

Daniel Boušek

Obraz židovských lékařů a lékárníků v muslimské polemické literatuře mamlúckého období

Abstract

The aim of the present study is to outline the image of the Jewish physicians and pharmacists of the Mamlūk period in Muslim literature. The ample presence of Jewish physicians and pharmacists in Islamic society is vividly documented in biographical lexicons of physicians and findings of the Cairo Genizah starting from the 10th century. Their names figure in the classical period of Islam among members of entourages of caliphs, sultans, viziers, generals, or governors. This tolerant attitude, however, changed in the 13th century. The worsening of the social and legal position of Jews and Christians during the Mamlūk period in Egypt and Syria is reflected also in the attitude of Muslim society towards non-Muslim and particularly Jewish physicians. Contemporary Muslim literature portrays a Jewish physician as someone whose only aim is to harm Muslims by false or poisonous drugs and who deprives Muslim physicians of work. The paper documents this bias, which has its counterpart in Medieval and Renaissance Christian literature, with citations from various Arabic sources with different agendas, and tries to outline its origins and the impact on the attitude of Muslim society towards the Jewish minority in the studied period.

Key words: Jewish physicians and pharmacists, the Mamlūk period, polemical literature

1. Úvod

Profese lékaře byla v islámském světě vždy nekonfesní. Příspěvek Židů a křesťanů k rozvoji medicíny v islámské civilizaci je úctyhodný, čehož samy výmluvně dosvědčují arabské středověké biografie lékařů. Lékařská profese byla patrně nejpřímější cestou vstupu pro nemuslimy v islámské společnosti, a proto setkáváme-li se na stránkách arabské literatury s Židy na dvorech chalífů a sultánů, pak většinou právě jakožto s lékaři. Ač zbožná opozice proti léčení muslimů nemuslimy zaznívala vždy, nikdy nebyla – až na výjimky – brána vážně, a to ani samotnými muslimy. Až v mamlúckém období ojedinělé odsudky teologů získaly konkrétní formu v dekretu sultána Džaqmaqa, který zakazoval židovským a křesťanským lékařům léčit muslimy. Přítomná studie se snaží popsat procesy, které stojí za změnou tradičně tolerantního postoje majoritní společnosti k židovské minoritě a konkrétně k jejímu vykonávání lékařské profese. Nejde o studii historografickou, jež by pojednávala o dějinách židovského lékařství v arabsko-islámském prostředí – i když i toto téma stručně nastíní – nýbrž o studii literární: v jejím centru stojí obraz židovských lékařů v muslimské polemické literatuře mamlúckého období. Středověká muslimská polemická literatura zmiňuje židovské lékaře jen zřídka, a proto k dokreslení tohoto obrazu si vypomůžeme i ukázkami z vybrané literatury historické, teologické a beletristické.

2. Islámský svět na prahu mamlúckého období: Příčiny vzrůstající náboženské intolerance

Počínaje třináctým stoletím začaly muslimské země Blízkého východu procházet výraznou duchovní, sociální a politickou proměnou, v jejímž důsledku začaly ekonomicky, technologicky a kulturně stagnovat. Středomořská islámská civilizace se ocitla v defenzivě. Křižáci téměř na dvě století (1098–1291) obsadili Levantu; reconquista Španělska se již roku 1264 zastavila před branami Granady; muslimská Sicílie se poddala Normanům ke konci jedenáctého století; mongolští jezdci v čele s chánem Hülegü, protežujícím křesťany a Židy, ve třináctém století vzali ztečí Blízký východ, roku 1258 dobyli Bagdád, sídlo chalífy a „srdce“ islámského světa, a zrušili právní inferioritu nemuslimského obyvatelstva. Sekulární a humanistický odkaz helénismu, jenž byl do té doby převládající kulturní silou islámské společnosti, začal v důsledku těchto procesů pomalu korodovat a na jeho místo se dostávala náboženská rigidita. Vlády nad nástupnickými státy chalífátu se zmocnily vojenské elity nearabského původu a politický, sociální a ekonomický řád, jež zavedly, lze označit za orientální odnož feudalismu. Rozvinutá ekonomie fátimovského a ajjúbovského období začala stagnovat, muslimská společnost se začala uzavírat do sebe v lidových náboženských bratrstvech, obchodních ceších a státních monopolech. Vzrůstající počet absolventů státem sponzorovaných a kontrolovaných *madras*, islámských vzdělávacích institucí, hledal pracovní uplatnění ve státní administrativě, kde však narážel na nezanedbatelný počet nižších úředníků z řad *ahl al-dhimma*

(„chráněné obyvatelstvo“, tj. křesťané a Židé). Tito uchazeči a úředníci administrativy z řad teologů vyvíjeli tlak na vládní elity, aby se zasadily za aplikaci náboženského zákona, zvláště s ohledem na nemuslimské obyvatelstvo. Ekonomická a sociální izolace náboženských menšin spolu se zvýšeným tlakem na jejich konverzi vedly k početnímu úbytku těchto komunit, zvláště v dobách náboženských pronásledování.¹ Výše popisovaný proces dosáhl svého vrcholu v mamlúckém období (1250–1517). Mamlúcký stát, jehož jádrem byl Egypt a Sýrie, vládl nad nejvýznamnější židovskou komunitou islámského světa, která v době, kdy se mamlúci chopili moci, byla stále ještě relativně bohatá a dobře organizovaná. Na konci mamlúckého období se tento obraz radikálně změnil.

Hovoříme-li o zhoršení právního a sociálního postavení nemuslimů v mamlúckém státu, musíme poukázat na důraz, který byl v tomto období kladen na aplikaci restriktivních zákonů obsažených v dokumentu zvaném „Umarova smlouva“, který vymezuje závazky nemuslimů žijících na území islámu a definuje podmínky jejich tolerance islámskou společností.² Text dokumentu právníkům skýtal právní rámec pro jejich výnosy. Čím dál častěji a naléhavěji se v historických kronikách objevují zmínky o výnosech sultánů zakazujících zaměstnávat nemuslimy ve státní správě, zbavujících je pravomoci k tomu stavět nebo opravovat sakrální stavby *dhimmijů* a nařizujících důsledně plnění zákonů *ghijáru* (povinnosti nošení oděvů nebo barevných doplňků odlišujících nemuslimy od muslimů).

Postupný proces odklonu od tradiční značné tolerance a vyhrocení vztahu mezi jednotlivými náboženskými komunitami provázal nárůst tvorby muslimské polemické literatury namířené proti Židům a především proti křesťanům, jež dosáhla svého vrcholu přibližně po roce 1250. Muslimští právníci a teologové v dobových kázáních,³ polemikách⁴ a právních dobrozdáních pranýřovali především přátelské kontakty

1) Gaston Wiet *osud koptů v mamlúckém Egyptě* pregnantně shrnuje výrokem: „Mamlúcká vláda zasadila křesťanství v Egyptě *coup de grâce*. [...] V tomto období (1250–1517) byla dokonána zkáza kostelů a klášterů, počet křesťanů se snížil na současná čísla a vymizel koptský jazyk“ (Houtsma 1927, 1071; viz také Bosworth 1980, 11–36). Ve stejném duchu hovoří Salo W. Baron, podle něhož konverze Židů k islámu během zmíněného období „značně přispěly ke snížení židovské populace v mamlúckém státě“ (Baron 1980, 183).

2) Boušek 2010, 113–120; Cohen 1999, 100–157; Levy-Rubin 2005, 170–206; Levy-Rubin 2012, 30–43.

3) Dvě kázání z roku 1300 pojednávající o negativním vlivu křesťanů na finanční správu a o jejich kolaboraci s nepřítelem předkládá Zetterstéen (1919, 88). „Při Bohu, oni, zrádci, jsou zdrojem všeho našeho neštěstí: kvůli nim nás sužují cizáci. Zatímco se snažíte zničit zemi nepřítel, oni si zde v bezpečí budují svou vlastní zemi a veřejně páchají věci zavržených.“

4) Muslimskou polemiku výstižně charakterizuje Cohen (1994, 145–161).

s „chráněným obyvatelstvem“ a jeho zaměstnávání ve státní správě a vyzývali k zavírání nebo ničení jejich sakrálních staveb. Ambicí těchto děl bylo působit na veřejné mínění a hlavně na vládní elity, jejichž povinností je dohlížet na prosazování islámského práva. Židům byla vytýkána zejména jejich soudržnost, spolupráce a údajná šířavá nenávisť vůči nežidům. Tato a další obvinění zaznívají v polemické literatuře mamlúckého období stále častěji a odrážejí i zároveň vytvářejí obraz Žida.

Jaký tento obraz byl, lze vyčíst nejzřetelněji z dobové polemické, teologické a právní literatury, z nichž jako ukázkou uvedu slova významného damašského právníka Ibn Qajjima al-Džawzija (1292–1350), autora polemické příručky s názvem *Průvodce tápajících, jak odpovědět Židům a křesťanům* (*Hidájat al-hajárá fí adžwibat al-jahúd wa'l-nasárá*). Židy, neboli „lid, na nějž se Bůh hněvá“, charakterizuje následovně: „Židé – lživý, klamavý, lstivý, podvodný, úskočný a zákeřný lid, jenž zabijí proroky a tyje ze zakázaného obchodu: lichvy a úplatků. Nad jiné národy vynikají svými zlými zámysly a nejhanebnější povahou, jsou dalecí milosrdenství, zato blízcí mstě. Jejich zvykem je nenávisť a obyčejem zášť, čarují, lžou a strojí úklady lidem vzpírajícím se jejich bezvěrectví a zpěčování se prorokům. Hrubě nakládají s věřícími. Pravdy a soucitu se u nich nedočká ani ten, kdo se s nimi druzí, a klidu a důvěry ani ten, kdo s nimi souhlasí. Dobrou radu od nich neuslyší, kdo využívá jejich služeb. Za nejchytřejšího mezi sebou považují toho nejhoršího a za nejzručnějšího největšího podvodníka [...] Jejich pozdrav je kletba, setkání s nimi zlé znamení. Halí se do pláště hněvu a jejich pokrývkou je odpor.“⁵

Ibn Qajjimova charakteristika Židů není v dobové literatuře ojedinělá a svou inspiraci mohla čerpat z bohaté polemické literatury v čele se širavým španělským literátem Ibn Hazmem (z. 1064), který se polemice s Židy a hebrejskou Biblií v kontextu středověké muslimské literatury věnoval nejobsáhleji a nejpoučeněji.⁶ Dlužno dodat, že ve srovnání s Ibn Hazmem lze Ibn Qajjimův slovník označit za umírněný. V této studii si kladu za cíl ukázat, jakým způsobem se společenské procesy, k nimž došlo v mamlúckém období, odrazily na vztahu muslimské společnosti k židovským lékařům a jejich obrazu v dobové muslimské literatuře. Než přikročíme k pojednávánému údobí, bude vhodné nejprve načrtnout postavení a funkci židovského lékaře v židovské a muslimské společnosti fátimovského a ajjúbovského období (10. století až polovina 13. století), neboť tak zřetelněji vystoupí obrysy změn, k nimž ve vztahu k židovským lékařům a lékárníkům došlo později.

3. „Vznik“ židovského lékaře a jeho funkce v židovské společnosti

Za naše znalosti o životě židovských, křesťanských a muslimských lékařů, působících přibližně do poloviny 13. století, vděčíme především dvěma lexikonům lékařů z pera

5) Ibn Qajjim al-Džawzija 2003, 15–16.

6) K jeho polemickému dílu viz např. Perlmann (1948–1949, 269–290).

muslimských historiků, *Dějinám učenců* (*Ta'rih al-hukamá'*) Ibn al-Qiftího (z. 1248) a Ibn Abí Usajbi'ovu (z. 1270) *Zdroji zpráv o třídách lékařů* (*'Ujún al-anbá' fí tabaqát al-atibbá'*). Obě díla oplývají jmény i životopisy křesťanských a židovských lékařů a svědčí o významu jejich příspěvku k rozvoji medicíny v období „renesance islámu“. O jejich všudypřítomnosti na dvorech muslimských vládců vypovídá již sama okolnost, že z jedenadvaceti lékařů, kteří léčili ajjúbovského sultána Saláhuddína (Saladin), bylo osm muslimů, osm Židů a pět křesťanů.⁷ Proč se tento středověký vládce a vojevůdce (a mnozí další) obklopoval tolika lékaři a navíc jinověrci, když oficiálně prosazoval politiku zavedení či spíše obnovení diskriminačních opatření vůči „chráněnému obyvatelstvu“? Odpovědí je obecná dobová úcta ke knihám, zvláště k těm starobylým, a k helénistickému vědeckému odkazu v nich obsaženému, jejichž pěstiteli byli v období islámu především lékaři. Čím větším počtem lékařů se vládce obklopoval, tím více znalostí mu mohlo posloužit k naplnění naděje na uzdravení. Nutno ovšem podotknout, že tato úcta k lékařské vědě nebyla v islámském světě jednomyslná a měla také své oponenty z řad teologů.⁸

Prvních sto padesát let islámu přední místo mezi autory vědecké arabsky psané lékařské literatury drželi téměř výhradně křesťané. Také později stojí množství arabsky psané produkce lékařských knih v disproporcii k poměrnému zastoupení křesťanů ve společnosti a k jejich přínosu pro jiná odvětví arabské literatury. Vznik lékařské profese mezi Židy byl z důvodu jiné sociální struktury židovské společnosti dlouhodobější proces. Hojnější zastoupení křesťanů v intelektuálních oborech a jejich sociální převaha nad Židy vyplývá z výroku muslimského bagdádského beletristy al-Džáhize (775–868), který v *Polemice proti křesťanům* (*Al-Radd 'alá al-nasárá*) uvádí, že zatímco křesťané zastávají na sultánově dvoře a ve službách vznešených osob profese úředníků, lékařů a lékárníků, Židé vykonávají jen podřadné práce „barvířů, koželuhů, holičů, řezníků a přístipkářů“.⁹ K témuž závěru s ohledem na Sýrii dospěl také geograf al-Maqdisí (10. století).¹⁰ V *Polemice proti křesťanům*, v níž al-Džáhiz *inter alia* rozebírá důvody, proč mají muslimové raději křesťany než Židy, přestože křesťané jsou nebezpečnější pro náboženství islámu a představují větší konkurenci na dvorech vládců i ve svobodných povoláních, nalézá jeden důvod v odporu Židů k vědám a jejich zaostalosti v nich. Židé se podle al-Džáhize nezabývají spekulativní teologií (*kalám*), lékařstvím a astronomií a „věří, že studium filozofie je bezvěrectvím a filozofická spekulace o náboženství zvržením hodným novátorstvím (*bid'a*) [...] a že vědou je pouze to, co stojí psáno v Tóře a v knihách proroků a že víra v medicínu a v astronomii je příčinou hereze a materialismu“.¹¹

7) Ashtor-Strauss 1956, 309–313; Baron 1980, 132.

8) K teologické opozici vůči medicíně v islámu viz Rosenthal (1969, 519–532).

9) Al-Džáhiz 1926, 17; anglický překlad Finkel 1929, 328.

10) Kitáb ahsan al-taqásim fí má'rifat al-aqálim, 183.

11) Al-Džáhiz 1926, 16; anglický překlad Finkel 1929, 326.

Al-Džáhizův soud ohledně koncentrace Židů v manuálních povoláních a jejich naprosté absence ve vědách však nelze pokládat za objektivní. Vyvrací ho přítomnost židovského lékaře na dvoře egyptského vládce Aḥmada ibn Ṭūlūn (868–884)¹² a Ibn al-Qiftího lexikon, který kromě židovského lékaře a nejstaršího známého překladatele lékařské literatury z řečtiny a syrštiny do arabštiny Māsardžuwajhy z Basry (přelom 7. a 8. století) uvádí řadu významných židovských lékařů a astronomů z al-Džáhizovy doby nebo z doby předcházející, jako např. bagdádského astronoma Abú Dá'uda al-Jahúdího, Furáta ibn Šahnáthá (lékaře al-Hadždžádže, místodržícího Iráku, a poté Abbásovce Ísy ibn Músá) a Mášá'alláha, který se stal symbolem astronomické vědy.¹³

Dominanci křesťanských lékařů, které umajjovský chalífa 'Umar II. (717–720) zval jako učitele do lékařských akademií v Antiochii a Gundíšápúru, satiricky komentuje zmíněný al-Džáhiz v *Knize lakomců*. Jistý muslimský lékař, stěžuje si na nepočtenost své klientely, nalézá příčinu svého nezdaru v jednom „nedostatku“, totiž že není křesťan: „Jednou z příčin je, že jsem muslim. Ještě než jsem se stal lékařem, ba dokonce než jsem přišel na svět, vládlo mezi lidmi přesvědčení, že muslimové nejsou zdatní lékaři. Mimoto se jmenují Asad, ač bych se měl jmenovat Salíb, Džibrá'íl, Júhanná či Bírá. A místo Abú l-Háris bych se měl jmenovat Abú 'Ísá, Abú Zakarjá či Abú Ibráhím. Nosím bavlněný bílý plášť, ačkoli bych měl mít černý hedvábný. A konečně mluvím arabsky, přestože bych měl užívat jazyka Gondíšápúru.“¹⁴

Hegemonní postavení v medicíně si však křesťané neudrželi nadlouho a postupně se napříč islámským světem stále častěji setkáváme se jmény židovských lékařů. Jejich počet narůstal a zanedlouho výrazně přesáhl celkové přibližně 1 % zastoupení Židů v islámské společnosti klasického období.¹⁵ Proto si již v první polovině desátého století s trochou nadsázky povzdechl bagdádský lékař al-Kaskarí (z. 930), že „lékaři země jsou většinou Židé, kteří rádi užívají podvodů a lsti“ (*juhíbbúna isti'mála 'l-kadhbi wa-'l-ghišši*),¹⁶ a maghribský návštěvník Egypta ve čtyřicátých letech 13. století ve stejném duchu poznamenal, že většina křesťanů a Židů v Káhiře a Fustátu zastává buď profese výběrčích daní, nebo lékařů.¹⁷ Ačkoli pro toto období nelze získat přesné statistické údaje, pozdější středověké lexikony slavných lékařů nám poskytují alespoň hrubou představu o zastoupení různých denominací v lékařské profesi. Na jejich základě se zdá,

že v devátém a desátém století tvořili mezi lékaři většinu křesťané, přičemž Židé se objevují méně často a muslimové pouze výjimečně. To vyplývá z Meyerhofem vytvořené „statistiky“ doktorů zmíněných v Ibn Abí Usajbi'ově lexikonu, která načrtává následující obraz: pro deváté století Ibn Abí Usajbi'a registruje 130 křesťanských lékařů, 3 židovské, 3 pohanské a pouze 5 muslimských; pro desáté století 29 křesťanských lékařů, 4 pohanské, 6 židovských a 30 muslimských; pro jedenácté století 4 křesťanské, 7 židovských a obrovské množství muslimských lékařů.¹⁸ I když Ibn Abí Usajbi'ovy *Dějiny učenců* nejsou cenzem lékařů a náleží mezi *adabovou* literaturu, která má ambici čtenáře spíše poučit a pobavit než přesně informovat, přesto je zřejmé, že většina lékařů v devátém a desátém století se rekrutovala z řad nemuslimů. Tento obraz se od jedenáctého století dále mění ve prospěch muslimů, kteří posléze této profesi dominují. Al-Kaskarího tvrzení, že povolání lékařů v Bagdádu většinou zastávají Židé, je tedy přehnané. U tohoto autora, který patrně vyznával křesťanství, jsou Židé jakožto náboženská skupina vůbec poprvé v arabské literatuře obviněni z podvádění; al-Kaskarí užívá náboženství jako kritérium vymezení se vůči ostatním lékařům a tím hájí své zájmy člena minoritní elity nežidovských, a tedy čestných lékařů.

Že však dominance muslimských doktorů v pozdějších staletích nebyla absolutní, ukazují např. obavy vyjádřené jedním z největších muslimských teologů – al-Ghazálím (z. 1111), který své čtenáře podněcuje ke studiu medicíny, jež dokonce považuje za náboženskou povinnost platnou pro všechny (*fard kifája*). Podle něj je medicína zanedbávána, protože svým adeptům nezajišťuje tak výhodné živobytí jako studium náboženského práva a teologie. V důsledku tohoto stavu jsou pak muslimové v mnoha městech vydáni na milost a nemilost židovským a křesťanským lékařům. Al-Ghazálí proto přirovnává ty, kdo se namísto studia medicíny oddávají právu a teologii, k někomu, kdo pouští žilou žiznicimu, místo aby utišil jeho žízeň lahodným nápojem. Na jedné straně můžeme v jeho slovech zaslechnout pokus o upozadění vlivu židovských a křesťanských lékařů v muslimské společnosti, na straně druhé ozvěny počínajícího zápasu o živobytí mezi samotnými muslimy a nárůstem počtu teologů a právníků. Tento zápas provázel vznik a rozšíření instituce madrasy v seldžuckém období jakožto nástroj šíření sunnitské ortodoxie.¹⁹ Al-Ghazálího výzva zůstala oslyšena, jak plyne z povzdechu Ibn Uchúwy v příručce pro dohlázele nad trhy (*muhtasib*) z počátku čtrnáctého století, tedy již mamlúckého období, v níž si stěžuje, že v mnoha egyptských městech namísto muslimských lékařů opět působí výhradně lékaři křesťanští a židovští. Udává tytéž důvody tohoto „neblahého“ stavu jako al-Ghazálí.²⁰

12) Al-Mas'údí, *Murúddž al-dhahab*, sv. 2, 388–391.

13) Ibn al-Qiftí 1903, 255–256, 327, 407; Steinschneider 1986, 13–23.

14) Al-Džáhiz 1975, 149–150.

15) Goitein 1968, 173. *Jména s biografickými údaji jednotlivých židovských lékařů udává Meyerhof (1938, 432–460). Stanovit přibližné početní zastoupení lékařů ve středověké muslimské společnosti se pokusil Rosenthal (1978, 475–491).*

16) Pormann a Savage-Smith 2007, 102.

17) Al-Maqrízí 1998, sv. 4, 215.

18) Meyerhof 1929, 116–117.

19) Lazarus-Yafeh 1996, 166–167; *táž*, 1975, 444–445.

20) Ibn Uchuwwa 1938, 166.

Nejvíce zpráv o židovských lékařích, jejich životních osudech, studiu, lékařské praxi a vědeckých zájmech se dochovalo z období vlády Fátimovců a Ajjúbovců. Právě ve srovnání s touto érou vynikne nejzřetelněji jejich zhoršující se obraz v muslimské společnosti mamlúckého období. Denominační hranice byly v období klasického islámu, tradičně vymezovaném lety 900–1200, snadno prostupné a muslimští, židovští a křesťanští lékaři běžně studovali společně nebo spolu pracovali v nemocnicích. Jicchak Jisraeli z Kajruwánu (z. 932),²¹ známý ve středověké Evropě jako Isaac Judaeus, se učil u muslimského lékaře Isháqa ibn 'Imrána, mezi jehož žáky patřili jak muslimové, tak Židé. Ibn Abí Usajbi'a v Damašku studoval medicínu pod vedením ajjúbovskými vladaři vysoce finančně ceněného židovského lékaře 'Imrána ibn Sadaka²² a svoji praxi konal spolu s kairátským lékařem Davidem ben Šelomem v káhirské nemocnici Násiríja, založené Saláhuddínem. Totéž platí pro Ibn Džumaj'a, židovského lékaře sultána Saláhuddína a patrně největší tuto autoritu své doby v Egyptě, u něhož se učilo mnoho známých lékařů nastupující generace. Svě slávy nabyt příhodou ne nepodobnou té, již líčí Jan Neruda v povídce Doktor Kazisvět: Ibn Džumaj', sedě ve svém lékařském krámku, zastavil kolemjdoucí smuteční průvod s márami a k údivu všech „nebožtíka“ oživil. Poté, co se proslavil, „pořádal veřejné přednášky pro všechny, kdo pod ním praktikovali umění medicíny“.²³ Podobných příkladů spolupráce lze citovat bezpočet také z pozdějšího období a z „periferie“ islámského světa.²⁴

Protože teoretický rámec medicíny nebyl vázán na konkrétní víru, mohli se muslimové stejně jako křesťané a Židé podílet na sekulárním vědeckém diskursu. Jak již bylo řečeno, v mnoha případech lékaři různých vyznání spolupracovali a starali se o pacienty bez ohledu na jejich konfesi. Právě pod dojmem této tolerance velebil S. D. Goitein středověkou lékařskou komunitu středomořské oblasti jako „světlo noše sekulární učenosti, profesionální vykladače filozofie a věd [...], učedníky Řeků a dědice univerzální tradice, tvořící duchovní bratrstvo, jež překračovalo bariéry náboženství, jazyka a země“.²⁵ Židovští a muslimští lékaři-filozofové se stýkali, učili jeden od druhého a někdy se i přá-

telili. Výmluvným příkladem toho jsou Ibn al-Qiftí a Maimonidův oblíbený žák Josef ben Jehuda (z. 1226), kteří si údajně slíbili, že předejde-li jeden druhého ve smrti, pošle zprávu z věčnosti žijícímu druhovi o posmrtném stavu duše.²⁶ I když je jistě pravda, že mezi intelektuály různého vyznání panovala velká tolerance a vzájemný respekt, zlatý věk bezmezné tolerance, jenž bývá tak často připisován středověkému islámskému světu, v čisté podobě nikdy neexistoval. Snadná prostupnost konfesních hranic nebyla po chuti všem. Již zmiňovaný umajjovský chalífa 'Umar II. údajně čtyřicet dní bojoval se svým svědomím a doptával se Boha (*istachára alláh*), zda má dovolit, aby muslimové konzultovali lékařskou knihu napsanou Židem Másardžuwahem. Pragmatismus však nakonec zvítězil nad náboženskými předsudky a chalífa Másardžuwahovu knihu ze své knihovny vydal k užívání.²⁷

Překlenout a smazat náboženské rozdíly v některých případech nedokázal ani sebevětší lékařský um a z něj plynoucí věhlas. Vždy ve vzduchu viselo nebezpečí, že bude nějakému lékaři připomenut jeho „inferiorní“ původ. To na vlastní kůži okusil např. bagdádský židovský lékař a filosof Hibatulláh Abú al-Barakát, když se s poctami vracel do Iráku obtížen penězi, oděvy a vzácnými dary, které obdržel za vyléčení jednoho seldžuckého sultána. Musel si vyslechnout satirickou báseň: „*Máme hloupého židovského lékaře. Když promluví, je zřejmé, že bloudí na poušti. Pes je vznešenější než on, jako by ještě nevyšel z pouště.*“

Ibn al-Qiftí, který traduje tento příběh ve svém lexikonu, dodává, že „*když Hibatulláh báseň uslyšel, uvědomil si, že blahobyť, jímž byl zahrnut, mu dodá na vznešenosti pouze tehdy, stane-li se muslimem*“. Poté „*vyznal veřejně islám a dál vyučoval a léčil a lidé vyhledávali jeho služeb. Žil v blahobyti a lidé se od něj mnohému naučili*“.²⁸

Významní lékaři tvořili nedílnou součást služebnictva chalífů, sultánů, vezírů, generálů a vysokých úředníků. Lékařská kariéra byla často jistou cestou k dosažení bohatství a politického vlivu v rámci vlastní komunity, neboť přímý kontakt lékaře s vládcem a dvořany skýtal možnost účinně intervenovat ve prospěch souvěrců. Nepřekvapí proto, že většina dvorních lékařů v Egyptě a Sýrii v období Fátimovců zastávala zároveň funkci představených židovské obce s titulem *nagid* (kníže). To platí o Mošem ben El'azar, lékaři fátimovského vládce al-Mu'izze (953–975), jehož lektvary prosluly na chalífově dvoře. Moše pocházel z jihoitalského Oria (podobně jako další slavný lékař Šabtaj Donnolo, autor nejstaršího dochovaného lékařského díla z křesťanské západní

21) *Jeho dílo, jež bylo prvním do latiny přeloženým arabským lékařským spisem, přeložil Constantine Africanus (kol. 1020–1087). Ačkoli Africanus tato dílo vydával za své vlastní, Israeliho jméno se přesto proslavilo. V pozdním středověku se zvláštní vážnosti na universitách od Vídně po Oxford těšila především pojednání o horečkách a moči. Podle Salo W. Barona latinský soubor většiny jeho lékařského díla, publikovaný roku 1515, „sloužil jako vademecum mnoha evropským učencům až do 17. století“ (Baron 1958, sv. 8, 244).*

22) *Ibn Abí Usajbi'a 1998, 648–649.*

23) *Tamtéž, 532–533.*

24) *Stillman 1979, 288.*

25) *Goitein 1971, 241.*

26) *Ibn al-Qiftí 1903, 393–394. Josef ben Jehuda sice zprávu po své smrti neposlal, zato ze Ibn al-Qiftímu zjevil ve snu a sdělil mu, že duše se navrací do světa univerzálií ('álam al-kull).*

27) *Ibn al-Qiftí 1903, 324–325.*

28) *Ibn al-Qiftí 1903, 343–344.*

Evropy),²⁹ odkud byl odvezen do zajetí roku 925 během nájezdu Fátimovců na jih Itálie. V Kajruwánu se stal žákem již zmíněného Jicchaka Jisraeliho, což jej předurčilo k zářné kariéře na fátimovském dvoře. Jelikož sloužil jako lékař dvěma al-Mu'izzovým předchůdcům v Tunisku, není divu, že po přesídlení fátimovského dvora do Egypta (969) nabyl vlivného postavení také zde a že jeho pozici dvorního lékaře zdědili jeho potomci. Zvláštní oblibě chalífy al-Mu'izze se těšil především jeho syn Isháq, jehož místo po předčasně smrti zaujal jeho bratr Ismá'il a Isháqův syn Ja'qúb.³⁰ Židovští a křesťanští lékaři se těšili přízni Fátimovců především díky své loajálnosti, kterou tato ismá'ilitská dynastie nemohla očekávat od většinového sunnitského obyvatelstva.³¹

V polovině 12. století byl představeným egyptských Židů dvorní lékař Šmu'el ben Hananja, arabským jménem Abú Mansúr (1140–1159), jehož otec a starší bratr byli rovněž lékaři. Když jej spolu s křesťanským kolegou Ibn Kirfou předvolal chalífa al-Háfiz (1131–1149) s příkazem, aby připravili jed, který by usmrtil jeho vzbouřivšího se syna a korunního prince Hasana, Abú Mansúr, který se dostavil první, chalífův příkaz odmítl provést, neboť se dověděl, že by se mu jeho čin časem vrátil jako bumerang, a zapřísahal se Tórou, že neví, jak se takový jedovatý lektvar připravuje. Zato křesťanský lékař příkaz provedl a Hasan krátce nato zemřel. Avšak ještě téhož roku (1134) nechal chalífa Ibn Kirfu odsoudit, zatímco Abú Mansúra jmenoval vrchním lékařem a podělil jej vším, co dříve vlastnil jeho nešťastný křesťanský kolega.³² Ve funkci *ra'ís al-jahúd*, „představený Židů“, dvorního lékaře Šmu'ela vystřídal Natan'el ben Moše ha-Levi (1161–1165), jehož cestovatel Benjamin z Tudely označuje za „hlavu Židů, kníže knížat a představeného ješivy, který stojí v čele všech obcí v Egyptě, ustanovuje rabíny a chazany a slouží velkému králi“.³³

Bohatý materiál Káhírské genizy³⁴ ukazuje, že Músou ben El'azar založenou dynastií dvorních lékařů a vůdců židovské komunity, kteří zároveň plnili funkci oficiálních

ních představitelů Židů před muslimskými úřady a stali se „štítý a ochránci“ své komunity, ve Fustátu a později v Káhiře následovaly další. Ve funkci dvorních lékařů působily celé dynastie *nagidů*, z nichž nejznámější a nejpočetnější založil filosof a lékař Maimonides (z. 1204), centrální postava středověké židovské filosofie a náboženského práva. O posledním členu této dynastie, lékaři, rabínovi a vůdci židovské komunity Davidu II. ben Jehošu'a, slyšíme naposledy roku 1415.³⁵ Z uvedeného je patrné, že skutečně i oficiální vedení Židů v Egyptě a okolních zemích reprezentovaly téměř nepřerušovaně lékařské dynastie během celého klasického období islámu a ještě dlouho po něm.³⁶ To dokládá například italský židovský bankéř rabi Mešulam ben Menahem z Volterry (1481) ve svém cestopise líčícím pouť do Svaté země, kam zavítal z Káhiry. Zde měl být *nagidem* sultánův lékař rabi Šelomo, jehož „otec rabi Josef byl také *nagidem* a sultánovým lékařem“.³⁷

4. Židovský lékař mamlúckého období a jeho demonizace

I když pro mamlúcké období v Egyptě a Sýrii máme k dispozici ve srovnání s předchozím obdobím pramenů méně, je zřejmé, že značná část židovské inteligence se nadále zabývala a živila lékařstvím. Změna postoje k menšinám se odrazila také na vztahu majoritní společnosti k výkonu lékařské profese Židy. Ve 13. století ortodoxní reakce upozadila filosofii a otevřenosti vědám včetně medicíny. Židovští a křesťanští adeпти medicíny navíc naráželi na dříve neznámé překážky, neboť nyní je někteří muslimští učitelé medicíny odmítali učit.³⁸ Obecně však lze tvrdit, že arabští teologové i turečtí emíři dál konzultovali s židovskými lékaři a výjimečně je svými osobními lékaři jmenovali i sultánové.³⁹ Někteří z těchto lékařů konvertovali k islámu,⁴⁰ jiní zůstali věrní víře otců.⁴¹ Ačkoli bylo ke konci 14. století v Egyptě zavřeno několik lékařských škol, zdejší úroveň medicíny přesahovala běžný standard na sever a na jih od egyptských a syrských hranic, což dokazuje např. žádost Osmanů adresovaná roku 1393 sultánu Barqúqovi o zaslání lékaře a léků. Čtyři roky poté Barqúq poslal do Jemenu darem spolu s otrokyněmi a vzácnými

29) Zimmels 1966, 297–301. O Donnoloovi a dalších významných židovských lékařích středověku, jakož i o jejich příspěvku k rozvoji medicíny, pojednává Baron (1958, sv. 8, 240–262).

30) Ibn al-Qiftí 1903, 320; Ibn Abí Usajbi'a 1997, 500. Biografické údaje jednotlivých osob této rodiny včetně názvů Músových lékařských spisů na základě zmíněných arabských lexikonů shrnují Steinschneider (1902, 96–97) a Lewis (1967, 179–181).

31) Fu'ád Sayyid 2000, 155.

32) Mann 1920, 228–229.

33) Šedinová 2002, 48.

34) Geniza označuje repositár (nejčastěji v synagoze), do něhož se odkládají rituální předměty nebo dokumenty, obsahující Boží jméno. Dokumenty z Káhírské genizy, jak se říká genize Ben 'Ezrovy synagogy ve Fustátu, obsahující materiál především z 10.–13. století, vynesl na světlo roku 1896 Solomon Schechter (viz Reif 2000).

35) Mann 1931, sv. 1, 416–434.

36) Goitein 1963, 177–194 (rozšířená verze v Goitein 1999, 240–272).

37) Boušek 2004, 43.

38) Tritton 1957, 177.

39) Ashtor-Strauss 1951, 174–175.

40) Ilustrací je konverze káhírského lékaře 'Abdusajjida ibn Isháka ibn Jahjá al-Isrá'íliho, který roku 1303 konvertoval spolu se svou rodinou a dalšími Židy (Goldziher 1901, 1–2).

41) Seznam židovských, rabanitských i karaitských lékařů v Egyptě a Sýrii mamlúckého období předkládá Ashtor-Strauss (1944, 203; 1951, 175; 1970, 149 a 153).

dary také židovského lékaře, který však záhy zemřel.⁴² Mamlúčtí sultáni dál zaměstnávali židovské lékaře, takže Mešulam z Volterry vypráví, že v Káhiře si „sultán velmi zamiloval rabiho Šmu'ela Rachacha, a tak jej učinil svým lékařem“.⁴³

Ruku v ruce s úpadkem věd vzrůstala intolerance, projevující se zhoršením sociálního postavení nemuslimských menšin a důslednějším naplňováním diskriminačního zákonodárství „Umarovy smlouvy“. V prvních staletích islámu se s ničím podobným nesetkáváme. Naopak, křesťanští a židovští lékaři se těšili úctě, a když abbásovský chalífa al-Muqtadir roku 908 opět nařídil nemuslimům nosit odlišující znamení na oděvu a propustil je ze státních služeb, křesťanští a židovští lékaři mohli dál léčit muslimy.⁴⁴ V dobovém kontextu je zcela výjimečné údajné nařízení excentrického fátimovského chalífy al-Hákima (996–1021), který měl zakázat muslimům užívat služeb křesťanských a židovských lékařů.⁴⁵ Teprve na počátku 12. století varuje právník Ibn 'Abdún ve své knize o správě města Sevilly před přílišným kontaktem s křesťany a Židy; nejen že jim muslimové nemají posluhovat v lázních a nemají si kupovat maso od židovských řezníků⁴⁶ ani vědeckou literaturu (kterou křesťané a Židé, podle Ibn 'Abdúna, překládají a poté vydávají za vlastní díla, ačkoli její autorství ve skutečnosti náleží muslimům), ale autor s nelibostí pohlíží i na vyhledávání jejich lékařských služeb.⁴⁷ Rovněž teolog Muhíjuddín al-Nawawí (z. 1278) v právním dobrozdání (*fatwá*) muslimy nabádá, aby vyhledávali výhradně muslimské lékaře.⁴⁸

Netolerance se netýkala pouze lékařů, ale také pacientů, kteří nyní nesměli být přijímáni do nemocnic. Nemocnice totiž byly náboženskými nadacemi muslimů (*waqf*) a jejich zakládací listiny stanovovaly, že se v nich smějí léčit pouze muslimové.⁴⁹ To představovalo další odklon od dřívější praxe, kdy nemuslimové byli léčeni v nemocni-

cích spolu s muslimy, kterým se na příkaz úřadů dostávalo přednostní péče před nemuslimy pouze v obdobích epidemií.⁵⁰

Výrazně netolerantní postoj k nemuslimským lékařům, přerůstající až v jejich démonizaci, se od druhé poloviny 13. století začal šířit také v muslimské polemické literatuře a pamfletech odhalujících proradnost i amorálnost křesťanů a Židů a varujících před využíváním jejich služeb ve státním i soukromém sektoru. Významné postavení mezi těmito díly zaujímá spis damašského derviše a alchymisty 'Abdurrahíma ibn 'Umar al-Džawbarího z poloviny 13. století s názvem *Nejlepší výběr v odkrytí tajemství a odhrnutí závoje vědy o tricích (Al-Muchtár fí kašf al-asrār wa-hatk al-astár fí 'ilm al-hijal)*. Autor v něm odhaluje podvody a triky nejroztodivnějších podvodníků a šarlatánů a varuje před jejich obmyslností, s níž se setkal na svých cestách Egyptem, Sýrií, Irákem, Indií a dalšími zeměmi. Kniha se dělí do třiceti oddílů (*fasl*), z nichž každý obsahuje různý počet kapitol (*báb*). Po jedné kapitole al-Džawbarí věnuje také křesťanům a Židům.⁵¹ Pojednání o křesťanech „odkrývá“ podvod kněží s ohněm v Chrámu Božího hrobu v Jeruzalémě v den svátku Kristova vzkříšení, o němž křesťané tvrdí, že sestupuje z nebe,⁵² a pátá kapitola s názvem „Odkrytí tajemství Židů“ (*Fí kašf asrár al-jahúd*) si bere na paškál židovské lékaře a kořenáře (*'attárín*) coby šarlatány. Ti podle al-Džawbarího usilují o jediné: zabít muslimy. Tohoto cíle se snaží dosáhnout podáváním jedovatých lektvarů, jejichž zhoubný účinek se začasté neprojeví ihned, nýbrž až po delší době; mnohdy pacienta nakrátko uzdraví, aby u něj posléze vyvolali ze zřetelných důvodů jiný, vážnější neduh a nakonec ho zahubí. Židovští lékaři údajně bez skrupulí usmrtí muslimského pacienta i na požádání jeho dědiců nebo manželky, již navíc ještě přinutí k intimnostem pod záminkou, že sperma potřebují k přípravě smrtícího lektvaru. Al-Džawbarího „odhalení“ nezůstali ušetřeni ani lékárníci a podomní prodejci léků, prodávající muslimkám lektvary, které jejich manželům zatemní mysl, aby jim nebránili v záletech.

Obvinění obsažená v tomto a podobných pamfletech vyjadřují táž nařčení, jaká byla proti židovským lékařům a lékárníkům vznášena ve středověké křesťanské Evropě. Také zde byla rozšířena představa, že hlavním cílem židovských lékařů je škodit křesťanům. Již šestý koncil v Toledo roku 638 křesťanům zakázal jíst a koupat se společně s Židy a navštěvovat jejich lékaře.⁵³ Představa Žida coby přísluhovače dábla ve

42) Al-Chazradží 1907, 264–265.

43) Boušek 2004, 44.

44) Ibn Taghríbirdí 1909–1912, sv. 2, 174.

45) Boušek 2012a, 272. Ačkoli se toto nařízení nese v duchu chalífových dalších restriktivních nařízení namířených proti křesťanům a Židům, fakt, že informaci o něm přináší až polemický pamflet z konce 13. století, vznáší otázku nad jeho hodnověrností.

46) Již Abú Ishák al-Ilbírí si v propagandistické básni napadající židovského ministra Granady Jehosefa ibn Naghríla (z. 1066) stěžuje, že Židé prodávají muslimům nekošer maso. Lewis 1974, 657–668. K polemickým aspektům prodeje masa mezi křesťany, muslimy a Židy v křesťanském Španělsku 14. a 15. století viz Nirenberger (1996, 169–173).

47) Lévi-Provençal 1934, 238–239, 248.

48) Ashtor-Strauss 1950, 91.

49) Ashtor-Strauss v této souvislosti zmiňuje zakládací listinu nemocnice v Qaláwúnově komplexu v Káhiře (1285) (Ashtor-Strauss 1951, 341).

50) Ibn al-Qiftí 1903, 194; Mez 1995, 55.

51) Steinschneider 1877, 188–191; Steinschneider 1865, 566–677; de Goeje 1866, 485–510; Pormann 2005, 217–221.

52) Téma zažehnutí ohně v chrámu Božího hrobu v Jeruzalémě zaujalo řadu muslimských autorů polemických spisů včetně Ghází ibn al-Wásitího (asi 1290–1293) (Boušek 2012a, 277).

53) Stow 1994, 51.

spojení se vznikem početné a zámožné skupiny židovských lékařů dala vyrůst církvi živému obrazu Žida-traviče, trávícího křesťanské pacienty; odtud vedl jen krok k obvinění Židů z otravování studní a pramenů.⁵⁴ Nepřekvapí proto, že jistý františkánský mnich roku 1489 šířil zprávu, že se židovský lékař z Avignonu na smrtelné posteli hleďbal zabitím mnoha tisíc křesťanských pacientů falešnými léky. Lékařskému umu Židů vyjádřil po svém poklonu také Martin Luther (1483–1546), když prohlásil, že Židé umí připravit jed, který člověka zabije v rozmezí hodiny nebo dvaceti let, a jeho téměř současník, pražský měšťan a kupec Jan Folk, roku 1577 ve svém „žalobném listu“, jenž si v ničem nezadá s al-Džawbariho pamfletem, o „nepřátelském způsobu života a snáhách“ především pražských Židů tvrdil, že zná Žida, „kterýž umí takový jed připravit, tak že člověk ve čtyřech, v osmi nedělích, ve čtvrti nebo půl létě, aneb jak by kdo chtěl, umřítí musí“.⁵⁵ Přestože byl katolický teolog Johann Eck zapřísáhlým kritikem Luthera, v názoru na židovské lékaře se svým sokem nalezl společnou řeč: „Když se Židé shromáždí o svých svátcích, všichni se chvástají počtem křesťanů, které zabili svým lékařstvím; obdivu dosáhne ten, kdo jich zabil nejvíc.“⁵⁶

Lidové antisemitské pověře vtiskly pečeť oficiálního posvěcení synody ve Valladolidu roku 1322 a Salamance roku 1335, podle nichž se Židé „pod zástěrkou medicíny, chirurgie a lékárnictví dychtivě dopouštějí podvodů a podávány léky hubí křesťany“.⁵⁷ Podobně jako v al-Džawbariho líčení také v křesťanských pramenech slyšíme o Židech, kteří křesťankám opatřují jed za účelem zabití jejich manželů nebo kteří svádějí křesťanské pacientky, což církev považovala za smrtelný hřích a podle toho také trestala.⁵⁸

Al-Džawbariho „Odkrytí tajemství Židů“ z knihy *Odkrytí tajemství a odhrnutí závoje vědy o tricích* stojí za to přeložit v plném znění:⁵⁹

„Věz, že nejprokletějšími stvořeními a nejzavilejšími bezvěrci a pokrytci jsou Židé. Navenek se staví poníženy a chudými, ale ve skutečnosti jsou těmi nejhoršími zlot-

řilci; to je pravá podstata mazanosti a proklatosti. Zůstanou-li s člověkem o samotě, zahubí jej. A chtějí-li někoho usmrtit, přidají mu do jídla uspávací prostředek. Jakmile usne, skočí na něj, přemohou ho a zabijí. Za tím účelem míchají semínka černého blínu, usní maz, divoké cibule, od všeho trochu, a pak to přidají do jakéhokoli pokrmu. Kdo jej požije, okamžitě usne. Žid se ho zmocní a na místě zabije, aniž by jeho oběť byla při vědomí. Mezi lidmi jsou oni těmi nejvíce podlými a nevěřícími. Vystříhej se proto jejich společnosti, neboť nevyznávají žádné náboženství a ničemu nevěří. Takto jednájí jejich učenci. Prostí mezi nimi se všichni zabývají lékárnictvím a o jejich charakteru lze říci následující:

Všechny léky falšují a pak je prodávají nic netušícím muslimům. Míchají myrobalán s pepřem, šafránem, pižmem, aloi, kafrem, pryskyřicí [...] Největší bezvěrci a pokrytci mezi nimi jsou přírodní lékaři. Ti jediní znají tajemství, jak přiblížit vzdálené a jak ze siláka učinit slabocha. Chtějí-li člověka vyléčit, uzdraví ho – udrží jej při síle a podají mu vhodný lék, jenž ho zakrátko uzdraví – ale chtějí-li si s ním zlomyslně pohrávat, zanedbají nejprve péči o pacientovu sílu, která jej téměř opustí, a poté mu podají účinný lék, jenž sice jeho nemoc po dobu tří dnů zmírní, ale posléze v něm vyvolá nemoc jinou. To se bude opakovat: lékař mu něco podá a něco si odnese a vychutná si jej jak tučné sousto. Je-li pacient majetný a má dědice, který doktorovi naznačí, aby pacienta zabil, lékař se za úplatu obrátí proti pacientovi a postupně ho oslabí, až zemře. A má-li pacient ženu toužící po manželově smrti, lékaři pokyne se slovy: „Při Bohu, zemře-li můj manžel, oznam mi tu dobrou zprávu a prokážu ti mnohé dobrodiní.“ Doktor odpoví: „Ze své nemoci se uzdraví, ale mohu mu podat nápoj, jenž jej natolik zbaví sil, že zemře.“ Jakmile to žena, jsouc nerozumná, bezbožná a dychtící po manželově smrti, uslyší, pronese: „Lékaři, jednej, jak uznáš za vhodné, a věz, že ti splním tvé tužby.“ On odpoví: „Neodvažuj se proti němu povstat.“ Ona však nepřestane slibovat, že splní jakékoli přání, až lékař řekne: „Takové dílo nedokonají sliby, nýbrž peníze,“ a vezme si od ní smlouvenou částku. A je-li navíc půvabná a on po ní zatouží, nechá ji sice toho dne být, ale později řekne: „Věz, že taková věc se zdaří pouze, budeš-li mi po vůli, abych mohl ze spermatu tvému manželovi namíchat medikament, jenž vykoná to dílo.“ Nepřestane na ni naléhat, dokud nesvolí. Jaká prohnalost, lstivost, zákeřnost! Za dovolené považují získávat majetky lidí a zmocňovat se žen. Rozmýšlej o těchto věcech a vyhýbej se jim.

Podomní obchodníci mezi nimi obcházejí domy, usedlosti a sady a konají přítom věci, jichž by se nikdo nenadál. Dopouštějí se necudností s ženami a prodávají jim lektvary, jež jejich manželům zmatou rozum, že jsou jak omráčení, takže dokonce spatří-li svou ženu s nějakým mužem, nepronesou ani slovo výtky, a odejde-li pryč, nic nenamítnou. Všem, co žena manželi napovídá, uvěří. [...] Lektvar připraví z jedné mochy židovské třešně, jádra ledvinovníku a z muchomůrky. Vše najemno roztlučou a přidají do jídla. Jestliže muž jídlo sní, zcela omámený nebude vůbec vědět, co se kolem něj děje.“

Některá z al-Džawbarím vznesených obvinění proti Židům patřila do tradičního repertoáru muslimských autorů, jako je např. Ghází ibn al-Wásití, autor pamfletu

54) Baron uvádí, že k nejstaršímu dokumentovanému obvinění Židů z otrávení studny došlo v Opavě roku 1163 (Baron 1967, sv. 11, 160).

55) Bondy a Dvorský 1906, 556. Luther měl rovněž na něčí slova uznání schopností židovských lékařů odvětit: „Ďábel dokáže velké věci.“ (Baron 1967, sv. 11, 158–159).

56) Trachtenberg 1945, 93; Cohen 1994, 171–172.

57) Shatzmiller 1994, 92. Katalánská vláda vydala roku 1412 na žádost dominikána Vicente Ferrery (1350–1419), usilujícího všemi prostředky o konverzi Židů, zákon, který mimo jiné židovským lékařům a lékárníkům zakazoval léčit křesťanské pacienty a prodávat jim léky (Baer 1965, 324). V židovské literatuře o tomto zákonu hovoří např. dílo Šeloma ibn Vergy (1947, 109–120), který dodává, že Židům zakazuje prodávat potraviny, protože „otravují léky a pokrmy“.

58) Shatzmiller 1994, 88–90.

59) De Goeje 1866, 508–510.

proti „chráněnému obyvatelstvu“ z konce 13. století.⁶⁰ Jejich obsesi fakticky nebo alespoň náznakem zabíjet muslimy ilustruje příběhem o Prorokově druhu al-Miqdádovi, kterého na jedné z jeho cest po celý den provázal Žid. Při rozchodu si al-Miqdád vzpomněl na Prorokova slova:

„„Každý Žid, ocitne-li se s muslimem o samotě, myslí jen na to, jak jej zahubit.“ Al-Miqdád řekl Židovi: „Při Bohu, dříve než se ode mne odloučíš, sděl mi, jakou újmu jsi mi zamýšlel způsobit, sic tě zabiji.“ Žid odvětil: „Nejprve mi dej záruku, že mi neučiníš nic zlého.“ „Dobrá,“ řekl al-Miqdád a zavázal se přísahou. Žid poté řekl: „Od chvíle naší společné cesty jsem se zaměřil na stín tvé hlavy a šlapal po něm.“⁶¹ „Posel Boží měl pravdu,“ pravil al-Miqdád.“⁶²

Al-Wásití v pamfletu pranýřuje praxi zaměstnávat Židy ve státní správě a činí mimo jiné poznámky o úkladech židovských lékařů. Tvrdí, že nemocný „učení a vznešený židovský lékař Músá“ na výraz díků za návštěvu udělil al-Qádímu al-Fádilovi radu, aby se nikdy nenechal léčit židovským lékařem, jimž údajně víra dovoluje zabít každého znesvěcovatele šabatu. Al-Qádí al-Fádil prý poté zakázal Židům léčit a muslimům užívat jejich služeb.⁶³ Al-Wásitího historku lze označit spíše za projekci zbožného přání do ajjúbovského období než za skutečnou událost. Lékařem Músou totiž autor nemíní nikoho menšího než Maimonida, jehož byl ajjúbovský vezír al-Qádí al-Fádil nejen mecenášem a ochráncem, ale i pacientem; také zprávu o al-Qádí al-Fádilově zákazu bychom v historických pramenech hledali marně.⁶⁴

Táž a podobná nařčení jako al-Džawbarí vznáší proti židovským lékařům ve 14. století hanbalovský teolog Ibn al-Hádždž al-'Abdarí (z. 1336) v knize *Madchal al-šar' al-šarif 'alá al-madháhib (Úvod do islámského zákonodárství podle právních škol)*. Hojně zastoupení Židů a křesťanů v obecném (*tibb al-abdán*) i očním lékařství (*takhíl al-'ujún*) a účetnictví (*ma'rifat al-hisáb*) podle něj muslimy nutí vyhledávat jejich pomoc, přestože také mezi nimi se nacházejí praktičtí lékaři.⁶⁵ Co je příčinou tohoto tristního stavu, ptá se al-'Abdarí, vždyť hledat uzdravení u muslimského lékaře je více žádoucí. Současný stav autor odsuzuje mimo jiné proto, že muslimským lékařům brání získat

zkušenosti, jichž lze nabýt pouze praxí – „čím více zkušeností, tím více znalostí“ (což demonstruje na příkladu porodních bab) – a právě časté využívání služeb lékařů z řad „vlastníků Písma“ zbavuje muslimské lékaře možnosti nabýt zkušeností a specializovat se. Židé a křesťané, konstatuje al-'Abdarí, se ve své lstivosti stali lékaři a účetními proto, aby ovládli životy a majetky muslimů. Je zřejmé, že v pozadí těchto obvinění stojí obořené napětí a konkurenční boj.

Před nařčením z travičství židovské lékaře neuchránila ani konverze k islámu, jak dokládá příklad původem perského Žida Rašíduddína, syna lékárníka, který v určité fázi své lékařské kariéry konvertoval k islámu a proslavil se především jako státník a historik. Roku 1318 byl v zinscenovaném procesu obviněn z otrávení il-chánova otce a odsouzen k smrti jako „Žid, který zneuctil Boží jméno“. Sto let po jeho smrti byly zhanobeny jeho kosti a jeho hrobka zbořena.⁶⁶

Podobně jako kastilský právní kodex Siete Partidas (13. století) dovoluje křesťanu užít lék předepsaný Židem pouze po jeho schválení křesťanským lékařem,⁶⁷ také al-'Abdarí přiznává, že muslimové upřednostňují nemuslimské specialisty, a dodává, že někteří muslimové se obracejí zároveň na muslimského i křesťanského či židovského lékaře, přičemž s muslimským lékařem konzultují lék předepsaný „nevěřícím“ lékařem. Tuto praxi zavrhuje: je neuctivá vůči muslimským lékařům, s nimiž výhradně se má muslimský pacient radit, a prospívá jejich „nevěřícím“ kolegům, kteří se poté mohou pyšnit kontakty se vznešenou klientelou. Al-'Abdarí muslimy důrazně varuje před tím, aby se obraceli na nemuslimské lékaře, a mnoha argumenty a příklady úkladů strojných Židy prokazuje, že pacient se od nich nemůže nadít prospěšné rady. Nemuslimští lékaři navíc pijí víno, a tudíž mohou pacientovi v podroušeném stavu, kdy nevnímají, co dělají, uškodit. Důvěřovat jim však nelze ani za střízliva, neboť za odrodilce považují každého souvěrce, jenž dobře poradí muslimovi; navíc znesvěcovatele šabatu jejich náboženství dovoluje beztrestně zabít. Ba co víc, nevyužití příležitosti zabít muslima je v jejich víře považováno za hřích. Zatímco nemuslimští lékaři se snaží škodit především muslimským učencům a světcům či je zabíjet, protože jim od nich hrozí nebezpečí a konkurence, prostým muslimům neškodí. Naopak, záměrně je léčí účinně, aby se mezi lidmi šířila dobrá pověst o jejich lékařském umu. A pomohou-li přesto učencům a knížatům, jde o lest, jak se vetřít do jejich přízně a zbohatnout. Když chtějí někoho zabít, nedají mu jed, který by jej zabil ihned, nýbrž mu předepíší účinné léky, po nichž se pacient uzdraví. Zároveň mu však naordinují i takové, po nichž opět onemocní, a teprve pak mu podají smrtící látku. Někdy nemuslimští lékaři pacientovi předepíší lék, který mu sice uleví, ale poté, co vstoupí do lázni, padne mrtev. Na důkaz pravdivosti svých slov al-'Abdarí vypráví příhodu o židovském lékaři, který „léčil“ jednu významnou osobu v Egyptě,

60) *Studii o pamfletu spolu s jeho překladem přináší Boušek (2012b, 205–230; 2012a, 263–290).*

61) „Šlapání na stín“ zde má nepochybně magický význam: stín symbolizuje duši a šlapání na ni je druhem zabítí.

62) Boušek 2012a, 273. Ghází patrně čerpal z obsažnější verze, která se nalézá v polemickém pamfletu 'Uthmána ibn Ibráhím al-Nábulusího z ajjúbovského Egypta přibližně z roku 1240 (viz Sadan 1986, 365–369).

63) Sadan 1986, 397.

64) Nemoj 1972, 188–192.

65) Ibn al-Hádždž 1929, sv. 3, 107–115.

66) Fischel 1969, 118–125.

67) Trachtenberg 1945, 97.

ale později vyšlo najevo, že se pomocí škodlivých léků přičinil o její smrt. Proto muslimové využívající služeb křesťanů a Židů špiní čest nejen svou, ale i islámu, a nemuslimy navíc utvrzují v jejich bezvěrectví.

Zvláštní starost si al-'Abdarí dělá o počestnost muslimek, které někdy při vyšetření doktorovi odhalují některou část těla, nebo se jejich obličej dotýká oční lékař. Učinit něco takového před nemuslimským doktorem je ospravedlnitelné pouze v naléhavých případech; vždyť nahotu muslimek nemají spatřit ani nemuslimské ženy v lázních. Muslimové nemají s úctou vzhlížet k diplomům (*idžázát*) nemuslimských lékařů a raději se mají obrátit k muslimskému specialistovi. Autor, zjevně fascinován svou fixní ideou vilnosti židovských lékařů, podrobně líčí událost, jež se přihodila mladému židovskému očnímu doktorovi, který byl spatřen, jak v pokoji obtěžuje mladou pacientku, která jej za trest vypráskala holí a vyhnala. V nebezpečí před židovským lékařem se neocitá jen tělo muslima, ale i jeho duše, jak autor dokládá snem jednoho pacienta, v němž jej židovský lékař vybidl k přijetí náboženství Mojžíšova. Ghází ibn al-Wásití to vyjádřil slovy: „*Prokletí křesťané a Židé; v naší době mezi námi dosáhli svých tužeb. Stali se z nich lékaři a písaři, aby se zmocnili duší a ukradli majetek.*“⁶⁸

Al-'Abdarího výklad se nezastavuje pouze u lékařů, ale varuje také před lékárníky. Muslimy vyzývá, aby nekupovali léky od nemuslimských prodejců nápojů (*šarábí*) z obavy o rituální čistotu. Vždyť křesťané považují jakoukoli nečistotu, dokonce i moč, za rituálně čistou, a Židé věří, že není hřích podvést muslima. Proto kdokoli si u nich koupí nějaký nápoj, musí počítat s hrozcím nebezpečím.

Ke konci mamlúckého období začali autoři těchto a dalších pamfletů sklízet svou setbu. O zákazu křesťanům a Židům vykonávat lékařskou profesi se zmiňují muslimské kroniky již roku 1354, avšak k jeho formálnímu vyhlášení přikročil až sultán Džaqmaq roku 1448.⁶⁹ Účinnost podobných sultánských výnosů byla naštěstí stejně efemérní jako mnoha jiných výnosů zakazujících zaměstnávat *dhimmíje* anebo obdobných zákazů v křesťanských zemích využívat služeb židovských a muslimských lékařů.⁷⁰ Přesto samotná jejich existence nám dává nahlédnout, k jak dramatické proměně v postavení nemuslimů v islámském světě došlo, když jen o dvě a půl století dříve v Egyptě muslimský básník Ibn Saná'mulk mohl o lékaři Maimonidovi pět tyto verše:⁷¹ „*Galénovu medicínu shledávám dobrou pouze pro tělo, zato Abú 'Imránova tj. [Maimonidova] léčí tělo i duši. Kdyby svou moudrostí léčil čas, jistě by jej věděním vyléčil z nemoci nevědomosti.*“

68) Boušek 2012a, 271.

69) Ibn Taghribirdí 1926–1929, sv. 7, 160; srov. Perlmann 1972, 319; Baron 1980, sv. 17, 174–176.

70) Viz např. příklad Kypru ve 13. století (Starr 1949, 102).

71) Ibn Abí Usajbí'a 1998, 538.

Odsudky a propaganda teologů – na sever i na jih od Středozemního moře – každodenní praxi nicméně příliš neovlivnily a na důvěru v kvalifikovanost židovských lékařů mezi prostými lidmi hlubší vliv neměly. V sedmém století hidžry slyšíme, že ženy v Egyptě si doktora považovaly jen tehdy, byl-li jím „*starý Žid s ohnutým hřbetem a poslantanou bradou.*“⁷²

Podobně jako církví sankcionovaný zákaz užívat služeb židovských lékařů přemohla přirozená obava vládců, prostých lidí i církevních hodnostářů všech stupňů včetně papežů o vlastní zdraví, takže odborná literatura referuje o stovkách židovských lékařů o ně pečujících.⁷³ Také v Osmanské říši vzali sultáni a další vysocí představitelé zavděk židovskými lékaři. Již před vyhnáním Židů z Iberského poloostrova (1492 a 1497) zaujímali Židé v této profesi v Turecku prominentní místo, což dosvědčuje příběh italského Žida Giacomu di Gaeta, osobního lékaře sultána Mehmeda II. Dobývatele, který později konvertoval k islámu a přijal jméno Ja'qúb Paša. Koncem patnáctého a počátkem šestnáctého století přicházeli židovští lékaři iberského nebo italského původu ve stále vzrůstajícím počtu do Osmanské říše, kde nalézali hojně uplatnění. Jejich služeb využívali nejenom sultáni, ale také mnoho jejich poddaných. Svého postavení dosáhli díky modernějšímu lékařskému vzdělání získanému na univerzitách v Salamance, Coimbre, Bologni, Pise a především Padově, které jim v očích jejich zákazníků dávalo profesní převahu nad muslimskými kolegy, jenž se ještě stále řídili radami Avicenny. Ten sice ve své době představoval vrchol lékařských vědomostí, ale od té doby uběhlo několik staletí, během nichž medicína v Evropě značně pokročila. Soudobí cestovatelé z křesťanské Evropy se většinou s nevolí zmiňují o vlivu židovských lékařů na osmanském dvoře. Někteří z těchto návštěvníků se vysmívají židovským doktorům kvůli jejich chabým znalostem latiny a řečtiny a zaostávání za rychle se rozvíjející západní lékařskou vědou. Jiní poznamenávají, že jsou mezi nimi tací, kteří „*jsou znalí teorie i praxe*“ a sečtělí ve standardní lékařské a příbuzné literatuře v řečtině, arabštině i hebrejštině. Původem granadský Žid Moše Hamon (asi 1490–1574) a jeho potomci díky svému lékařskému umu dokonce zastávali post vrchních lékařů u Sulajmána Nádherného a dalších osmanských sultánů po

72) Tritton 1957, 178.

73) Baron 1967, sv. 12, 80–90, 281–285; Kober 1939, 305–312; Roth 1965, 213–229. Rozšířenosti užívání služeb židovských lékařů papeži se vysmál François Rabelais v knize *Gargantua a Pantagruel* (Rabelais 1953, 90). O skutečnosti, že si křesťanské instituce uvědomovaly překračování litery a ducha vlastních zákonů, vypovídá postesknutí lékaře Arnolda z Villanovy v dopisu králi Friedrichu III. Sicilskému nad tím, že neexistuje jediný mužský či ženský klášter, který by nenajímал výhradně židovské lékaře. Shatzmiller 1994, s. 95. Také z marranů, tj. nuceně konvertovaných Židů, se rekrutovala většina dvorních lékařů a univerzitních profesorů medicíny ve Španělsku a Portugalsku (Roth, 1960, 77–79).

Daniel Boušek

celou první polovinu 16. věku.⁷⁴ V této době byli židovští lékaři u osmanského dvora zastoupeni tak početně, že vedle svých muslimských kolegů tvořili samostatnou jednotku dvorních lékařů. Mnohdy díky své znalosti evropských jazyků a křesťanské i muslimské kultury zároveň plnili funkci tlumočnicků ve službách tureckých vládců a evropských vyslanců, což jim napomáhalo dosáhnout vlivných postů. Někteří byli dokonce vysláni na diplomatické mise do zahraničí. Nicméně od druhé poloviny šestnáctého století s postupnou ztrátou kontaktu s moderní evropskou vědou jejich místo čím dál častěji zaujímali osmanští Řekové s lékařskými diplomaty z italských univerzit.⁷⁵

V období k menšinám pragmaticky tolerantní Osmanské říše bychom patrně marně hledali nějaký pamflet namířený proti židovským lékařům, což ovšem nevylučuje, že na některém z jejich okrajových území teologové dál netradovali stereotypně známá obvinění. Eliyahu Strauss v článku pojednávajícím o sociální izolaci *dhimmiů* kupříkladu sumarizuje obsah jednoho takového díla, jímž je *Tabjín al-mahárim (Výklad zakázaných věcí)* Sinánuddína Júsufova al-Amúsiho (z. 1591), kazatele z Mekky, které pojednává o vztazích mezi muslimy a nemuslimy s důrazem na otázku právních aspektů zaměstnávání nemuslimských úředníků a lékařů. Jeho argumenty se nijak podstatně neliší od argumentů výše zmíněných autorů a snad nejvýstižněji je charakterizuje tvrzení, že návštěva u židovského lékaře je hříchem náležejícím do těžké kategorie jako sebevraždy.⁷⁶

5. Původ literárního motivu židovského traviče-lékaře

V příbězích obviňujících Židy z travičství však mezi muslimským a křesťanským světem panuje několik podstatných rozdílů. V křesťanské středověké Evropě byli Židé jednou z několika menšin obviňovaných většinou populací z travičství a stáli tak po boku prostitutkám, heretikům, žebrákům a malomocným, spolu s kterými se stávali obětmi davových hysterií v dobách epidemií a náboženských krizí, k jakým došlo například roku 1321–1322 na jihu Francie. Tehdy byl „odhalen“ dopis muslimského krále Granady, adresovaný prostřednictvím španělských Židů jejich souvěrcům za Pyrenejemi a nabízející bohatou odměnu za to, že přichystají zločinný projekt ke zničení křesťanstva. Židé, podněcovaní ďáblem, tuto nabídku údajně přijali a vykonání akce svěřili malomocným, kteří měli otravovat studny a fontány. Ale spiknutí bylo odhaleno a vinní malomocní byli upáleni a ostatní pozavíráni. Jen v Chinonu bylo sto šedesát Židů vhozeno do vyhloubeného příkopu a upáleno, nespáchali-li raději dříve sebevraždy.⁷⁷ Hrůzu

těchto událostí později ještě zastínily tragédie černé smrti roku 1348–1349.⁷⁸ Politické a církevní autority orientovaly latentní nepřátelství populace nejprve v případě roku 1321 na malomocné a v letech 1348–1349 na chudinu a žebráky, ale konečným cílem se v obou případech stali Židé. Ze strany většinové křesťanské společnosti nešlo při obvinění z travičství primárně o sentiment výhradně protizidovský, i když jím byli Židé jakožto výrazná menšina postihováni především, nýbrž o netoleranci většinové společnosti k menšinám obecně.

Oproti tomu muslimská polemická literatura mamlúckého období přisoudila stigma travičů – pokud je mi známo – výhradně Židům. Co je důvodem této jejich „jedinosti“? Domnívám se, že zárodky tohoto stigmatu tkví již v nejstarší muslimské tradici. Jestliže islámské právo nerozlišuje mezi příslušníky spadajícími do definice *ahl al-dhimma* včetně křesťanů a Židů, teologický pohled má odlišnou perspektivu. Korán obsahuje verše, které kladou mezi Židy a křesťany rovnítko,⁷⁹ avšak také verše, které kladou křesťany nad Židy.⁸⁰ K otázce se vyjadřuje také muslimská tradice a koránská exegeze. Z různých prohrěšků a obmyslů proti muslimům viní svorně křesťany i Židy, ale roli arcinepřátel muslimů, snažících se všemožně jim škodit, v ní ztělesňují výlučně Židé. V rozličných variacích se v ní opakují výroky jako „každý Žid, který zůstane o samotě s muslimem, usiluje o jeho smrt“ nebo „sejdou-li se dva Židé, pak proto, aby snovali úklady, jak zabít muslimy“, obdobně jako se prý dříve mnohokrát pokoušeli zabít Muhammada.⁸¹ Tato a další obvinění budou zaznívat v polemické literatuře mamlúckého období stále častěji a odrážejí a zároveň vytvářejí obraz Žida.

Co vysvětluje tento tón islámské polemiky s Židy a judaismem, jejíž obrazy a slovník jsou mnohem ostřejší než ty užívané v polemice s křesťanstvím? Jak to, že tak nepatrné minoritě, jakou byli Židé (zhruba 1 % populace), byly určeny zcela negativní atributy? Bylo by logické očekávat, že původní negativní postoj k Židům, jehož kořeny tkví v kmenové politice Arábie první poloviny sedmého století, vyprchá během raných výbojů muslimů a v důsledku kontaktu s židovským obyvatelstvem, které v muslimech většinou spatřovalo své osvoboditele od byzantského, sásánovského a vizigótského útlaku. Předpokládali bychom, že s plynoucími roky a staletími rané muslimské tradice, odrážející odpor Židů vůči Prorokovi v arabském Hidžázu, postupně vyblednou a ztratí

78) Baron 1967, 160–164; Cohn 1971, 131–136.

79) „Vy, kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoliv z vás se s nimi přátelí, ten stane se jedním z nich“ (5:51).

80) „A věru zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími nepřáteli věřících, jsou židé, a ti, kdo k Bohu přidruží; a zjistíš, že lidé, kteří jsou největšími přáteli věřících, jsou ti, kdož říkají: „Jsme křesťané!“ A je to proto, že jsou mezi nimi kněží a mniši a že nejsou pýchou naplněni“ (5:82).

81) Ben-Shammai 1988, 161–170.

74) Hamonův životopis předkládá Heyd (1963, 152–170; srov. Lewis 1984, 129–130).

75) Lewis 2001, 109, 228–231.

76) Ashtor-Strauss 1950, 92–93.

77) Viz Nirenberg 1998, 43–124; Ginzburg 2003, kapitoly „Malomocní, Židé, muslimové“ a „Židé, kacíři, čarodějnice“.

Daniel Boušek

mnoho ze svého emočního náboje, zvláště v oblastech vzdálených místu svého zdroje. To se však nestalo. Protižidovský sentiment byl v povědomí muslimů příliš hluboce zakořeněný, než aby pozbyl své polemické síly i ve změněných historických kulisách. Jako by si muslimští autoři popisující Židy a jejich náboženství nevsimli, že předmět jejich líčení není totožný s Židy v Hidžázu poloviny sedmého století, a bez ohledu na čas a místo Židy stále obviňovali za to, že odmítli uznat Muhammadovu prorockou zvěst, stejně jako dříve činili jejich souvěrci v Mekce. Židé žijící kdekoli v muslimském světě nesli například staletími v představách muslimů odpovědnost za své souvěrce v Medíně a za jejich nařčení ze spřáhnutí se s Muhammadovými nepřáteli. Jak vysvětlit toto zvláštní smísení časů a míst? S tím se pojí také otázka, co se nacházelo v obsahu a přenosu protižidovské polemiky, co muslimy žijící na různých místech a v různých historických souvislostech predisponovalo k přijetí této látky.

Odpovědí na tyto otázky je způsob přenosu narativu o věrolomnosti Židů. Jak jsme ukázali, ten nebyl obsažen v nějaké marginální literatuře určené hrstce vzdělaných čtenářů, nýbrž nalézá se v samotném svatém Písmu muslimů, Koránu, což zde činným výtkám na adresu Židů vtisklo nadčasovou platnost, nehledě na to, že čtenáři svatého textu měli tento narativ dennodenně před očima. Každá generace muslimů, jež četla nebo recitovala Korán, spojovala minulý výklad popisovaných událostí s výkladem současným a neustálým interpretováním tak činila staré protižidovské postoje a výroky součástí současného diskursu. Postoje formulované v náboženské literatuře učenců posléze našly cestu také do jiných druhů literatury, jež netvořily součást teologického kánonu, např. do dějepisných děl, kázání, folkloru a celého spektra *adabové* literatury, která se obrací k širokému okruhu čtenářů a mohla by být přeložena termínem *belles lettres*. Důsledkem všech těchto faktorů se tak raný protižidovský postoj, odrážející politicko-náboženský konflikt v Arábii sedmého století, stal neodmyslitelnou součástí pohledu na dějiny muslimů bez ohledu na místo a dobu. Obraz Židů se v průběhu islámských dějin nijak nelišil od obrazu načrtnutého ranými literárními autory a kazateli. Židé stále vystupovali v roli nedůvěryhodných falšovatelů Písma, kteří se chopí každé příležitosti škodit muslimům. Muhammadův rozkol s Židy v Medíně tak udal tón muslimskému postoji k Židům a polemické literatuře od jejího počátku poskytl široké spektrum protižidovských obrazů a schémat.⁸²

Vrátíme-li se k polemickému motivu židovských lékařů-travičů, jeho kořeny musíme patrně mimo jiné hledat v příběhu o Židovce Zajnab, která se z důvodu msty pokusila otrávit Muhammada, jak jej vypráví Prorokův životopis *al-Síra al-nabawíja* z pera Ibn Isháqa v redakci Ibn Hišáma (z. 833 nebo 828). Podle tradovaného příběhu poté, co Muhammadovo vojsko dobylo Židy obývanou oázu Chajbar (628), pozvala Zajnab Muhammada na hostinu, na níž mu předložila pečené jehně napuštěné jedem.

Muhammad její lest prohlédl a první sousto, které vložil do úst, nespokl, nýbrž vyplivl. Jeho přítel Bišr, který se hostiny účastnil také, už tak prozíravý nebyl a otrávil se. Na Muhammadův dotaz, proč to učinila, Zajnab odvětila, že chtěla zjistit, zda je vskutku prorok, protože skutečný prorok by nástrahu odhalil. Nato ji Muhammad nechal jít. Po několika letech Muhammad na smrtelné posteli prohlásil, že příčinou jeho smrti je ono otrávené sousto, které vzal před lety do úst. Muhammad tedy umřel mučednickou smrtí (*máta šahídan*).⁸³

Zmíněný příběh nese rysy legend o světcích, kteří zpravidla umírají mučednickou smrtí z rukou nepřátel. Proto zbožná tradice o Prorokovi, který zemřel doma v posteli, vypráví, že zemřel na nemoc způsobenou jedem, kterým ho chtěla otrávit mstící se Židovka. Jed si navíc svou daň nevybral ihned, ale až po čtyřech letech, motiv, který bude tak často zaznívat v pozdější polemické literatuře. Přestože tento příběh klasická arabská historiografie opomíná a nikdy se nestal ústředním bodem polemické literatury a dokonce ho ani nezmiňuje, skutečnost, že jej obsahuje Prorokův životopis, který tvoří spolu s Koránem a svatou tradicí hlavní zdroj poznání vztahu mezi Muhammadem a Židy a v islámské tradici zaujímá polokanonický status, nepochybně přispěla k tomu, že vstoupil do všeobecného povědomí muslimů. Židé tak kromě nařčení, že chtěli zabít Muhammada kamenem shozeným ze střechy domu, jak se opět dočteme v Prorokově životopisu,⁸⁴ byli rovněž spojováni s pokusem o jeho otrávení.

Motiv „jedu“ v literatuře mamlúckého období ve spojení s Židy se také objevuje v díle již zmíněného damašského právníka Ibn Qajjima al-Džawzíja, autora knihy *Ahkám ahl al-dhimma (Ustanovení týkající se chráněného lidu)*. V ní předkládá svaté tradice vztahující se k otázce, jak má muslim odpovědět na pozdrav chráněnému obyvatelstvu. Muslim je totiž, podle autora, nemá zdravít jako první, nýbrž má jen odpovídat. Otázce způsobu příslušné odpovědi autor věnoval pět stran a výčet možností začíná tradicemi, kdy nemusim při setkání s Prorokem namísto pozdravu *salám 'alajkum*, „pokoj vám“, říká *al-sámm 'alajkum*, „jed na vás“. Přestože nadpis dané kapitoly hovoří o *ahl al-dhimma* obecně, všechny zmíněné tradice přisuzují roli těch, kdo pronášejí tento „pozdrav“, založený na slovní hříčce, vždy Židům.⁸⁵

Lze se domnívat, že uvedené tradice tvoří podhoubí, z něhož vzešel literární obraz židovského lékaře škodícího muslimským pacientům podáváním jedu, který se vyskytuje v muslimské polemické literatuře mamlúckého období. Slovo „literární“ je podstatné. Na rozdíl od středověké Evropy totiž obraz Židů nebo židovských lékařů-travičů v muslimské literatuře zůstal více méně literární a neměl vliv na vztah většinové společnosti k menšinám z období krizí. Výmluvným dokladem toho je osud menšin

83) Ibn Hišám *nedat.*, sv. 2, 597–598, viz také Lassner 1990, 494–496.84) Ibn Hišám *nedat.*, sv. 1, 1165–1166.

85) Ibn Qajjim al-Džawzíja 2002, sv. 1, 152–157.

82) Viz Lassner 2012, 168–169.

během černé smrti v křesťanské a muslimské společnosti. Zatímco v Evropě v letech 1848 až 1350 Židé padli za oběť nařčení z otravování studní s úmyslem zničit křesťanství, v islámském světě, který černá smrt postihla stejnou měrou, nikdo Židy nevinil, natož aby je napadal. Naopak, majoritní společnost se ve snaze „ránu“ odvrátit semkla spolu s menšinami. V Káhiře podle arabských pramenů v jednu dobu denně umíralo patnáct až dvacet tisíc lidí. Muslimský historik Ibn Kathír (1301–1373) píše, že v době, kdy si náказа v Sýrii vybírala těžkou daň a v Damašku denně umíralo na dvě stě lidí, nechal správce města vyhlásit třídní půst a pouť k mešitě al-Aqdám. K tomuto průvodu, jehož se účastnily všechny vrstvy muslimské společnosti (soudcové, knížata, žebráci, starci i děti) a na výzvu muslimů se také křesťané, Židé a Samaritáni připojili k celodenním modlitbám za odvrácení záhuby.⁸⁶ Cestopisec Ibn Battúta dodává, že muslimové s sebou nesli Korán, křesťané knihy evangelia a Židé svitky Tóry.⁸⁷

Proč se odlišovala reakce křesťanské a muslimské společnosti ke svým „nevěřícím“ menšinám během epidemii? Michael Dols ve své studii o černé smrti na Blízkém východě nalézá na tuto otázku odpověď v křesťanských konceptech „milenialismu, militantnosti vůči cizím komunitám, trestu a viny“, které přispěly k pronásledování Židů v Evropě a které se v muslimské společnosti neuplatňují.⁸⁸ Křesťanskou středověkou společnost R. I. Moore označuje počínaje jedenáctým stoletím za „persecuting society“, pronásledující tři své složky – Židy, heretiky a malomocné.⁸⁹ V křesťanském prostředí rozšířená představa Židů-heretiků coby spojenců ďábla⁹⁰ byla islámu cizí. Muslimové Židy neobviňovali z krvavého zločinu (tvrzení, že Židé zabíjejí křesťany a jejich krev používají k rituálním účelům)⁹¹ a otravování studní. Zatímco tedy motiv Žida-traviče nebo židovského lékaře-traviče a ďáblova spojence nalezl ve středověké Evropě vyjádření v legendách, výtvarném umění,⁹² dramatu, kázáních a stal se bezpočtykrát podnětem

86) *Ibn Kathír 1939*, sv. 14, 226.

87) *Ibn Battúta 199-*, 118; viz také *Ashtor-Strauss 1944*, 296–297.

88) *Citováno podle Cohen 1994*, 169.

89) *Moore 2007*, 85, 88, 93.

90) *Trachtenberg 1945*, 11–52.

91) *Yuval 2003*, 151–218. *Tato antisemitská pověra, která v Evropě téměř pravidelně určovala každoroční rytmus pogromů v době velikonočních svátků, se ve středověkém polemickém diskursu muslimů vůbec nevyskytuje a v islámském světě se s ní výjimečně setkáváme od 15. století a poté ve vzrůstající míře až v 19. století, a to navíc vlivem řeckých křesťanů. Židům příznivě nakloněné osmanské úřady tuto pověru odsuzovaly fermany, jejichž účinnost klesala úměrně s růstem vlivu evropských velmocí (zvláště Francie) v celé Osmanské říši. Barnai 1988*, 189–194.

92) Viz např. *Blumenkranz 1966*, 53, 72.

k rozpoutání pronásledování Židů, v islámských zemích hrál zcela marginální roli a nepodílel se na utváření postoje muslimské společnosti k židovské minoritě.

Použité zdroje

Literatura

ASHTOR-STRAUSS, Eliyahu (1944–1970): *History of the Jews in Egypt and Syria under the Mamluks* (hebrejsky). 3 sv. Jeruzalém: Mosad Harav Kook.

ASHTOR-STRAUSS, Eliyahu (1950): The Social Isolation of Ahl adh-dhimma. In: Komlós, Otto (ed.): *Etudes orientales a la mémoire de Paul Hirschler*. Budapest: J. Kertész, s. 74–94.

ASHTOR-STRAUSS, Eliyahu (1956): Saladin and the Jews. *Hebrew Union College Annual* 27/1956, s. 305–326.

BAER, Yitzhak F. (1965): *A History of the Jews in Christian Spain* (hebrejsky). Tel Aviv: Am Oved.

BARNAI, Jacob (1988): “Blood Libels” in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries. In: Samuel Almog (ed.): *Antisemitism Through the Ages*. Oxford: Publisher for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, by Pergamon Press, s. 189–194.

BARON, Salo Wittmayer (1952–1983): *A Social and Religious History of the Jews*. 18. sv., New York – London: Columbia University Press; Philadelphia: Jewish Publication Society.

BEN-SHAMMAI, Haggai (1988): Jew-Hatred in the Islamic Tradition and the Koran Exegesis. In: Samuel, Almog (ed.): *Antisemitism Through the Ages*. Oxford: Publisher for the Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, by Pergamon Press, s. 161–170.

BLUMENKRANZ, Bernard (1966): *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris: Études Augustiniennes.

BONDY, Bohumil a DVORSKÝ, František (1906): *K historii Židů v Čechách, na Moravě a v Slezsku. 906–1620*. Sv. 2, Praha: Gottlieb Bondy.

BOSWORTH, C. E. (1979–1980): „The “Protected People” (Christians and Jews) in Medieval Egypt and Syria. *Bulletin of the John Rylands University Library* 62/1979–1980, s. 11–36.

BOUŠEK, Daniel (2010): Právní postavení Židů v islámských zemích ve středověku. In: Šedinová, Jiřina a kol.: *Dialog myšlenkových proudů středověkého judaismu. Mezi integrací a izolací*. Praha: Academia, s. 90–195.

BOUŠEK, Daniel (2012a): Odpověď chráněnému obyvatelstvu a jeho následovníkům. In: Ženka, Josef a kol.: *Středomoří v dějinách*. Praha: Karolinum, s. 263–290.

BOUŠEK, Daniel (2012b): Propaganda proti „chráněnému obyvatelstvu“ v mamlúckém období: Gāzī ibn al-Wāsiṭi a jeho Odpověď chráněnému obyvatelstvu. In: Ženka, Josef a kol.: *Středomoří v dějinách*. Praha: Karolinum, s. 205–230.

BOUŠEK, Daniel přel. (2004): *Dopis rabi Ovadjji otci a další renesanční cestopisy*. Praha: Argo.

COHEN, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

COHEN, Mark R. (1999): What was the Pact of 'Umar? A Literary-Historical Study. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23/1999, s. 100–157.

DE GOEJE, Michael Jan (1866): Gaubarī's „entdeckte Geheimnisse“. *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 20/1866, s. 485–510.

HOUTSMA, M. Th. (ed.) (1927): *Enzyklopädie des Islam*. Leiden: E. J. Brill, Leipzig: Otto Harrassowitz.

FINKEL, Joshua (1929): A Risāla of Al-Jāhiz. *Journal of the American Oriental Society* 47/1929, s. 311–347

FISCHEL, Walter J. (1969): *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*. New York: Ktav Publishing House.

FU'AD SAYYID, Ayman (2000): *Al-Dawla al-fātimīya fī Misr*. Káhira: Al-Dār al-misriya al-lubnáníya.

Daniel Boušek

- GINZBURG, Carlo (2003): *Noční příběh*. Praha: Argo.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1953): A Jewish Addict to Sufism: In the Time of the Nagid David II Maimonides. *Jewish Quarterly Review* 44/1953, s. 37–49.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1963): Between Hellenism and Renaissance—Islam, the Intermediate Civilization. *Islamic Studies* 2/1963, s. 217–233.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1963): The Medical Profession in the Light of the Cairo Geniza Documents. *Hebrew Union College Annual* 34/1963, s. 177–194.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1968): Jewish Society and Institutions under Islam. *Journal of World History* 11/1968, s. 170–184.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1974): *Jews and Arabs. Their Contacts Through the Ages*. New York: Schocken Books.
- GOITEIN, Shelomo Dov (1999): *A Mediterranean Society*. Sv. 2. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- GOLDZIHNER, Ignaz (1901): 'Abd al-Sayyid al-Isra'ili. *Revue des études juives* 43/1901, s. 1–2.
- GOTTHEIL, Richard (1907): An eleventh-century document concerning a Cairo synagogue. *Jewish Quarterly Review* 19/1907, s. 467–539.
- GOTTHEIL, Richard (1921): An Answer to the Dhimmis. *Journal of the American Oriental Society* 41/1921, s. 385–457.
- HEYD, Uriel (1963): Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Süleymān the Magnificent. *Oriens* 16/1963, s. 152–170.
- KOBER Adolf Israel (1939): Zur Geschichte der jüdischen Ärzte. *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 83/1939, s. 305–312.
- LASSNER, Jacob (1990): The Origins of Muslim Attitudes towards the Jews and Judaism. *Judaism* 39/1990, s. 494–507.
- LASSNER, Jacob (2012): *Jews, Christians, and the Abode of Islam. Modern Scholarship, Medieval Realities*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- LAZARUS-YAFEH, Hava (1975): *Studies in Al-Ghazzālī*. Jerusalem: Magness Press.
- LAZARUS-YAFEH, Hava (1996): Judaism and Jews in the Writing of Al-Ghazzālī. In: Lazarus-Yafeh, Hava (ed.): *Muslim Authors on Jews and Judaism: The Jews among their Muslim Neighbours*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for Jewish History, s. 161–170.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (ed.) (1934): Le traité d'Ibn 'Abdūn. *Journal asiatique* 224/1934, s. 177–299.
- LEVY-RUBIN, Milka (2005): *Shurūt 'Umar* and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the *Dhimmīs*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30/2005, s. 170–206.
- LEVY-RUBIN, Milka (2012): *Shurūt 'Umar*. From Early Harbingers to Systematic Enforcement. In: Freidreich, David M. a Goldstein, Miriam (eds.): *Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 30–43.
- LEWIS, Bernard (1974): An Anti-Jewish Ode. The Qasida of Abu Ishaq Against Joseph ibn Naghrella. In: Lieberman, Saul (ed.): *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume II*. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, s. 657–668.
- LEWIS, Bernard (1984): *The Jews of Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- LEWIS, Bernard (2001): *The Muslim Discovery of Europe*. New York a London: W.W. Norton & Company.
- MANN, Jacob (1931): *Text and Studies in Jewish History and Literature*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- MEYERHOF, Max (1929): Notes sur quelques médecins juif égyptiens qui se sont illustrés à l'époque arabe. *Isis* 12/1929, s. 113–131.
- MEYERHOF, Max (1938): Medieval Jewish Physicians in the Near East, in Arabic Sources. *Isis* 28/1938, s. 432–460.
- MEZ, Adam (1995): *The Renaissance of Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan.
- MOORE, Robert Ian (2007): *The Formation of Persecuting Society: The Power and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Malden: Blackwell.
- NEMOY, Leon (1972): A Scurrilous Anecdote concerning Maimonides. *Jewish Quarterly Review* 62/1972, s. 188–192.
- NIRENBERGER, David (1996): *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- PERLMANN, Moshe (1940–1942): Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10/1940–1942, s. 843–861.
- PERLMANN, Moshe (1948–1949): Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada. *Proceedings of American Academy for Jewish Research* 18/1948–1949, s. 269–290.
- PERLMANN, Moshe (1958): Asnawī's Tract against Christian Officials. In: Löwinger, Samuel –Scheiber, Alexander –Somogyi, Joseph (eds.): *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Sv. 2. Jerusalem: Rubin Mass, s. 172–208.
- PERLMANN, Moshe (1972): Notes on the position of Jewish physicians in Medieval Muslim countries. *Israeli Oriental Studies* 2/1972, s. 315–319.
- PORMANN, Peter E. a SAVAGE-SMITH, Emilie (2007): *Medieval Islamic Medicine*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- RABELAIS, François (1953): *Gargantua a Pantagruel*. Praha: Melantrich.
- REIF, Stefan C. (2000): *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University's Genizah Collection*. Richmond: Curzon Press.
- ROSENTHAL, Franz (1969): The Defense of Medicine in the Medieval Muslim World. *Bulletin of the History of Medicine* 43/1969, s. 519–532.
- ROSENTHAL, Franz (1978): The Fielding H. Garrison Lecture: The Physician in Medieval Muslim Society. *Bulletin of the History of Medicine* 52/1978, s. 475–491.
- ROTH, Cecil (1960): *A History of the Marranos*. New York: Meridian Books; Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- RUDERMAN, David B. (1995): *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven a London: Yale University Press.
- SADAN, Joseph (1986): Some Literary Problems Concerning Judaism and Jewry in Medieval Arabic Sources. In: Sharon, M. (ed.): *Studies in Honour of David Ayalon*. Leiden: Brill a Hebrew University, s. 353–398.
- SHATZMILLER Joseph (1994): *Jews, Medicine, and Medieval Society*. Berkeley: University of California Press.
- STARR, Joshua (1949): *Romania: The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*. Paris: Éditions du Centre.
- STEINSCHNEIDER, Moritz (1865): Gaubarī's ‚entdeckte Geheimnisse‘: Eine Quelle für orientalische Sittenschilderung. *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 19/1865, s. 562–577.
- STEINSCHNEIDER, Moritz (1877): *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Spracher zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- STEINSCHNEIDER, Moritz (1986): *Die arabische Literatur der Juden*. Hildesheim, Zürich a New York: Georg Olms.
- STILLMAN, Norman A. (1979): *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- ŠEDINOVÁ, Jiřina (2002): *Dva hebrejské cestopisy: Benjamin z Tudely, Petachja z Řezna*. Praha: Argo.

Obraz židovských lékařů a lékárníků v muslimské polemické literatuře mamlúckého období

Daniel Boušek

TRACHTENBERG, Joshua (1945): *The Devil and the Jews*. New Haven: Yale University Press.

TRITTON, Arthur Stanley (1957): *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. London: Luzac & Co. Ltd.

YUVAL, Israel Jacob (2003): „Two Nations in Your Womb“. *Perceptions of Jews and Christians*. Tel Aviv: Am Oved.

ZETTERSTÉEN, K. V. (1919): *Beiträge zur Geschichte der Mamlūkensultane in den Jahren 690–741 der Hiğra nach arabischen Handschriften*. Leiden: Brill.

ZIMMELS, H. J. (1966): Science. In: Roth, Cecil (ed.): *The Dark Ages: Jews in Christian Europe 711–1096*. Tel Aviv: Massadah Publishing, s. 297–301.

Prameny

AL-DŽÁHIZ (1926): *Radd 'alā al-našārā*. In: Finkel, Joshua (ed.): *Three Essays of Abu 'Othman Amr ibn Baḥr al-Jahiz*. Cairo: The Salafyah Press, s. 9–38.

AL-DŽÁHIZ (1975): *Kniha lakomců*. Přeložil Svetozár Pantiček. Praha: Odeon.

AL-CHAZRADŽÍ (1907): *The Pearl-Strings. A History of the Resúliyy Dynasty of Yemen*. Sv. 2. Leyden: E. J. Brill; London: Luzac.

AL-MAQDISÍ (1906): *Kitāb ahsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālim*. BGA, 3. de Goeje M. J. (ed.). Leiden: Brill.

AL-MAQRIZÍ (1998): *Kitāb al-mawā'iz wa'l-'itibār bi-dhikri al-chitat wa'l-áthār*. Sv. 2. Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmija.

AL-MAS'ÚDÍ (1861–1877): *Murúdz al-dhahab wa ma'ádin al-džawhar. Les paires d'or*, ed. Barbier de Meynard, Pavet de Courteille, Paris.

IBN ABÍ UŠAJBÍ'A (1998): *'Ujún al-anbá' fī tabaqát al-atibbá'*. Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmija.

IBN AL-HÁDŽDŽ (1929): *Madchal al-šar' al-šarif 'alá al-madháhib*. Sv. 4. Káhira: Maktabat dár al-turáth.

IBN AL-QIFÍ (1903): *Ta'riḥ al-hukamá'*. Lippert Julius (ed.). Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

IBN AL-UCHUWWA (1938): *The Ma'ālim al-Qurba fī aḥkām al-ḥisba*. Levy Reuben (ed. a přel.). London: Cambridge University Press.

IBN BATTÚTA (199-): *Tuhfat al-nazzár fī ghará'ib al-amsár*. Bejrút.

IBN HIŠÁM (nedat.): *Al-Síra al-nabawija*, 2. sv. Káhira: Dár al-fikr.

IBN KATHÍR (1939): *Al-Bidája wa'l-nihája*. Káhira.

IBN QAJJIM AL-DŽAWZÍJA (2002): *Ahkám ahl al-dhimma*. 2 sv. T. A. Sa'd (ed.). Bejrút: Dár al-kutub al-'ilmija.

IBN QAJJIM AL-DŽAWZÍJA (2003): *Hidájat al-hajárá fī adžwibat al-jahúd wa'l-nasárá*. Sajjid 'Imrán (ed.). Káhira: Dár al-hadith.

IBN TAGHRÍBIRDÍ (1909–1929): *Al-Nudžúm al-záhira*. Sv. 2–7. Popper W. (ed.). Berkeley, California: University of California Press.

ŠELOMO IBN VERGA (1947): *Ševet Jehuda*. A. Shohat (ed.). Jerusalem: Mosad Bialik.

Summary

The aim of the present study is to outline the image of Jewish physicians and pharmacists of the Mamlūk period in Muslim literature. The ample presence and dignified station of Jewish physicians and pharmacists in Islamic society is vividly documented in biographical lexicons of physicians and findings of the Cairo Genizah starting from the 10th century. Their names figure in the classical period of Islam among members of entourages of caliphs, sultans, viziers, generals, or governors. The tolerant attitude has changed in the 13th century. The

worsening of the social and legal position of Jews and Christians during the Mamlūk period in Egypt and Syria is reflected also in the attitude of Muslim society towards non-Muslim and particularly Jewish physicians. The contemporary Muslim literature portrays a Jewish physician as someone whose only aim is to harm Muslims by false or poisonous drugs and who deprives Muslim physicians of work. The paper documents this bias, which has its counterpart in Medieval and Renaissance Christian literature and society, in citations from various Arabic sources with different agendas, and tries to outline its origins and the impact on the attitude of Muslim society towards the Jewish minority in the studied period.

A telling specimen of the change in the position of Jewish physicians is the polemical treatise Kitāb al-Mukhtār fī kashf al-asrār (The best collection disclosing the secrets), by al-Jawbarī (13th century), which, in its fifth chapter, makes extravagant allegations against Jews and "discloses the fraudulence of Jewish men of learning." The Jews are portrayed by the author as "the most cunning creatures, the vilest, most unbelieving and hypocritical. While ostensibly the most humble and miserable, they are in fact the most vicious of men. [...] If they remain alone with a man, they destroy him. They offer him sleep-inducing food, they slay him." Al-Jawbarī describes further the way Jewish physicians mix their drugs in order to do harm, overpower and finally kill their patients. "They have secrets unknown to anybody else." Their poison does not even have to work immediately, but in over a few years, during which the physician reaps a rich harvest from the patient.

The accusations made by al-Jawbarī are in variations repeated time after time in various Muslim polemical treatises of the Mamluk period. Jewish doctors are presented in them not only as molesting Muslim female patients or trying to entice patients, mostly in a dream, to convert to Judaism. Not only is the body not safe from them, but the soul is also affected. Jewish doctors are at liberty to shed the blood of those who desecrate the Shabbat, says Ghānī ibn al-Wāsiṭī in his polemics against the Dhimmīs at the end of the 13th century.

The accusations of poisoning are a recurrent polemical subject matter both in medieval Christian Europe and Muslim countries. But while in medieval Christian Europe the Jews were lumped together with other persecuted minorities, namely heretics, lepers and paupers, who were falsely accused of spreading contaminations and poisoning the wells, the Muslim Koranic exegesis, traditions and polemical literature arrogated a brand of archenemies of Muslims and poisoners particularly to the Jews. This literature in different variations recounts stories about the Jews who "if they stay alone with Muslims, they try to kill them," or "if two Jews meet, it is only in order to plot to kill Muslims" and so on, likewise they several times sought to assassinate Muhammad.

These and other accusations will be later repeated time after time in Muslim polemical literature of the Mamluk period and thus reflecting, and at the same time fashioning, the image of a Jew. Why is it that Jews, the most impotent of all the minorities enjoying the protective status of Islam, were singled out for such disparaging comments? In my view, the root of it lies in how the dominant narrative of alleged Jewish perfidy was

transmitted. The sharp anti-Jewish polemic was already embedded in Muslim scripture and its commentaries, from which it became an integral part of popular preaching and folklore that filtered down to the general populace. As a result, Jews were always described as earlier Muslim writers and preachers had made them out to be.

Returning back to the accusation of Jews and Jewish physicians of poisoning their patients, its root probably lies in several stories with anti-Jewish sentiments. The first is a story of a Jewish woman, Zaynab from the Khaibar oasis, who tried to poison Muhammad and which is recorded in a semi-sacred Prophet's biography called *Sira*, by Ibn Hishām, and the second case where the Jews and poison are lumped together, are several traditions about the way Jews "greeted" the Prophet, saying *al-sāmm 'alaikum* ("poison on you") instead of the usual *Salām 'alaikum* ("peace on you"). These traditions are broadly expounded by the fourteenth-century jurist Ibn Qayyim al-Jawziyya in his *Aḥkām ahl al-dhimma* (*The Laws Pertaining to the Protected People*).

What should be stressed is that these and similar accusations against the Jews, contrary to Medieval Christian Europe, remained in Muslim countries predominantly literary. The most telling evidence of that is the diverse response of the Christian and Muslim societies to the Black Death, which ravaged both through Europe and the Islamic world between 1348 and 1350. While Europe witnessed massive pogroms against the Jews, who were believed (together with lepers and heretics) to have poisoned the wells in order to destroy Christian civilisation, the Jews and the Christians in Syria were encouraged by the Muslim majority to take part, along with Muslims, in ceremonies praying for averting the plague.

In sum, the polemical motive of a Jewish physician poisoning the Muslim patients played, in Muslim countries, just a marginal role and did not contribute to shaping the popular posture of Muslim society towards the Jewish minority.

Helena Burgrová

Příčiny egyptského povstání¹

Abstract

The study aims to explore the origins of the Egyptian uprising of 2011 that resulted in the fall of Husni Mubarak and his closest circle. The underlying argument of the study is following: neglecting of the structural problems prevalent in the country, for instance, the growing size of population, the increase of poverty or high unemployment among educated youth, led to a growing discontent among Egyptians which was further fed by omnipresent repression of the political opposition, high rates of corruption among the regime representatives, and plans for a dynastical power transition.

Keywords: Egypt, Husni Mubarak, uprising, Arab spring, oppression, gumlukiyya

Aš-šacb juríd isqát an-nizám.

Lid požaduje svržení režimu.

1) Tento článek vznikl v rámci projektu Studentské grantové soutěže Západočeské univerzity v Plzni SGS-2012-30.