

Sekundární literatura

- BLAHUTKOVÁ, Daniela (2006): *Dimenze soukromosti v prózách Josepha Rotha* (online), dis., FF MU Brno, dostupné z: http://is.muni.cz/th/15444/ff_d/Dizertace.pdf (posl. aktualizace 10.11.2008)
- BRONSEN, David (1974): *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- FREY, Reiner (1983): *Kein Weg ins Freie. Joseph Roths Amerikabild*, Frankfurt/M.: Peter Lang.
- GELHARD, Dorothee (2004): *Spuren der Sagen. Studien zur jüdischen Hermeneutik in der Literatur*, Frankfurt/M.: Peter Lang.
- JUERGENS, Thorsten (1977): *Gesellschaftskritische Aspekte in Joseph Roths Romanen*, Leiden: Universitaire pers.
- LUNZER, Heinz; LUNZER-TALOS, Victoria (2009): *Joseph Roth. Leben und Werk in Bildern*, 2., přepracované vydání, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- MAGRIS, Claudio (2009): *Daleko odkud. Joseph Roth a východožidovská tradice*, Praha: Sefer (orig.: *Lontano da dove*, Torino 1971).
- MAGRIS, Claudio (1974): *Weit von wo. Die verlorene Welt des Ostjudentums*, Wien: Europaverlag (orig.: *Lontano da dove*, Torino 1971).
- ROBERTSON, Ritchie (1991): *Roth's Hiob and the Tradition of Ghetto Fiction*, in CHAMBERS, Helen, ed.: *Co-existent Contradictions. Joseph Roth in Retrospect*, Riverside: Ariadne Press, s. 107–127.
- SHAKED, Gershon (1986): *Die Macht der Identität. Essays über jüdisch-deutsche Schriftsteller*, Königstein/Ts.: Athenäum.
- STERNBURG, Wilhelm von (2009): *Joseph Roth. Eine Biographie*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Daniel Boušek

Náboženské pronásledování Židů Almohady a otázka Maimonidovy konverze k islámu

Religious persecution of Jews under the Almohads and the question of Maimonides' conversion to Islam

During the 12th century has been the majority of Jewish society in the North-West Africa and Andalusia forced by the Almohad religious movement to convert to Islam. Their suffering and trial describe simultaneously Muslim and Jewish sources. Some Jews opted for martyrdom, but major part of them, when faced with option of conversion or death has chosen to embrace outwardly Islam. Maimonides whose family has shared the lot of its community has expressed the opinion that the Jew is allowed in time of such persecution as experienced under the Almohads to profess feignedly Islam in order to save ones life, but he must strive to leave the realm of direct pressure as quickly as possible. Maimonides' view sheds light also on the story of his personal conversion to Islam which is included in two Muslim sources. Scholars who brush aside the possibility of his conversion base their persuasion not only on denying the credibility of Arab sources but especially on the assumption that 1) his later apostasy from Islam and return to Judaism would not be left unpunished by Muslim authorities; 2) and that the slightest hint on his supposed conversion is absent in the Jewish sources and particularly in writings of Maimonidean controversy. The present article tries to answer both objections.

Klíčová slova: židovsko-muslimské vztahy, Almohadé, Maimonides, konverze, Maghrib
Key words: Jewish-Muslim relations, Almohads, Maimonides, conversion, Maghrib

Daniel Boušek

Otázka konverze největšího židovského středověkého filozofa a teologa Maimonida (1138–1204) k islámu, o níž hovoří několik arabských pramenů, zaměstnává badatele již od počátku bádání o jeho životě a díle. Řada významných učenců a zakladatelů školy *Wissenschaft des Judentums* počínaje Elijahem Carmolim se klonila k přijetí těchto svědectví,¹ jiní, stejně věhlasní badatelé² představu Maimonidovy konverze důrazně odmítali a považovali ji za zlovolný výmysl jeho nepřátel. Táž názorová rozkolísanost panuje také mezi současnými badateli. Cílem předloženého příspěvku není tuto spornou otázku rozhodnout, nýbrž spíše poukázat na slabiny některých argumentů odpůrců „faktu Maimonidovy konverze“ a předložit prameny, jež stojí v centru badatelského diskurzu. Nejprve je však nezbytné nastínit historický kontext „Maimonidovy konverze“.³

1. Pronásledování v Maghribu a Maimonidovo Pojednání o pronásledování

Vítězství Almohadské berberské dynastie (1130–1269, *al-muwahhīdūn*, „vyznavačů jedinosti Boží“, *tawhīd*) nad jiným berberským hnutím Almorávidů (*al-murābiṭūn*) v severozápadní Africe provázely násilné útoky jak proti muslimům nesdílejícím touhu interpretaci islámu, tak proti křesťanům a Židům, majícím v islámu status *dimmijū* – „chráněného obyvatelstva“. Přesto jsou paradoxně roky vlády Almohadské dynastie považovány za zlaté období Maghribu. Během tří nebo čtyř let po smrti almorávidského vůdce 'Alīho ibn Jūsufa roku 1143 se Almohadé pod vládou 'Abdulmu'mina (1130–1163) – nástupce Ibn Tūmarta (zemřel 1130), zakladatele tohoto náboženského hnutí – zmocnili značné části severoafrických držav Almorávidské dynastie a zavedli program náboženské perzekuce. Deklarovaným heslem hnutí bylo šířit „správné“ chápání Boží jednoty (*tawhīd*) mezi muslimy a především Almorávidy, upadnuvšími do bludu. Teologické omyly se Almohadé snažili vymýtit likvidací Almorávidů, nepoddajných kmenových vůdců, španělských křesťanských sil pronikajících ze severu a v neposlední řadě také nezúčastněných diváků historického dění. Do 50. let 12. století se Almohadé zmocnili rozsáhlého území západní Afriky, sahajícího od Atlantského oceánu po většinu území dnešní Alžírsko, a zároveň i jihozápadní části Andalusie včetně města Córdoba. V 60. letech své severoafrické državy rozšířili o Tunis a Tripolis a dobyli i zbytek muslimské části Andalusie.⁴

Od druhé poloviny 11. století do 13. století tak můžeme sledovat proměnu dříve tolerantní politiky vůči tzv. „chráněnému obyvatelstvu“.⁵ Většina Židů podle shod-

ného svědectví židovských i muslimských pramenů formálně konvertovala k islámu a setrvala ve svých sídlištích, ostatní uprchli do Almohadům nepodléhající části Španělska. V Maghribu tak vznikl jev muslimských krypto-Židů, s nímž se o několik století později můžeme setkat ve fenoménu *conversos* v křesťanském Španělsku. Na rozdíl od křesťanství, které almohadské perzekuce vyhladily z mapy severozápadní Afriky, judaismus tlaku islamizace z dlouhodobé perspektivy odolal, a přestože židovské komunity nuceně konvertovaly k islámu, po čtyřech generacích se v celku neporušené navrátily zpět k judaismu.⁶ Někteří historici rozsah zkázy a utrpení způsobeného Almohady dokonce srovnávají s osudem Židů v oblasti Rýna během křižáckých tažení, ale na rozdíl od množství žalozpěvů (*qinot*) a kronik popisujících utrpení střeoevropských komunit, v andaluské a maghribské oblasti tento druh literatury rozvinut nebyl, a proto se o něm dochovalo jen nemnoho zpráv.⁷ Částečný pohled na rozsah pronásledování, konverzí a zabíjení Židů skýtá několik zpráv z pera současných i pozdějších básníků a historiků. Jediný dochovaný žalozpěv, začínající veršem *Bēda, na Sefarad dopadlo z nebes zlo*, pochází od básníka a komentátora Bible Avrahama ibn 'Ezry (1089–1164). Podle několika alternativních verzí v něm Ibn 'Ezra naříká nad násilným zánikem řady severoafrických a andaluských komunit včetně komunit v Córdobě a Fāsu. Přestože jejich autor lká nad zabíjením a zajímáním Židů, o nucených konverzích k islámu se nezmiňuje. Pouze jedna verze žalozpěvu zmiňuje, že ve městech Fās a Dar'ā byli Židé postaveni před volbu: konverze, nebo smrt.⁸

O pronásledování v Maghribu se Maimonides zmiňuje jen stručně v *Dopisu do Jemenu* (1172), adresovaném jemenské židovské komunitě, jež zažívala podobné pronásledování. V *Dopisu* si Maimonides stěžuje na „vládce v jemenské zemi, jenž Izraeli nařídil konverzi a přinutil všechno <lid> na místech, která ovládl, opustit náboženství, zrovna tak, jak to učinili Berbeři⁹ v Maghribu“.¹⁰ V listu z roku 1199, v němž si Maimonides stýská nad úpadkem židovské vzdělanosti v islámských zemích, prohlašuje, že se „nám již také doneslo, jakými pronásledováními kvůli našim hříchům prošla města Maghribu“.¹¹ Maimonides však ve svém díle o sobě nikde nehovoří jako o oběti almohadského pronásledování v Maghribu.

6) Pro důvody odlišného osudu těchto dvou komunit viz LEVTZION, Eliezer, 1990, s. 8–15; BEN-SASSON, Menahem, 1990, s. 16–37.

7) COHEN, Mark R., 1994, s. 180–189; BEN-SASSON, Menahem, 2010, s. 47–72.

8) ROSIN, D., 1894, s. 29–32; ŠIRMAN, Hajim, 1939, s. 31–35; HIRSCHBERG, Hajim Z., 1965, I, s. 89–93; DINABURG, Ben-Zion, 1930, II/1, s. 103–109.

9) Doslova Kenaanci, termín, jímž středověká hebrejščina obvykle označovala Slované. Maimonides zde nezvykle jménem Kanaan označuje berberskou dynastii Almohadů, vládnuoucí v Maghribu v letech 1150–1180; pro Berbery středověká hebrejščina obvykle užívala pojmenování Pelištim, viz KRAUSS, Samuel, 1935, s. 406–407.

10) MAIMONIDES, 1952, s. 4; BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 112.

11) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 338.

1) MUNK, Salomon, 1842, s. 47; GEIGER, Abraham, 1850, s. 9–10; GRAETZ, Heinrich, 1894, VI, s. 269, pozn. 3.

2) FRIEDLÄNDER, Moritz, 1946, s. xviii.; MARGOLIOUTH, David, 1901, s. 539–541; BERLINER, Adolf, 1971, s. 104–130.

3) V přepisu hebrejštiny jsem se řídil normou D v pravidlech navržených a zdůvodněných v článku Pavla Čecha a Pavla Sládka, 2009, s. 305–339.

4) LE TOURNEAU, Roger, 1969.

5) VON GRUNEBaum, Gustav, 1970, s. 180–190.

Daniel Boušek

Historik a filozof Avraham ibn Da'ud v kronice *Sefer ha-qabala* (sepsáno 1161) oplakává zničení center studia Tóry a úpadek židovské vzdělanosti po vlně pronásledování, zajímání, konverzí a krveprolití v letech 1141–2 od Maroka po al-Mahdiju v Tunisu následovně:

Po smrti rabiho Josefa ha-Leviho <ibn Migaše> blahé paměti¹² nastaly Izraeli dny nouze, zlovolných ustanovení a náboženského pronásledování (*šmad*),¹³ v jejichž důsledku lidé opustili své domovy. Ti, kdo byli určeni k smrti, byli usmrceni, kdo měli zahynout mečem, zhynuli mečem, kdo měl zemřít hladem, zemřel hladem, a ti, kdo byli předurčeni k zajetí, byli vzati do zajetí. Nádavkem k Jeremjášovu proroctví ti, kdo měli konvertovat, před Ibn Tūmartovým mečem konvertovali [...] A jméno Izraele již více nebylo zmiňováno.¹⁴

Významný pramen pro poznání stavu židovských obcí během vlády Almohadů představuje dopis z ledna roku 1148 od Šeloma ben Abū Zikrī ha-Kohena ze Siġilmāsy, významného maghribského karavanního města. O dění v Maghribu se Šelomo doslechl ve Fustātu od židovských a muslimských očitých svědků, jimž se podařilo z Maghribu uprchnout. Počet obětí ve Fāsu autor dopisu odhaduje na 100 000 a v Marrákeši na 120 000; tato nadnesená čísla spíše než o skutečném počtu obětí vypovídají o rozsahu tragédie, jíž prošli očití svědci pronásledování. V Tilimsānu Almohadé údajně zabili všechny obyvatele kromě Židů, kteří se zachránili konverzí k islámu. Po obsazení Siġilmāsy, která se útočníkům vzdala bez boje, Almohadé iniciovali disputaci s cílem přesvědčit Židy přijmout islám. Jelikož však sedmiměsíční disputace ke kýženému cíli nevedla, nově ustanovený vládce města Židy (v rozporu s islámským právem) postavil před ultimátum: konverze, nebo smrt. Sto padesát členů obce podstoupilo mučednickou smrt, ostatní v čele s siġilmāským soudcem, chtějícím zabránit dalšímu krveprolití, konvertovali. V Andalusii se měla dobytá území prostírat až po Sevillu a Tortosu. „Všechny komunity Maghribu jsou kvůli našim hříchům vyhubeny, nezůstal nikdo označující se za Žida od Biġġaje (Bougje) po Gibraltar; buďto všichni konvertovali, nebo zahynuli,“ píše Šelomo.¹⁵

12) Španělský rabin a představený židovské akademie v Luceně, kde zemřel roku 1141.

13) V talmudické literatuře termín *šmad* označuje situaci, kdy pohanská autorita vydá zákaz praktikovat náboženská příkazání.

14) ABRAHAM IBN DA'UD, 2005, s. 66 hebrejská část; s. 88 anglická část. Přestože Ibn Da'ud pronásledování spojuje se jménem Ibn Tūmarta (z. 1130), dobývání Maghribu a Andalusie započalo až s nástupem Ibn Tūmartova nástupce 'Abdulmu'mina. Pozdější židovští historikové čerpají své informace ze *Sefer ha-qabala*. Avraham Zacut tento zdroj cituje doslova (1857, s. 214); stejně tak činí Josef ha-Kohen v *Sefer 'emeq ha-bacha*, s. 19. Ibn Verga míchá historii s legendami a události klade mylně do roku 1112 (1947, s. 21–22)

15) TOLEDANO, Ja'aqov Moše, 1927, s. 449–458; HIRSCHBERG, Hājim Z., 1965, I,

Ne vždy se museli Židé sídlící na územích dobytých Almohady rozhodnout na místě, zda konvertují, zemřou mučednickou smrtí anebo opustí svá bydliště. Arabský historik Ibn al-Qifṭī (1172–1248) uvádí, že 'Abdulmu'min Židům a křesťanům stanovil lhůtu, do kdy mají buď odejít ze země, nebo přijmout islám. Majetek těch, kdo zůstanou a nekonvertují, měl propadnout státu a jejich krev padnout na jejich hlavu.¹⁶ Lhůtu vyměřenou k vedení disputace s Židy 'Abdulmu'min nestanovil pouze v Siġilmāse, ale také na dalších místech. Podle Ibn Vergovy agadické verze pronásledování se Židé v Maghribu po příkazu konvertovat pokoušeli s „králem“ vyjednávat a nabídli mu všechn svůj majetek, vyjednávání však ztroskotala a mnoho komunit následně konvertovalo k islámu. O měsíc později král zemřel a jeho syn nátlak na Židy zmírnil, takže se mnozí navrátili zpět k judaismu, zatímco ostatní z obavy, že jde o léčku, nadále po mnoho let *pro forma* vyznávali islám.¹⁷

Světlo na průběh náboženského pronásledování židovských komunit v Maghribu vrhá kniha *Ṭībb al-nufūs al-salīma (Hygiena zdravé duše)* rabiho Jehudy ibn 'Aqina (asi 1150–1220). Tento autor žijící v Maghribu je pro nás významný proto, že se s Maimonidem seznámil během jeho pobytu v Maghribu. Jím líčený obraz utrpení Židů se nicméně nevztahuje na situaci let padesátých, nýbrž osmdesátých a devadesátých, kdy chalífa Abū Jūsuf Ja'qūb al-Manṣūr (1184–1199) obnovil diskriminaci *ḍimmijů*. Ibn 'Aqin popisuje konfiskaci dědictví Židů, zákaz obchodovat, vlastnit otroky, ženit se s muslimkami a povinnost nosit oděv odlišující se od oděvu muslimů.¹⁸

Zprávy o nucených konverzích křesťanů a Židů v severní Africe neskýtají pouze díla hebrejských, ale také muslimských historiků. 'Abdalwāhid ibn 'Alī al-Marrākušī, narozený roku 1185, popisoval roku 1224 zánik nemuslimských komunit v Maghribu takto: „V celém Maghribu se nenalézá jediná synagoga ani kostel. Židé vyznávají veřejně islám, modlí se v mešitách a nechávají své děti číst Korán. Žijí v souladu s naším náboženstvím a zákonem. Přesto jen Bůh ví, co se skrývá v jejich srdcích a co se děje v jejich domech.“ Al-Marrākušī dále líčí nevzhledný typ oděvu, který almohadský chalífa nařídil Židům nosit. Nařízením nošení odlišného oděvu, tzv. *ġijāru*,¹⁹

s. 93–94; GARCÍA-ARENAL, M., 1997, s. 231–241. Srov. GOITEIN, Shelomo Dov, 1973, V, s. 59–61; II, s. 300.

16) IBN AL-QIFṬĪ, 1903, s. 317–318.

17) ŠELOMO IBN VERGA, 1947, s. 21–22.

18) HALKIN, Abraham, 1953, s. 104–107.

19) V Maghribu se namísto *ġijār* používal termín *šikla*. Viz AL-ZARKAŠĪ, 1289, s. 11; srov. FAGNAN, E., 1894, s. 294–298. Rabi Jehuda ibn 'Aqin toto odlišující znamení nazývá *šunajna*, zdrobnělina od *šanija*, což má v jeho výkladu znamenat „nízkost“ (*huġna*), „neboť vzhled a podoba, kterou pro nás (muslimové) zvolili, má vyjadřovat největší nízkost, odpornost a zavržení“. Viz ṬOBI, Josef, 1995, s. 332–333.

Daniel Boušek

a dalšími omezeními zamýšlel konvertované Židy oddělit od muslimské společnosti kvůli (odůvodněným) pochybnostem o upřímnosti jejich konverze. Nařídil jim proto nosit tmavomodrý (*kuḅlī*) oděv s velmi širokými rukávy, splývajícími k chodidlům, a ošklivý dlouhý závoj místo turbanu. Tato nařízení z roku 1198 měla dosáhnout dvou protichůdných cílů: ochránit většinovou muslimskou společnost před nebezpečím „judaizování“ a vyvinout na Židy tlak k přijetí muslimské identity. Židé se podle al-Marrākušīho všemožně snažili toto nařízení odvrátit, ale jedině, čeho u Abū Jaʿqūbova nástupce Abū ʿAbdullāha dosáhli, byla změna barvy oděvu a nahrazení závoje turbanem žluté barvy. Al-Marrākušī uvádí, že v době, kdy psal své dějiny, Židé v Maroku tento žlutý oděv stále ještě nosili.²⁰

Ve 14. století, kdy byla vláda Almohadů již pouhou historií, zaznamenal muslimský historik Šamsuddīn al-Dhahabī (1275–1348) rozhovor tradovaný Tāḡuddīnem ibn Ḥamawījou, který na dotaz, „proč nejsou v muslimském Maghribu žádní *ḍimmijové* a jak je možné, že se zde nenalézá jediná synagoga či kostel?“, dostal od Ibn ʿAṭīji, sekretáře almohadských vládců, odpověď, že když ʿAbdulmuʿmin roku 1147 dobyl Marrākuš, svolal Židy a křesťany k náboženské disputaci, po jejímž skončení jim předložil volbu přijmout islám, nebo zemřít.

Poté jim dovolil ještě po určitou dobu setrvat na místě, aby měli možnost zbavit se nemovitostí, prodat majetek a opustit zemi. Většina Židů rychle přijala islám, přestože pouze formálně, a majetek si tak zachovala. Křesťané odešli do Andalusie a jen malá část z nich přijala islám. Almohadé zničili synagogy a kláštery na celém svém území, takže žádný modloslužebník <křesťan> nebo nevěřící <Žid> nevyznává bezvěrectví.²¹

20) ʿABDULWĀḤĪD AL-MARRĀKUŠĪ, 1963, s. 383; MUNK, Salomon, 1842, s. 40–41. Fattal al-Marrākušīho vyjádření ohledně neexistence synagog a Židů vyznávajících islám považuje za přehnané. FATTAL, Antoine, 1958, s. 173. Přestože židovská komunita v Maghribu formálně konvertovala, muslimové ji nadále považovali za oddělenou skupinu a ostrakizovali ji. Díky tomuto tlaku ze strany vlády si židovská komunita na rozdíl od konvertovaných křesťanů zachovala svou strukturu a po čtyřech generacích se mohla vcelku neporušena navrátit zpět k judaismu. Nedůvěru v upřímnost jejich konverze vyjádřil chalífa Abū Jūsuf slovy: „Kdybych si byl jist o jejich bezvěrectví, zabil bych muže, rodiny vzal do zajetí a jejich majetek učinil podílem muslimů. Já však ohledně nich nemám jasno.“ Srov. HIRSCHBERG, Ḥajim Z., 1965, I, s. 148–150; BEN-SASSON, Menahem, 1990, s. 16–37.

21) MUNK, Salomon, 1842, s. 42–43. Hodnověrnost tohoto svědectví zpochybnil CORCOS, David, 1967, s. 141–143.

Další svědectví o situaci v Maghribu přináší *Pojednání o pronásledování (Igeret šmad*, známý rovněž jako *Maʿamar qiduš ha-šem*), jehož autorství se tradičně připisuje Maimonidovi.²² Ten ho napsal před rokem 1165 v odpověď na rezponzum jistého učenice,²³ na něhož se Židé postavili před volbu buď pronést islámské vyznání víry (*šahāda*), nebo zemřít mučednickou smrtí (z pohledu Židů), obrátili s žádostí o jeho právní názor. Obsah dotazu maghribských Židů Maimonides shrnul (nebo citoval) v úvodu pojednání takto: Může Žid ve chvíli pronásledování pronést islámské vyznání víry, „aby si zachránil život a aby se tak jeho synové a dcery nerozplynuli mezi národy, nebo má raději zemřít a vyznání nepronést, neboť ho váže povinnost k Mojžíšově Tóře, pokoj mu, a toto vyznání vede k opuštění všech přikázání?“

Rabín, na něhož se Židé z Maghribu obrátili, kategoricky odmítal možnost třeba i pod nátlakem konvertovat k islámu, protože islám (stejně jako někteří ge'onim) považoval za modloslužbu. Z toho důvodu zastával stanovisko, aby Žid postavený před volbu konverze, nebo smrti, raději volil smrt. Je zřejmé, že svým postojem odmítal také argument konverze „kvůli dětem“. Podle něj by se takto konvertovaný Žid stal *gójem* a za přikázání Tóry, jež by tajně dodržel, nejenže neobdrží žádnou odměnu od Boha, nýbrž jimi ještě více rozmnoží svůj hřích:

Kdo se navenek chová jako *gój* a v skrytu jako Izraelec, přec je *gójem*! ... Když někdo z násilím obrácených vstoupí do domu jejich modlitby <tj. mešity>, aby se tam pomodlil – třebaže nepronese jediné slovo –, a poté vejde do svého domu a modlí se, přidává tak svou modlitbou ke svému hříchu další provinění a nepravost.²⁴

Maimonides po vzoru svého otce²⁵ takový právní názor rozhodně odmítal. Nejprve zkritizoval učencovu odpověď a její netaktnost, a poté vypočítal povinnosti Židů nalézajících se na území, v němž dochází k náboženskému pronásledování. Maimonides připomíná, že učenci Talmudu požadovali, aby Žid ve chvíli pronásledování neprestoupil na veřejnosti ani jediné nepatrné přikázání. Člověk, který obětuje svůj život, podle Maimonida jistě získá velkou odměnu v životě příštím, ale zdůrazňuje, že učenci Talmudu nikdy nenařídili, aby byl někdo potrestán, natož zabit, jen proto, že neobětoval svůj život pro Boha. Současné pronásledování se navíc ničím nepodobá těm minulým: Islám podle Maimonida není modloslužbou

22) Maimonidovo autorství *Pojednání o pronásledování* zpochybnil DAVIDSON, Herbert A., 2005, s. 501–509.

23) TOLEDANO, Jaʿaqov Moše, 1911, s. 33 tvrdí, že oním rabínem byl Jehuda ben Susan ha-Kohen. Maimonides by se však nevyjadřoval takto urážlivě o svém učiteli, který při pronásledování roku 1165 odmítl vyznat islám a zemřel mučednickou smrtí. Viz níže.

24) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 37, 45–46.

25) SCHLOSSBERG, Eliezer, 1991, s. 95–107.

Daniel Boušek

(jak výslovně uvádí v Dopisu 'Ovadjovi, konvertitovi)²⁶ a Almohadé Židy nenutí přestoupit příkázání Tóry, nýbrž pouze ústy vyznat víru v pravost Muḥammadova prorockého úřadu. O někom, kdo raději podstoupí mučednickou smrt, je třeba říci, že „dodržel příkázání (nebo „vykonal nábožensky chvályhodný čin“, *mišwa*) a že jej za to u Boha, On je vznešený, čeká veliká odměna, protože sebe sama vydal k posvěcení Boha.“ Přesto ale Maimonides dodává, že každému, kdo se na něj obrátí s dotazem, zda se má nechat zabít, nebo pronést *šahādu*, radí, „aby raději pronesl vyznání a nenechal se usmrtit“, nicméně musí usilovat o dodržování co možná největšího počtu příkázání Tóry. Ten, kdo musel proti své vůli pod hrozbou násilí konvertovat, se musí podle Maimonidova názoru co nejvíce zdržovat doma a hledat příležitost, jak co nejdříve opustit oblast pronásledování bez ohledu na ztrátu majetku nebo rodiny. Boží odměna náleží i tomu, kdo navzdory nebezpečí a strachu o svůj život dodržuje příkázání Tóry, přestože danou oblast neopustí.²⁷

Maimonidův postoj k „posvěcení Božího jména“ (*qiduš ha-šem*) nezapře kulturní vliv islámské společnosti, v níž žil. Zatímco Židé ve středověké křesťanské Evropě ve chvílích náboženských pronásledování většinou volili smrt než konverzi, v islámských zemích tomu bylo z mnoha důvodů naopak.²⁸ Jeden z těchto důvodů spočívá na v islámu zakotveném konceptu zvaném *taqīja*, „obezřetnost“, který muslimovi v případě náboženského pronásledování dovoluje zatajit svou pravou víru za účelem přežití, aby se k ní následně po přejití pronásledování navrátil zpět.²⁹

Maimonides si byl vědom, že heroický postoj (jako v případě Siġilmäsy) může zaujmout jen hrstka jedinců, ale on jakožto duchovní autorita (po příkladu siġilmäského soudce), musel brát zřetel na neheroickou většinu, zachránit ji před duchovní rezignací a nabídnout jí důstojné přežití, dokud perzekuce neustanou. Maimonidovo připuštění konverze k islámu není podmíněno tím, aby se „synové a dcery nerozplynuli mezi národy“, i když si byl jistě vědom síly pout, jimiž člověka k místu vážou děti a rodina. Pronesení *šahādy* s cílem odvrácení akutního nebezpečí smrti, jak Maimonides výslovně říká, je pouze dočasným řešením, po němž musí následovat odchod na místo, kde je možné svobodně praktikovat

náboženství. Maghribští Židé – stejně jako jejich souvěrci v Jemenu³⁰ – nemají své setrvání na místě po fingované konverzi ospravedlňovat svými pouty k domovu a péčí o děti: „Argument toho, kdo se vymlouvá na dům a syny, v pravdě neobstojí: *Nikdo nevykoupí ani bratra, není schopen vyplatit Bohu sám sebe* (Ž 49,8)“, „necht' opustí svůj dům, děti i všechn svůj majetek“ a „nesmí na onom místě za žádnou cenu zůstat, nýbrž má vše opustit a jít dnem i nocí, dokud nenalezne místo, kde bude moci vyznávat své náboženství; svět je velký a širý.“³¹ Z pozdějšího vývoje pronásledování v Maghribu víme, že dokonce zdánlivá konverze k islámu nedokázala vždy ochránit židovskou výchovu dětí, jak dosvědčil Maimonidův obdivovatel rabi Josef ibn 'Aqnin v knize *Ṭibb al-nufūs al-salīma*, podle něhož po úmrtí konvertovaných Židů Almohadé odebírali jejich sirotky, aby je vychovávali podle islámu.³²

Maimonides rozhodně odmítal i výmluvu maghribských Židů, kteří své setrvání na místě pronásledování pojili s očekáváním brzkého příchodu mesiáše, který je odtamtud přenesou do Svaté země. Takové souvěrce považoval za hříšníky, kteří klamou sami sebe a ke hříchu svádí i ostatní. Mezi těmi, kdo nedbali Maimonidovy výzvy k odchodu z místa pronásledování a dál žili jako krypto-Židé, stál i již zmiňovaný rabi Josef ibn 'Aqnin. Ten o sžíravém pocitu provinění z konverze po letech píše:

Všeho utrpení, jímž jsme byli zkoušeni, se nám dostalo po právu, a nejen to, zasloužili bychom si mnohonásobně víc, podle míry znesvěcení Božího jména, za něž je vyměřen nesmírný trest. Za něj má být společně trestán ten, kdo se ho dopouští jak úmyslně, tak i neúmyslně. Když po nás žádali konverzi a změnu náboženství, měli jsme se nechat raději zabít a nedopouštět se přestoupení.³³

„Maimonidova konverze“

K pochopení Maimonidova postoje k nedobrovolné konverzi k islámu a výzvě k urychlenému opuštění místa pronásledování je významná i jeho osobní zkušenost. On sám s rodinou ve věku deseti let³⁴ uprchl před pronásledováním Almohadů po dobytí Córdoba

26) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 169.

27) Maimonides není v názoru na platnost obětí při pronásledování konzistentní. Na jiném místě téhož pojednání totiž tvrdí, že odmítnutím pronést *šahādu* a zvolením si smrti Žid za současného pronásledování nepodstupuje mučednickou smrt, nýbrž se naopak dopouští hříchu, za nějž ponese vinu. Právě tyto protimluvny a další důvody vedou Davidsona k domněnce, že Maimonides není autorem dopisu. Hartman naopak zastává názor, že Maimonidův postoj je plně v souladu s *halachou* a že bere ohled nejen na *halachickou* argumentaci, ale i na společenskou a psychologickou následky svého právního rozhodnutí (HALKIN, Abraham, 1985, s. 46–90).

28) GROSSMAN, 1998, s. 27–46.

29) LEWIS, 1984, s. 82–85.

30) „Proto ti, kdo jsou pronásledováni, mají utéct, uprchnout a uchýlit se do pouští a vyprahlých pustin a nelitovat odloučení od rodin a ztráty majetku, neboť toto vše je jen nepatrnou <obětí> náležející Bohu, Králi králů a Vládcí všehomíra.“ BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 125. Podobně chválí konvertitu 'Ovadju, který „opustil svého otce, rodiště i lid mocného království, poznal svým srdcem <pravdu> a přimkl se k národu.“ Viz *tamtéž*, s. 171.

31) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 68.

32) TOBI, Josef, 1995, s. 329–330; BEN-SASSON, Menahem, 1990, s. 28.

33) TOBI, Josef, 1995, s. 337. K osudům židovské komunity za almohadského pronásledování viz HALKIN, Abraham, 1953, s. 101–110; CORCOS, David, 1967, s. 137–160.

34) Maimonides se narodil 30. března 1138 (14. nisan 4898), a nikoli – jak se tradičně

Daniel Boušek

roku 1148. Rodina po několikaletém putování roku 1159 nebo 1160 našla útočiště ve Fāsu, maghribském centru židovské vzdělanosti.³⁵ Zde – jak se tradičně tvrdí – Maimonidův otec, rabi Majmūn, sepsal *Igeret ha-neḥama* (*List útěchy*), jehož cílem bylo maghribské Židy v pronásledování utěšit a upevnit jejich víru v jedinečnost Mojžíšovy prorocké osobnosti a jeho Tóry a ve vyvolenost Izraele.³⁶ Sa'adja ibn Danān, poslední židovský soudce v Granadě, v tomto přechodu do srdce almohadské říše ve svém genealogickém díle *Ma'amar 'al seder ha-dorot* spatřuje přání Maimonidova otce, aby jeho synové Moše a David studovali v akademii rabího Jehudy ibn Susana ve Fāsu.³⁷ Roku 1165 však chalífa Abū Ja'qūb Jūsuf (1163–84) rozpoutal nové perzekuce s cílem konvertovat *ahl al-dimma*, „chráněné obyvatelstvo“, jimž mohla teoreticky padnout za oběť i Maimonidova rodina. Maimonidův učitel rabi Jehuda ibn Susan odmítl přijmout islám a raději volil mučednickou smrt. Zázitek jeho martyria se podle Ibn Danāna stal Maimonidově rodině signálem k odchodu do Svaté země.³⁸

O Maimonidově konverzi se paradoxně nedovídáme z židovských pramenů, nýbrž z děl dvou arabských historiků Ibn al-Qifṭīho (1172–1248)³⁹ a Ibn Abī al-Uṣajbī'y (zemřel 1270).⁴⁰ Oba shodně uvádějí, že Maimonides během pronásledování Almo-

hadů nedobrovolně konvertoval k islámu a po svém příchodu do Egypta se navrátil zpět k judaismu. V Káhiře požíval přízně a ochrany vezíra Al-Qāḍīho al-Fāḍila (zemřel 1200),⁴¹ avšak ke sklonku života (1189/90) Maimonida nařkl maghribský muslimský učenec a básník Ibn Mu'īša,⁴² že v mládí vyznával islám, neboli obvinil ho z apostaze, jíž muslimské právo trestá (v případě muže) smrtí.⁴³ Al-Qāḍī al-Fāḍil však zbavil Maimonida obvinění na základě úsudku, že nedobrovolná konverze k islámu není podle koránského výroku: *Nebudiž žádného donucování v náboženství!* (2:256; *lā ikrāha fi'l-dīn*) právně platná.

Zakládá-li se Ibn al-Qifṭīho a Ibn Abī al-Uṣajbī'ovo svědectví na pravdě, což někteří badatelé z nejrůznějších důvodů popírají, pak největší židovský středověký teolog a filozof žil po jistou dobu jako muslim. Protože Ibn Qifṭīho verze, obsažená v jeho lexikonu učenců *Ta'rīch al-ḥukamā'* (1230–1235), dává nahlédnout nejen do osobního Maimonidova příběhu konverze, ale také do dějů v Maghribu obecně, překládáme zde příslušnou pasáž celou:

Když se 'Abdulmu'min ibn 'Alī al-Kūmī al-Barbarī zmocnil Maghribu, vyhlásil v zemích, nad nimiž panoval, že Židé a křesťané mají být vyhnáni. Stanovil jim lhůtu <k odchodu> a zavázal se těm z nich, kteří konvertují k islámu, setrvávají na svém místě a budou se nadále starat o své živobytí, že budou mít stejná práva a povinnosti jako muslimové. Kdo však setrvá v náboženství své komunity, má buďto odejít před vypršením jim stanovené lhůty, nebo zůstatne-li i po jejím uplynutí pod vládou panovníka, propadne svou duší i majetkem. Když byl tento rozkaz vyneseno, odešli nemajetní, ale ti, kdo měli velký majetek a bylo jim líto jejich rodin a majetků, zůstali a přijali naoko islám, avšak ve skrytu <vyznávali> bezvěrectví. Mūsā, syn Majmūnův, byl mezi těmi, kdo takto ve svých městech jednali: zůstal na svém místě. Když jednal naoko v souladu s rituály islámu, přidržel se jen některých jeho jednotlivostí, jako čtení Koránu a modlitby. Tak jednal, dokud se mu nenaskytla příležitost odejít, poté co v době k tomu potřebné shromáždil svůj majetek, opustil An-

uvádí – roku 1135 (14. nisan 4895). Viz GOITEIN, Shelomo Dov, 1980, s. 155; DAVIDSON, Herbert A., 2005, s. 7–14.

35) Fās měl mít podle Jāqūtova (1179–1229) geografického slovníku největší židovskou populaci v Maghribu (*Kitāb mu'jam al-buldān*, sv. 3, s. 842).

36) SIMMONS, L. M., 1890, s. 62–101, 337–369. Majmūnovo autorství nedávno zpochybnil WASSERSTEIN, David J. (2006), s. 410–418.

37) SA'ADJA IBN DANĀN, 1856, s. 30. K rozpakům badatelů ohledně důvodu, proč se Maimonidova rodina vydala do Fāsu, v němž rovněž docházelo k pronásledování, viz BARON, Salo Wittmayer, 1957, sv. 3, s. 291, pozn. 7. Pravý důvod patrně tkvěl v paradoxně liberálnější politice Almohadů vůči tamním jinověrcům ve srovnání s odlehlejšími částmi jejich impéria. Viz CORCOS, David, 1967, s. 157.

38) SCHREINER, Stefan, 2004, s. 285–290. Maimonidova sestra Mirjam zůstala v Maghribu. Viz GOITEIN, Shelomo Dov, 1980, s. 165.

39) Ğamāluddīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Jūsuf ibn Ibrāhīm ibn 'Abdalwābid al-Šajbānī al-Qifṭī se narodil do egyptské učenecské a úřednické rodiny. Když dosáhl Ibn al-Qifṭī patnácti let, byl jeho otec jmenován hlavním pomocníkem al-Qāḍīho al-Fāḍila (vezíra a Maimonidova patrona), jenž tehdy sídlil v Jeruzalémě, kam za ním rodina přesídlila. V Jeruzalémě Ibn al-Qifṭī setrval do roku 1201 a po letech putování se usadil v Aleppu, kde žil až do své smrti.

40) Muwaffaquddīn Abū al-'Abbās Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Abī al-Uṣajbī'a se narodil na konci 12. století v Damašku. Ibn Abī al-Uṣajbī'a studoval medicínu v Damašku a Káhiře. Roku 1234 byl jmenován lékařem v Damašku a roku 1234 v Šalāḥuddīnově nemocnici Nāširija v Káhiře, kde se spřátelil s Maimonidovým synem Avrahamem. Ibn

Abī Uṣajbī'ova otce, očního lékaře, učil medicíně sám Maimonides. MAYERHOF, Max, 1930, s. 451–452.

41) Ke vztahu 'Abdarraḥīma ibn 'Alī al-Fāḍil al-Bajsānīho k Maimonidovi viz KRAEMER, Joel L., 2004, s. 19–20, 25–27.

42) Abū al-'Arab ibn Mu'īša al-Kinānī al-Sabtī zemřel roku 1189. Ibn Mu'īša měl v Maghribu pomoci Židovi jménem Abū Mūsā, jemuž kvůli nějakému přečinu hrozila smrt. Někteří badatelé Abū Mūsua ztotožňují s Maimonidem. Viz MÜNZ, J., 1912, s. 30; HESCHEL, Abraham Josua, 1982, s. 47.

43) FATTAL, Antoine, 1958, s. 169; HEFFENING, W., Murtadd, sv. 7, s. 635–636.

Daniel Boušek

dalusii a zamířil do Egypta, kde se usadil mezi Židy ve městě Fuṣṭāṭu. Zde otevřeně praktikoval své náboženství. Usadil se ve čtvrti Maṣāṣa a živil se obchodováním s drahými kameny a tak podobně. Lidé se u něj učili filozofii. To se dělo v posledních dnech egyptské dynastie 'Alího, tj. Fátimovců. [...] Když se vlády v Egyptě chopil al-Mu'izz a zanikla vláda Alího dynastie, vzal jej pod ochranu al-Qāḍī al-Fāḍil 'Abdurraḥīm ibn 'Alī al-Bajsānī, popatřil na něj milostivě a stanovil mu mzdu. [...] Na konci svých dní prošel protivěným způsobem jedním mužem, soudcem z Andalusie, známým jako Abū al-'Arab ibn Mu'īša. Ten se s Maimonidem po svém příjezdu do Egypta setkal a měl s ním při ohledně jeho konverze k islámu v Andalusii. Ostouzel jej a chtěl mu uškodit. V tom mu však zabránil 'Abdurraḥīm ibn 'Alī al-Fāḍil, jenž pravil: „Vynucená konverze k islámu není právně platná.“⁴⁴

Svědectví Ibn Ḥamawīji a Ibn al-Qifṭīho shodně hovoří o volbě mezi islámem nebo exilem, nikoli o konverzi pod hrozbou smrti. Ibn al-Qifṭī tak ve svém podání Maimonida zahrnul mezi ty, kdo konvertovali nikoli ze strachu o vlastní život, nýbrž z touhy zachránit rodinný majetek. Stěžlí lze toto konstatování usmířit s Maimonidovými výrokami z *Dopisu do Jemenu* a *Pojednání o pronásledování*, kde své souvěrce nabádá, aby v případě náboženského pronásledování opustili majetek i rodiny a vyhledali útočiště v poušti. Je pravděpodobné, že Ibn al-Qifṭī čerpal své informace od Maimonidova oblíbeného žáka rabiho Josefa ibn Šim'ona, pro něhož Maimonides napsal formou dopisů *Průvodce tápajících*. Ten podle téhož lexikonu prožil v Maghribu stejný osud apostaty jako Maimonides a po přesídlení do Aleppa se stal Ibn al-Qifṭīho blízkým přítelem.⁴⁵ Existují však také důvody pro napadení hodnověrnosti obsahu Maimonidova hesla v Ibn al-Qifṭīho lexikonu učenců, neboť udává nepřesně datum Maimonidovy smrti (605 A.H., tj. 1208/9) a poněkud nepřesně líčí okolnosti provázející vznik jeho díla na téma zmrtvýchvstání.

Stručnější zpráva o Maimonidově konverzi se nalézá v lexikonu lékařů '*Ujūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (Pramen zpráv o třídách lékařů) o generaci mladšího egyptského historika Ibn Abī Ušajbī'y, jenž své informace patrně čerpal od Maimonidova syna Avrahama, s nímž pracoval v káhirske nemocnici al-Nāširīja, nebo od svého otce, jenž studoval medicínu pod Maimonidovým vedením. Proto ani v hesle „Maimonides“

necituje z Ibn al-Qifṭīho knihy, jak hojně činí u řady jiných hesel. Ibn Abī Ušajbī'a uvádí: „Říká se, že představený <egyptských Židů> Mūsā na Západě (*al-maḡrib*) konvertoval k islámu, naučil se Korán nazpaměť a zabýval se islámským právem. Když poté zamířil do Egypta a usadil se ve Fuṣṭāṭu, od islámu odpadl.“⁴⁶ Ibn Abī Ušajbī'a jako místo Maimonidovy konverze uvádí *al-maḡrib*, což se zdá odporovat Ibn al-Qifṭīho údaj, podle nějž konvertoval v Andalusii, odkud měl podle jeho podání utéct přímo do Egypta. Toponymum *al-maḡrib* však v arabské terminologii označovalo oblast severozápadní Afriky i Andalusii. Tato okolnost tedy nemůže sloužit jako argument pro nehodnověrnost obou pramenů; navíc Maimonides termín *al-maḡrib* mnohokrát užil pro Andalusii.⁴⁷ Zůstává tedy otázkou, kde došlo ke konverzi. Přestože Bernard Lewis hovoří jednoznačně o Španělsku,⁴⁸ domnívám se spolu s Joelem L. Kraemerem, že k Maimonidově konverzi mohlo dojít spíše ve Fāsu během perzekucí rozpoutaných chalífou Abū Ja'qūb Jūsufem v 60. letech 12. století, jež Maimonida podnítila k opuštění Maghribu a k cestě na Východ.

Je příznačné, že otázka Maimonidovy konverze byla velmi emotivní především u starších badatelů židovského vyznání. Recentní práce zabývající se Maimonidem shodně stanovují, že za současného stavu bádání nelze otázku Maimonidovy konverze jednoznačně kladně nebo záporně zodpovědět, což jim přesto nebrání vyjadřovat svá osobní mínění, v nichž se kloní k jedné či druhé alternativě: Bernard Lewis nejprve argumenty pro a proti Maimonidově konverzi označil za vyrovnané, ale později o ní hovořil jako o faktu, a týž názor zastávají také Joel L. Kraemer a Sarah Stroumsa. Mordechaj A. Friedman konverzi připouští a Herbert A. Davidson a Moše Halbertal se k ní staví spíše odmítavě.⁴⁹

Odpůrci Maimonidovy konverze a někteří další badatelé zakládají svůj postoj především na zpochybňování hodnověrnosti svědectví obou arabských autorů. Ibn al-Qifṭīho kniha podle nich obsahuje řadu nepřesností, které vrhají stín na autorovu důvěryhodnost coby historického pramene, a Ibn Abī Ušajbī'a uvádí zprávu o jeho konverzi slovy „říká se“ (*qīla*), jako by ji sám nepovažoval za hodnověrnou.⁵⁰ Zastánci konverze namítají, že Ibn al-Qifṭī byl Maimonidovým současníkem a nemohl si vymyslet příběh o Ibn Mu'īšovi, který zmiňuje nebo naň poukazuje historici Ibn Abī Ušajbī'a,

46) IBN ABĪ UŠAJBĪ'A, 1998, s. 538.

47) BLAU, Joshua, 1991, s. 293–294; týž, 1993, s. 43–50.

48) LEWIS, Bernard, 1984, s. 100.

49) LEWIS, Bernard, 1945, s. 178–180; týž, 1984, s. 100; KRAEMER, Joel L., 2008, s. 123–124; STROUMSA, Sarah, s. 10, 15, 59–61, FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj, 2002, s. 31–37; DAVIDSON, Herbert A., 2005, s. 9–28; HALBERTAL, Moshe, 2009, s. 31–32.

50) CORCOS, David, 1967, s. 137, pozn. 1; LEWIS, Bernard, 1945, s. 178; BERLINER, Adolf, 1971, s. 110–111.

44) IBN AL-QIFṬĪ, 1903, s. 317–319.

45) „Když byli Židé a křesťané v oné zemi přinuceni přijmout islám nebo exil, dodržovali vskrytu své náboženství. A protože se mohl volně pohybovat, vymyslel si plán, jak přesídlit do Egypta. Jeho plán vyšel a on odjel i se svým majetkem. Přijel do Fuṣṭāṭu a připojil se k Mūsovi, synu Majmūnovu z Córdoba, představenému Židů v Egyptě.“ IBN AL-QIFṬĪ, 1903, s. 392.

Daniel Boušek

Ibn 'Adīm (1192–1262) a Šamsuddīn al-Ḍahabī (1274–1348).⁵¹ Maimonides sám, podle nich, svou konverzi nepřímo přiznal v *Dopisu o pronásledování*, kde se zastává konvertitů z řad Židů a odmítá názory radikálů, kteří je vylučovali ze společenství Izraele. Po cit vlastního selhání zde vyjádřil slovy proroka Jeremjáše: *Ležíme v hanbě, přikrytí pochanou, neboť jsme hřešili proti Hospodinu, svému Bohu, my i naši otcové* (3,25).⁵² Navíc opuštěním Maghribu a připlutím do Akka se Maimonides podle vlastních slov „zachránil z pronásledování/konverze“ (*we-nišalti min ha-šmad*).⁵³

Odpůrci jeho konverze jednak namítají, že zastání se konvertitů nedokazuje, že k nim patřil také Maimonides, ale nejčastěji své záporné stanovisko opírají o dva důvodné argumenty: První – vedle zpochybňování hodnověrnosti zpráv arabských historiků – poukazuje na okolnost, že je nepravděpodobné, aby muslimský panovník dovolil konvertitovi k islámu, aby se navrátil k svému dřívějšímu náboženství, neboť by tím porušil ustanovení islámského práva, které nedovoluje odpadnutí od islámu ani v případě násilné konverze.⁵⁴ Druhý – z mého pohledu závažnější – argument se opírá o fakt, že zpráva o Maimonidově případné konverzi nezazněla v rámci kontroverze, kterou židovští učenci rozpoutali kolem Maimonidova díla ještě za jeho života a zvláště po jeho smrti.⁵⁵ Jeho oponenti by si jistě nenechali ujít příležitost zmínit ve svých mnohdy ostrých výpadech proti Maimonidovi informaci o jeho konverzi k islámu, která by jej jistě diskvalifikovala jakožto kodifikátora židovského práva.

První argument je problematický z pohledu islámského práva i praxe, jak se nám ukazují v soudobých pramenech. Andaluský soudce Ibn al-'Aṭṭār (10. století) totiž sepsal spis určený notářům o proceduře konverze k islámu – *Kitāb al-waṣā'iq wa'l-siġillāt* (*Knihy státních dokumentů a seznamů*) –, v němž stanovil, že „když se dokáže, že někdo konvertoval z přinucení nebo ze strachu, je mu dovoleno navrátit se <k původnímu ná-

boženství> a nemusí setrvat v islámu“. Taktéž se vyjadřuje také další andaluský právník al-Ġazīrī (zemřel 1189/90), Maimonidův současník, který psal stejně jako Ibn 'Aṭṭār z pohledu mālikovské právní školy. Přestože tato právní rozhodnutí nemohou prokázat, zda Maimonides konvertoval, či nikoli, ukazují, že al-Fāḍilovo rozhodnutí zprostit Maimonida obvinění a dovolit mu navrátit se zpět k judaismu, protože jeho konverze byla nedobrovolná, nebylo v dané době výjimečné protiprávní.⁵⁶

S podobným postojem se setkáváme také v Egyptě za vlády fāṭimovského chalífy al-Iḥākima, který dovolil Židům a křesťanům návrat k původnímu náboženství po pronásledování, která předtím sám zinscenoval.⁵⁷ Rovněž v jemenském Adenu se mohli Židé roku 1202 otevřeně (a navíc v důsledku Maimonidovy intervence u sultána) navrátit k judaismu poté, co je předtím jemenský ajjúbovský panovník al-Mālik al-Mu'izz Ismā'īl (1197–1202) přinutil ke konverzi.⁵⁸ V obou případech Židé museli zaplatit daň z hlavy, *ġizju*, zpětně za období, kdy byli oficiálně muslimy.

Druhý argument, předkládaný odpůrci Maimonidovy konverze, upozorňuje na okolnost, že v případě pravdivosti příběhu konverze by se o ní jeho nepřátelé bezesporu neopomenuli zmínit ve svých polemikách s Maimonidovým učením. Židovské prameny však o Maimonidově údajné konverzi zcela mlčí. Salo W. Baron z toho vyvozuje, že příběh konverze si vymysleli jeho muslimští závistiví kolegové, lékaři na ajjúbovském dvoře.⁵⁹ Tento argument je založen na předpokladu, že konverzi k islámu považovali Maimonidovi současníci za nepřijatelnou a že ten, kdo z důvodu záchrany života naoko konvertuje k islámu, se dopouští vážného hříchu, za nějž si zaslouží pokárání. Tento předpoklad popírá samotný Maimonides v *Dopise o pronásledování*, kde v důsledku toho, že islám (na rozdíl od křesťanství) není modloslužbou, stanovil, že Žid postavený při pronásledování před volbu smrti, nebo pronesení *šahādy*, má jednat v souladu s příkázáním: *Budeš jimi* <tj. příkázáním> *živ*, a konvertovat.⁶⁰ Ani v dobových dokumentech nenalézáme slovní výpady proti těm, kdo nuceně odpadli k islámu. Z výše uvedeného Šelomova dopisu o soudci židovské obce v Siġilmāse, který ukončil zabíjení Židů rozhodnutím konvertovat spolu se zbytkem obce, se neozývá jedině slovo výtky. Totéž platí o dokumentu referujícím o konverzi jemenského nagida rabiho Maḍmūna a spolu s ním celé obce během pronásledování roku 1199, v němž bychom rovněž marně hledali pokárání konvertitů nebo pochvalu pro ty nemnohé, kteří „posvětili Boží jméno“ mučednickou smrtí.⁶¹

56) ABUMULHAM, Monserrat, 1985, s. 71–83.

57) IBN TAĠRĪBIRDĪ, 1909–1929, sv. 2, s. 63; LEV, Yaacov, 1988, s. 82–89.

58) GOITEIN, Shelomo Dov, 1973, s. 212–218.

59) BARON, Salo Wittmayer, 1958, sv. 8, s. 250.

60) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 65–66.

61) FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj, 2002, s. 163–165.

51) Podle Ibn 'Adīmovy a al-Ḍahabīho verze si Maimonides ze strachu, že bude odhaleno jeho odpadnutí od islámu, po Ibn Mu'īšově příjezdu do Káhiry najal nájemného vraha, aby Ibn Mu'īšu sprovodil ze světa, což také vykonal. KRAEMER, Joel L., 2008, s. 119–121.

52) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 54.

53) BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ, 2010, s. 42.

54) SCHACHT, Joseph, 1964, s. 187.

55) SILVER, Daniel Jeremy (1965). *Tato kontroverze nezůstala skryta ani muslimům a křesťanům. Syrský křesťan židovského původu Abū al-Faraġ Gregorios ibn al-'Ibrī (zemřel 1286) ve svém díle Ta'riḥ muchtašar al-duwal převzal pasáž o Maimonidovi od Ibn al-Qifīho i s dvěma větami, které se v Ibn al-Qifīho lexikonu lékařů nedochovaly: „[Maimonides] byl znalec židovského zákona a sepsal o náboženství Židů knihu zvanou al-Dalāla (Průvodce). Někteří z nich ji chválí, jiní haní a nazývají ji al-Dalāla (Svůdce). V Antiochii a Tripolisu jsem potkal skupinu Židů původem ze země barbarských Franků a ti Maimonida proklínali a kaceřovali.“* LEWIS, Bernard, 1945, s. 175.

Daniel Boušek

O Maimonidově konverzi se dochoval ještě další příběh, tentokrát z pera historika Šalāḥuddīna al-Šafadīho (1297–1363). Ten vypráví, že Maimonides se během plavby z Maghribu na Východ modlil večerní modlitby *tarāwīḥ* v měsíci ramadánu spolu s ostatními muslimskými cestujícími. Podle al-Šafadīho verze dospěl Maimonides nejprve do Egypta a následně odcestoval do Damašku, kde vyléčil nemocného soudce Muḥijuddīna ibn al-Zakīho.⁶² Jako odměnu za uzdravení Maimonides od soudce žádal, aby o pět let nazpět antedatoval kupní smlouvu na dům, který nedávno zakoupil. Po svém příchodu do Egypta začal Maimonides pracovat na al-Fāḍilově dvoře. Jednoho dne do Káhiry zavítali Maimonidovi spolucestující z lodi a řekli, že se s ním coby muslimem modlili modlitby *tarāwīḥ*. Maimonides však vyňal smlouvu, z níž vyplývalo, že do Damašku dorazil již před pěti lety, kdy zde také koupil dům, jak dosvědčuje soudcův podpis na kupní smlouvě, a tudíž se s nimi v inkriminovanou dobu nemohl plavit. Al-Fāḍil soudcův podpis poznal, a tak Maimonides pomocí své vychytralosti dosáhl zamítnutí vzneseného obvinění.⁶³

Margoliouth, který tento dokument přeložil, příběh o údajné Maimonidově lsti odmítl na základě chybné datace obsažené v dokumentu a odepřel mu jakoukoli historickou hodnotu. Friedman, jenž zmíněný příběh rovněž považuje za smyšlený, si na rozdíl od Margolioutha položil otázku, kdo a za jakým účelem vymyslel příběh, podle nějž Maimonides dvakrát nebo třikrát obelstil muslimy: prvně tím, že se na lodi vydával za muslima, a proto byl zahrnut do společné modlitby; podruhé soudce Ibn al-Zakīho tím, že jej požádal o antedatování kupní smlouvy; potřetí svého patrona al-Fāḍila, když mu antedatovanou kupní smlouvu předložil, a tak si zachránil život. Friedman vyjádřil názor, že folklórní příběh o Maimonidově chytrosti, či spíše vychytralosti, a hlouposti a naivité muslimů se k al-Šafadīmu donesl z židovského zdroje.⁶⁴ Je-li tato domněnka správná, pak potvrzuje výše vyjádřený fakt, že Židé nespatriovali nic zavrženíhodného na předstírané konverzi k islámu ve chvíli pronásledování a naopak se domnívali, že je třeba jej za jeho lest chválit. Paradoxně by tak tento Židy vymyšlený a tradovaný příběh představoval svědectví o Maimonidově pravděpodobné konverzi, na jehož základě by bylo možné zpochybnit tvrzení těch badatelů, kteří možnost Maimonidovy konverze odmítají z důvodu neexistence zmínky o ní v židovských pramenech.

62) Šāfi'ovský právník (1155–1201) blízký Šalāḥuddīnovi, jenž jej jmenoval vrchním soudcem Aleppa.

63) MARGOLIOUTH, David S., 1901, s. 539–541.

64) FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj, 2002, s. 36. Al-Šafadīho příběh však lze číst i jinak, a sice jako jeden z protizidovských pamfletů, jež začaly vznikat v mamlúckém období. Z poloviny 13. století např. pochází spis al-Ġawbarīho pojednávající o tricích různých švindlířů, v němž autor varuje i před obmyslností židovských lékařů. Tvrdí, že jsou mezi židovskými lékaři tací, kteří svým pacientům podávají škodlivé léky a jsou ochotni je na přání pacientova dědice i usmrtit. DE GOEJE, Michael Jan, 1886, s. 508–10.

Prameny

- 'ABDULWĀḤID AL-MARRĀKUŠĪ (1963): *Al-Mu'ǧib fī talchī; achbār al-Maghrib*, M. T. 'Uwajda, ed., Káhira.
 AVRAHAM IBN DA'UD (2005): *Sefer ha-Qabbalah: The Book of Tradition*. Cohen G. D. ed., Oxford: Littman Library.
 AVRAHAM ZACUT (1857): *Sefer juḥasin ha-šalem*. Filipowski H., ed., London.
 IBN ABĪ UŠAJBĪ'A (1998): *'Ujūn al-anbā' fī ḵabaqāt al-aḵibbā'*, ed. M. B. 'Ujūn al-Sūd, Bejrūt.
 IBN AL-QIF'TĪ (1903): *Ta'riḥ al-ḵukamā'*, ed. J. Lippert. Leipzig.
 IBN TAGRĪBIRDĪ (1909-1929): *Al-Nuǧūm al-zāhira*. ed. W. Popper, Berkley.
 JĀQŪT, 'Abduḷlāh al-Ḥamawī (1866–1873): *Mu'ǧam al-buldān*, I-VI, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig.
 JOSEF HA-KOHN (1981): *Sefer 'Emeq ha-bakha (The Vale of Tears) with the chronicle of the anonymous Corrector*, Almbadh K. ed., Uppsala.
 MAIMONIDES (1952): *Epistle to Yemen*, ed. Halkin, Abraham. New York: American Academy for Jewish Research.
 MAIMONIDES (1995): *Igraḥ ha-Rambam*, I-II, ed. Šajlat, Jišḥaq. Jeruzalém: Ma'ale Adumim.
 ŠĀ'ADJA IBN DANĀN (1856): *Seder ha-dorot*, in: *Ḥemda gnuza*, I, Edelman, Š. H. ed., Königsberg.
 ŠELOMO IBN VERGA (1947): *Ševeḥ Jehuda*. E. Šoḥar, J. Baer, eds., Jeruzalém.
 AL-ZARKAŠĪ (1289): *Ta'riḥ al-dawlatajn al-muwaḥḥadīja wa'l-ḥafīja*, Tunis.

Sekundární literatura

- ABUMULHAM, M. (1985): La conversión según formularios notariales andalusíes: Valoración de la legalidad de la conversión de Maimonides. *Miscelanea de Studios Arabes y Hebraicos* 34: 71–83.
 BARON, Salo Wittmayer (1957): *A Social and Religious History of Jews*, IV. New York: Columbia University Press.
 BEN-SASSON, Menahem (1990): Le-zehutam ha-jehudit šel anusim. *Pe'amim* 42: 16–37.
 BEN-SASSON, Menahem (2010): Memory and Forgetfulness of Religious Persecutions: A Comparative View, in: Joseph R. Hacker, Josef Kaplan, B. Z. Kedar, *From Sages to Savants. Studies Presented to Avraham Grossman*, s. 47–72. Jerusalem: The Zalman Chazar Center for Jewish History (hebrejsky)
 BERLINER, Adolf (1971): Ehrenrettung des Maimonides, in: W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen (eds.), *Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss*, II, s. 104–130. Hildesheim-New York: Georg Kohns Verlag.
 BLAU, Joshua (1993): Eslenu bi-'l-Andalus, eclenu bi-Maghrib. *Masoret* 7: 43–50.
 BLAU, Joshua (1991): 'At Our Place in al-Andalus', 'At Our Place in the Maghreb', in: J. L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides*, s. 293–294. Oxford UP.
 BOUŠEK – RUKRIGLOVÁ (2010): *Maimonides: Výběr z korespondence*, Praha: Academia.
 COHEN, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross*. Princeton University Press.
 CORCOS, David (1967): Le-ofi jahasam šel šelitej ha-almuwaḥidun le-jehudim. *Zion* 32: 137–160.
 ČECH, Pavel, SLÁDEK, Pavel (2009): „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“, *Listy filologické* 132: 305–339.
 DAVIDSON, Herbert A. (2005): *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford University Press.
 DE GOEJE, Michael Jan (1866): „Ġawbarī's „entdeckte Geheimnisse“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 20: 485–510.
 DINABURG, Ben-Zion (1930): *Jisra'el ba-gola*, II/1. Jeruzalém: Devir.
 FAGNAN, E. (1894): Le signe distinctif des Juifs au Maghreb. *Revue des études juives* 28 : 294–298.
 FATTAL, Antoine (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth.
 FRIEDLÄNDER Moritz (1946): *Guide for the Perplexed*. New York.
 FRIEDMAN, 'Aqiva Mordechaj (2002): *Maimonides, the Yemenite Messiah and Apostasy* (hebrejsky). Jeruzalém: Machon Ben-Zvi.
 GARCÍA-ARENAL, M. (1997): Jewish Converts to Islam in the Muslim West. *Israeli Oriental Studies* 17: 227–248.
 GEIGER, Abraham (1850): *Moses ben Mamon*. Breslau.
 GOITEIN, Shelomo Dov (1967–1973): *A Mediterranean Society – The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, I-V. Berkley-Los Angeles-London.
 GOITEIN, Shelomo Dov (1973): *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton.
 GOITEIN, Shelomo Dov (1980): Moses Maimonides, Man of Action: A Revision of the Master's Biography in Light of the Geniza Documents, in: Nahon, G., Touti, Ch., eds., *Étude d'histoire et de pensée juives. Hommage à Georges Vajda*, s. 155–167. Louvain.
 GREATZ, Heinrich (1894): *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis die Gegenwart* VI. Leipzig.
 GROSSMAN, Avraham (1998): Qiduš ha-šem be-me'ot 11–12: bejn Aškenaz le-aršot ha-islam. *Pe'amim* 75: 27–46.
 HABERMAN, A. M. (1971): *Sefer gzerot Aškenaz ve-Šarfat*. Jeruzalém: Sifrej Ofir.
 HALBERTAL, Moshe (2009): *Maimonides*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center.
 HALKIN, Abraham (1985): *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philadelphia.
 HALKIN, Avraham (1953): Le-toldot ha-šmad bi-jmej ha-muwaḥidun, *The Joshua Starr Memorial Volume*, s. 101–110. New York.
 HEFFENING, W., Murtadd, *Encyclopaedia of Islam*², sv. 7, s. 635–636.
 HESCHEL, Abraham Josua (1982): *Maimonides: A Biography*. New York.
 HIRSCHBERG, Hajim Ze'ev (1965): *Toldot ha-jehudim ba-Afrika ha-šfonit*. 2. sv. Jeruzalém: Mosad Bialik.

Daniel Boušek

- KRAEMER, Joel L. (2004): Maimonides' Intellectual Milieu in Cairo, in: Lévy, T., Rashed, R. eds., *Maimonide – Philosophie et Savant (1138–1204)*, s. 30–31. Louvain.
- KRAEMER, Joel L. (2008): *Maimonides. The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, New York: Doubleday.
- KRAUSS, Samuel (1935): Die hebräischen Benennungen der modernen Völker, in: Baron, S.W., Marx, A., eds., *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, s. 379–412. New York.
- LE TOURNEAU, Roger (1969): *The Almohad Movement in North Africa in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press.
- LEV, Yaacov (1988): Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh-Century Egypt. *Asian and African Studies* 22: 73–91.
- LEV TZION, Nehemia (1990): Hamarot dat ve-hit'aslemt bi-jmej ha-bejnajim. *Pe'amim* 42: 8–15.
- LEWIS, Bernard (1984): *Jews under Islam*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press.
- LEWIS, Bernard (1945): 'Avar be-sifrut 'Arav'. *Metzuda* 3–4: 171–180.
- MARGOLIOUTH, David S. (1901): The Legend of the Apostasy of Maimonides. *Jewish Quarterly Review* 13, o. s. 539–541.
- MAYERHOF, Max (1930): Medieval Jewish Physicians in the near East, in Arabic Sources. *Isis* 28: 432–460.
- MUNK, Salomon (1842): Notice sur Joseph Ben-Iehouda. *Journal asiatique* 14: 5–72.
- MUNZ, J. (1912): *Moses ben Maimon. Sein Leben und seine Werke*. Frankfurt am Main. *Quarterly Review* 13, o. s.: 539–541.
- ROSIN, D. (1894): Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra. *Jahrbericht des jüdisch-theologische Seminars Fraenckel'scher Stiftung* 2. Breslau: 29–32.
- SCHACHT, Joseph (1964): *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press.
- SCHLOSSBERG, Eliezer (1991): Jaḥaso šel r. Majmun, avi ha-Rambam, le-islam u-le-šmadotaw. *Sefunot* 5: 95–107.
- SCHREINER, Stefan (2004): Mose ben Maimon – Arzt, Philosoph und Oberhaupt der Juden. *Judaica* : 281–300.
- SILVER, Daniel Jeremy (1965): *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180–1240*, Leiden: E. J. Brill.
- SIMMONS, L. M. (1890): The Letter of Consolation of Maimon Ben Joseph. *Jewish Quarterly Review* 2: 62–101, 337–369.
- STROUMSA, Sarah (2009): *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton–Oxford: Princeton University Press
- ŠIRMAN, Hajim (1939): Qinot 'al ha-gzerot be-Ereš Jisra'el, Afroqa, Sefarad, Aškenaz ve-Šarfut. *Qoveš 'al Jad* 3: 31–35.
- ṬOBI, Josef (1995): Ha-pereq ha-šiši be"Ṭibb al-nufūs" le-rav Josef ibn 'Aqnin, in: Ṭobi, Josef, ed., *Le-roš Josef – Mebeqarim be-hochmat Jisra'el, tšurat homara le-rav Josef Qāfiḥ*, s. 311–342.
- TOLEDANO, Ja'aqov Moše (1927): Te'udot mi-ketvej jad. *Hebrew Union College Annual* 4: 449–458.
- TOLEDANO, Ja'aqov Moše (1911): *Ner ha-ma'arav. Hu toldot Jisra'el be-Marqo*, Jeruzalém.
- VON GRUNEBALD, Gustav (1970): *Classical Islam. A History 600–1258*. London: George Allen and Unwin LTD.
- WASSERSTEIN, David J. (2006): The Date and Authorship of the Letter of Consolation Attributed to Maymañn b. Yūsuf. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32: 410–418.

Marek Dospěl

Nově nalezené Poznámky o Egyptu z pera českého františkána P. Christiana Schneidera (1742–1824)¹

The article presents a manuscript work on the eighteenth-century Egypt penned by the Franciscan missionary, Christianus Schneider, who spent nearly 27 years of his life in Egypt and adjoining regions and ranks among the illustrious friars of the Czech Franciscan province to have had been to the Middle East. Nonetheless, the autograph of his Latin *Annotationes in Ægyptum* has been rediscovered only recently. It comprises 276 large format pages and is divided into three parts. The first part deals with geography and topography of Egypt, the second one comprises of many ethnographic, anthropological and sociological facts, while the last one contains the country's history of the last one hundred and fifty years, including the Bonaparte's expedition.

This essay gives the first glimpse of the manuscript of which the present writer is preparing a critical edition accompanied by a Czech translation.

Klíčová slova: Christianus Schneider, Františkáni, misie, Egypt, cestopisy, Napoleonova expedice do Egypta

Key words: Christianus Schneider, Franciscans, Egypt, travelogues, Napoleon's expedition to Egypt

1) Článek je dílčím výstupem grantového projektu řešeného v Nadaci pro dějiny kultury ve střední Evropě a podporovaného Grantovou agenturou České republiky (projekt č. 401/09/2079). Původní verze byla 27. února 2009 přednesena na kolokviu *Orientalia Antiqua Nova* v Plzni.