufalství odpovědi *Bůh je mrtev*.

Specifičnost kladení otázky ohledně zla a utrpení v židovském myšlenkovém prostředí vychází i z rysů, které jsme se pokusili ukázat na příběhu spravedlivého Joba. Uvidíme, že tato specifičnost se projeví i v textech Saadji Gaona a Maimonida.

2. Problém zla a utrpení u Saadji Gaona

2.1. Saadja Gaon a jeho filosofie

Saadja Gaon se narodil r. 882 v Egyptě a zemřel r. 942 v Bagdádu. V 9. a 10. století probíhá na Blízkém východě intenzivní překladatelská činnost, jež – díky převážně křesťanským překladatelům – umožňuje arabským³⁶ a židovským intelektuálům seznámit se s řeckými filosofickými a vědeckými díly, jejichž myšlenky tyto myslitelé dále rozvíjí.³⁷ Židovští učenci této doby působí uvnitř islámského *milieu* a jejich myšlenky, krom Bible a Talmudu, vycházejí především z arabského myšlení.³⁸ Jazyk, jímž píšou svá filosofická díla, je arabština.³⁹ Arabští i židovští myslitelé Saadjovy doby mají tedy možnost čerpat z myšlenek řeckých filosofů, zejména Aristotela, a novoplatonismu – či nejpřesněji Aristotela v novoplatónském podání.⁴⁰ Nejpodstatnější motivem židovského filosofického myšlení 10. století je, že hebrejská Bible a racionální myšlení si neodporují, ba dokonce že se vzájemně doplňují.⁴¹ Bible, jež je hlavním zdrojem *veškeré pravdy*,⁴² je čtena v kontextu racionálního myšlení, skrze něj tedy i vykládána

³⁶ Označení arabský myslitel či arabský filosof zde používám v poněkud širším než etnickém slova smyslu. Mám zde na mysli ony velké postavy *arabské* středověké filosofie (Al-Farabí, Avicenna, Averroes...), stejně tak jako zástupce *kalāmu*.

³⁷ viz WALZER, R. *Greek into Arabic*, s. 6.

³⁸ viz FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* p. 11, FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 75.

³⁹ viz Steven WASSERSTROM, M. *The Islamic social and cultural kontext*, in FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 75: „Koncem devátého století se z arabštiny stala lingua franca islámské říše, ve které sídlila naprostá většina světového židovstva. Mezi mnohými filosofickými a náboženskými díly antiky byly Aristoteles a Bible překládány do arabštiny a opatřovány poznámkami. V tomto čase do sebe myšlenky arabských a židovských teologů, v obojím případě psané arabsky, do značné míry zapadaly.“

⁴⁰ K povaze řeckého myšlení, jež měli myslitelé 9. a 10. stol. k dispozici viz KRAEMER, J. L. *The Islamic context of medieval Jewish philosophy*, in FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 40: „Islámští filosofové byli dědici pozdně helénistického řeckého učení. Do jednotné struktury integrovali aristotelickou logiku, fyziku a etiku, neoplatónskou metafyziku, platónskou politickou filosofii, Ptolemaiovu astronomii, Eukleidovu geometrii a Galénovu medicínu. Tím transformovali eklektickou diverzitu pozdního helénismu do širokého rámce neoplatónského aristotelismu.“ K novoplatónskému aristotelismu viz WALZER, R. *Greek into Arabic*, s. 6.

⁴¹ FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 11.

⁴² FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 18.

– například alegoricky.⁴³ Racionální čtení Bible umožňuje odkrývat významy, jež by byly jinak doslovnému čtení nepřístupné, umožňuje noření se do dalších a dalších rovin významů.⁴⁴

Oproti svým předchůdcům i současníkům v řadách židovské inteligence se Saadja vyznačuje inovativním, až revolučním, myšlením a přístupem. Jeho předchůdci se omezovali převážně na studium Babylonského Talmudu. Saadja se ovšem vyznačuje tím, že je mu znám i Talmud Jeruzalémský a že ho ve svých halachických textech užívá jako zdroje vedle Talmudu Babylonského.⁴⁵ Saadjova postava vystupuje z předchozí židovské tradice nejen co do přístupu k Talmudu. Zatímco předchozí gaonové omezovali svou literární činnost převážně na responza, Saadja je první, kdo píše „monografie“, tedy systematická pojednání. Tato inovace co do způsobu literární tvorby ovlivnila významně pozdější rabínskou tradici.⁴⁶ Na první pohled překvapivá skutečnost, a sice fakt, že židovští učenci babylonské akademie té doby se nezabývali biblickou exegezí, je dalším polem, na němž vystupuje Saadjův revoluční duch.⁴⁷ Rys, který je jasně vidět na stránkách Saadjova stěžejního díla *Knihy o vírách a názorech*, totiž polemika nejen s odlišnými filosofickými a náboženskými tradicemi, ale také s různými (sektářskými) skupinami v rámci tehdejšího judaismu, je opět inovativním a charakteristickým prvkem Saadjova myšlení. Saadjova originalita nicméně zůstává ve službách jeho hlavnímu cíli, a sice zachovat ryzí podobu judaismu jeho doby. Inovativní forma Saadjovy literární činnosti nezavrhuje tradici, naopak, židovská tradice hraje ústřední roli v myšlení a literární tvorbě našeho myslitele. Forma předání této tradice je však netradiční.⁴⁸

Pro myšlení Saadji Gaona je podstatný ještě další rys, a sice vliv *kalāmu*⁴⁹ neboli islámské spekulativní teologie. Kalām byl široký duchovní proud v rámci islámského myšlení

⁴³ viz CARMY, S a SHATZ, D. *The Bible as a source for philosophical reflection*, in FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 11: „Počínaje Filónem a pokračuje Saadjou a Maimonidem, stojí biblická hermeneutika obvykle na principu, že Bible sděluje velké filosofické a vědecké pravdy. Středověcí racionalisté trvají na tom, že biblický diskurs by se neměl vždy brát doslova. Přestože biblická ztvárnění Boha a událostí poskytují množství základních pravd, jež mají výchovnou a pozvedávající funkci, pravé porozumění těmto textům je přístupné pouze těm, kdo vstoupí do říše filosofie.“

⁴⁴ Viz např. NOVAK, D. *The Talmud as a source for philosophical reflection*, in FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 50: „Ale jiní studenti náboženství a filosofie tvrdili, že přesto že Bible není filosofická kniha per se, její obsah je tak koherentní a její zájmy tak hluboké, že se může stát objektem filosofické reflexe. Jinými slovy: stejně jako příroda, Bible zároveň překračuje filosofickou reflexi, tak jako objekt překračuje subjekt, jenž o něj má zájem, a zároveň onen subjekt přitahuje, neboť s ním má něco (byť ne vše) společného. Toto *něco společné je moudrost* (chochma), již Bible přisuzuje Bohu (Ž 104:24) i lidem, a obzvláště těm lidem, již jsou náležitě vztaženi k Bohu (Dt 4:6). Bez tohoto předpokladu je Bible pouze obraz naprosto neproniknutelné božské vůle, vůle, jež volá po stejně neproniknutelné odpovědi ze strany člověka.“

⁴⁵ BRODY, R. *Sa'adyah Gaon*, s. 30.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ BRODY, R. *Sa'adyah Gaon*, s. 31

⁴⁹ Při přepisu arabských slov v této práci (kalām, mutakallimūn, aš'arījja, mu'tazila) používáme zjednodušenou transliteraci běžnou v českém akademickém diskursu.

vzniknuvší zhruba v polovině 8. století a jeho hlavní rysy je možno charakterizovat jako široce pojatou diskusi o obsahu víry, jež je vedena prostředky racionální argumentace. Pro přívržence kalāmu – *mutakallimūn* – je hlavním zdrojem pravdy *Písmo* (v případě arabských *mutakallimūn* Korán, v případě židovských hebrejská Bible), nicméně je čteno a rozváděno racionalistickým prizmatem.⁵⁰ Traktáty, jež jsou psány muslimskými *mutakallimūn* pojednávají obvykle o *Jedinosti Boží, Boží spravedlnosti, Odměnách a trestech za lidské činy, svobodné vůli, etc.*⁵¹ Metodou těchto traktátů je úvaha zakládající se na smyslovém vnímání, jež dále skrze racionální úvahu vede k závěrům, jež jsou podepřeny tradicí.⁵² Nacházíme zde rovněž důraz na slučitelnost Písma a racionality – kdy je optět nutno např. alegorické metody k vykázání této slučitelnosti.⁵³ Tento letmý výčet témat a metody kalāmu zde činíme proto, abychom poukázali na silný vliv, jež měl kalām na Saadjovo filosofické myšlení.⁵⁴

Saadjovo stěžejní dílo, *Kniha o vírách a názorech*, je pojato na základě principů popsaných výše, na základě principů charakteristických jak pro intelektuální *milieu* desátého století obecně, tak pro myšlení kalāmu konkrétně. Jde o systematické podání hlavních tezí židovské víry vyložené racionalistickou metodou známou z traktátů muslimských *mutakallimūn*. Je zde vyloženo nejen jaké *víry a názory* jsou podle židovské víry *správné*, ale také jaké *víry a názory* – tedy názory Saadjových protivníků – jsou *mylné*. Toto dílo má tedy výrazný polemický ráz.⁵⁵ Ostatně sám Saadja úvodním pojednáním říká:

Neboť uviděl jsem v tomto čase mnoho věřících, jejichž víra nebyla čistá a jejichž přesvědčení nebyla rozumná, zatímco mnoho těch, kteří popírají víru, se chvástá

⁵⁰ Pro alternativní definice kalāmu viz např. SHAMMAI, ben HAGGAI, *Kalam in medieval Jewish philosophy* in FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 91: „Kalām je obecné jméno středověké islámské, převážně racionalistické, někdy apologetické (nebo polemické) náboženské filosofie. Doslovný význam arabského slova je mluvení, řeč, řečené věci, rozprava. V kontextu náboženského myšlení se zdá, že kolem poloviny osmého století začal kalām označovat metodu diskuse o věcech týkajících se náboženských nauk či politicko-náboženských otázek, a rozhodování o těchto otázkách prostřednictvím racionální argumentace spíše než autoritou tradice podpořenou politickou či vojenskou mocí.“ Příp. STROUMSA, S. *Saadya and Jewish kalam* in FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 71: „Kalām, doslova řeč, je obecné jméno pro islámskou dialektickou teologii. Pro všechny školy kalamu je společná formulace systému založeného na dvojím základu racionality a Písma, předpoklad, že tyto dvě (složky) jedna druhou doplňují a nikoli jedna druhé odporují.“

⁵¹ Viz např. FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 93 a FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 72.

⁵² Viz FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 102.

⁵³ Viz FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 71.

⁵⁴ Viz FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy* s. 36, 76; FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *History of Jewish philosophy*, s. 101.

⁵⁵ K polemickému rázu Saadjova filosofického projektu viz SIRAT, C. *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, s. 36: „Není to pouze filosofie jeho současníků, kterou Saadia napadá, jeho záměr je ambicióznější: chce prokázat, že všechny teorie předložené v průběhu dějin, které se snažily vysvětlit existenci světa, jsou mylné a žádná z nich nemůže bojovat proti pravdě judaismu.“

svou zkažeností a shlíží z vrchu na ty, kteří se oddávají pravdě, ačkoli oni sami jsou v omylu. A dále jsem viděl muže, jež se topili v mořích pochybností přemožení vlnami zmatení, a nebyl tu žádný potápěč, který by je vyvedl z hlubin, ani plavec, jenž by je mohl uchopit za ruce a přivést je na břeh.⁵⁶

Saadja je právě onen „potápěč“, jenž provádí čtenáře *mořem pochybností* a ukazuje mu ony správné *víry a názory*. Saadjovo dílo je členěno na deset pojednání a úvod, jenž sám má rozsah pojednání. Již z názvů prvních pojednání (*O tom, že všechny existující věci byly stvořeny, O tom, že stvořitel věcí je jeden, O příkazech a zákazech*) je možno vidět to, co bylo řečeno výše, a sice že Saadja se v hrubých obrysech drží formy, již používali muslimští mutakallimūn.⁵⁷

K metodě, jež se opět podobá kalāmu, již Saadja používá při propojování Bible a racionality – neboť Saadja je přesvědčen o slučitelnosti těchto dvou zdrojů lidského vědění. Sám říká:

[...] je dobře známý fakt, že každému výroku v Bibli má být rozuměno v jeho doslovném smyslu kromě těch výroků, jež nemohou být takto vykládány pro jeden z těchto důvodů: (doslovný význam) výrok(u) může být odmítnut např. na základě smyslového pozorování [...] Nebo může být doslovný význam odmítnut na základě rozumu [...] Dále může být doslovný význam nějakého biblického výroku shledán nemožným na základě explicitního kontradiktorického textu, na jehož základě by bylo nutné onen první výrok interpretovat ne doslovně [...] Konečně jakýkoli biblický výrok, jemuž rabínská tradice přisoudila nějaký význam, by měl být interpretován v souladu s touto autentickou tradicí.⁵⁸

Zde tedy vidíme, jak důraz na *smyslové vnímání*, tak na *racionalitu a autentickou tradici*. Tato ukázka je podstatná nejen pro poukání na vliv kalāmu na Saadjovu filosofii, ale poslouží nám při výkladu Saadjova pojetí zla.

Pro účely centrální části této kapitoly je tedy podstatné tolik: Saadja – stojící v proudu tehdejší filosofické tradice – propojuje *Písmo*, jež je zdrojem vší pravdy s racionálním myšlením, jež napomáhá k interpretaci *Písma*. Metoda, již užívá, byla rozvinutá islámskými mutakallimūn a stojí na předpokladu slučitelnosti rozumu a *Písma* za pomoci alegorického výkladu. Saadia je tedy soudobou islámskou spekulativní teologií inspirován nejen co do formy, ale také – do značné míry – co do obsahu jejích témat, z nichž jedno, a sice *Zásluhy a tresty* tvoří jádro Saadjova pojetí zla a utrpení, jímž se budeme nyní zabývat.

⁵⁶ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 7.

⁵⁷ Viz SIRAT, C. *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, s. 36: „...dva úvodní traktáty se zabývají jedinečností Boží a toto téma se tradičně nachází v úvodu děl mu'tazilitů, dalších sedm traktátů se zabývá Boží spravedlností, což je druhý princip mu'tazily.“

⁵⁸ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 265-266

2.2 Saadjovo pojetí zla a utrpení

2.2.1 Saadjovo pojetí zla

V prvním pojednání *Knihy o vírách a názorech*, jež nese název *O tom, že všechny existující věci byly stvořeny*⁵⁹, hájí Saadja tezi, že všechny věci byly stvořeny v čase dobrým Stvořitelem. V jedné části argumentace se Saadja dostává do polemiky proti dualismu.⁶⁰ Skrze biblické verše týkající se stvoření světla a temnoty přichází Saadia k problému zla:

Já samozřejmě vím, že Bůh sám sebe popsal jako *původce světla a tvůrce temnoty* (Iz. 45:7). Nicméně tvrdím, v souladu s tím, co může být pozorováno našimi smysly, že smysl tohoto verše je, že Bůh stvořil vzduch, který je nositelem světla a temnoty podle toho, zda vzduch je či není přítomen. Stejně tak je to i s tvrzením, že *je původce míru a tvůrce zla*. My všichni se samozřejmě shodneme, že Moudrý nestvořil zlo. On pouze stvořil ty věci, jež jsou schopny stát se skrze lidskou volbu zdroji míru nebo zla. Tak například jí-li někdo jídlo nebo pije-li někdo vodu ve shodě se svou potřebou, přispěje mu takové chování k jeho blahu. Jestliže však pije a jí nadměru, stane se to pro něj zlem.⁶¹

Zastavme se nejdříve u formální stránky argumentu: máme zde nejdříve citaci z Bible, z proroka Izajáše. Pro úplnost uvádíme ze 45. kapitoly verše 5-8:

Já jsem Hospodin a žádný jiný není, kromě mě není žádný Bůh. I když mě neznáš, já tě vyzbrojím,
aby od východu k západu všichni poznali, že kromě mě není ani jediný; já jsem Hospodin a žádný jiný není!

Já formuji světlo a tvořím tmou, působím pokoj a tvořím pohromu. Já Hospodin to všechno působím.

כל-אלה: עשה יהוה אגן רע ובגורא שלום עשה ח'שה ובגורא אור יוצר⁶²

Dualista by na základě tohoto biblického verše mohl hledat podporu pro svou víru, tedy že existují jakési dva principy, např. světlo a temnota. Saadja nicméně vykládá tento verš pomocí metody zmíněné výše a poukazuje na *smyslové vnímání*. V Saadjově pojetí zde Bible mluví alegoricky v tom slova smyslu, že nejde o stvoření *světla a temnoty per se*, ale o stvoření

⁵⁹ Jak je patrné již z názvu touho pojednání, vypořádává se zde Saadia s názorem (zastávaným např. Aristotelem), že svět je věčný (tedy nestvořený). Pro naše téma však není tato polemika podstatná.

⁶⁰ Otázku, proti jakému konkrétnímu dualismu, necháváme otevřenou.

⁶¹ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 66.

⁶² Citováno podle Bible 21.

vzduchu, jenž je *nositelem* jak světla, tak temnoty. Saadja zřejmě myslel, že světlo, respektive tma je závislá na přítomnosti, respektive nepřítomnosti média (*vzduchu*). Fyzikální aspekt této otázky nechme stranou a soustředíme se na *způsob* Saadjovy argumentace: Biblický výrok (a tedy výrok *nutně* pravdivý) je konfrontován se *smyslovou evidencí* a *racionální úvahou*, a na základě této konfrontace uveden do souladu s židovskou vírou, již by mohl při doslovném čtení odporovat.

Obdobně Saadja postupuje hned v následující větě, když vykládá verš *původce míru a tvůrce pokoje*. V souladu s ústřední tezí prvního pojednání musí Saadja nějak dostat tezi, že Bůh je stvořitel všech věcí. Zároveň však je Bůh dobrý, či dokonce dokonale dobrý, a je tedy nepřípustné, že by stvořil zlo. Saadja si zde pomáhá argumentací, již použil v předcházející větě: Bůh není původcem zla *per se*, je původcem *těch věcí, jež jsou schopny stát se skrze lidskou volbu zdroji míru nebo zla*. Příklad, jež Saadja dále uvádí, tedy přiměřené užívání jídla a pití, se skutečně vztahuje na *věci*. Rozsah toho, *co je schopno se skrze lidskou volbu stát zdrojem míru nebo zla* lze však dle našeho názoru rozšířit na lidské skutky obecně: Bůh nestvořil zlo *per se*, ale stvořil člověka, jenž je zla schopen. Člověk sám je tím, *jenž skrze lidskou – tedy svou – volbu je schopen stát se zdrojem míru nebo zla*. Tím získáváme tezi fundamentální pro Saadjovo pojetí zla: původcem zla je člověk, jenž je stvořen jako schopný stát se zdrojem buď dobra/míru, nebo zla.

2.2.2 Saadjovo pojetí utrpení

K pochopení Saadjova pojetí utrpení je nutno vzít v potaz dva základní předpoklady: 1) člověk má nesmrtelnou duši, 2) tato duše je po smrti odměněna za své skutky. K oběma těmto předpokladům se vztahují dvě pojetí utrpení, které Saadja ve svém díle předkládá, a sice *utrpení jako trest* a *utrpení jako zkouška*:

„Dále bych řekl, že utrpení, jemuž jsou vystaveni lidé v tomto světě, spadá do dvou kategorií. První z nich jsou tresty za lehká provinění tak, jak jsem vysvětlil dříve. Druhá spočívá ve zkouškách, kterými Bůh zkouší ty, o nichž ví, že jsou schopni to vydržet, pouze pro to, aby je za tyto zkoušky mohl později odměnit. Tak praví Písmo: „*Pán zkouší spravedlivého, ale zlého a toho, kdo miluje násilí, Pánova duše nenávidí.*“ (Ps. 11:5)⁶³

Jak uvádí první část citátu, první kategorie utrpení je trest. V případě *utrpení jako trestu* vychází Saadjova argumentace z předpokladu, že Bůh odměňuje člověka za jeho skutky, jež koná

⁶³ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 213.

v tomto světě. Pokud se jedná o odměňování v negativním slova smyslu, jedná se o trest. Některá utrpení, kterých se člověku dostává, je tedy možno vnímat jako *Boží trest*.

Nicméně Saadja si je vědom, že ne všechno utrpení v tomto světě je možno chápat jako trest, neboť např. spravedliví nebo děti, které jistě nelze obviňovat z hříšnosti, podléhají utrpení a také bolesti. Pro tyto případy Saadja uvádí několik vysvětlení, jež se dají shrnout pod označení *utrpení jako zkouška*:

„Dále bych řekl, že je dokonce možné, aby byl dokonale nevinný člověk podroben zkouškám, a aby za ně byl posléze odměněn, neboť například děti trpí bolest a já nepochybuji, že jsou za to později odměněny.“⁶⁴

Případ lidí, kteří trpí, aniž by jejich utrpení bylo trestem za jejich hříchy, tedy Saadja vysvětluje poukazováním na odměnu, které se jim za to později dostane. Saadja si je nicméně vědom, že pokud by se ony odměny, jichž se lidem za utrpení dostane, týkaly pouze tohoto světa, nebyla by jeho argumentace příliš přesvědčivá, neboť již na první pohled je vidět, že odměny, jichž se trpícím na tomto světě dostává, nevyvažují utrpení, jímž trpící trpí. Proto klade Saadja silný důraz na to, že větší část odměn se člověku dostane až ve světě příštím:

„Mezi nejvíce přesvědčivé důkazy podporující naše přesvědčení patří ten, že *Mojžíš, náš učitel, nechť na něm spočine pokoj*, jenž byl nejzbožnější a nejctnostnější z lidí, tím, že mu nebylo dovoleno vstoupit do Palestiny, nedosáhl žádné velké světské odměny takové, jaká mu byla slíbena ve Písmu svatém: *Dám vám deště v jejich čas* (Lv 26:4); *dám vám bohatou sklizeň* (Lv 26:5); *daruji pokoj zemi* (Lv 26:5); *učiním vás plodnými a rozmnožíte se* (26:9); *budete jíst starou úrodu* (Lv 26:10). Tedy kdyby jediné odměny, jež by mohl spravedlivý očekávat, byly ty vypočítané v *Jestliže se budete řídit mými příkázáními...* (Lv 26:3 nn.), tak by jich nejvíce mělo připadnout našemu učiteli Mojžíši. To tedy slouží jako další důkaz toho, že větší část odměny je člověku přidělena v příštím světě. Právě zmíněné pozemské odměny tvoří pouze náznaky a symboly, jak jsem vysvětlil dříve. [...] Také poznamenáváme, jak On ustavičně způsobuje bolest a dokonce smrt malým dětem. Logická nutnost si žádá, aby po smrti existoval stav, ve kterém dosáhnou náhrady za bolest, kterou musely prožít dříve.“⁶⁵

Člověk tedy prožívá na tomto světě utrpení, jež je pro něj zkouškou a za něž se mu dostane odměny ve světě příštím. Jaká je ale povaha této zkoušky?

„Ten, kdo podrobuje duši jejím zkouškám, není nikdo jiný než Pán vesmíru, který je samozřejmě obeznámen se všemi jejími činy. Toto zkoumání bylo přirovnáno prubování

⁶⁴ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 214.

⁶⁵ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 329, 330.

kovu, zlata, stříbra. To, co zůstane, je jejich pravá podstata, zatímco struska, která s nimi byla spojena, se zčásti spálí a zčásti vypaří.⁶⁶

V tomto výroku můžeme pozorovat jeden z plodů zkoušení/utrpení, jehož se člověku/duši dostává: Saadja zde přirovnává zkoušky ke zkoumání kovu, kdy po odstranění strusky, zůstane ryzí kov; stejně tak v případě duše po odstranění hříchu zůstane její pravá podstata.⁶⁷ Tento *terapeutický* aspekt utrpení je dále rozvinut zde:

„Přemýšlel jsem také o nemocech, které přepadají člověka, a řekl jsem sám sobě: Kdyby tak mohl být ochráněn před těmito nemocemi! Nicméně jsem došel k tomu, že tyto nemoci jsou pro člověka spásné, neboť ho vzdalují hříchu, udržují ho v poslušnosti jeho Pánu a přivádějí rovnováhu do jeho záležitostí, jak praví Písmo: „*Je trestán také bolestí na svém lůžku.*“ (Job 33:19) [...] Neboť kdyby neznal člověk bolest, nebál by se Pánova trestu, neboť kdyby mu Pán později řekl: „vložím na tebe bolest,“ nevěděl by člověk, co to bolest je. Proto ho Bůh obdařil zkušeností bolesti, která může sloužit, jak říká Písmo, jako zlé tušení, pekelného ohně: „*Neboť hle: přichází den, kdy bude hořet jako pec.*“ (Mal 3:19)⁶⁸

Nemoci (bolest, utrpení) člověka chrání od hříchu a činí ho poslušným Božích příkazů. Konečně poslední citovaný úsek Saadjova textu tvrdí, že zkušenost bolesti je nutná jako předzvěst pekelného ohně, jež může člověka potkat za jeho hříchy.

Pokud shrneme doposud řečené, tedy že utrpení v tomto světě je možno vnímat jako trest nebo jako zkoušku – zejména v případě nevinných a spravedlivých –, za kterou budou tito později odměněni, je možno se ptát po tom, proč Bůh ve své dobrotivosti neobdaří člověka dobrem, aniž by k tomu bylo potřeba zkoušky či utrpení. Saadja nabízí tuto odpověď:

„Podle rozumového úsudku osoba, která dosáhne nějakého dobra námahou vynaloženou k jeho dosažení, obdrží tohoto dobra dvakrát více oproti tomu, kdo tohoto dobra dosáhne bez námahy pouze díky Boží milosti.“⁶⁹

Bůh by mohl člověka obdařit dobrem, toto dobro by ale nebylo tak veliké, jako je dobro, jehož člověk dosáhne na základě námahy, zkoušek a utrpení. Saadjovo pojetí utrpení, tedy zejména zkoušek, jež Bůh člověku ukládá, lze dle jeho vlastních slov chápat jako prostředek k dosažení dobra, jehož by nebylo možno dosáhnout bez tohoto utrpení.

Zbývá otázka, v jakém vztahu se nachází Saadjovo pojetí zla a jeho pojetí utrpení. Vzhledem k tomu, že ústředním motivem Saadjova výměru smyslu utrpení je *odměna* a *trest*,

⁶⁶ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 246.

⁶⁷ Saadja poznamenává, že pokud v duši převažují zásluhy, je očištěná a zářící, pokud nedostatky, je zatřená a zaslepená. Viz páté pojednání, kap. I.

⁶⁸ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 184.

⁶⁹ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, s. 138

je zřejmé, že aby odměna a trest byly spravedlivé, je nutné, aby skutky, na jejichž základě jsou odměna a trest udíleny, byly konány svobodně. Proto musel Bůh stvořit člověka, *jenž je schopen stát se skrze lidskou volbu zdrojem míru nebo zla*, člověka, jenž má svobodnou vůli.⁷⁰

⁷⁰ SA'ADJA BEN JOSEF. *The Book of Beliefs and Opinions*, čtvrté pojednání, zejm. s. 189

3. Problém zla a utrpení u Maimonida

3.1 Maimonidův život

Maimonides, narozen v Cordóbě r. 1138, patří bezpochyby k vůdčím osobnostem židovského myšlení nejen 12. století, ale středověku obecně. Už v deseti letech je spolu se svou rodinou nucen emigrovat před náboženským útlakem vojensko-náboženského hnutí Almohadů.⁷¹ Po letech putování nalézá Maimonides dočasný domov v Marockém Fezu a právě Maghreb se stal místem, kde píše svá první raná díla a studuje vědy (filosofii, matematiku, astronomii, medicínu).⁷² Nicméně ani zde neunikli židé náboženskému pronásledování, a tak Maimonidova cesta pokračuje r. 1165 po moři směrem do Svaté země. Ani zde však nenašel Maimonides domov a ve svých asi 28 letech přichází do Egypta, kde stráví zbytek svého života a kde napíše svá hlavní díla.⁷³ V té době vládnoucí fátimovská dynastie razí politiku tolerance k nemuslimským náboženským skupinám, neboť ona sama byla se svým šíitským vyznáním menšinou vůči sunnitskému většinovému obyvatelstvu.⁷⁴ Po převratu, kdy vládu získal zakladatel ajjúbovské dynastie Saladin, a po obnovení sunnitské ortodoxie se postavení nemuslimů sice zhoršilo, nicméně po dobu svého života se Maimonides těšil přízni vládnoucích kruhů, jistě zejména i pro své povolání lékaře, které vykonával zčásti právě ve vládcově paláci.⁷⁵ Krom svých lékařských aktivit, kterých se naplno ujal až po smrti svého bratra Davida, věnoval se Maimonides jak vedení židovské obce v Egyptě, tak korespondenci s ostatními židovskými komunitami. Na přelomu 80. a 90. let 12. století píše Maimonides dílo, jež ho proslaví i mimo kruhy židovských vzdělanců: *Průvodce tápajících*.

Dílo sepsané pro Josefa ibn Šim'ona, Maimonidova žáka, se vymyká obvyklým literárně-filosofickým klasifikacím. Josef ibn Šim'on studoval u Maimonida astrologii, matematiku a logiku. Tyto vědy tvoří podle Maimonida nutný předstupeň ke studiu metafyziky, nicméně tu už ibn Šim'ona osobně učit nemohl, neboť ten odešel do Aleppa.⁷⁶ Zmaten otázkami vztahu filosofie a Tóry, žádá si ibn Šim'on další vedení, a tak Maimonides formou

⁷¹ BOUŠEK, D. *Maimonides: židovský myslitel na rozhraní dvou epoch*, in SLÁDEK, P (ed.) *Moše ben Majmon – Maimonides*, s. 28.

⁷² Tamtéž s. 37.

⁷³ Tamtéž s. 48.

⁷⁴ Tamtéž s. 49.

⁷⁵ Tamtéž s. 50, 92-3.

⁷⁶ Tamtéž s. 98.

korespondence uvádí ibn Šimona do široké problematiky témat sahajících od metafyziky až po výklad proroctví.⁷⁷

Modernímu čtenáři klade četba *Průvodce* jak formální, tak obsahové překážky. Omezíme se zde pouze na charakteristiku pro nás relevantních částí tohoto díla, aniž bychom se pokoušeli o jeho celkovou interpretaci.⁷⁸ Na mnoha místech *Průvodce* činí Maimonides to, co si předsevzal v úvodu: jelikož jsou knihy zákona a proroků plny dvojznačností, metafor a alegorií, kterými může být jejich čtenář zmaten, je třeba je osvětlit, ukázat v jejich pravém světle.⁷⁹ Pokud se tedy vyskytuje v posvátném textu pasáž, která je problematická, Maimonides se pokouší o její vysvětlení pomocí racionálních prostředků. Tak například v první části *Průvodce* nacházíme rozpracování problematiky Božích atributů neboli vysvětlení, jak je možné, že Bible Bohu připisuje lidské vlastnosti (činnosti, vášně apod.). Problematika, již si naše práce předsevzala rozebrat, tedy problém zla a utrpení u Maimonida, má obdobnou strukturu: posvátný text obsahuje některé vůči sobě navzájem nekoherentní výroky a to, oč se Maimonides pokouší, je právě jejich smíření za pomoci racionální reflexe.

O zlu a utrpení pojednává Maimonides v třetí části *Průvodce tápajících*, v kapitolách 8 až 12. V rámci těchto kapitol Maimonides explikuje svůj pohled na *původ, druhy a smysl* zla. Utrpení je bráno jako dopad či následek zla na člověka. V této části naší práce se pokusíme představit a okomentovat Maimonidovo pojetí zla a problémů s ním spojených.

3.2 Látka

Dříve než Maimonides definuje pojem zla, zabývá se *látkou*. Věrný aristotelské tradici pojímá jednotlivé věci (těla, tělesa) jako složené z látky a formy. Obecně řečeno je podle něj látka substrát, který může přijímat jednotlivé formy. Forma je *trvalá* a nepodléhá zániku.⁸⁰ Je-li ovšem látka trvalá a jsou-li věci, o nichž víme, že podléhají zániku, složeny z látky a formy, musí být právě látka tím, co je ve dvojici *látka – forma* zanikající a netrvalé. Maimonides argumentuje takto:

⁷⁷ Více o vztahu filosofie a náboženství (Zákona) jako ústředním tématu středověké židovské a islámské filosofie viz. STRAUSS, L. *Maimonide*, s. 57, SIRAT, C. *La philosophie juive médiévale en terre d'islam*, s. 20.

⁷⁸ Pro celkovou interpretaci viz např. STRAUSS, L. *Le caractère littéraire du Guide pour les perplexes*, in: týž, *Maimonide*, s. 209nn. Strauss zde pracuje z rozlišením na esoterickou a exoterickou stránku *Průvodce* jako klíči k jeho interpretaci.

⁷⁹ MAIMONIDES, *Le Guide des égarés*, přel. Salamon Munk s. 54-55. Dále citujeme jako DH, číslo dílu, č. kapitoly, č. strany v Munkově překladu.

⁸⁰ „Bereme-li formu samu o sobě, je třeba říci, že v žádném ohledu nepodléhá zániku, nýbrž je trvalá (pemanente.)“ III. 8. s. 844.

„Zanikání se netýká formy jinak než pouze akcidentálně, tedy pouze v tom ohledu, že je forma spojena s látkou. Nicméně v samotné přirozenosti látky je to, že látka nikdy nepřestane být spojena s privací. Je to proto, že látka nikdy neuchovává určitou individuální formu, nýbrž neustále se formy zbavuje, aby mohla přijmout nějakou další.“⁸¹

Je to *samotná přirozenost látky*, že je spojena s privací. Látka „*nemůže jinak*“ než být ve stavu privace, tedy ve stavu, kdy jí něco schází. Jednotlivé privace, zbavenosti, nedostatky, jichž se látka nemůže nikdy zbavit, nás nicméně vedou k jádru problému:

„Je jasné, že veškeré zničení, zánik a nedokonalost nemá příčinu nikde jindy než v látce [...] A tak každý živočich podléhá smrti a nemoci pouze kvůli látce, a ne kvůli formě.“⁸²

Ač pojem zla není ještě definován, Maimonides jasně ukazuje na jeho zdroj, na zdroj *zániku a nedokonalosti*: tímto zdrojem je látka.

Před takto negativním soudem látky nicméně vyvstává problém: každé těleso (v sublunárním světě) látku obsahuje; není zde čistých forem (tak jako ve světě supralunárním). Pokud každé těleso, a tedy i člověk, obsahuje látku a pokud látka je příčinou negativních fenoménů jako smrt anebo nemoc, je nutné vůči látce zaujmout stanovisko, jež odpovídá její povaze. Člověk, podle Maimonida, se musí vystříhat požitků spojených s látkou, ať už se týkají jídla, pití nebo sexu. Člověk si musí uvědomit, že vše zlé – např. i neřesti – vychází z látky a vše dobré z formy – např. i ctnosti. Úkolem člověka je tedy dávat prostor tomu, co je důstojnější, tedy formě, a potřeby a požadavky látky (v případě člověka tělesnosti) umenšovat a jim vládnout. Látka, která by byla *dobrá a vhodná* a která *by nerušila jeho vyrovnanost*, to by byl, jak říká Maimonides, skutečný dar z nebes.⁸³

Pojetí látky předložené Maimonidem jasně ukazuje, že tím podstatným pro lidský život, co se týče jeho realizace, plnosti a cíle, látka být nemůže. Pokud na sebe člověk vezme úkol *usměrňování* látky (tělesnosti), měl by na sebe vzít také úkol, jenž vede k opravdové plnosti jeho života:

„(Člověk) musí přijmout to, co je pravým cílem člověka jako člověka, tedy – nakolik je to možné – nazírání inteligibilních jsoucn, a zejména toho, co je mezi nimi nejvznešenější a nejdůležitější, tedy Boha a andělů.“⁸⁴

Theoria je pravým cílem člověka, tedy odvrácení se od látky, které vládne zbavenost a nedokonalost, a příklon k inteligibilním jsoucnům a Bohu. Maimonides užívá obrazu *zástěny*,

⁸¹ DH III. 8. s. 844.

⁸² DH III. 8. s. 844.

⁸³ DH III. 8. s. 848.

⁸⁴ DH III. 8. s. 847.

kteřou látka je v pohledu člověka směrem k inteligibilní oblasti, zástěny, jež nám zabraňují vidět jasně supralunární svět, oblast inteligibilních jsoucen.⁸⁵

Maimonides se tématu *zástěny* dotýká více na jiném místě, a sice v *Osmi kapitolách*:

„A smysl toho, jak ti sdělím, je ten [...] že totiž existují ctnosti, jedny racionální a druhé morální, a stejně tak i nedostatky, jedny racionální, jakou jsou nevědomost, nechápavost a tupost, a druhé morální [...] A všechny tyto nedostatky jsou zástěny, které člověka oddělují od Toho, jehož jméno budiž velebno.“⁸⁶

Vidíme zde opět motiv oddělenosti našeho světa Boha skřze zástěnu či zástěny. Maimonides dále poukazuje na to, že prorok, tedy nejdokonalejší z lidí,⁸⁷ vidí Boha také přes zástěny, byť jich není tolik jako u běžného člověka a *vidí Toho, jehož jméno budiž velebno, přes dvě nebo tři zástěny*.⁸⁸ Dále uvidíme, že je intelekt je pro Maimonida prostředkem jak ke nazírání inteligibilních jsoucen, tak poutem propojujícím člověka s Bohem, na základě něhož se nás týká Boží prozřetelnost. Naproti tomu látka je sídlem privace a tedy potenciálně i zla. Nicméně nejen to: Maimonides v *Osmi kapitolách* ukazuje, že zasazenost našeho intelektu v látce nám brání dokonalého zření Boha a že naše tělo je onou poslední *zástěnou*:

„Když náš učitel Mojžíš, mír s ním, poznal, že nezůstala zástěna, kterou by neodstranil, a že u něho dosáhly dokonalosti všechny ctnosti morální a všechny ctnosti racionální, přál si pochopit podstatu Toho, jehož jméno budiž velebno, v její skutečném bytí [...] A ten, jehož jméno budiž velebno, mu oznámil, že mu to není možné, neboť jeho rozum tkví ve hmotě, čímž chtěl říci, protože je člověk. [...] Hle mezi ním a mezi pochopením Svatého, budiž veleben, v Jeho skutečném bytí, nezůstalo nic než jediná průhledná zástěna, a to lidský rozum neoddělený od hmoty.“

Vidíme zde, že naproti naší zakotvenosti v látce oblast inteligibilních jsoucen, čistých forem, je oblast *zbavená zbavenosti*, oblast, kde zbavenosti, zánik, a nedokonalost nehrají žádnou roli, neboť zde není látky, která by zbavenosti podléhala. Oblast inteligibilních jsoucen je oblast, kde přebývá Bůh. Je tedy jasné, že o Bohu nelze v souvislosti se zlem hovořit v tom smyslu, že by zlo bylo jakýkoli způsobem jeho součástí.

⁸⁵ „Látka je závoj, který znemožňuje spatřit separované inteligence takové, jaké jsou.“ DH III. 9. 854.

⁸⁶ MAIMONIDES. *Rabiho Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, s. 57.

⁸⁷ Viz kapitolu 3.6 této práce.

⁸⁸ MAIMONIDES. *Rabiho Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*, s. 59.

3.3 Privace

Jaká je ale povaha privace? Maimonides, aby objasnil způsob, jakým tento pojem používá, se musí znovu pustit do polemiky se stoupenci kalāmu (mutakallimūn). Podle Maimonidova svědectví, mutakallimūn tvrdí, že zbavenosti mají status *pozitivních – stvořených – vlastností*.⁸⁹ Tak například *slepota* bude mít ontologicky stejný status jako *zrak*, neboť jak *zrak*, tak *slepota* jsou stvořené vlastnosti. Na podporu této teorie by bylo možno, a Maimonides tak činí, citovat čtyřicátou pátou kapitolu z knihy proroka Izajáše:⁹⁰

„Já formuji světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím pohromu. Já Hospodin to všechno působím.“⁹¹

כל־אֵלֶּהָ: עֲשֵׂה יְהוָה אָנֹכִי רַע וּבִוְרָא שְׁלוֹם עֲשֵׂה חֹשֶׁךְ וּבִוְרָא אוֹר יוֹצֵר

Maimonides vykládá tento verš na základě rozdílu mezi slovesy יִצַּר (formuji) a בָּרָא (tvořím). Ač se na první pohled může zdát, že význam obou sloves je stejný, je mezi nimi frapantní rozdíl. Sloveso בָּרָא se podle Maimonida nemůže vztahovat na *stvořené vlastnosti*, na pozitivní vlastnosti. Naopak se vztahuje k *nebytí*, v tom smyslu, jako například v prvním verši Bible וַיֵּצֵא אֱלֹהִים אֶת הַאֲרָץ וְאֶת הַשָּׁמַיִם אֶת הַבָּרָא בָּרָא שֵׁשֶׁת יְמֵי יוֹצֵר מִן הַיָּם וּמִן הָאֲרָץ וּמִן הַשָּׁמַיִם וּמִן הַיָּם וּמִן הָאֲרָץ וּמִן הַשָּׁמַיִם; podle Maimonida tedy sloveso בָּרָא znamená *nechat vyjít z nicoty*.⁹² Podstatný rozdíl mezi slovesy יִצַּר a בָּרָא zde tedy bude v *bezprostřednosti* či *zprostředkovanosti*, kdy aktivity ve verši Iz 45:7 označené slovesem יִצַּר mohou být jich původci připsány přímo, tedy je možno říci, že je jejich *bezprostředním* původcem, kdežto aktivity označené slovesem בָּרָא jsou ve vztahu k jejich autoru pouze zprostředkované. Frapantnost rozdílu mezi těmito dvěma slovesy tkví v tom, že privace, tedy například, hluchota, slepota etc., anebo dokonce *temnota* חֹשֶׁךְ, *pohroma*, *zlo* רַע, mohou být Bohu připsány pouze *indirecte*, kdežto *světlo* אוֹר a *pokoj* שְׁלוֹם *directe*.⁹³ Maimonides to shrnuje těmito slovy:

„[...] nyní je ti jasné, že činnost nějakého činitele se nemůže vztahovat k privaci a že říci *činit privaci* je možno pouze ve smyslu zprostředkované činnosti [...] Nicméně to, co činitel koná bezprostředně, to je nutně věc, která má pozitivní existenci.“⁹⁴

Po této *preambuli*, jak říká Maimonides, se dostáváme k tomu, co je zlo. Předchozí výklady o *látce* a *privaci* byly nutné právě jako předběžné kroky k pochopení následujícího:

⁸⁹ DH III. 10 s. 858.

⁹⁰ Saadja argumentuje tímto veršem také, viz kapitola 2.1 této práce, s. 16.

⁹¹ Překl: Bible 21; Ekumenický překlad nabízí čtení, které se nám jeví jako méně přesné: „Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo.“

⁹² DH III. 10 s. 858.

⁹³ Viz pozn. 1 a 2 na s. 858 (DH III. 10).

⁹⁴ DH III. 10. s. 859.

„Zla nejsou zly v jiném smyslu, než ve vztahu – relativně – k nějaké věci. Veškeré zlo spočívá v nebytí té věci, ke které se zlo vztahuje, nebo v privaci jejích pozitivních vlastností. To je také důvod, proč se obecně říká, že všechna zla jsou privace [...] Zdraví obecně tkví v harmonii, vyrovnanosti, a to je kategorie vztahu. Absence této symetrie je, obecně řečeno, nemoc. Smrt není ve vztahu ke každému živému jsoucnu nic jiného než zbavenost formy a stejně tak se to má ve vším, co hyne mezi ostatními živými jsoucný. Zánik a zničení není nic jiného než privace formy.“⁹⁵

Maimonides zde předkládá jak obecnou tezi či teorii zla, tak její praktický příklad. Zlo tkví ve zbavenosti, nedostatku. To jsou ovšem kategorie *vztahu*: zbavenost *něčeho*, nedostatek *něčeho*. Zlo je tedy ve věcech samých jako privace *něčeho*, co v nich není, ale být by mělo. Zdravému tělu patří harmonie. Pokud něco schází nebo přebývá, tato harmonie je narušena, privace se hlásí ke slovu a nastává *nemoc*.

Vraťme se ale k polemice s *kalāmem*. Důvod, proč Maimonides strávil čas rozpracováním verše Iz 45:7 je ten, že pokud by status *privace* byl stejný jako status nějaké *pozitivní vlastnosti*, dostali bychom se do problému tkajícího se boží dobroty. Museli bychom totiž Bohu připsat přímou zodpovědnost za privace, tedy i za zlo. Privace nicméně pozitivní kapacita není, a není tedy ani přímý výtvar boží vůle. Maimonides shrnuje tuto problematiku takto:

„Vydeme-li z těchto premis (sc. Interpretace Iz 45:7 a pojetí zla jako privace, pozn. V. L.), s jistotou můžeme říci, že nelze v žádném případě tvrdit, že by Bůh činil zlo přímo a bezprostředně (*directe*), tedy že by Bůh měl prostě záměr učinit něco zlého. To je absolutně nemožné! Je tomu totiž právě naopak: veškeré jeho činy jsou čisté dobro, neboť nečiní nic jiného než bytí (tedy ne privaci, pozn. V.L.) a veškeré bytí je dobro. Veškeré zlo je privace a k privaci se nevztahuje žádná jiná činnost než ta, jež byla popsána výše, tedy ta, že Bůh stvořil látku s takovou přirozeností, že látce náleží být stále spojená se zbaveností... To je také příčina veškerého zániku a zla.“⁹⁶

Maimonides docílil ve třech krocích teorie, která mu dovoluje, jak hájit teze o dobrém Bohu, který tvoří dobré věci, a tedy ne zlo, tak vysvětlit výskyt zla ve světě. (1) Povaha věcí v sublunárním světě je taková, že každá věc se skládá z látky a formy. (2) V této složenině je to látka, která trpí nedostatkem, která je propojena s privací, které se něco nedostává. (3) Bůh netvoří přímo ony privace, např. *slepotu*, *hluchotu*, *nemoc* etc., tedy lépe řečeno netvoří je

⁹⁵ DH III. 10 s. 860.

⁹⁶ DH III. 10 s. 860.

directe. Bůh tvoří látku, jejíž přirozenost je být spojena s privací. Nelze tedy Bohu přikládat zodpovědnost za zla plynoucí z povahy látky.

3.4 Zlo mezi lidmi

Dosavadní příklady zla, které Maimonides podával ve svém výkladu, se týkají, použjeme-li scholastickou terminologii, *malum naturale*, tedy zla působeného ne přímo lidmi sobě navzájem. Maimonides si je nicméně vědom toho, že oblast *malum morale*, zla způsobeného lidskou svobodnou vůlí, je větší a rozsáhlejší, a tudíž je jí také třeba náležitého vysvětlení. Rozhodující pojem v oblasti zla, které působí lidé, bude hrát *nevědomost*. Nicméně i nevědomost bude včleněna do rámce vymezeného privací:

„Stejně tak jako slepec neustále vráží do věcí okolo a zraňuje sebe i druhé, když nemá nikoho, kdo by ho vedl po cestě, stejně tak různí lidé, každý podle míry své nevědomosti, činí sami sobě nebo druhým zla, jež na ně těžce dopadají.“⁹⁷

Nevědomost je nedostatek, nedostatek vědění. A jako nedostatek je privací. Je zbaveností, nedostatkem, nedokonalostí ve vztahu k plnosti, již je vědění. A právě nevědomost je příčinou toho, že do sebe lidé, tak jako slepec, *naráží*, a toho, že vůle, záměry, přání, plány, vášně jedněch *naráží* na vůli, záměry, přání, druhých.

Nevědomost, o které mluví Maimonides, má nicméně ještě jeden podstatný rozměr a dopad. Ve 12. kapitole III. dílu *Průvodce tápajících* popisuje Maimonides příklady lidí, kteří si stěžují na přílišné množství zla ve světě. Tito lidé se nechávají vést myšlenkami o tom, že zlých věcí, utrpení, nemocí etc. je příliš, mnohem více než věcí dobrých. I to je nicméně následek jejich nevědomosti. Jedná se o nevědomost ohledně *místa a vlivu* člověka v rámci univerza:

„Každý z těch, kteří jsou v nevědomosti, si představuje, že celý vesmír existuje pouze pro něj, tak jako by zde nebyly další osoby, pro které by vesmír existoval [...] V pravdě se to má ale s touto věcí takto: všichni jednotlivci lidského druhu mají v porovnání s nehybným celkem univerza jen pramalou hodnotu [...] Vesmír existuje z vůle svého Stvořitele a lidský druh je zde pouze nepatrná částička v porovnání s vyšším světem, tedy se sférami a hvězdami.“⁹⁸

Nevědomost, podle Maimonida, vede člověka nejen k tomu, že škodí sám sobě a ostatním, člověk dokonce sám sebe považuje za konečný cíl stvoření a vnímá tedy sám sebe a zejména zlo, jež se mu děje, v nesprávném měřítku. Ostatně neměli bychom zapomínat na to,

⁹⁷ DH III. 11 s. 862.

⁹⁸ DH III. 12 s. 864-6.

co je cíl lidského života, tedy nazírání inteligibilních jsoucn.⁹⁹ Pokud je cíl lidského života takto vysoce *intelektuální*, je jasné, že nevědomost, tedy něco, co je vysoce *materiální* (ve smyslu privace), nemůže být než protikladné pravému směřování lidského života. K nazírání inteligibilních jsoucn patří i poznání a uznání místa člověka v univerzu, kde člověk zaujímá jen nepatrnou část a kde zlo, které se člověku děje, je nepatrné ve vztahu k vesmíru jako celku.

Maimonides propojuje obě složky svého pojetí zla vyskytujícího se mezi lidmi, tedy jak rozměr *nevědomosti* jako příčiny zla, které lidé páchají sobě navzájem, tak *nevědomosti*, která zabraňuje člověku vidět své vlastní místo v řádu univerza:

„Většina zel, která se lidem dějí, pocházejí od nich samotných, tedy od lidských jedinců, jež jsou nedokonalí. Je to naše vlastní chování, z něhož pochází náš nárek a volání o pomoc. Když trpíme, je to kvůli zlu, jež pácháme my sami, ale odpovědnost za něj připisujeme Bohu.“¹⁰⁰

Nezapomeňme na to, co Maimonides říká o několik stran dříve: látka je jako *závoj*, jenž brání člověku vidět inteligibilní jsoucna. Látka - a s ní spojená privace - brání člověku vidět nejen inteligibilní jsoucna, ale také pravou příčinu zla – tedy sebe sama – a pravý řád univerza, ve kterém člověk zaujímá pouze nepatrnou pozici.

V závěru 12. kapitoly Maimonides sám shrnuje to, co postupně vyplynulo z jeho výkladu, a sice že existují tři druhy zla:

- 1) První druh zla souvisí obecně se vznikáním a zanikáním, jemuž jsou podrobena jsoucna složená z formy a látky.
- 2) Druhý typ zla se týká toho, zla, jež si lidé působí navzájem.
- 3) Třetí typ se týká toho, jež působí člověk sám sobě.

Všechny tyto tři druhy zla mají společný jmenovatel, a tím je privace. Jelikož je privace nedílnou součástí struktury věcí v sublunárním světě, nelze se ze zla nikdy úplně vyvázat, dokud člověk zůstává ve světě vznikání a zanikání.

3.5. Prozřetelnost

Problematika zla a utrpení se váže k problému prozřetelnosti. Jaký je vztah Boha a Božího vědění ke světu a k člověku? Ví Bůh o věcech, jež se dějí v tomto světě, a pokud ano, jak – pokud vůbec – se jeho vliv projevuje? Dříve než Maimonides rozpracuje odpovědi na tyto

⁹⁹ Viz kapitola 3.2 této práce, s. 22.

¹⁰⁰ DH III. 12 s. 866.

otázky, předkládá obecně formulovanou námitku či pochybnost, která se problému prozřetelnosti dotýká:

„...zatímco život některých ctnostných lidí je plný zla a bolesti, život některých zlovolných lidí je šťastný a pohodlný.“¹⁰¹

Jak je možné, že ve světě stvořeném dobrým a spravedlivým Bohem se dějí takovéto nespravedlnosti? Maimonides postupně probírá jednotlivé možné odpovědi na otázku vztahu Boha ke světu a k člověku. Podle Maimonida existuje pět možných přístupů k Boží prozřetelnosti.

První pojetí prozřetelnosti, které je ovšem okamžitě vyloučené, je to, že Bůh vůbec neví o věcech, které se dějí v tomto světě a vše, co se na světě děje, je dílo náhody. Maimonides tento názor připisuje epikurovi.¹⁰²

Podle druhého pojetí, které Maimonides připisuje Aristotelovi, existují jak věci, kterých se prozřetelnost dotýká, tak ty, kterých ne. Obecně řečeno se prozřetelnost týká věcí, jimž je vlastní trvání a jež jsou ušetřeny *vznikání a zanikání*. V oblasti supralunární se prozřetelnost týká *hvězd a sfér*, v oblasti sublunární *druhů*, nikoli *individuí*. Prozřetelnost má tedy vliv na člověka co do jeho druhu jakožto člověka, ne co do jeho individuality jako jedince.¹⁰³ To, co se přihází jedinci jako jedinci, je tedy podle tohoto pojetí prozřetelnosti věcí náhody.¹⁰⁴

Třetí pojetí připisuje Maimonides aš'aríji, tedy jednomu ze dvou hlavních proudů islámské spekulativní theologie.¹⁰⁵ Podle pojetí prozřetelnosti, jež zastává aš'aríja, je vše, co se ve světě děje determinováno Boží vůlí. Bůh tedy nejen že ví o všem, co se ve světě děje, ale je toho i faktickým původcem. Maimonides vypočítává absurdnosti, jež plynou z této nauky, z nichž asi největší je faktické popření lidské svobodné vůle, která je, podle Maimonida, jedním ze základních pilířů židovské víry.¹⁰⁶

Druhý proud islámské spekulativní theologie, mu'tazila, je zástupcem čtvrtého pojetí prozřetelnosti. Podle Maimonidova podání se zde nejedná sice o tak silný determinismus jako v případě předchozím, nicméně lidská svoboda je i tak omezena:

„Tento názor (tj. pojetí prozřetelnosti u mu'tazily) je také v mnohém absurdní a sám sobě si protirečící. Co do jeho absurdnosti, uvaž například toto: Jestliže je člověk nemocný od

¹⁰¹ DH III. 16 s. 901.

¹⁰² Spíše než o historického Epikura jedná se zde o bezvěrce obecně, proto jsme zvolili malé počáteční písmeno.

¹⁰³ „...z Prozřetelnosti takto pojaté tedy plyne, že má vliv na zachování a pokračování druhů, kdežto neustálé trvání jednotlivců je nemožné.“ III. 17. 907.

¹⁰⁴ DH III. 17 s. 909.

¹⁰⁵ Viz kapitola 2.1 této práce, s. 13 .

¹⁰⁶ Viz např. DH III. 17 s. 914.

narození, třebaže předtím ještě nemohl zhřešit, říkají (mu^ctazilité), že je to důsledek *Boží moudrosti* (kurzíva V.L.) a že je pro toho člověka (tedy) lépe, aby byl nemocen, než aby byl zdravý. ...říkají také, že když ctnostný člověk hyne, je to proto, aby jeho odměna byla o to větší v příštím světě. A jdou dokonce ještě dále: když se jich člověk zeptá, proč je Bůh spravedlivý pouze vůči člověku, a ne vůči ostatním živočichům, a za jaký hřích je to či ono zvíře podříznuto, uchylují se k této absurdní odpovědi: pro ono zvíře je to tak lepší a Bůh ho odmění v příštím životě. Říkají tak dokonce, že i veš či blecha dojde odměny u Boha za to, že byla zabita. A tato nevinná myš, která byla roztrhána kočkou či luňákem, i ta dostane odměnu od Boha v příštím životě. Byla to totiž právě Boží moudrost, jež učinila, že se tak stalo.¹⁰⁷

Citovali jsme tuto obširnou pasáž proto, že zde narážíme na kritiku nejen mu^ctazily, ale vlastně i Saadji, který vysvětlení zla a utrpení pomocí *odměny* v příštím životě používal. Také u něj to byla *Boží moudrost*, respektive Boží záměr dosáhnout nějakého dobra, který ospravedlňoval zlo a utrpení ve světě.¹⁰⁸

Pátý názor ohledně prozřetelnosti připisuje Maimonides judaismu jako takovému. Dva základní pilíře je třeba zdůraznit: 1) Člověku je vlastní svobodná vůle a může jednat tak, jak chce, 2) Bohu nelze připisovat žádnou nespravedlnosti. Tedy vše, co se ve světě člověku děje je *zasloužené* na základě jeho svobodné vůle a Boží spravedlnosti: člověk je zodpovědný za své činy, které nejsou determinovány Boží vůlí.¹⁰⁹

Po vypočítání těchto pěti názorů, jež Maimonides také ve větší či menší míře kritizuje, předkládá on sám své vlastní pojetí prozřetelnosti. Předběžně můžeme říci, že z předchozích pojetí je Maimonides nejbližší pojetí druhému, tedy pojetí aristotelskému, a pojetí pátému, tedy pojetí židovskému. To jasně odkazuje k jeho myšlenkovým zdrojům obecně, tedy k aristotelské filosofii a židovskému myšlení.

Z aristotelského pojetí si Maimonides bere tezi, že prozřetelnost se skutečně týká pouze *druhů* a ne jednotlivců. Tato teze je nicméně modifikována a je jí přidána jedna výjimka: na individua lidského druhu se prozřetelnost vztahuje. Proč tomu tak je? Vzpomeňme opět začátek osmé kapitoly třetí části *Průvodce*, kde Maimonides jasně definuje jako cíl lidského života příklon k inteligibilním jsovcům a odvrát od látky.¹¹⁰ Je to skutečně intelekt, který má hrát klíčovou roli nejen v tom, jak člověk vede svůj život, čemu příkládá význam a čím se zaobírá,

¹⁰⁷ DH III. 17 s. 913.

¹⁰⁸ Viz kapitola 2 této práce.

¹⁰⁹ DH III. 17 s. 914.

¹¹⁰ „(Člověk) musí přijmout to, co je pravý cíl člověka jako člověka, tedy – nakolik je to možné – nazírání inteligibilních jsovcen, a zejména toho, co je mezi nimi nejvznešenější a nejdůležitější, tedy Boha a andělů.“ DH III s. 847.

ale také v tom, jak vysvětlit, že na rozdíl od všech ostatních živočichů (a věcí), kde se Boží prozřetelnost zastaví u jejich druhů, u člověka proniká až k jednotlivým individuům:

„Podle mého pohledu je to tak, že Boží prozřetelnost následuje Boží emanaci. [...] Boží prozřetelnost následuje Boží emanaci do sféry jejího emanování. [...] Věřím také, že prozřetelnost je nerozlučitelně spjatá s intelektem, ze kterého emanuje. Prozřetelnost tedy nemůže emanovat z jiného než inteligentního jsoučna a to takového, které je dokonalé v nejvyšší míře dokonalosti. Z toho plyne, že pouze to, na co dosáhne Boží emanace, může mít podíl na Boží prozřetelnosti, a to v té míře, v jaké ono samo má účast na intelektu.“¹¹¹

Boží emanace se pro svou intelektuální povahu rozlévá opět pouze na inteligenci. A je to právě intelekt, který odlišuje člověka od ostatních živočichů. Pokud je ovšem Boží emanace doprovázena prozřetelností, i prozřetelnost se může dostat pouze tam, kam emanace, tedy k intelektu, tedy k člověku. Nicméně i zde je třeba rozlišovat. Člověk může totiž mít různou míru inteligence. A je to právě míra inteligence, respektive míra toho, jakou účast má člověk na aktivním intelektu, která ovlivňuje, jak moc se prozřetelnost člověka týká.¹¹²

Ve druhém dílu *Průvodce* Maimonides zkoumá a vykládá fenomén prorocství. To, jakým způsobem je prorocství chápáno, nám může pomoci objasnit povahu emanace. Prorocství je totiž *Boží emanace, která se rozlévá prostřednictvím aktivního intelektu na racionální mohutnost člověka.*¹¹³ Prorocství se nicméně netýká všech lidí bez rozdílu, je naopak určeno těm nejdokonalejším:

„Je třeba, aby tento jedinec (sc. prorok) dosáhl dokonalého vědění a aby byl schopen své racionální mohutnosti uvést z potenciality do aktu, aby měl dokonalý lidský intelekt a aby byl morálně bezúhonný.“¹¹⁴

I tento letný nástin jasně ukazuje, že intelekt a racionální schopnosti jsou pro prorocství naprosto stěžejní. Aby mohla Boží moudrost a vědění emanovat, je třeba aby potenciální příjemce byl vybaven mohutností, která je s to toto emanování přijmout. Touto mohutností je dokonalý intelekt. Prorocství a prozřetelnost spolu tedy sdílí jeden významný rys, a sice důraz na dokonalý intelekt na straně člověka.

¹¹¹ DH III 17 s. 919, 920.

¹¹² DH III 18 s. 926.

¹¹³ DH II 36 s. 721

¹¹⁴ DH II 36 s. 724

3.6 Maimonidův intelektualismus

Společný jmenovatel celého Maimonidova výkladu, ať už o zlu, nebo o prozřetelnosti, je rozdíl mezi *látkou* a *formou*, resp. *intelektem*. Intelekt je místem blaženosti a dobra, látka je místem utrpení a zla. Centrální místo ve struktuře *látka – intelekt* má člověk, neboť je mu ze všech sublunárních jsoucen intelekt nejvíce vlastní. Člověk je sice zakotven, tak jako každý jiný tvor v látce, která je zdrojem zla, nicméně je mu také dána možnost rozvíjet svůj intelekt, což je cesta z vymanění se z determinace, jíž je látka příčinou.

V oblasti mezilidských vztahů, tedy oblasti, kde si zlo působí lidé navzájem, je role intelektu (či v tomto případě možná lépe inteligence) zřejmá. Člověk by měl využívat svou inteligenci k tomu, aby se vyhnul utrpení, které přinášejí špatné sklony, vášně, myšlenky etc. Situace se začne problematizovat ve chvíli, kdy do pole blízkosti moudře/inteligentně jednajícího člověka vstoupí nemoudře jednající / intelekt nepoužívá jednající člověk. I moudře jednající člověk tedy dochází k tomu, že jeho vliv je omezený a při vši jeho moudrosti může trpět kvůli zlovolnosti druhého. Maimonides nicméně počítá i s tím, že si vědom, že lidské společenství se neskládá z dokonale jednajících jedinců. Tradiční otázka by zněla „*proč se zlo děje spravedlivému*“, u Maimonida je ji možno modifikovat do formy „*proč se zlo děje inteligentnímu*.“

Vezměme si nejprve premisy, které je třeba zachovat:

- 1) *Bůh zlo nečiní.*
- 2) *Bůh je spravedlivý.*
- 3) *Zlo je ve světě.*
- 4) *Bůh pečuje o člověka.*

První dvě premisy vylučují přístup hájený Saadjou. Ani v případě, že eliminujeme všechno zlo, které si lidé působí z vlastní vůle, nelze zlo, které se děje spravedlivému, vykládat jako *zkoušku* či *trest*. Zkouška, za kterou by člověku připadla odměna v tomto nebo v budoucím světě, je neslučitelná s premisou, že Bůh zlo nečiní. Nečiní-li zlo, nemůže činit ani utrpení, které právě je obsahem zkoušky. Zlo působící ve světě nelze pojímat ani jako *trest*. Alespoň ne v těch případech, kdy postihuje spravedlivého. Nespravedlivý *trest*, což by utrpení v tomto případě bylo, by se nemohl slučovat s Boží spravedlností. Jak se tedy vyrovnat s tím, že zlo ve světě skutečně je (třetí premisa) a že Bůh o člověka pečuje (čtvrtá premisa)? Maimonides nepopírá existenci zla ve světě, nicméně ani Boží péči o člověka. Princip, který umožní sloučit tyto na první pohled neslučitelné teze tkví v *intelektu*.

Dokud bude existovat látka, bude existovat zbavenost, tedy i zlo. Látka nemůže existovat jinak než se zbaveností, v její přirozenosti je nezrušitelné spojení s privací, jak jsme viděli výše.¹¹⁵ Člověk, který je složen z látky a formy, je však obdařen možností, která nižším tvorům a věcem schází, možností uniknout *totalitě látky*. Moudrý člověk, podle Maimonida, by se totiž látkou neměl zaobírat, měl by se zaobírat inteligibilní oblastí, měl by aktualizovat svůj intelekt, měl by odvrátit svůj pohled od látky směrem vzhůru do oblasti, kde látka nemá žádnou moc.

Tím, že je člověku dána takováto možnost, může Maimonides udržet (v rámci svého systému) všechny premisy a dojít k uspokojivému závěru: Bůh skutečně nestvořil zlo tak, jako stvořil dobro; zlo je obsaženo v látce, a tak má-li být Bůh jeho původcem, je jím pouze zprostředkovaně, skrze látku. Bůh není nespravedlivý, nezkouší člověka, aby ho mohl odměnit, netrestá ho, je-li bez viny. Naopak dohlíží na něj, což v praxi znamená, že mu dává možnost vymanit se z pohledu ukotveného ve věcech podléhajících vzniku a zániku. Moudrý člověk může být stížen nemocí, neboť to je privace, jíž podléhá jeho tělo. Taktéž se moudrý člověk může stát obětí zlovolnosti druhého, neboť druhý má svobodnou vůli a tu může použít i ke zlu. Podléhá tedy moudrý člověk zlu a utrpení? Ano i ne. Ano ve smyslu, že je jím afikován od látky nebo od druhého. Ne ve smyslu, že může svůj pohled (v nejširším slova smyslu) namířit k inteligibilní oblasti, a tím pádem se mu utrpení, jehož je objektem, stane pouze marginální záležitostí. Rozvíjením intelektuálních možností se utrpení, které se týká materiální oblasti, relativizuje: člověk přemítající o supralunárních jsoucnech vnímá malichernost toho či onoho materiálního nedostatku, který, zasazen do kontextu universa, ztrácí na své palčivosti a je mu vymezeno místo jemu vlastní, nekonečně menší, než jaké zaujímá ona intelektuální činnost.¹¹⁶

...

Na samém konci *Průvodce tápajících* rekapituluje Maimonides své pojetí prozřetelnosti. Prominentní místo, jež zaujímá intelekt v Maimonidově nauce, se ukazuje v tom, že intelekt není jen princip, díky kterému člověk může nazírat Boha, ale že je to *pouto*, které mezi člověkem a Bohem existuje a zprostředkovává tak prozřetelnost:

„Již jsme vyložili, že tento intelekt, který se na nás rozlévá od Boha, je pouto, které nás vzájemně spojuje. Na tobě záleží, zda ho budeš posilovat a upevňovat, nebo zda ho necháš

¹¹⁵ Viz kapitola 3.2 této práce.

¹¹⁶ Robert Eisen nazývá Maimonidovo vyrovnání se s utrpením přiléhavě „*psychologická imunita vůči utrpení*“, viz. EISEN, R. *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, s. 66.

postupně upadat, až se rozpadne úplně. Toto pouto se může upevňovat pouze tak, že jeho pomocí miluješ Boha a přibližuješ se k němu. Věď, že i kdybys byl člověk velmi učený, zabývající se pravou metafyzikou, ale odvrátil bys své myšlení od Boha a zabýval by ses jen jídlem a ostatními nutnými činnostmi, porušil bys toto pouto, které existuje mezi tebou a Bohem.¹¹⁷

Je na člověku, aby se o toto pouto staral a posiloval ho. Zajímavé je, že člověku nestačí prostě *mít* intelekt, neboť aby toto pouto mezi člověkem a Bohem mohlo existovat, je třeba intelekt *aktivně používat*:

„Člověk dokonalého vnímání, jehož intelekt se neustále zabývá Bohem, je pod stálou ochranou prozřetelnosti. Na druhou stranu ten člověk, který třebaže má dokonalé vnímání, se přestane zabývat Bohem, tak v tu chvíli není pod ochranou prozřetelnosti [...] neboť v tu chvíli ztrácí *aktivní intelekt*.“¹¹⁸

Maimonides se dokonce domnívá, že pokud se kdy událo něco zlého prorokům či zbožným a dokonalým lidem, stalo se tak právě ve chvílích, kdy jejich myšlení bylo odvráceno od Boha.:

„Pokud je myšlení člověka dokonale čisté a pokud nazírá Boha užívaje prostředků k tomu vhodných a pokud se raduje z toho, co nazírá, je naprosto nemožné, aby tohoto člověka postihlo jakékoli zlo. Ale jestliže se od Boha odvrátí, Bůh se odvrátí od něj, a tak tento člověk zůstane napospas zlu, které se mu může v tomto světě přihodit.“¹¹⁹

Maimonides tímto postupem zlo a utrpení, které se přihází moudrému člověku, neruší, ale *vyprazdňuje*. Je v přirozenosti látky a svobodné vůle produkovat zlo, nicméně v přirozenosti intelektuální činnosti člověka je vidět *zlo zbavené jeho problematičnosti*. Pro člověka nazírajícího inteligibilní jsoucna, který aktualizoval své intelektuální možnosti, zbyde ze zla pouze skořápka, která je nutná k zachování struktury látky a svobodné vůle, avšak obsah, který se pod ní skrýval, je zastíněn září intelektu.¹²⁰ Zde se propojuje teoretická a praktická rovina otázky: intelekt nejen že poskytuje vysvětlení a odpověď na problém zla, intelekt je také praktický prostředek k tomu, aby se člověk zlu mohl vyhnout. Maimonides se zřejmě domníval, že zlo se člověku děje *pouze* tehdy, když je odvrácen od nazírání Boha, tedy pouze tehdy, když nemá aktivní intelekt.

¹¹⁷ DH III 51 s. 1196

¹¹⁸ DH III 51 s. 1200

¹¹⁹ DH III 51 s. 1202

¹²⁰ Viz LEAMAN, O. *Evil and Suffering in Jewish Philosophy* s. 90,91: „Jakmile si uvědomíme, že pomíjivé aspekty našeho života jsou bezpředmětné ve vztahu k našemu opravdovému lidství, nemůžeme se již nadále znepokojovat nahodilými událostmi tohoto světa vznikání a zanikání [...] problémy jsou dány na jejich náležité místo: jsou nahlíženy jako nepodstatné aspekty toho, co je pro nás ze všeho nejdůležitější – našeho intelektu.“

4. Saadja a Maimonides

Saadja a Maimonides se od sebe, krom jiného, liší co do zdrojů svého filosofického myšlení. V Saadjově případě jsme mohli pozorovat, jak důležitou roli v jeho myšlení hraje islámská spekulativní teologie, kalām. V oblasti našeho zkoumání, tedy v oblasti problematiky zla, se tento vliv viditelně projevil: Saadja používá jeden z principů mu‘tazily a interpretuje utrpení jako Boží trest či Boží zkoušku. Zlo, jak jsme viděli, je vlastně prostředkem, díky kterému může člověk dojít odměny v posmrtném životě. Naproti tomu Maimonides je inspirován především Aristotelem (a jeho následovníky).¹²¹ Pokud použijeme opět příklad z oblasti našeho zkoumání, vzpomeňme Maimonidovo pojetí prozřetelnosti a jeho blízkost s pojetím aristotelským.

Toto schéma, zjednodušeně řečeno *Saadja/kalām* versus *Maimonides/Aristoteles*, naznačuje dělicí linii mezi oběma našimi mysliteli. Jak Saadja, tak Maimonides samozřejmě sdílí některé společné premisy. Jelikož jsou oba vyznavači téhož náboženství, panuje mezi nimi shoda ohledně základních principů, jež jim předpisuje jejich židovská víra: Bůh je dobrý a spravedlivý. Dělicí linie mezi jejich koncepcemi probíhá tam, kde se jedná o filosofickou/racionální explikaci těchto principů. Viděli jsme, že každý z nich se s otázkou „*jak je možné zlo ve světě stvořeném dobrým a spravedlivým Bohem*“ vypořádává v rámci systému, jenž je vlastní jejich filosofickému systému obecně. Saadja používá myšlenkových postupů *kalāmu*, jež převádí do vlastní společensko-náboženské situace, kdežto Maimonides je inspirován Aristotelem a jeho antickými komentátory a slučuje problém Boží prozřetelnosti a lidského utrpení pomocí rozvinutí nauky o *intelektu*.

V otázce Boží spravedlnosti se oba autoři domnívají, že jejich koncepce nepřekračují hranice vymezené židovskou vírou. Saadja interpretuje na první pohled zjevnou nespravedlnost v podobě utrpení doléhajícího na spravedlivého člověka v pojmech zkoušky a odměny za zkoušku po smrti. Boží spravedlnost není nijak narušena utrpením spravedlivých na tomto světě, neboť v optice celku tohoto a onoho světa jsou spravedliví nakonec odměněni a jejich utrpení je jen předstupněm konečné blaženosti. Maimonides takto pojatou spravedlnost odmítá. Bůh spravedlivého nezkouší za účelem vyššího dobra.¹²² Maimonides probírá jednotlivé

¹²¹ O důležitosti, jakou Maimonides přikládal Aristotelově filosofii a jejím komentářům od Alexandra z Afrodisiady a Themistia svědčí část dopisu, který zaslal Šmu‘elovi ibn Tibonovi, překladateli *Průvodce*: „Zato však Aristoteles [...] předčí vše, co bylo před nimi sepsáno, a jeho vědění – chci říct Aristotelovo vědění – je mezí lidského vědění, kromě lidí, jimž se dostalo takové Boží emanace, díky níž vystoupili až na stupeň prorocství, nad který není vyššího.“ MAIMONDES, *Výběr z korespondence*, s. 369.

¹²² Maimonides upírá motiv zkoušky i Jobovi; Jobovo utrpení není podle Maimonida způsobeno Božím záměrem zkoušet Jobovu věrnost. Viz EISEN, R. *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, s. 77.

případy Hospodinova zkoušení jeho lidu v Bibli a ukazuje, že tyto zkoušky měli jiný (např. edukativní) význam, než jaký jim přikládá Saadja. Dokonce i příběh spravedlivého Jóba, o jehož zdraví, majetek a štěstí se Bůh vsadil s ďáblem, je Maimonidem interpretován tak, že Jób byl sice spravedlivý, nicméně nijak zvlášť inteligentní, a inteligence, jak jsme viděli, je pro Maimonida cestou z utrpení.¹²³ Bůh, který sesílá zlo a utrpení na člověka přímo, byť za účelem odměny, kterou člověku poskytne, pokud zkouškou projde, by nebyl oním spravedlivým Bohem, neboť tomu lze připisovat podíl na utrpení pouze zprostředkovaně, jako jsme to viděli například v případě privace a látky.

Na první pohled by se dalo říci, že se Saadjova a Maimonidova odpověď na výzvu *zla a utrpení ve světě stvořeném dobrým a spravedlivým Bohem* zásadně liší. Není pochyb o tom, že Maimonides ve své kritice kalāmu, jíž věnuje podstatnou část *Průvodce tápajících*, míří i na Saadju. Odpovědi obou našich autorů se vskutku v mnohém liší. Nicméně shodují se v jednom velmi podstatném bodě: jsou *různými* odpověďmi na *tutéž* otázku. Saadja a Maimonides stojí před obdobnou výzvou: jak aplikovat racionální/filosofické myšlení na židovskou víru? Takto široká otázka se v naší problematice zla a utrpení konkretizuje takto: jakým způsobem lze smířit na první pohled si protirečící jazyk Bible, jenž mluví o dobrém a spravedlivém Bohu, o utrpení a zkoušení spravedlivých, o zlu a temnotě vycházejících od Boha apod. Saadja i Maimonides vyvinuli pomocí intelektuálních prostředků, jež měli k dispozici, odpovědi, o kterých jsme pojednávali výše. Tyto odpovědi se od sebe ve více či méně podstatných rysech liší, stejně tak jako se liší prostředky, vlivy a zdroje, které jejich autoři používali. Je otázka, nakolik je relevantní chápat Maimonidovo vlastní myšlení jako kritiku Saadji, například v otázce odměn za utrpení. Maimonides se totiž od Saadiji liší už v premisách, v tomto případě v pojetí prozřetelnosti, která se jednotlivých individuí (mimo člověka) netýká. To, že se Saadjovy¹²⁴ závěry zdají Maimonidovi absurdní, není překvapivé vzhledem k tomu, že se liší rámeček, ve kterém oba myslitelé pracují.

Na jednu stranu je namístě chápat Maimonida jako kritika Saadjova myšlení, věci lze ovšem vysvětlit i jinak. Pokud si totiž představíme obě koncepce, tak jak byly představeny výše, jako ležící vedle sebe, a tedy nikoli jako jdoucí po sobě, dopouštíme se tím sice anachronismu, nicméně anachronismu, který nám umožní hlubší pochopení. Při srovnání obou koncepcí můžeme přes rozdíly v konkrétních realizacích vidět shodu v obecné struktuře. Jak jsme řekli

¹²³ Viz DH III 22 s. 948: „Na tomto příběhu je velmi pozoruhodné, že Jobovi není vůbec přisuzována moudrost a že není nazván mudrcem, ani inteligentním člověkem, ani učencem. Právě naopak: je mu přisuzována pouze dokonalost mravů a řádnost činů. Kdyby byl býval moudrý, smysl jeho osudu by mu byl zřejmý, jak ukážeme dále.“

¹²⁴ Ačkoli Saadja není explicitně jmenován.

o několik odstavců výše, jedná se o *různé* odpovědi na *tutéž* otázku. A je to právě tato *otázka*, již spatřujeme jako klíč k *problému zla a utrpení u Saadji Gaona a Maimonida*. Obě koncepce pracují s pevnými fakty, které jsou neměnné. Je zřejmé, že se jedná a principy židovské víry vztahující se k problému zla a utrpení. Otázka není, *zda* je Bůh či *zda* je dobrý. To leží mimo rámec diskuse. Otázka je, *jak* fakt, že Bůh je a že je dobrý, jde dohromady s problémem zla. Problém zla ovšem není záminkou k nevíře v Boha. Není to ani záminka k tomu, abychom Bohu upřeli nějakou z jeho nedokonalostí. Zlo je zkrátka součástí sublunárního světa, a tím pádem fenoménem k vysvětlení a osvětlení. Zlo je intelektuální problém (u Maimonida téměř doslova). Stvořenost světa (což je mimo jiné problematika, které Maimonides věnuje značnou část v *Průvodci tápajících*) a fakt, že svět byl stvořen Bohem s sebou nese důsledky, co se fenoménu ve světě se vyskytujících týče. To, že by nějaký z nich byl *esenciálně* neslučitelný se Stvořitelem světa, je nemožné.¹²⁵ Vyskytuje-li se ve světě něco, co je na první pohled v rozporu s Bohem, je to pro naše autory problém, jenž si žádá vyřešení, nikoli důvod k pochybnostem a nevíře.

Ač se tedy Maimonidova odpověď od té Saadjovy liší, jsou to pořád odpovědi v rámci jedné otázky, jsou to odpovědi, jež jsou si vzájemně srozumitelné, byť se spolu neslučují. Tyto odpovědi nicméně přestávají být srozumitelné mimo rámec otázky, na kterou odpovídají. Tento rámec bychom mohli nazvat *zlo jako intelektuální problém*. Jak bylo řečeno výše, Boží existence, dobrota a spravedlnost nebyly předmětem pochybností, byly principem, ze kterého vyvstávala otázka po původu a smyslu zla, principem, který ale sám předmětem otázky nebyl. Ovšem ve chvíli, kdy se sám princip stane předmětem pochybností a předmětem otázek, původní odpověď ztrácí svou smysluplnost. Pro čtenáře, jenž na rozdíl od Saadji nebere existenci Boha a onoho světa jako fakt, přinese ujištění, že utrpení v tomto světě se obrátí v odměnu po smrti, pramalou úlevu. Stejně tak Maimonidův důraz na intelekt jako cestu k překonání utrpení je relevantní jen do té míry, dokud sdílíme i jeho dualismus a pojmáme látku jako zdroj zla. Zkrátka představovat si, že odpověď, kterou podávali tito dva středověcí židovští myslitelé, by byla bez dalšího jednoduše použitelná mimo nábožensko-kulturně-historický kontext, ve kterém byla položena k ní směřující otázka, je anachronismus. Tentokrát však anachronismus, který porozumění brání. Pokud jsme se výše odvážili postavit Saadjovu a Maimonidovu odpověď vedle sebe, aniž bychom se dopouštěli nějakého podstatného argumentačního pochybení, bylo to proto, že obě odpovědi sdílely tutéž otázku založenou na týchž principech. Domníváme se nicméně, že minimálně s rozvojem osvícenství se otázka

¹²⁵ Zlo *per se* je samozřejmě neslučitelné s Bohem pojímaným jako *dobro per se*, nicméně, jak jsme viděli, zlo ve světě je *relativní*, a ne *absolutní zlo*.

změnila, a tudíž odpovědi, které jsme se snažili ukázat u Saadji a Maimonida, jsou odpověďmi na otázku jinou, byť co do slov jako je *zlo*, *utrpení*, *mysl*, *dobro* se shodující s naší otázkou dnešní.

Závěr: Zpět k Jobovi

Stejně jako jsme po přečtení příběhu spravedlivého Joba museli reformulovat téma, o kterém příběh vypráví, museli jsme po prostudování Saadjových a Maimonidových myšlenek reformulovat vztah našeho a jejich tázání. Spíše tedy než číst tyto autory prizmatem *problému zla v západním myšlení*, přijde nám vhodné číst je prizmatem *příběhu spravedlivého Joba*. V Jobově příběhu jsme vytyčily tři linie, jež jsou v tomto vyprávění konstitutivní; nyní je použijeme jako interpretační klíč k Saadjovi a Maimonidovi.

Viděli jsme, že pro Joba vše, co se mu děje, pochází z Boží ruky. Problému rozsahu Božího působení ve vztahu k člověku se bude věnovat i pozdější tradice a jako problém prozřetelnosti bude hrát důležitou roli v rámci problému zla. Viděli jsme, že ani Saadja, ani Maimonides nerezignovali na Boží působení ve světě, neučinili z Boha nečinného, přihlížejícího *hodináře*, který se nezajímá o své stvoření. U Maimonida, který se problému prozřetelnosti věnuje obšírněji, jsme sice mohli vidět, že u sublunárního světa omezuje oblast Božího působení na druhy, nikoli na jednotlivá individua, nicméně výjimečnost, již se dostává druhu lidskému, ve kterém se Bůh o jednotlivé lidské bytosti přece jen stará, ukazuje, že Bůh se působení ve světě nevzdal.

Nevzdal-li se Bůh působení ve světě, je třeba vznést druhou Jobovu otázku, ukázat druhý rys jeho příběhu. Spravedlivý trpí. Pokud by trpěl jen zlovolník, bylo by možné pojímat utrpení výhradně jako Boží trest, ale tak tomu není: právě utrpení spravedlivých, a první mezi nimi je Job, ukazuje, že utrpení musí být *i* něco jiného než jen trest. Viděli jsme, že pojetí utrpení jako trestu je široce probírané téma v rámci Saadjovy filosofie. Nicméně sotva lze považovat Saadju za hájícího názory některého z Jobových tří přátel: ani pro Saadju není utrpení *vždy* trest. Je to právě utrpení spravedlivých, které vede k rozvinutí konceptu utrpení jako zkoušky: spravedlivý netrpí proto, že je spravedlivý jen domněle, trpí, protože ho Bůh zkouší. Ani u Saadji ani u Maimonida nehraje utrpení hříšníka problém, to je Božím trestem. U Maimonida má tento trest spíše povahu následku hříšného chování, přimykání se k látce a odvracení od intelektu než přímého Božího působení. Podstatné ovšem je, že hřích není jediný zdroj utrpení, a tím pádem je tázání trpícího člověka, který nevidí důvod svého utrpení ve vlastním hříšném chování, na místě. Tak jako Job, táží se i naši filosofové, proč spravedlivý trpí.

Podstatné je právě toto tázání. Stejně jako v případě Joba, ani v případě Saadji a Maimonida nejde o zpochybnění Boží existence z důvodu existence zla a utrpení. Existence zla a utrpení ve světě pro ně není znakem neexistence Boha ve světě. Existence zla a utrpení je

podnětem k tázání se po povaze světa, ve kterém se zlo vyskytuje, a Boha, který tento svět stvořil. A to je třetí a nejdůležitější linie Jobova příběhu. Saadjova nauka o odměnách, trestech a zkouškách ukazuje především na povahu vztahu k Bohu, který pro člověka, který je schopen své utrpení vnímat jako zkoušku věrnosti, kterou má Bůh pevně v rukou a která v důsledku povede k blaženosti, takový vztah má diametrálně odlišnou kvalitu od vztahu, který je založen pouze na odměnách a trestech. Maimonidovo pochopení člověka, jeho místa v universu a důležitosti lidského intelektu pro jeho blaho opět prohlubuje kontury vztahu mezi člověkem a Bohem. Viděli jsme, že iniciativa, co se štěstí života člověka týče, leží právě v lidských rukou. Člověk není pouze pasivním tvorem vystaveným na pospas rozmarům božstva, je aktivním partnerem v dialogu a zodpovědnost za zlo a utrpení leží (byť ne zcela) v jeho rukou. A tak i zde, u Maimonida, problém zla a jeho řešení odkazuje k hlubšímu problému, a sice k povaze Boha a jeho vztahu k člověku.

Saadja ani Maimonides nepasují do rámce současného pojmání *problému zla*, jak bylo nastíněno v úvodu, tedy do rámce, kde existence zla a zároveň existence Boha v jednom a tom samém světě je problém. Je-li problém zla něčím, co zpochybňuje či oslabuje Boží existenci, nejedná se u našich autorů vlastně vůbec o problém zla. Přijde nám podstatné zdůraznit právě tuto rozdílnost oproti moderním autorům. Jak bylo ukázáno výše (na konci předcházející kapitoly), otázka našich autorů a otázka současných autorů zabývajících se problémem zla není tatáž. Snažili jsme se ukázat, jaké místo má problém zla, jak ho podávají Saadja a Maimonides, v jejich myšlení. Toto místo ovšem nelze přenést do jiného rámce bez újmy a zároveň ho považovat za nezměněné. Jak bylo rovněž řečeno, nelze aplikovat jejich odpovědi na naše otázky.

To nás vede ke dvojímu závěru a dvěma možnostem dalšího ubírání. První cesta, která se čtenáři po četbě našich filosofů a moderních autorů a po konstatování rozdílností otázek (a paradigmat) nabízí, je cesta vyvázání se z našeho současného způsobu tázání a myšlení a přiblížení se tázání a myšlení filosofů z desátého a dvanáctého století. Poté by bylo možné položit si stejnou otázku, kterou si kladli oni, a vzít v potaz odpovědi, kterými na ni také odpovídali, odpovědi, jež jsme se pokusili explikovat ve druhé a třetí kapitole naší práce. Takové vyvázání však považujeme za nemožné. Radikalita rozdílnosti života člověka dnes a tehdy je tak obrovská, že pokud překonání této rozdílnosti znamená její smazání, není takový počin možný.

Druhá cesta se v části shoduje s první: po přečtení našich autorů, jejich analýze a konečně reflexi naší současné situace ohledně tázání po zlu a utrpení zkonstatujeme opět radikální rozdílnost. Na naše otázky nelze aplikovat jejich odpovědi. Můžeme se opět snažit o

překonání této rozdílnosti, ovšem v poněkud jiném slova smyslu. Ona radikální rozdílnost totiž dává vystoupit konturám našeho vlastního tázání, jež by bez kontaktu s tázáním takto *exotickým* zůstaly skryty. To, jakým způsobem Saadja a Maimonides chápali problém zla a utrpení, nemá hlavní hodnotu v samotných odpovědích a vysvětleních, ale v tom, že díky těmto odpovědím a vysvětlením máme možnost uvidět sktrukturu našeho vlastního tázání v kritičtějším a plastičtějším světle. To, že lze problém utrpení položit i jinak než jako argument proti existenci Boha, nebo to, že nemoc lze vnímat jinak než jen jako náhodu bez dalšího smyslu, zabraňuje našemu pohledu, aby se stal dogmatickým. Nešlo nám tedy o to posuzovat, například za pomoci moderní logiky, relevanci a koherenci myšlenek našich filosofů. Posuzovat z rámce systému, který Boha vyloučil mimo oblast smysluplné výpovědi, teze systému, v němž Bůh byl výchozím bodem každé výpovědi, nám přijde irelevantní. Nicméně to, v čem je židovské filosofické středověké myšlení ohledně zla specifické, nám přijde relevantní právě pro svou rozdílnost jak co do otázky, tak co do odpovědi.

Problém zla a utrpení přesahuje svou komplexností oblast filosofie. A to zejména proto, že jeho důsledky se projevují hlavně mimo racionální diskurs. Provázanost nejen s náboženstvím, ale i se všemi aspekty lidského života, je natolik podstatná, že posouzení tohoto problému z pohledu filosofie nemůže být než pouhým jedním dílkem mozaiky, která však sama o sobě skrývá pohledy přesahující oblast přísné racionality, jako je např. umění, mysticismus apod. I z tohoto důvodu nám myšlení námi probíraných autorů přijde instruktivní, neboť přesahuje striktní rozdělení jednotlivých oblastí lidského myšlení, jak nám je klade na srdce moderní myšlení. Propojení náboženství a filosofie spolu se zkušeností vyvoleného, ale trpícího národa dělá traktování problému zla plastičtější než některé moderní přístupy založené pouze na jednom schématu, např. přísně logickém.

Přínos Maimonidova a Saadjova pojetí zla a utrpení vnímáme tedy především v jeho *jinakosti* oproti pojetím současným. Specifičnost zkušenosti židovského národa přispívá k plastičnosti jejich teorií. Nicméně co se závěrů, ke kterým docházejí, týče, jejich relevanci nevidíme v tom, že by je moderní čtenář mohl bez dalšího aplikovat: jak už bylo několikrát řečeno, jejich otázka není otázkou naší. Relevanci těchto odpovědí vnímáme jako relevanci člena dialogu, jehož partnerem jsou odpovědi, jež nabízí autoři kladoucí si otázku zla dnes. Je to právě reflexe zakotvená v současnosti spolu s kritickým čtením autorů mimo moderní rámec myšlení, která může přispět k hlubšímu porozumění, k syntéze, kde ani jedna strana nebude převedena na stranu druhou.

Bibliografie

Primární

BIBLE, *Písmo svaté Starého a Nového zákona: ekumenický překlad*. Praha: Česká katolická charita, 1985.

MAIMONIDES, *Le Guide des égarés*. Traduit de l'arabe et annoté par Salomon Munk ; Nouvelle édition revue et mise à jour sous la direction de René Lévy; Éditions Verdier, 2012; ISBN 978-2-86432-561-1

MAIMONIDES. *Rabiho Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním konání*. Praha: Sefer, 2001. Alef. ISBN 80-85924-31-5. SA'ADJA BEN JOSEF. *The book of beliefs and opinions*. Renew. New Haven: Yale University Press, 1976. Yale Judaica series. ISBN 0-300-00865-1.

MAIMONIDES. *Výběr z korespondence*. Praha: Academia, 2010. Judaica. ISBN 978-80-200-1848-9.

Sekundární

BRODY, Robert. *Sa'adyah Gaon*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013. ISBN 978-1-904113-88-1

COHEN, M. Z. *Opening the Gates of Interpretation*. Brill, Leiden, Boston 2011.

DOSTOJEVSKIJ, Fedor Michajlovič. *Bratři Karamazovi*. Praha: Academia, 2004. ISBN 80-200-1226-5.

EISEN, R. *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford University Press, 2004.

FRANK, D. H. a LEAMAN, O. *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Cambridge companions to philosophy. ISBN 978-0-521-65207-0

FRANKL, Viktor Emil. *A přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*. 2. opravené vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Osudy. ISBN 80-7192-866-6.

GROß, Walter a Karl-Josef KUSCHEL. *Bůh a zlo*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie. ISBN 80-7021-710-3.

VAN INWAGEN, Peter. *The problem of evil: the Gifford lectures delivered in the University of St. Andrews in 2003*. Oxford: Clarendon Press, 2006. ISBN 978-0-19-924560-4.

KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. Praha: Oikoymenh, 2006. Oikúmené. ISBN 80-7298-172-2.

- LEAMAN, Oliver. *Evil and Suffering in Jewish philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 257 s. ISBN 0-521-42722-3.
- LEWIS, C. S. *The problem of pain*. 16. ed. London: The Centenary press, 1946.
- MACKIE, *Evil and Omnipotence, in Mind, Vol. 64, No. 254 (Apr., 1955)*
- McBRAYER, J. P. et HOWARD-SNYDER D. (eds.) *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*; Chichester, England: Wiley-Blackwell, 2013.
- PLANTINGA, Alvin. *God, freedom, and evil*. Present ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977. ISBN 0-8028-1731-9.
- PLATÓN. *Ústava*. 5., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2014. Platónovy dialogy. ISBN 978-80-7298-504-3.
- RUKRIGLOVÁ, Dita a Pavel SLÁDEK. *Moše ben Majmon - Maimonides: filosof, právník a lékař*. Praha: Academia, 2014. Judaica. ISBN 978-80-200-2367-4.
- SIRAT, C. *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*. (C. N. R. S.) Paris, 1988, tome I.
- STRAUSS, Leo. *Maimonide*. 1re ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1988. Épiméthée. ISBN 2-13-041827-9.
- SWINBURNE, R. *SWINBURNE, Richard. Providence and the problem of evil*. Oxford: Clarendon Press, 1998. ISBN 0-19-823798-7.
- AKVINSKÝ, Tomáš a Petrus CARAMELLO. *Summa theologiae: cum textu ex recensione Leonina*. Torino: Marietti, 1976.
- WALZER, R. *Greek into Arabic*. Harvard University Press, 1962