Poimanje Boga u filozofsko-teološkoj misli Mosesa Majmonida

Tokić, Antonio

Master's thesis / Diplomski rad

2016

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **Josip Juraj Strossmayer University of Osijek, Catholic Faculty of Theology / Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:120:947207

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Chatolic Faculty of Theology

SVEUČILIŠTE JOSIPA JURJA STROSSMAYERA U OSIJEKU

KATOLIČKI BOGOSLOVNI FAKULTET U ĐAKOVU

POIMANJE BOGA U FILOZOFSKO-TEOLOŠKOJ MISLI MOSESA MAJMONIDA

Diplomski rad

Mentor:
Doc. dr. sc. Šimo Šokčević

Student:
Antonio Tokić

Đakovo, 2016.

Sažetak

U ovom radu analiziraju se temeljne odrednice Majmonidove teologije i filozofije u kojima se može iščitavati njegov doprinos srednjovjekovnoj židovskoj misli. Kao aristotelovac i platonist u nekim segmentima, uspio je stvoriti simbiozu židovske i grčke misli pritom nipošto ne ispuštajući iz vida ili zanemarujući svoju revnost za obdržavanje židovskog Zakona ili Tore. Njegova teološka i filozofska razrada koncepcije Boga je usmjerena protiv shvaćanja Boga kao bića koji posjeduje materiju i sve ono što iz materije proizlazi, tumačenje prirodnog i uzročnog poretka stvari kao bitno povezanih s Bogom te reinterpretiranje tradicije u onom domenu kada se ista ne podudara s filozofskim istinama. Iako filozofija neće biti jedino područje kojim će se baviti za svoga života, ipak će po njoj ostati najprepoznatljiviji u nežidovskim krugovim iz razloga što filozofiju neće svesti na puku apologiju vjere nego će ju doživjeti kao onu koja ima i otkupljujuću dimenziju.

Ključne riječi: filozofija, teologija, židovstvo, judaizam, Rambam, Majmonid

Summary

Conception of God in the philosophical-theological view of Moses Maimonides

This paper deals with the basic aspects of Maimonides theology and philosophy in which one can read his contribution to medieval Jewish thought. As Aristotelian and Platonist in some aspects, he has succeeded to create a symbiosis of Jewish and Greek thought while by no means neglecting his zeal for the observance of the Jewish law, or the Torah. His theological and philosophical elaboration of the concept of God is directed against the idea of God as a being who possesses the material and everything that comes from matter, and interpret natural and causal order of things as essentially connected with God and reinterpreting tradition in that domain, when it does not match with the philosophical truths. Although the philosophy will not be the only area that will be occupying in his life, he still will be best known in the non-Jewish circles for not reducing philosophy to a mere apologia for the faith, but as one that has a redemptive dimension.

Key words: philosophy, theology, judaism, Rambam, Maimonides

Uvod

Rabbi Mojsije sin Majmonov je jedna od najznačajnijih osoba židovske povijesti. Među samim židovskim narodom, poznat po akronimu *Rambam* (Rabbi Moše ben Maimon) dok će u širim akademskim krugovima biti poznat po grčkom nazivu *Maimonides*. „Od Mojsija do Mojsija nije se nitko pojavio kao Mojsije" je epitaf koji se nalazi na zapadnoj obali Galilejskog jezera u današnjoj Tiberijadi, u Izraelu po kojem se vidi da biblijski Mojsije i srednjovjekovni Mojsije spadaju zasigurno u najveće osobe židovske povijesti. Za razliku od biblijskog čijim će posredstvom Izrael dobiti Zakon, srednjovjekovni će specificirati i sistematizirati raspršenu halahičku građu na transparentan i jasan način. Razdoblje između 11. i 14. stoljeća možemo smatrati prekretnicom u židovskoj misli iz razloga što će to razdoblje biti bogato intelektualnim doprinosima raznih židovski filozofa kao što su: Abraham ibn Ezra, Yehuda Ha-Levi, Abraham bin Daud itd., ali zasigurno niti jedan od njih neće zadobiti status među svojim sunarodnjacima onako kako ga je dobio Majmonid. Epitet „Veliki Orao“ što ga je zadobio nakon vlastite smrti jasno referira na utjecaj koji je izvršio za vrijeme života i nakon smrti.

U prvom dijelu ovog rada uz Majmonidovu biografiju predstavit ćemo njegova dva najznačajnija djela: *More Nevuhim* i *Mishne Tora.* I bez obzira što će *Shulkah Arukh* zamijeniti *Mishne Tora* na praktičnim planu, ono će i dalje postati treći krakom židovskog kanona uz Bibliju i Talmud. Kroz drugi dio obradit ćemo Majmonidovu teologiju pritom ne gubeći iz vida da mu je primarni cilj govora o Bogu lišiti čitatelja *Vodiča* antropomorfističke predstave o Bogu te učiniti sintezu teologije i Aristotelove filozofije odnosno pokazati kako biblijske istine nisu u suprotnosti s Aristotelovim. Osim prikaza određenih teoloških i filozofskih postavki, usporedit ćemo određene dijelove Majmonidove teologije i filozofije s teologijom i filozofijom dvojice velikana svoga vremena, Barucha de Spinoze i Tome Akvinskog. Tamo gdje će običnom čitatelju najviše zapeti za oko Majmonidov rascjep s tradicijom jest njegovo shvaćanje epistemologije odnosno proroštva kao fenomena bitno vezanih za stanje ljudske savršenosti. U zadnjem dijelu ovog rada bit će govora o etici koja je duboko ukorijenjena u etici Aristotela s jedne strane, no ipak s druge strane, svoj govor o etici nipošto neće biti ograničen na Aristotela, nego će u govoru o etici poslužiti se židovskom tradicijom i Biblijom.

I. Život i glavna djela

Moses Majmonid je rođen u Cordobi, maurskoj Španjolskoj 1138. godine, a umro je 1204. u Kairu. Njegova rodna Cordoba je bila glavni grad Andaluzije i najprosperitetniji grad u Europi. Za vladavine kalifa Abd ar-Rahm—ana III. (912. - 961.) Andaluzija je doživjela kulturni procvat, uključujući i same židovske zajednice. Kalif je prigrlio tolerantnu politiku i integrirao je različite etničke i vjerske zajednice u svoju državu. U jednom takvom integriranom multikonfesionalnom društvu židovi su u kulturnom i intelektualnom životu sudjelovali kao pjesnici(arapskoga i hebrejskog jezika), liječnici i mislioci, u gospodarskom životu najčešće kao trgovci koji su održavali poslovne veze s najudaljenijim zemljama, a Majmonidova obitelj bila je jedna od najuglednijih. Židovska četvrt gdje su Moses i njegova obitelj živjeli nalazi se južnozapadnom dijelu grada, blizu „Velike džamije", blizu rijeke Guadalquivir i starog rimskoga mosta. Jedno takvo „idealno" stanje okončano je pojavom Muhameda Ibn Tumarta i s njegovim osnivanjem Almohadskog pokreta koji će sjevernu Afriku i Andaluziju staviti pod svoju vlast. Ibn Tumart je, vođen religijskim i političkih aspiracijama, islam zamišljao bitno puritanistički i moćnog u isto vrijeme. Za Židove je to značilo prihvaćanje islama mimo njihove volje, napuštanje zemlje na kojoj su jedno tisućljeće živjeli ili pak prihvaćanje mučeničke smrti. Stoga, Majmon, Majmonidov otac je bio prisiljen zajedno s obitelji napustiti Cordobu u vrijeme kad je Majmonid imao deset godina.[1]

Lutajući Andaluzijom kroz sljedećih 12 godina, Moses se predao svladavanju znanosti kao što su logika, matematika i astronomija. Kada su imigrirali u Maroko tj. Fez, Moses je imao 25 godina i tu su se sadržali pet godina (1160.-1165.). Almohadski rigorizam je Židove ugrožavao i u Fezu te je Majmonidova obitelj primorana na izbjeglištvo te su se zaputili prema Svetoj zemlji točnije Akru 4. travnja 1165. Te godine kratko boraveći za ljeta u Akru, zaputili su se putem Jeruzalema i to ne za baš povoljne situacije gdje se osjećala napetost između kršćana i muslimana. Nakon Jeruzalema vraćaju se u Akru da bi u svibnju 1166. godine otputovali u Egipat. Prije konačnog odredišta u Egiptu, obitelj je nakratko boravila u Aleksandriji, da bi se uputila u konačno odredište - Fustat. Boraveći u Egiptu, Majmonid je doživio nimalo ugodne trenutke kao što su smrt njegovog brata Davida i oca

[1] Usp. D. YELLIN i I. ABRAHAMS, *Maimonides*, Jewish Publication Society Of America, Philadelphia, 1903., str. 17.-20.

Majmonda te križarska invazija na Egipat kojom je spaljen Fustat. Od ove tri nesreće možemo slobodno reći kako ga je najviše pogodila Davidova smrt. Naime, David se kao uspješan trgovac, zaputio na jedno putovanje kroz Indijski ocean te se utopio. Koliko je Majmonid bio blizak Davidu možemo iščitati iz toga da se nakon njegove smrti ozbiljno razbolio; nastali su problemi sa srcem, temperatura i melankolija. Davidova smrt nije bila isključivo osobna tragedija, nego i veliki financijski udarac. Kako je David bio uspješan trgovac, Majmonidu je bilo omogućeno da se potpuno posveti studiranju i pisanju oslobođen materijalnih briga. Neki će Majmonidovi biografi reći da za posljedicu Davidove smrti Majmonid bio primoran odlučiti se baviti medicinom, ali takva argumentacija jest manjkava. Majmonid je studirao medicinu prije i proslavio se kao liječnik prije same Davidove smrti te proučavanja Tore i filozofsko promišljanje ostaju njegova prava strast i nije nimalo čudo što su u Kairu nastala njegova glavna djela.

U svojoj 33. godini Majmonid je postao glavnim poglavarom židovske zajednice u Egiptu tzv. „rais al-yahud“. Takva titula podrazumijevala je najveći sudski autoritet u zajednici i neke od zadaće bile su: nadziranje braka, razvod, porez itd. Majmonidov ugled nipošto nije rastao u religijskoj domeni, nego je uživao ugled kao i liječnik čime je zaslužio imenovanje za liječnika na Saladinovu dvoru. Uspon među elitom egipatskog društva zahtijevao je zaštitu tadašnjeg vezira Al-Fadila koja će se naročito pokazati kada Majmonid bude optužen za otpadništvo s islama te će upravo vezir Al-Fadil odigrati ključnu ulogu donoseći presudu u kojoj oslobađa Majmonida krivnje smatrajući da nasilno nametnuta vjera nema značenje. Ostatak svog života Majmonid će ostati u Egiptu kao dvorski liječnik Saladinovog vezira te napisati svoja kapitalna djela: *Mishna Tora* i *More Nevuhim*.[2]

Umro je 12. prosinca 1204., sahranjen je u Tiberiji, kod Galilejskog jezera gdje je do dana današnjeg njegov grob. Majmonid se bez ikakve sumnje u potpunosti uklopio u filozofsku tradiciju koja se razvila u islamskom svijetu u razdoblju koje mi na Zapadu nazivamo srednjovjekovnim. Zasigurno, na njegovo uklapanje u jedan takav ambijent od najvećeg značaja bilo je njegovo andaluzijsko podrijetlo. Židovska zajednica Andalusa bila je sasvim ucijepljena u njihovu(andaluzijsku) kulturu, i to na način da nisu samo govorili arapski jezik nego su bili pisci istoga. Pripadnici jedne takve zajednice stoljećima su bez ikakvih problema mogli ostati vjerni svojim vjerskim tradicijama u isto vrijeme usvajati

[2] Usp. M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje*, sv. I., Demetra, Zagreb, 2008., str. XVI.-XIX.

arapska znanstvena postignuća, i ne samo to, nego i sami sudjelovati u njima doprinoseći njihovom razvoju. Kako smo već rekli, dolaskom Almohada na vlast, mladi Majmonid je bio prisiljen napustiti Al-Andalus, ali nikada se recimo nije zaputio prema sjeveru, u kršćanski dio Španjolske. Razlog tome je svakako što je andaluzijska kulturna klica ostala duboko usađena u njegov duhovno-intelektualni habitus. U jednom svome pismu Samuelu ibn Tibbonu, Majmonid će izreći da su upravo Aristotelova djela temelj svih znanstvenih djela, a da bi pak razumjeli Aristotela, neophodni su komentari Temistija, Aleksandra Afrodizijskog i Averroesa. Kako je filozofskih spisa na hebrejskom u njegovo doba bilo vrlo malo, u društvu u kojem je živio arapski jezik je bio svakodnevni jezik te jezik znanstvenih i filozofijskih rasprava. Pritom je potrebno reći da arapski filozofi Magriba (Andaluzija i Sjeverna Afrika) su postupali drukčije znanstvenim pitanjima u odnosu na arapske filozofe Mašrika (istočni dio arapskog svijeta). Filozofima Magriba pripadaju Ibn Bagga (Avempace) i Ibn Rušd (Averroes), dok filozofima Mašrika pripadaju Ibn Sina (Avicenna) i Al Farabi. Osim spomenutih filozofa, Majmonid za inspiraciju za svoja misaona djela pronalazio je i kod židovskih filozofa: Haya, Aron ben Sargado, Ben Hofni i dr.) te naravno u nezaobilaznoj židovskoj literaturi „Tanaha“, Talmuda i midraša.[3]

Bez obzira što će gore spomenuti filozofi biti velika inspiracija Majmonidu u domeni filozofije, inspiraciju od svojih prethodnika kad je u pitanju pravna materija odnosno sastavljanje sveobuhvatnog kompendija židovskog prava, Majmonid će tek pronaći u *Mishni* Jude Hanasija te će u svojim tridesetim godinama završiti svoje kapitalno djelo poznato pod nazivom *Mishne Tora*, u doslovnom našem prijevodu „Ponavljanje Tore“ u 14 knjiga. Zbog činjenice da je numerička vrijednost riječi ruka (hebr. „yad“) 14, nazvao je to djelo „a-Yad a-hazaka“ (hrv. čvrsta ruka).

Kao u uvod u *Mishne Tora*, napisao je *Knjigu zapovijedi* nabrajajući 613 zapovijedi, iznoseći 14 vodećih principa za identificiranje i nabrajanje. Razlog zašto je napisao ovu knjigu treba tražiti u činjenici nedostatka jasnoće u nabrajanju zapovijedi od njegovih prethodnika. Majmonid je osjetio potrebu da sistematizira podjelu zapovijedi, razdvajajući između biblijskih i rabinskih zapovijedi, pozitivnih i negativnih, zapovijedi između čovjeka i čovjeka i zapovijedi između čovjeka i Boga. Zahvaljujući *Mishne Tora*, Majmonid je stekao reputaciju širom svijeta kad je u pitanju židovski zakon. Slobodno možemo reći da je ovo

[3] Usp. *Isto,* str. XXI.-XXII.

djelo postalo referenca i temelj za gotovo svako djelo koje se bavi pravnim načelima i aspektima. Obzirom na sam jezik kojom je napisana *Mishne Tora*, Majmonid će reći da zbog ograničenosti samog hebrejskog kojeg pronalazimo u proročkim knjigama, nije primjereno da napiše tim svetim jezikom, dok aramejski, jezik Talmuda nije bio prihvatljiv iz razloga što ga je samo nekolicina razumjela.

Stoga, odlučio je upotrijebiti jezik same *Mishne* da bi omogućio lingvistički pristup većini ljudi. Njegova podjela zakona je organizirana na način da što bude lakša i jednostavnija za pamćenje. Kao i u svojim djelima o medicini, tekst je podijeljen na kratke dijelove nazvane „halahot" da bi se što lakše zapamtilo građu u jednom logičkom slijedu. Majmonid je, iznad svega, htio pojednostaviti zakone kako bi ih učinio svima dostupnim i razumljivim i upravo kroz ovo djelo se može iščitati njegov zahtjev za jasnoćom, harmonijom i da sve bude točno na svom mjestu. 14 knjiga *Mishne Tora* je podijeljeno u 84 traktata, a traktati su podijeljeni u 982 poglavlja a sama poglavlja su podijeljena u manje „halahot". Majmonid je htio da ovo djelo posluži kao osnova za ponavljanje i kontemplaciju čime bi se probudila kod čitatelja želja da živi životom u skladu s normama iz *Mishne Tora*. Kad su u pitanju citati i autoriteti odakle je izvodio zakone, Majmonid nije imenovao talmudske autoritete i rabinske izvore kao što su: *Mishna*, *Tosefta*, babilonski i jeruzalemski Talmud itd. Razlog tome treba tražiti u činjenici da svako prethodno pravno djelo toga tipa imenovalo izvore i autoritete i time su zbunjivali i ograničavali korisnost samog djela. Mimo ove činjenice, Majmonid je imao izvanredno pamćenje i bio je kadar navesti izvor bez upotrebe bilo kakve pisane reference. Židovski filozof Moshe Halbertal će u svojoj knjizi *Maimonides* postaviti pitanje treba li *Mishne Tora* shvatiti kao sveobuhvatni prikaz pravnih normi prethodne halahičke literature ili „halaha per se*"* tj. zamjenu za ono što su nekad bili *Mishna* Jude a-Nasija i Talmud. Odgovor na ovo pitanje nipošto nije jednoznačan i jednostavan iz razloga što sam Majmonid nije zauzeo jasan stav odnosno iz njegovih pisama njegovim studentima možemo iščitavati i jedan i drugi stav.[4]

Drugo svoje kapitalno djelo koje za razliku od prvoga, nije usmjereno široj publici bez obzira radi li se o eliti ili običnom puku, *Vodič za one što dvoje* hebr. „More nevuhim*"* Majmonid je započeo pisati 1185. i oko 1190. godine je završeno. Kronološki gledano, *Vodič za one što dvoje* je treće i zadnje od njegove trilogije kojem su prethodili *Komentar na Mišnu*

[4] Usp. M. HALBERTAL, *Maimonides*, Princeton University Press, New Jersey, 2014., str. 184.-185.

i *Mishne Tora*. Samo djelo je napisano judeo-arapskim što znači da je napisano arapskim jezikom hebrejskim slovima i za vrijeme Majmonidova života prevedeno je hebrejski, latinski i druge europske jezike. Majmonid je *Vodič* posvetio svome učeniku Josipu sinu Judinom koji je kao i sam Majmonid, bio prisiljen konvertirati tijekom vladavine Almohada te pobjeći u Aleksandriju. Kako je Josip oduševio Majmonida svojim pismima i poetskim tekstovima, Majmonid je drago volje pozvao Josipa da mu postane učenik te će njih dvojica provesti zajedno par godina, fokusirajući se na studij astronomije, logike i filozofije. Međutim, nedugo nakon toga Josip je morao napustiti Fustat te odselivši u Alepo 1185. godine, njihov kontakt će se održavati putem pisane korespondencije. Majmonid će nastaviti poučavati svojega učenika, ne više usmenim putem, nego na način da ću mu slati fragmente svoga *Vodiča* te se procjenjuje da je Majmonid poslao *Vodič* u 6 odvojenih dijelova. Potrebno je naglasiti da Majmonid svoj *Vodič* nije smatrao isključivo knjigom ili esejem nego izjavom ili izričajem (arap. „maqala“) što znači da posjeduju tu jednu intimnu i razgovornu notu odnosno kada upotrebljava zamjenicu „ti", želi čitatelju posvijestiti da se obraća izravno njemu. Poruka *Vodiča* nipošto nije skupljena na neko određeno mjesto nego ju je potrebno potražiti po cijelom *Vodiču* te ju povezati u jednu sukladnu cjelinu.[5]

Vođen Platonovim stilom, Majmonid poučava čitatelja na način alegorije umjesto na jedan autoritativan pristup. Srednjovjekovni komentatori su iznimno cijenili Majmonidov ezoterizam, ali Leo Strauss je onaj koji će ga ponovno otkriti u moderno vrijeme i naglasiti jednu tajnovitu razinu samog *Vodiča* tj. Strauss će naglasiti da *Vodič* nipošto nije „putokaz kroz šumu“ nego da je on sam „ očaravajuća šuma“. Obzirom na samu svrhu *Vodiča* i što želi njime postići, Majmonid će ih nabrojati nekoliko. U uvodu svoga djela, izričito ih navodi:

> "Prva svrha ove rasprave jest objašnjenje značenje naziva u proročkim knjigama. Među tim nazivima neki su višeznačni, a neznalice im pridaju [samo] neko od značenja koja se pririču tom višeznačnom nazivu. Ima među tim nazivima onih koji su prenešeni... Ova rasprava ima i drugu svrhu, a to je objašnjavanje vrlo nejasnih prispodoba što ih ima u knjigama proroka gdje nije jasno rečeno da su to prispodobe. Naprotiv, neznalici i onome koji dvoji čini se da su one doslovne i da nemaju skrivena značenja...No ako mu razjasnimo tu prispodobu ili ga upozorimo na to da je to prispodoba, on će izaći na pravi put i riješit će se te dvojbe.“[6]

[5] Usp. J. KRAEMER, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday Religion, New York, 2010., str. 359.-363.
[6] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje*, sv. I, str. 5.

Prema Majmonidu, u antičko vrijeme, samo je nekolicina ljudi posjedovala znanje odnosno monopol na znanje, ali slijedom povijesnih neprilika, ti posjedovatelji sa samom tajnom su nestali. S jedne strane, vjerovao je da je njegova povijesna uloga ponovno otkriti to izgubljeno znanje, no pak s druge strane na jedan paradoksalan način, učiniti ga tajnim. Ovo djelo neće utjecati isključivo na razvoj židovske misli, nego će i razvitkom kršćanske filozofije u 13. stoljeću utjecati i na velikog kršćanskog teologa, sv. Tomu Akvinskog o kojemu će biti govora u idućem poglavlju ovog rada. Majmonid moli svoje čitatelje da jednom kad su spoznali tajnu i dostigli do istine koja je u stanju transformirati, da daju zakletvu da ono što su spoznali, neće nikome podijeliti. Iz toga možemo iščitati da nije blagonaklono gledao na to da se pišu komentari ili knjige na *Vodič*, no kako vidimo želja će mu ostati osujećena.[7]

Za razliku od *Mishne Tora,* djelo koje je usmjereno široj publici, kako eliti i običnom narodu, *Vodič* je usmjeren za jednu užu skupinu ljudi odani svojoj židovskoj tradiciji i koju su usvojili filozofski pogled na svijet odnosno koji su u stanju dvojbe i proživljavaju duhovnu krizu pri susretu s Aristotelovim i neoplatonskim djelima. Jasno da u ono vrijeme, samo se nekolicina mogla baviti filozofijom, nikako većina naroda. Nekad u prošlosti, kako su se ezoterični sadržaji prenosili usmenim putem, učitelj ili prenositelj je imao kontrolu nad time kome želi prenijeti to znanje. Onog trenutka kad se odluči takva tradicija zapisati, lišena je mogućnost odabira. Stoga, jedino rješenje da bi ju sačuvali od onih „nepoželjnih" jest da sam tekst oblikujete na aluzivan način ili mnoštvom kontradikcija. Iz dosad rečenog postavlja nam se pitanje otkud uopće potreba da se filozofski sadržaj učini ezoteričnim i bude nedostupan običnom puku. Odgovor na to možemo pronaći u djelu današnjeg izraelskog filozofa Moshe Halbertala koji će reći da postoji određena tenzija između filozofa s jedne strane, vladajućih autoriteta i mase ljudi s druge strane, te stoga ezoterizam postaje bitnim svojstvom same filozofije kako bi se prikrio sadržaj filozofije od političkih autoriteta i mase čija bi izloženost filozofiji dovela do gubitka vjere.[8]

---

[7] Usp. M. GOODMAN, *Maimonides and the Book That Changed Judaism: Secrets of "The Guide for the Perplexed"*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2015., str. 7.–9.

[8] „There is a powerful, sometimes violent tension between seekers of truth and governing authorities, and esotericism therefore is a condition vital to the existence of philosophy as a free and independent field of activity. The philosopher uses concealment to protect his freedom of thought, and he develops sophisticated ways of using double entendres in speech and writing in order to convey his view to those who are worthy of receiving them. Even more important, esotericism is meant not only to protect the philosopher and the

Kad su u pitanju Majmonidova rješenja i odgovori na problematičnu situaciju koju pokušava riješiti, ona nipošto nisu sami po sebi lišena kontroverzije. Znanstvenici će kroz povijest biti podijeljeni oko toga koja su to zaista njegova uvjerenja obzirom na iznesenu problematiku, na koji način iščitavati Majmonidova djela - na holistički način ili na strogu podjelu na filozofska i pravna djela. Zasigurno, Majmonidova veličina nipošto ne leži samo u odgovorima preko kojih je iznjedrio rješenje za određenu problematiku, nego i u činjenici da je definirao tj. oblikovao pitanja i probleme koji će nakon njega postati predmeti rasprava kako u židovskoj filozofiji, tako i van nje.[9]

Sam *Vodič* podijeljen je u 3 dijela. U prvom dijelu Majmonid nudi filozofsku interpretaciju svetopisamskih pojmova, raspravu oko božanskih iskaza, pridijevanju Bogu određenih svojstava, razjašnjenje božanskih imena i Božji odnos prema svijetu. Drugi dio započinje dokazom za Božju opstojnost, da bi se onda bavio kozmologijom, stvaranjem i proroštvom. Pitanjima koja se odnose na teodiceju, providnost, moral i razlozima i svrsi Božjih zapovijedi bavit će se u posljednjem dijelu *Vodiča*. Nešto manje od 10 godina nakon objavljivanja *Vodiča*, Samuel ibn Tibbon bit će zamoljen da učini prijevod s judeo-arapskog na hebrejski. Ibn Tibon je pažljivo proučavao *Vodič*, kad bi naišao na neku nejasnoću, konzultirao bi samog Majmonida. Smatra se da je otprilike dva tjedna prije same Majmonidove smrti, prijevod *Vodiča* na hebrejski od strane ibn Tibona ugledalo svijetlo dana te se prijevod proširio u Provansu[10], sjevernu Španjolsku i Italiju. Gotovo odmah nakon što djelo objavljeno, Ibn Tibon je bio izložen žestokim napadima a samo djelo je spaljeno u Parizu od strane nekolicine koji su se materije iznesene u djelu grozili. Ali bez obzira, to nije umanjilo utjecaj samoga djela te će poslije biti napisani mnogobrojni komentari na *Vodič* i upravo će ovo djelo poslužiti nam kao glavna referenca Majmonidovog filozofsko-teološkog govora o Bogu.[11]

philosophical enterprise; it is meant at least as much to protect the masses. Exposing the masses—or those who have not yet had the benefit of scientific and philosophical education—to philosophical thinking would lead them to a loss of faith, for in their inability to grasp the truth, they would distort it..." (M. HALBERTAL, *Maimonides*, Princeton University Press, New Jersey, 2014. str. 274.-275.)

[9] Usp. D. H. FRANK, *Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism*, u: D. H. Frank i O. Leaman (prir.),,The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, Cambridge University Press, 2003., str. 145.

[10] Provansa je regija u jugoistočnoj Francuskoj.

[11] Usp. T. M. RUDAVSKY, *Maimonides*, Wiley-Blackwell, 2010., str. 11.-12.

II. Filozofsko-teološka misao o Bogu

Neosporno je da je Majmonid u mnogim poglavljima svojega pisanoga korpusa posvetio pozornost ispravnoj slici Boga, ali zasigurno niti u jednom djelu nije s tolikom preciznošću kao što je u *Vodiču*, te možemo slobodno reći da je jedan od glavnih prioriteta *Vodiča* bio da objasni onima koji dvoje kako pomiriti antropomorfističke prikaze Boga u Starom zavjetu s Božjom netjelesnošću. U ono vrijeme kad je Majmonid živio, pojavila su se djela koja su opisivala Božju tjelesnost i to poprilično s detaljnim prikazom. Jedno od takvih djela jest *Shi'ur Qoma* koje će dati eksplicitne opise Božje tjelesnosti. Suočen s mnogim stihovima u Starom zavjetu koji ukazuju da je Bog tjelesan, on smatra da ti stihovi nikako ne mogu biti shvaćeni u doslovnom smislu i ako bi ih netko na takav način tumačio, bio bi idolopoklonik jer tko god misli da Bog posjeduje tjelesne osobine negira ustvari najosnovniji postulat židovstva, a to je da je Bog jedan. Majmonid će uložiti veliki trud u objašnjavanje smisla takvih naziva te će ponuditi filozofsko utemeljenje Božje jednosti i netjelesnosti. Osim toga što smatra da moramo biti pažljivi da ne bismo pripisali Bogu neke od oznaka koje podrazumijevaju antropomorfističku osobinu, on također analizira i pozitivne iskaze o Bogu (npr. Bog je najsavršeniji), te ih smatra također neprikladnim. U sljedećem poglavlju ćemo detaljnije razraditi ovu problematiku.

Osim što se razračunavao s različitim konceptima o samome Bogu, Majmonid je bio primoran voditi raspravu s jednom „modernom“ sektom u njegovo vrijeme imena – karaiti. Karaiti su židovska sekta koja je razvila sistem židovskog zakona neovisnog od Talmuda. Osnivačem sekte se smatra Anan Bend David, te za vrijeme svoga mladog i ranog postojanja dobili su naziv ananiti, no kako se sekta razvijala u dogmatskom smislu, njegovi sljedbenici su se distancirali od prvotnog utemeljitelja, te su dobili ime karaiti.[12] Temeljna teološka razlika između karaita s jedne, i rabanita s druge strane kojima je pripadao i sam Majmonid, sastojala se u tome što je izvor iz kojeg crpimo spoznaje o Bogu - razum ili intuicija. Stav karaita se može objasniti na sljedeći način: razum je izvor spoznaje o postojanju Boga i drugih osnovnih teoloških postavki. Stoga, razum, a ne tradicija, jest konačno utemeljenje religije.

[12] Usp. D. LASKER, *Karaites*, u:R.J.Z. Werblowsky i G. Wigoder (prir.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion,, Oxford University Press, New York, 1997., str. 391.–392.

Za razliku od njih rabaniti su smatrali da je intuicija temelj iz kojeg crpimo znanje o Bogu, pa prema tome, razum ne može biti konačno utemeljenje religije. Obzirom na samu intuiciju, karaiti su je smatrali nečim što pripada cjelokupnoj ljudskoj rasi, dok su rabaniti pak intuitivno znanje o Bogu smatrali isključivim efektom teofanije na Sinaju. Majmonid kako smo već rekli, kao rabanit, intuiciju je smatrao filogeneskom niti židovskog naroda. Majmonid će čak reći, da onaj koji oklijeva prihvatiti egzistenciju Boga i Mojsijevu misiju na intuitivan način, ne može biti smatram potomkom onih Židova koji su stajali pod Sinajem tj. Majmonid će smatrati teofaniju pod Sinajem kao kardinalnom točkom židovske vjere.[13]

Ono po čemu će Majmonid postati široko poznat kako unutar židovskih tako i van židovskih krugova jest definiranje trinaest principa židovske vjere. Iskazani stavovi u Majmonidovim principima spadaju u najjasnije iskaze židovskog vjerovanja. Oni se prvi puta pojavljuju u djelu „Komentar na Mišnu". Kako bi mogao sastaviti ove principe, morao je prelistati veliki broj židovske literature koji su od formiranja židovskog naroda postali konstitutivni dio njihova vjerovanja. Trinaest glavnih nauka vjere glasi:

> „ ... znati da postoji Bog, da je on razlog za postojanje stvarnosti, tako da je Vječni s onu stranu te stvarnosti i nije o njoj ovisan.
> ... znati da je Bog, blagoslovljeno mu Ime, jedan i jedini.
> ... vjerovati da je Vječni, blagoslovljeno mu Ime, nije tijelo, već je iznad svakoga oblika i ne može ga se dosegnuti.
> ... znati daje Vječni, blagoslovljeno mu Ime, prvotni, da je prethodio svemu što postoji po Njemu, kao prvome uzroku, i po njegovoj svemoćnosti.
> ... vjerovati da je Stvoritelj, blagoslovljeno mu Ime, jedini kome treba služiti i ne smije se služiti nikom osim Njega.
> .. vjerovati u prorokovanje, jer ono je moguće, i u potpunu istinitost riječi židovskih proroka.
> ... vjerovati da je Mojsijevo prorokovanje istinito i uzvišenije od svih proročanstava koja su mu prethodila i koja su mu slijedila, te da je naš učitelj Mojsije prvak svih proroka prije i poslije njega.
> ... vjerovati potpunom vjerom da je Izraelova Tora koju imamo ona ista koju je Stvoritelj, blagoslovljeno mu Ime, dao Mojsiju.
> ... vjerovati potpunom vjerom da je Izraelova Tora vječna i potpuna, da neće biti promijenjena i da je Stvoritelj, blagoslovljeno mu Ime, neće zamijeniti nekom drugom.
> ... vjerovati potpunom vjerom da Stvoritelj, blagoslovljeno mu Ime, vraća dobrim onima koji se pridržavaju njegovih odredaba, a kažnjava prijestupnike njegovih odredaba.

[13] Usp. J. FAUR, *Intuitive Knowledge of God in Medieval Jewish Theology",* u: *The Jewish Quarterly Review*, 67. (1976. – 1977.), br. 2/3., str. 90.–110.

... vjerovati potpunom vjerom u dolazak Mesije. Ako bi i okasnio, svakoga ćemo ga dana očekivati.
... vjerovati potpunom vjerom da će uskrsnuti umrli u trenutku kada bude volja Stvoritelja, blagoslovljenoga.“[14]

1. Teodiceja

Kako je čovjek jedino biće u univerzumu koje je obdareno istinskom slobodom djelovanja, onda samo kod čovjeka možemo govoriti odnosno prosuđivati djelovanje u kategorijama dobra ili zla. Za razliku od čovjeka čiji su nagoni podložni ljudskoj volji, životinje ne posjeduju nagone nego instinkte, pa prema tome njihovo djelovanje ne možemo okarakterizirati kao dobre ili zle. Čovjek kao biće obdareno slobodnom voljom, nerijetko tu svoju slobodu zloupotrebljava mimo Božjeg nauma i volje, te razara ne samo odnos čovjeka i Boga nego samo zajedništvo među ljudima. U jednom od gore spomenutih principa vjere, Majmonid će potvrditi vjeru u Božje nagrađivanje vjernih odnosno kažnjavanje onih koji su nevjerni Bogu. Svoj govor o uzrocima zla u ovome svijetu, Majmonid će započeti opaskom da: „Puk često zamišlja da je zlo u svijetu češće od dobra, tako da u mnogim propovijedima i u pjesništvu u svim vjerskim zajednicama kažu da je čudo kad na ovome svijetu ima dobra, dok je zlo često i trajno. Ta pogreška ne susreće se samo u puka, već i u onoga tko drži da nešto znade.“[15] Uzrok jednom ovakvom poimanju vidi u ljudskom poimanju realnost bitno obilježenom vlastitim iskustvom. U srži ovakvog poimanja prema Majmonidu, jest egocentričnost i prema tome, lišavanje egocentričnosti dovesti će do toga da vlastitu patnju ne projiciramo kao širi problem. Na tragu mnogih srednjovjekovnih filozofa, Majmonid će negirati egzistenciju zla na način da će zlo definirati kao negaciju dobroga i savršenosti. On će opisati tri vrsta zla koja ljude navode na poimanje svijeta kao lošeg mjesta:

- zlo koje uzrokuje priroda
- zlo koje ljudi čine jedni drugima
- zlo koje ljudi čine sebi samima

Prvoj vrsti zla uzrok je u činjenici da smo bića sastavljena od materije i stoga:

[14] Usp. K. DA-DON, *Židovstvo – život, teologija i filozofija,* Profil International, Zagreb, 2009., str. 600.-674.
[15] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 247.

> „Prva vrsta zla koja pogađa čovjeka pripada naravi nastajanja i propadanja, hoću reći utoliko što je tvaran... Već smo objasnili da je Božja mudrost providjela da nastanak biva tek po propadanju, te da nije propadanja jedinke nastajanje vrste ne bi se produživalo. Onaj tko hoće biti od mesa i kostiju a ne biti podložan utjecajima i lišen nužnih posljedaka tvari, ne želi - i ne znajući to - drugo do li spojiti dvije oprečnosti, to jest želi biti i podložan i nepodložan utjecajima. Jer kad ne bi bio podložan utjecajima , ne bi bio nastao...“[16]

Pod drugom vrstom zla, Majmonid će smatrati ono zlo koje jedni ljudi čine drugima kroz želju za vladavinom, pljačkom i fizičkim nanošenjem boli. Reći će:

> „...Ona također potječu od nas, ali onaj koga [ta zla] pogađaju ne može ništa protiv njih. Usprkos tomu, ni u jednom gradu na svijetu na svijetu takovo zlo nikako ne prevladava među njegovim stanovnicima;naprotiv, ono rijetko postoji, kao [u slučaju] kad jedan čovjek zakoči drugoga te ga ubije, ili ga noću opljačka.”[17]

Treća vrsta zla je ona koja sami sebi nanosima prekomjernim uživanjem u tjelesnim zadovoljstvima kroz hranu, piće i spolno općenje. Kako to objašnjava Majmonid, posljedica ovakvog ponašanja prema sebi, ne pogađa samo tijelo, nego i duševni dio osobe.[18] O ovoj vrsti zla rekao je:

> „Treća vrsta zala jesu ona što pogađaju nekog među nama njegovim vlastitim djelovanjem; to je najčešći [slučaj]. Ta su zla mnogo brojnija no zla druge vrste. Svi se ljudi žale na zla te vrste, i tek ćeš naći malo broj njih koji nisu sami sebi zadali takovo zlo... Ta vrsta [zla] proizlazi iz svih sablažnjivosti, tj. iz proždrljivosti, pića i spolnog odnosa, te pretjerana ili neispravna uživanja u tomu, ili iz loše kakvoće hrane, što je uzrok svim tjelesnim i duševnim bolestima i slabostima...“[19]

Postavlja nam se pitanje što je zaista Majmonid htio reći ovom podjelom zla u tri vrste. Pomnije gledajući, dolazimo do zaključka što je neka vrsta zla bliža nama, ujedno je i raširenija. Kao što ja Majmonid i priznao, zlo ostvareno od strane prirode, neovisno od ljudskog utjecaja jest najmanje ostvarivo dok ono zlo koje sami sebi činimo je najraširenije. Iz dosad rečenoga, vidi se jedna nit koja se provlači, a to je da ljudi obično sebe percipiraju kao pasivne žrtve „kozmičkog zla" i tu vidimo Majmonidovu inovativnost, gdje ljude

[16] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 250.
[17] *Isto*
[18] Usp. J. KRAEMER, *Nav.dj.* str. 388.-391.
[19] *Isto,* str. 251.

transformira od bespomoćnih žrtava u glavne uzroka vlastitoga zla i naglašava preuzimanje odgovornosti za vlastito djelovanje. Ako je prema Majmonidu čovjek uzrok vlastite patnje, onda je i on lijek, i u tome leži Majmonidov pristup; mijenjajući vlastite navike i težnje, u stanju smo reducirati ili otkloniti našu patnju pa prema tome teodiceja, opravdanje Boga pred problematikom zla, ne pomaže nam otkloniti zlo, nego dapače, može nam stajati kako prepreka po Majmonidu.[20]

a. Majmonidovo i Spinozino poimanje Boga

Baruch de Spinoza rođen je 24. studenog 1632. godine, a umro 1677. Kao dijete, pohađao je židovsku školu i sinagogu, te učio hebrejski i bivao upoznat s djelima židovskih i arapskih teologa. Studirao je židovsku teologiju i filozofiju s namjerom oca da postane rabin. Rabin Saul Morteira i Manasseh ben Israel su bili njegovi rani učitelji, i kako je rabin Menasseh ben Israel slovio za liberalnog rabina, neupitno je da je ostavio dubok utjecaj na samog Spinozu obzirom na sekularizam i kulture ondašnje Nizozemske. Sa svojih 20 godina, Spinoza će se upoznati sa skolastikom preko isusovca Frances van den Endena koja će mu poslužiti kao terminološka baza za *Etiku*. Kontakt sa sekularizmom i kršćanstvom, probudit će u Spinozi nezadovoljstvo s postojećim hermeneutičkim principima tumačenja Biblije, te će se posvetiti učenju prirodnih znanosti i latinskoga jezika. Sa svoje 24 godine bio je ekskomuniciran iz židovske zajednice, a razlog za ekskomunikaciju treba tražiti u tome da je negirao Božju bestjelesnost i čuda, neshvaćanje Biblije kao Riječi Božje te svođenje providnosti na puke zakone prirode itd. Neka od njegovih djela su: *Teološko-politički traktat*, *Etika*, *Načela filozofije Renéa Descartesa, Metafizičke misli* i dr.[21] Još od sredine 19. stoljeća proučava se veza između Majmonida i Spinoze i ono što je neosporno jest da postoje Majmonidovi elementi u Spinozinoj misli, ali pravo pitanje jest na koji način je utjecao Majmonid na samoga Spinozu. Potrebno je odmah razlučiti općeniti srednjovjekovni utjecaj na Spinozu od onog posebnog Majmonidova utjecaja. Jedni će s pokušati maksimalizirati Majmonidov utjecaj, čak i dotle da će Spinozu predstaviti kao Majmonidovca odnosno onoga s kojim je Spinoza započeo svoju filozofsku izobrazbu, dok pak s druge strane, drugi će reći

[20] Usp. M. GOODMAN, *Nav. dj.,* str. 44.–47.
[21] Usp. R. SCRUTON, *Spinoza:A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2002., str. 8.-10.

da takav pristup pomalo pretjeran koji ne uspijeva prepoznati Spinozin doprinos originalnosti i suvremenosti. Majmonidov utjecaj može se iščitati u nekoliko Spinozinih čisto filozofijskih djela, ali eksplicitno će se referencirati na Majmonida samo u svoj jednom djelu: *Teološko-politički traktat*. U Spinozinom djelu poznatog po imenu *Cogitata Metaphysica* (hrv. *Metafizičke misli*), možemo iščitati da je Spinoza bio upoznat s doktrinom božanskog uma onako kako ga je shvaćao Majmonid.[22] Potrebno je reći odmah da Spinoza nipošto nije bio upoznat isključivo s Majmonidovom teologijom i filozofijom, nego je čitao djela ostalih židovskih filozofa kao što su Abraham ibn Ezra i Leone Ebreo. I ne samo to, latinski prijevodi Avicenne, Ghazalija, Averroesa omogućit će da Spinoza bude upoznat i s njihovom naukom preko kršćanskog aristotelijanizma odnosno skolastike. C. Fraenkel u sljedećih nekoliko postavki iznosi Spinozin nauk iz *Cogitata Metaphysica* koji se u načelu slaže s onime što je Majmonid predstavio u svom *Vodiču*:

- Kao i Majmonid, Spinoza opisuje Boga kao sebe-shvaćanje tj. izvan Boga ne postoji objekt njegove spoznaje, On sam jest objekt vlastite spoznaje.
- U Bogu, koji je bitno umska aktivnost,ne opstoji „mogućnost“ kao takva jer Spinoza Boga opisuje kao „actus purus“ i progovara o Božjoj „essentia actuousa“ na način da ju objašnjava atributima volje, života, svemoći itd.
- Spinoza povlači razliku između ljudskog umovanja koje je „a posteriori“, dok je božansko umovanje izričito „a priori“ odnosno Boje umovanje je po sebi uzrok postojanja i bit svega što je On stvorio.
- Božje znanje i providnost nisu ograničeni samo na vječna stvorenja nego se odnose na sve ono čemu je Bog uzrok, tako onda i na pojedinačna i ograničena bića.
- Bog onako kako je predstavljen u *Cogitata Metaphysica*, Božja „essentia actuousa“ mora biti shvaćena kao jedinstvo jednoga i višestrukog: sam akt u kojem um, subjekt i objekt spoznaje su jedno zajedno s aktom kroz kojeg Bog spoznaje svu raznoliku stvorenost čemu je On sam uzrok.
- Ono djelovanje koje konstituira Božju bit je isto ono djelovanje kroz koje Bog ostvaruje ideju sebe samoga, također svega što proizlazi iz Njega te kroz koje On želi

[22] Usp. S. FELDMAN, *Maimonides - A Guide for Posterity*, u: K. Seeskin (prir.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, New York, 2005., str. 349.

i uspostavlja poredak prirode. Drugim riječima, Božji um, kroz kojeg On spoznaje stvorene stvari te njegova volja i moć kroz koje ih određuje, jesu jedno te isto.

- Bog kod Majmonida i Spinoze posjeduje ontološko ograničenje što znači da Bog ne može biti sve u apsolutnom smislu. Npr. Bog ne može biti bolestan.[23]

Za Spinozu možemo prihvatiti tezu da je svoj filozofski put započeo s Majmonidom, ali taj put nipošto nije završio s istim. Spinoza će prihvatiti govor o „strukturi" Boga kao umskoj djelatnosti, ali će se nadovezati proširenjem „ontološkog opsega" te djelatnosti na način da Bog nije ograničen samo na umsku djelatnost koja rezultira u manifestaciji spoznavanja objekata u sebi nego i na umsku djelatnost koja rezultira stvaranjem protežnih objekata u sebi, kao i bezbroj drugih aktivnosti koji su nama nedostupni koji opet produciraju bezbroj drugih efekata svoje vrste. Dok je srednjovjekovna filozofska tradicija, pa tako i Majmonid, zbilju podijelila na nematerijalnog Boga i materijalni svijet, Spinoza će napraviti rascjep na način da će učiniti transformaciju nematerijalnog i materijalnog principa u svojstvo samoga Boga ili Prirode. Također, podjela na Stvoritelja i stvorenja je ono što se provlači kroz srednji vijek, međutim, kod Spinoze će to biti shvaćeno na način ideje Boga kao „causa immanens" odnosno uzrok koji producira vlastiti efekt u sebi samome. Ono što možda možemo nazvati fundamentalnom razlikom, jest Spinozina zamjena ontologije materije i forme s ontologijom mišljenja i protežnosti koje nisu u odnosu jedna prema drugoj, konceptualno niti uzročno povezane. Shodno tome, fizički svijet je reduciran na protežnost i njegove moduse odnosno fizički svijet nije sastavljen od protežnosti i mišljenja na način kako je sastavljen od materije i forme u skolastičkoj filozofiji.[24]

Tako dolazimo do popularne Spinozine identifikacije Boga i Prirode. Međutim, ostaje nam neriješeno pitanje kako to veli Kenneth Seeskin, kada Spinoza iznosi u predgovoru četvrtog dijela *Etike* poznatu sintagmu „Deus sive Natura", što točno pod time misli. Naime, nismo u potpunosti sigurni radi li se „oprirođujućoj prirodi" („Natura naturans") ili „oprirođenoj prirodi" („Natura naturata").[25]

[23] Usp. C. FRAENKEL, *Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura, u:Journal of the History of Philosophy,*The Johns Hopking University Press, 44. (2006.) br. 2., str. 194.–197.
[24]*Isto*, str. 203.–207.
[25] Usp. K. SEESKIN, *Monotheism at bay: the Gods of Maimonides and Spinoza*, u: S. Nadler (prir.), *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, 2014., str. 120.

b. O imenima Božjim (Majmonid i Toma Akvinski)

U usporedbi Majmonidove i Spinozine koncepcija Boga, uvidjeli da smo da Spinoza, iako radikalni panteist, morao je biti upoznat s Majmonidovim *Vodičem*. Na sličan način, postoji nemali broj onih koji će reći da postoji veza i utjecaj Majmonidovog *Vodiča* na samu kršćansku misao. Prvu poveznicu *Vodiča* možemo pronaći kod Alberta Velikog koji će nazvati Majmonida "Moyses Aegyptius", ali će Toma Akvinski biti onaj koji će se referencirati na Majmonida kako bi argumentirao neke svoje stavove.[26] Toma Akvinski i Majmonid zasigurno su bili stupovi zajednica njihovog vremena u teologiji i filozofiji, ali nažalost, naići će na nerazumijevanje, tako da će Majmonidove knjige biti spaljene od Židova u Provansi, a Toma Akvinski će dospjeti na indeks i biti protjeran iz samog Pariza. Kada razmotrimo koncept obzirom na Božju jedinstvenost, oba ova teologa opisat će je sličnim pojmovima, ali će se nedvojbeno složiti da Boga ne smijemo pojmiti kao bit na koju bi se pridodala mnoga svojstva nego da Bog posjeduje mnoge savršenosti, ali one prebivaju u Bogu tako da se ne razlikuju jedna od druge, pa niti od samog Boga. Ovakav nauk kao što smo mogli vidjeti, Majmonid će obuhvatiti u svom govoru apofatičke teologije, dok kod Tome nemamo takav nauk na takav način, nego nauk o analogiji. Zbog same naravi ovoga rada, obradit ćemo u ovom naslovu samo problematiku Božjeg znanja kako bismo mogli vidjeti neke dodirne točke koje spajaju, a tako i one točke koje razdvajaju ova dva velika filozofa odnosno teologa, dok ćemo razredu negativne teologije i Tominog nauka o analogiji obraditi u sljedećem naslovu.

Kada je u pitanju priroda Božjega znanja, obojica će poći od toga da kao ograničena ljudska bića možemo pojmiti što bi bilo i što bi obuhvaćalo ljudsko znanje, ali nemamo uvid kad je u pitanju Božje znanje jer smo ograničeni promatrati svijet isključivo iz naše prostorno-vremenske perspektive. Majmonidov govor obzirom na Božje znanje, jedan dio izložili smo u govoru o providnosti gdje je Majmonid smatrao da Bog ne može biti istovremeno Stvoritelj univerzuma i nepoznavati ga. Bitnu razliku između ljudskoga znanja i znanja kojeg Bog posjeduje, Majmonid i Toma Akvinski iznijeti će na sljedeći način. Prema njima, mi ljudi, kadri smo spoznavati stvari koje trenutno postoje odnosno, stvari koje sada spoznajemo nismo ih mogli spoznavati prije njihovog postojanja. Kod Boga, složit će se

[26] Usp. D. YELLIN i I. ABRAHAM, *Maimonides*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1903., str. 213.-214.

Majmonid i Toma, ne postoji ništa u svijetu s čime on ne bi bio upoznat pa prema tome, On sasvim jednako poznaje postojeće predmete kao i one nepostojeće. Drugim riječima rečeno, predmete koji ne postoje ili ne egzistiraju u ovom trenutku, ali hoće u nekoj budućnosti, Bog savršeno obuhvaća svojim znanjem kao i one trenutno postojeće. Ali ono što će biti točka razdvajanja između Tome i Majmonida kad je u pitanju Božje znanje, jest sljedeći Majmonidov iskaz: „Što se tiče onoga što uopće ne stupa u postojanje - i s čime Njegovo znanje nije povezano, kao što naše znanje nije povezano s onim što je za nepostojeće - to je s gledišta Njegova znanja posvemašnje nepostojanje.“[27]

Za razliku od Majmonida koji će priznati da postoji određeno neznanje kod Boga, Toma Akvinski će razlikovati znanje gledanja („scientia visionis“) i znanje jednostavnog uviđanja („scientia simplicis intelligentiae“). Upotrebom „scientia visionis“ Bog poznaje stvari koje trenutno ne postoje ali su nekada ili će nekad postojati, dok pak, upotrebom „scientia simplicis intelligentiae“, Bog spoznaje i one stvari koje nisu postojale, trenutno ne postoje niti će u budućnosti ikada postojati.[28]

Razlikujući se od Majmonida koji će kao alternativu potvrdnom govoru o Bogu izabrati negativnu teologiju, Toma Akvinski na prvi pogled neće učiniti toliki radikalan rez, ma da će priznati nemogućnost i neopravdanost afirmativnog govora o Bogu. Tomu će posvjedočiti sljedeći iskaz: „Čini se da Bogu ne pristaje nijedno ime...“[29] Kad je u pitanju apofatička teologija, Toma će u njoj osim ispravnog poimanja obzirom na Božja imena, pozitivno vrednovati takav pristup jer opravdava Božju apsolutnu jedinstvenost. Sam prigovor apofatičkom govoru o Bogu onako kako ga je Majmonid shvaćao, Toma će iznijeti sljedećim argumentima:

- Ne postoji racionalno utemeljenje zašto bi pozitivnim iskazom o Bogu nužno moralo biti pripisano jedno negativno značenje, a ne neku drugo.

- Negativna teologija ide kontra namjere onih koji govore o Bogu. Npr. kada se kaže za Boga da je živ, onda se misli više od toga da je on puki uzrok našega života ili da se razlikuje od neživih predmeta.

---

[27] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 295.
[28] Usp. A. BROADIE*, Maimonides and Aquinas*, u: H. Frank i O. Leaman (prir.), *History of Jewish Philosophy,* sv. II., Routledge, New York, str. 224.-232.
[29] T. VEREŠ, *Toma Akvinski - Izabrano djelo*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2005., str. 341.

Majmonidova argumentacija obzirom na Tomine primjedbe sastojala bi se u tome da bi na prvi argument uzvratio smatravši da ljudi biraju imena kada ih pridijevaju Bogu u skladu s predstavom o Bogu kao savršenom biću. Kod ljudi oznake kao što su moćan, sveznajući, pravedan podrazumijevaju savršenost te ih stoga pridijevaju Bogu, a drugi argument protiv Tominog prigovora sastojao bi se u tome da nije uopće bitno kako oni poimaju, nego je li to poimanje po sebi ispravno. Toma Akvinski i Majmonid će se složiti oko toga da je naš jezik neprikladan kada hoćemo govoriti o Božjoj jedinstvenosti, ali će se razlikovati obzirom na imena koja pripisujemo Bogu po tome što za Majmonida ona u potpunosti nisu prikladna za iskazivanje Božje prirode, dok za Tomu, ona iskazivaju Božji prirodu, ali nedovoljno. To najbolje možemo vidjeti u činjenici da Toma razlikuje ljudski način iskazivanja Božjih savršenosti nazvanih „modus significandi" i savršenosti koji same po sebi pripadaju Bogu – „ratio significationis". Kako su onda imena koja pripisujemo kao što su: milostiv, dobar, pravedan, moćan u skladu s Božjom jedinstvenošću? Kako je to riješio i Majmonid, Toma će reći da su ona međusobno identična i identična sa samim Bogom.[30]

c. Negativna teologija

Iščitavajući prethodno spomenutih „trinaest principa vjere", prirodno dobivamo dojam da je svaki potvrdni govor o Bogu po sebi samorazumljiv i nimalo problematičan. Međutim, vođen mišlju da razlika između čovjeka i Boga nipošto nije u stupnju bitka nego u vrsti bitka, Majmonida će takva teza voditi do onoga što nazivamo negativnom ili apofatičkom teologijom. Razrada apofatičkog pristupa Boga spada zasigurno u sami vrh Majmonidovog intelektualnog značaja. Apofatička teologija strogo razgraničava ljudsko razumijevanje i apsolutnu transcendentnost Boga. Radi se o teologiji koja naglašava znanje koje superiorno u odnosu na puki racionalizam i niže u odnosu na proroštvo i bazira se na dijalektičnom odnosu pozitivnih i negativnih svojstava. Ona u sebi obuhvaća tri razine. Prva je svakako lingvistička, čija razmatranja onemogućuju bilo kakvu primjenu pozitivnih svojstava ili pozitivnog znanja u odnosu na Boga. Druga se odnosi na epistemologiju i iskaz da ljudsko poimanje jest ograničeno odnosno da postoji subjekt ili biće koje je nepojmljivo

[30] Usp. A. BROADIE, *Maimonides and Aquinas on the Names of God*, u: *Religious Studies*, 23. (1987.), br. 2., str. 162.-166.

našem razumijevanju. I treće, ontološki, podrazumijeva da su pozitivna svojstva u opreci s apsolutnim monoteizmom. Teološka doktrina stvorenosti svijeta strogo implicira da ne postoji ontološka veza između ljudskih stvorenja i Boga, pa stoga, sva svojstava koja se primjenjuju na Boga, uključujući Božju egzistenciju, dobrotu i svemogućnost, moraju biti interpretirana negativno.

Apofatička spoznaja nije samo puka negacija pozitivnih svojstava ili korekcija neispravnih poimanja. Ona je u sebi dinamičan proces i ne može se iscrpiti pukim ispravkom neispravnog poimanja i prihvaćanjem ispravnog shvaćanja na temelju vjere. Kad je u pitanju negativan pristup, imamo dva stupnja. Prvi stupanj polazi od toga da postoji negacija bez pozitivnog dokaza. Na ovom stupnju ne postoji apofatičko znanje i vjernik će ostati u stanju sumnje ili dvojbe. Drugi stupanj zahtjeva demonstrativni dokaz zašto određeno pozitivno svojstvo ne može biti primijenjeno na Boga i samo u tom slučaju možemo reći da je došlo do ostvarenja apofatičkog znanja. Na prvom stupnju, osoba je još intelektualno neuspješna zato što greška pozitivnih svojstava nije čvrsto dokazana, ostaje i dalje u sumnji dok na drugom nivou pak, osoba je svjesna čvrstog dokaza arap. „bi-al-burhan“ o nemogućnosti primjene određenog svojstva Bogu. Na drugom nivou, prihvaćajući apofatičko znanje na temelju dokaza, osoba dolazi do savršenosti arap. „kamala“ jer apofaza rezultira konačnom spoznajom Boga. Što je više svojstava negirano, to bolje razumijevanje Njegove biti posjedujemo te stoga postoji prioritet ovakvog stupnja u odnosi na prvi.[31]

Strukturalno gledano, apofatička teologija u sebi uključuje dvostruki paradoks na relaciji znanje/neznanje i slavlje/tišina. U jednu ruku, apofatička teologija je jedini način na koji osoba može postići savršenstvo i istinsku spoznaju Boga. A u drugu ruku, na putu razvoja svojih intelektualnih sposobnosti, osoba dolazi do spoznaje da ipak ne može obuhvatiti u cijelosti. Drugim riječima, spoznavanje Boga se postiže na način da shvatimo da On ne može biti spoznat, te kad smo to shvatili, sljedeći korak se sastoji u tome da prihvatimo da nismo u mogućnosti spoznati Njega.[32] Majmonid će reći:

> „Kao što svatko znade da se spoznaja onoga što je u našoj moći spoznati ne dostiže do li nijekanjem, a da nijekanje ne donosi nikakvu spoznaju jestine onoga čemu se[nijekano] nijekalo, svi ljudi - i oni u prošlosti i oni u budućnosti - tvrde [i tvrdit će] da se uzvišenoga Boga ne može spoznati

[31] Usp. J. FAUR, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse University Press, New York, 1999., str. 20.-22.
[32] M. MAJMONID*, Vodič za one što dvoje*, sv. I. str. 183.

> umom, da samo On spoznaje što ON jest, te da spoznaja Boga jest nemogućnost dostizanja konačne spoznaje.“[33]

Da bi nijekanje pozitivnih svojstava imalo smisla, mora se pretpostaviti mogućnost spoznavanja neke pozitivne oznake nekog subjekta. Majmonid će u 60. poglavlju prvog dijela svoga *Vodiča* ilustrirati da u seriji iskaza što brod nije, moguće se približiti ideji što brod jest, ali takav pristup je nužno ograničen u domeni ljudske epistemologije, nikako na Boga. Negativna teologija je moguća samo kao aposteriorna: nakon stjecanja pozitivnog znanja o tome što brod jest, samo tada nijekanje pozitivnih odlika stoji u relaciji sa stvarnim brodom – te nikako takav jedan proces ne može biti aprioran. Konkretni primjer, sve dok prethodno ne spoznamo što jabuka po sebi jest, njezinu bit nećemo moći spoznati samo pukom negacijom što ona nije. Kako je Božja egzistencija superiornija i kategorički drukčija nego bilo koja, svaka negacija pozitivnih svojstava su različite vrste. Kao kad bi netko negirao da određena jabuka nema kosu ili oči. Takve negativne informacije ne mogu smisleno donijeti razumijevanje određenog objekta. Na sličan način, jer Bog nadilazi svako ljudsko razumijevanje, negativno teologija ne može otkriti Njega epistemološki jasnim i poznatim. Apofatička spoznaja je strukturalno povezana s Majmonidovom teorijom imaginacije. Imaginaciju doživljava kao nesposobnost susret s realnim i ontološkim svijetom.[34]

Dokazi koji su predviđeni za apofatičku spoznaju služe kao odupiranje efektima imaginacije jer po Majmonidu, sasvim je legitimno na taj način „suprotstaviti“ se primjeni pozitivnih svojstava jer su ona ništa drugo doli plod ljudske mašte odnosno imaginacije:

> „Što se tiče onoga tko jesta neko svojstvo u Njega, ne znajući ništa do li pukog naziva, to je kao da ono na što on zamišlja da se taj naziv odnosi jest nešto poput nepostojećega - štoviše, lažna izmišljotina - te je to [isto] kao da se taj naziv [za Nj] primjenjuje na nešto nepostojeće, budući da u bitku nema ničega što bi bilo takovo.“[35]

Majmonid je zastupao ekstremniju verziju negativne teologije u odnosu na prethodnika Alfarabija i nasljednika Tome Akvinskog. On će čak odbiti primjenu analogije između svojstava koji se primjenjuju na ljudska bića i svojstava koji se primjenjuju na Boga. Reći će da između svojstava pripisanih Bogu i ljudima „nema ni na koji način ničega

[33] *Isto*, str. 175.
[34] Usp. J. FAUR, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse University Press, New York, 1999., str 56.-57.
[35] M. MAJMONID*, Vodič za one što dvoje*, sv. I. str. 183.

zajedničkoga; zajednički im je samo naziv, i ništa drugo“[36] Iako će priznati da Pismo sadrži dvoznačne nazive u odnosu na Boga, on svejedno neće dozvoliti njihovu upotrebu u raznim filozofskim raspravama jer se svojstva pripisuju dvoznačno: „Isto se tako Njemu uzvišenome i svemu što posjeduje znanje, moć, volju i žiće posve dvoznačno pripisuju znanje, moć, volja i žiće, pri čemu u tom pripisivanju nema nikakve sličnosti u značenju.“[37] Drugim riječima, svi ti brojni atributi koje pridijevamo Bogu, nisu ništa nego reference na samu Božju bit. A kako je Božja bit duboko nespoznatljiva, tako i značenje samih svojstava mora ostati nespoznatljivo. Teološka postavka koju Majmonid slijedi jest vođena dvama principima:

- Nužno biće kao što je God mora biti sasvim druge biti u odnosu na sve stvoreno.
- Svatko tko posjeduje krivu sliku ili oznaku o samome Boga obožava nepostojeće biće odnosno Bog je subjektivni doživljaj vlastite imaginacije.

U srži ovakve ideje stoji da je moguće „očistiti“ ideju Boga i izbjeći nepravilne oznake negacijom, kako u mislima tako i u govoru što Bog nije jer ono što smo spoznali kod Boga treba nijekati i samim time postajemo savršeniji.[38] Bez obzira na dosad rečeno, Majmonid će dozvoliti upotrebu svojstava koji se odnose na Njegovo djelovanje ali bez naznaka što je Bog u sebi. To znači da je Bog činitelj činidaba što su samo nalik našim činidbama tj. činidaba koje kod ljudi proizlaze iz moralnih osobina odnosno iz duševnih raspoloživosti, dok za Boga takvo što ne vrijedi jer on nije podložan osjećajima jer svojstva koja se pripisuju Bogu su samo svojstva njegovih činidaba a nikako da bi on posjedovao svojstvo kao neku kakovost ili dodatak svojoj biti. Iz ovoga proizlazi da Boga ne možemo predočiti na način da kažemo da je on neograničeno veći i savršeniji od nas nego da je On apsolutno neizmjerljiv. Ne radi se o tome da je Bog potpuniji u odnosu na nas, nego o tome da je on sasvim druge biti. Kako mi onda nemamo znanje što Bog jest, jedino nam preostaje znanje što on nije. Primana svrha negativne teologije nipošto nije usmjeriti um na određenu oznaku ili svojstvo samoga Boga, kao niti odrediti prihvatljivi teološki govor. Svatko tko se bavio *Vodičem,* morao je primijetiti da upotreba teološkog jezika onako kako ju je zagovarao Majmonid u sebi sadrži jedan paradoks. Naime, radi se o tome da je Majmonid polazio od

[36] *Isto*, str. 166.
[37] *Isto*, str. 165.
[38] Usp. E. Z. BENOR, *Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology,*u: *The Harvard Theological Review,* 88. (1995.), br. 3.,str. 339.- 342.

radikalnog stava Božje apsolutne nespoznatljivosti s jedne strane na tragu Avicenine neoplatonističke teorije i s druge strane smatrao Boga kao umom koji spoznaje samog sebe slijedeći definiciju Aristotela. Iz ovog nam se nameće zaključak kojeg je svojevremeno izložio veliki Majmonidov poznavatelj Shlomo Pines, ili je Majmonid bio itekako svjestan tog kontradiktornog govora ili je sam nesvjesno upao u kontradikciju mimo svoje volje.[39]

Stoga ćemo ponuditi dva rješenja obzirom na gore izneseni paradoks. Hannah Kasher će u svome članku u pojmu svetosti pomiriti teološku tenziju između Božje superiornosti i jedinstvenosti. U klasičnom semantičkom značenju riječ „kadosh" se prevodi kao svet u smislu separacije. To se može vidjeti na primjeru djela *Sifra Leviticus* gdje stih „Budite sveti" (Lev 19, 2) tumači kao „budite odvojeni". Takvo tumačenje bi se odnosilo na Božju jedinstvenost. Kada se ista riječ koristi kao pridjev, tada se prevodi kao „vrhovni i uzvišen". Na tome tragu se može iščitavati stih proroka Izaije „Jahve nad Vojskama uzvisit će se sudom, i Bog će sveti otkrit` svetost svoju." (Iz 5, 16) Ovakva karakterizacija odgovara oznaci Boga kao superiornog. Stoga, koncept svetosti je onaj koji može u sebi objediniti dva međusobno „konfliktna" pojma: Božju jedinstvenost s jedne strane i Božju vrhovnost s druge strane.[40]

Ehud. Z. Benor će ponuditi rješenje tako što reći da teza o Bogu za kojeg možemo reći samo ono što nije, nužno ne proizlazi iz epistemološke teze da možemo o Bogu znati samo ono što nije. Negativna teologija kod Majmonida će biti najbolje shvaćena kao ona koja identificira entitet kao što je Bog na taj način da uspostavlja referencu na pojam „Boga", ali ga istovremeno lišava bilo kakvog značenja. Objektivnost referenciranja na Boga jest nužna te sama apofatička teologija ima duboko po Ehudu oslobađajući efekt. Ona nudi Majmonidu mogućnost upotrebe različitih teoloških modela te čine *Vodič* tako višeslojnim. Prema dotičnom autoru, apofatična teologija kao takva ne smije voditi do puke tišine nego do upotrebe simboličnih ideja o Bogu koje osiguravaju sadržaj za religijsko poimanje sve dok ukazuju na nešto više što je od njih samih i negiraju doslovne i metaforičke istine. Kada Majmonid kazuje da je Bog Um odnosno sebe-spoznavajući subjekt u kojem su subjekt spoznavanja, objekt koji se spoznaje i sam proces spoznavanja jedno, Ehud smatra da takav

[39] Usp. H. KASHER, *Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides' Theology,* u: *The Harvard Theological Review*, 87. (1994.), br. 4., str. 461.
[40] Usp. *Isto*, str. 468.–469.

prikaz u nama stvara lakše shvaćanje Božje nematerijalne prirode bivstovanja jer u ljudskom poimanju jedino um ili intelekt mogu predstavljati nematerijalni entitet.[41]

d. Stvaranje i podrijetlo svijeta

Materiju koju ćemo obraditi u sljedeća dva poglavlja (providnost i ljudska sloboda) spada, tematski gledano, u one teme oko kojih su se „lomila koplja“ srednjovjekovnog filozofsko-teološkog diskursa u judaizmu. Upravo pitanja poput stvaranja i podrijetla svijeta u sebi obuhvaćaju gore spomenute teme, odnosno, u zavisnosti na koji način tumačimo stvaranje i podrijetlo svijeta (vječnost svijeta ili stvaranje „ex nihilo“*)*, odrazit će se to automatski na shvaćanje providnosti, problema zla, ljudske slobode, smisla života itd... Majmonid će nedvojbeno poći od toga da svijet bitno ovisi o Bogu, ali će odgovor na pitanje: "Na koji način?", obrazložit u drugom poglavlju drugog dijela *Vodiča*. Ponudit će tri moguća objašnjenja i prvo će započeti s izlaganjem mnijenja koje pripisuje Mojsiju. Prema takvoj teoriji polazi se od toga "da svijet u cjelini, to jest svako biće osim Boga uzvišenoga, ima uzrok koji je uzrokovao njegovo postojanje poslije posvemašnjeg i pukog nepostojanja, a da je uzvišeni Bog postojao sam bez ijednog [drugog] bića - bilo anđela, bilo nebeske kruglje, bilo onoga što je unutar nebeske kruglje. Potom je On učinio da uzpostoje sva ta bića onakova kakova jesu i to Svojom voljom i željom, ni iz čega."[42] Iz ovoga možemo vidjeti da je napravljen radikalan rascjep između Stvoritelja i stvorenja i prema ovoj teoriji, Bog je jedino biće u cijelom univerzumu koji je vječan i jedini odgovoran za stvaranje. Kada kažemo po Majmonidu da Bog postoji "prije" stvaranja svijeta, takav jedan izraz nužno ne smijemo shvaćati na vremenski način, ma da evocira, nego na logički način. Stoga, svijet opstoji u vremenu i pretpostavlja Boga, dok egzistira van vremena i ništa mu ne prethodi.[43] Potrebno je reći da Majmonid nije „ex nihilo“ tumačio kao „ex nihilo nihil fit“ nego kao iskaz da Božjem stvaranju nije potreban materijalan uzrok tj. Bog sam po sebi jest dovoljan razlog za sveukupno egzistenciju. Nadovezivanjem na prethodno rečeno, stvaranje *de novo* ne znači da Bog bivstvuje u vremenu i odabire određeni trenutak u kojem će započeti stvaranje. Za

[41] Usp. E. Z. BENOR, *Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology,u: The Harvard Theological Review, 88(1995.)*, br3*.,* str. 355.-357.
[42] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 230.
[43] Usp. K. SEESKIN, *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonidies*, Oxford University Press, 2000., str. 71.-72.

Majmonida, kao i Aristotela, vrijeme će biti shvaćeno kao akcident bitno navezan na kretanje. Pa prema tome, stvaranje po sebi nije vremenski akt koji se odvija u vremenu ili proces koji bi mogao biti izmjeren vremenom nego stvaranje jest izvorište vremena i kretanja zajedno – „de novo“. Reći da vrijeme nije apsolutno i da ovisi kretanju podrazumijeva jasno da niti su vrijeme niti pokret vječni. Shlomo Pines, veliki poznavatelj Majmonida u svom prijevodu *Vodiča* na engleski jezik, zauzeti će tezu "stvaranja u vremenu", a Herbert Davidson će se suprotstaviti takvom tumačenju argumentirajući da vrijeme shvaćeno prema Aristotelu i srednjovjekovnim arapskim aristotelovcima, moguće jedino unutar materijalnog svijeta i stoga nije prisutno sve dok univerzum ne opstoji, odnosno vrijeme ne postoji prije samog stvaranja i stoga stvaranje nije moglo biti ostvarivano "unutar vremena".[44]

Drugo mnijenje Majmonid će pripisati Platonu po kojem je svijet stvoren „de novo“ ali ne i „ex nihilo“. Što to znači? To znači da "je nemoguće da bi Bog nešto učinio postojećim ni iz čega... odnosno da nije moguće da neko biće, viđeno tvarju i oblikom, nastane iz posvemašnjeg nepostojanja tvari, niti da propadne posvemašnje nepostojanje tvari.“[45] Materija od koje će nastati svijet, Platon ju ne smatra "... da je ta tvar istoga položaja u bitku kao i Uzvišeni, već da je On uzrok njezinu postojanju, a ona je za Nj, primjerice, ono što je glina za lončara ili željezo za kovača, te on u njoj stvara što hoće. Jednom od nje oblikuje nebesa i zemlju, a drugi put nešto drugo."[46] Kako je svijet nastao oblikovanjem prvotne materije, samim time je podložan propadaju i uništenju, čak i sama nebesa za Platona. Ali, to ne znači uništenje kao lišavanje odnosno kao totalna destrukcija, nego kao povrat prvotnoj materiji od koje je i nastao.[47]

Treće mnijenje pripisat će Majmonid Aristotelu po kojem stvaranje nije ni „ex nihilo“ niti „de novo“. Prema Aristotelu, pa kasnije i aristotelovcima kroz srednji vijek, nemoguće je pojmiti da bi svijet bio stvoren jer po njemu postojanost jest božanska, a čisto mirovanje oznaka savršenosti. Kada pogledamo u svijet u cjelini, nemoguće je neuvidjeti da se kreće. Jedina vrsta kretanja koja je po Aristotelu prihvatljiva obzirom na postojanost jest - kružno gibanje. Kružno gibanje za razliku od linearnog, je konstantno i nepromjenjivo. Prema tome,

[44] Usp. H. DAVIDSON, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press; 2010., str. 366.-367.
[45] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 55
[46] *Isto*
[47] Usp. K. SEESKIN, *Metaphysics and Its Transcendence*, u: K. Seeskin (prir.), The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge University Press, New York, 2005., str. 91.-94.

kretanja nebeskih kruglja jest kružno i stoga pripadaju u domenu savršenosti. Savršeno i nepromjenjivo kružno gibanje nebeskih kruglji su znak da one ne pripadaju propadljivom poretku stvari i prema Aristotelu one nisu mogle biti stvorene i stoga savršeno kretanje navedenih kruglji jesu dokaz njihove vječne egzistencije. Kasnije će aristotelovci, ma da ne sam Aristotel, izvoditi dokaz o vječnosti svijeta iz Božje savršenosti. Oni će razumjeti Božju savršenosti na način da će odbaciti svaku oznaku koji bi implicirala Božje ostvarivanje potencijalnog:"... nema poticaja ili bi činili nužnim promjenu Njegova htijenja, a niti za Nj ima zapreka koji bi se pojavljivale i iščezavale, nema ničega zbog čega bi On u jedno vrijeme djelovao a u drugo ne; Njegova činidba trajno je otjelovljena kao što je trajne i Njegovo trajanje.“[48]

Prema njima, volja sama po sebi označava manjak ili nedostatak savršenosti, jer ona predmnijeva želju za nečime što prethodno nije bilo i prema tome Bog koji posjeduje volju jest nesavršen odnosno promjenjiv. Iz samog negiranja Božje volje, nužno proizlazi da Bog djeluje isključivo po nužnosti odnosno svekoliki bitak proizlazi iz Nepokrenutog pokretača te se u samome bitku odvija sve po uzročno-posljedičnoj vezi, a poredak svijeta jest nepromjenjiv i postojan. Majmonidovu kritiku Aristotelovog nauka ne treba shvaćati kao cjelovito odbacivanje Aristotela već kao pokušaj dovođenja u sumnju da je Aristotel pouzdanim ili demonstrativnim dokazom dokazao vječnost svijeta. Majmonid će pokušati vratiti nauku o stvaranju vjerodostojnost bez obzira što će Aristotel takav nauk doživljavati logički besmislenim.

Prema Majmonidu, temeljni propust ili greška kod Aristotela se sastoji u tome što je promatrajući postojeći svijet, izvodio zaključke o porijeklu svijeta. Nemoguće je izvoditi zaključke o porijeklu svijeta na temelju činjenica i zakona u postojećem svijetu odnosno neopravdano je iz sublunarnog svijeta izvoditi zaključke o božanskom, bez obzira što su povezani nužnošću. Drugi dokaz kojim će osporiti Aristotelov nauk sastoji u diferencijaciji Božje i ljudske volje. Mada će Majmonid priznati da je ljudska volja podložna vanjskim utjecajima i da voljni akt proizlazi ponekad iz nedostatka ili promjene, ali to nipošto ne znači da Božanska volja djeluje na isti način. Ona je spontana i nije određena vanjskim faktorima kao ljudska.[49] [50] Majmonid će reći: „Što se pak tiče volje nečega [od tvari]izdvojenoga, koja

[48] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 61.
[49] Usp. M. GOODMAN, *Nav. dj.,* str. 174.–178.
[50] Usp. M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. I*.,* str. XXXVII.-XXXIX.

ni u kom pogledu ne postoji radi nečega drugoga, onda [ta volja] nije promjenljiva, i to što sada želi jedno a sutra drugo nije promjena u njezinoj biti, niti [to] potrebuje neki drugi uzrok.“[51]

e. Providnost

Ako pođemo od toga da je biti primijećen nešto što spada u ljudske potrebe i ako je Bog najveće odnosno najveće biće našeg kozmosa, onda slijedi da Božja obazrivost na čovjeka spada u duboke religijske potrebe jer uvjerenje da Bog prati o detaljima našega života, u nama prirodno budi osjećaj smislenosti života. Iz dosad rečenog o Majmonidovoj koncepciji stvaranja i podrijetla svijeta, nameće nam se dojam da apsolutno trancendentni Bog u kojeg Majmonid vjeruje jest savršeni samodostatni Bog lišen svake brige za čovjeka. U samom središtu rasprave oko Božje providnosti stoji problem zla kojeg ćemo razraditi u jednom od idućih poglavlja. Majmonida će, kao i mnoge druge filozofe njegovog vremena mučiti pitanje zašto se dobre stvari događaju lošim ljudima odnosno zašto se loše stvari događaju dobrim ljudima. Svoju raspravu o providnosti Majmonid će započeti iznošenjem pet različitih teoloških pogleda obzirom na istu. Potrebno je odmah reći da Majmonid slijedi određenu shemu kada prezentira teološka mnijenja obzirom na providnost, a ona je sljedeća: [52]

- Sama postavka obzirom na providnost.
- Pojedinac ili neka grupa koja zastupa takav stav.
- Identifikacija nekih od izraelskog naroda s takvim stavom uz upotrebu određenih stihova iz Biblije.
- Kritički osvrt na takav stav.

Prvo mnijenje pripisuje Epikuru koji će reći „da providnosti uopće nema u vezi s bilo čime u svem ovom bitku, i da sve što je u njemu, od nebesa do [svega] drugoga, jest bez nekog razloga onako kako je ustrojeno, te nema nikakva ustrojitelja, nikakva upravljača, a niti nekog tko skrbi o bilo čemu;"[53] Pozivajući se na Aristotela, Majmonid će odbiti ovu

[51] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,*sv. I*.,* str. 76.
[52] Usp. C. M. RAFFEL, *Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence*, u: *Associtation for Jewish Studies Review*, 12. (1987.), br. 1., str. 38.
[53] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 275.

postavku, jer po njima, sama egzistencija reflektira organizaciju i planiranje a ne stvarnost koja bi bila svedena na puko sudaranje odnosno spajanje atoma. Interesantno je primijetiti, pošto Epikurova djela nisu prevedena na arapski, Majmonid je Epikura poznavao iz sekundarnih izvora.[54]

Drugo mnijenje koje se pripisuje Aristotelu, polazi od toga da samo u nekim stvarima postoji providnost, a ostale su prepuštene proizvoljnosti. Kao što smo rekli kod Aristotelovog suprotstavljanja Epikuru, postoji u svijetu određeni poredak i struktura, ali se ne odnose na sve i svaku individuu, nego na samu vrstu. Opstojnost životinjske vrste i čovječanstva u cjelini je osigurano, ali svaka individua je žrtva prilika i neprilika svijeta oko sebe. Stoga, prema Aristotelovom poimanju, kako to tumači Majmonid, Bog se ne obazire na osobni život nekog pojedinca, u povijest vrste ili pak neke nacije nego radije u formiranje onih uvjeta u prirodi koji će omogućiti opstojnost i stabilnost sustava.

Ali, Aristotel će priznati da su pojedinac čovjek i pojedina životinja obdareni providnošću na način da posjeduju moći kretanja, osjeta i mišljenja kako bi si osigurali opstanak ali ta providnost nipošto nije Božja intervencija upotrijebljena aktom volje kako danas monoteističke vjere zastupaju. Providnost kako to veli Majmonid pozivajući se na Aleksandra Afrodizijskog, odnosi se samo na nebeske kruglje, i ona završava kod Mjesečeve kruglje, što znači da sublunarni svijet nije obdaren providnošću na način kao supralunarni. Majmonid će se pak složiti s Aristotelom da se providnost ne odnosi na jedinke neke životinjske vrste, ali će mu se suprotstaviti kad je u pitanju odnos providnosti prema čovjeku pojedincu. Uzrok takvom nauku pronalazi u Aristotelovom naučavanju o vječnosti svijeta.[55] Osim toga, zamjerit će mu što „ne pravi razliku između vola što je ispraznio crijeva na skupinu mrava ubivši ih, i građevine kojoj su se temelji potresli te se srušila na sve koji su se u njoj molili te ih ubila. Po njegovu mišljenju nema razlike između mačke koja je naišla na miša pa ga proždrla... i gladna lava koji je naišao na proroka te ga proždro.“[56]

Zanimljivo je primijeti Majmonidovo pozivanje na Aristotela kako bi osporio i odbacio Epikurov nauk, međutim, kad je u pitanju odbacivanje Aristotelovog nauka, onda će se pozivati na autoritet Zakona. Stoga, osporavanje Aristotelovog poimanja nije nipošto na

[54] Usp. H. A. DAVIDSON, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, New York, 2005., str. 111.
[55] Usp. M. HALBERTAL, *Nav. dj.,* str. 326.–329.
[56] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str.. 276.–277.

filozofskoj odnosno logičkoj razini, nego s pozicije vjerozakona, jer ipak nemojmo zaboraviti prema Majmonidovom shvaćanju, Aristotel je onaj koji definira standard filozofskog diskursa.[57]

Treći i četvrto mnijenje je pripisano dvama pokretima islamske kalamske škole. Prema ašaritima, s jedne strane, ništa u svijetu se ne događa po prirodnim zakonima odnosno mimo Božje volje. Znači, kad list otpadne s drveta, ono nipošto ne pada zbog zakona gravitacije nego zbog upotrebe Božje volje koja ničim nije ograničena. Shodno tomu, različite sudbine različitih ljudi su uvjetovane isključivo apsolutnim suverenitetom Božje volje čak dotle da je čovjekova slobodna volja dovedena u pitanje. S druge strane pak, mutzaliti, će nastupiti kao oni koji će korigirati radikalan stav ašarita tako što će reći da Bog ima kontrolu nad svim aspektima egzistencije osim na ljudsko djelovanje. Prema njima, čovjek ima mogućnost slobodno upotrijebiti svoju volju te će stoga biti podvrgnut nagradi ili kazni. Ono po čemu će Majmonid odbaciti njihov nauk o kompenzaciji jer po Majmonidu „sablažnjivost jest što ako se netko rodi s manom a da nije zgriješio oni kažu: to dolazi od [Božje] mudrosti, i za tu osobu je bolje da bude takova nego da bude zdrava tijela... Takav je njihov odgovor glede pogibije vrla čovjeka, [naime] da je to radi povećanja njegove nagrade na drugom svijetu."[58]

Peto mnijenje spada u domenu *Tore* odnosno Zakona, što znači da je to ujedno i Majmonidov stav. Kao što smo gore već rekli, Majmonid se slaže s Aristotelom obzirom na providnost kod životinja, ali će se razlikovati od Aristotela po tome što je smatrao da providnost djeluje na savršene pojedince. Majmonid je providnost doživljavao kao privilegiju za savršene pojedince među ljudskom bićima odnosno što je netko bliži savršenosti, dobiva veći stupanj Božje providnosti.[59]

Razlikovat će se Majmonid u odnosu na tradicionalno poimanje po tome što će temeljem za Božju providnost smatrati ne religiozno i etičko ponašanja pojedinca nego ljudsko intelektualno (umsko) ostvarenje. Dakle, iz Majmonidove perspektive, Bog ne pravi razliku između pravednih i zlih, nego između mudrih i bezumnih. Drugim riječima, što je netko bliži u ostvarenju racionalne savršenosti samim time je obilnija Božja providnost za njega. Stoga, um ili razum nisu samo uzrok Božjeg providnost, nego i medij posredstvom

[57] Usp. C. M. RAFFEL, *Nav. dj.,* str. 39.– 40.
[58] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 279.
[59] Usp. M. HALBERTAL, *Nav. dj.,* str. 331.–335.

kojeg pojedinac prima providnost jer će Majmonid reći: "... već vjerujem da providnost ovisi o umu, i da proizlazi iz njega."[60] Svaki govor o Božjoj providnosti , po sebi, gotovo je neodvojiv od govora o autonomiji ljudske slobode odnosno ljudskog djelovanja, jer nam se prirodno nameće dojam je ljudska sloboda ugrožena činjenicom Božjeg djelovanja u svijetu i upravo o toj problematici odnosa ljudske slobode i Božje providnosti progovorit ćemo u sljedećem poglavlju.

f. Ljudska sloboda

Majmonid će u svome djelu *Mishne Tora* u poglavlju „Propisi o pokajanju" iznijeti nedvojbeni stav da čovjek posjeduje slobodu djelovanja: „Slobodna volja je data svakom ljudskom biću."[61] i odlučno se suprotstavlja stavu da je Bog pri čovjekovom stvaranju već odredio sudbinu: „Nemojte uzimati za ozbiljno opasku koju obično izgovaraju budale među narodima svijeta i većina nerazumnih Izraelaca da u trenutku začeća čovjeka Sveti, neka je blagoslovljen, određuje tko će biti pravedan, a tko zao. To nije točno.“[62] Na pitanje, na koji način se ostvaruje mogućnost naše slobodne volje u odnosu na Božju sveznajuću moć poznavanja naših djela Jose Faur će reći da napetost između Božjega sveznanja i znanja o ljudskom trenutnom djelovanju nipošto ne treba shvaćati na način da bi ona bili međusobno kontradiktorna, nego se radi o dvije vrste znanja koja pripadaju različitim „osima“.[63] Obzirom da naše znanje nipošto nema ništa sličnog s Njegovim, osim samog imena, način na koji Bog shvaća naše ljudsko djelovanje, nama ljudima ostaje skriveno, u protivnom, morali bismo biti sam Bog: „Ljudski intelekt ne može ovo jasno obuhvatiti. I kao što nije u ljudskoj moći da obuhvati ili otkrije pravu suštine Stvoritelja... tako nije u ljudskoj moći da obuhvati ili otkrije znanje Stvoritelja."[64] Djelo u kojem će osim *Mishne Tora* i *Vodiča*

[60] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 286.
[61] M. MAJMONID, *Propisi o pokajanju*, Književno društvo Pismo, Zemun, 2000., str. 19.
[62] *Isto,* str. 20.
[63] „Technically, however, each type of knowledge belongs to two mutually exclusive axes, and, therefore, they cannot possibly contradict one another:knowledge of the future pertains to the diachronic axis, whereas freedom of choice is operative only on the synchronic axis.“(J. FAUR, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse University Press, New York, 1999., str. 93.)
[64] *Isto,* str. 22.

Majmonid također progovoriti o slobodnoj ljudskoj volji jest osmo poglavlje djela *Osam poglavlja*.[65]

Majmonid će opravdanje slobodne volje izvesti iz logike nagrade i kazne odnosno postavit će pitanje kada ne bi bilo slobodne volje, zašto je Bog dao čovjeku tolike naloge i naputke. Iz logike naputaka i naloga, čovjek ih se može pridržavat, a također i odbacivati tj. kršiti. Govoreći o slobodnoj volji, nužno je govoriti i o Božjem znanju. Božje znanje je za razliku od našeg stvarateljsko znanje, a to znači da po Božjoj zamisli dolazi do postojanja. Iz toga nam se nameće pitanje, obzirom da Bog sve zna, kako onda pomiriti da što Bog zamisli, da se ujedno i ne ostvaruje? Odgovor treba naći u mnijenju da Bog, svojim zamišljanjem unio u svijet dimenziju mogućnosti kao takve, omogućivši da bitak s jedne strane bude potpun, dok pak s druge strane, posjeduje i dimenziju mogućnosti. Upravo u toj dimenziji mogućnosti slobodna volja pronalazi smisao i područje svog djelovanja.[66] Na primjeru izlaska iz Egipta odnosno faraonovog odbijanja puštanja Izraelaca, Majmonid će dati primjer odnosa Boga i slobodne volje. Majmonid će reći da otvrdnućem faraonova srca od strane Boga, Bog ga je lišio mogućnosti pokajanja, ali ne isključivo zbog nepuštanja Izraelaca, nego što je faraon prethodno svoju volju koristio mimo Božje i bivao opredijeljen svojom slobodnom voljom za prijestup.[67]

2. Epistemologija

Obzirom na Majmonida i njegovo shvaćanje epistemologije moramo reći da ne postoji jedinstveni stav, te da su se razvile dvije struje: tradicionalna i radikalna. Dok će tradicionalna struja tumačeći *Vodič* poći od toga da je moguće posjedovati metafizičko znanje i bez obzira što ne možemo obuhvatiti formu Boga i drugih nematerijalnih bića, to ne isključuje metafizičku spoznaju samu po sebi. Ista ta struja će se voditi Majmonidovim iskazima na različitim mjestima da je metafizička spoznaja nužna za ljudsko usavršavanje i stoga je sasvim legitimno što će Majmonid davati metafizičke iskaze o egzistenciji, netjelesnosti i jedinstvu samoga Boga te će smatrati uz kontemplaciju, metafizičku znanje smatrati odlikom savršena čovjeka. Ona radikalna će se suprotstaviti takvoj tezi smatrajući

[65] Usp. T. M. RUDAVSKY, *Nav. dj.,* str. 152.-153.
[66] Usp. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. I., str. 55.
[67] Usp. MAIMONIDES, *Ethical Writings of Miamonides*, Dover Publications, New York, 1983., str. 90.-91.

da ukoliko bi shvaćanje formi morali biti apstrahirano od tjelesnih poimanja, obuhvaćanje formi čisto nematerijalnih bića poput Boga ili aktivnog uma jest nemoguće te će prikazati metafizičke iskaze izrečene od Majmonida kao manjkave odnosno ne podudaraju se s Aristotelovom koncepcijom znanstvenog shvaćanja te će objediniti nemogućnost spoznaje kao takve s teoretskom kontemplacijom u tišini kao one koja priliči savršenom čovjeku.[68]

Svoj govor o proroštvu Majmonid će izložiti u drugom dijelu svoga *Vodiča* u poglavljima od 32. do 48. Ako izuzmemo Epikura koji je negirao Božje postojanje, a još samim time i fenomen proroštva, Majmonid će ponuditi tri pogleda obzirom na samo proroštvo. Prvo mnijenje na proroštvo gleda kao na puki izraz Božje suverenosti što znači da po takvom mnijenju: "... da je uzvišeni Bog između ljudi odabrao koga je htio, učinio ga prorokom, i dao mu poslanje. Po njima, svejedno je je li ta osoba učena ili nema znanja, stara ili mlada. No oni drže da je uvjet da bude dobar i valjana značaja."[69] Proroštvo shvaćeno na ovakav način se doživljava kao puko Božje djelovanje u kojem se Bog otkriva određenoj osobi i prenosi važnu poruku i dobiva se dojam da je proroštvo gotovo jednako čudu pod vidom kršenja prirodnih zakona. Nasuprot ovom poimanju, predstavit će tumačenje shvaćeno od filozofa odnosno Aristotela na način da je proroštvo: "... neka vrsta savršenstva u čovjekovoj naravi. To savršenstvo neki pojedinac može postići samo poslije vježbanja koje ono što postoji [tek] u možnosti [ljudske] vrste izvodi u [stanje] odjelovljenosti, ako tomu prepreka nije [pojedinčeva] narav ili neki vanjski razlog."[70]

Ovdje je proroštvo shvaćeno kao forma ljudske savršenosti i osoba koja tijekom svog života ostvarila umsku i karakternu savršenost dobit će proroštvo jer je ono u skladu s prirodnim poretkom stvari i nipošto ne ovisi o Božjoj volji. Doživljavajući proroštvo kao puku ljudsku savršenost, u skladu je s Aristotelovim tumačenje prirode da ono nije kršenje prirodnih zakona nego prirodni iskaz onoga što je svojstveno samoj prirodi. Treći će pogled Majmonid tumačiti kako ono koje proizlazi iz vjerozakona odnosno *Tore*. Bit takvog tumačenja je skoro identično s Aristotelovim tumačenjem osim u jednoj stvari. Razlika je prema Majmonidu u sljedećem: „Naime, mi vjerujemo da čovjek koji je pogodan za

[68] Usp. J. STERN, *Maimonides' Epistemology*, u:K. Seeskin (prir.), The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge University Press, New York, 2005., str. 115.-118.
[69] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 147.
[70] *Isto*

proroštvo i pripremljen za nj može ne postati prorokom, i to po božanskoj volji."[71] Prema ovom shvaćanju, bez obzira što se radi o osobi koja je postigla intelektualno i karakterno savršenstvo, ona može biti lišena proroštva jer Bog posjeduje moć kojom može nekoj osobi oduzeti proroštvo. Stoga, proroštvo je prirodno ostvarenje koje opet zahtjev Božji pristanak.[72]

Kad smo predstavili tri teorije obzirom na proroštvo i uvidjeli Majmonidov stav koji poprilično nije u skladu s tradicionalnim shvaćanjem proroštva, ostaje nam uvidjeti pobliže karakteristike koje krase jednog proroka. Za govor o samom proroku, bitan nam je sljedeći Majmonidov iskaz: „To je nešto što ni na koji način ne može [dosegnuti] svaki čovjek. To nije nešto čega je moguće dovinuti se potpunošću znanosti [umskoga] uvida i poboljšanjem morala, čak i ako sve to najbolje i najljepše što može biti, a da se [pritom] osnovnoj moći zamišljanja ne pridoda krajnje moguće savršenstvo.“[73] Prorok kako je to gore rečeno, mora u sebi obuhvaćati tri različite vrste savršenosti: umsku, moralnu i moć zamišljanja. Moralnom savršenošću Majmonid ne podrazumijeva puko vršenje dobrih djela, nego ju smješta u samu osobnost koja je izvor djelovanja. Majmonid se poprilično oslanja na Aristotelovu koncepciju vrednovanja osobnosti kroz princip „zlatne sredine". Obzirom na moć zamišljanja, ona ima zadaću prikaza slika, stvari i sl. kada su nam isti u odsustvu i stvaranje kompleksnih slika van opsega viđenog i doživljenog. Moć zamišljanja ovisi o urođenim faktorima te osoba koja je lišena razvijanja ove moći, bit će također lišena proroštva bez obzira što posjeduje umsku i moralnu savršenost. Umska savršenost podrazumijeva obuhvaćanje realnosti razumom i objasniti ju u njezinim sastavnim dijelovima. Osoba koja posjeduje ovu savršenost žudi za istinom i teži što dubljoj spoznaji realnosti. Iz dosad rečenog, možemo reći da je prorok osoba koja posjeduje uravnotežene moralne kvalitete, razvijenu moć zamišljanja i umsku savršenost. Ako bismo si htjeli prevesti modernim jezik da bi si što bolje dočarali, prorok bi bio svetac, umjetnik i filozof u jednom.[74]

[71] *Isto,* str. 148.
[72] Usp. M. HALBERTAL, *Maimonides*, str. 321.-324.
[73] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. II/III., str. 158.
[74] Usp. M. GOODMAN, *Nav. dj.,* str. 22.-24.

3. Etika

Duboko naslonjena na Aristotelovu filozofiju, Majmonidova etika bit će također inspirirana Aristotelom kako smo u govoru o proroštvu primijetili, posredstvom al-Farabijevog djela *Grad vrlina* koji je svojevrstan komentar na Aristotelovo djelo *Nikomahova etika*. U svome govoru o etici, Majmonid će staviti naglasak više na same karakterne osobine, ali će reći da najbolji uvid u iste jest preko našeg vanjskog djelovanja. Na tragu Aristotela i al-Farabija, Majmonid će razlikovati dvije vrste kreposti: racionalnu i moralnu. Racionalna krepost obuhvaća u sebi mudrost i inteligenciju, a moralna krepost se odnosi na umjerenost, pravednost, poniznost, hrabrost i dr. Ovakva podjela kreposti ima svoj korijen u tome što je Majmonid načinio podjelu između umskog i imaginarnog shvaćanja. Glavna razlika između uma i imaginacije s etičkog aspekta jest u tome što se umom „razlučuje istinu od neistine, i to je u njemu bilo radi njegove usavršenosti i upotpunjenosti"[75], dok se imaginacija odnosi na lijepo i ružno. Umsko usavršavanje će Majmonid proglasiti konačnim ciljem ljudske egzistencije i sve što nas vodi tome cilju jest po sebi dobro te stoga najuzvišenije moralno znanje mora nužno proizlazi iz umske spoznaje. Za razliku od Platona koji će reći da dobra jesu zapovjeđena zato što su bogovi dobri, Majmonid će reći da postoji autonomnost onoga što zovemo dobrim, te ona djela koja su Zakonom zapovjeđena da ih činimo, činimo ih razloga što su po sebi dobra i ispravna.[76]

Definirajući dobra djela kao ona koja su umjerena, koja posjeduju sredinu između dvije krajnosti koje su po sebi loše, al-Farabi će sljedeći Aristotela na sličan definirati vrlinu kao osrednje stanje i kvalitetu duše između dva druga stanja koja su mane;jedna krajnost jest pretjerivanje, drugo zaostajanje. Slijedeći al-Farabija, Majmonid će također predstaviti srednji put odnosno život prema zlatnoj sredini kao način postizanja osobnog prosperiteta i blagostanja zajednice. Stoga, prema Majmonidu umjerenost bi bila sredina između požude i bezosjećajnosti, darežljivost između škrtosti i rasipništva, poniznost između oholosti i ponižavanja itd. Prema Majmonidu da bi pojedinac mogao imati ispravnu moralnu naviku, prethodno mora imati cjelovito znanje što čini bolesnim, a što zdravim čovjeka. Za one čija je navika usmjerena u lošim smjeru, prema mani, Majmonid predlaže povratak drugoj krajnosti sve dok ne postigne osrednji put. Npr. ako je osoba škrta, treba djelovati na način

[75] M. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. I., str. 29.
[76] Usp. T. M. RUDAVSKY, *Nav. dj*., str. 162.-164.

da bude rasipna sve dok uvjeti koji postoje u njegovoj duši ne otklone škrtost i priznati će Majmonid da je puno lakše odvratiti osobu od rasipnosti prema darežljivosti nego od škrtosti prema darežljivosti.[77]

Obzirom kako će protumačiti tekst Knjige Postanka o ljudskom padu, za Majmonida moralni zakoni su nižega stupnja, prvotno nisu predviđeni u raju, ali ljudskim padom odnosno oni su dobili pojavnost i služe obuzdavanju strasti, dok umski život spada u život najvećeg reda. Za Majmonida razlikovanje između dobra i zla ne spada u kognitivnu kategoriju odnosno nazivi "dobro i zlo" nemaju nipošto moralno značenje. Argument za ovakvo tumačenje Majmonid će pronaći u iskazu „I vidje Bog, da je bilo dobro." (Post 1, 10) Pojam„dobro“ bi prema njegovom shvaćanju označavao nešto što je shodno nekom naumu odnosno da se odnosi na korisnost, funkcionalnost i ostvarivanje neke svrhe pa prema tome moralni zakoni jesu u sebi konvencionalni i prilagodljivi raznoraznim situacijama i svrhama. Oni (moralni zakoni) su potrebni nesavršenom čovjeku, ali čovjeku koji opet ima pomoć Tore te može nadvladati svoja iskušenja te se posvetiti spoznaji i kontemplaciji konačnih tajni.[78]

[77] Usp. *Isto,* str. 166.-167.
[78] Usp. MAJMONID, *Vodič za one što dvoje,* sv. I., str. LXIV.–LXVIII.

Zaključak

Za Majmonida će neki reći da se radi o filozofu koji je mislio na grčkome, pisao na arapskome i molio se na hebrejskome. Kroz naš prikaz Majmonidovih postavki, naročito koristeći *Vodič*, možemo zaključiti da je Majmonid učinio najvažniju i najutjecajniju sintezu ondašnje znanosti koja je postavila Aristotela na pijedestal znanosti i židovske tradicije. Majmonidova misao, shvaćeno kroz pojedinačno djelo kao što je *Vodič*, ili misao gledana u cjelini, kroz povijest doživjela je razne kritike, napadaje, a i široko prihvaćanje, ali rijetko koga, gotovo nikoga nije mogla ostaviti ravnodušnim. U spoznavanju Boga za Majmonida, jedini način da se to ostvari jest kroz duboko promišljanje što po sebi zahtjeva veliki intelektualni napor, ali spoznaja Boga ili Istine je univerzalna što znači da nije samo rezervirana za Toru nego treba razmatrati npr. grčke i arapske spise.

Iz prikaza dvaju Majmonidovih kapitalnih djela u prvom dijelu rada, uvidjeli smo da svaki na svoj način predstavlja presedan u ono vrijeme, *Vodič* u filozofskom diskursu, a *Mishne Tora* prvenstveno u halahičkim pitanjima, te će na osnovu njih Majmonid zadobiti reputaciju u povijesti židovske misli. U drugome dijelu rada, kroz razradu Majmonidove filozofsko-teološke misli, učinili smo prikaz dodirnih točaka, ali i točaka koje razdvajaju Majmonida s jedne strane, Spinozu i Tomu Akvinskog s druge strane, kako bismo imali na umu da Majmonidov utjecaj nije nužno ograničen na židovsku teološku misao, nego je Majmonidova misao pronašla put čak do židovskog panteista Barucha de Spinoze i katolika Tome Akvinskog. Proučavajući Majmonidovu misao u poglavljima o negativnoj teologiji, providnosti, teodiceji i sl., nemoguće je ne uvidjeti Majmonidovo reinterpretiranje temeljnih postavki religije njegovog vremena s nakanom da shvaćanje Boga oslobodi od ograničenja ljudskoga jezika i folklora te time izričito sačuva Božju transcedenciju

Obrađujući zadnja dva poglavlja, o etici i epistemologiji, uočili smo da središnje mjesto Majmonidove misli o Bogu, osim negativne teologije, također je i ideja da Boga spoznajemo vlastitim razumom i Božjom objavom. Neupućeni u *Vodič* i oni koji se u spoznaji Boga vode isključivo tradicijom, primaoca Božanske objave su doživljavali kao pasivnu figuru, dok je Majmonid naglasio nužnost umne, moralne i imaginativne savršenosti za primanje božanske Objave kroz Aktivni Um. Primarno sljedeći Aristotelovu misao, razum mora igrati središnju ulogu obzirom na teologiju, moral, epistemologiju i tumačenje Svetoga pisma. Tumačeći Sveto pismo, čiji literarni sadržaj se ne poklapa s istinama razuma, sadržaj

Svetoga pisma mora biti shvaćen i protumačen na alegorijski način. Prema tome, vjerske istine Svetoga pisma i istine razuma nisu nipošto suprotstavljene, nego komplementarne što obilježava Majmonidovu filozofsko-teološku misao, a ujedno je upravo to bila i misao vodilja našega rada.

Literatura

BENOR E.Z., *Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology,u: The Harvard Theological Review,* 88. (1995.), br. 3., str. 339.-360.

BROADIE A*., Maimonides and Aquinas*, u: History of Jewish Philosophy, D. H. Frank i O. Leaman (prir.), II., Routledge, New York, 2004.

BROADIE A., *Maimonides and Aquinas on the Names of God*, u: Religious Studies, 23. (1987), br. 2., str. 157.–170.

DA-DON K., *Židovstvo – život, teologija i filozofija,* Profil International, Zagreb, 2009.

DAVIDSON H., *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, 2010.

FAUR J., *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, Syracuse University Press, New York, 1999.

FAUR J., *Intuitive Knowledge of God in Medieval Jewish Theology*,u: *The Jewish Quarterly Review*, 67. (1976.–1977.), br. 2/3., str. 90.–110.

FELDMAN S., *Maimonides - A Guide for Posterity*, u:K. Seeskin(prir.),The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge University Press, New York, 2005., str. 324.-360.

FRAENKEL C., *Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura, u: The Johns Hopking University Press*, 44. (2006.), br. 2., str. 169.-215.

FRANK D.H., *Maimonides and medieval Jewish Aristotelianism*, u:D. H. Frank iO. Leaman(prir.), The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy, Cambridge University Press, 2003. str. 136.-157.

GOODMAN M., *Maimonides and the Book That Changed Judaism: Secrets of "The Guide for the Perplexed"*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2015.

HALBERTAL M., *Maimonides*, Princeton University Press, New Jersey, 2014.

MAJMONID, M., *Propisi o pokajanju*, Književno društvo Pismo, Zemun, 2000.

MAJMONID, M.,*Vodič za one što dvoje,* Demetra, Zagreb, 2008.

MAIMONIDES, *Ethical Writings of Miamonides*, Dover Publications, New York, 1983.

KRAEMER J., *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday Religion, New York, 2010.

LASKER D., *Karaites*, u:R.J.Z. Werblowsky i G. Wigoder(prir.), The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford University Press, New York, 1997.

RAFFEL C.M., *Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence*, u: *Associtation for Jewish Studies Review*, 12. (1987.) br. 1., str. 25.-71.

RUDAVSKYT M., *Maimonides*, Wiley-Blackwell, 2010.

SCRUTON R., *Spinoza:A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 2002.

SEESKIN K., *Metaphysics and Its Transcendence*, u:K. Seeskin(prir.), The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge University Press, New York, 2005. str. 82.-105.

SEESKIN K., *Monotheism at bay: the Gods of Maimonides and Spinoza*, u:S. Nadler(prir.), Spinoza and Medieval Jewish Philosophy, Cambridge University Press, 2014. str. 108.-128.

SEESKIN K., *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonidies*, Oxford University Press, 2000.

STERN J., *Maimonides' Epistemology*, u:K. Seeskin(prir.), The Cambridge Companion to Maimonides, Cambridge University Press, New York, 2005., str. 105.-134.

VEREŠ T., *Toma Akvinski - Izabrano djelo*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2005.

YELLIN D. i ABRAHAMS I., *Maimonides*, Jewish Publication Society Of America, Philadelphia, 1903.

Sadržaj

Sažetak 2

Summary 3

Uvod 4

I. Život i glavna djela 5

II. Filozofsko-teološka misao o Bogu 12

1. Teodiceja 14

a. Majmonidovo i Spinozino poimanje Boga 16

b. O imenima Božjim(Majmonid i Toma Akvinski) 19

c. Negativna teologija 21

d. Stvaranje i podrijetlo svijeta 26

e. Providnost 29

f. Ljudska sloboda 32

2. Epistemologija 33

3. Etika 36

Zaključak 38

Literatura 40