

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Filip Raboch

Boží atributy u Maimonida

Maimonides on attributes of God

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 31. července 2018

Klíčová slova

Bůh, atributy, existence, jedinnost, netělesnost, esence, negativní theologie, Písmo, antropomorfismy, kalām

Key words

God, attributes, existence, unity, incorporeality, essence, negative theology, Scripture, anthropomorphisms, kalām

Abstrakt

Tato práce se zaměřuje primárně na dvě témata: analýzu Maimonidova důkazu Boží existence, jedivosti a netělesnosti a otázku, jaké atributy lze Bohu přisoudit. S tím souvisí také otázka, co je obsahem esence Boha a do jaké míry je Boží esence poznatelná. Výchozím problémem jsou tvrzení v Písmu, ze kterých čtenář může nabýt dojmu, že Bůh je podobný člověku a že má tělo. Takové přesvědčení má nebezpečné důsledky pro celý judaismus, a proto je třeba tyto pasáže srozumitelně vyložit a tyto možné omyly a pochybnosti odstranit. Maimonidovým záměrem je podpořit víru filosofií a odstranit veškeré pochybnosti plynoucí z nesprávné interpretace Písma. Svým výkladem však odkrývá další hrozbu pro judaismus, a sice dvojí koncepci Boha. Otázkou je, zda jsou tyto rozdílné představy Boha slučitelné či zda jsou naprosto rozdílné. Argumentace vede přes důkaz Boží existence, přes sémantický výklad atributů, negativní teologii k vyložení konkrétních problematických pasáží Písma.

Abstract

This thesis is devoted primarily to two subjects: an analysis of Maimonides' proof of God's existence, his unity and incorporeality, and the question of which attributes one can predicate about God. Related to this is also the question of what the content of God's essence is, and if His essence is cognisable. The problem lies with statements in the Scripture where the reader can get the impression that God and humanity are alike and that He has a physical body of flesh and blood. Such a belief has dangerous consequences for Judaism as a whole and thus it is necessary to examine these passages and eliminate possible misconceptions and doubts. It is Maimonides' intention to support the religion using philosophy and to take away all doubts resulting from the incorrect interpretation of the Scripture. However, he reveals by his explanation another threat to Judaism and that is the dual conception of God. The question is, whether the two conceptions are compatible with each other or whether they are entirely different. The argumentation starts with a proof of God's existence, over a semantic explanation of attributes and negative theology, to interpretation of specific questionable passages from the Scripture.

OBSAH

Úvod.....	5
1. Důkaz Boží existence, jednosti a netělesnosti.....	7
1.1 Úvod: aristotelské premisy a otázka po počátku světa.....	7
1.2 Maimonidův vlastní důkaz Boží existence, netělesnosti a jednoty	10
2. Maimonidova kritika kalāmu	16
2.1 Úvod.....	16
2.2 Kritika důkazů kalāmu	16
2.3 Důkaz stvoření světa a existence Boha podle kalāmu	17
3. Boží atributy, negativní theologie, Boží dokonalosti	19
3.1 Úvod.....	19
3.2 Rozdělení atributů	20
3.3 Vztah mezi Bohem a světem.....	22
3.4 Negativní theologie, negativní atributy	24
3.5 Boží dokonalosti.....	27
3.6 Úvahy nad některými konkrétními atributy	29
3.7 Boží jména a Boží podstata.....	29
4. Maimonidovo zdůvodnění některých antropomorfismů v Písmu	31
5. Maimonidova korespondence: Pojednání o zmrtychvstání.....	33
Závěr.....	34
Seznam literatury.....	38
Primární literatura	38
Sekundární literatura	38

ÚVOD

Proč Maimonides píše *Průvodce*? Co je jeho motivem? Tyto otázky si pokládají překladatelé i komentátoři *Průvodce* již od jeho napsání. Zatímco u většiny textů jsou odpovědi na tyto otázky obvykle zřejmé, při čtení *Průvodce* zůstává jeho čtenář na pochybách. Jisté však je, že Maimonides chce vysvětlit význam určitých termínů, které se objevují v Písmu. Nezkušený člověk, pokud nemá průvodce, se může z nevědomosti dopustit nesprávné interpretace a nabýt chybné představy o Bohu. To je pro daného jedince, ba pro celou židovskou společnost nebezpečné. Z chybného výkladu Písma vznikají sekty, které mají s původním judaismem pramálo společného – věří, že Bůh má tělo a že je podoben člověku, uctívají modly či věří v existenci dvou protikladných principů. Maimonides jako představitel židovské obce chce očistit společnost od těchto omylů a odstranit všechny možné pochybnosti týkající se nejen Boha, ale celé víry.

Otázku adresáta *Průvodce* lze ilustrovat v porovnání s *Mišne Tora*. Ta je psána jednoduchým, srozumitelným jazykem, a proto se lze domnívat, že je určena každému a že každý je schopen pochopit její obsah. *Průvodce* naopak vyžaduje pokročilého čtenáře a určité „vstupní znalosti“. Problémy, kterými se *Průvodce* zabývá, jsou natolik složité, že ne každý je schopen jim porozumět. Zde vidíme, že *Průvodce* je spíše esoterický text.¹ Jedná se o Průvodce pro tápající, tedy pro ty, kteří vědí, že nějaká cesta je, ví, kde by ji měli hledat, ale potřebují průvodce. Tápající nemůže své vědění považovat za pravdivé, ale naopak za ne-naprosto pravdivé, a proto tápe, tedy hledá pravdu, která, jak se ukáže, je nedostupná. To však neznamená, že cesta k ní nevede. Některé pasáže jsou určeny pro většinu, jiné, právě ty složité, pro vzdělané čtenáře. Běžný člověk by totiž nebyl schopen jim porozumět a mohl by je nevědomě desinterpretovat. Nabízí se také otázka, zda je *Průvodce* vůbec filosofickým textem. Jistě se v něm objevují filosofická témata. Hlavním motivem celého textu však je podpora víry a filosofie zde zaujímá místo převážně jako nástroj očištění judaismu a podpoření Písma rozumovými argumenty.²

V první kapitole se zaměříme na analýzu Maimonidova důkazu Boží existence, jedinství a netělesnosti. V druhé kapitole se budeme věnovat kritice důkazů Boží existence, jedinství a netělesnosti podle kalāmu a ukážeme, v čem jsou jejich důkazy nedostatečné a chybné. Poté,

¹ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 2.

² Stejná otázka vyvstává i z Tomášova spisu *De aeternitate mundi*. Jedná se o filosofický, nebo theologický text? Jde mu o dokázání počátku světa, nebo o důkaz toho, že i kdyby svět byl věčný, byl by závislý na Bohu?

co dokážeme, že Bůh existuje, přikročíme ve třetí kapitole za pomoci negativní teologie k tomu, co Bůh doopravdy je, jaká je jeho esence, zda je vůbec poznatelná, a jaké atributy Bohu náleží. V dalších dvou kapitolách stručně zohledníme Maimonidův jazykový výklad antropomorfismů v Písmu a *Pojednání o zmrtvýchvstání*, jehož adresát rovněž neví, zda je Bůh tělesný či nikoli a které posílí výklad *Průvodce*. V závěru celého textu si položíme otázku, zda je koncepce Boha tak, jak plyne z důkazu existence Boha a negativní teologie, konzistentní s Bohem židovské tradice.

Na rozdíl od Maimonida postupujeme opačným směrem. Maimonides z pochopitelných důvodů postupuje od snadnějšího k problematičkému, my, protože naším záměrem je analýza koncepce Boha, postupujeme opačným směrem: nejprve dokážeme Jeho existenci a teprve poté se zaměříme na to, co Bůh je.

Co se formální stránky předkládané práce týče, název Maimonidova textu, hebrejsky *More nevuchim* či arabsky *Dalālat al-hā'irīn*, překládáme jako *Průvodce tápajících* podle D. Válové z důvodů, jež uvádí v *Náčrtu dějin středověké židovské filosofie*, str. 72, pozn. 15. Poněkud problematičké je používání pojmů *jednota*, *jedinost*, *jednoduchost*. Pro neznalost hebrejštiny a arabštiny vycházíme z anglického překladu Schlomo Pinése, v problematičkých pasážích porovnání se starším Friedmanovým překladem. Pinès používá termíny *unity* a *simplicity*. Co se týče českých překladů *jednota*, *jedinost* a *jednoduchost*, používáme je synonymně, pokud by měly různý význam, již jen jejich používání by vedlo k mnohosti, kterou chceme popřít. V arabském textu se objevuje jediné slovo *tawhid*, které znamená jak jednotu a jednoduchost Boží, tak to, že bohů nemůže být více.³ Používáme-li citace s Písma, pak citujeme dle českého ekumenického překladu,⁴ neboť je překladem z originálních jazyků, je uznáván všemi křesťanskými církvemi a jeho jazyk je moderní a srozumitelný.

³ Bearman, *The Encyclopaedia of Islam, Vol. 10*, str. 389.

⁴ Dostupné z: <http://www.bible.net.cz>

1. DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE, JEDINOSTI A NETĚLESNOSTI

1.1 Úvod: aristotelské premisy a otázka po počátku světa

Maimonidův důkaz Boží existence, jednoty a netělesnosti je založen na dvaceti šesti aristotelských premisách či tvrzeních,⁵ které mu slouží jako axiomy.⁶ Přestože jsou některé premisy zcela evidentní, jiné zůstávají ne příliš zřejmé a vyžadují řadu důkazů. Všechny ale – až na dvacáté šesté tvrzení – již byly dle Maimonida dokázány Aristotelem a peripatetiky a není třeba je dokazovat také v *Průvodci*, protože jeho cílem není přepisovat knihy přechozích filosofů.⁷ Maimonides nejprve dokazuje, že Bůh existuje. Z důkazu nadále vyplývá, že je netělesný, a že je jeden – jak z kvantitativního hlediska, tak z kvalitativního; tedy že není možná ani existence dvou bohů, ani že v Bohu není žádným způsobem obsažena mnohost. Maimonidovým cílem zde je dokázat, že Bůh existuje; a zároveň, aby tento důkaz byl nezávislý na povaze světa, tedy zda je svět věčný či stvořený, protože to dle Maimonida rozhodnout nelze.

Problematické je právě dvacáté šesté tvrzení o věčnosti světa, které je vlastně pouze hypotézou.⁸ Maimonides sám nepochybuje o tom, že svět byl stvořen v čase (toto přesvědčení však vychází z víry, nikoli z rozumových úvah), ale z důvodu správnosti a nezpochybnitelnosti důkazu zůstává, na rozdíl od stoupců kalāmu,⁹ v otázce po počátku světa zpočátku zdrženlivý; otázce, zda byl svět stvořen v čase či zda existuje od věčnosti, se Maimonides věnuje v *GP II* 13-24.¹⁰ Aristotelés v případě věčnosti světa vychází z tvrzení, že čas a pohyb jsou věčné.¹¹ Pátá sféra, obklopující sublunární sféry je právě takové povahy; pohybuje se neustálým kruhovým pohybem. Z toho důvodu také nepodléhá vzniku a zániku. Aristotelés nepovažoval věčnost světa za dokázanou, ale pouze za pravděpodobnější teorii. Maimonides ji nepovažuje za absolutně platnou, ale jen možnou premisu.¹² Na otázku po počátku světa

⁵ Seeskin podává analýzu jednotlivých premis: jak sám Maimonides píše v předmluvě k druhé části *Průvodce*, ne všechny premisy pochází přímo od Aristotela; některé dokazují až jeho komentátoři. Zmiňuje Alexandra z Afrodisiady nebo Themistiovu parafrázi *Fyziky*. Premisy týkající se nutné a možné existence pochází od Avicenny. Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 75-76.

⁶ S. Pinès poznamenává, že před Maimonidem takový seznam pravděpodobně neexistoval (str. 235, pozn. 2).

⁷ *GP II*, předmluva.

⁸ *GP II*, předmluva.

⁹ Tomuto hnutí se budeme blíže věnovat v samostatné kapitole.

¹⁰ Tématem této práce sice není počátek světa a jeho povaha, v Maimonidově důkazu se však jedná o důležitý problém, který ovlivňuje podobu argumentace jeho důkazu; proto je mu zde věnováno tolik pozornosti.

¹¹ *Fyzika*, VIII.1.251b20; *Metafyzika* XII.6.1071b5.

¹² *GP II*, předmluva.

neexistuje podle Maimonida přesvědčivá odpověď a nelze ji rozumem rozhodnout, není možné tedy podat filosofický důkaz ani jednoho stanoviska.¹³

Důvod, proč je třeba při důkazu Boží existence vycházet z věčnosti světa, je pro Maimonida následující: kalām vychází při důkazu existence Boha ze stvořenosti světa, což Maimonides ostře kritizuje. Boží existence je totiž zpochybněna, je-li svět věčný (nebo by zpochybněna být mohla); na první dojem se zdá, že zatímco koncepce stvořeného světa v sobě již určitým způsobem obsahuje existenci Boha-Stvořitele (je-li svět stvořený, musel ho někdo stvořit), v případě věčného světa se Boží existence nejeví evidentní a naskýtá se možnost neexistence Boha. Tím zůstává možnost pochybnosti ohledně Boží existence a celé snažení o podání nezpochybnitelného důkazu se stává zbytečným. Svět je buď stvořený, nebo věčný, *tertium non datur*. Maimonides chce dokázat, že pokud je svět stvořený, existuje Bůh proto, že povaha světa jakožto stvořeného vyžaduje Stvořitele; pokud však je svět věčný, pak také Bůh nutně existuje, protože konečné jsoucno (tedy svět, myšlen zde jakožto celé universum) nemůže být původcem nekonečného pohybu. V obou případech tak Bůh existuje a tento důkaz je nezávislý na povaze světa.

Protože, jak už bylo řečeno, chce Maimonides podat nezpochybnitelný důkaz, musí být premisy pravdivé; z nepravdivých premis nelze odvodit pravdivý závěr. Mutakalimové staví svůj důkaz na tvrzení, že svět je stvořený. Tím ale dokazují jen to, že je-li svět stvořený, pak existuje jeho Stvořitel-Bůh.¹⁴ V případě, že by svět však byl věčný, není tento důkaz platný. Protože stvořenost světa (či jeho věčnost) nelze dokázat, nemůže být premisou důkazu.¹⁵ Nabízí se otázka, proč věčnost takovou premisou být může, přestože ji také nelze dokázat. Maimonidův důkaz má být takovým důkazem, který je na povaze světa nezávislý. Jelikož ve stvořeném světě se Boží existence jeví jako evidentní, je třeba Jeho existenci dokázat z věčnosti světa, toť Maimonidovo stanovisko. Domnívá se, že Boží existenci, jednotu a netělesnost lze nejlépe dokázat z věčnosti světa. Je třeba pochopit, že Maimonides nevěří, že je svět věčný, ale chce dokázat Boží existenci takovým způsobem, o němž nelze pochybovat.¹⁶ *Creatio ex nihilo* však vytváří užší vztah mezi Bohem a světem než představa světa jakožto věčného.¹⁷ Stvořený svět

¹³ GP I.71. Ke stejnému závěru dochází o století později Tomáš Akvinský v *De aeternitate mundi*.

¹⁴ Podle Maimonida se navíc jedná spíše o důkaz stvořenosti světa, nikoli Boží existence, jen se tak důkaz na první dojem jeví. GP I.72.

¹⁵ Saadja naopak nejprve dokazuje, že svět je konečný, z čehož usuzuje na stvořenost světa, ze které dokazuje Boží existenci. Je tak přesvědčen, že stvořenost světa lze dokázat a lze tak usuzovat na Boží existenci ze stvořenosti světa. Sa'adia ben Joseph. *The book of beliefs and opinions*. New Haven: Yale University Press, 1976. I.1-2.

¹⁶ GP I.71, str. 192.

¹⁷ Lyčka, *Maimonides filosof*. In: Rukriglová, *Moše ben Majmon - Maimonides: filosof, právník a lékař*, str. 243.

implikuje Stvořitele, zatímco u věčného světa není Bůh jakožto jeho příčina zcela evidentní. Maimonides nechce dokázat, že svět je věčný, a proto existuje Bůh. Jde mu o to dokázat, že pokud je svět stvořený, a potom má Stvořitele, tedy Boha, a pokud je věčný, pak má svou příčinu, tedy opět Boha. Chceme dokázat Boha jako entitu, na které je celý svět závislý, ať už je povaha světa jakákoli. Otázka, zda je svět stvořený nebo věčný je v tuto chvíli sekundárním problémem. Důkaz bude obecně platný, pokud existenci, jedinstvo a netělesnost dokážeme nezávisle na tom, zda je svět stvořený nebo věčný. Poté, co rozřešíme tyto tři otázky skutečným důkazem, můžeme se vrátit k otázce stvořenosti či věčnosti světa.

Maimonides vychází z aristotelských premis, které jsou dle jeho názoru již dokázané jakožto pravdivé a důkaz na nich založený má být absolutní a nezpochybnitelný. Pro samotný důkaz je třeba tyto premisy uvést alespoň ve zkráceném znění, protože jsou základem Maimonidovy argumentace. Maimonides každé z premis věnuje několik odstavců.

1. Existence nekonečné [velikosti] není možná.
2. Simultánní existence nekonečného množství [velikosti] není možná.
3. Existence nekonečného množství příčin a následků není možná.
4. Změna existuje čtverým způsobem: a) jako změna substance: vznik a zánik; b) jako změna kvantity: přibývání a ubývání; c) jako změna kvality; d) jako přesun: místní pohyb.
5. Každý pohyb je změnou a přechodem z potence v akt.
6. Existují čtyři druhy pohybu: esenciální, akcidentální, vynucený a pohyb části (který je vlastně druhem akcidentálního pohybu).
7. Vše, co podléhá změně, je dělitelné; co se pohybuje, je dělitelné a proto tělesem; co je naopak nedělitelné, nepohybuje se a je netělesné.
8. Vše, co se pohybuje akcidentálním pohybem, se nemůže takto pohybovat bez ustání a musí proto dospět do klidu.
9. Těleso, které uvádí jiné do pohybu, se musí samo pohybovat.
10. Vše, co je v tělese, je silou dvojího druhu: buď povstává skrze těleso (akcident), nebo těleso povstává skrze ně (přirozená forma).
11. To, co povstává skrze těleso, může být akcidentálně dělitelné; to, co utváří tělo, může být nedělitelné.

12. Každá síla v tělese je konečná, protože toto těleso je konečné.
13. Jen kruhový místní pohyb může být nepřetržitý.
14. Místní pohyb je ze své povahy prvním mezi pohyby.
15. Čas je akcidentem pohybu a je s ním nutně spojen; ani jeden nemůže existovat bez druhého.¹⁸
16. Mnohost lze rozumem postihnout jen u těles a sil působících v tělesech.
17. Vše, co se pohybuje, musí nutně mít hybatele; ten je buď vnitřní (duše), nebo vnější.
18. Vše, co přechází z potence v aktualitu, musí mít vnější příčinu tohoto přechodu.
19. Vše, co má příčinu své existence, má ze své podstaty tuto existenci jen v potenci a existuje jen potud, pokud existuje ona příčina.
20. Vše, co existuje ze své podstaty nutně, nemá příčinu své existence.
21. Vše, co se skládá z (alespoň) dvou částí, existuje na základě tohoto spojení a neexistuje nutně.
22. Každé těleso se skládá z matérie a formy a má akcidenty: mnohost, tvar a místo.
23. Je-li něco v potenci, nemusí v daném okamžiku skutečně existovat.
24. Je-li něco v potenci, je to nutně materiální, neboť potence spočívá v matérii.
25. Substance složená z matérie a formy potřebuje příčinu, která pohne matérii, aby přijala formu. Matérie sama není schopna pohybu.¹⁹
26. Čas a pohyb jsou věčné, stálé a existují skutečně.²⁰

1.2 Maimonidův vlastní důkaz Boží existence, netělesnosti a jednoty

Z výše uvedených premis Maimonides vyvozuje čtyři důkazy Boží existence, netělesnosti a jednoty nezávisle na tom, zda je svět věčný nebo stvořený. První vychází z Aristotelových principů pohybu (*GP* II.1, str. 243-246); druhý z příčiny a účinku (*GP* II.1, str. 246-247); třetí z možnosti a nutnosti (*GP* II.1, str. 247-249); čtvrtý z potence a aktu

¹⁸ Co je nehybné, nepodléhá také časovosti.

¹⁹ *Metafyzika*, XII.6.1071b29-30. Tato premisa je pro Maimonida klíčová pro zkoumání existence Prvního hybatele.

²⁰ *GP* II, předmluva.

(GP II.1, str. 249). Všechny čtyři důkazy jsou vlastně dosti podobné. Snad by proto bylo lepší o nich mluvit jako o čtyřech aspektech jediného důkazu.

Je třeba také zdůraznit, že Boží existence, jednota a netělesnost nejsou tři odlišné charakteristiky či vlastnosti Boha. Tím by byl popřen jeden z těchto tří atributů, a sice že Bůh je jeden (alespoň z kvalitativního hlediska v tomto případě). Jak tedy chápat tuto „trojici“? Dostáváme se do podobného problému, jaký řeší křesťanská středověká filosofie: jak je možná Boží Trojjednost, že Bůh jsou tři osoby a zároveň jedna osoba? Maimonides se této otázce nevěnuje.²¹ Odpověď však lze nalézt u Saadji Gaona v *Book of beliefs and opinions*, kde se této otázce věnuje ve čtvrté kapitole druhé části knihy. Odmítá, že by Bůh měl více atributů a ihned podává vysvětlení, proč tomu tak není. Podle Saadji se nejedná o tři odlišné atributy, protože je nelze v případě Boha od sebe oddělit. Saadjova trojice je ve skutečnosti jedností, jen nedokonalost našeho rozumu zapřičiňuje skutečnost, že musíme hledat tři jména po jednu charakteristiku, protože nemáme v našem jazyce²² takový výraz, který by znamenal tyto tři zároveň.²³ Saadja sice uvažuje tři adjektiva, že Bůh je *živý, mocný a vědoucí*, jeho princip však lze aplikovat také na naši trojici, *existenci, jednotu a netělesnost*. Dokážeme-li s Maimonidem Boží existenci, zároveň dospějeme také k jednosti a netělesnosti, stejně tak nelze Boha myslet bez jednoho z atributů a zbylé dva mu ponechat.²⁴

1. důkaz založený na pohybu má následující schéma: musí existovat hybatel hmoty [25. premisa] a každý pohyb musí mít hybatele [17.]; toto nemůže pokračovat *ad infinitum* [3.]. Každý pohyb odkazuje k pohybu páté sféry [14.], která se pohybuje kruhovým, nepřetržitým pohybem [13.]. Protože se však pátá sféra také pohybuje [9.], musí mít hybatele [17.]. Tento hybatel musí být nehmotný, protože v opačném případě by také musel mít dalšího hybatele a tento řetězec by opět pokračoval *ad infinitum*. Není-li tělesný, musí být silou, která je buď vnitřní silou sféry, nebo vnější [17.]. Pokud je vnitřní, je buď rozprostřená v celém tělese, nebo existuje na způsob duše. V prvním případě taková síla nemůže být nekonečná [12.], protože těleso je konečné [1.]. V druhém případě by se sféra nemohla pohybovat věčně, protože duše se nepohybuje věčně; má svou příčinu. Co se dále týče duše, pohybuje se co do místního pohybu pouze akcidentálně (spolu s tělem) a nemůže se tak pohybovat věčně [8.]. Zbývá tedy jediná možnost, a sice že hybatel je netělesná síla mimo pátou sféru. Tím je Aristotelův nehybný

²¹ V tomto bodě již odmítl veškeré pozitivní atributy Boha, zatímco my k tomuto odmítnutí teprve dospějeme. Není tak důvod, aby se této otázce věnoval.

²² Lidský jazyk ještě bude hrát důležitou roli v našem výkladu Božích atributů.

²³ Sa'adia ben Joseph, *The book of beliefs and opinions*, II.4. Pracovní překlad Válová-Boušek.

²⁴ Dále v této kapitole ukážeme, že právě jednota a netělesnost jsou spojeny opravdu těsným poutem.

hybatel, ale také Bůh Izraele. Tím byla dokázána jeho existence, ale také netělesnost a jednota, neboť je-li Bůh netělesný, je také nedělitelný.

Zde ztotožňujeme Aristotelova nehybného hybatele s Maimonidovým Bohem. V této části *Průvodce* tomu tak skutečně je, Maimonides zde „redukuje“ Boha Izraele na aristotelský princip. Je však třeba oddělovat Maimonida-věřícího a Maimonida-filosofa. Tato odlišnost se projevuje napříč *Průvodcem*; redukuje-li Maimonides-filosof Boha na nehybného hybatele, neznamená to, že dochází ke změně Boha Izraele, Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova z pohledu Maimonida-věřícího; stejně tak, když Maimonides uvažuje možnost věčnosti světa, stále jako věřící považuje stvoření světa Bohem za pravdivé. Později se této dualitě budeme věnovat; zda dokonce Maimonides v *Průvodci* nepředstavuje dvě různé koncepce Boha (1. myšlenková redukce Boha na První příčinu, 2. židovský Bůh poznatelný skrze své činnosti), stejně jako lze nalézt důkazy pro dvojího adresáta *Průvodce*.

2. důkaz, vycházející z principu příčiny a účinku, je následující: pokud jeden prvek složeniny existuje samostatně, musí samostatně existovat i ten druhý.²⁵ Příkladem je oxymel, který vzniká spojením medu a octu, kdy oba členy existují samostatně. Naopak spojení matérie a formy je nutné – neexistují samostatně. Není-li toto spojení nutné, musí existovat příčina tohoto spojení. Ve světě existují předměty, které pohyb pouze přijímají, ale ničím dalším nepohybují; existují také takové, které pohyb jak přijímají, tak jsou příčinou pohybu. Musí tedy existovat takové jsoucno, které působí pohyb, ale samo v pohybu není, ani ho nepřijímá. Pokud není v pohybu, není dělitelné a tedy netělesné. První hybatel musí existovat proto, že tento řetězec opět nemůže pokračovat *ad infinitum* [3.].

3. důkaz je založen na možnosti a nutnosti. Vycházíme z empirické zkušenosti: smyslově vnímáme předměty kolem nás. Něco tedy existuje. Zároveň však zanikají a vznikají nové; tedy žádné předměty, které kolem sebe v naší každodennosti vnímáme, nejsou věčné. Všechna jsoucna však nemohou být takové povahy, že by vznikala a zanikala, protože jsou ve vztahu k zániku jakožto možnosti a abychom mohli mluvit o možnosti, musí být uskutečněna.²⁶ Pokud by všechna jsoucna zanikla, nebylo by, z čeho by vznikla další; a naše každodennost nás přesvědčuje o tom, že kolem nás existuje plno takových jsoucen, stejně tak i my sami. Musí tedy existovat nutně existující, nezanikající, věčné jsoucno, opět z důvodu nemožnosti

²⁵ Myšleno mimo toto složení; matérie samozřejmě nemůže existovat bez formy, stejně tak forma nemůže existovat jinak než jako forma matérie. Matérie však před nabytím určité formy existuje jakožto matérie jiné formy, stejně jako forma před přistoupením k matérii je součástí matérie jiné.

²⁶ Podle Maimonida tak lze mluvit o možnosti pouze v případě, že bude někdy v čase uskutečněna.

nekonečného řetězce možných jsoucen. Zatímco existence všech věcí je pouze možná (nejprve neexistují, pak existují a opět zanikají), existence Boha je nutná, protože nepodléhá vzniku a zániku; nemá příčinu své existence a existence tak patří k jeho esenci. Nutná jsoučna nemohou být dvě, tzn. nemohou existovat dva bohové, protože by nebyli nutně existující *per se*, ze své podstaty, ale na základě vlastnosti přidané k jejich esenci, vlastnosti nutně existovat.

4. důkaz je následující: Jsoučna co do své existence přechází z potence v aktualitu; každý takový přechod vyžaduje vnější příčinu této změny [18]. Tato příčina, tento činitel byl také v potenci tomuto působení, a proto opět vyžadoval příčinu své aktualizace. Tato řada příčin a účinků, potenci a aktualit nemůže pokračovat *ad infinitum* [3.]. Musíme dospět k činiteli, který je naprosto v aktu a není v něm nic potenciálního; jehož esence je naprosto uskutečněná. Tento první činitel musí být netělesný, protože právě materie je původcem potence [24.].

Tyto čtyři důkazy či argumenty podávají filozofický důkaz, který je dle Maimonida nezpochybnitelným důkazem toho, že Bůh existuje, že nemá tělo (a že není ani silou v tělese) a že je jeden. Protože je tento důkaz založený na premise světa jakožto věčného, nemůže nastat situace, kdy by existence Boha nebyla platná.²⁷ Bůh existuje jakožto První nehybný hybatel, První příčina, První, nutné jsoučno a čistě aktuální jsoučno, v němž není nic potenciálního.

Netělesnost Boží poměrně jasně plyne z povahy důkazu jeho existence. Jestliže je Prvním hybatelem, nemůže být tělesem, protože to k pohybu potřebuje impuls zvnějšku, tedy nějakého dalšího hybatele. Pokud by byl silou v tělese, tak by musel být konečný; nebeské sféry se však pohybují věčně, bez ustání. Je také První příčinou, protože řetězec příčin nemůže pokračovat *ad infinitum*, a ta nemůže být tělesná, protože by opět musela existovat další příčina, která by byla činitelem přijetí formy. Dále je Bůh nutným jsoucnem a takové jsoučno nemůže být materiální, protože jsoučna existující potenciálně existují potenciálně právě skrze vlastnost materie. A konečně je Bůh naprosto aktuálním jsoucnem, a proto netělesným, protože potence spočívá v látce, forma je uskutečňováním materie.

Z toho, že je Bůh netělesný, plyne také to, že je jeden; z premis a z toho, co bylo řečeno výše, je zřejmé, že tělesnost je v protikladu s jednotou a že jednota je podmíněna absencí tělesnosti.²⁸ Jednotu můžeme rozlišit jako jednotu kvalitativní a jednotu kvantitativní. Kvantitativní jednota znamená, že existuje jen jeden Bůh, tedy nemožnost existence více bohů. To je dáno tím, že kdyby byli dva, pak neexistují nutně ze své esence, ale z určité vlastnosti

²⁷ GP, II.1.

²⁸ Lyčka, *Maimonides filosof*. In: Rukriglová, *Moše ben Majmon - Maimonides: filosof, právník a lékař*, str. 243.

přidané k jejich esenci, tj. z podílení se na božství či vlastnosti existovat nutně. Kvalitativní jednota plyne z Boží netělesnosti; neboť dělení je možné jen v případě matérie. Někdo by jistě mohl namítnout, že mnohost je v Bohu obsažena na způsob mnohosti jeho vlastností; Maimonides však argumentuje, že pokud by tyto vlastnosti patřily k Boží esenci, stále by v Boží esenci byla obsažena mnohost; jediná možnost, jak vypovídat o Bohu v případě mnohosti, tak zůstane skrze jeho činy. K tomu však řekneme více v samostatné kapitole týkající se Maimonidova pojetí atributů, kde Bohu nepřikládá žádné esenciální atributy.

Všechny čtyři důkazy jsou variantami kosmologického důkazu, ve kterém usuzujeme na existenci božské entity z povahy světa. Proč Maimonides volí tuto cestu důkazu, když povahu světa alespoň v tomto bodě zkoumání neznáme? Proč nevycházet z Boží podstaty, tak, jak to dělá např. Anselm v *Proslogionu*²⁹ nebo později Descartes v páté ze svých *Meditací*,³⁰ kteří oba volí cestu ontologického důkazu vycházejícího z Boží definice jakožto nejdokonalejšího jsoucna? Bůh jakožto nejdokonalejší jsoucno musí existovat, protože existence je jednou z dokonalostí. Pokud by Bůh měl všechny dokonalosti vyjma existence, jsoucno, které by mělo tytéž dokonalosti včetně existence, by pak bylo dokonalejší, což je v rozporu s definicí Boha; Bůh tedy nutně existuje a nelze ho myslet jakožto neexistujícího. Maimonides tento způsob důkazu nevolí jednak proto, že ontologický důkaz Boží existence s největší pravděpodobností nezná,³¹ ale hlavně proto, že tento důkaz vychází z analýzy Boží esence. Pro Maimonida je Boží esence nepoznatelná, a dokonce také bezobsažná.³² Boží esenci se budeme podrobněji věnovat v kapitole o attributech.

Pokusme se shrnout, co jsme nyní dokázali. Nebeské sféry, které se pohybují, buď vznikají a zanikají, nebo jsou věčné. Jestliže vznikají a zanikají, a s nimi jejich pohyb, musel je ze stavu neexistence do stavu existence přivést Bůh, protože všechno, co existuje, musí nutně mít činitele, který způsobí, že to začne existovat; *ex nihilo nihil fit*. Jestliže se sféry pohybují stálým a věčným pohybem, jejich hybatel nemůže být těleso ani nějaká tělesná síla, ale Bůh. Bůh, který existuje nutně, nemá příčinu své existence a v jeho existenci není z podstaty žádná potencialita Jeho existence je přesvědčivě dokázána bez ohledu na to, zda byl svět stvořen v čase nebo zda existuje od věčnosti. Totéž platí o Boží jednotě a netělesnosti, jak vyplývá

²⁹ Anselm z Canterbury, *Proslogion* 2-4.

³⁰ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII 63-71.

³¹ Nezdá se pravděpodobné, že by četl Anselmům *Proslogion*.

³² Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 83.

z filosofických důkazů uvedených výše. „*On existuje, je jeden a není tělesný;*“³³ *quod erat demonstrandum* nezávisle na tom, zda je svět stvořený či věčný.

³³ *GP*, II.2, str. 252.

2. MAIMONIDOVA KRITIKA KALĀMU

2.1 Úvod

Pro kalām je specifické, že Písmo považuje za pravdivé a že jej není třeba dokazovat.³⁴ Také věří, že se Písmo a filosofie doplňují.³⁵ Také jim nezáleží primárně na poznání pravdy, nýbrž o podporu víry rozumem. Premisy Písma tak považují za validní premisy.

Maimonides přes veškerou kritiku má s kalāmem něco společného: jak Maimonides, tak mutakalimové hájí zjevený zákon před filosofií. Tím však jejich podobnost končí. Přestože kalām stejně jako Maimonides dokazuje Boží existenci, jedinnost a netělesnost, využívá kalām podle Maimonida nepravdivé premisy. Základní principy kalāmu jsou: (i) pozorování světa přírody odhaluje Boží existenci, (ii) svět je stvořen z ničeho, nikoli z preexistující látky, (iii) Stvořitel je naprosto odlišný od stvořeného světa, (iv) Bohu je vlastní jedinnost a (v) lidské vlastnosti mohou být aplikovány na Boha.³⁶

2.2 Kritika důkazů kalāmu

Cílem mutakalimů je dokázat existenci a jedinnost Boží spolu s netělesností.³⁷ S tím Maimonides souhlasí, ale odmítá jejich metodu.³⁸ Jednou z premis jejich důkazu je totiž předpoklad, že svět je stvořený, na které staví důkaz existence Boha a jeho jedinství a s jedinství úzce spojené netělesnosti. Stvořenost světa je však pouze přijatým předpokladem, který považují za pravdivý a žádným způsobem jej nedokazují. Při jejich důkazu se dostáváme opět ke stejnému schématu jako v první kapitole, kde se velmi krátce věnujeme „důkazu“ Boží existence ze stvořenosti světa: pokud je svět stvořený, pak musí mít Stvořitele, protože *ex nihilo nihil fit*. Na základě Boží existence pak mutakalimové dokazují jedinnost. Protože víme, že Maimonides vyžaduje důkaz Boží existenci z věčnosti světa, je jasné, že musí důkaz kalāmu odmítnout. Boží existence je totiž kalāmem dokázána pouze za předpokladu, že svět je stvořený *ex nihilo*; pokud by však svět byl věčný, pak by mohla být Boží existence zpochybněna. Maimonides požaduje, aby byl důkaz Boží existence jednou provždy obecně platný a nezpochybnitelný, proto musí vycházet z obecně platných předpokladů – nelze-li dokázat ani stvořenost, ani věčnost světa, pak protože se Boží existence zdá zřejmější, pokud je svět

³⁴ Např. pro Saadju je jedním ze zdrojů poznání, o kterém není třeba pochybovat.

³⁵ Stroumsa, „*Saadya and Jewish kalam*“, in: Frank, Daniel H.; Leaman, Oliver, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, str. 71–90.

³⁶ Stroumsa, tamt., str. 71.

³⁷ *GP* 1.71, str. 176.

³⁸ *GP* 1.71, str. 179.

stvořený, je třeba Boží existenci dokázat z věčnosti světa – tedy i svět jakožto věčný je nutně závislý na Bohu a nemůže existovat nezávisle na něm.³⁹ Jinými slovy pokud nelze dokázat stvořenost světa, nelze tento předpoklad použít jako premisu filosofického důkazu. Kalām naopak chce podpořit svou teorii, a proto nevyužívají platných premis, ale těch, kterými snadno dosáhnou svého cíle.

2.3 Důkaz stvořenosti světa a existence Boha podle kalāmu

Jak jsme již řekli v předchozí podkapitole, důkaz Boží existence podle kalāmu závisí na skutečnosti, že svět je stvořený. V sedmdesáté čtvrté kapitole Maimonides analyzuje sedm metod dokazování stvoření světa, ze kterého plyne existence Boha. Je třeba zdůraznit, že Maimonides neodmítá všechny tyto metody či argumenty, některé se mu zdají obstojné, neboť nevylučují věčnost světa – jinými slovy jsou platné i v případě světa nikoli stvořeného, ale věčného.

Prvním argumentem je analogie mezi zákonitostmi jednotlivostí a světa jako celku. Vše v tomto světě má nějakou příčinu své změny, stejně tak i svět jako celek; zákonitosti tohoto světa aplikujeme analogicky na svět jako celek.⁴⁰ Z toho vychází druhý argument, který tvrdí, že každá jednotlivina je stvořena a má příčinu své existence. Analogicky tak i celek světa musí být stvořen. Podle kalāmu není možná nekonečná sukcese příčin, proto musíme dospět k první existenci, která nevznikla z něčeho, ale ničeho.⁴¹

Přestože Maimonides odmítá atomismus, na kterém je založen třetí argument, není mu tento argument tolik trnem v oku, neboť neimplikuje stvořenost světa, ale je slučitelný také s věčností světa. Substance existují buď samostatně, nebo jako agregát. Skutečnost, že mohou existovat v obou těchto formách a že se neustále znovu slučují a rozdělují, znamená, že toto spojení není nutné. Pokud však není nutné, vyžaduje příčinu tohoto spojení.

Čtvrtý argument je podobný prvnímu a opět zahrnuje analogii mezi jednotlivostmi a světem. Vycházíme z toho, že existují substance a akcidenty, akcidenty mohou existovat jen v substancích a substance nemohou existovat bez akcidentů. Tyto akcidenty se mohou samozřejmě měnit, nelze si však představit substanci naprosto bez jakýchkoli akcidentů. Posuneme-li tuto úvahu výše, vidíme dle kalāmu analogii mezi substancí a akcidenty a světem

³⁹ Zároveň nám však Maimonides neustále připomíná, že nevěří, že svět je věčný, jen je třeba tento předpoklad přijmout z hlediska správnosti a platnosti důkazu. Např. *GP* I.71, str. 182.

⁴⁰ *GP* I.74, str. 215.

⁴¹ *GP* I.74, str. 216.

a substancemi. Ve světě substance vznikají a zanikají, nelze si však představit svět bez jediné substance, bez jediné jednotliviny. Pokud jsou jednotliviny tvořeny, tak opět z důvodu nemožnosti nekonečné sukcese musí být i celý svět stvořený.

Pátý argument patří mezi ty, které Maimonides nepovažuje za naprosto nepřijatelné, neboť je slučitelný také s věčností světa. Veškerým jednotlivostem tohoto světa jsou vlastní určení, např. Slunce je kulaté, přestože by mohlo mít např. tvar čtverce. Musí existovat entita, která je původcem těchto určení, jak jednotlivostí, tak celého světa, jehož jsou tyto části, a tou je Bůh. Šestý argument vychází z existence. Věci vznikají a zanikají, jsou vyváděny z neexistence do existence. Každé jsoucno vyžaduje příčinu své existence. Sedmý argument Maimonides důrazně popírá. Stvořenost světa plyne z toho, že pokud by byl věčný, existoval by nekonečný počet duší. To však předpokládá jednak, že duše po smrti přetrvávají, a jednak formu, ve které přetrvávají. O tom však nemáme žádný důkaz.

Co se týče důkazů Boží jednoty a netělesnosti, není třeba je zde uvádět. Již důkaz Boží existence není obecně platný, ale lze jej zpochybnit. Proto i důkazy Boží jednoty a netělesnosti se stávají pochybnými. Premisy kalāmu nejsou pro Maimonida dostatečné a důkazy nevycházejí čistě z nich.⁴²

⁴² Strauss, *How to begin to study The Guide for the Perplexed*. In: *The guide of the perplexed. Vol. 1*, str. lii.

3. BOŽÍ ATRIBUTY, NEGATIVNÍ THEOLOGIE, BOŽÍ DOKONALOSTI

3.1 Úvod

V předchozí kapitole jsme dokázali, že Bůh je, tedy že existuje, účelem této kapitoly je zkoumat, co Bůh je, tedy obsah jeho podstaty a atributy, nakolik jsou možné a poznatelné.

Protože se v celém tomto textu věnujeme otázce, jaké atributy Maimonides Bohu přisuzuje (a jaké atributy lze Bohu vůbec přisoudit), je třeba nejprve vyložit, jak Maimonides chápe atributy jako takové, jakým způsobem s nimi operuje. Již jsme předestřeli, že Bohu nelze přisoudit žádný pozitivní, avšak dále zjistíme, že dokonce ani negativní atribut. Cesta k tomuto závěru však vede právě přes výklad nejprve pozitivních – a později i negativních – atributů. V první kapitole jsme dokázali Boží jedinnost, tedy skutečnost, že v Bohu není žádným způsobem přítomna mnohost nebo dělitelnost, jak kvantitativní, tak kvalitativní. Z toho důvodu nemůže mít Bůh více esenciálních atributů, protože ty by implikovaly mnohost v Boží esenci a esenci jako kompozitum. Maimonides kritizuje jeden ze základních pilířů křesťanství, podle kterého je Bůh jeden, ale zároveň je určitým způsobem trojí.⁴³ Křesťanství Maimonides z tohoto důvodu dokonce považuje spíše za polytheismus, zatímco islám vnímá jako plnohodnotný monotheismus.⁴⁴ Je-li Bůh jeden, nemůžeme mu přisoudit žádné atributy. Cílem této kapitoly je dokázat toto tvrzení.

Jak ale vyřešit problém, že Bůh je jeden, že mu nelze přiznat žádný atribut, zatímco o něm vypovídáme mnoha způsoby? Zatím jsme přinejmenším řekli, že existuje, je jeden a že je netělesný. Maimonides začíná sémantickým výkladem atributů, který se prolíná s výkladem ontologickým a epistemologickým. Problém se tak řeší na třech úrovních: jednak nakolik jsou a mohou být různé atributy součástí Boží podstaty, jednak nakolik jsou poznatelné, jednak nakolik jsme schopni o nich pravdivě vypovídat. Ne vždy je snadné odlišit ontologickou a epistemologickou rovinu od sémantické a naopak. Jisté však je, že Maimonidovo stanovisko zahrnuje Boží jedinnost a netělesnost a že Boží podstata je nedostupná jak našemu rozumu (po epistemologické stránce), tak našemu jazyku (po stránce sémantické).

⁴³ *GP* I.50, str. 111.

⁴⁴ Maimonides, *Dopis do Jemenu*. In: *Výběr z korespondence*, str. 93, Maimonides, *Odpovědi na dopis rabiho Ovadji, konvertity*. Tamtéž, str. 170.

Průvodce tápajících je s největší pravděpodobností adresován různým typům čtenářů.⁴⁵ Společné je jim to, že tápají, hledají pravdu. Neví, jak rozumět Písmu, zda je Bůh tělesný či nikoli, jak chápat Jeho existenci a jaký je Jeho vztah ke světu. Některé pasáže jsou určeny „začátečnickům“, jiné již vyžadují jisté znalosti. Základním problémem, na který se běžný čtenář ptá, je, jak může být Bůh netělesný, když v Písmu se o něm vypovídá antropomorfním způsobem (že Bůh má tvář, ruce, lidské vlastnosti apod.). K tomu dle Maimonida stačí lingvistická vysvětlení významů konkrétních slov. Následně se čtenář s přibývajícím věděním táže na další, složitější otázky a jeho poznání je vedeno v rámci již načrtnutého schématu: skrze pozitivní výpovědi k negativním a až k nahlédnutí, že Boží podstata je nepoznatelná a nelze o ní pravdivě vypovídat. „*Nikdo kromě Jeho nemůže nahlédnout, co on doopravdy je.*“⁴⁶ Tomuto problému z hlediska jazykové stránky věnuje prvních čtyřicet devět kapitol *Průvodce*, kde pojednává o každém konkrétním výrazu, který by snad mohl implikovat Boží tělesnost, a vysvětluje, proč jej nelze chápat doslovně či antropomorfně. Z kontextu následujících kapitol se zdá toto snažení zbytečné, protože Maimonides podává důkaz Boží netělesnosti a neustále připomíná a zdůrazňuje, že Písmo nelze vykládat doslovně. Sem se však promítá rozdílnost adresátů *Průvodce*, protože každému čtenáři je třeba podat takový výklad, který pro něj bude pochopitelný. Čtenáři-začátečnickovi je třeba problém tělesnosti vyložit skrze různé významy jednotlivých slov, teprve pokročilý čtenář může pochopit filosofický výklad.

3.2 Rozdělení atributů

Maimonides vychází z toho, že každé esenci náleží také řada atributů (ve smyslu akcidentů). První dva druhy zahrnují esenciální atributy, třetí druh akcidentální, čtvrtý relační a pátý činnost vycházející ze subjektu.⁴⁷

Prvním druhem jsou predikáty typu „člověk je rozumový živočich“. Jedná se o esenciální predikáty, jež jsou důvodem diferenciací. Takový predikát vymezuje určitou oblast jsoucna, rozšiřuje obsah, čímž také dochází ke zmenšení rozsahu (tzn. čím blíže definovaný pojem je, tím méně objektů pod něj spadá). Takový predikát ale nelze vyslovit o Bohu, protože Bůh jako *nutné jsoucno* by tak byl vymezen z určité množiny a omezen. Musel by tak existovat ještě další, širší pojem, pod který by Bůh spadal a který by ho definoval. Tím by byla popřena jeho jedinnost a jednoduchost. V tomto momentě se zdá, že k Bohu se nevztahuje žádný predikát,

⁴⁵ Např. Strauss, *How to begin to study The Guide for the Perplexed*. In: *The guide of the perplexed*. Vol. 1, str. xix.

⁴⁶ GP I.59, str. 139.

⁴⁷ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 59.

protože jakékoli takové určení je zároveň určením nějaké *meze*, což v případě Boha nepřipadá v úvahu. Boží podstata tak je neomezená, není, skrze co bychom Boží esenci definovali. Druhým druhem jsou predikáty týkající se části definice (např. *člověk je rozumný*). Takový predikát by opět implikoval mnohost v podstatě, neboť vyjadřuje část esence a ta by tak byla složeninou, kompozitem více esenciálních atributů. Ve třetím případě se jedná o atributy ve vlastním smyslu, a sice akcidenty. Nejsou součástí podstaty, vyjadřují určitou vnější vlastnosti. Jedná se o atributy, které jsou odvozeny z esence, a proto je nelze přisoudit Bohu, neboť opět implikují mnohost. Všechny tři dosud zmíněné druhy implikují kompozici Boží podstaty, a proto je třeba je odmítnout. V prvních dvou případech se jedná o složení esence z esenciálních atributů, ve třetím případě o agregát esence a kvalit.

Čtvrtý druh atributů vychází z relace neboli vztahu. Relace není skrze mnohost v rozporu s Boží jednotou, neboť není esencí, ani v esenci nesubsistuje. Relací však nelze o Bohu vypovídat, protože neexistuje žádný vztah mezi Bohem a světem. O Bohu a skutečnostech světa se běžně vypovídá stejným způsobem, což se zdá implikovat vztah mezi Bohem a světem, to však Maimonides odmítá. Maimonides chápe vztah jednak jako určitý atribut společný oběma členům tohoto vztahu. Jinými slovy vztah je možný pouze tam, kde existuje něco společného; jednak vztah chápe jako nutně symetrický neboli oboustranný (x je otcem y a y je synem x ; jako je otrok, nakolik je otrokem, závislý na svém pánovi, pán zase může být pánem pouze potud, pokud je otrok, kterého by byl pánem).⁴⁸ Pokud by existoval společný atribut Bohu a stvořenému světu s jeho obsahem, Bůh by v takovém případě opět spadal pod jiný pojem. K otázce vztahu mezi Bohem a světem se podrobněji vrátíme v následující podkapitole.

Vypovídání skrze činnosti (pátým druhem) je jediný způsob vypovídání, jaký Maimonides o Bohu připouští, alespoň do té doby, než odmítne jakékoli vypovídání o Bohu. To se později ukáže jako problematické. Atribut popisující činnosti se žádným způsobem nevztahuje k esenci subjektu a jejich mnohost tak neimplikuje mnohost v esenci. Činnosti sice vycházejí z esence (nebo alespoň mohou), přesto jsou od ní odlišné, a proto z esence, která neobsahuje mnohost, může podle Maimonida vycházet množství činností.⁴⁹ Činnosti nám neříkají, co daný subjekt je, ale spíše podávají deskripci toho, co dělá, zároveň v případě Boha spíše než o něm vypovídají o stvořených věcech.⁵⁰

⁴⁸ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 85.

⁴⁹ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 88.

⁵⁰ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 61.

Maimonides hájí tezi, že mnohost vypovídána o Bohu v Písmu není na způsob atributů v běžném smyslu, ale na způsob činností, tedy atributů jen v pátém druhu. Jinými slovy veškeré atributy připisované Bohu v Písmu jsou pouze atributy na způsob Božích skutků. Každý atribut o Bohu v Písmu je atributem Jeho činností, nikoli jeho esence.

Maimonides jistě nechce popírat, že by Bůh postrádal dokonalosti,⁵¹ at' již jakékoli, tedy že by byl nedokonalý; dokonalosti podle něj nespádají pod žádný druh atributů.⁵² „*Bůh má všechny dokonalosti, ale nelze je poznat,*“⁵³ „*Bůh je dokonalý v mnoha ohledech dokonalosti*“.⁵⁴ Jeho negativní teologie spočívá v argumentaci ve prospěch toho, že o těchto dokonalostech nelze nic říci, že o Bohu žádným způsobem nelze vypovídat naším jazykem, neboť je vázán na skutečnosti tohoto světa.⁵⁵ K otázce, zda Bůh přesto má nějaké dokonalosti, se ještě vrátíme v jedné z následujících podkapitol.

3.3 Vztah mezi Bohem a světem

„*Nikdo není jako ty, Hospodine, jsi veliký a veliké je tvé jméno pro tvou bohatýrskou sílu.*“⁵⁶ Vraťme se nyní na chvíli k otázce vztahu mezi Bohem a světem. Maimonides popírá, že by takový vztah existoval, čemuž odpovídá také verš z knihy Jeremiáš. Takový existující vztah by totiž mohl implikovat jistou podobnost mezi Bohem a světem, tedy i mezi Bohem a člověkem, což by mohlo vést k představě o Boží tělesnosti. Maimonides chce odstranit všechny možnosti, které by mohly vést k tomu, že je Bůh tělesný. Proto musí odstranit jakoukoli podobnost mezi člověkem a Bohem, mezi Bohem a celým světem. Jde ještě dál a odstraňuje jakýkoli vztah, nejen podobnosti, mezi Bohem a světem. Jeho motiv je jasný. Přesto nemůže popřít, že vztah mezi Bohem a námi existuje: jednak skrze akt stvoření, tj. vztah příčiny a účinku, a jednak skrze Boha jakožto ideál lidského života, tj. jakožto cíl veškerého našeho snažení, snahy podobat se Bohu a přiblížit se mu.

Podobnost je druhem vztahu, který se může pro židovskou víru jevit jako nejnebezpečnější, protože nevzdělaná většina z toho, že člověk je podobný Bohu, usoudí, že Bůh, stejně jako člověk, je tělesný. Proto je třeba odmítnout v první řadě právě vztah podobnosti. Podobnost je založena na určitém společném pojmu, např. pes a kočka si jsou podobní v tom ohledu, že mají čtyři končetiny a srst. Pes a kámen si jsou podobní v tom ohledu,

⁵¹ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 65.

⁵² GP I.53, str. 121.

⁵³ GP I.46, str. 98.

⁵⁴ GP I.46, str. 100.

⁵⁵ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 55.

⁵⁶ Jer. 10:6; GP I.55, str. 128.

že jsou tělesní apod. Vždy existuje pojem společný oběma členům vztahu podobnosti. Již jsme však odmítli, že by nad Bohem existoval pojem, kterým by byl Bůh určen, protože takový pojem jej omezuje a vymezuje z určité množiny, což se zdá absurdní. Je to však slučitelné s tím, že Bůh stvořil člověka k obrazu svému?⁵⁷ K této otázce se vrátíme ve čtvrté kapitole.

Říkáme, že Bůh i jednotlivé věci existují. To bychom snad mohli chápat, jakože my i Bůh máme určitou účast na bytí. Dle Maimonida však opomíjíme skutečnost, že zatímco Bůh existuje nutně, jednotlivosti existují pouze nahodile, Boží existence nemůže být závislá na jiném jsoucnu. Naše bytí je odvozené od bytí Boha, naše bytí je ve vztahu k nám vnější, odlišné od naší esence, zatímco bytí Boha je nutné, nemá vnější příčinu.

Kladením jakéhokoli vztahu poutáme Boha ke světu, rušíme jeho transcendenci a jednotu.⁵⁸ Odmítneme-li vztah mezi námi a Bohem, odstraní se i vztah podobnosti, který by mohl být argumentem pro tělesnost či mnohost Boha. Tím budeme o další krok blíže svému cíli. Říkáme-li, že Bůh má určité vlastnosti v dokonalejší formě než my, nemyslíme tím podle Maimonida vyšší stupeň dokonalosti, ale naprosto odlišný způsob této dokonalosti. Kdyby mu náležela na způsob dokonalejšího stupně, stále by zde byl vztah mezi námi a Bohem a Boha bychom kladli do našeho světa, to však chceme popřít. Řekli jsme, že člověku i Bohu je vlastní rozum, intelekt. Je však třeba mít na paměti, že lidský rozum není stejný jako Boží rozum. Stejně tak Boží existence, vědění nebo vůle. Přestože pro něj používáme stejná jména v případě Boha i člověka, neznamená to, že mají něco společného. Jediné, co mají společné, je jen jméno.⁵⁹

Přesto se Bůh ke světu vztahuje, a to jako jeho účinná, a také formální a účelová příčina.⁶⁰ Tuto skutečnost Maimonides nemůže popřít, na tom, že Bůh je účinná příčina světa, je založen celý důkaz jeho existence. Bůh se tak vztahuje alespoň jedním způsobem ke světu, a to jako jeho příčina. Přesto je příčinou v jiném smyslu, jiným způsobem než příčiny ve světě. Bůh je nezávislý na světě a nachází se mimo něj, přesto zůstává jeho příčinou, a v tom je problém a kontradikce. Podívejme se, na druhou stranu, na důvod, který Maimonida vede k odmítnutí vztahu mezi Bohem a světem. Nemůže popřít skutečnost, že Bůh je příčinou světa, jeho Stvořitelem; tím by narušil základy celého judaismu, což je pravým opakem toho, o co mu v *Průvodci* jde. Lze se však domnívat, že důvodem, proč odstraňuje tento vztah, je právě

⁵⁷ Gen. 1:26-27.

⁵⁸ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 58.

⁵⁹ GP I.56, str. 130-131.

⁶⁰ GP I.16, str. 42, I.69, str. 167

podobnost. Maimonides nechce popřít vztah mezi Bohem a světem, ale všechny jeho formy, jež by mohly vést k představě podobnosti.

Posledním případem vztahu, který Maimonides nemůže odmítnout, je Bůh jakožto ideál člověka. Máme povinnost se snažit podobat Bohu.⁶¹ Na druhou stranu neexistuje vztah mezi námi a Bohem – nelze se k Bohu nijak vztahovat,⁶² neexistuje vztah mezi ním a stvořenými jsoucny.⁶³ V tomto případě se však my podobáme Bohu, nikoli Bůh nám, podobáme se mu naším intelektem, nikoli tělesností. Takový vztah tak není pro Boží netělesnost hrozbou.

3.4 Negativní theologie, negativní atributy

Maimonides je známý právě kvůli své koncepci negativní theologie.⁶⁴ Ta se snaží popsat Boha negativními výroky. Vychází z toho, že Bůh natolik přesahuje stvoření a lidskou mysl, že pozitivní výroky o něm jsou v podstatě nepravdivé pro svou neúplnost a nedostatečnost a jsou jen podobenstvími či metaforami. Proto je třeba se všech pozitivních výroků vyvarovat.⁶⁵

Počáteční otázkou je, jak se vypořádat s výpověďmi jako „Bůh existuje“, „Bůh je mocný“ apod., když jsme takovou možnost výpovědi popřeli? Očividně nějaký význam nesou. Již víme, že Bůh existuje, je jeden, je netělesný, není v něm žádným způsobem obsažena mnohost a že mezi ním a stvořenými jsoucny není žádná podobnost. Problémem jakýchkoli pozitivních atributů je, že zakládají mnohost. Kladením pozitivních atributů klademe Boha do tohoto světa a zakládáme vztah podobnosti založený na podobnosti těchto atributů. V takové výpovědi zahrnující v sobě pozitivní atribut (např. že Bůh je moudrý) rozlišujeme subjekt a predikát, a protože predikát není totožný se subjektem, objevuje se mnohost. Naopak pokud je subjekt totožný s predikátem, pak je výpověď pouhou tautologií ve tvaru $a=a$ a nenesení tak žádný význam. Podle Maimonida musíme pozitivní výpovědi chápat jako elipsy za negativní výroky, resp. nepoužívat pozitivní, afirmativní tvrzení atributů, ale spíše jejich negace. Problémem je konvence našeho jazyka. Obvykle dvojitou negaci chápeme jako totožnou s pozitivním tvrzením, a tím by Maimonides problém nevyřešil. Tvrdíme-li, že nějaké X nepostrádá nějakou moc nebo sílu, máme obvykle na mysli, že je mu vlastní určitý stupeň této síly. U Boha toto však říci nechceme, musíme negaci chápat radikálnějším způsobem,

⁶¹ GP I.52, str. 118.

⁶² GP I.55, str. 128.

⁶³ GP I.52, str. 119, I.55, str. 128.

⁶⁴ Vedle negativní theologie ještě díky výkladu proroctví.

⁶⁵ Negativní theologie, nebo také apofatická theologie má počátky u Platóna (vzpomeňme opět analogii Slunce a ideje Dobra), mezi další „negativní theology“ patří Rehoř z Nyssy nebo Dionysios Areopagita. Je téměř jisté, že Maimonides neznal ani jednoho z nich, přesto jsou jejich nauky velice podobné.

absolutně. Jde nám o to, že jeho moc je nesrovnatelná s mocí ostatních věcí. Není mu tak vlastní ani ona vlastnost, ani její negace, ale jedná se o naprosto odlišnou kategorii. Bohu určitá schopnost v běžném slova smyslu ani nenáleží, ani mu neschází. Bohu ani neschází schopnost zvednout knihu z police, ani tuto schopnost nemá v běžném slova smyslu,⁶⁶ Boží moc je nekonečná a naprosto jiného druhu.⁶⁷ Přesto se ani negativními atributy nevyhneme určitému vymezení.

Účelem negativní theologie není ukázat skutečnou pravdu, ale spíše ukázat způsob, jak rozumět výpovědím o Bohu; účelem není popřít, že by Bůh měl nějaké dokonalosti, ale že to nelze nijak vyjádřit.⁶⁸ Přednost negativních atributů nespočívá pouze v tom, že mohou znamenat totéž co původní, pozitivní atribut, čímž by celá koncepce byla zbytečná, ale také mohou indikovat naprosto odlišnou kategorii. To, že Bůh je mocný, je výrok chybný a zavádějící v tom smyslu, že Boha klade do tohoto světa tím, že ustavuje vztah. To jsme však již odmítli. Negativní výrok, že Bůh nepostrádá moc, může znamenat jednak to, že má moc v nějaké určité míře, což právě říci nechceme, ale také to, že Boží moc je naprosto odlišná od moci stvořených jsoucen. Negativním atributům dává Maimonides přednost před pozitivními atributy proto, že nám neustále připomínají Boží transcendenci a absolutní odlišnost.

Ani negativní výpovědi však nelze chápat jako pravdivé výpovědi, nejsou však nepravdivé stejným způsobem jako pozitivní výpovědi. Negativní atributy jsou stejně nedostatečné jako ty pozitivní v tom ohledu, že stále vymezují z určité množiny – pozitivní atributy vymezují pozitivně, negativní vymezují negativně, v obou případech Boha vymezujeme, to jsme však již popřeli. Negativní theologie je přechodným krokem k popření toho, že bychom jazykem mohli vyjádřit cokoli, co se týká Boha. Veškeré jazykové formulace týkající se Boha obsahují určitou míru zkreslení, neboť jazykem lze popisovat pouze svět kolem nás, nikoli to, co tento svět přesahuje.⁶⁹ Proto máme odmítnout veškeré afirmativní atributy i jejich negace, protože se v případě Boha jedná o naprosto jinou kategorii.⁷⁰ Nedefinujeme určitou vlastnost Bohu vlastní, ale chceme ukázat, že se Bůh vymyká jakémukoli pojmu a určení. Na Boha tak nelze aplikovat kategorie esence-akcident nebo subjekt-atribut.⁷¹

⁶⁶ Tento příklad zde slouží jen jako ilustrace tohoto problému. Otázkou, zda vůbec Bůh může zvednout knihu, se zde zabývat nechceme.

⁶⁷ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 89.

⁶⁸ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 55.

⁶⁹ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 89.

⁷⁰ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 62.

⁷¹ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 87.

Nejprve zjišťujeme, že Bůh není entita podobná člověku, z masa a kostí, která by seděla kdesi v nebi na trůně, přestože doslovný výklad Písma by toto mohl implikovat. Bůh není součástí světa, ale je jeho Stvořitel. Dalším krokem je pochopení, že atributy se o Bohu vypovídají jiným způsobem než o jsoucnech světa. Konečným krokem je poznání, že i negativní výroky, které odstraňovaly předchozí problém, musí být odstraněny. Zůstává subjekt, o kterém nelze pravdivě nic říci. Bůh tak není na vrcholu hierarchie jsoucen, ale je absolutně mimo tento svět a naprosto se od něj liší, je absolutně transcendentní a našemu poznání nedostupný. Bůh tak není ani substancí, ani jsoucnem, není složen s esence a atributů, ani esence a aktu bytí, protože všechny tyto kategorie lze aplikovat jen na tento svět.⁷² Bůh se nachází mimo kategorie, které tak na něj nelze aplikovat. Nelze proto v případě Boha mluvit v kategoriích substance, atributu nebo vztahu, aktu a potence, příčiny a účinku.⁷³ Ohledně Boha je třeba se zdržet jakéhokoli soudu. Pravdivé je jedině mlčení⁷⁴, „jedině On může pochopit, co On doopravdy je“.⁷⁵

Jak máme o Bohu mluvit? Z *Průvodce* je patrné, že o Bohu nelze mluvit naším jazykem, protože ten se vztahuje jen na skutečnosti našeho světa, zatímco Bůh stojí mimo tento svět. Používání našeho jazyka nedokáže překonat tyto obtíže, což vede ke vzniku problémů ohledně vypovídání o Bohu. Na druhou stranu je náš jazyk to jediné, co máme, jiný nástroj, kterým bychom mohli pravdivě vypovídat o Bohu, nemáme. Je tak třeba mít vždy na paměti, že Bůh vždy přesahuje náš výrok o něm, že jej nelze vykládat doslovně.

Existují dva způsoby, jak vymežit či určit nějakou věc. První způsob je afirmativní, kdy začínáme od obecného známého pojmu a blíže ho vymežujeme. Tak např. dospíváme k člověku skrze vymezení jsoucno – živý organismus – živočich – rozumový živočich. Druhý způsob postupuje skrze negace a je aplikovatelný na Boha, protože o něm prozatím nic nevíme. Postupujeme opačným směrem, kdy vymežujeme danou věc skrze to, co není. První způsob vymezení je podobný případu, kdy vidíme předmět v dálce a postupně se přibližujeme, rozpoznáváme konkrétnější určení, barvy, konkrétnější tvar a další detaily.

Druhý způsob, na druhou stranu, lze přirovnat k momentu, kdy jsme v místnosti s předmětem, který jsme nikdy neviděli – ani žádný jemu podobný – a snažíme se určit, co tento

⁷² Rozlišení esence a aktu bytí Maimonides nikde explicitně nezmiňuje, toto rozlišení provádí až Tomáš Akvinský. Přesto Maimonides rozlišuje nahodilou existenci nitrosvětských věcí, která je vnější, přidaná k jejich esenci, od nutné existence Boha, jež nemá vnější příčinu. Oba však pravděpodobně vycházejí z Avicenny.

⁷³ Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 4.

⁷⁴ *GP* I.59, str. 139. Lze překládat také jako *ztišení*, dle Žalm 65:2 českého ekumenického překladu Bible.

⁷⁵ *GP* I.59, str. 139.

předmět je, skrze to, co není. Po odmítnutí všeho, co není, by nám mělo zbýt to, co tento předmět je. Přesto i zde vyvstávají určité problémy. Předmět je takto určitelný, protože jej lze srovnávat jen s dalšími podobnými věcmi,⁷⁶ stvořenými ve stvořeném světě. Mám-li v ruce knihu, ptám se, zda je tato věc rostlinou nebo živočichem (resp. je-li jim podobná). Postupným zvětšováním obsahu pojmu (a s tím zmenšováním jeho rozsahu) dospějeme k našemu předmětu – knize – ovšem jen proto, že jsme odmítli vše ostatní ze „seznamu“ všech existujících věcí, z inventáře tohoto světa. My ovšem předpokládáme, že Bůh je naprosto transcendentní a světu a čemukoli v něm nepodobný, není tak ani rostlinou, ani živočichem, ani čímkoli jiným v tomto světě. Proto ani negativní atributy nejsou dostačující k tomu, abychom uchopili Boha spolu s Jeho esencí. Postupným vylučováním toho, co Bůh není, bychom dospěli k tomu, co Bůh je. Toho jsme ale schopni jen v oblasti tohoto světa, protože známe jeho inventář jsoucen. U Boha však toto možné není.

V případě Boha nevíme zatím nic a musíme tedy postupovat druhým způsobem, skrze negace, což je cesta právě negativní teologie. Odmítáme jakoukoli podobnost mezi Bohem a předměty tohoto světa i mezi Bohem a světem jako celkem, odmítáme veškeré esenciální i akcidentální atributy, odmítáme, že by Bůh měl stejné dokonalosti jako my, jen ve vyšším, dokonalejším stupni. Co nám zbyde? Nic, transcendentální prázdnota (alespoň co se vyjádření jazykem týče), jediným východiskem, jak se nezaplést do omylu, je mlčení. Je to však slučitelné s Maimonidovým tvrzením, že přes to všechno Bůh má jisté božské dokonalosti? Je to tak, že Bohu jsou vlastní božské dokonalosti, o kterých ale nic nevíme, ani o nich nelze nic říci, protože přesahují oblast, kterou lze vyjádřit a definovat prostřednictvím našeho jazyka? Opět se zde dostáváme k tomu, že Písmo hovoří běžným jazykem a nelze ho vykládat doslovně. Aby řeč byla srozumitelná, musí se týkat toho, co známe, čemu rozumíme. Proto jsme limitováni mluvit o Bohu antropomorfně a přisuzujeme mu lidské dokonalosti. Chceme mluvit o Bohu a přitom zůstáváme v oblasti stvořených jsoucen.

3.5 Boží dokonalosti

Vraťme se nyní k Božím dokonalostem. Bohu nelze přisoudit žádné atributy, ani substanciální, ani akcidentální, neexistuje vztah mezi Bohem a stvořeným světem a Boží skutky o Bohu žádným způsobem nevypovídají. Přesto nelze tvrdit, že Bůh není dokonalý. „*Bůh má všechny dokonalosti, ale nelze je poznat,*“⁷⁷ „*Bůh je dokonalý v mnoha ohledech*

⁷⁶ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 63.

⁷⁷ GP I.46, str. 98.

dokonalosti“.⁷⁸ Davies zdůrazňuje, že Maimonides nechce popírat Boží dokonalosti. To, co chce popřít, je podobnost Božích dokonalostí s dokonalostmi našimi a jejich vyjádřitelnost jazykem. Také se snaží ukázat, jak lze sloučit Boží jedinstv s množstvím dokonalostí.⁷⁹ I podle Maimonida není cílem poznání různých dokonalostí, ale dokonalost Boží *per se*.⁸⁰

Ohledně Božích dokonalostí používáme ve výpovědích stejné vlastnosti jako u člověka. Proto se zdá, že Bohu přisuzujeme stejné dokonalosti jako člověku, jen ve vyšší míře. Jinou možnost však nemáme, nejsme schopni uchopit jiný druh dokonalosti, a to ani jazykem, ani rozumem. Bohu však chceme přisoudit naprosté dokonalosti. „*Každý atribut, který nacházíme v Písmu, je tedy atribut Jeho skutků a nikoli atribut Jeho esence, nebo je to indikace absolutní dokonalosti.*“⁸¹ Zdá se tedy, že dokonalosti se nacházejí mimo rozdělení atributů, „*Dokonalosti nespádají pod žádný druh atributů.*“⁸² Nejedná se tak o atributy ve vlastním slova smyslu. Čím pak ale jsou?

Pokud řekneme, že Bůh má všechny dokonalosti, pak tím evidentně popíráme Boží jedinstv tím, že do jeho esence klademe vícero dokonalostí. Přesto se zdá, že zde řešení existuje. V první kapitole, kde jsme se věnovali důkazu Boží existence, jedinstv a netělesnosti, jsme využili pasáž Saadji gaona z *Knihy o vírách a názorech*. Na základě toho jsme došli k závěru, že existenci, jedinstv a netělesnost nelze navzájem oddělovat, chápat je jako tři rozdílné atributy. To, že o nich mluvíme jako o třech a chápeme je jako tři, neznamená, že se jedná o tři různé atributy. Je to náš nedokonalý jazyk a intelekt, které nejsou s to je uchopit jako jeden atribut. Zde bychom navázali ohledně Božích dokonalostí obecně. Mnohost v Boží esenci není možná, přesto Maimonides tvrdí, že Bůh má všechny dokonalosti. Jenže tyto dokonalosti jsou definovány naším jazykem a naším intelektem. Boží esence je však jak jazyku, tak intelektu nedostupná. Musíme také mít na paměti, že odmítáme-li veškeré Boží atributy, neodmítáme něco, co by se týkalo obsahu Boží podstaty, odmítáme to, že by tento obsah nám byl přístupný. Odmítáme-li tak negacemi Boží dokonalosti, odmítáme je v tom smyslu, že by byly podobné našim dokonalostem. Ovšem v absolutním smyslu je možné je chápat v jednotě jakožto totožné s Boží podstatou. A opět je to způsobeno naší konečností a nedokonalostí, že nejsme schopni pochopit způsob, jakým v Boží esenci mohou být obsaženy všechny dokonalosti – dokonalosti

⁷⁸ GP I.46, str. 100.

⁷⁹ Davies, *Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed*, str. 56.

⁸⁰ GP I.53, str. 120.

⁸¹ GP I.53, str. 121.

⁸² Tamtéž.

v naprosto jiném smyslu než jsou naše dokonalosti – na způsob jednoty tak, aby byla Boží jedinnost ponechána.

3.6 Úvahy nad některými konkrétními atributy

Vraťme se nyní na chvíli zpět k některým atributům Boha. Není-li v Bohu možná mnohost či kompozice, Jeho existence nemůže být odlišná od esence, způsobená vnější příčinou. Boží existence je tak totožná s Jeho esencí. To nám však neříká, co Bůh je, nýbrž „jen“ to, že je, že existuje. Protože Bůh neexistuje skrze existenci, ale čistě skrze svou esenci, nelze existenci považovat za atribut Boha.⁸³ Podobně se to má s Boží jedností. Bůh není jeden skrze jedinnost jakožto opačný pojem k mnohosti. Jedinnost není pojem přidáný k Jeho podstatě, není jedním mezi ostatními, nýbrž Bůh je jeden absolutně a skrze svou podstatu.⁸⁴ Bůh není ani věčný, protože takový atribut by vyžadoval podrízenost Boha času či nějaký vztah, analogii mezi Bohem a časem. A protože čas je akcidentem pohybu, který je vázán na svět, zatímco Bůh se nachází mimo svět a je nehybný, není Jeho věčnost atributem. Bůh je věčný právě skrze skutečnost, že se nachází mimo prostor a čas.⁸⁵

Již v první kapitole jsme rozlišili kvalitativní a kvantitativní jedinnost Boha. Podle schématu negativní theologie je však třeba toto rozlišení překonat. Kvalitativní jedinnost znamená jednotu, jednoduchost, nedělitelnost; říká nám, že v Boží esenci není žádným způsobem obsažená mnohost a veškeré atributy tak musí být shodné s Jeho esencí. Z toho mimo jiné plyne, že Bůh existuje nutně, že Jeho existence je nutná. Nemůže totiž být vnější, zapříčiněná, protože v takovém případě by Bůh byl kompozitem esence a existence.

3.7 Boží jména a Boží podstata

Maimonides se také v *Průvodci* věnuje analýze Božích jmen. Všechna Boží jména vycházejí z Božích skutků, kromě tetragramu. Ten je artikulací Boží podstaty,⁸⁶ proto se také nesmí vyslovovat. V judaismu je zakořeněn názor, že jméno je vyjádřením vnitřního charakteru, podstaty.⁸⁷ Z toho důvodu chce Maimonides ukázat, že většina jmen, kterými Boha nazýváme, jsou jména, jež jsou odvozena z Božích skutků, a že tetragram, protože je odrazem Boží podstaty, nesmíme vyslovit, protože Boží podstata je nám nedostupná. Ostatní jména

⁸³ GP I.57, str. 132.

⁸⁴ GP I.57, str. 133.

⁸⁵ Tamtéž.

⁸⁶ GP, I.61, str. 147.

⁸⁷ *Jewish Encyclopedia. The unedited full-text of the 1906* [online]. Heslo *Names of God* [cit. 31.7.2018]. Dostupné z: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11305-names-of-god>.

vytvářejí představu mnohosti. Bůh má mnoho jmen, jež jsou odvozená z mnoha atributů, ovšem pouze z atributů Božích činností, skutků, nikoli z mnohosti atributů v Boží podstatě. To jsme již vyloučili.

Boha tak nazýváme mnoha jmény, jež nevyjadřují jeho podstatu, ale pocházejí z Jeho skutků; tetragram, který je artikulací Jeho podstaty, nesmíme vyslovovat, protože Jeho podstatu neznáme a je nám nedostupná. V *Exodu* se Mojžíš táže Boha na Jeho jméno,⁸⁸ odpověď zní: „*Jsem, který jsem*“⁸⁹. Z toho je patrné, že subjekt – jsem – je totožný s predikátem – jsem. Existence Boha tak není odlišná od esence, ale je s ní totožná.⁹⁰ Bůh je tak čistá existence a nic dalšího.⁹¹

Podle Písma Mojžíš na Sinaji žádá Boha, aby mu ukázal svou slávu či tvář, tedy esenci,⁹² ten mu však odpovídá, že jeho tvář je nepoznatelná a že může poznat jen jeho cestu, tedy činy, resp. že Boha jako takového lze poznat jen skrze jeho činy.⁹³ „*Mojžíš řekl: Ukaž mi prosím svou slávu! Odpověděl: Nechám před tebou projít všechnu svou dobrotu a vyslovím před tebou jméno Hospodin. Smiluji se, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji. Potom dodal: Nebudeš moci spatřit mou tvář. Žádný člověk mě nemůže spatřit a zůstat naživu. Hospodin ještě řekl: Hle, u mne je místo, kde staneš na skále. Až tudy půjde má sláva, postavím tě do skalní rozsedliny a přikryji tě svou dlaní, dokud nepřejdu. Až potom dlaň odtáhnu, spatříš má záda; mou tvář však nikdo nespatří.*“⁹⁴

Dokonce ani tvrzení, že Bůh je první příčinou světa nebo jeho Stvořitelem, nevypovídá nic o Boží podstatě, ale o účincích podstaty jakožto příčiny, tedy o Božích skutcích.

⁸⁸ Avšak Mojžíš Bohu namítá: „Hle, já přijdu k Izraelcům a řeknu jim: Posílá mě k vám Bůh vašich otců. Až se mě však zeptají, jaké je jeho jméno, co jim odpovím?“ (Ex. 3.13).

⁸⁹ Bůh řekl Mojžíšovi: „JSEM, KTERÝ JSEM.“ A pokračoval: „Řekni Izraelcům toto: JSEM posílá mě k vám.“ Bůh dále Mojžíšovi poručil: „Řekni Izraelcům toto: ‚Posílá mě k vám Hospodin, Bůh vašich otců, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův.‘ To je navěky mé jméno, jím si mě budou připomínat od pokolení do pokolení (Ex. 3.14-15).

⁹⁰ GP, I.63, str. 154-155.

⁹¹ GP, I.63, str. 156.

⁹² Boží tvář je i v latinské středověké filosofii zpravidla chápána jako Boží esence. Nabízí se zde srovnání s Platónovým příměrem ideje Dobra a Slunce. Nechme otázku, zda idea Dobra je zároveň Bůh či jaký je jejich vztah; idea Dobra, stejně jako Slunce, je nepoznatelná – je tak intenzivní a jasná, že ji nelze zrakem intelektu spatřit, poznat (*Ústava 508b-509d*). Stejně se to má s Boží podstatou u Maimonida a ve výkladech této pasáže Písma.

⁹³ Musíme mít neustále na paměti, že i tuto možnost Maimonides nakonec zavrhně.

⁹⁴ Ex.33:18-23.

4. MAIMONIDOVO ZDŮVODNĚNÍ NĚKTERÝCH ANTROPOMORFISMŮ V PÍSMU

Již jsme uvedli, že prvních 49 kapitol *Průvodce* Maimonides věnuje zdůvodnění antropomorfních výpovědí o Bohu, jež by mohly odkazovat k tomu, že Bůh je tělesný, že má tělo.⁹⁵ Tento výklad je věnován spíše nevzdělané většině společnosti, která by mohla upadnout v domněnku, že je Bůh tělesný, protože si vykládá Písmo doslovně. Zkušenějšímu čtenáři toto nestačí, protože nelze vyložit význam termínu bez znalosti kontextu, ve kterém se používá.

„*I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby*“⁹⁶ a „*Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.*“⁹⁷ Toto je asi nejzásadnější citace Písma ohledně tělesnosti, proto těmto veršům věnuje Maimonides hned první kapitolu *Průvodce*. Neboť pokud Bůh stvořil člověka jakožto svůj obraz, pak jestliže má člověk tělo, je celkem přesvědčivé tvrdit, že i Bůh má tělo. A nejenom že má tělo, má i stejný tvar jako člověk, má tvář, ruce, žádosti a vášně a vstupuje do našeho světa, do jehož dění zasahuje.⁹⁸ Obrazem, vysvětluje Maimonides, nemáme myslet fyzický tvar, ale spíše přirozenou formu s ohledem k substanci.⁹⁹ Podobnost taktéž neodkazuje k fyzickému tvaru, ale k našemu intelektu, který máme od Boha a kterým se mu, i když velice vzdáleně a zatemněně, podobáme. Rozum tak zakládá vztah mezi člověkem a Bohem. Člověk je stvořen k obrazu Božímu v tom smyslu, že je racionální bytostí. To však neohrožuje ani Boží jedinnost, protože mnohost racionálních aktivit neklade mnohost v rozumu, ani neohrožuje Boží netělesnost.

Druhé možné vysvětlení je platónské. Bůh nestvořil člověka tak, aby jemu samotnému byl podobný, ale obrazem mu byla jeho idea člověka, které je člověk podoben. K obrazu svému tak odkazuje k obrazu-ideji v Boží mysli, kterou Bůh při tvoření člověka nazírá a která je předlohou. Zda by s touto interpretací souhlasil, může být pouze předmětem hypotézy, jistě by však odmítl jakoukoli podobnost mezi člověkem a Bohem, která by vedla k představě Boha jako tělesného.

⁹⁵ Strauss, *How to begin to study The Guide for the Perplexed*. In: *The guide of the perplexed*. Vol. 1, str. xxiv.

⁹⁶ Gen. 1:26.

⁹⁷ Gen. 1:27.

⁹⁸ Strauss, *How to begin to study The Guide for the Perplexed*. In: *The guide of the perplexed*. Vol. 1, str. xxvi.

⁹⁹ GP, I.1, str. 22.

Dalším problematickým veršem je: „*S ním mluvím od úst k ústům ve viděních, ne v hádankách; smí patřit na zjev Hospodinův. Jak to, že se tedy nebojíte mluvit proti mému služebníku Mojžíšovi?*“¹⁰⁰ Mojžíš zde vidí Boha, spatřuje jeho zjev, tvar, podobu. Opět zde hraje důležitou roli intelekt, nejedná se o vidění smyslovým zrakem, ale zrakem intelektu.¹⁰¹ „*A pokračoval: Já jsem Bůh tvého otce, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův. Mojžíš si zakryl tvář, neboť se bál na Boha pohledět.*“¹⁰²

Na těchto několika příkladech je zřejmé, jakým způsobem se Maimonides s těmito problémy vypořádává.¹⁰³ Maimonida nezajímá tolik lingvistický jev, ale spíš to, jak chápat skutečnost, že Bohu přisuzujeme vlastnosti a činnosti běžné v empirickém světě, ale neslučitelné s Božskou přirozeností a transcendencí. Tóra mluví jazykem lidí a musí tak využívat slovník vycházející z lidské zkušenosti. Vlastnosti spojené s tělem tak vyvolávají dojem tělesnosti, což je pro nevzdělanou většinu signál, že Bůh existuje.¹⁰⁴ Jedná se o metafory, které znázorňují vlastnosti. Ohledně toho, že Bůh je živý, mocný, poznává a chce, si nesmíme myslet, že to jsou vlastnosti analogické našim, jen dovedené k dokonalosti, ale že jde o něco zcela jiného. Tyto atributy mají společné jen jméno.

Maimonides na mnoha místech opakovaně zdůrazňuje, že Tóra hovoří jazykem lidí. Jazykem Tóry je hebrejščina, která vzniká konvencí. Jazyk Tóry tak nemůže být než konvenčním jazykem lidí. Meze lidského jazyka je také mezi lidského rozumu.¹⁰⁵ Těžko si totiž lze představit něco, co jsme schopni uchopit jazykem a nikoli rozumem, stejně tak neuchopujeme nic rozumem, co nemůžeme pojmenovat jazykem.

¹⁰⁰ Num. 12:8.

¹⁰¹ Opět zde narážíme na nejen platónskou analogii zraku a rozumu.

¹⁰² Exod. 3:6.

¹⁰³ Jak jsme uvedli, vysvětluje tyto problémy lingvisticky, k tomu jsme se pro neznalost arabštiny a hebrejštiny neodvážili.

¹⁰⁴ GP I.26.

¹⁰⁵ Lisý, *Maimonides a křesťanští učenci*. In: Rukriglová, *Moše ben Majmon - Maimonides: filosof, právník a lékař*, str. 394-396.

5. MAIMONIDOVA KORESPONDENCE: POJEDNÁNÍ O ZMRTVÝCHVSTÁNÍ

Téma netělesnosti lze ilustrovat také na odlišném typu textu, v Maimonidově korespondenci. Otázce tělesnosti či netělesnosti (a velice stručně i jedinství) Boha se Maimonides částečně věnuje v *Pojednání o zmrtnýchvstání*.¹⁰⁶ Zde je na rozdíl od *Průvodce* znám jak adresát, tak motiv textu. Tělesnost Boží je zde pouze okrajovým tématem, řeší se zde problém tělesnosti lidí a povaha posmrtného života. Zmrtnýchvstání Maimonides stanovuje jak třináctý článek víry a ten, kdo jej popírá, popírá celou víru.¹⁰⁷ Toto pojednání Maimonides píše až po *Průvodci*, proto na něj může na mnoha místech odkazovat.

„Slyš Izraeli! Hospodin, Bůh náš, Hospodin jeden jest“¹⁰⁸ Touto citací Písma začíná celé pojednání: Bůh je jeden a nemá sobě rovného. Dále píše o anonymním člověku, který, přestože byl učencem, si nebyl jistý, zda je Bůh tělesný, zda má „*tělo s očima, rukama, nohama a vnitřnostmi, jak stojí psáno v Písmu, anebo ho nemá*.“¹⁰⁹ Dále zmiňuje určité skupiny, podle kterých Bůh jistě tělesný je.

„Svět příští“ se liší od tohoto světa v tom, že „se v něm nejí ani nepije“. Z toho Maimonides usuzuje, že „příští svět“ není hmotný, protože proč by nám Bůh ponechal naše tělo spolu s vnitřním ústrojím, které by tak bylo bezúčelné, když „se v něm nejí ani nepije“? Odtud Maimonides přechází k otázce Boha. Připouští, že v Písmu lze nalézt pasáže, které evokují tělesnost Boží, což by implikovalo také tělesnost příštího světa. Odpovídá na to, že Tóra hovoří lidskou řečí. Pro nevzdělaného člověka totiž existuje jen to, co může vidět, tedy to, co má tělo. Takový člověk by z toho, že Bůh je netělesný, mohl usoudit, že vůbec neexistuje. V *Pojednání o zmrtnýchvstání* již považuje Boží netělesnost za dokázanou: „*Jelikož se však správnými ukázaly rozumové důkazy a logické argumenty dokazující nemožnost něčeho takového, poznali jsme, že se na taková místa vztahují slova učenců, že Tóra hovoří lidskou řečí*.“¹¹⁰ Maimonides pokračuje své vysvětlení tím, že přestože již podal logické argumenty pro netělesnost Boží, na každý jim může porozumět. Odkazuje zde jednak na *Průvodce II.2*, kde podává důkaz netělesnosti Boha, jednak také na kapitoly I.49-47, ve kterých se věnuje pozitivním atributům.

¹⁰⁶ Maimonides, *Pojednání o zmrtnýchvstání*. In: Maimonides, *Výběr z korespondence*, str. 261-262.

¹⁰⁷ Maimonides, *Pojednání o zmrtnýchvstání*. In: Maimonides, *Výběr z korespondence*, str. 245.

¹⁰⁸ Dt. 6,4.

¹⁰⁹ Maimonides, *Pojednání o zmrtnýchvstání*. In: Maimonides, *Výběr z korespondence*, 257.

¹¹⁰ Maimonides, *Pojednání o zmrtnýchvstání*. In: Maimonides, *Výběr z korespondence*, str. 261.

ZÁVĚR

Vedeni Maimonidovou úvahou jsme došli k závěru, že je třeba odmítnout veškeré pozitivní, afirmativní atributy jako nepravdivé. Jsou nebezpečné z toho důvodu, že jsou původcem představy mnohosti, tělesnosti, a podobnosti. Je-li Bůh mocný, lze snadno nabýt dojmu, že jeho moc je podobná té naší, jen v dokonalejší formě. Afirmativní atributy také vedou k tomu, že by snad Boží podstata byla poznatelná. Proto je třeba se jim vyvarovat. Negativní atributy jsou sice blíže pravdě, neboť neodpovídají na otázku, co daná věc je, ale snaží se ji vymežit negativně jako něco odlišného, v případě Boha absolutně odlišného. Přestože nás přibližují k uchopení toho, co Bůh je, nejsou pravdivé, protože ani negativními atributy nedokážeme překlenout propast mezi námi a Bohem. Určení skrze negace je možné pouze v oblasti známého, neboť nám po odmítnutí toho, co daná věc není, zbyde to, co je, v případě Boha se tak zdárného konce nedobereme. I negativními výpověďmi dochází k jistému vymezení, to jsme však již odmítli. Pozitivní atributy je třeba odmítnout, v případě negativních je třeba mít na paměti, že jsou nedokonalé a neodpovídají skutečnosti.

Ať se u Maimonida zabýváme jakýmkoli, byť partikulárním tématem, vždy se to určitým způsobem týká i Boha. Zkoumáme-li povahu světa a jeho počátek, zdá se, že Maimonida nezajímá skutečný počátek světa, tedy zda je věčný nebo stvořený, ale chce dokázat, že i kdyby byl svět věčný, pak je závislý na Bohu jakožto své příčině (protože stvořený svět musí být nutně stvořený Bohem). Již jsme uvedli, že stejný motiv můžeme vidět v *De aeternitate mundi* Tomáše Akvinského. Vedle otázky, zda může být svět stvořený z ničeho a zároveň existovat od věčnosti, lze v tomto textu nabýt silného dojmu, že Tomášovi nejde o nic jiného než dokázat, že i kdyby svět byl věčný, byl by nutně závislý na Bohu, ovšem ne jakožto svém Stvořiteli, ale své příčině.

Vzhledem k tomu, že se zabýváme koncepcí Boha a jeho atributy v Maimonidově filosofii, můžeme tvrdit, že nejdůležitějšími Božími atributy jsou bezesporu existence, jedinnost a netělesnost, Maimonides je konec konců stanovuje jako první tři články víry.¹¹¹ Odmítnutí kteréhokoli z nich (byť z nevědomosti) nese radikální důsledky: neexistence implikuje ateismus, ne-jedinnost polyteismus či spíše dualismus, netělesnost různé druhy modloslužebnictví či idolatrie. Třetím článkem židovské víry Maimonides stanovuje Boží netělesnost. Většina lidí v jeho době považuje za existující jen to, co lze smyslově vnímat a

¹¹¹ Maimonides, *Komentář k Mišně, Pereq cheleq.* Dostupné z: <http://www.js.emory.edu/BLUMENTHAL/Maimonides%27%20Principles%20%28DRB%29.pdf>

naopak odmítá vše netělesné, smysly nevnímátné. Zároveň Maimonides věří, že ten, kdo chápe Boha špatným způsobem, nechápe Boha vůbec, ale jen nějakou představu, kterou za Boha považuje. Jak ale mají takoví lidé pochopit Boha jako netělesného? Pokud by je ihned začal přesvědčovat, že Bůh nemá tělo, mohli by upadnout v omyl, že je Bůh imaginární. Podobně se to má s jeho atributy: pokud se nemůže hněvat a trestat, když lidé hřeší, pak lze uvěřit, že je hřešit povoleno.¹¹² Maimonides odmítá Boží tělesnost – v jeho době však bylo běžné v tělesnost věřit a dokonce považovat za heretiky ty, co odmítají Boží tělesnost.¹¹³ Boží tělesnost není problémem sama o sobě, vede však ke zvrácené představě o Bohu.

Existence, jedinnost a netělesnost jsou klíčové pro udržení víry a lze k nim dospět pouhou tradicí. Špatnou interpretací či úplným nepochopením a odmítnutím však vznikají také formy dualismu, polytheismu, rozšířené antropomorfní představy božství a další. Proto je třeba podpořit víru rozumem, ale ne tak, jako mutakalimové, kteří dokazují Boha ze stvoření světa bez ohledu na to, jaká je skutečná povaha světa. Chceme dokázat Boha jako entitu, na které je celý svět závislý, ať už je povaha světa jakákoli. Otázka, zda je svět stvořený nebo věčný je až sekundární problém. Jinými slovy je lepší věřit ve věčný svět zapříčiněný Bohem než svět na Bohu nezávislý. Nechceme ale dokazovat pouze existenci Boha, ale skutečnost, že jedinnost a netělesnost nutně plynou z toho, že Bůh existuje.

Analyzovali jsme Maimonidův důkaz Boží existence. Maimonides zde Boha, jak jsme již zmínili, redukuje „pouze“ na aristotelského nehybného hybatele. Tato skutečnost je posílána koncepcí atributů. Bůh, nehybný hybátel, nacházející se mimo tento svět učinil jen jediný skutek, stvořil jej. Maimonides se snaží odstranit všechna rizika a nebezpečí spočívající v nesprávné interpretaci a nesprávném chápání Písma, přesto odkrývá další, neméně závažné se jevící riziko. Bůh se nachází mimo tento svět, neexistuje žádný vztah mezi ním a námi a Bůh nám není podobný. To ale popírá skutečnost, že Bůh je garantem morálního zákona a že se mu našimi skutky máme snažit přiblížit. Maimonides tak, třebaže neúmyslně rozdělil celou koncepci Boha na dvě části. Na jedné straně zůstává nehybný hybátel jako původce celého světa, který je však absolutně transcendentní, nezajímá se o dění tohoto světa a je nepoznatelný, na druhé straně se nachází Bůh Izraele, Bůh Abraháma, Izáka a Jákoba, Bůh celé židovské tradice, Bůh odpouštějící a trestající, Bůh konající skutky a skrze tyto skutky do jisté míry poznatelný.

¹¹² Seeskin, *The Cambridge companion to Maimonides*, str. 1-3.

¹¹³ Lyčka, *Maimonides filosof*. In: Rukriglová, *Moše ben Majmon - Maimonides: filosof, právník a lékař*, str. 244-245.

V čem spočívá problém? Důkazem Boží existence tak, jak ji Maimonides dokazuje, tedy jako existenci nehybného hybatele, První příčiny světa, neimplikuje existenci Boha židovské tradice. Z *Průvodce* by čtenář mohl odvodit také to, že by mohl existovat Bůh jakožto nehybný hybatel a vedle Něho by mohlo existovat cosi, co ztotožňujeme s Bohem Izraele, jehož existenci však Maimonides nijak nedokazuje. Mohlo se jednat o historicko-společensko-psychologický konstrukt, můžeme-li to tak nazvat, který vzniká tradicí, který vyplňuje prázdnotu mezi Bohem a člověkem a který umožňuje člověku vztahovat se k Bohu. Z celého Maimonidova výkladu však plyne, že výsledek důkazu Boží existence je jiný, než zamýšlel. Chce podpořit judaismus a Boha Izraele, přesto dospěje k nehybnému hybateli, pouhému principu. To koresponduje také s tím, že Boží existenci dokazuje z věčnosti světa, zatímco jedním ze článků víry je *creatio ex nihilo*.

Otázkou zůstává, zda jsou tyto dvě koncepce slučitelné. Lze tvrdit, že jsou, ale není pro to důvod – tato syntéza není nutná. Nelze argumenty podložit skutečností, že se jedná o konzistentní a jednotnou koncepci Boha spíše než o dvě rozdílné. Bůh je nedostupný, a proto si člověk vytváří „vlastního“ Boha. Stejně jako nelze dokázat, zda je svět věčný nebo stvořený, a proto je třeba se rozhodnout na základě víry. Dokázali jsme, že Bůh existuje, jeho „podoba“ však zůstává na přesvědčení na základě víry. Z *Průvodce* neplyne nutnost věřit v židovského Boha, ba dokonce může vést k Jeho odmítnutí. *Bůh existuje* je nutná pravda, ale existuje jen jako čistě abstraktní, matematický bod, singularita bez jakýchkoli určení. Vše další, co k této představě Boha přidáme, je naše rozhodnutí na základě víry. Otázkou je, zda si byl Maimonides této redukce vědom a zda bylo jeho záměrem. V *Průvodci* pro to odpověď nenalezneme.

Vraťme však tento problém do Maimonidovy doby. Již jsme řekli, že tato dvojí koncepce je slučitelná, ale bez rozumového důvodu. Je ale rizikem pro judaismus 12. století? Je třeba mít na paměti, že takového nahlédnutí – že máme před sebou dvě rozdílné koncepce Boha - není nevzdělaná většina věřících schopna, čímž se zdá být toto riziko skryto. Obyčejní lidé nejsou schopni od sebe myšlenkově odlišit nehybného hybatele a původce zákona, a proto pro ně zůstává představa Boha Izraele správná. Potřebují židovského Boha jakožto původce světa i garanta zákona, neboť pojetí Boha jako nehybného hybatele se v rovině eticko-morální neliší od ateismu, neexistuje totiž entita, která by nás za naše skutky potrestala či odměnila. Vzdělanec však nahlíží židovský zákon jako obecně platný a správný pro udržení společnosti. Zákon tak již není dobrý a platný proto, že pochází od Boha, ale sám o sobě, protože vede k dobru celé společnosti. Vzdělanec tak již z hlediska morálky Boha nepotřebuje. Nemůže však odejít do ústraní společnosti či se vzdát Boha Izraele, protože zároveň nahlíží, že dobro celé

společnosti je důležitější než jeho osobní a že on sám se stává vzorem společnosti. Proto také není jisté, jaké bylo skutečné stanovisko Maimonida, neboť byl představitelem židovské obce a musel si být vědom toho, že je – a má být – ostatním příkladem. Byť by Maimonidovo stanovisko bylo takové, že Bůh je „jen“ nehybným hybatelem, navenek by přesto musel tvrdit jednotu nehybného hybatele a Boha Izraele.

SEZNAM LITERATURY

Primární literatura

MAIMONIDES. The guide of the perplexed. Vol. 1. Translated with an introduction and notes by Shlomo Pinès; with an introductory essay by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press, 1963. ISBN 0-226-50230-9.

MAIMONIDES. The guide of the perplexed. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1963. ISBN 0-226-50231-7.

MAIMONIDES. The guide of the perplexed. Translated by Michael Friedländer. New York: E.P. Dutton, 1904.

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

MAIMONIDES, Mišne Tora [online]. Dostupné z: https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm

MAIMONIDES, Komentář k Mišně, Pereq cheleq [online]. Dostupné z: <http://www.js.emory.edu/BLUMENTHAL/Maimonides%27%20Principles%20%28DRB%29.pdf>

Sekundární literatura

BEARMAN, Peri J. The Encyclopaedia of Islam. Vol. 10. New ed. Leiden: Brill, 2000. ISBN 90-04-11211-1.

DAVIES, Daniel. Method and metaphysics in Maimonides' Guide for the perplexed. Oxford: Oxford University Press, c2011. Reflection and theory in the study of religion series. ISBN 978-0-19-976873-8.

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

Jewish Encyclopedia. The unedited full-text of the 1906 [online]. Dostupné z: <http://www.jewishencyclopedia.com>.

NIRENSTEIN, Samuel. The problem of the existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes: a study in the religious philosophy of the twelfth century : a thesis accepted in February 1922 .. Philadelphia: Jewish Publication Society Press, 1924.

RUKRIGLOVÁ, Dita a Pavel SLÁDEK. Moše ben Majmon - Maimonides: filosof, právník a lékař. Praha: Academia, 2014. Judaica. ISBN 978-80-200-2367-4.

RUKRIGLOVÁ, Dita. Náčrt dějin středověké židovské filosofie. Bratislava: Univerzita Komenského, 1999. ISBN 80-223-1368-8.

SEESKIN, Kenneth. The Cambridge companion to Maimonides. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Cambridge companions to philosophy / Cambridge University Press. ISBN 978-0-521-81974-9.

STRAUSS, Leo. How to begin to study The Guide for the Perplexed. In: The guide of the perplexed. Vol. 1, str. xi-lvi.