

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra Blízkého východu

Židovská studia

Disertační práce

Mgr. Kajetán Holeček

**Židé a utváření sociálního prostoru ve středověkém
Chebu:
(Ne)přítomnost a působení moci**

*Jews and the Production of Social Space in Medieval Eger (Cheb):
Presence, Absence, and the Exercise of Power*

Školitel práce: PhDr. Milan Žonca, PhD

2025

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. března 2025

Mgr. Kajetán Holeček, v. r.

Abstrakt

Předkládaná disertační práce se zaměřuje na dějiny židovského obyvatelstva v Chebu ve vrcholném a pozdním středověku. V centru zkoumání je proces utváření sociálního prostoru, jak jej ve svých pracích analyzoval francouzský filosof a sociolog Henri Lefebvre. Disertace se soustředí zejména na to, jak do tohoto procesu zasahovaly mocenské vztahy mezi židovským a křesťanským obyvatelstvem a jakou roli v nich hrála (ne)přítomnost Židů ve městě.

Analýza vychází z širokého spektra archivních pramenů, které umožňují nahlížet vztahy mezi židovským a křesťanským obyvatelstvem na různých úrovních. Práce zkoumá interakce jak na úrovni jednotlivců (vazby mezi konkrétními Židy a křesťanskými měšťany), tak v rámci širších institucionálních struktur. Zvláštní pozornost je věnována klíčové roli městských úřadů, samosprávy a církevních institucí při uspořádání těchto vztahů. Zohledněním jak individuální, tak institucionální roviny se disertace snaží zachytit komplexitu sociální dynamiky ve středověkém Chebu.

Cílem práce je poukázat na to, jaké mechanismy se při utváření sociálního prostoru projevovaly. Z provedeného výzkumu vyplývá, že dynamiku celého procesu neurčovalo primárně sociální či náboženské postavení židovského obyvatelstva, ale možnosti, jaké Židé (či jiné skupiny obyvatel) měli pro prosazování svých zájmů.

Klíčová slova

Židé – Cheb – země Koruny české – středověk – dějiny měst – sociální dějiny – sociální prostor – Henri Lefebvre – 14. století – 15. století – přítomnost – nepřítomnost

Abstract

This dissertation investigates the history of the Jewish population in Cheb (Eger) during the High and Late Middle Ages, with a particular focus on the production of social space. The study is grounded in the theoretical framework developed by the French philosopher and sociologist Henri Lefebvre, which provides a lens for analysing how spatial configurations were shaped by social and power relations. Central to this inquiry is an examination of the ways in which interactions between the Jewish and Christian populations were structured by power dynamics, as well as the role played by the (non)presence of Jews in the town.

The analysis draws on a range of documentary sources that shed light on the relationships between the Jewish and Christian populations at different levels. It examines interactions both at the level of individuals—tracing connections between specific Jews and Christian townspeople—and within broader institutional structures. Particular attention is given to the role of municipal authorities and ecclesiastical organizations, which played a crucial part in regulating these relationships. By considering both personal and institutional dimensions, the study seeks to capture the complexity of social dynamics in medieval Cheb (Eger).

This study aims to identify the mechanisms that shaped the production of social space. The findings suggest that the key factor driving these processes was not the social or religious status of the Jewish population per se, but rather the extent to which Jews—and other social groups—were able to assert and defend their interests within the urban environment.

Key Words:

Jews – Eger – Cheb – Lands of Bohemian Crown – Middle Ages – Urban History – Social History – Social Space – Henri Lefebvre – 14th century – 15th century – presence – absence

Deklarace použití AI:¹

Při přípravě této disertační práce jsem využil jazykový model ChatGPT-4o ke korekturám a stylistickým úpravám překladů citovaných pasáží z původně cizojazyčných textů. Klíčové prompty, které jsem použil, jsou následující: *zkontroluj český překlad této pasáže originálního textu; navrhní překlad této fráze; proved' proof-reading a style-editing tohoto textu*. Po použití ChatGPT-4o jsem důkladně revidoval a upravil obsah podle potřeby a plně přejímám odpovědnost za výslednou podobu práce.

¹ Na základě doporučení <https://uisk.ff.cuni.cz/cs/studium/pravidla-a-pokyny-pro-pouzivani-ai-studenty/> [poslední přístup 07-03-2025]

Poděkování

Na zdárném dokončení této práce se podílelo velké množství lidí, všechny není možné bohužel jmenovitě zmínit.

V první řadě patří mé díky školiteli, Milanu Žoncovi, za jeho neustálou podporu a pomoc během celého doktorského studia, za jeho podněty a nápady, jež mi velice pomohly metodologicky celou práci ukotvit. Stejně tak děkuji celé oborové radě studijního programu Židovská studia, jmenovitě Danielu Bouškovi, Kateřině Čapkové, Pavlu Sládkovi, Tamásovi Visi a Marcinu Wodzińskému za jejich rady a podněty v průběhu celého studia. Víím, že taková podpora není na všech součástech naší fakulty samozřejmostí, a o to vděčnější jsem za to, že jsem celým, nejen doktorským studiem mohl projít s pocitem neustálé podpory a nepředstíraného zájmu od svých učitelů. Podobně bych chtěl poděkovat i svým doktorandským spolužákům Anně, Elišce a Lubošovi. Bylo mi ctí a radostí s nimi studovat.

Děkuji rovněž Jardovi Svátkovi a Jaroslavě Hausenblasové z Ústavu českých dějin FF UK za možnost účastnit se jejich doktorandského semináře, kde jsem našel množství podnětů pro vlastní výzkum.

Za pomoc, konzultace a poskytnutí kopií některých archivních materiálů děkuji Tomáši Klírovi.

Kromě zástupců vlastního studijního programu a dalších pracovníků Filozofické fakulty náleží díky i mnoha dalším institucím a jednotlivcům:

Zcela zásadní podíl na dokončení práce měla stipendijní podpora, jíž jsem získal na rok 2024–2025 od Platformy CEFRES (Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách). Bez ní bych velmi pravděpodobně své studium včas nedokončil. Děkuji zejména Mateuszovi Chmurskému a Claire Madl za to, že vytvořili prostředí, které je nejen akademicky stimulujícím, ale také lidsky příjemným prostředím pro výzkum. Děkuji rovněž svým kolegům – doktorandům Anastasii, Dominikovi, Josefíně, Seemě a Veře a ostatním kolegům z CEFRESu za jejich podporu, pomoc a podněty pro můj výzkum.

Veliké díky patří celému kolektivu Centra mediévistických studií, kde jsem mohl trávit ve studovně, na zemi, na vzduchu i na vodě (s Bobanem i pod vodou) čas bádáním a diskuzemi, a jež se mi bez nadsázky stalo druhým domovem.

Děkuji Christophovi Cluse, Andreasu Lehnertzovi a Jörgovi Müllerovi za možnost strávit část léta 2023 v Trevíru na Das Arye Maimon-Institut für Geschichte der Juden, a za jejich pomoc a podporu při mém studiu a výzkumu.

Zdárný výzkum by nebyl možný bez pomoci a pochopení pracovníků Státního okresního archivu v Chebu, jmenovitě jeho vedoucího Karla Hally a vedoucí badatelny Evy Hoškové. Děkuji jim zejména za zpřístupnění dokumentů z uzavřeného archivního fondu Archiv města Chebu.

Konečně pak děkuji Mátě, Bedřišce, Ferdovi, Dášence. Jen oni vědí, co vše museli mému výzkumu obětovat. Výsledná práce je hlavně jejich zásluhou, bez nich bych zde nebyl.

Obsah

1. Úvod	10
a. Metodologie: Prostorový obrat.....	11
b. Město – Prostor – Židé: Židovské zkušenosti v městském prostoru.....	18
i. Sociální prostor středověkého města.....	19
ii. Každodenní zkušenosti	22
iii. Zakoušení (ne)přítomnosti	24
2. Přítomnost.....	32
a. Úvod	32
b. Židovská ulice ve městě.....	34
i. Terminologie.....	34
ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu.....	38
c. Sousedství	62
i. Domy, okna a sousedi	62
ii. 1430/31: Nespolehliví sousedé.....	69
d. Shrnutí.....	76
3. Nepřítomnosti	78
a. Úvod	78
b. Vytváření nepřítomnosti: vyprazdňování prostoru	80
i. Židé, hluční řemeslníci a konvent.....	80
ii. 1352: Alt Judengasse.....	85
iii. Židovské domy.....	91
c. Uchovávání nepřítomnosti: stopy židovského osídlení.....	100
i. Synagoga – Kaple.....	100
ii. Židovský hřbitov bez komunity.....	118
d. Shrnutí.....	126
4. Závěr.....	127
a. Moc nad prostorem: utváření sociálního prostoru jako mocenský nástroj	128
b. Židé – prostor – společnost: perspektivy	135
i. Geohistorie jinakosti: Židovské osídlení jako heterotopie.....	135
ii. Kolonizace prostoru	136
iii. (Ne)místa paměti.....	137
Přílohy:.....	139

Příloha 1: Počty zápisů v knihách obligací, 1405–1496.....	139
Příloha 2: Domy obývané Židy uvedené v berních rejstřících města Chebu.....	140
Seznam zkratk	145
Bibliografie	146
Nevydané prameny	146
SOkA Cheb, Archiv města Chebu.....	146
SOA Plzeň, Dominikáni Cheb	147
Národní archiv ČR.....	147
Národní knihovna ČR	147
Národní muzeum	147
Zámecká knihovna Kynžvart	148
Zahraniční archivy.....	148
Staré tisky.....	148
Vydané prameny	149
Monografie, studie a články.....	151

1. Úvod

Již před téměř sto lety pronesl jeden z nejvýznamnějších odborníků na židovské dějiny Salo W. Baron ve své studii „Ghetto and Emancipation“ výzvu opustit „plačtivou“ interpretaci židovských dějin před Velkou francouzskou revolucí a přijmout pohled více odpovídající historické pravdě.² Baronův apel se stal milníkem zkoumání dějin židovského obyvatelstva v předmoderní době. Dnes je díky němu již zažitou praxí nenahlížet dějiny židovského obyvatelstva ve středověké Evropě pouze prismatem neustálého utrpení a persekucí či neustálé teologické polemiky mezi křesťanstvím a judaismem, i když se tyto faktory do těchto dějin s různou intenzitou promítaly. Jak napsal Jonathan Elukin, jednostranné zaměření na aspekty pronásledování a kontroly minorit ve středověké společnosti „zastírá její komplexitu a redukuje židovskou zkušenost na jednostranný příběh viktimizace.“³

V historiografii je proto v posledních desetiletích kladen důraz právě na provázanost židovského a křesťanského obyvatelstva.⁴ Tento přístup však nemá za cíl popřít fakt, že židovské obyvatelstvo nebylo formálně rovnocenné obyvatelstvu křesťanskému. Jak precizně shrnul E. Shoham-Steiner:

Současný výzkum se zaměřuje na to, jak ekonomické vazby a těsné sousedství ovlivňovaly chování, urychlovaly proces akulturace, podporovaly mezikonfesijní diskurz a přispívaly k vzájemnému ovlivňování obou skupin. Zároveň však bere v úvahu, že Židé ve středověké Evropě zůstávali menšinou ve všech ohledech – náboženském, demografickém, kulturním i politickém.⁵

Stejně tak je potřeba mít na paměti, že židovská společnost sama o sobě nebyla homogenní a že mohla mít sama tendence se v některých ohledech od okolí izolovat. Slovy E. Baumgarten, aškenázské Židy musíme vnímat jako „zároveň propojené se svým okolím i od něj odlišné.“⁶

² Salo W. BARON, Ghetto and Emancipation, *Menorah Journal* 14 (1928), s. 515–526, zde s. 526: „Surely it is time to break with the lachrymose theory of pre-Revolutionary woe, and to adopt a view more in accord with historic truth.“

³ Jonathan M. ELUKIN, *Living together, living apart: rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2007, s. 4.

⁴ Na tomto místě by bylo možné citovat širokou škálu publikací, jež tento způsob interpretace židovských dějin ve středověku reflektují. Na tomto místě zmíním zejména klasické přehledové práce Michaela TOCHA, *The economic history of European Jews late antiquity and early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2013 a Roberta CHAZANA, *Židé středověkého západního křesťanského světa: (1000-1500)*, Praha: Argo, 2009. Na další publikace budu upozorňovat v průběhu této práce.

⁵ Efraim SHOHAM-STEINER, For in Every City and Town the Manner of Behaviour of the Jews Resembles That of Their non-Jewish Neighbours: The Intricate Network of Interfaith Connections — A Brief Introduction, in: TÝŽ (ed.), *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout: Brepols, 2016, s. 1–32, zde s. 5.

⁶ Elisheva BAUMGARTEN, *Biblical Women and Jewish Daily Life in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022, s. 3–4: „This book follows those who see medieval Ashkenazic Jews as simultaneously entangled in their surroundings and distinct from them.“ Podobně Robert CHAZAN popisuje tuto nejednoznačnost v předmluvě své knihy *Židé středověkého západního křesťanského světa*, s. 11–12: „Postoj středověkého západního křesťanského světa vůči stále početnější židovské menšině v jeho středu byl velmi nejednoznačný: část křesťanské společnosti tuto menšinu přijímala, část ji odmítala a další část ji přijímala s výhradami a jistými omezeními. Podobně rozporuplně se dívali Židé na své křesťanské okolí: svým způsobem obdivovali dynamiku a úspěchy křesťanského světa a zároveň se ho obávali a očerňovali ho. Tataž rozporuplnost je zjevná i v duchovní rovině. Křesťanská většina, dědička dlouhé řady názorů na judaismus a Židy, judaismem i Židy opovrhovala, vážila si jich a obávala se jich. A Židé, jejichž tradice vztahů vůči křesťanství a křesťanům byla mnohem méně rozvinutá, si vůči obojímu vytvořili postoj, v němž se opět mísily odpor, přitažlivost a obavy.“

Na tuto tradici chci ve své disertaci navázat. Nevnímám židovské obyvatelstvo jako *a priori* utlačovanou skupinu v křesťanské společnosti. Neznamená to, že představují společnost středověkého města jako harmonický prostor, v němž si byli všichni lidé rovni. Nerovnost způsobená rozdílným přístupem k moci je přirozenou součástí mezilidských vztahů. Důraz budu klást zejména na vzájemné působení moci a (ne)přítomnosti židovského obyvatelstva v sociálním prostoru. Mou snahou je poukázat na to, jak byla *moc* jednotlivců či celých skupin na městský sociální prostor aplikována a jak proces jeho utváření proměňovala. Budeme mít možnost sledovat, že se nejednalo o neměnnou rovnici, do níž bychom mohli dosazovat jednotlivé hodnoty, a tím získat výsledek. Utváření sociálního prostoru byl dynamický a stále se proměňující proces, v němž nebyly pozice jeho účastníků předem stanoveny.

Ve snaze udržet tematické zaměření svého výzkumu co nejsevěřenější jsem vybíral pouze prameny, jež přímo vypovídají o vzájemných vztazích mezi židovskou a křesťanskou společností v městském prostoru. Ve většině případů se jedná o prameny vzniklé v kulturně dominantní křesťanské společnosti, což přirozeně zužuje interpretační perspektivu celého výzkumu.⁷ Při jejich čtení, stejně jako u jakýchkoliv jiných pramenů, musíme mít na zřeteli, že popisují pouze určitý výsek skutečnosti. Za tímto popisem se skrývá široká škála různě zabarvených motivací a skutečností, jež jejich výslednou podobu formovaly. Ve svém výzkumu se s tímto vědomím pokusím představit roli židovského obyvatelstva ve středověkém Chebu, zejména to, jak jeho přítomnost či nepřítomnost v městském prostoru mocensky působila, resp. jak byla mocí utvářena.

Na tomto místě musím rovněž upozornit na jedno ryze praktické úskalí, jež výběr zkoumaných pramenů ovlivnilo. Od roku 2019 byl pro veřejnost z důvodu inventarizace uzavřen archivní fond *Archiv města Chebu* Státního okresního archivu v Chebu. I když mi bylo laskavou péčí vedoucího archivu Mgr. Karla Hally umožněno s některými originálními prameny pracovat, nemohl jsem studovat takové množství archiválií, o jakém jsem na počátku svého disertačního výzkumu uvažoval. To mělo za následek dílčí přeformulování původních badatelských záměrů.

a. Metodologie: Prostorový obrat

Čas a prostor – to jsou dvě osy, podle nichž se zpravidla orientuje historické bádání. Přesto se často nelze zbavit dojmu, že je to zejména *čas*, co udává tempo historikovy práce, zatímco *prostor* jako by zůstával upozaděn. Metodologie prostorového obratu (angl. *spatial turn*) si vytkla za cíl tuto nerovnováhu napravit, když do středu svého zájmu postavila prostor jako výchozí analytický nástroj zkoumání minulosti. To však neznamená popření perspektivy času, neboť v každodenním životě, v běžném pohybu, jsou obě tyto entity zakoušeny simultánně, ve vzájemné závislosti.⁸

⁷ S významem chebské židovské komunity a jejími dějinami ve středověku je spojena velmi široká paleta dalších témat a pramenů, které však musím nechat stranou nebo je budu reflektovat jen velmi okrajově. Takovým tématem je například intelektuální profil chebské židovské komunity a jeho zasazení do širšího geografického rámce židovských komunit Svaté říše římské, a to zejména v období přelomu 14. a 15. století, kdy chebská židovská komunita zažila největší rozkvět. Podobně by si zvláštní pozornost zasloužilo právní postavení židovské komunity v Chebu, které se, patrně zejména díky zvláštní pozici Chebu jako městského státu, odlišovalo od situace ostatních židovských obcí v českých zemích. Vzhledem k rozsahu tématu jsem ponechal stranou i problematiku úvěrového trhu a role židovského obyvatelstva v něm, neboť širší pramenné základny neumožnila toto téma v adekvátní míře do disertace včlenit. Některým z těchto témat bych rád věnoval budoucím výzkumu.

⁸ Yi-Fu TUAN, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2001, s. 118.

Zkoumání dějin prostoru je tedy od času neoddělitelné.⁹ Na následujících řádcích stručně shrnu práce, které představují základní pilíře tohoto metodologického směřování a z nichž budu ve své disertaci vycházet.¹⁰ V navazující podkapitole pak vymezím, jak budu s pojmem *prostor* pracovat v této práci, a předložím základní badatelské otázky svého výzkumu.

Neopominutelnou prací metodologie prostorového obratu je dílo Henriho Lefebvra *La production de l'espace*, publikované roku 1971.¹¹ Od 70. let 20. století pak lze obecně zaznamenat rostoucí zájem o zkoumání historických dat perspektivou prostoru, a rovněž další prohlubování této metodologie. Zásadní roli v zájmu o Lefebvrovo dílo sehrály zejména práce Edwarda W. Sojy *Postmodern Geographies*¹² a *Thirdspace*,¹³ jež Lefebvrovu metodologii rozpracovaly.¹⁴ Pro mou práci je stěžejní Lefebvrem definovaný proces utváření sociálního prostoru, zejména význam působení moci skrze přítomnost a nepřítomnost židovského obyvatelstva v Chebu. Podrobně se budu Lefebvrově interpretaci utváření sociálního prostoru věnovat v následující podkapitole.

Zabývání se významem a rolí prostoru v dějinách však nezačalo s prostorovým obratem, ale pojí se se starší historiografickou tradicí,¹⁵ zejména německou (Ernst Bernheim, Alexander von Humboldt, Carl Ritter, Friedrich Ratzel),¹⁶ a francouzskou (Paul Vidal de La Blache a na něj

⁹ Podle Henriho Lefebvra musíme vždy začít otázkou, jak lidská sociální praxe mění časoprostorové rytmy přírody, viz Henri LEFEBVRE, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991, s. 117–118. Podrobně tuto myšlenku v návaznosti na Michela Foucaulta rozvádí Edward W. SOJA, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London – New York: Verso, 1989, s. 23. “As with Foucault, the reassertion of space in critical social theory does not demand an antagonistic subordination of time and history, a facile substitution and replacement. It is instead a call for an appropriate interpretative balance between space, time, and social being, or what may now explicitly be termed the creation of human geographies, the making of history, and the constitution of society.”

¹⁰ Skvělým průvodcem ve vývoji této metodologie je práce Susanne RAU, *History, Space, and Place*, London – New York: Routledge, 2019. Stručně jsou možnosti zkoumání dějin perspektivou prostoru shrnuty v práci *Koncepty a dějiny*, viz Lenka ŘEZNÍČKOVÁ, Prostor, in: Lucie STORCHOVÁ a kol. (eds.), *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha: Scriptorium, 2014, s. 36–45. Dále viz např. Lud'a KLUSÁKOVÁ – Milan SCHOLZ, *Pojetí prostoru v historické perspektivě*, Praha: Karolinum, 2012.

¹¹ Vycházel jsem, z anglického překladu: Henri LEFEBVRE, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991. Při absenci českého překladu přebírám českou terminologii z přehledného výkladu Lefebvrova chápání prostoru, jenž nabízí ve své studii Robert OSMAN, Sociální prostor, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 33–58. Termín *Production of Space* překládám pro potřeby této práce jako *utváření prostoru*.

¹² Edward W. SOJA, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London – New York: Verso, 1989.

¹³ Edward W. SOJA, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell, 1996.

¹⁴ Pro úplnost je vhodné zmínit i další práce, jež s tematikou prostoru pracovaly. Zkoumání prostoru a jeho každodenního prožívání analyzoval rovněž Michel DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1984. V českém překladu existuje pouze drobný výsek: Michel DE CERTEAU, Vynalézání každodennosti, in: Françoise MAYER – Alban Bensa – Václav HUBINGER (eds.), *Antologie francouzských společenských věd: město*, Praha: CEFRES, 1996, s. 77–96. Cenné impulsy přináší též esej Michela FOUCAULTA, O jiných prostorech, in: TÝŽ, *Myšlení vnějšku*, Praha: Hermann a synové, 2016, s. 71–86. Reflexi této práce v kontextu Lefebvrový interpretace prostoru nabízí E. W. SOJA, *Thirdspace*, s. 155–159. V souvislosti s představou sociálního prostoru je vhodné zmínit též některá díla Pierra Bourdieua (Pierre BOURDIEU, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London – New York: Routledge, 2010; Pierre BOURDIEU, Sociální prostor a symbolická moc, in: Françoise MAYER – Václav HUBINGER – Laurent BAZAC-BILLAUD [eds.], *Antologie francouzských společenských věd: antropologie, sociologie, historie*, Praha: CEFRES, 1995, s. 213–234; Pierre BOURDIEU, Prostor společenský a prostor symbolický, in: TÝŽ, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum, 1998, s. 9–25), byť jsem k jeho pracím vzhledem k jejich zaměření nemohl blíže přihlídnout.

¹⁵ Přehledně popisuje S. RAU, *History, Space, and Place*, s. 7–43. Užitečným průvodcem je čítanka autorů Jörg DÜNNE – Stephan GÜNZEL (eds.), *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, shrnující základní teoretické texty věnující se problematice prostoru.

¹⁶ Pro syntézu jejich chápání prostoru viz S. RAU, *History, Space, and Place*, s. 14–23; německou tradici a moderní historiografii tohoto výzkumu představil rovněž Gerd SCHWERHOFF, Spaces, Places, and the Historians: A Comment from a German Perspective, *History and Theory* 52/3 (2013), s. 420–432.

navazující okruh školy *Annales*).¹⁷ Zároveň musíme mít na paměti, že středověk sám pojem *prostor* používal poněkud jiným způsobem, než jak jej chápe moderní společnost.¹⁸ Proto je nutné zdůraznit, že jakékoli aplikování pojmu *prostor* na předmoderní společnost je naším konstruktem, nástrojem pro snazší porozumění zkušenosti středověkého života.

Při pohledu na městský prostor se otevírá široké spektrum možností jeho výzkumu, zahrnující disciplíny od archeologie přes dějiny umění až po urbanismus. Se zaměřením na období středověku lze zkoumat například problematiku vzniku jednotlivých sídel, kontinuitu jejich osídlení a zakládání sídel nových.¹⁹ Na zřeteli musíme mít i plánování městského prostoru a jeho vývoj, včetně vývoje uliční sítě.²⁰ Svěbytnou roli zaujímá zkoumání jednotlivých domů a jejich stavebně-historického vývoje.²¹ Z hlediska sociálního prostoru se pak nabízí například téma právních vztahů.²² Ve všech těchto oblastech možných výzkumů se prolíná více vědeckých disciplín, skrze něž lze poznat, jakou roli prostor zaujímal v životě lidí, kteří jej užívali.

Zkoumání prostoru však nelze omezit pouze na zeměpisné plochy a území. Sociální geografie (v angličtině spíše jako *human geography*) nám umožňuje nahlédnout i do velmi subtilních projevů mezilidské interakce, s důrazem na vzájemné vztahy mezi lidmi, místy a prostředím a na to, jak se tyto prostorově a časově liší napříč lokalitami. S ohledem na postavení židovské society v západokřesťanské středověké společnosti je pak inspirativní přístup zaměřený na zkoumání sociálního prostoru znevýhodnění.²³ Do prostoru se totiž různými způsoby propisuje sdílení, „které může určitým skupinám komplikovat nebo zcela znemožňovat přístup.“²⁴ Může se jednat jak o bariéry fyzické (např. branka oddělující jednu část ulice od druhé), tak o bariéry sociální (např. znemožnění vstupu do města konkrétním skupinám lidí). Navazující otázkou (které se však

¹⁷ S. RAU, *History, Space, and Place*, s. 23–31. Z de La Blacheových prací je stěžejní zmínit zejména jeho posmrtně vydané *Principles of Human Geography*, London: Constable Publishers, 1926.

¹⁸ Například Jacques LE GOFF, *Středověká imaginace*, Praha: Argo, 1998, zejm. kap. 2: Prostor a čas. V české historiografii viz např. Tomáš KLÍMEK, *Krajiny českého středověku*, Praha: Dokořán, 2014, kde autor v úvodu stručně shrnuje koncept vnímání moderního prostoru i reflexi prostoru v dílech antických učenců, raně křesťanských otců i středověkých teologů.

¹⁹ V kontextu českých zemí k tomuto tématu existuje samozřejmě velmi bohatá literatura. Nejnovějším souhrnným příspěvkem je studie Jana KLÁPŠTĚ, *Stadtgründung und Stadtwerdung in den böhmischen Ländern des 13. bis 14. Jahrhunderts im Kontext des Alltagslebens*, in: Martin NODL – Jan KLÁPŠTĚ (eds.), *Böhmische und mährische Städte im Hoch- und Spätmittelalter: Städtegründung und Urbanisierung in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Köln: Böhlau, 2025, s. 89–146.

²⁰ Stavebně-historickému výzkumu chebského městského jádra se věnovali například: Petr MACEK – Michal PATRNÝ, *Gotická architektura na Chebsku*, in: Karel HALLA – Jiří VYKOUKAL, *Umění gotiky na Chebsku: gotické umění na území historického Chebska a sbírka gotického sochařství Galerie výtvarného umění v Chebu*, Cheb: Galerie výtvarného umění v Chebu, 2009, s. 41–65; Marion TIETZ-STRÖDEL, *Die städtebauliche Entwicklung der Stadt Eger vom 12. bis ins 20. Jahrhundert*, in: Lorenz SCHREINER (ed.), *Kunst in Eger: Stadt und Land*, München – Wien: Georg Müller Verlag, 1992, s. 67–247; Eva ŠAMÁNKOVÁ a kol., *Cheb*, Praha: Odeon, 1974; Herbert RIMPL, *Eger: Die städtebauliche Entwicklung einer deutscher Stadt*. Berlin: Wiking, 1930.

²¹ V kontextu vývoje židovského osídlení lze zmínit například komplexně provedený průzkum domů bývalé židovské čtvrti v Erfurtu, Barbara PERLICH (ed.), *Wohnen, beten, handeln: das hochmittelalterliche jüdische Quartier ante pontem in Erfurt: mit einer Neuedition des Liber Judeorum der Stadt Erfurt*, Petersberg: Michael Imhof, 2019. V obecné rovině nahlíží na zkoumání historických budov inspirativně studie Matthew H. JOHNSON, *What Do Medieval Buildings Mean*, *History and Theory* 52/3 (2013), s. 380–399. Cenné je však celé monotematické číslo tohoto časopisu nesoucí podnázev *Forum: At Home and in the Workplace: Domestic and Occupational Space in Western Europe from the Middle Ages*.

²² Tomuto tématu budu věnovat prostor v kapitole 2. c. i.

²³ R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 53–57.

²⁴ Tamtéž, s. 53.

nebudu moci systematicky věnovat) pak je, nakolik mohlo dojít k internalizaci a následné (re)produkci prostorového znevýhodnění ze strany znevýhodněného obyvatelstva.²⁵

Z výše uvedeného se ukazuje, že prostor není danost. Sociální prostor je polyvalentní, má různé kvality, jež se proměňují v závislosti na tom, jakou mu lidé vtiskují kvalitu, jak se k němu vztahují a jak on následně ovlivňuje jejich chování. Ve své práci budu pracovat s koncepty sociálního prostoru *veřejného* a *soukromého*, *posvátného* a *profánního*. K vymezení těchto konceptů se váže rozsáhlá výkladová tradice, kterou níže shrnu. Jak tato označení používat, aby se nejednalo jen o nástroje ke třídění dat?²⁶

Než k tomuto shrnutí přistoupím, musím vzhledem k tématu disertace zmínit i sociální prostor *židovský*. Ve všech následujících kapitolách se budu snažit ukázat, proč vnímám toto označení jako problematické. Vyjdeme-li z Lefebvraho chápání utváření sociálního prostoru, pak musel být židovský prostor vytvořen židovskou společností, neboť

jakákoli „společenská existence“, která by chtěla být „skutečná“, ale nedokázala by vytvořit svůj vlastní prostor, by byla podivnou entitou, velmi zvláštním druhem abstrakce, která není schopna uniknout z ideologické nebo dokonce „kulturní“ sféry. Klesla by na úroveň folklóru a dříve či později by zcela zanikla, čímž by okamžitě ztratila svou identitu, pojmenování a slabou míru reality.²⁷

Pojem *židovský* prostor však s sebou nese současné působení protichůdných sil:

Na jedné straně určité prostory omezovaly a strukturovaly život Židů a měly tendenci je aktivně nebo pasivně oddělovat od jiných sociálních skupin nebo dokonce od širší společnosti; na druhé straně však tyto a jiné prostory usnadňovaly integraci, otevíraly prostor, v němž mohli Židé manévrovat, a byly otevření změnám.²⁸

Nelze popřít, že židovská společnost utvářela vlastní sociální prostor (viz například v kapitolách 2. *b. ii Vývoj židovského osídlení v Chebu* či 3. *c. i. Synagoga – Kaple*). Interpretační problém však vnímám v tom, že tak jako vůči *veřejnému* prostoru vnímáme existenci prostoru *soukromého*, a vůči prostoru *posvátnému* existenci prostoru *profánního*, mohli bychom vůči *židovskému* prostoru postavit prostor *křesťanský*. Tím bychom však přenesli náboženské vymezení do míst, v nichž nezbytně

²⁵ Cenným průvodce po možnostech využití této metodologie nabízí kolektivní monografie Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014 a na ní navazující dílo Robert OSMAN – Lucie POSPÍŠILOVÁ, *Geografie „okrajem“: každodenní časoprostorové zkušenosti*, Praha: Karolinum, 2019.

²⁶ Leif JERRAM, Space: A Useless Category for Historical Analysis?, *History and Theory* 52/3 (2013), s. 400–419, zde s. 407.

²⁷ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 53.

²⁸ Simone LÄSSIG – Miriam RÜRUP, Introduction: What Made a Space 'Jewish': Reconsidering a Category of Modern German History, in: IDEM (eds.), *Space and Spatiality in Modern German-Jewish History*, New York – Oxford: Berghahn, 2017, s. 1–22, zde s. 5.

nerezonovalo.²⁹ Jednou ambicí mé práce je tuto zdánlivou dichotomii v prostoru překonat, resp. poukázat na její fluiditu, proměnlivost.³⁰

V polaritě *veřejný* a *soukromý* je komplikované již samo vymezení pojmů, a to zejména vzhledem k perspektivě, jakou je nahlížíme.³¹ V moderní společnosti je veřejný prostor „oblast přístupná k veřejnému užívání“³² či je „přístupný všem“.³³ Moderní město je anonymní a heterogenní prostředí. Středověké město tento předpoklad splnit nemůže ani v jednom z těchto předpokladů. Předně, do města neměl přístup každý, vyčleněny mohly být různé skupiny lidí, včetně Židů.³⁴ Ani paušální anonymita spojená se moderním městem středověké skutečnosti neodpovídala. Lze předpokládat, že přinejmenším ve sféře každodenního setkávání na užším prostoru (řekněme jedné ulice) si byli obyvatelé středověkých měst známi, o čemž svědčí různé doklady a podoby sousedských vztahů, kdy to byla zejména prostorová blízkost, která mohla hrát roli například v dosvědčování právních aktů, podobně jako byla k identifikaci jednotlivých domů

²⁹ Příhodně se použití termínu *Jewish Space* vyhnula dvě tematická čísla časopisu *Jewish Studies Quarterly* 28/3 (2021): *Space and Place in Medieval Ashkenaz: An Everyday Perspective, Part 1*; *Jewish Studies Quarterly* 28/4 (2021): *Space and Place in Medieval Ashkenaz: An Everyday Perspective, Part 2*, editovaná Elishevou Baumgarten, a to zejména ve snaze setřit hranice mezi jednotlivými druh prostorů. Jak E. Baumgarten v úvodní studii shrnuje: „The authors of the contributions presented here turned to the Jews of medieval Ashkenaz. To some extent, their articles seek to blur and complicate the boundaries between public and private, home and communal, Jewish and Christian.“ Elisheva BAUMGARTEN, *Space and Place in Medieval Ashkenaz: An Everyday Perspective*, *JSQ* 28/3 (2021), s. 245–258, s. 255. Úvodní studie přehledně shrnuje jak dosavadní stav poznání na tomto poli, tak možnosti a limity dalšího výzkumu, a to nejen z hlediska židovských studií, ale též z hlediska studia středověku obecně. Ze starších prací zaměřených na problematiku prostoru zmíním alespoň kolektivní monografie Paula ERNST – Gerald LAMPRECHT, *Jewish Spaces: Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten*, Innsbruck – Wien – Bozen: Studien Verlag, 2010.

³⁰ Ostatně, jedním z rozměrů Lefebvroy práce je právě vyzarování se vůči zavádějící binaritě pojmů. Slovy E. W. Sojy, „[w]henever faced with such binarized categories (subject–object, mental–material, natural–social, bourgeoisie–proletariat, local–global, center–periphery, agency–structure), Lefebvre persistently sought to crack them open by introducing an-Other term, a third possibility or ‘moment’ that partakes of the original pairing but is not just a simple combination or an ‘in between’ position along some all-inclusive continuum. This critical thirding-as-Othering is the first and most important step in transforming the categorical and closed logic of either/or to the dialectically open logic of both/and also...“ E. W. SOJA, *Thirdspace*, s. 60.

³¹ Z hlediska politické komunikace má totiž pojem *veřejnost* poněkud jiný rozměr než z hlediska sledování dějin každodennosti. Ve své práci se nechci primárně soustředit na politicko-komunikační rozměr tohoto vyzarování prostoru, jakkoli bude nutné jej v některých případech vzít v potaz. O politickém rozměru chápání předmoderního veřejného prostoru podává ucelený přehled Martin ČAPSKÝ, *Město pod vládou kazatelů: charizmatičtí náboženští vůdci ve střetu s městskou radou v pozdně středověkých českých korunních zemích*, Praha: Argo, 2015, zejm. kap. 2: Veřejné prostory středověkých měst; dále jeho starší práce Martin ČAPSKÝ (ed.), *Komunikace ve středověkých městech*, Opava: Slezská univerzita, 2014, zejm. jeho úvodní studie, s. 9–39; Martin ČAPSKÝ, *Zrození země: komunikující společenství pozdně středověkého Slezska*, Praha: Argo, 2013, zejm. kap. Vnitřní a vnější vazby politického prostoru. Téma je hojně reflektované zvláště v německojazyčné literatuře. Z ní považuji za nezbytné zmínit kolektivní monografii Susanne RAU – Gerd SCHWERHOFF, *Zwischen Gotteshaus und Taverne: Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2004. K perspektivě prolnutí sféry politické s každodenním životem nabízí cenné podněty Hannah ARENDTOVÁ, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: Oikymen, 2009, zejm. kap. II: Prostor veřejného a oblast soukromého (s. 33–102). I když je nelze zcela bez problémů přenést na pole středověkých urbánních dějin, některé závěry, např. o vztahu *jednání* k prostoru a o jeho *lokalizaci*, považuji za velmi inspirativní pro další výzkum.

³² Pavel POSPĚCH, *Semivěřejné prostory*, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 147–165, s. 148.

³³ Tamtéž.

³⁴ Zejména se jedná o tuláky, žebráky a podobné skupiny na okraji společnosti – v některých případech se však jednalo i o Židy. K problematice „lidí na okraji“ existuje samozřejmě velmi bohatá literatura, z metodologického hlediska považuji za žádoucí zmínit Richard VAN DÜLMEN, *Bezetní lidé: o katech, děvkách a mlynářích – nepočetnost a sociální izolace v raném novověku*, Praha: Dokořán, 2003; v kontextu české historiografie naprosto zásadní práci František GRAUS, *Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter*, *Zeitschrift für historische Forschung* 8/4 (1981), s. 385–437 a dále František ŠMAHEL, „Lidé na okraji“ pozdně středověké společnosti, in: Martin NODL – František ŠMAHEL (eds.), *Člověk českého středověku*, Praha: Argo, 2002, s. 460–481.

využívána totožnost vlastníků sousedních parcel.³⁵ Ze vzájemného sousedství však nevyplyvá emoční blízkost; k běžnému setkávání patří rovněž lhostejnost. Nelze-li tedy charakterizovat veřejný prostor středověkých měst jako anonymní a neomezeně přístupný, lze si pomoci tím, že „veřejný prostor je vymežitelný jenom ve vztahu k prostoru soukromému, tedy prostoru, který kontroluje jedinec nebo malá skupina.“³⁶ V kontextu středověkého města tedy veřejný prostor představují zejména ulice, náměstí a tržiště,³⁷ soukromý pak zejména jednotlivé domy.³⁸

Vědom si problematičnosti využití obou pojmů pro výzkum předmoderních měst je budu používat ne jako vzájemná opozita, ale jako různé kvality, kterými se může sociální prostor středověkých měst vyznačovat, jako na krajní body jedné škály.³⁹ Velmi obecně řečeno představuje v mém chápání *soukromý* prostor „sféru intimity a rodiny“, zatímco za *veřejný* prostor by bylo lze označit ostatní místa „kde se lidé setkávají jak s dalšími známými lidmi, tak s cizími.“⁴⁰ Z hlediska mého výzkumu pak bude v této otázce hrát významnou roli zejména tematika sousedských vztahů Židů a křesťanů.⁴¹ Právě na této bázi se obě sféry – prostorů soukromého i veřejného, křesťanského a židovského – velmi intenzivně prolínaly.⁴²

Jako škálu pak chápu i rozlišení mezi *posvátným* a *profánním* prostorem.⁴³ Ilustrativním příkladem nám v tom může být synagoga, sloužící sice na jedné straně jako místo bohoslužeb, na druhé straně jako místo, na němž komunita řeší své světské záležitosti, týkající se celé pospolitosti,

³⁵ Martin ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace a praxe sociální kontroly v pozdně středověkých městech*, Dolní Břežany: Scriptorium, 2023, s. 114n.

³⁶ Pavel POSPĚCH, *Semiveřejné prostory*, s. 148.

³⁷ James MASSCHAELE, The Public Space of the Marketplace in Medieval England, *Speculum* 77/2 (2002), s. 383–421.

³⁸ Například otázka (ne)oprávněného či násilného vstupu do domu se tematizovala již v dobách předmoderních, viz M. ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace*, s. 205n. Zároveň však musíme upozornit, že stejně jako nelze město chápat automaticky jako prostor veřejný, dům nebyl sám o sobě soukromý prostor, neboť se i v něm se prolínaly různé sféry přístupnosti.

³⁹ „Nejedná se o jasné oddělení, ale spíše o osy, které postihují kontinuum mezi oběma póly.“ Barbora VACKOVÁ – Lucie GALČANOVÁ, *Prostory domova*, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 167–187, zde s. 171.

⁴⁰ B. VACKOVÁ – L. GALČANOVÁ, *Prostory domova*, s. 171.

⁴¹ K této problematice existuje velmi bohatá literatura. Z recentních prací uvádím např. Joachim GLATZ – Andreas LEHNARDT – Ralf ROTHENBUSCH (eds.), *Zwischen Pogrom und Nachbarschaft. Beziehungen und gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in den SchUM-Städten während des Mittelalters*, Mainz – Würzburg: Echternach, 2021; dále např. monotematické číslo časopisu *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020): Tür an Tür im Mittelalter: Jüdisch-christliche Nachbarschaft vor dem Ghetto, či studie Birgit WIEDL, *Jews and the City: Parameters of Jewish Urban Life in Late Medieval Austria*, in: Albrecht CLASSEN (ed.), *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*, Berlin – New York: de Gruyter, 2009, s. 273–308; Rosa ALVAREZ PEREZ, *Next-Door Neighbours: Aspects of Judeo-Christian Cohabitation in Medieval France*, in: Albrecht CLASSEN (ed.), *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*, Berlin – New York: de Gruyter, 2009, s. 309–329; z české literatury pak zejména kapitolu Mateusz Golińského *Sousedství* v knize M. ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace*, kde však autor na s. 155, 165–170 nabízí na zkušenost vztahů a soužití Židů a křesťanů podle mne poněkud schematický náhled.

⁴² Samotné vymezení pojmů *veřejný* a *soukromý* vzbudilo pro studium středověku velmi silnou odezvu, a to zejména ve způsobu, jak s pojmem *veřejnost* ve své práci zachází Jürgen HABERMAS, *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, Praha: Filosofia, 2022. Mediévistické reakce na tuto práci přehledně shrnuje Klaus OSCEMA, *Die Öffentlichkeit des Politischen*, in: Martin KINTZINGER (ed.), *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter*, Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2011, s. 41–86, zejm. s. 47–51, kde je uvedeno množství další literatury k tématu. V návaznosti na tyto diskuze se pak v historickém výzkumu starších dějin etabloval pojem veřejný prostor (*public space*), kde je vhodné upozornit zejména na již výše citované práce S. RAU – G. SCHWERHOFF, *Zwischen Gotteshaus und Taverne*; J. MASSCHAELE, The Public Space of the Marketplace; dále pak Marc BOONE, *Urban Space and Political Conflict in Late Medieval Flanders*, *Journal of Interdisciplinary History* 32/4 (2002), s. 621–640. Problematice městského prostoru se však věnuje celé toto číslo, zvláštní pozornosti doporučuji úvodní studii Peter ARNADE – Martha HOWELL – Walter SIMONS, *Fertile Spaces: The Productivity of Urban Space in Northern Europe*, *The Journal of Interdisciplinary History* 32/4 (2002), s. 515–548.

⁴³ Základní pilíř chápání tohoto dělení je práce Mircea ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: Oikymen, 2006.

i mezilidských sporů.⁴⁴ Nejednoznačnost vymezení v této oblasti ostatně velmi úzce souvisí s tím, že v předmoderní evropské společnosti prostupovalo náboženství každodenní život mnohem intenzivněji než v pozdějších dobách, a to ať se jednalo o křesťany či o Židy.

Tím však nelze celou problematiku odbýt, neboť chceme-li pojmenovat kvality sociálního prostoru, musíme si i zde stanovit srozumitelná kritéria. Za východisko lze použít definici R. H. Jacksona a R. Henrieho, totiž, že „sakrační prostor je dalším druhem prostoru, který lze definovat jako část zemského povrchu uznávanou jednotlivci nebo skupinami za hodnou oddanosti, loajality nebo úcty. [...] Sakrální prostor nevzniká přirozeně, ale je posvěcen tím, jak jej člověk definuje, vymezuje a charakterizuje prostřednictvím své kultury, zkušeností a cílů.“⁴⁵ Podobně jako v případně jiných kvalit prostoru je to tedy člověk, kdo prostoru přisuzuje jeho kvalitu.

Zároveň, a to je zvláště z hlediska mého tématu velmi podstatné, je nutné klást si otázku po *vnímání* posvátnosti. „Sakrační prostor existuje pouze pro ty, kteří znají a přijímají jeho *raison d'être* a jeho charakteristiky.“⁴⁶ Soustředíme-li se totiž na zkušenost židovského obyvatelstva ve středověkém městě a jeho prostoru, stojí v centru našeho zájmu jako posvátné prostory zejména synagoga a hřbitov. Z pramenů je (nepřekvapivě) patrné, že tato místa pro křesťanskou společnost předměty náboženské úcty nepředstavovala. Neznamena to však, že by si tohoto významového rozměru nebyla vědoma – útoky na synagogy a hřbitovy, stejně jako konverze synagog na kaple a kostely v sobě nesou jasné známky náboženské polemiky, a přeměna synagog na kaple *de facto* znamená zachování posvátnosti prostoru, mění se „jen“ její recipienti.⁴⁷

Posvátný prostor zároveň není možné omezit pouze na náboženský rozměr. V širším chápání jej lze rozčlenit do tří kategorií: (i) Mysticko-náboženský prostor, jenž je spojen s náboženskými nebo jinými zkušenostmi či prožitky, které nelze vysvětlit běžnými prostředky; (ii) rodné země či domoviny jsou posvátným prostorem, protože představují místa, kde tkví kořeny jednotlivců, rodin nebo národů; (iii) historické posvátné prostory jsou místa, kterým byla přisouzena posvátnost v důsledku události, jež se tam odehrála.⁴⁸

Vztáhneme-li toto rozdělení na příklady ze středověkého Chebu – synagogu a hřbitov – ty spadají do kategorie první. Jsou to místa, jež „nejdou uctívána sama o sobě, ale pro jejich domnělou schopnost zprostředkovat přístup k nadpřirozené moci.“⁴⁹ V případě židovských hřbitovů to lze sledovat na různých příkladech. Předně je to význam hřbitovů během různých svátků židovského roku. Z konkrétních příkladů lze zmínit běžné navštěvování hrobů příbuzných, případně sice ne jednoznačně mezi rabíny schvalovanou a přijímanou, přesto však ve středověké aškenázské tradici

⁴⁴ O různých rolích synagogy ve středověkých aškenázských komunitách souhrnně Elisheva BAUMGARTEN, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014, zejm. s. 22–24; z prací, které E. Baumgarten zmiňuje, uvádím zejm. Robert BONFIL, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley: University of California Press, 1994, zejm. s. 215–222, a Simha GOLDIN, The Synagogue in Medieval Jewish Community as an Integral Institution, *Journal of Ritual Studies* 9/1 (1995), s. 15–39.

⁴⁵ Richard H. JACKSON – Roger HENRIE, Perception of Sacred Space, *Journal of Cultural Geography* 3/2 (1983), s. 94–107, zde s. 94.

⁴⁶ Tamtéž, s. 95.

⁴⁷ Anat VATURI, From Contested Space to Sacred Topography: Jews, Protestants, and Catholics in Reformation Cracow, in: Benjamin J. KAPLAN – Jaap GERAERTS (eds.), *Early Modern Toleration: New Approaches*, New York: Routledge, 2024, s. 264–283.

⁴⁸ R. H. JACKSON – R. HENRIE, Perception, s. 95.

⁴⁹ Tamtéž, s. 96.

živou praxí putování ke hrobům významných učenců.⁵⁰ Projevem synagogy jako sakrálního prostoru není pouze konání bohoslužeb jako takových, ale také uznávání synagogy jako tzv. malého chrámu (*mikdaš me'at*), skrze nějž se v různých symbolech poukazuje na bohoslužbu jeruzalémského Chrámu.⁵¹

Ani posvátný a profánní prostor nevnímám jako protiklady, neboť záleží na způsobu, jak se prostor užívá. Nejedná se o nic výjimečného, konečně ani křesťanské kostely nebyly využívány pouze jako místa bohoslužeb, ale též pro různá shromáždění, která měla nezřídka spíše profánní charakter.⁵² Zcela zvláštní kapitolu představuje využívání hřbitovů, kde rovněž nacházíme četné doklady, že místo posledního odpočinku bylo snad primární, zdaleka však ne jedinou jejich funkcí.⁵³

b. Město – Prostor – Židé: Židovské zkušenosti v městském prostoru

Prostor disertace se tedy zdá být vytyčen. Jak však hovořit o vazbě Židů na sociální prostor středověkých měst? Nabízí se různé termíny: postavení, umístění či pozice Židů v městském prostoru. Domnívám se, že tyto pojmy dobře neodrážejí to, co chci ve své práci zkoumat – dynamiku, vícevrstevnatost a proměny vztahu Židů k městu Chebu a jeho obyvatelům. Proto budu ve své práci hovořit o *zkušenosti*, o zkušenosti *žité*, tedy každodenně zakoušené.⁵⁴ Tento záměr samozřejmě naráží na limity výpovědi pramenů, přesto se domnívám, že alespoň pro účel naznačení možných perspektiv je to zcela legitimní cesta. Zároveň, a to zdůrazním v této disertaci ještě několikrát, se chci vyhnout „homogenizačnímu principu popisujícímu jednu „univerzální“ zkušenost“⁵⁵ – zde zkušenost Židů. Nic takového neexistuje – židovské obyvatelstvo, stejně jako každé jiné, bylo diferencované, a proto i prostorová zkušenost jednotlivých Židů byla pro každého jedinečná.⁵⁶

To však neznamená, že bychom měli rezignovat na jakákoli zobecnění a že bychom měli pouze popsat jednotlivé příklady. Chápeme-li proces utváření sociálního prostoru jako stále živý, proměňující se, pak musíme nezbytně hledět na každou zkušenost zvlášť, posuzovat ji z hlediska konkrétního místa a času jako unikátní. Stejně unikátní je pak zakoušení *moci* nad prostorem, ať již se jedinec či skupina nacházela na pozici ovládající či ovládané. Vždy je nezbytné zhodnotit, jaký význam nese konkrétní zkušenost v celém procesu.

⁵⁰ K této praxi a významu hřbitova jako posvátného prostoru v předmoderním Aškenázu viz Lucia RASPE, *Sacred Space, Local History, and Diasporic Identity: The Graves of the Righteous in Medieval and Early Modern Ashkenaz*, in: Ra'anan S. BOUSTAN – Oren KOSANSKY – Marina RUSTOW (eds.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority – Diaspora – Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, s. 147–164. V kontextu židovských poutí pak Daniel BOUŠEK, *Židovská pout' a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12. – 16. století*, Praha: Karolinum, 2008, např. s. 181–183.

⁵¹ Základní shrnutí nabízí Pavel SLÁDEK, *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*, Praha: Libri, 2008, s. 208–211; E. BAUMGARTEN, *Practicing Piety*, s. 24–25; Jeffrey R. WOOLF, *The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz (1000–1300): Creating Sacred Communities*, Leiden – Boston: Brill, 2015, s. 82–104.

⁵² Sara HAMILTON – Andrew SPICER, *Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space*, in: Andrew SPICER – Sara HAMILTON (eds.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, London – New York: Routledge, 2005, s. 1–26, zde s. 12.

⁵³ Tamtéž, s. 12. V Chebu je takto doloženo nařízení městské rady zamezující nevhodnému chování na (bývalém) židovském hřbitově, viz Karl SIEGL, *Alt-Eger in seinen Gesetzen und Verordnungen*, Augsburg: Johannes Stauda, 1927, s. 179. Podrobněji k tom viz v kap. 3. c. ii. Židovský hřbitov bez komunity.

⁵⁴ Robert OSMAN – Lucie POSPÍŠILOVÁ, Úvod: Zkraje „okraje“, in: Robert OSMAN – Lucie POSPÍŠILOVÁ (eds.), *Geografie „okraje“: každodenní časoprostorové zkušenosti*, Praha: Karolinum, 2019, s. 9–28, zde s. 10.

⁵⁵ Tamtéž, s. 11.

⁵⁶ Tamtéž, s. 11.

Celá má práce bude stát na třech rovnocenných a vzájemně na sobě závislých pilířích: (i) sociální prostor středověkých měst, (ii) každodenní zkušenosti, a (iii) zakoušení (ne)přítomnosti jedince/skupiny v sociálním prostoru. Níže postupně vysvětlím, na jakých základech tyto pilíře stojí, což na závěr celé kapitoly zaklenu formulací základních badatelských otázek této práce.

i. Sociální prostor středověkého města

V jakém vztahu chápat (středověké) město a sociální prostor? Mohli bychom se přidržet definice, že město je sociální prostor, utvářený „z mnoha navzájem se překrývajících societ s odlišnými zájmy a možnostmi jejich prosazování.“⁵⁷ V návaznosti na to bychom pak mohli chápat Židy jako jednu z těchto societ.⁵⁸ Odlišné zájmy, o nichž se výše hovoří, jsou v případě Židů formovány mimo jiné jejich náboženským (a v návaznosti na to sociálním) postavením, které formovalo a utvářelo každodenní život komunity a zároveň bylo v některých situacích stavěno do (zdánlivé) opozice vůči křesťanství. Perspektiva moci nad sociálním prostorem se tedy otevírá již v samotném jeho vymezení.

Jak chci ve své disertaci mimo jiné poukázat, takovým zobecňujícím normativům nemůžeme podléhat.⁵⁹ V některých situacích v životě chebských Židů se totiž ukázalo, že křesťané a Židé mohli mít zájmy společné, že zdánlivá nábožensko-společenská opozice ustoupila do pozadí. Mocenský vztah v prostoru, spočívající mimo jiné v zmíněném „hájení zájmů“, tedy nespočívá v zakotvení jedince či skupiny v náboženské (či jiné) skupině, ale v zájmech samotných. Právě tyto konkrétní zkušenosti, tyto jednotlivé události jsou *žitou* zkušeností sociálního prostoru – v pramenech možná nepříliš často zachycenou, což jim však neubírá na významu.⁶⁰ Jednou ze stále se navracajících otázek mé práce tedy bude, zda lze tento předpoklad proměnlivé (někdy i mizející) role náboženského antagonismu v utváření sociálního prostoru středověkého města potvrdit.

Co tedy chápu pod termínem *sociální prostor*? Pokud odpovím slovy Henri Lefebvra, že „sociální prostor je sociální produkt“,⁶¹ nebude z toho patrně mnoho zřejmé. Ponořme se tedy hlouběji. Sociální prostor je výsledek sociálních vztahů: jsou to lidé a vztahy mezi nimi, kdo produkuje sociální situace.⁶² Zároveň je však sociální prostor i procesem samotným, neboť se neustále mění v závislosti na tom, jak se mění a vyvíjí situace, jež se v něm odehrávají a utvářejí jej.

⁵⁷ M. ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace*, s. 46. Susan REYNOLDS, *An Introduction to the History of English Medieval Towns*, Oxford: Clarendon Press, 1982, s. 160–187.

⁵⁸ Tento pojem, na rozdíl od pojmu (náboženská) menšina, považuji za vhodný díky jeho neutralitě, neboť *a priori* neimplikuje v jaké pozici ve společnosti se Židé nacházeli. Lze použít také termín *sociální skupina*, neboť „různým sociálním skupinám můžeme přisoudit specifický sociální prostor, ve kterém se pohybují. Právě prostorem jsou ve své aktivitě podmínovány a zároveň jej samy vytváří.“ M. ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace*, s. 20.

⁵⁹ „Everyday practice was not always aligned with legal dictates, and these changing definitions and functions have hardly been examined in spatial terms, let alone in terms of everyday life.“ E. BAUMGARTEN, *Space and Place*, s. 254.

⁶⁰ Naopak nepovažuji za vhodné, označovat nekonfliktní soužití za výjimky, jak to činí již výše citovaný Mateusz Goliński ve své kapitole *Sousedství* v knize Martin ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace*. „Výjimečnost“ se totiž do jisté míry odvíjí zejména od četnosti dochování pramenných zmínek. Problém však tkví právě v tom, že nekonfliktní soužití nebylo nutné dokumentovat, a proto z pramenů mizí. Naším úkolem je tuto nekonfliktní povahu soužití předpokládat a snažit se ji skrze jednotlivě dochované doklady rekonstruovat. Proto nelze kvantitativnímu měřítku dochování pramenů přikládat příliš velkou váhu.

⁶¹ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 26.

⁶² R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 38. M. Foucault o prostoru hovoří následovně: „Nežijeme v prázdnu, jež by se zbarvovalo různými odstíny světla, žijeme uvnitř souboru vztahů, jež definují umístění, která nejsou redukovatelná jedno na druhé, a už vůbec není možné je na sebe vrstvit. Bylo by tedy možné popsat tato rozličná umístění tak, že bychom vyhledali soubor vztahů, jimiž může být dané umístění definováno.“ M. FOUCAULT, *O jiných prostorech*, s. 75.

Lefebvre shrnuje, že „[sociální] prostor není věcí jako ostatní věci, není ani produktem jako ostatní produkty, daleko spíše jde o souhrn všech produkovaných věcí a jejich vzájemných vztahů do určité koexistence a souběžnosti.“⁶³ Lefebvrovu metodologii vnímám jako velice cennou pro zkoumání společenských vztahů, neboť předpokládá sociální prostor jako prostor dynamický, stále se měnící, v závislosti na čase a fyzickém prostoru, neboť do „produkovaných věcí“ lze vztáhnout rovněž širokou materiální stránku města.

Základním pilířem Lefebvrova chápání sociálního prostoru a jeho utváření jsou tři způsoby porozumění, a to skrze prostorové praktiky (v orig. *espace perçu*, v ang. *spatial practice*), reprezentaci prostoru (v orig. *espace conçu*, v ang. *representations of space*) a prostory reprezentace (v orig. *espace vécu*, v ang. buď jako *representational spaces*,⁶⁴ nebo podle Sojy lépe *spaces of representation*).⁶⁵ Tato triáda však nestojí v rovnováze. Je nutné ji chápat tak, že první dva prvky – prostorové praktiky (tedy rutinní, empirické vnímání reality prosté mentálních a intelektuálních konstrukcí) a reprezentace prostoru (tedy abstraktní představa či konceptualizace prostoru) spolu vstupují do interakce a tvoří entitu třetí – prostory reprezentace – což jsou „prostory každodenního života v tom smyslu, že spojují jako jeho fyzické, tak i mentální aspekty.“⁶⁶

Lefebvrovo zaměření na moderní a kapitalistickou společnost by bylo možné označit za zřejmé úskalí aplikace jeho vzorce v mé práci, zvláště jeho představu moderního *abstraktního prostoru* a zacházení s ním, které Lefebvre charakterizuje pomocí tří základních postupů: homogenizace, fragmentarizace a hierarchizace prostoru.⁶⁷ Na příkladu fragmentarizace a z ní plynoucího utváření monofunkčních prostorů, „které nelze využívat jiným než jedním konkrétně určeným způsobem“,“⁶⁸ se ukazuje přímý rozpor se zkušeností středověkého evropského města, což budeme moci na různých místech této práce sledovat. Podobně riziková, a to zejména kvůli absenci státu jako hegemonu v předmoderní společnosti, je Lefebvrem popsána „kolonizace“ každodenního života právě skrze moderní stát.⁶⁹ Jistou formu kolonizace každodenního života v předmoderní společnosti snad spatřovat můžeme – neplnil ji však stát, ale v některých ohledech církevní organizace, případně zástupci vládnoucích vrstev společnosti. Kolonizace je jedním z projevů aplikace moci na sociální prostor.⁷⁰

Zároveň, a to je pro tuto práci nesmírně podstatné, není sociální prostor v Lefebvrově představě netečný k různým objektům, ani k událostem, které se v něm odehrávají. Lefebvre hovoří například o místnosti v bytě, o tržišti či rohu ulice, přičemž „tyto termíny každodenního diskurzu slouží k odlišení určitého prostoru, nikoliv k jeho izolování, slouží k popisu sociálního prostoru.“⁷¹ V kontextu mé práce lze tedy říci, že jednotlivé budovy ve městě či místa, jež jsem zvolil jako ústřední témata své práce – zde zejména židovská (ale i jakákoli jiná chebská) ulice, synagoga či

⁶³ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 73; český překlad převzat z R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 38.

⁶⁴ Takto překládá anglický překlad, H. LEFEBVRE, *The Production*, např. s. 33.

⁶⁵ R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 44. K interpretaci Lefebvrova *trojprostoru* viz také E. W. SOJA, *Thirdspace*, s. 61–62. Vzhledem k tomu, že jsem pracoval s anglickým překladem Lefebvrova textu, přebírám v návaznosti na R. Osmana české překlady anglické terminologie.

⁶⁶ R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 44–46.

⁶⁷ Tamtéž, s. 52.

⁶⁸ Tamtéž.

⁶⁹ Tamtéž, s. 46.

⁷⁰ Samotné téma *kolonizace* sociálního prostoru je však natolik komplikované, že se jej budu v této práci dotýkat pouze okrajově. Rozpracování této problematiky by si však zasloužilo vlastní výzkum, viz k tomu několik poznámek v závěru této práce, v kap. 4. b. ii. Kolonizace prostoru.

⁷¹ R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 34; H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 16.

hřbitov – hrají roli objektů, skrz něž vnímáme prostor sociální. Lefebvre dokonce tvrdí, že „pokud je (sociální) prostor (sociálním) produktem, (fyzický) přirozený prostor se ztrácí.“⁷² To snad lze říci v kontextu moderní společnosti, já tak daleko ve své práci zajít nehodlám – fyzický prostor vnímám jako nezbytný podklad prostoru sociálního. Přirozená závislost sociálního prostoru na fyzickém je natolik silná, že nelze jeho význam zcela popřít, spíše naopak.

Při zdůraznění role fyzického prostoru ve zkoumání prostoru sociálního musíme nyní učinit krok stranou⁷³ – jaký je rozdíl mezi *prostorem* a *místem*?⁷⁴ Bylo by jej možné shrnout následujícím citátem: „Místo je řád, podle něhož jsou prvky distribuovány ve vztazích koexistence,“ prostor je „vzhledem k místu přibližně tím, čím se stává slovo, když je vyřčeno.“ Stručně řečeno, „prostor je používané místo.“⁷⁵ Mohli bychom také říci, že místo je předmět, jehož pomocí se definuje či vymezuje prostor. Vztah místa a prostoru by tedy bylo možné shrnout takto: „Prostor může být vnímán různými způsoby: jako relativní umístění objektů či míst, jako vzdálenosti a rozlohy, které místa oddělují nebo spojují, a – v abstraktnějším smyslu – jako oblast vymezená sítí míst.“⁷⁶ Jakkoli tedy budu ve své práci hovořit o různých *fyzických prostorech* či *místech* (synagoga, hřbitov, ulice), vždy je budu chápat jako *objekty*, tedy místa, jež jsou využívána lidmi v rámci různých stupňů komunikace a sociální interakce, čímž pak vzniká *prostor sociální*. Jak jsem zdůraznil v předchozí podkapitole, způsoby využívání těchto fyzických prostorů jim pak jako prostorům sociálním vtiskují různé kvality – tak se prostory stávají prostory *veřejnými, sakrálními*, atd.

Tím se vracím k otázce z předchozí podkapitoly: jak jednotlivé prostory nazývat? Snažím se vyvarovat vytyčování hranic mezi různými typy prostoru (veřejným a soukromým, sakrálním a profánním, atd.), neboť se domnívám, že mezi nimi ostré hranice neexistují.⁷⁷ Zde se rozcházím s tím, jak na sociální prostor a jeho vymezení nahlíží Michel Foucault, který ve středověkém kontextu hovoří o *prostoru lokalizace*, založeném na vzájemné hierarchizaci míst vůči sobě.⁷⁸ V opozici proti středověké *lokalizaci* pak podle Foucaulta stojí novověká *rozprostraněnost*, která je definována „vztahy blízkosti mezi body nebo prvky; formálně můžeme tyto vztahy popsat jako série, stromy nebo sítě.“⁷⁹ Domnívám se, že tato rozprostraněnost je vlastní i středověkému prostoru, minimálně ve všední perspektivě, a co víc, že stále rozlišování mezi moderní a předmoderní společností může interpretaci škodit. Prostory nezřídka sloužily a slouží více účelům – v kontextu židovského osídlení nejlépe poslouží již výše zmiňovaný příklad synagogy, která na jedné straně sloužila bohoslužbám – v tu chvíli se zdála být *prostorem sakrálním* – zároveň však mohla sloužit jako škola, či jako místo k řešení kolektivních komunitních záležitostí. Při označení

⁷² R. OSMAN, Sociální prostor, s. 48; H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 30.

⁷³ Nezaměňovat s filosofickou operací významného českého vídeňského myslitele pedagoga, technika, vynálezce a pramalého drezéra, Járy Cimrmana, kterou učinil v rámci proslulé disputace s filosofem F. C. Bohlenem o teorii poznání, jejímž facitem bylo slavné konstatování: „Víme vše, nevíme nic.“

⁷⁴ K diskusi o dichotomii prostoru a místa viz souhrnně Petr GIBAS, Fenomenologie prostoru: O geografii místa, krajiny a nepřítomnosti, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 231–249.

⁷⁵ M. DE CERTEAU, *The Practice*, s. 117; český překlad použit z M. DE CERTEAU, *Vynalézání*, s. 81.

⁷⁶ Y. TUAN, *Space and Place*, s. 12.

⁷⁷ Pokud totiž přistoupíme k tomu, že hranice mezi židovským a křesťanským, domácím a veřejným, byly prostupné či plovoucí, a zároveň jsme si vědomi, že postavení Židů ve společnosti bylo specifické, avšak prostor by nebyl tím, co je definovalo, musíme si nutně klást otázku, co tedy bylo zdrojem této situace? Elisheva BAUMGARTEN, *Space and Place*, s. 255.

⁷⁸ M. FOUCAULT, *O jiných prostorech*, s. 72.

⁷⁹ Tamtéž, s. 73.

prostoru je totiž nutné mít na paměti, že terminologii volíme my jako badatelé, a tím tyto prostory spoluutváříme.⁸⁰

Popisují-li sociální prostor středověkého města, pak musíme mít na paměti, že mocenské či hierarchické vztahy mezi lidmi byly součástí jeho utváření. Vzhledem k tomu, že se zaměřuji zvláště na význam křesťansko-židovských vztahů v aplikaci moci na sociální prostor, i pramenná základna, z níž při svém výzkumu vycházím, reflektuje snahu místní autority (v našem případě např. církevních řádů, městské rady, panovníka či šlechty, ale stejně tak i representantů židovské obce) o vytvoření prostoru, jenž by odpovídal jejich představám. V kapitole 2. c. ii. tak budeme moci sledovat snahu o vypovězení Židů z města v roce 1430/31, v kapitolách 3. b. i. a 3. b. ii pak podobná úsilí chebských autorit o vytvoření sociálního prostoru bez Židů. Ve všech případech se jednalo o prameny, vytvořené představiteli dominantní kultury v (ne)prospěch okolí. Podobné schéma by bylo možné rozpracovávat i v rámci židovských komunit samotných. Aplikace moci na sociální prostor není totiž nezbytně závislá na ideovém zakotvení jednotlivých protagonistů. Ostatně, „ideologie prostor nevytvářejí: spíše jsou v prostoru a jeho součástí.“⁸¹

ii. Každodenní zkušenosti

Využívání prostorů a způsob, jak se dominantní kultura snažila do procesu jejich utváření vstupovat, nás přivádí k druhému pilíři mého výzkumu, tedy ke zkoumání zkušenosti Židů v městském prostoru. Lidé sice na jednu stranu svým jednáním tvoří sociální prostor, na druhou stranu, jak jsem výše opakovaně zmínil, prostor zároveň ovlivňuje jejich chování.⁸² Definování prostoru má tendenci předepisovat chování v něm.⁸³

Samo zkoumání každodennosti představuje jeden z nejtvrdsích oříšků nejen sociálních dějin, ale v podstatě jakéhokoli výzkumu společnosti.⁸⁴ Chceme-li skutečně poznávat dějiny života společnosti, bez poznávání každodenní reality se neobejdeme. Snad poněkud provokativně lze slovy H. Lefebvra říci, že „pokud historik nezkoumá dějiny ve světle každodenního života, padá naivně a nutně do pasti nastražené pro prostáčky. [...] Jakmile si historik a badatel lidské skutečnosti uvědomí, že se nechal oklamat, a začne vědomě propojovat dějiny a poznání lidstva s životem – každodenním životem – v minulosti i současnosti, svou naivitu opustí.“⁸⁵ Pokud je tedy mým cílem poznat soužití Židů s nežidovským obyvatelstvem ve středověkých městech a podobu aplikace moci na sociální prostor, musím nutně zkoumat každodenní realitu. Při zaměření na jakékoliv jiné aspekty bych totiž vždy zkoumal dějiny idejí, z hlediska zkoumání prostoru tedy pouze *prostory reprezentace*, abstraktní a konceptuální představy o městském prostoru. V historické realitě se zkušenost nutně odráží. „Zkušenost je zaměřena na vnější svět. Vidění a myšlení jasně

⁸⁰ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 7.

⁸¹ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 210. „Ideologies dictate the locations of particular activities, determining that such and such a place should be sacred, for example, while some other should not, or that a temple, a palace, or a church must be here, and not there. But ideologies do not produce space: rather, they are in space, and of it. It is the forces of production and the relations of production that produce social space.”

⁸² S. LÄSSIG – M. RÜRUP, Introduction: What Made a Space ‘Jewish’, s. 5.

⁸³ Barbara A. HANAWALT – Michal KOBIALKA, Introduction, in: Barbara A. HANAWALT – Michal KOBIALKA (eds.), *Medieval Practices of Space*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2000, s. ix–xviii, zde s. x.

⁸⁴ Stručného průvodce do tohoto způsobu historického výzkumu představuje Richard VAN DÜLMEN, *Historická antropologie: vývoj – problémy – úkoly*, Praha: Dokořán, 2002. Za základní práci této metodologie lze označit např. Carlo GINZBURG, *Sýr a červí: Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha: Argo, 2000; v kontextu dějin židovského obyvatelstva představuje podobnou práci Ronnie PO-CHIA HSIA, *Trident 1475: rituální vražda před soudem*, Praha: Argo, 2015.

⁸⁵ H. LEFEBVRE, *Critique of Everyday Life 1*, s. 136.

přesahuje hranice vlastního já. [...] Zkušenost tedy znamená schopnost poučit se z toho, co člověk prožil. Zažít znamená učit se, znamená to jednat na základě daného a tvořit z daného. Dané nelze poznat samo o sobě. Co lze poznat, je skutečnost, která je konstruktem zkušenosti, výtvorem pocitů a myšlení.“⁸⁶

Zde však vyvstává zásadní komplikace, která vysvítá již z toho, jak dominantní kultura přistupuje k utváření sociálního prostoru, a kterou s důrazem na zkoumání každodennosti pregnantně formuloval ve svém mikrohistorickém výzkumu Carlo Ginzburg, a totiž naše závislost na písemných pramenech. Ty jsou „dvojnásob nepřímé: protože jsou *písemné* a protože je obvykle zapsali jedinci více či méně spjatí s kulturou dominantní.“⁸⁷ Zda a za jakých podmínek lze jedince označit jako představitele *dominantní kultury* by zasloužilo vlastní delší rozbor, nicméně lze stručně říci, že se jednalo o osoby, jež v daném okamžiku disponovaly nějakou mocí. Mohli bychom snad v našich úvahách postoupit tak daleko, že bychom v návaznosti na H. Lefebvra o písmu prohlásili, že „bylo ztělesněním řádu a předpisů, moci.“⁸⁸

Je nesporné, že v jistých podobách setkávání se křesťanského a židovského obyvatelstva zaujímal dominantní pozici spíše křesťané, bylo by však chybou tento předpoklad automaticky schematizovat. Stejně tak totiž ani valná část obyvatel Chebu, s nimiž Židé interagovali, neměla v rámci daného sociálního prostoru autoritu a moc pro prosazování vlastních zájmů. Vždy záleželo na konkrétní situaci a podmínkách, neboť i otázka disponování mocí, jak jsem již opakovaně zmínil, byla neustále proměnná. V kapitole 2. c. ii. 1430/31: *Nespolehliví sousedé* budeme mít příležitost sledovat, že i skupina obyvatel označená „obecný lid“, zdánlivě nemající autoritu pro prosazování svých představ o utváření sociálního prostoru, mohla do celého procesu razantně vstoupit.

Reflexi každodenní zkušenosti ve své práci odvozují především z dokumentů, jejichž vydavatelem byl panovník, jeho úředníci, chebská městská rada, duchovní, čili vesměs představitelé politicky dominantních společenských vrstev.⁸⁹ To však neznamená, že máme tyto prameny pro výzkum každodenního zakoušení prostoru odmítnout. Musíme je však v maximální možné míře doplnit o prameny, které umožní nahlédnout na další prvky tvorby sociálního prostoru, které odrážejí *prostorové praktiky*, rutinní každodenní jednání jednotlivců a skupin. Takových pramenů, které by vypovídaly o každodenním stýkání Židů a křesťanů, máme v dějinách chebských Židů velmi málo. Jedním z nich je však sousedská smlouva z roku 1410 mezi chebským měšťanem a židovskou komunitou o zřízení nových oken ve zdi mezi židovským dvorem a křesťanským domem.⁹⁰ Na základě jednoho izolovaného případu zkusím odvodit, co lze zjistit o zkoumání každodenních rutinních zkušeností kontaktů mezi Židy a křesťany, jejich *prostorových praktik*. I když by nízká četnost takových pramenů sváděla k jejich odkázání do sféry *výjimečnosti*, jejich hodnota

⁸⁶ Y. TUAN, *Space and Place*, s. 9.

⁸⁷ C. GINZBURG, *Sýr a červi*, s. 12.

⁸⁸ Dokonce bychom zde na sebe mohli vzít riziko označit středověký Cheb za *politické město* v tom smyslu, jak o něm hovoří H. Lefebvre. „Politické město se neobešlo bez písma: bez záznamů, výnosů, soupisů inventářů, bez výběru daní. Bylo ztělesněním řádu a předpisů, moci. [...] Zahrnuje tedy, v podřízeném postavení, řemeslníky a dokonce i dělníky. Politické město spravuje, chrání, exploatuje nějaké území, často velmi rozsáhlé.“ Henri LEFEBVRE, *Urbánní revoluce*, Olomouc: Broken Books, 2022, s. 27.

⁸⁹ Pokud bychom zkoumali vnitřní situaci vlastní židovské obce, mohli bychom postupovat veskrze analogicky. Dominantní vrstvou by pak mohla být samospráva, rabín, ale i bohatý člen obce, či silný rodinný klan.

⁹⁰ Bude předmětem zkoumání v kap. 2. c. i. Domy, okna, sousedi.

tkví spíše v informaci o způsobu, jakým mohlo v konkrétním času a prostoru vstupovat rutinní jednání jednotlivců do procesu utváření sociálního prostoru středověkého Chebu.

Jak je tedy patrné, pro zkoumání sociálního prostoru je perspektiva zkušenosti zcela nezbytná. Je-li totiž sociální prostor neustále produkován, utvářen, musíme se tázat jak a kým. Musíme připustit, že se na tomto procesu v jisté míře podílela celá lidská společnost, bez ohledu na to, jaký společenský status byl jednotlivci přisouzen. Dokonce, a tím se dostáváme ke třetímu pilíři mého výzkumu, je otázka, nakolik bylo nezbytné, aby byl tento jedinec či skupina ve společnosti fyzicky přítomen.

iii. Zakoušení (ne)přítomnosti

Jak jsem výše shrnul, dosud představené dva pilíře – sociální prostor a každodenní zkušenost – jsou spolu vzájemně provázány. Sociální prostor je ve své podstatě založen na žité zkušenosti jednotlivců či celých societ na vymezené fyzické ploše. „Sociální prostor je výsledek sociálních vztahů: jsou to lidé a vztahy mezi nimi, kdo produkuje sociální situace.“⁹¹ Aby bylo toto schéma úplné, musíme si nyní položit otázku po *kvalitě* zkušenosti, tedy jakou roli v utváření sociálního prostoru hraje aktivní fyzická participace – (ne)přítomnost.

Zamýšlíme-li zkoumat dějiny židovské zkušenosti v městském prostoru, zdálo by se logické soustředit se na období, v nichž máme bezpečné doklady o jejich přítomnosti – míněno tedy období, kdy se v Chebu nacházeli alespoň jednotliví Židé či celá jejich komunita. Sociální vztahy a jejich proměny však neovlivňovala pouze sama fyzická přítomnost lidí. Každý člověk za sebou v životě zanechává stopy v různých podobách, ať už se jedná o produkty jeho práce, vlastní obydlí a jeho výbavu, či prostě vzpomínky v myslích svých současníků. I když člověk fyzicky zmizí – opustí místo svého pobytu či zemře – nemizí ze sociálního prostoru. Můžeme tedy zkoumat zkušenost Židů v městském sociálním prostoru v době, kdy je zde nenacházíme? A lze v této chvíli hovořit o *zkušenosti*?

Na začátku je nezbytné vůbec vymezit, jak pojmy presence/absence či (ne)přítomnost v kontextu zkoumání prostoru vnímat. V první řadě je nutné zdůraznit, že absence neznamená prázdnotu. Slovy editorů monotematického čísla *Cultural Geographies*: „Nepřítomnost rozhodně není prázdnotou; [...] projevuje se na konkrétních místech, v lidech a věcech; [...] je vtělená, uskutečňovaná, připomínaná a zpochybňovaná.“⁹² Tím se podtrhuje, že absence je bytostně založena na existujícím vztahu. Pouze žitá zkušenost vztahu mezi dvěma (či více) jednotlivci (skupinami) vytváří prostor pro vnímání absence. V podstatě to znamená, že nepřítomnost nevnímáme jako existující „věc“ samu o sobě, ale jako něco, co se stává existencí prostřednictvím vztahů, které dávají nepřítomnosti hmotu.⁹³

Tím se otevírá zásadní otázka: Co dává nepřítomnosti vzniknout? Jak vnímat nepřítomnost ve vztahu k přítomnosti? Podobně, jako jsem se v předchozích částech práce vymezoval proti striktnímu vymezování sakrálního a profánního, veřejného a soukromého, chápe je jako krajní

⁹¹ Viz pozn. 62.

⁹² Lars MEIER – Lars FRERS – Erika SIGVARSDOTTER, The Importance of Absence in the Present: Practices of Remembrance and the Contestation of Absences, *Cultural Geographies* 20/4 (2013), s. 423–430, zde s. 424–425. „Absence is all but a void; [...] it manifests itself in concrete places, people and things; [...] it is embodied, enacted, remembered and contested.“

⁹³ Morgan MEYER, Placing and Tracing Absence: A Material Culture of the Immaterial, *Journal of Material Culture* 17 (2012), s. 103–110, zde s. 107.

body jedné škály, chci takto nahlížet i na vnímání (ne)přítomnosti. Jak budeme mít možnost sledovat v dalších kapitolách disertace, ne vždy je snadné od sebe oba stavy oddělit, zároveň se jedná o proměnný stav. Co se v jeden moment zdá nepřítomné, může v pozdějších okamžicích zcela přítomně zasáhnout do společenských procesů.

Právě permanentní vnímání (ne)přítomnosti je klíčovým prvkem jejího zapojení do procesu utváření sociálního prostoru. Nedošlo-li by k němu nelze mluvit o absenci. Vztáhneme-li to na konkrétní příklad Židů ve středověkém Chebu, o absenci Židů ve městě lze mluvit až tehdy, byla-li vnímána či zaznamenána – okolím nebo Židy samotnými. Paradoxní příklad dokladu přítomnosti Židů v Chebu roku 1314, v němž je první zmínkou o přítomnosti Židů v Chebu snaha o jejich vykázaní z prostoru, tím svůj háv paradoxu ztrácí: pro řád kazatelů by nemělo žádný význam vymezovat se vůči pobytu Židů v sousední ulici, pokud by nikde v Chebu (či jeho okolí) nežili. Pokud bychom to chtěli záměrně vyostřit, pak lze říci, že vyžadovaná absence Židů byla nezbytně založena na žité (byť třeba ritualizované) zkušenosti dominikánů – reprezentantů křesťanství – s Židy, jejich ideovými protivníky. I když mezi protivníky křesťanů zaujímal Židé *zvláštní* postavení, existovali i další – v západokřesťanském prostředí zejména pohané, muslimové a heretici. Proč se i oni v tomto listu nezmiňují? Odpověď se zdá být zcela nasnadě: žádní v Chebu a jeho okolí v té době nežili, nebylo tedy nutné vytvářet jejich nepřítomnost.

V dějinách židovské zkušenosti v městském prostoru však nacházíme i vyostřenější podoby absence, než *pouhý* zákaz pobytu: vyhánění. Samotný proces vyhánění bych však za absenci neoznačil, spíše naopak. Při násilném napadení židovské komunity rozvášněným davem roku 1350 či při vykázaní z města o osmdesát let později se jednalo spíše o v různých podobách vyostřenou podobu přítomnosti. Za doklady absence lze označit až chvíle následné, tedy kdy již židovští obyvatelé město opustili. Absence je tedy předmětem vyjednávání a sporů, čímž se otvírá její politický a mocenský rozměr. Když chápeme nepřítomnost jako něco, co vzniká pouze ze zkušenosti, pak to, co je nepřítomné, se liší od toho, co je zcela pryč, vymazáno z veškeré paměti a zmizelo beze stopy.⁹⁴ I když Židé Cheb několikrát opustili, mnoho let, nezřídka i mnoho století, zůstaly jejich stopy ve městě přítomny. Jsou to doklady jejich absence, lákavé by bylo je označit přímo za místa paměti.⁹⁵ O městě tak můžeme uvažovat jako o palimpsestu, na němž se promítají různé vrstvy zkušeností, jimiž prostor během let prošel, kdy každá z nich v něm zanechala nějakou stopu.⁹⁶

Oba zmíněné příklady zároveň ukazují, že podstatným prvkem formování (ne)přítomnosti v sociálním prostoru je právě moc nad prostorem. Zdá se totiž, že jde o probíhající konflikt o to, kdo bude a nebude mít možnost do procesu utváření sociálního prostoru zasáhnout, tedy o

⁹⁴ L. MEIER – L. FRERS – E. SIGVARSDOTTER, *The Importance of Absence*, s. 426.

⁹⁵ Na tomto místě musí být zmíněn koncept *míst paměti* Pierra NORRY, pro zkoumání kolektivní paměti (v) prostoru zcela nezbytný. Jeho díla neexistují v uceleném českém překladu, jedná se pouze o několik částí, viz např. Pierre NORA, *Mezi pamětí a historií: problematika míst*, in: Françoise MAYER – Alban Bensa – Václav HUBINGER (ed.), *Antologie francouzských společenských věd: město*, Praha: CEFRES, 1996, s. 40–63. Mluvíme-li pak o kolektivní paměti, stěžejním východiskem zde jsou práce Maurice HALBWACHSE, *Kolektivní paměť*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2009 a Aleidy ASSMANNOVÉ, *Prostory vzpomínání: podoby a proměny kulturní paměti*, Praha: Karolinum, 2018, z níž budu zejména v kapitolách 3. c. i. a 3. c. ii. vycházet.

⁹⁶ Byť Tim Edensor používá tento přírůbek pro města moderní, domnívám se, že jej lze celkem bez problémů aplikovat na město obecně. Tim EDENSOR, *Mundane Hauntings: Commuting through the Phantasmagoric Working-Class Spaces of Manchester, England*, *Cultural Geographies* 15 (2008), s. 313–333, zde s. 313.

(ne)přítomnost v něm. Snahy o vytlačení z prostoru či o zamezení přístupu do něj jsou krystalické příklady aplikace moci nad prostorem.

Zde je nutné zdůraznit další aspekt. O nepřítomnosti Židů můžeme samozřejmě hovořit i v místech, kde nikdy nepobývali, protože křesťanská společnost byla neustále konfrontována s představami a fantaziemi o Židech, přestože se s nimi přímo nesetkala. Podstatným prvkem tedy je také to, nakolik byli Židé *přítomni* v kolektivní paměti společnosti, a nakolik tato kolektivní paměť tematizovala jejich (ne)přítomnost v prostoru.

Jak sledovat samo vnímání nepřítomnosti? V obecném měřítku hraje roli mnoho faktorů. Lars Frers to popisuje takto: „Když se orientuji na osobu, která tam není, cítím, že tato osoba nevyplňuje prostor, který chci nebo očekávám, že vyplní. Protože tam není, pocítuji prázdnotu, nedostatek přítomnosti, nedostatek smyslového spojení nebo odporu. Tuto prázdnotu pak vyplňuji já sám svými emocemi a představami.”⁹⁷ Samo vyjádření by mohlo evokovat absenci založenou na pozitivních emocích – chybí mi někdo, ke komu jsem měl pozitivní vztah. V principu však lze vztáhnout tento přístup i na vztah v němž v určitou chvíli převážily emoce negativní. Lze očekávat, že se tím změní povaha nepřítomnosti, resp. její perspektiva, již lze vyjádřit na škále od nostalgického vzpomínání k triumfálnímu upomínání.⁹⁸

I když bychom, vzhledem k existujícímu konfliktu mezi křesťanstvím a judaismem, měli tendenci tíhnout právě k triumfální perspektivě nahlížení na židovskou nepřítomnost, neměli bychom se nechat do této pasti lapit. Absence je totiž vlastně docela obyčejná zkušenost. Lidé zažívají nepřítomnost i při svých všedních činnostech, při každodenních setkáních. I v případě sledování židovské zkušenosti v sociálním prostoru je nutné mít na paměti význam každodenního městského prostoru, oné obvyklé sféry, v níž většina obyvatel měst vykonává každodenní rutinní praktiky.⁹⁹

Zakoušení (ne)přítomnosti budu zkoumat na širokém spektru pramenů. Jedná se jednak o prameny písemné, referující zejména o vytváření nepřítomnosti, jež je, jak jsem výše zmínil, projevem působení moci na prostor – zde se tedy odráží již v předchozích podkapitolách zmiňovaná problematika *kolonizace* sociálního prostoru dominantní kulturou, jež mohla mít za následek *znepřítomnění* Židů ve společnosti. Takovou formu měla například konverze chebské synagogy na kapli, v níž můžeme sledovat aktivní snahu církevních orgánů, městské správy a panovníka o symbolické vytlačení Židů z prostoru. Spolu s tímto procesem se však objevuje otázka míst, která podepírají vzpomínku na židovskou komunitu, tedy aktivní a někdy jistě záměrné ponechání stop židovského osídlení – například hebrejských nápisů v chebské synagoze, jež mělo patrně posloužit jako odkaz na vítězství dominantní kultury, srozumitelné pouze v podobě jejich *viditelné* nepřítomnosti. Jsou to tedy v tomto případě často fyzické artefakty, způsob jejich

⁹⁷ Lars FRERS, The Matter of Absence, *Cultural Geographies* 20/4 (2013), s. 431–445, zde s. 434.

⁹⁸ Celá škála je však ve skutečnosti ještě mnohem složitější. Některá *místa paměti* totiž mohou zároveň působit jako prostředek konzervace vzpomínky i zapomnění, jako prostředek ztotožnění se i odcizení se minulostí, jako místa vzbuzující zároveň velmi protichůdné emoce, jako *nemísta*. Podrobněji není možné v této práci tento směr analyzovat, proto k němu pouze v závěru předestřu několik poznámek k možnému dalšímu směřování výzkumů, viz kap. 4. b. iii: (Ne)místa paměti.

⁹⁹ L. FRERS, The Matter of Absence, s. 435.

(sekundárního) využití, a jejich následné zakoušení, jež ve formě *prostorů reprezentace* „spojují fyzické i mentální aspekty“ každodenního života.¹⁰⁰

Jak tedy rozlišovat zkušenost přítomnosti a nepřítomnosti? Přítomnost setkávání s sebou nese přímou, intimní zkušenost. Takto můžeme hodnotit sousedské kontakty stejně jako kontakty obchodní, až po kontakty přímo konfliktní. Na povaze této zkušenosti nic neubírá ani to, zda se jednalo o zkušenost pozitivní či negativní. Za nepřímé či konceptuální zkušenosti by pak bylo možné označit zejména zažívání absence. V ní se jedná o zkušenost zprostředkovanou stopami fyzickými – náhrobky, nápisy, názvy ulice, i mentálními, zakotvenými zejména v kolektivní paměti vycházející z kulturně daných představ, v našem případě formovaných křesťanstvím. V nepřímé, konceptuální zkušenosti již nezáleží na tom, zda se prožívaná absence opírá o fyzické stopy, odkazující k v minulosti existujícímu židovskému osídlení, nebo zda je založena pouze na obecně kulturně tradovaném obrazu Židů v křesťanské společnosti, nezávislém na to, zda v dané lokalitě kdy Židé žili.¹⁰¹

Možná trochu provokativně bychom mohli tuto úvodní rozvalu uzavřít myšlenkou, že židovské dějiny byly mnohdy odsuzovány k dějinám nepřítomnosti. Jedním z nejčastějších dokladů židovských osídlení jsou náhrobky – doklady odchodu jednotlivce z tohoto světa, doklady jeho fyzické nepřítomnosti. Nezřídka se historici ve svých výzkumech orientují podle dob, kdy byli Židé vyháněni ze svých sídel, a pokud k tomu nedošlo, je to spíše vnímáno jako neobvyklé. Pro mne je však zažívaná a reflektovaná nepřítomnost cenným ukazatelem toho, jak Židé utvářeli a proměňovali sociální prostor křesťanských měst, jak v něm byli přítomni i v dobách, kdy jim byl fyzický pobyt zakázán.

Práci dělím na dvě části, v nichž zkoumám význam přítomnosti a nepřítomnosti Židů v utváření sociálního prostoru. Jak je však patrné z předchozí diskuse, toto rozdělení nemá být chápáno jako vymezení vzájemných protikladů. Jde mi spíše o pojmenování odlišné kvality komunikace jedné society v sociálním prostoru.

V prvním tematickém celku – přítomnost Židů v městském prostoru – budu sledovat zejména to, jak se Židé aktivně podíleli na tvorbě sociálního prostoru. První podkapitola této části, nazvaná 2. b. *Židovská ulice ve městě*, představuje kontextuální úvod do celé problematiky. Rozdělil jsem ji do dvou částí – 2. b. i. *Terminologie*, a 2. b. ii. *Židovské osídlení v Chebu*. Účelem první jmenované je představit problematiku vnímání židovského osídlení v předmoderních městech a jeho označování. Zmínil-li jsem v úvodu otázku podílu badatelů na utváření sociálního prostoru volbou diskurzu a způsobu, jakým o věcech uvažujeme a jak je označujeme, pak je zamyšlení se nad označováním židovských osídlení zcela nezbytný krok. Jak v návaznosti na starší výzkumy z pera A. Haverkampa, M. J. Wenningera ukázal již před více než deseti lety Benjamin Ravid ve stejnojmenné studii, ne všechna židovská osídlení byla ghety. Zejména za pomoci aplikace dosavadních výzkumů této otázky na chebské židovské osídlení ukáži, že je nezbytné zacházet s terminologií zaměřenou na židovská osídlení velmi citlivě, neboť jejím používáním jednak utváříme obrazy minulosti, zároveň však spoluutváříme sociální prostor současný.

¹⁰⁰ R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 46.

¹⁰¹ K přímé a nepřímé zkušenosti viz Y. TUAN, *Space and Place*, s. 6.

V části 2. b. ii. *Židovské osídlení v Chebu* čtenáři nabízím zejména základní přehled o dějinách a vývoji židovského osídlení v Chebu, a to s důrazem na jeho topografický a demografický vývoj. Jakkoli není cílem mé disertace poskytnout komplexní popis dějin chebské židovské komunity, pro správné pochopení dalších kapitol a interpretace podílu Židů na utváření sociálního prostoru je nezbytné znát základní kontury, v nichž se dějinná zkušenost židovského obyvatelstva středověkého Chebu utvářela.

Druhá kapitola tohoto tematického celku – 2. c. *Sousedství* – již představuje jednu z meritorních částí mého výzkumu, a je věnována významu *přítomnosti* židovské komunity ve středověkém Chebu, tedy jejímu komunikativnímu podílu na utváření sociálního prostoru. Jak název napovídá, těžiště kapitoly bude spočívat zejména v sousedských vztazích mezi židovskou komunitou a jejím okolím. Na příkladu konkrétní smlouvy z roku 1410, uzavřené mezi chebským měšťanem a židovskou komunitou, ukáží v části 2. c. i. *Domy, okna, sousedi*, že vztahy mezi Židy a křesťany mohly být prosty jakéhokoliv antagonismu, že mohly vykazovat bezpříznakovost, nezatíženou stereotypními představami či schémata. Nebudu poukazovat na možnou (ne)typičnost tohoto konkrétního příkladu v kontextu dokladů z jiných míst. Vzhledem k tomu, že právo o rozhodnutí o vytvoření nových oken ve zdi měli představitelé židovské komunity, lze smlouvu vnímat jako příklad toho, že *moc nad prostorem* netkvěla nevyhnutelně v náboženské či jiné příslušnosti jedince.

V navazující části 2. c. ii. *1430/31: Nespolehliví sousedé* však upozorním na to, že procesu utváření sociálního prostoru je vlastní dynamická proměnnost, nestálost, a stejně je tomu i v otázce moci nad prostorem. V roce 1430 byli Židé na základě domnělé neochoty podílet se na obraně města vypovězeni. Přítomnost židovské komunity byla artikulována jako nežádoucí, Židé ve městě pak jako nespolehlivý prvek, poškozující zájmy celku – města. Moc nad městským prostorem v těchto okamžicích patrně držela městská samospráva, resp. panovník, a oni měli možnost rozhodnout, jak bude sociální prostor města uspořádán. Otázka (ne)přítomnosti Židů se tak ukázala jako nesmírně silný mocenský nástroj v procesu utváření sociálního prostoru, do nějž nezasahovali jen zmínění držitelé institucionální autority, ale rovněž skupiny *obecného lidu*, žádnou formální moc nemající.

Tato podkapitola, ukazující balancování komunity na hraně přítomnosti a nepřítomnosti, představuje předpolí druhého tematického celku disertace, zaměřenému na absenci, nepřítomnost Židů v Chebu, a to ve dvou podobách – ve sledování vytváření absence (podkapitola 3. b. *Vytváření nepřítomnosti: vyprazdňování prostoru*) a v analýze jejího uchovávání (podkapitola 3. c. *Uchovávání nepřítomnosti: stopy židovského osídlení*).

V podkapitole 3. b. *Vytváření nepřítomnosti: vyprazdňování prostoru* budu sledovat zejména vznik absence, utváření městského prostoru *bez* Židů. Zde chci akcentovat zejména skutečnost, že absence jedince či skupiny „nevznikají za soumraku nebo o půlnoci, ani na vzácných a odlehlých místech. Naopak, absence se projevují v běžných situacích, v každodenních setkáních a při řešení běžných záležitostí.“¹⁰² Chci tedy nahlédnout zkušenosti absence Židů v městském prostoru z jiné perspektivy, než je zkoumání násilného či krutého zacházení s židovskou komunitou, jakkoli i to bohužel bylo součástí její zkušenosti.

¹⁰² Lars MEIER – Lars FRERS – Erika SIGVARSDOTTER, *The Importance of Absence*, zde s. 424.

V první části této podkapitoly, 3. b. i. *Židé, hluční řemeslníci a konvent*, sleduji smlouvu mezi městskou radou a dominikánským konventem, uzavřenou v roce 1314, v níž si klášter vymíní, že v ulici sousedící s budovami konventu, nebudou bydlet žádní hluční řemeslníci ani Židé. Rozvinu zde tedy již v předchozí části naznačenou myšlenku mocenského zasahování do procesu utváření sociálního prostoru. Byť ve smlouvě vystupují Židé pouze jako anonymní skupina, svou (ne)přítomností v celém procesu mají na podobě sociálního prostoru zásadní podíl. Přestože nevíme, jak (a zda vůbec) tato smlouva přímo ovlivnila život jednotlivých Židů či celé komunity, je z tohoto příkladu patrné, jaké problémy s sebou mohlo nést vytýčování hranic mezi jednotlivými sférami prostoru. Stejně tak se zde ukazuje, jakou roli mají v procesu utváření sociálního prostoru abstraktní představy, myšlenkové konstrukce, či, slovy H. Lefebvra *reprézentace prostoru*, jímž se mocenský aktér snaží městský prostor přizpůsobit.

S konkrétními dopady snah o utváření sociálního prostoru mocenským aktérem, tentokrát městskou radou, se již setkáváme v navazující části, 3. b. ii. 1352: *Alt Judengasse*. V roce 1350 totiž na židovskou komunitu dopadla ničivá rána hned v několika fázích. Nejprve se Židé stali terčem násilného útoku a následně byli přinuceni město opustit. Ani jejich návrat o několik let později neznamenal definitivní uklidnění situace, neboť znovu se ustavující komunita musela čelit nařízení, jež jí zakazovalo usídlit se v místech předchozího osídlení. Chebská městská rada totiž nařídila, že se v *Alt Judengasse*, tedy *Staré Židovské ulici* nesměl usadit již žádný Žid. Aktivní snaha o znepřítomnění kdysi na stejném místě existující židovské komunity je tak příkladem toho, jak se absence stává hybnou silou utváření městského sociálního prostoru.

Třetí část této kapitoly – 3. b. iii. *Židovské domy* – má za cíl představit konkrétní dopady nepřítomnosti v městském prostoru. Když museli Židé po roce 1430 na několik let Cheb opustit, přirozeně vyvstává otázka, jak se jejich odchod promítl do uspořádání společnosti, což můžeme sledovat zejména díky souvisle dochované řadě městských berních rejstříků. Zatímco v jiných částech města můžeme sledovat kontinuální pokles počtu plátců městské berně, pouze v části *Vingerleins Hof*, kterou Židé před rokem 1430 obývali, došlo v letech židovské nepřítomnosti (1431–1434) k nárůstu poplatníků. Z hlediska sledování vývoje městského osídlení je to cenný doklad dynamiky městského fyzického i sociálního prostoru.

Druhá kapitola tohoto tematického celku, 3. c. *Uchovávání nepřítomnosti: stopy židovského osídlení* se již zaměří na situaci, kdy Židé ve městě fyzicky nepřebývali, stále však byli součástí utváření městského sociálního prostoru. Kapitola má tedy za cíl podtrhnout ambivalenci vnímání (ne)přítomnosti v sociálním prostoru.

V části 3. c. i. *Synagoga – Kaple* se zaměřuji na význam, jež tato do jisté míry ústřední budova židovského osídlení nesla v kontextu uchovávání paměti židovské komunity, resp. paměti na židovskou komunitu. Po kontextualizovaném shrnutí známých faktů o chebské synagoze sleduji jeden ze zásadních milníků židovské zkušenosti v chebském sociálním prostoru, tedy konverzi synagogy na mariánskou kapli v roce 1469. I když nařízení o tomto kroku bylo vydáno již v roce 1430, k jeho naplnění došlo až o téměř čtyři dekády později. Navzdory zásadní změně ve využívání této stavby však došlo k patrně záměrnému zachování židovských památek v jejím prostoru, mimo jiné dedikačních nápisů svědčících o vzniku a rozvoji chebské synagogy a uchovávajících paměť na konkrétní členy bývalé židovské komunity.

Nápisý ukazují, že proces utváření sociálního prostoru lze sledovat i na vlastním příkladu židovské komunity, prostřednictvím uchovávání vzpomínky na její nepřítomné členy, prostřednictvím formování její kolektivní paměti. Snaha o utváření kolektivní paměti je jen dalším z projevů působení moci na okolí – jedinec či skupina se snaží okolí vtisknout svou vlastní představu o sobě samém či o událostech, osobách, na něž má být památka uchována. Ve chvíli zachování nápisů v křesťanské kapli je lze vnímat jako doklady nepřítomnosti židovské komunity, jako nositele paměti na židovskou komunitu. Příběh těchto nápisů poukazuje na neustálou proměnnost celého procesu utváření sociálního prostoru, kdy jeden fyzický prostor či jednotlivé artefakty mohou v krátké době zcela zásadně změnit svůj význam v celém procesu. Záměrně zdůrazněná nepřítomnost židovské komunity je zde tedy zásadním prvkem, který formuje sociální prostor celé budovy, a prostřednictvím vnímání těchto památek pak i celé společnosti.

V poslední podkapitole, 3. c. ii. *Židovský hřbitov bez komunity*, se problematika významu *nepřítomnosti* v utváření sociálního prostoru tematizuje na exemplárním dokladu – hřbitově, jenž je místem paměti ze své podstaty. Jakkoli bychom jej mohli vnímat jako přirozenou součást jakéhokoli lidského osídlení, poukazují na to, že existence hřbitova nebyla v předmoderní době ve všech židovských osídleních samozřejmostí. Následně se pak věnuji sledování toho, jak mohl být židovský hřbitov vnímán v době, kdy byl, či již nemohl být, využíván ke svému původnímu účelu. Podobně jako v předchozích příkladech lze sledovat jistou fluiditu způsobu využívání jednotlivých míst v rámci středověkého města. V návaznosti na předchozí části této kapitoly se i zde tematizuje otázka artefaktů, nositelů paměti, v tomto případě zachovalých a často sekundárně využitých náhrobků. I jejich svědectví se podílela na způsobu, jakým se v daném čase a místě sdílených sociální prostor vyvíjel a tvořil.

Všechny kapitoly tak mají společný cíl: ukázat, jak byl proces utváření sociálního prostoru proměnlivý a dynamický, a jak se proměňovaly způsoby, jimiž se různí mocnější aktéři snažili tento proces ovlivňovat. Zkušenost židovského obyvatelstva středověkých evropských měst byla zásadně formována neustálými setkáváními s okolní křesťanskou kulturou. Jak jsem již v úvodních kapitolách této disertace zmínil, pro svůj výzkum jsem volil prameny specificky referující o tomto vzájemném kontaktu mezi Židy a křesťany a o způsobech, jak číst tento vzájemný kontakt jako spor o moc nad prostorem.¹⁰³ Ambivalence mezi přítomností a nepřítomností Židů v tomto

¹⁰³ Tím samozřejmě došlo k pomínutí poměrně rozsáhlého korpusu jiných pramenů, jež se k dějinám židovského osídlení v Chebu vztahují. Zcela stranou muselo zůstat rozsáhlé téma intelektuálního profilu chebské židovské komunity, a s ním spojených písemných dokladů. (Pouze velmi stručně se tomu věnuji v kapitole 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Demografie.) Podobně komplikovaná, a proto do této práce nezahrnutelná, se jevila tematika podílu Židů na úvěrovém trhu a finančnictví. Vzhledem k nebývalému rozsahu pramenů – zejména knih obligací a městských berních rejstříků – by jejich komplexní analýza výrazně překročila možnosti, jež disertační výzkum má. Zároveň je však nutné podotknout, že socio-topografická analýza této otázky může doplnit výpověď o sociálně-prostorovém uspořádání celého města. Aby však toto svědectví bylo skutečně nosné, musela by být analýza provedena pro celou společnost, ne pouze pro židovské obyvatelstvo, a to je téma pro zcela samostatný výzkum. Údaje z knih obligací jsem proto využil pouze pro potřeby kapitoly 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Demografie. Podrobněji k otázce podílu Židů na chebském úvěrovém trhu viz mé studie Kajetán HOLEČEK, *Mirror of the Community? Jews and Books of obligations in Eger (Cheb)*, *Ashkenas* [v tisku]; Kajetán HOLEČEK, *When Did the Jews Leave the Town? Credit Trade and the Expulsion of Jews from Eger (Cheb) in 1430/31*, in: Christoph CLUSE (ed.), *Disruption and Resilience in Late Medieval Ashkenaz*, 2024, pp. 43–58, přístupné online na https://judaica.hypotheses.org/files/2024/08/Cluse_ed_Disruption_2024-08-28a.pdf. Podobně by si zvláštní pozornost zasloužilo i právní postavení židovské komunity v Chebu, které se, patrně zejména díky zvláštní pozici Chebu jako městského státu, odlišovalo od situace ostatních židovských obcí v českých zemích. (Kvalitně zpracovaný přehled nabízí ve své práci Vilém KNOLL, *Prokletí i usmíření: několik kapitol z dějin trestního práva na Chebsku*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2022, s. 108–123).

procesu, dynamické střídání mocenských aktérů i podob prosazování moci v utváření sociálního prostoru ukazuje, jak komplexní celý proces byl.

2. Přítomnost

a. Úvod

Co znamená přítomnost Židů ve středověkém městě? Otázka možná banální, vzhledem ke zvolenému tématu však naprosto nezbytná. Zkoumáme-li zkušenost Židů ve středověkém městském sociálním prostoru, je nezbytné si stanovit, za jakých okolností vnímáme, že jsou v něm Židé přítomni.

V první řadě to předpokládá fyzickou přítomnost jedince – Žida – v městském prostoru. Z hlediska chronologie se tedy jedná o období, kdy bylo židovské osídlení v Chebu doloženo, kdy jsme schopni v pramenech odhalit jednotlivé Židy, v našem případě tedy zejména o období 14. a 15. století. Svůj význam samozřejmě má početnost židovského obyvatelstva a zejména jeho reflexe v pramenech, a z toho se odvíjející možná intenzita komunikace s okolím. Absence pramenné reflexe však není projevem absence fyzické, nelze ji chápat jako znak nepřítomnosti. Součástí vzájemného soužití byla totiž i vzájemná lhostejnost, izolovanost či nekomunikace societ, a chceme-li věrně popsat zkušenost židovské society v městském sociálním prostoru, musíme toto nutně předpokládat.¹⁰⁴

Kapitola věnovaná židovské přítomnosti bude uvedena jejím nezbytným předpokladem – hmotnými doklady. Budu se věnovat topografii židovské ulice a její pozici v městském intravilánu, i tomu, co nám to může prozradit o životě komunity a sociálním prostoru města. I když se to může zdát poněkud paradoxní, epicentra židovského osídlení – synagogu a hřbitov – budu v této kapitole posuzovat spíše okrajově. V práci mi totiž, jak jsem již opakovaně zmínil, nejde o analýzu vlastní židovské zkušenosti s prostorem, ale zejména o zkušenost prolínání se židovského a křesťanského obyvatelstva v prostoru. Reference, jež se dosud podařilo k chebské synagoze či hřbitovu získat, pozoruhodně odkazují z hlediska vzájemného (ne)stýkání Židů a křesťanů spíše k problematice nepřítomnosti, absence, a proto bude tato otázka podrobněji analyzována v druhé části disertace.

Přítomnost Židů v městském prostoru a různé odstíny mocenských aspirací v něm představím na dvou příkladech. Svým zaměřením ničím neobvyklá sousedská smlouva mezi chebským měšťanem Tomášem Schrötlem a chebskou židovskou obcí o zřízení okenních otvorů mezi jejich parcelami ukazuje, že kontakty mezi Židy a křesťany nemusely vykazovat žádné aspekty vzájemného náboženského antagonismu a že to mohla být i židovská komunita, kdo určoval, jak se prostor může a nemůže využívat. Opačnou dimenzi budeme moci sledovat na (úspěšných) snahách o vyhnání Židů z města v letech 1430/31. I zde docházelo k intenzivnímu vyjednávání o moc nad prostorem, přičemž jeho průběh a výsledky zde měly jednoznačně negativní dopady na život židovské komunity – opuštění města. Prvky pragmatické komunikace mezi zástupci židovské obce a zástupci města však rovněž ilustrují snahy židovské society o zachování si alespoň nějakého vlivu nad osudem kdysi *jejich* prostoru.

Bylo by však samozřejmě možné se věnovat i dalším příkladům, pro něž se v Chebu nachází prameny. Jedním z nich je zapojení Židů do městského úvěrového trhu, představující sousedské kontakty, poukazující na vzájemnou ekonomickou provázanost obyvatel města. Perspektivu

¹⁰⁴ Přirozeně tedy vyvstává otázka, nakolik je a může být nekomunikativní přítomnost vůbec pramenně doložená, neboť písemná a jiná reflexe fyzické přítomnosti Židů je vždy jistým druhem komunikace, jistým druhem dialogu.

prostorového obratu bychom mohli toto téma zkoumat socio-topograficky a ptát se, zda schémata osobních vazeb mezi věřitelem a dlužníkem nacházejí svůj odraz i v zakotvení těchto osob v městském prostoru, či zda prostorová blízkost a vzdálenost věřitele a dlužníka odpovídá četnosti vzájemných kontaktů. Jak předešlá v kapitole věnované demografii chebského židovského osídlení, pro tuto tematiku disponujeme v Chebu velmi bohatou pramennou základnou, zahrnující jak knihy obligací, tak například berní rejstříky. Propojením těchto pramenů a zapojením dokumentů dalších (např. testamentů) by jistě bylo možné získat velmi plastickou představu o tom, zda a jak distribuce půjček mezi jednotlivými obyvateli města a jeho okolí nacházela svůj odraz v místech bydliště, tedy například zda byly různé skupiny dlužníků z určitých částí města klienty různých věřitelů. Téma je však natolik široké, že by vyžadovalo samostatný výzkum. I s vědomím toho, že ochuzují obraz sociálního prostoru středověkého města o jeho podstatnou součást, toto téma zcela vypouštím s nadějí, že mu bude možné věnovat pozornost v časech budoucích.¹⁰⁵

¹⁰⁵ K socio-topografické metodě viz např. Dietrich DENECKE, Soziale Strukturen im städtischen Raum: Entwicklung und Stand der sozialtopographischen Stadtgeschichtsforschung, in: Matthias MEINHARDT – Andreas RANFT (eds.), *Die Sozialstruktur und Sozialtopographie der vorindustriell Städte*, Berlin: Akademie Verlag, 2005, s. 123–138; Dietrich DENECKE, Sozialtopographie und sozialräumliche Gliederung der spätmittelalterlichen Stadt. Problemstellungen, Methoden und Betrachtungsweisen der historischen Wirtschafts- und Sozialtopographie, in: Josef FLECKENSTEIN – Karl STACKMAN, (eds.), *Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 161–202; Helge STEENWEG, *Göttingen um 1400. Sozialstruktur und Sozialtopographie einer mittelalterlichen Stadt*, Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 1994; z české literatury viz např. Martin MUSÍLEK, Městská společnost a prostor. Problémy a možnosti využití sociální topografie při výzkumu středověkých měst, in: *Documenta Pragensia XXXII/2. Města ve středověku a raném novověku jako badatelské téma posledních dvou desetiletí*, s. 23–41; Martin MUSÍLEK, In Novo foro residentis: sociotopografická analýza Havelského tržiště ve 14. století, in: Martin MUSÍLEK a kol. (eds.), *Havelské Město pražské ve středověku: historie, archeologie, stavební historie*, Praha: Casablanca, 2012, s. 42–71; Martin NODL, Polský koncept studia sociální topografie středověkého města, *Mediavalis Archeologica* 1 (1999), s. 305–311.

b. Židovská ulice ve městě

i. Terminologie

Je-li jádrem a cílem mé práce způsob, jak uvažovat o aplikaci moci na sociální prostor středověkého města a o roli židovského obyvatelstva v něm, je vhodné věnovat se zde stručně otázce terminologického chápání židovského osídlení v městském areálu. Tímto tématem se zabývaly skutečné autority židovských studií.¹⁰⁶ Diskuze se koncentrují zejména kolem otázky, zda a od které doby lze označovat židovská osídlení ve městech jako *ghetta*. Letopočet 1516, vážící se k přesídlení Židů do benátské čtvrti *Ghetto Nuovo*, bývá chápán jako milník *post quem* lze židovská osídlení jako ghetta označovat z hlediska chronologického. V pracích zaměřených na dějiny Židů v západokřesťanské Evropě se však setrvale objevují diskuze o počátcích či prvních výskytech ghetta jako „od křesťanského obyvatelstva stavebně oddělné části města.“¹⁰⁷ Otázky vyvolává také zdánlivě organický vývoj židovského osídlení z (relativně) otevřených ulic města do uzavřených celků, pro který bývá aplikován pojem *ghettoizace*, a podle některých badatelů jej lze ve městech Svaté říše římské pozorovat již od poloviny 14. století.¹⁰⁸

Intenzivněji rozpracoval tematiku segregace a ghettoizace židovského osídlení zejména na příkladu švýcarských měst Hans-Jörg Gilomen.¹⁰⁹ Připouští sice, že lze o židovských osídleních jako o *ghettech* uvažovat již před rokem 1516, zároveň však upozorňuje, že je nutné striktně dbát na to, co je a není parametrem *ghetta*. Pro Gilomena není rozhodující na prvním místě míra a podoba stavebního oddělení, neboť ta se mohla vyskytovat i v prostupnějších formách osídlení. Zásadním determinantem ghetta byla skutečnost, že Židé byli v daném místě nuceni žít a nebylo jim umožněno obývat jiné části města, a zároveň v ghettu nemohl žít žádný příslušník jiné skupiny městských obyvatel.¹¹⁰

V úvahách nad podobou židovského osídlení je však nutné mít na paměti, že shlukování Židů na jedno místo ve městě mělo i ryze praktické důvody, svázané s náboženskými a rituálními předpisy, např. s vymezením tzv. *eruvu*. Jeho zřízení spočívalo zejména ve sledu vytyčení hranic, pomocí nichž lze určitou oblast označit jako soukromou, aby bylo v jejím rámci povoleno

¹⁰⁶ Problematiku vnímání ghetta tematizoval již Salo W. BARON, *Ghetto*, s. 519, kde zdůraznil vlastní podíl Židů na vzniku a existenci samostatných a jistým způsobem oddělených ulic či čtvrtí v rámci větších celků. „In origin, however, the Ghetto was an institution that the Jews had found it to their interest to create themselves. Various corporations in the State had separate streets of their own; the shoemakers, for example, or the bakers, would live each in one neighborhood. In addition to their growing mutual interest as a corporation of money dealers, the Jews wished to be near the Synagogue, then a social as well as a religious center. Furthermore, they saw in the Ghetto a means of defense.“ Zcela stěžejní jsou dvě studie Benjamin C. RAVIDA, *On the Diffusion of the Word „Ghetto” and its Ambiguous Usages, and a Suggested Definition*, in: Fritz BACKHAUS a kol. (eds.), *Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich*, Berlin: Trafo, 2012, s. 15–38; a TÝŽ, *All Ghettos Were Jewish Quarters but Not All Jewish Quarters Were Ghettos*, *Jewish Culture and History* 10/2-3 (2008), s. 5–24. V kontextu Svaté říše římské se lze opírat zejména o studii Alfreda HAVERKAMPA, *The Jewish Quarters in German Towns during Late Middle Ages*, in: Ronnie PO-CHIA HSIA – Hartmut LEHMANN (eds.), *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 13–28 a Markuse J. WENNINGERA, *Grenzen in der Stadt? Zu Lage und Abgrenzung mittelalterlicher deutscher Judenviertel*, *Aschkenas* 14/1 (2004), s. 9–29. Z obou těchto studií B. C. Ravid hojně vychází, další studie budu citovat průběžně.

¹⁰⁷ M. J. WENNINGER, *Grenzen in der Stadt*, s. 9.

¹⁰⁸ Michael TOCH, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1998, s. 35.

¹⁰⁹ Hans-Jörg GILOMEN, *Spätmittelalterliche Siedlungssegregation und Ghettoisierung, insbesondere im Gebiet der heutigen Schweiz*, in: *Stadt- und Landbauern 3: Abgrenzungen – Ausgrenzungen in der Stadt und um die Stadt*, Zürich: Hochschulverlag, 1999, s. 85–106.

¹¹⁰ H. GILOMEN, *Spätmittelalterliche Siedlungssegregation*, s. 98. B. C. Ravid nabízí definici ghetta jako „povinně oddělenou a uzavřenou židovskou čtvrtí.“ B. C. RAVID, *All Ghettos Were Jewish Quarters*, s. 6.

přenášení předmětů o šabat, ¹¹¹ neboť biblická a talmudická nařízení přenášení předmětů ze soukromého prostoru (*rešut ha-jachid*) do prostoru veřejného (*rešut ha-rabim*) zakazovala. ¹¹² Právě toto vytyčování hranic, jež mohlo zahrnovat sdílený domovní dvůr, ale stejně tak i širší oblast židovské ulice/čtvrti, lze vnímat jako performativní akt, přetvářející „veřejný prostor ulic – podle definice pod správou více osob – v (polo)soukromý prostor.“ ¹¹³ Význam *eruvu* z hlediska prolínání křesťanského a židovského osídlení, utváření sociálního prostoru a moci nad ním by si zasloužilo zvláštní výzkum, v další práci se této otázkou budu dotýkat již pouze minimálně. ¹¹⁴

Eruv jako specificky židovskou komunitou vytvořený prostor samozřejmě vnáší do vnímání židovského osídlení zcela jiný rozměr, než jaký zakoušíme schematickým pozorováním židovských ulic jako křesťany vytvořeným prostorem. ¹¹⁵ V tuto chvíli je pro nás nezbytné zdůraznit, že existence uceleného židovského osídlení v podobě ulice či bloku domů, a s ním související případná existence bran a jiných prostředků vytvářejících hranice, nemusí být projevem křesťany vytvářeného prostoru, tedy mocenského nátlaku křesťanů na Židy, ale stejně tak může být produkt vlastní židovské society. ¹¹⁶ Různé typy stavebních prvků s ghettem tradičně spojované – např. zdi či brány – nemusí být tedy nezbytně indikátory vyčleňování Židů z městského prostoru. Gilomen i Haverkamp upozorňují, že mohly mít též funkci vymezení náboženské hranice, a to možná ne

¹¹¹ Ulrich HAUSMANN, Kontroverser jüdischer Raum: Der *Eruv* in vormodernen Städten, in: Marcus HANDKE – Kai HERING – Daniela Bianca HOFFMANN – Oliver SOWA – Maria WEBER (eds.), *Räume, Orte, Konstruktionen: (Trans)Lokale Wirklichkeiten im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, (=Mittelalter: Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte, Beihefte 3, <https://mittelalter.hypotheses.org/29107> [poslední přístup 07-03-2025]), s. 138–156; Joachim SCHLÖR, Religiöse Praxis als räumliche Ordnung der Stadt. Die jüdische „Sabbatgrenze“ (*Eruv*), in: Cornelia JÖCHNER (ed.), *Räume der Stadt: Von der Antike bis heute*, Berlin: Reimer, 2008, s. 241–251, zde s. 243.

¹¹² Biblickou a antickou tradici přehledně s odkazy na další literaturu shrnuje Micha J. PERRY, Imaginary Space Meets Actual Space in Thirteenth-Century Cologne: Eliezer ben Joel and the Eruv, *Images* 5 (2011), s. 26–36, s. 27.

¹¹³ U. HAUSMANN, Kontroverser jüdischer Raum. K interpretaci *eruvu* jako symbolického či rituálního prostoru viz Charlotte E. FONROBERT, Neighborhood as Ritual Space: The Case of the Rabbinical Eruv, *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), s. 239–258.

¹¹⁴ Viz kap. 2. c. i. Domy, okna, sousedi, a kap. 3. b. i. Židé, hluční řemeslníci a konvent. Pro představu, jak komplexní tato problematika v kontextu křesťansko-židovského soužití mohla být, zde uvádím jeden doklad z halachického kompendia *Leket Jošer* z 15. století, v němž se zmiňuje s Chebem spojený a v Rakousku působící rabín Jekel z Chebu (k němu viz níže v části 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Demografie). Podle znění dokumentu měl Jekel ve Vídni zakázat přinášení teplých pokrmů uvězněným Židům o šabat Nežidy skrze prostory bez *eruvu*. Viz *Leket Jošer*, ed. J. Freiman, Berlin: 1903–04, I, 64:3:

זה העתקתי מכ"י שמצאתי בתוך הכתבים שלו. ועל דבר החמין בשבת, אם יש להתיר לומר לגוי להביא דרך מבואות שאינן מעורבות. דע לך כי מ"ו דודי הקדוש מהר"ר אהרן ז"ל התירו לתפושם בכה"ג. ושעם ידעתי, ואיננה ראייה מספקא כ"כ, ואפשר שלא בשעת הדחק כגון לתפושם, לא היה מתיר. ואף כי מהר"ר יעקל ז"ל מאגרא נחלק עליו בווינא ואסרו אף לתפושם [...].

„Toto jsem opsal z rukopisu, jež jsem našel mezi jeho spisy: Co se týče teplých pokrmů o šabat, zda je povoleno říci Nežidovi, aby přenesl jídlo místem, na něž se nevztahuje *eruv*: Věz, že můj učitel a pán (*mori ve-rabi*) můj strýc Aharon, budiž jeho památka požehnáním, toto povolil pro uvězněné Židy. Ačkoliv znám důvod, nejsem si jist, zda je to dostatečný důkaz, protože je možné, že v případě, kdy nejde o nouzovou situaci (*še-lo be-ša'at ha-dchak*), jako je vězení, by to nepovolil. A přestože rabi Ja'akov, památka spravedlivého budiž požehnána, z města Chebu (*me-Egra*) s tím nesouhlasil ve Vídni (*be-Vina*) a zakázal to i v případě uvězněných. [...]“

V přepisu hebrejských slov vycházím z Pavel ČECH – Pavel SLÁDEK, Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení, *Listy filologické* 123/3–4 (2009), s. 305–339, norma E – zjednodušená fonetická transkripce.

¹¹⁵ V kontextu prostorového obratu se problematice *eruvu* věnovali např. M. J. PERRY, Imaginary Space a U. HAUSMANN, Kontroverser jüdischer Raum.

¹¹⁶ Jacob KATZ, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford: Oxford University Press, 1961, s. 132. K významu společného osídlení na jednom místě jako výrazu vlastní sounáležitosti viz B. C. RAVID, All Ghettos Were Jewish Quarters, s. 5–6.

tolik pro křesťany, jež upozorňovaly na to, že vstupují do židovské ulice, ale spíše pro Židy, pro něž vytyčovaly *eruv*.¹¹⁷

Možná, že právě rozdělování mezi *nuceným* a *dobrovolným* charakterem židovského osídlení zkresluje náš náhled na postavení Židů v městském prostoru. Jakkoli byl charakter židovského osídlení ve městě podstatným (a pro nás často prvním viditelným) prvkem, podle něž se v bádání o Židech na daném místě orientujeme, situace Židů byla mnohem komplexnější. Do života židovských komunit se promítalo množství dalších faktorů, ať již náboženského, ekonomického či právního charakteru, které podle A. Haverkampa ovlivňovaly podmínky života Židů zásadněji, než uspořádání a lokace jejich domů.¹¹⁸

Konečně, interpretace postavení Židů ve společnosti prostřednictvím zkoumání prostoru umožňuje podle mého soudu vyhnout se snáze generalizacím při popisu židovského obyvatelstva. Zatímco s jinými determinanty skupin obyvatel, založenými na příslušnosti k etniku (v kontextu českých zemí zejména používání termínů Němci, Češi) zachází historické vědy a specificky česká historiografická tradice zpravidla velmi citlivě,¹¹⁹ u chápání židovského obyvatelstva tuto reflexi spíše postrádáme. Přesto, židovské obyvatelstvo bylo neméně heterogenní než ostatní a zároveň mělo vlastní zájmy a představy o tom, jak má být prostor jejich osídlení uspořádán. Pokud tedy pro středověká města odmítneme a priori ghetto či židovskou ulici jako specificky židovský prostor, můžeme snáze proniknout do jednotlivých vrstev vztahů ve středověké městské společnosti.

Zasadíme-li nyní v úvahy o terminologickém vymezení a charakteru židovského osídlení do situace v Chebu, musíme již na tomto místě pak předeslat, že ani zde, ani v jiném městě zemí Koruny české nelze ve 14. a 15. století o existenci židovského gheta v užším slova smyslu uvažovat, byť leckdy zejména starší historiografie tento termín nereflektovaně užívá.¹²⁰ Zároveň však nelze tvrdit, že bychom během středověku na snahy o obecnou segregaci křesťanského a židovského obyvatelstva vůbec nenaráželi. Hojně zmiňovaným příkladem jsou ustanovení provinciální synody ve slezské Vratislavi, v nichž se o židovském osídlení v křesťanských městech píše následovně:

Jelikož je polská země stále mladým výhonkem v těle křesťanstva, může být křesťanský lid mnohem snáze nakažen pověrami a zvrácenými mravy Židů žijících mezi ním. Aby se křesťanská víra mohla v těchto krajích snáze a rychleji zakořenit v srdcích věřících, přísně nařizujeme, aby Židé obývající tuto hnězdenskou provincii nežili bez výběru rozptýlení mezi křesťany, nýbrž aby vlastnili souvislé nebo sousedící domy na odděleném místě každého města či vesnice. Má to být zařízeno tak, aby židovská čtvrť byla od společného obydlí křesťanů oddělena plotem, zdí nebo příkopem.¹²¹

¹¹⁷ H. GILOMEN, Spätmittelalterliche Siedlungssegregation, s. 87; A. HAVERKAMP, The Jewish Quarters, s. 22–23.

¹¹⁸ A. HAVERKAMP, The Jewish Quarters, s. 28.

¹¹⁹ S důrazem na dopad národnostního rozložení v městské topografii je vhodné zmínit studii Jaroslava MEZNÍKA, Národnostní složení předhusitské Prahy, *Sborník historický* 17 (1970), s. 5–30.

¹²⁰ Pro Cheb tak opakovaně činí H. Sturm, pro Prahu viz např. Wilfried BROSCHE, Das Ghetto von Prag, in: Ferdinand SEIBT (ed.), *Die Juden in den böhmischen Ländern: Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 27. bis 29. November 1981*, München: Oldenbourg Verlag, 1983, s. 87–122 a v obecné rovině i František HOFFMANN, *Středověké město v Čechách a na Moravě*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009, s. 385.

¹²¹ Konkrétní pasáž uvádí Julius ARONIUS (ed.), *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin: Simion, 1902, č. 724, s. 301–303. Ke kontextu vyhlášení statut viz souhrnně Pavel KRAFL, Legátská statuta pro Polsko a provinciální statuta Hnězdna do konce 15. století, *Sborník archivních prací* 51 (2001), s. 394–438, zde s. 412–413, kde i další literatura. K souvislostem s dalšími nařízeními v kontextu českých zemí viz Daniel SOUKUP,

Jedná se tedy o jeden z prvních projevů úsilí o vytlačení židovského obyvatelstva do separátní části měst či jiných osídlení. Příznačná je nábožensky motivovaná argumentace a lze si pouze klást otázku, nakolik reálný dopad toto nařízení mělo.¹²² Nařízení vratislavského synodu lze totiž pravděpodobně chápat spíše jako abstraktní, mentální konstrukci ideálního prostoru křesťanského města, tedy, Lefebvrovými slovy, jako *repräsentaci prostoru*. Jak však budeme mít sami možnost sledovat v případě chebského židovského osídlení, nábožensky zakotvené argumenty hrály v procesu produkce sociálního prostoru velmi silnou roli, a to mimo jiné právě v kontextu utváření a reflexe židovské nepřítomnosti v něm.

Na dalších místech této kapitoly představím, že v případě chebského židovského osídlení lze po celou dobu jeho existence pozorovat promíšení s osídlením křesťanským.¹²³ Důležitá je otázka, nakolik byla důsledná fyzická separace v chebské topografii vzhledem k poloze židovského osídlení v městském plánu vůbec možná.¹²⁴

Při zběžném srovnání typologie židovského osídlení v zemích Koruny české dospějeme k témuž obrazu. Ve většině případů se jednalo o města menší – vyčnívala pouze Praha, Brno, Olomouc, Cheb a Vratislav.¹²⁵ V tomto vidíme pozoruhodnou korespondenci s říšskou situací, kde se v polovině 14. století většina židovského osídlení nacházela ve středních a menších městech, rovněž méně urbánně vyspělých. Tato tendence pak v pozdějších letech ještě zesílila, včetně rozšiřování židovského obyvatelstva na venkov.¹²⁶ Korelace je to však náhodná. Na rozdíl od Říše, kde byla v této době židovská osídlení v předních městech ohrožená, v českých zemích v této době tvořila hlavní zeměpanská města pilíř židovského osídlení, a to až do druhé poloviny 15. století, kdy se teprve začal charakter židovských sídel výrazněji proměňovat.

Měla rozloha a urbánní vyspělost měst vliv na typologické označování židovského osídlení? V drtivé většině se v českých a moravských pramenech používá termín *platea Judeorum*¹²⁷ nebo *Judengasse*,¹²⁸ tedy židovská ulice. Ojediněle se používá i označení *vicus Judeorum*,¹²⁹ naznačující plošnější chápání židovského osídlení, případně obecný termín *inter Judeos*,¹³⁰ tedy *mezi Židy*. Terminologie byla tedy poměrně tekutá a nelze podlehnout klamnému dojmu, že mluví-li se o židovském osídlení jako o *vicus Iudeorum*, že by snad mohlo být rozsáhlejší či významnější, než kdyby byl použit termín *platea*, tedy ulice.

Pro městskou toponymii bylo významné, že daná ulice nesla své jméno, podle nějž byla jasně lokalizovatelná. Skutečnost, že nemálo *židovských* ulic si udrželo své označení i v dobách, kdy tam žádní Židé nežili, nás nutně vede k úvaze, jaký byl skutečný význam těchto označení.

Anti-Jewish Rhetoric of Canon Law: Ecclesiastical Legislation and Jews in the 14th-Century Bohemian Lands, *Judaica Bohemia* 56/1, s. 5–28, zde s. 14.

¹²² K tomu viz A. HAVERKAMP, The Jewish Quarters, s. 21.

¹²³ Nejedná se o nic výjimečného, A. HAVERKAMP, The Jewish Quarters, s. 21–22 zmiňuje například Trevír, Kolín nad Rýnem, Vídeň a Řezno.

¹²⁴ K tomu viz kap. 3. b. Vytváření nepřítomnosti: vyprazdňování prostoru.

¹²⁵ U některých měst, například Znojma, lze dokonce tvrdit, že měla i během vrcholného středověku spíše zemědělský charakter, Jaroslav MAREK, *Společenská struktura moravských královských měst v 15. – 16. století*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965, s. 40–41.

¹²⁶ A. HAVERKAMP, The Jewish Quarters, s. 16–17. Podrobněji viz Michael TOCH, The Formation of a Diaspora: The Settlement of Jews in the Medieval German Reich, *Aschkenas* 7 (1997), s. 55–78, zejm. s. 75–77.

¹²⁷ Např. v Litoměřicích, GJ III, s. 735.

¹²⁸ Např. Staré Město pražské, GJ III, s. 1116.

¹²⁹ Např. v Českých Budějovicích, GJ III, s. 187.

¹³⁰ Např. Staré Město pražské, GJ III, s. 1116

Domnívám se, že spíše než o determinant odkazující na inferiorní označení míst, kde žijí Židé, se mohlo jednat o prostý zaužívaný název, kořenící sice v původní lokalitě obývané Židy, ale v posledku bezpříznakový. Této možnosti by napovídal i fakt, že na některých místech, včetně Chebu, přetrval název ulic odkazující k přítomnosti Židů i v době po jejich vyhnání. Podrobněji se chci na tuto otázku zaměřit ve zvláštní kapitole,¹³¹ již nyní bych však rád předeslal, že se nám touto interpretací může otevřít jiný způsob, jak uvažovat o dějinách Židů – ne pouze jako o homogenní skupině vylučovaných obyvatel měst, ale také jako o sousedech – jednotlivcích.

Konečně, jak tedy chápat (terminologickou) segregaci židovského osídlení v kontextu utváření (produkce) sociálního prostoru? Lze sice konstatovat, že Židé byli spíše znevýhodněnou skupinou, z povahy dobových právních nařízení a zvyklostí se nemohli ani svobodně rozhodnout, kde se ve městě usadí. Průběžně jsem však v této kapitole upozorňoval na skutečnost, že na vzniku a existenci židovského osídlení jako topograficky ucelené části města měla podíl jak societa křesťanská, tak potřeby vlastní židovské komunity. Obecně, a zejména pak ve středověku, nelze stanovit, kdy a za jakých podmínek dominovala jedna síla nad druhou. Ostatně, obě ani nemusely být ve vzájemné opozici – obě spoluutvářely sociální prostor města, ať už ve vzájemné konjunktuře, nebo protipohybu. V závislosti na různých událostech a vnějších podmínkách se pouze proměňovala váha, již se jednotlivci či skupiny na tomto procesu podílely.

ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu

Bylo by bláhové pít se po prvních zmínkách o přítomnosti Židů v Chebu s nadějí na odhalení počátků tamějšího židovského osídlení. Marnost této snahy se odvíjí zejména od malého počtu pramenů, jimiž k historii židovského osídlení říšského města na pomezí Čech a německých zemí disponujeme. Zprávy, jež označujeme za první zmínky o přítomnosti Židů, totiž velmi často odkazují na již existující a dost možná rozvinutá židovská osídlení. Jen v několika málo případech dokážeme se zdánlivou jistotou označit rok příchodu Židů do města, a většinou se jedná buď o zprávy na bázi legendárního vyprávění,¹³² nebo případy z pozdějšího středověku, tedy od první poloviny 14. století.¹³³ Výchozí situace pro zkoumání židovských dějin v Chebu se v ničem neliší od jiných měst Svaté říše římské. Pro počátky zdejší židovské komunity nacházíme jen drobné záchytné body v podobě několika málo letopočtů, vznik židovského osídlení se ztrácí v mlhách staletí a lze jej odvozovat pouze hypoteticky.

Navzdory této překážce je to často právě otázka příchodu Židů, podle níž orientujeme svůj výklad židovských dějin, a to především v jisté závislosti na chronologickém rámci zkoumání. Zároveň však lze tuto závislost na chronologii využít i jako cestu k úvahám o genezi postavení Židů v dané lokalitě. Interpretace vzniku židovské osady a jejího následného vývoje nám může poskytnout cenný vhled do postavení Židů ve městě a jeho prostoru, a jeho následného vývoje.

Byli Židé do města cíleně pozváni vrchností – panovníkem, místním šlechticem či církevním hodnostářem? Nebo se Židé ve městě usadili „organicky“ – pozvolně, tedy například

¹³¹ Viz kap. 3. b. ii. Alt Judengasse.

¹³² Jako ilustrace může sloužit legendární vyprávění o příchodu Židů do Mohuče, jehož kritický rozbor nabízí Ivan G. MARCUS, *History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture*, *Prooftexts*, 10 (1990), s. 365–388.

¹³³ Takto lze interpretovat například přítomnost Židů v Českých Budějovicích či Jindřichově Hradci, neboť zde se Židé usídlili až na základě přímého povolení panovníka, resp. místní vrchnosti. Oběma příkladům se budu věnovat níže v této kapitole.

jako kupci procházející touto oblastí? Oba tyto směry chápání vzniku židovského osídlení na území Svaté říše římské si nijak zásadně neodporují. Není úkolem této práce podrobně se věnovat problematice vzniku nejstarších židovských sídel, proto jen stručně nastíním, jak na ni nahlížet. Tradičně se uvádí, že se židovské osídlení šířilo zejména prostřednictvím obchodování. Zároveň je tu však společenské uspořádání středověké západokřesťanské společnosti, které oficiálně dedikovalo Židům postavení na okraji společnosti, s čímž souvisela i závislost na vůli reprezentantů křesťanské společnosti – církve a panovníků. Jakákoliv organičnost vzniku židovského osídlení z kupeckých osad tak musí být nazírána optikou vztahů Židů s místními elitami, stejně tak jako musí být tyto vztahy interpretovány nikoliv slepě podle právních nařízení, ale spíše sledováním zájmů jednotlivých aktérů, v jejichž rámci došlo k nastolení *modu vivendi*.¹³⁴ Například v porýnském Špýru se ukazuje, že příchod Židů do města, motivovaný místním arcibiskupem, s sebou nesl i určení konkrétního místa, na němž se měli Židé usídlit. Skutečnost, že daná lokalita byla tehdy již využívána, a že tedy příšedší Židé „zabrali“ místo někoho jiného, svědčí o tom, že ne vždy lze vznik židovského osídlení číst jako založení „na zelené louce“.¹³⁵

V dějinách chebských Židů se během necelých tří století setkáváme s oběma motivy – s možným pozvolným vznikem židovského osídlení z kupecké osady na konci 12. či ve 13. století, stejně jako s cíleným pozváním konkrétních Židů-jednotlivců, k němuž došlo v roce 1435. Na následujících řádcích v chronologickém pořádku rozvinu oba motivy, a skrze ně i genezi a vývoj židovského osídlení ve městě, a to zejména s důrazem na chebskou topografii a zakotvení Židů v prostoru tohoto města na březích řeky Ohře.

Vznik a vývoj židovského osídlení musíme sledovat v návaznosti na vývoj celého města, neboť se zdá, že oba procesy probíhaly souběžně. Ke vzniku Chebu existují dvě teorie: německá a česká.¹³⁶ Podle první jmenované se vývoj města odvíjel od německé kupecké osady, ležící u brodu přes řeku Ohři na konci 10. století. Česká teorie naopak sleduje vývoj od existence slovanského hradiště, existujícího snad již v 7. století a nesoucího hypotetické jméno Radaň.¹³⁷ Existenci slovanského osídlení nepopírá ani německá teorie, předpokládá však jeho začlenění do hradu, založeného kolem roku 1120 Děpoldem III.¹³⁸ První zmínky o Chebu jsou však ještě staršího data, poprvé je doloženo jméno *Eger* roku 1061.¹³⁹ Zprvu bylo osídlení situováno zejména do okolí hradu, k výrazné expanzi města došlo až na počátku 13. století. Počátky židovské obce však lze patrně klást do doby před tímto rozšířením.

¹³⁴ Stručný přehled v kontextu Říše nabízí M. TOCH, *Die Juden*, s. 5–7; podrobněji pak Michael TOCH, *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden – Boston: Brill, 2013, zejm. kap. 6: Jews, Commerce, and Money.

¹³⁵ Monika PORSCHE, Die mittelalterliche Synagoge zu Speyer, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikven, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 129–138, zde s. 130; B. C. RAVID, All Ghettos Were Jewish Quarters, s. 7–8.

¹³⁶ Přehledně je shrnuje Pavel ŠEBESTA, Teorie o počátcích Chebu, *Archäologia historica* 31 (2006), s. 101–107.

¹³⁷ K názvu odvozenému od jedné z chebských bran (*Radanstürlein*) více v Jaroslav SLAVÍK, *Cheb, jeho vznik a název*, Cheb: ONV, 1957. Ke slovanskému osídlení v Chebu viz nejnověji Jan HASIL, *Chebsko v raném středověku: archeologie střeoevropského regionu v 7.-12. století*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018, s. 65–75; starší výzkumy reprezentuje zejm. Antonín HEJNA, *Slovanské hradiště v Chebu*, Cheb: Chebské muzeum, 1965; IDEM, Zur Problematik der slawischen Besiedlung von Cheb (Eger) und des Egerlandes, in: *Arbeits- und Forschungsberichte zur Sächsischen Bodendenkmalpflege* 18 (1968), s. 363–388.

¹³⁸ P. ŠEBESTA, Teorie, s. 101.

¹³⁹ Heribert STURM, *Eger: Geschichte einer Reichsstadt I*, Augsburg: Adam Kraft Verlag, 1951, s. 34.

Topografie

Chebská středověká topografie se odvíjela zejména od toku řeky Ohře a nad ní se tyčícího hradu. Podhradí, jehož centrem se stalo tržiště a na něm v polovině 12. století vzniklý první farní kostel sv. Jana Křtitele, tvořilo nejstarší jádro osídlení města. Bylo patrně obehnané nějakou formou opevnění. Výrazně se do rozvoje chebského osídlení propsala vláda Friedricha I. Barbarossy na konci 12. století, kdy se chebský hrad stal říšskou falcí a díky zřízení cesty mezi Chebem a Norimberkem stoupl i hospodářský význam města.¹⁴⁰

K zásadnímu rozvoji města však došlo teprve mezi lety 1203–1215, kdy byl Cheb rozšířen do plochy sevřené hradbami, v níž přetrval v podstatě až do 19. století. Jádrem města se v tu chvíli stalo rozsáhlé tržiště, z něhož vybíhaly jednotlivé ulice města. Dalším impulsem pro rozvoj města, byť zdaleka ne příznivým, byl ničivý požár, jenž město zasáhl roku 1270. Po obnově města a jednotlivých staveb tak město získalo podobu, která zůstala v jisté míře dochována až do dnešních dnů.

Stručný popis chebské topografie bude vhodné orientovat právě podle vrcholně středověké podoby, neboť uliční síť středu města zůstala rovněž zachována bez zásadních změn až dodnes. Středem města bylo tržiště, v pramenech označováno jako *Ring*, na němž se nacházely kupecké domy, tzv. Špalíček (*Stöckel*), v dobových pramenech nazývané *Kremen* – krámy. Sled ulic nejlépe zachytávají berní rejstříky, jež zaznamenávají jednotlivé ulice a části města podle pořadí výběru daně.¹⁴¹ Po náměstí a Špalíčku tak následovala ulice U Horní brány (*Obertorgasse*), směřující z jižního rohu náměstí a lemující z jihozápadu městské opevnění, dále z náměstí jihozápadně vybíhající *Schlegelgasse* a *Bindergasse*, na západě města pak ležící *Rosenpübel* a z něj k náměstí mířící Stará Židovská ulice (*alt Judengasse*) a od ní severně ležící část města zvaná *Vingerleins Hoff*, z níž byla na začátku 16. století v berních rejstřících vyčleněna část *Unter den Juden*. Přímo severně z náměstí pak mířila *Steingasse*, v severozápadní části města se rozléhalo podhradí (*Forburg*) a s ním sousedící *Johannesplatz* a *Ramelei*, tedy nejstarší jádro chebského osídlení. Severně lemovaly městské hradby *Mühlgasse* a *Schefgasse*, na něž navazovala dlouhá ulice zvaná Za Školou (*Hinter der Schul*), jdoucí podél východního opevnění od severu až na jih města a odkazující svým názvem na existenci farní školy. Dále musíme zmínit jednotlivá předměstí, jež město obklopovala ze všech stran a vázala se na jednotlivé cesty a brány vedoucí do města. Proto se i názvy předměstí odvíjejí zejména od názvů bran: *Brucktor*, *Ledergasse* a *Grüngasse* na severu města, východní předměstí *Schifftorvorstadt* a *Frauengasse*, předměstí před *Radanstürl*, na jihu ležící *Obertorvorstadt* s *Rumelgass* a *Leingass*, západně od města pak předměstí *Prignitz* a konečně u řeky ležící předměstí před *Remtor* a *Mühltor*.

¹⁴⁰ M. TIETZ-STRÖDEL, Die städtebauliche Entwicklung, s. 72.

¹⁴¹ K tomu podrobněji v kap. 3. b. iii. Židovské domy.



Obrázek 1: Plán Chebu v 15. století, převzato z H. RIMPL, Eger.

I když neznáme genezi židovského osídlení, jeho lokalizace je veskrze nesporná, totiž do částí města v pramenech označených jako *alt Judengasse* a *Vingerleins Hoff*. Pohledem na současnou topografii města bychom mohli umístění židovské osady vymezit do bloku domů mezi Růžovou, Dominikánskou, Provaznickou a Dlouhou ulicí až k Růžovému kopečku.¹⁴² Uprostřed tohoto bloku se patrně nacházel nejstarší židovský hřbitov,¹⁴³ ve vedlejším bloku u dnešní Dominikánské ulice se pak nacházela synagoga.¹⁴⁴ Přírozenou součástí musela být rovněž rituální lázeň (*mikve*), byť o ní v pramenech nacházíme jen sporadické zmínky.¹⁴⁵ Kromě těchto budov se pak zmiňuje rovněž špitál (*selhans*), *tanzhaus* a ješiva.¹⁴⁶

Datace prvotní existence židovského osídlení se u jednotlivých teorií o původu Chebu mírně odlišuje, obě se však příznačně shodují na tom, že nejsou schopny spolehlivě vystihnout ani dobu, ani motivaci jeho vzniku. Jan Sokol ve svém pojednání o nejstarším sídelním vývoji Chebu klade existenci židovského osídlení do stejné doby jako existenci osady románských kupců a bez jakékoli opory konstatuje, že v případě chebské židovské osady se muselo jednat „o velkou a významnou osadu, a z toho plyne i její velké stáří, podobně jako pro osadu pražskou.“¹⁴⁷ V intencích těchto úvah postupuje i německý badatel Dieter Demandt, jenž ve své studii věnované středověkým dějinám Židů v Chebu usuzuje, že „rozsah obytného bloku, který Židé obývali, naznačuje, že první židovská obec v Chebu musela být velká.“¹⁴⁸ Žádná z domněnek o rozsahu a početnosti židovského osídlení se však neopírá o spolehlivé pramenné základy. Nepřímé odkazy v písemných pramenech referují o existenci židovského osídlení v Chebu až s koncem 13. století.¹⁴⁹ I zprávy o tom, že v souvislosti s požárem v roce 1270 měla zaniknout první dřevěná synagoga, postrádají ověřitelný pramen.¹⁵⁰

První zprávy, které o Židech v Chebu referují explicitně, pocházejí až z počátku 14. století. Nejstarší je smlouva z roku 1314 mezi chebskou radou, zastoupenou purkmistrem Heřmanem Heckelem a dalšími radními na straně jedné, a zástupci konventu dominikánů na straně druhé, ohledně opatření souvisejících se založením kláštera.¹⁵¹ Kromě jiného se uvádí, že se v blízkosti kláštera nesmí usadit žádný Žid.¹⁵²

¹⁴² Heinrich GRADL, *Geschichte des Egerlandes: (bis 1437)*, Praha: Dominicus, 1893, s. 166; P. ŠEBESTA, *Teorie*, s. 101.

¹⁴³ GJ II, s. 186; H. STURM, *Eger I*, s. 39, 186.

¹⁴⁴ K synagoze více v kapitole 3. c. i. Synagoga – Kaple; ke hřbitovu viz kap. 3. c. ii. Židovský hřbitov bez komunity.

¹⁴⁵ Například Eduard REICHL, *Denkmäler des Egerer Ghetto*, *Egerer Jahrbuch* 5 (1875), s. 96–108 zmiňuje na s. 97 existenci rituálních lázní v domech v chebských ulicích v rámci židovského osídlení, ale bez bližšího určení.

¹⁴⁶ K těmto komunitním institucím viz níže v dalších kapitolách.

¹⁴⁷ Jan SOKOL, Vznik a vývoj chebského plánu, *Památková péče* 25/4 (1965), s. 105–112, zde s. 108. Pravděpodobně při této domněnce vychází z informací v Eduard REICHL, *Der Judenmord im Jahre 1350 in Eger*, *Egerer Jahrbuch* 6 (1876), s. 119–131, zde s. 119. Tuto informaci pak bez další reflexe přebírá i Jitka CHMELÍKOVÁ, *Osudy chebských Židů: Chebské Židé od 2. poloviny 19. století do současnosti*, Cheb: Krajské muzeum Cheb, 2004, s. 6, pozn. 8. Vznik židovského osídlení klade do souvislosti s aktivitou židovských kupců i H. STURM, *Eger II*, s. 46.

¹⁴⁸ Dieter DEMANDT, Die Judenpolitik der Stadt Eger im Spätmittelalter, *Bohemia* 24/1 (1983), s. 1–18, zde s. 1: „der Umfang des Häuserblocks, den sie [die Juden, pozn. aut.] bewohnten, läßt erkennen, daß die erste Egerer Judengemeinde groß gewesen sein muß.“ Podobně hovoří i H. STURM, *Eger I*, s. 39.

¹⁴⁹ GJ II, s. 185, pozn. 7.

¹⁵⁰ J. CHMELÍKOVÁ, *Osudy chebských Židů*, s. 6, podle E. REICHL, *Denkmäler*, s. 98.

¹⁵¹ H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 144; H. RIMPL, *Eger*, s. 83.

¹⁵² Této smlouvě a jejímu významu v utváření sociálního prostoru se budu věnovat podrobněji ve zvláštní kapitole, viz kap. 3. b. i. Židé, hluční řemeslníci a konvent.

Druhým a známějším dokladem o přítomnosti Židů v Chebu, je privilegium, jímž římský král Ludvík IV. Bavor zastavil Cheb a jeho území českému králi Janovi za 20 tisíc marek.¹⁵³ Kromě města, přilehlých hradů (Hohenberg, Seeburg a Kinsberg), klášterů, lén a dalších majetků se zmiňují i Židé, avšak bez jakýchkoli detailů.¹⁵⁴ Sdílnější není návazný dokument, v němž český král Jan po převzetí Chebu jako zástavy potvrdil chebským měšťanům jejich práva, přičemž zmínil, že se toto privilegium vztahuje i na tamější židovské obyvatelstvo. Doslova se v textu píše: „Wir tuon ouch die Gnade, daz die Juden ze Eger mit der Stat uns dienen sullen.“¹⁵⁵ Z této věty bychom sice mohli rozvíjet interpretace o právním postavení Židů ve městě, o velikosti, rozsahu či náležitostech židovského osídlení se však nedozvídáme nic.

Poté až do poloviny 14. století nacházíme o Židech a jejich osídlení v Chebu pouze sporé informace. Zmínit tak lze například dva náhrobky z roku 1342, první z nich referující o skonu Balšat, dcery Abrahamovy,¹⁵⁶ druhý pak nesoucí jméno Balšat, dcery Perece Jehudy.¹⁵⁷ Byť se to bude zdát jako banální konstatování, existenci židovského hřbitova je nutné vnímat jako doklad významnosti zdejšího osídlení. Jak detailněji rozvedu v další kapitole, hřbitov v této době nebyl samozřejmou součástí židovského osídlení a nebylo neobvyklé, že docházelo k převozům zesnulých na větší vzdálenosti.¹⁵⁸

V roce 1349 či pravděpodobněji roku 1350 byli chebští Židé snad během Velikonoc napadeni, v důsledku čehož museli město na nějaký čas opustit.¹⁵⁹ K útoku disponujeme pouze torzovitými informacemi. Zdánlivou rekonstrukci událostí nabízí kronika Pankráce Engelharda z Haselbachu z 2. poloviny 15. století,¹⁶⁰ dále pak je dochována listina vydaná Karlem IV., jíž panovník snímá z města a jeho zástupců odpovědnost za škody, které mu vznikly.¹⁶¹ Nevíme, jak dlouho trvalo období, kdy Židé museli město opustit, nicméně v roce 1353 se již s Židy v Chebu znovu setkáváme. V roce 1364 se pak potvrzuje zpětný odkup synagogy a hřbitova od Alberta Nothafta.¹⁶²

¹⁵³ H. STURM, *Eger* I, s. 88–89; IDEM, *Eger* II, s. 162–163.

¹⁵⁴ H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 158; Edice textu v RBM III, č. 804, s. 322; zkrácený regest v AČ XLI, č. 132, s. 122–123.

¹⁵⁵ H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 163–164; Edice textu v CIM II, č. 123, s. 200–201, zkrácený regest v AČ XLI, č. 133, s. 123.

¹⁵⁶ Náhrobek byl nalezen roku 1906 a až do roku 1943 byl součástí sbírek židovského muzea v Praze, poté se ztratil. Bližší informace k němu viz Daniel POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions in Cheb (Eger)*, *Judaica Bohemiae* 42/1 (2006), s. 5–52, zde s. 19–21; AČ XLI, č. 251, s. 217; Zvi AVNERI, *Ketivot ivrijot mi-jmej ha-bejnajim*, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 33 (1965), s. 1–33, zde s. 8–9.

¹⁵⁷ Originál je v současné době součástí sbírek chebského muzea. D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 22–24; AČ XLI, č. 252, s. 219–220.

¹⁵⁸ Viz kap. 3. c. ii. Židovský hřbitov bez komunity.

¹⁵⁹ Napadení a vypovězení Židů i jeho důsledky budou předmětem zkoumání v kapitole 3. b. ii. Alt Judengasse. K dataci útoku na židovskou komunitu viz Christoph CLUSE, *Zur Chronologie der Verfolgungen zur Zeit des "Schwarzen Todes"*, in: Alfred HAVERKAMP (ed.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen* I, Hannover: Hahn, 2002, s. 223–242, zde s. 225.

¹⁶⁰ MS Praha, Knihovna Národního muzea, sign. VI F 43 (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NMP_VI_F_43_4BECK15-cs) [poslední přístup 07-03-2025]; edici zpracoval Heinrich GRADL (ed.), *Die Chroniken der Stadt Eger*, Prag: Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen, 1884, více k tomu v kap. 3. b. ii. 1352: Alt Judengasse.

¹⁶¹ H. STURM, *Eger* II, s. 178–179. Podrobněji k událostem těchto let viz v kap. 3. b. ii. 1352: Alt Judengasse.

¹⁶² BD I, č. 140, s. 67; přepis dokumentu viz E. REICHL, *Denkmäler*, s. 100.

Další korpus zpráv o židovské osadě nepřímo přinášejí berní rejstříky, které jsou pro Cheb dochovány od roku 1390 a které zaznamenávají plátce městské berně, a to podle jednotlivých ulic. Židé placení městské berně v drtivé většině nepodléhali, jejich jména tak v rejstřících nacházíme jen velmi zřídka.¹⁶³ Již výše jsem zmínil informaci o tom, že máme hojné doklady o osídlení židovské ulice křesťany, a cenné informace o tom přináší také nejstarší berní rejstřík.¹⁶⁴ V židovské ulici se v tomto roce jmenuje celkem 45 křesťanských plátců městské berně (lozungy).¹⁶⁵ I tzv. *Vingerleins Hof*, kde se nacházela synagoga, eviduje celkem 58 plátců městské berně,¹⁶⁶ což rozhodně nesvědčí o výlučně židovském charakteru obou lokalit.

Dalším zásahem do židovské topografie bylo bezesporu vypovězení z roku 1430, které na čtyři až pět let přerušilo kontinuitu židovského osídlení.¹⁶⁷ Židé přišli o synagogu, hřbitov, špitál i své domy, neboť všechny tyto nemovitosti přešly do majetku města a jeho obyvatel. Z hlediska sledování vývoje osídlení je pro nás důležitější, že roku 1434 bylo Židům povoleno se do města vrátit, k čemuž nejpozději následujícího roku skutečně došlo. Židé měli povoleno usadit se v místech původní židovské komunity. Ani v pozdějších desetiletích, kdy museli Židé po roce 1469 město znovu na několik let opustit, nic nenasvědčuje tomu, že by se po návratu museli přestěhovat do nové lokality. Lze však předpokládat, že židovská komunita, po roce 1435 patrně již méně početná než na přelomu století, obývala menší počet domů, a že se tedy mohlo těžiště židovského osídlení v rámci vymezeného území pohybovat. Podobně jako po vypovězení roku 1350 se židovská komunita v roce 1435, a znovu v roce 1481 patrně navrátila v menším rozsahu, vždy však na stejné místo, tedy do části *Vingerleins Hof*. Demografii židovského osídlení se však musíme věnovat nyní zvlášť.

*Demografie*¹⁶⁸

Odhadování počtu obyvatel středověkých měst představuje samo o sobě velmi náročnou disciplínu, tím hůře pak odhadování počtu Židů, pro což disponujeme ještě užší pramennou základnou než pro demografii obecného obyvatelstva. V případě nežidovských obyvatel města lze od roku 1390 spoléhat na městské berní rejstříky, jež sice neposkytují ucelený obraz (zaznamenávají pouze plátce berně, tj. zejména hlavy rodin), přesto však alespoň indikují demografický vývoj města a jeho předměstí. Pro židovské obyvatelstvo tohoto pramenu bohužel využít nelze, neboť židovské plátce berně či vlastníky domů zaznamenával jen velmi nesystematicky.¹⁶⁹ Podle odhadů Heriberta Struma žilo v Chebu roku 1400 6 200, roku 1420 6 800 a o deset let později dokonce 8 300 obyvatel.¹⁷⁰

I když městské berní rejstříky informace o počtech židovských rodin neposkytují, neznamená to, že bychom neměli způsob, jakým se alespoň k dílčím odhadům dostat. Možná poněkud neočekávaně lze velmi cenné informace o vývoji demografie židovského osídlení získat

¹⁶³ Podrobněji se tomuto prameni budu věnovat v kapitole 3. b. iii. Židovské domy.

¹⁶⁴ Nejstarší rejstřík vydal Karl SIEGL, *Das älteste Egerer Stadtsteuerbuch vom Jahre 1390, Kalender für das Egerland* 21 (1931), s. 83–106, 22 (1932), s. 55–78.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 101–102.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 103–104.

¹⁶⁷ Podrobně budu důsledky vypovězení z roku 1430 analyzovat v kapitolách 2. c. ii. 1430/31: Nespolehliví sousedé, 3. b. iii. Židovské domy, a 3. c. i. Synagoga – Kaple.

¹⁶⁸ Tato podkapitola svým obsahem odpovídá části mé studie K. HOLEČEK, *Mirror of the Community*, v níž sleduji problematiku podrobněji.

¹⁶⁹ Blíže viz v kap. 3. b. iii. Židovské domy, resp. tabulku v příloze 2: Domy obývané Židy uvedené v berních rejstřících.

¹⁷⁰ H. STURM, *Eger* I, s. 212.

z chebských knih obligací, pokrývajících téměř celé období 15. století, neboť zápisy systematicky pokrývají léta 1405–1496.¹⁷¹ I když samozřejmě nemůžeme předpokládat, že se všichni Židé na úvěrovém trhu podíleli, získáváme představu alespoň o části chebské židovské komunity, kterou lze doplnit o data z dalších pramenů a dokumentů.

Pro celé 14. století však jakákoli systematictější data o demografickém stavu komunity postrádáme. Hypoteticky lze soudit, že již před rokem 1350 mohla být chebská židovská obec relativně bohatá, a tedy i početná, jak svědčí existence hřbitova nebo dochování tzv. Chebské bible, jejíž kvalita nepřímou poukazuje na svůj vznik v poměrně rozvinuté a patrně tedy i bohaté komunitě.¹⁷² O jednotlivcích však nalézáme pouze roztroušené zprávy, z nichž lze jen stěží vyvozovat podrobnější závěry.

Ve 2. polovině 14. století a na počátku 15. století se jevila židovská obec jako početná, odhady zmiňují i více než dvacet židovských rodin,¹⁷³ H. Sturm počítá na základě možné rozlohy židovského osídlení dokonce s 50 židovskými rodinami.¹⁷⁴ Při odhadu počtu přibližně pěti osob na rodinu mohla židovská obec v Chebu čítat mezi 100–250 jedinci, což se jeví jako srovnatelné se situací v jiných městech zemí Koruny české.

Od první dekády 15. století se však již můžeme spolehnout na údaje chebských knih obligací. Tehdy pravděpodobně židovská komunita ve městě dosáhla svého vrcholu. V letech 1405 až 1431 je doloženo téměř sto osob zapojených do poskytování úvěrů, což je počet převyšující údaje z pozdějších období:

Jméno		První žaloby a smlouvy ¹⁷⁵	
Clar a její rodina	Clar (Josephin Judin tochter)	243	578

¹⁷¹ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Knihy obligací, 1387–1496, sign. C 894–C 900. Viz též Rostislav NOVÝ (ed.), *Městské knihy v Čechách a na Moravě 1310–1526: katalog*, Praha: Universita Karlova, 1963, s. 79–80.

¹⁷² MS Praha, Národní knihovna, sign. XVIII F 6 (digitalizováno: https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_XVIII_F_6_1WZGAJF-cs [poslední přístup 07-03-2025]); Vladimír SADEK, *Chebská bible. Popis, rozbor a text s překladem části dosud nepublikovaného komentáře k haftarot Genesis*, Praha: Univerzita Karlova, nepublikovaná diplomová práce, 1956; Vladimír SADEK – Jan HEŘMAN, České glosy v rukopise Chebské bible, *Minulostí západočeského kraje* 1 (1962), s. 7–15. K českým glosám v chebské bibli viz dále Ondřej BLÁHA – Robert DITTMANN – Karel KOMÁREK – Daniel POLAKOVIČ – Lenka ULÍČNÁ, *Kenaanské glosy ve středověkých hebrejských rukopisech s vazbou na české země*, Praha: Academia, 2015, např. s. 20–21, 124–125. K datování rukopisu viz V. SADEK, *Chebská bible*, s. 2–3. V témže fondu je v pražské Národní knihovně pod signaturou XVIII F 7 uložen též machzor z 15. století, jenž by také mohl pocházet z chebské židovské komunity, viz https://new.manuscriptorium.com/apis/resolver-api/cs/catalog/default/detail/manuscriptorium%7CAIPDIG-NKCR_XVIII_F_7_0FXQ9E9-cs [poslední přístup 07-03-2025]; k původu rukopisu viz V. SADEK, *Chebská bible*, s. 2.

¹⁷³ GJ III, s. 267; D. DEMANDT, *Die Judenpolitik*, s. 9; H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 382.

¹⁷⁴ H. STURM, *Eger I*, s. 210–211.

¹⁷⁵ Záznamy v knihách obligací lze rozdělit do tří typů: pohledávky z nezaplacených dluhů, dlužnická přiznání a smlouvy. První typ, tedy pohledávky z nezaplacených dluhů, je nejčastější a vyskytuje se po celé období vedení záznamů. Tyto zápisy obvykle sestávají z krátkého konstatování věřitelova nároku na dosud nesplacený dluh. Takto vymáhána mohla být pohledávka celkem třikrát, do tabulky jsem však zanesl pouze první přednesení žaloby. Smlouvy se vyskytují relativně zřídka, obecně se však jedná o klasický typ dokumentace židovského půjčování peněz. Zpravidla zaznamenávají podmínky, za jakých si dlužník danou sumu půjčil, případně do kdy a s jakým úrokem se zavazuje půjčku splatit. Podrobněji k mechanismům zapisování židovských obligací v Chebu viz v mé studii K. HOLEČEK, *Mirror of the Community*; dále např. Tomáš KLÍR, *Rolnictvo na pozdně středověkém Chebsku: sociální mobilita, migrace a procesy pustnutí*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2020, s. 85.

	Hendel (Henl, Hannen) Judin, Claren tochter	189	
	Süss (Süssin) Judin, Claren tochter	73	
	Wele Judin, Claren tochter	3	
	klain Clar Judin, Claren tochter	12	
	Eysack (Isack) Jud, Claren eiden	57	
	Lesir Jud, Claren eneckel	1	
Rehel (Rehlin, Rael, Ral) Judin		345	
Josepova rodina	Josep Jud (Rehlin bruder)	179	249
	Josephin (Joseph) Judin	70	
Gutlebova rodina	Gutleb (Gutlebin) Judin	234	239
	Gutleb Jud	2	
	Josep Jud (Gutlebin aiden)	3	
Gutel (Gut, Judel) Judin		227	
Grosslin a její rodina	Grosslin (Grössin, Grossel) Judin	135	156
	Grösslin eiden	21	
Leblangova rodina	Leblang Jud	72	98
	Nasse Jud (Leblangs eiden)	11	
	Jacob, Leblangs eiden	6	
	Leblangs tochter	6	
	Leblangin Judin (Leblangen weib)	1	
	Leblangs eiden	1	
	Leblangs nunne	1	
Walch (Walach) Jud		75	
Rose (Rosel) Judin		32	
Smoel (Zsmoyl, Smohel) Jud		29	
Jacobova rodina	Jacob Jud	26	28
	Jacobin (Jacob) Judin	2	
Hesgidova rodina	Hesgidas Jud	13	23
	Hesgidas Jud tochter	6	
	Hesgidas Snur	4	
Han Jud		17	
Nasse (Nassan) Jud		16	
Meier (Maer, Maierin, Merl, Miriam, Merian) Judin		14	

Leb Jud	13
Michel Jud	12
Frewd Judin	7
Junge Josep Jud	7
Leser Jud	7
Schalman (Zalman) Jud	7
Abrahamin (Abrahams fraw) Judin	6
Lessir Jud	6
Smolin Judin	6
Marghretin (Merklenin) Judin	5
Peel Jud	4
Ran Judin	4
Tölsch (Dolcz, Tolcz) Judin	4
Valck Jud	4
alt Josephin Judin	3
Feifel Jud	3
Glessner Jud	3
Mayr Jud	3
Meir Arczt Jud	3
Pege Judin	3
Pel Judin	3
Rehin muter Judin	3
Davidin Judin	2
Ester (Hestrey, Estreich) Judin	2
Nehim Jud	2
Per Judin	2
Wolf (Wolfel) Jud	2
Abraham Jud	1
Anna, Judin im Selhaws	1
David Jud	1
David Jud von Halle	1
Eysack von Plawen	1
Gent Judin	1
Gleserin Judin	1
Grötel Judin	1
Hanna von Luticz Judin	1
Hesel Jud	1
Israhel Jud	1
Judas Jud	1
Judenmaister	1
Judin im Selhaws	1
Jüdin von Amberg	1
Jul Jud	1
Ken Judin	1
Man Jud	1

Merian Judin	1
Moyses Jud	1
Nasse swester Judin	1
Pilgrames Juden weib	1
Rehlin geswey	1
Selig Jud	1
Staffel Jud	1
Zodak Jud	1

Tabulka 1: Židovští věřitelé v knihách obligací, 1405–1431.

Ačkoli rodina Židovky Clar zastávala vedoucí postavení v židovském poskytování půjček, nejaktivnější věřitelkou byla Rehel, u níž evidujeme celkem 345 záznamů o původních pohledávkách, tedy smlouvách o půjčce a prvních žalobách na nesplacené půjčky. Rekonstrukce rodinných vztahů pouze na základě knih obligací je obtížná, protože tyto dokumenty zmiňují rodinné vazby jen sporadicky a nahodile. Přesto je pravděpodobné, že Rehel byla spřízněna s rodinou Židovky Clar i s Josefovou rodinou, jak reflektují údaje v tabulce. Pokud je tato příbuzenská vazba rekonstruována správně, znamenalo by to, že významná část židovského úvěrového obchodu byla soustředěna v jediné širší rodině, což je model obvyklý i v dalších městech Čech a Moravy.¹⁷⁶ Jak se níže ukáže, tento trend přetrvával v Chebu i během následujících desetiletí.

Impozantní počet zápisů obligací, v nichž figuruje Rehel jako věřitelka, poukazuje na její významné postavení v komunitě, na což odkazují i další prameny. Její bratr Smahel je doložen jako jeden z vůdců komunity (*gesworenmeister*).¹⁷⁷ S manželem Lezarem vlastnila Rehel dům, jež na základě dohody s chebskou městskou radou prodali po nuceném odchodu z města v roce 1431.¹⁷⁸

Lezar může být velmi pravděpodobně ztotožněn s rabi Elieserem, synem významného rabína Natana z Chebu, který žil v tomto městě na přelomu 14. a 15. století.¹⁷⁹ Natan představoval patrně nejvýznamnější osobou v dějinách chebské židovské komunity ve středověku.¹⁸⁰ Nejvíce informací o jeho osobě a působení v Chebu nacházíme zejména k počátku 15. století. Datum jeho narození neznáme, Israel Yuval je odhaduje kolem roku 1360. Neznáme ani jeho možná předchozí působišť. V Chebu se každopádně s jistotou uvádí na počátku 20. let,¹⁸¹ velmi pravděpodobně

¹⁷⁶ Kajetán HOLEČEK, Židovské půjčky ve středověkém Znojmě, in: Martin MUŠILEK (ed.), *Ceny – mzdy – peníze: Ekonomické myšlení ve středověkých a raně novověkých městech*, Praha: Argo, 2023, s. 163–184, zde s. 178–179.

¹⁷⁷ Národní archiv ČR, Archiv pražského arcibiskupství (1221–1525), sign. L 52 (www.monasterium.net/mom/CZ-NA/APA/52/charte) [poslední přístup 07-03-2025].

¹⁷⁸ Jakob SIMON, Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 44 (1900), s. 297–319, 345–357, zde č. 14, s. 316–317. V kontextu vyhnání z Chebu viz K. HOLEČEK, When Did the Jews Leave, s. 50. Podrobněji viz kap. 3. b. iii. Židovské domy.

¹⁷⁹ Takto uvažuje Yuval v GJ III, s. 272, pozn. 128. Podrobněji viz Israel Jacob YUVAL, *Chachamim be-Doram. Ha-Manbigut ha-Ruchanit šel Jehudej Germania be-Šilbej Jmej ha-Bejnajim*, Jerušalajim: Hoca'at Sfarim al Šem J. L. Magnes, 1988, s. 194–197; Jedidja Alter DINARI, *Chachmej Aškenaz be-Šilbej Jmej ha-Bejnajim*, Jerušalajim: Mosad Bialik, 1984, s. 236, 260; Maïke LÄMMERHIRT, *Juden im wettinischen Herrschaftsgebieten: Recht, Verwaltung und Wirtschaft im Spätmittelalter*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2007, s. 242.

¹⁸⁰ Nejpodrobnější shrnutí informací k jeho osobě nabídl I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 172–194, na dalších řádcích budu vycházet zejména z nich. Dále stručně viz např. J. DINARI, *Chachmej Aškenaz*, s. 43–44, 174, 176, 185, 229; H. HOROWITZ, Die jüdische Gemeinde Eger und ihre Gelehrten, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei* 2 (1932), s. 186–189; 4 (1933), s. 5–9, zde s. 188–189.

¹⁸¹ O jeho působení v Chebu se zmiňuje rovněž hebrejsky psaná Husitská kronika (orig. *Gilgul bnej Chušim*), popisující události 2. křížové výpravy proti husitům v roce 1421. Kroniku popsal a edičně zpracoval Israel Jacob YUVAL, *Jehudim, Husitim ve-Germanim al-Pi ha-Kronika 'Gilgul bnej Chušim'*, *Sion* 54/3 (1989), s. 275–319, (publikováno též německy: TÝŽ, *Juden, Hussiten und Deutsche. Nach einer hebräischen Chronik*, in: Alfred HAVERKAMP – Franz Josef ZIWES

však zde žil již dříve, neboť se zmiňuje v souvislosti s rabínem Jeklem, jenž Cheb opustil snad před rokem 1396, nejpozději pak v roce 1410.¹⁸² V Chebu žil Natan patrně až do vyhnání roku 1430.¹⁸³ Poté se snad krátce přestěhoval do Prahy,¹⁸⁴ ale o dva roky později české země opustil, odcestoval do Jeruzaléma a tam podle tradice zesnul.¹⁸⁵

Význam Natana z Chebu však překračoval hranice města. Pravidelně navštěvoval Norimberk a Erfurt, což je jen dalším dokladem čilých kontaktů chebské židovské komunity s těmito významnými židovskými centry v Říši, jak budeme moci ještě sledovat na příkladech z pozdějších desetiletí.¹⁸⁶ Mezi židovskými komunitami v Říši se těšil respektu, což dokládá několik faktů. Předně je to jeho účast na rabínském synodu konaném na přelomu 14. a 15. století ve Weissenfelsu,¹⁸⁷ stejně jako skutečnost, že ustanovoval rabíny (dosl. *ba-machtir ve-ba-masmich le-kol gaonenu*) pro jiné komunity.¹⁸⁸ Podle Zimmerovy interpretace by bylo možné dokonce usuzovat o působnosti jeho autority pro celé Čechy.¹⁸⁹ Význam jeho osobnosti dokládají i prameny vydávané panovníkem. V roce 1421 se zmiňuje jako *Juden-Hochmeister*,¹⁹⁰ v roce 1426 je ustanoven spolu s dalšími dvěma osobami rabínem pro německé země (*Judenmeister in Deutschland*), jejichž úkolem bylo zamezit „nepořádku a nepoctivosti mezi Židy“, přičemž pravým úkolem byl zejména dohled nad výběrem daní.¹⁹² Z Natanova rabínského působení se bohužel nedochoval žádný souvislý

[eds.], *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin: Drucker & Humblot, 1992, s. 59–102). K událostem druhé křížové výpravy proti husitům viz František KUBŮ, *Druhá křížová výprava proti husitům v roce 1421*, *Minulostí Západočeského kraje* 26 (1990), s. 113–121; dále František ŠMAHEL, *Husitská revoluce 3: Kronika válečných let*, Praha: Univerzita Karlova, 1993, s. 98–101; Petr ČORNEJ, *Velké dějiny země Koruny české V. (1402–1437)*, Praha – Litomyšl: Paseka, 2000, s. 303–311.

¹⁸² I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 172–173, pozn. 3. K Jeklovi z Chebu viz níže. Zda lze Natana z Chebu ztotožnit s „Nassan juden von Egra“, zmíněným k roku 1394 v dlužním úpise Boreše z Rýzmburka, jak Yuval připouští (I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 173, pozn. 4; Ludwig SCHLESINGER (ed.), *Stadtbuch von Brüx bis zum Jahre 1526*, Prag Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen, 1876, zde č. 127, s. 57–58), není jisté. Vzhledem k tomu, že jméno Nassan se v chebských pramenech vyskytuje víckrát, včetně údajů v knihách obligací, byl bych v této interpretaci velmi obezřetný.

¹⁸³ Zda lze některého z Nassanů, zmíněného ve smlouvě mezi zástupci města a chebské židovské komunity (Národní archiv ČR, Archiv pražského arcibiskupství (1221–1525), sign. L 52) ztotožnit s rabínem Natanem, není jisté. Zmiňují se totiž tři nositelé téhož jména: *Nasse obirstermeister der Juden*, *alt Nasse mit eym haws* a *Nasse*. Hypoteticky však lze soudit, že *Nasse obirstermeister der Juden* by mohl být, vzhledem k použitému titulu, jež jsme v podobných formách mohli pozorovat už v předchozích letech, totožný s rabínem Natanem.

¹⁸⁴ I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 178.

¹⁸⁵ GJ III, s. 273. Yuval jako možné datum úmrtí uvádí rok 1435, viz I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 172; 183–184.

¹⁸⁶ GJ III, s. 273. Kolem roku 1416 měl být dokonce v Norimberku uvězněn, jak zmiňuje jedno z respons rabína Ja'akova Weila, viz I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 175–176.

¹⁸⁷ Eric ZIMMER, *Jewish Synods in Germany During the Late Middle Ages (1286–1603)*, New York: Yeshiva University Press, 1978, s. 23–31, zejm. s. 28.

¹⁸⁸ Eric ZIMMER, *Harmony and Discord: An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe*, New York: Yeshiva University Press, 1970, s. 112.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 114.

¹⁹⁰ I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 174; RI XI/1, č. 5078, viz http://www.regesta-imperii.de/id/1422-08-28_6_0_11_1_0_5667_5078 [poslední přístup 07-03-2025]

¹⁹¹ I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 174–175; GJ III, s. 273, pozn. 154; RI XI/2, č. 6799, viz http://www.regesta-imperii.de/id/1426-11-10_1_0_11_2_0_808_6799 [poslední přístup 07-03-2025]

¹⁹² E. ZIMMER, *Harmony and Discord*, s. 129.

korpus pramenů, např. sbírka respons.¹⁹³ Zmínky o něm se však nachází v různých dalších dokladech z produkce jiných židovských učenců.¹⁹⁴

Na silný intelektuální profil chebské židovské komunity přelomu 14. a 15. století poukazují i další prameny.¹⁹⁵ V souvislosti s existencí ješivy, na níž měl studovat výše zmíněný Israel Isserlein,¹⁹⁶ je nutné zmínit rakouského rabína Jekela Egera,¹⁹⁷ jenž měl v Chebu ješivu kolem roku 1379 založit a měl zde rovněž působit u rabínského soudu.¹⁹⁸ Před rokem 1396 pak odešel do dolnorakouské Kremže,¹⁹⁹ o několik let později do Vídně,²⁰⁰ kde snad roku 1418 zemřel.

Vyspělá písemná kultura, jež byla s chebskou židovskou komunitou během 14. a na počátku 15. století spojena, stejně jako informace o činnosti a kontaktech s Chebem spojených rabínů a učenců ukazuje, že místní komunitu lze bez nadsázky označit za jednu z nejvyspělejších v zemích Koruny české, zapadající do širšího obrazu židovských komunit říšské oblasti.²⁰¹ V tomto kontextu by měl být náboženský profil chebské židovské obce v budoucnu dále zkoumán.

Kromě učenců je vhodné zmínit i další autority této obce. Významnými vůdci komunity na přelomu 14. století byli Leblang a Hesgida, kteří se zmiňují v roce 1386 spolu s Meirem a Josefem jako židovští starší.²⁰² Oba starší – Leblang i Hesgida – jsou zmíněni i v knihách obligací jako

¹⁹³ Podrobný soupis Natanovy písemné produkce přináší I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 193. Jedná se vždy o jednotlivosti dochované v korpusech jiných rabínských autorit, např. u rabína Ja'akova ben Moše Leviho Moelina (Maharila) či u rabína Zalmana Kohena z Norimberku (Maharzech).

¹⁹⁴ O rabi Natanovi se zmiňuje například jeden z jeho žáků, Israel Isserlein, v kontextu tzv. židovského synodu, jehož měl účastnit. K vazbě mezi Natanem z Chebu a Israelem Isserleinem viz I. J. YUVAL, *Chachamim be-Doram*, s. 189–190.

¹⁹⁵ Jména několika učenců z Chebu, patrně z počátku 15. století, lze nalézt např. v rukopisu Ramat Gan, Bar Ilan University Library, sign. Ms. 844, např. fol. 58r:

שע"י האוונות נאבדו ממני כל ספריי והחרכתי לחזור אחר שני הספרים האילו ולהעתיקם לי פעם שנית ולא נשאר לי מיתר ספריי גם על זאת רק מה שתפס לבי מנעורי מן המקובלים מדודי מהר"י זצ"ל וממורי אבי זצ"ל הח"ר אקיבא ומהרי"ר הר"י יוסף צומרש והר" מאיר צומרש ומן הר" חזקיה חסיד כולם לומדי תורה בני איגרי.

„Avšak kvůli husitům (dosl. *avazot*, tj. husám), jsem přišel o všechny své knihy. A proto jsem byl nucen znovu získat dva z těchto spisů a přepsat je znovu. Z ostatních knih mi nezůstalo nic, kromě toho, co si moje srdce zapamatovalo už od mládí od těch, kteří ovládali tradici (*mekubalim*) – od mého strýce rabiho J[ehudy], památka spravedlivého budiž požehnána, od mého učitele a otce, památka spravedlivého budiž požehnána, ctihodného rabiho Akivy, od rabiho Josefa Cumerše(?), rabiho Meira Cumerše(?) a rabiho Chizkiji Chasida – všech učenců Tóry z města Cheb.“

¹⁹⁶ GJ III, s. 269, pozn. 69; s. 272, pozn. 138.

¹⁹⁷ K jeho spojitosti s Chebem viz mj. H. HOROWITZ, *Die jüdische Gemeinde*, s. 187–188. S Jeklem z Chebu, jenž se v pramenech uvádí v souvislosti s nuceným odchodem Židů po roce 1350 (viz níže kap. 3. b. ii. 1352: *Alt Judengasse*) vzhledem k výraznému časovému rozpětí nesouvisí.

¹⁹⁸ GJ III, s. 1602.

¹⁹⁹ E. ZIMMER, *Harmony and Discord*, s. 112.

²⁰⁰ GJ III, s. 272.

²⁰¹ K písemné kultuře viz například Daniel POLAKOVIČ, *Hebrejské rukopisné zlomky na vazbách inkunábulí a starých tisků knihovny františkánského kláštera v Chebu*, in: Kamil BOLDAN – Jindřich MAREK (eds.), *Libri catenati Egreenses: knihy a knihovna chebských františkánů v pozdním středověku a raném novověku*, Praha: Národní knihovna České republiky, 2013, s. 85–110. K jednomu z medicínských rukopisů spojených s Chebem viz Tamás VISI, *Jewish Physicians in Late Medieval Ashkenaz*, *Social History of Medicine* 32/4 (2019), s. 670–690.

²⁰² GJ III, s. 272; BD I, č. 167, s. 78; J. SIMON, *Urkundliches Material*, č. 12, s. 314–315; H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 262. V BD I se s odkazem na Gradlovu práci doslova uvádí, že „R. 1386 byli při volbě městské rady Chebské ustanoveni čtyři »mistři židovští« Majer, Josef, Hesekias a Leblange.“ Tuto informaci pak přebírají i další práce, jmenovitě H. HOROWITZ, *Die jüdische Gemeinde*; E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*; poněkud opatrněji pak s touto informací nakládá J. CHMELÍKOVÁ, *Osudy chebských Židů*, s. 7, když hovoří o „určitém vlivu rady města“. Skutečnost, že by městská rada volila chebské židovské starší, se nezdá pravděpodobná, odmítá ji i GJ III, s. 277, pozn. 65. Výklad jejich postavení nabízí V. KNOLL, *Prokletí a usmíření*, s. 116, kde správně píše, že to byli „představení židovské obce zastupující ji v úředních kontaktech s křesťany.“

věřitelé, přičemž Leblang se objevuje od roku 1387 do roku 1417 a Hesgida od roku 1387 do roku 1407. Oba jsou zaznamenáni v nejranějších zápisech první knihy obligací z let 1387 a 1388,²⁰³ přičemž v jednom záznamu jsou uvedeni jako spoluvěřitelé ve sdílené pohledávce. Zejména během první dekády systematického vedení záznamů se Leblang jeví jako klíčová postava židovských úvěrových aktivit, což odráží jeho významný vliv a vůdčí roli v komunitě.²⁰⁴

Když byli Židé v letech 1430/31 z města vypovězeni, netrvalo přerušení židovského osídlení v Chebu déle než čtyři roky, jeho dopad byl však značný, a to zejména na kontinuitu personální. Prameny nenabízí jasnou odpověď, nicméně se zdá, že z Židů, jež byli aktivní ve finančnictví a museli Cheb po roce 1430 opustit, se nevrátili žádní, a pokud se vrátili, pak patrně již neměli dostatečné finanční zdroje, aby mohli v půjčování peněz pokračovat.²⁰⁵ K obnovení židovského osídlení došlo v letech 1434/35, kdy bylo umožněno se ve městě usadit Katzmanovi z Gothy a Abrahamovi, synu mistra Hellera.²⁰⁶ Záznamy z knih obligací dokazují, že Katzman se stal přední postavou v židovském úvěrovém obchodu:

Jméno		První žaloby a smlouvy	
Katzmanova rodina	Katzman Jud	351	789
	(Alt) Katzmanin Judin	97	
	Sara Katzmanin Judin	83	
	Katzmans tochter Judin	25	
	Katzmans sun Jud	12	
	Smoel Katzman Jud	128	
	Jung Smoel Katzman Jud	12	
	Zacharias Katzman Jud	5	
	Jung Katzman Jud	15	
	Jung Katzmanin Judin	1	
	Judel, Katzmans sun, Jud	1	
	Juda Katzman Jud	10	
	Katzmans aiden Jud	1	
	Dyna, Katzmans kochin Judin	7	
	Joseph Jud (Katzmanin aiden)	37	
	Joseppin Judin	4	
Mosche a jeho rodina	Mos (Moises, Mosche) Jud	230	245
	Mosche fraw, Judin	3	
	Mosche aiden, Jud	2	
	Jung Mosche, Jud	10	

²⁰³ Např. SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Kniha obligací (1387–1416), sign. C 894, pag. 5.

²⁰⁴ Možnost, že Gutel Judin byla Leblangovou dcerou, jak naznačuje smlouva týkající se vyhnání v letech 1430/31, dále zdůrazňuje prominentní postavení jeho rodiny v komunitě.

²⁰⁵ Samotné srovnání jmen osob angažujících se v půjčování peněz před rokem 1430 a po roce 1434/35 ukazuje na minimální shodu, z čehož lze usuzovat, že personální kontinuita byla buď zcela přerušena, nebo silně oslabena.

²⁰⁶ BD I, č. 225, s. 105–108; J. SIMON, Urkundliches Material, č. 7, s. 297–319; č. 8, s. 347–351.

Grabmanova rodina	Grabman Jud	193	193
	Grabmanin Judin	0	
Gumprechtova rodina	Gumprecht Jud (Smoels swager)	167	168
	Gumprechts knecht	1	
Hasse a jeho rodina	Hasse (Hass) Jud	96	96
	Hasse (Hass) Judin	0	
Lesarova rodina	Lesar Jud	95	96
	Lesars weib Judin	1	
Mendelova rodina	Mendel Jud	88	96
	Jung Mendel, Jud	8	
Czener Jud		92	
Menczelova rodina	Menczel Jud	54	55
	Menczel Judin	1	
Jungprechtova rodina	Jungprecht Jud	23	29
	Jungprechtin Judin	5	
	Jungprechtin knecht	1	
Mordechai (Mordoché) Jud		27	
Saul Jud (Jacobs aiden)		25	
Schulruffer (Schulklopffer) Jud		17	
Selig (Zalick, Salkint) Jud		16	
Priff Judin		16	
Mairova rodina	Mair Jud	11	14
	Mair Judin	3	
Gleser Jud		5	
Pel Judin		5	
Rabi Jud		2	
Noe Jud		2	
Falck Jud		1	
Gleser Jud von Elbogen		1	
Jud von Hassla		1	
Singerin Judin		1	
Eysack Jud		1	
Isack Jud		1	

Tabulka 2: Židovští věřitelé v knihách obligací, 1434–1469.

Zběžný pohled na tabulku poskytuje základní představu o židovském úvěrovém obchodě v tomto období. Ten byl primárně formován vlivným postavením Katzmanovy rodiny, jež byla zastoupena především samotným Katzmanem, jeho manželkou (a od roku 1449 vdovou) Sarou (známou také jako Alt Kaczmanin) a jejich synem Smoelem.

První zmínku o Katzmanovi a jeho rodině v Chebu nalezneme v již zmíněném privilegiu, jež umožnilo opětovné usídlení Židů ve městě. Tento dokument označuje Katzmana jako „von Gotha“, což poukazuje na jeho původ ve stejnojmenném durynském městě. Zde jistě žil v roce 1420, když byl zmiňován jako jeden z vůdců komunity. O dva roky později je však jeho přítomnost doložena v Erfurtu.²⁰⁷ Během svého působení v Erfurtu se již věnoval poskytování úvěrů a je

²⁰⁷ M. LÄMMERHIRT, *Juden*, s. 234, pozn. 337.

zřejmé, že tuto činnost později rozvíjel i v Chebu.²⁰⁸ Můžeme se pouze dohadovat, zda právě jeho dřívější zapojení do úvěrového obchodu mohlo být jedním z důvodů, proč mu bylo umožněno se v Chebu usadit a podílet se na obnově židovské komunity.

Několik odkazů naznačuje, že Katzman zemřel v roce 1449.²⁰⁹ Volba tohoto data vychází z interpretace privilegia ze dne 22. dubna 1449, které umožňovalo několika osobám, včetně Woszlaba, Haseho, Wentzla a následně Katzmanových synů Smoela, Judy, Zachariáše a jejich matky (označené jako Katschmanyn), žít v Chebu („das sie sullen sein vnser Juden vnd mugen bey vns wonen in vnser Stat vnd sullen Burgerrecht haben“).²¹⁰ Vzhledem k tomu, že se toto privilegium nápadně podobá tomu, které bylo uděleno Katzmanovi a Abrahamovi v roce 1435, je pravděpodobné, že bylo vydáno po Katzmanově smrti, aby bylo zajištěno, že jeho dědicové a nástupci budou mít povoleno v Chebu nadále pobývat.

Záznamy v knihách obligací však ukazují, že Katzmanovo jméno se v pohledávkách objevuje až do roku 1450 (18 záznamů), a také v letech 1451 a 1452 (po jednom záznamu). S ohledem na výše uvedené je však pravděpodobné, že se jedná o nároky uplatněné jeho jménem v rámci pozůstalostního řízení. Od roku 1451 se zároveň stále častěji objevují pohledávky vystavené Katzmanovou manželkou (či vdovou), a to devět záznamů v roce 1451 a čtrnáct v roce 1452. Kromě toho se od roku 1449 (10 pohledávek) a 1450 (5 pohledávek) objevují také pohledávky Katzmanova syna Smoela.

V průběhu 50. let 15. století knihy obligací poskytují detailní záznamy o třech Katzmanových synech: Smoelovi, Judovi a Zachariášovi. Mezi nimi je nejvýraznější Smoel s celkem 128 pohledávkami a 23 smlouvami zaznamenanými v letech 1449–1463. Jeho bratři byli méně aktivní – Juda má pouze 13 záznamů (v letech 1451 a 1452), zatímco Zachariáš je doložen jen v letech 1453 a 1454 se šesti pohledávkami. Určování vztahů v rámci Katzmanovy rodiny je v případě jeho synů a jejich rodin obtížné. Někdy záznamy poskytují pouze vágní odkazy jako *Kaczmans sun* nebo *Jung Kaczman*, jež nenabízejí dostatek detailů k přesnému určení totožnosti. Podobně, když se objeví zmínka o *Jung Kaczmanin*, nedokážeme říci, o kterou manželku některého z Katzmanových synů se jedná.

Zajímavé je, že Katzmanova vdova, Sara, sehrála významnou roli v poskytování úvěrů od manžellovy smrti až do roku 1469.²¹¹ Ačkoli by se dalo očekávat, že vedení finančního podniku převezme nejstarší syn Smoel, Sara Kaczmanin pokračovala v poskytování půjček déle než její synové, což zdůrazňuje její trvalý vliv na rodinné finanční záležitosti.

Významné a pravděpodobně vlivné postavení Sary Katzmanin v komunitě je dále podpořeno privilegiem z roku 1463. Tento dokument prodloužil právo usazení na dalších šest let těmto osobám: Smoel, Gumprecht, Joseph a Sara Katzmanin.²¹² Po uplynutí této doby zřejmě k

²⁰⁸ Tamtéž, s. 147, pozn. 122. Tuto hypotézu podporuje dopis zasláný koncem října 1436 durynským lantkrabětem a míšeňským markrabětem Friedrichem městské radě v Chebu, který naznačuje, že Katzmanovy finanční transakce doznávaly v Gothě a Erfurtu i po jeho odchodu do Chebu. SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Judenschaft, einzelne Juden, 1436–1770, fasc. 401, inv. č. A 1163/2.

²⁰⁹ GJ III, s. 458; B. SULER, Rabbiniische Geschichtsquellen, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovačské Republik* 9 (1938), s. 101–170, zejména na s. 156n.

²¹⁰ BD I, č. 234, s. 116–117; J. SIMON, Urkundliches Material, č. 19, s. 353–356.

²¹¹ K její osobě stručně viz GJ III, s. 273.

²¹² BD I, č. 257, 259, 260, 261, s. 142–145; J. SIMON, Urkundliches Material, č. 19, s. 356–357.

prodloužení nedošlo a Židé museli město opustit, jak naznačuje absence židovských obligací v záznamech z let 1470–1482.²¹³ Není proto možné určit, zda Sara Katzmanin zemřela v roce 1469, nebo zda byla nucena město opustit. Další otázkou, které se budeme níže věnovat, je možný vztah těchto čtyř osob a jejich postavení v úvěrovém obchodě.

Kromě Katzmanových synů a vdovy patřili do širší rodiny i další členové, zejména jeho dcera, jejíž jméno neznáme, a její manžel. Ten je v několika případech označován jako *Kaczman* či *Kaczmanin aiden* a bývá v pramenech příležitostně jmenován jako Josep. Stejně jako u Katzmanových synů však není snadné určit, zda se tyto odkazy vztahují k jedné a téže osobě.

Pozoruhodná je také zmínka o Dyně, *Kaczmanin kochin* – Katzmanově kuchařce. Přestože nebyla členkou bezprostřední rodiny, v kontextu židovské komunity a jejího právního rámce ji lze považovat za součást domácnosti. Je důležité poznamenat, že i tito členové domácností se příležitostně zapojovali do poskytování úvěrů. Například Dyna je zaznamenána se sedmi pohledávkami v letech 1459 až 1467 (konkrétně v roce 1459, 1464–65 a 1467).

Podobně jako v případě Katzmana a Abrahama byli také Czener,²¹⁴ Grabman a Gumprecht, Židé zmiňovaní v knihách obligací od roku 1453 a 1454, pravděpodobně původem z Durynska. Ačkoli zůstává nejisté, zda jejich příchod do Chebu přímo souvisel s vyhnáním z Durynska v roce 1453, tuto možnost nelze vyloučit. Tito jednotlivci se rychle zapojili do chebského úvěrového obchodu, což naznačuje předchozí zkušenost v tomto oboru, snad v Erfurtu.²¹⁵

Czener a Grabman se v chebských záznamech objevují jen několik let. Czener je naposledy zmiňován v roce 1458, zatímco Grabmanova poslední zmínka je z roku 1461. U Czenera bychom mohli předpokládat, že zemřel nebo se přestěhoval do jiné komunity. Grabmanova nepřítomnost v záznamech po prodloužení práva k usazení v roce 1463 – kde na rozdíl od Gumprechta není uveden – může naznačovat, že z nějakých důvodů buď z Chebu odešel (např. kvůli neobnovení svých osadnických práv), nebo že nejpозději v tom roce zemřel.²¹⁶

Pokračující přítomnost Gumprechta v Chebu po roce 1463 lze přičíst jeho možné vazbě na Smohela, na což ukazuje záznam, kde je Gumprecht označen jako *Smobel swager* (Smohelův

²¹³ Odpovídajícím způsobem nebyli Židé v těchto letech uváděni ani v berních rejstřících, viz tabulku v příloze 2.

²¹⁴ Na základě jeho jména mohl být spřízněn s významnou rodinou Davida Zenera, který žil ve Výmaru a Erfurtu. Víme, že David Zener měl čtyři syny, z nichž dva známe jménem: Nacham Zener a Schalam Zener. Oba opustili Erfurt v roce 1453 nebo 1454, kdy byli Židé z města vyhnáni. Následně je Nacham doložen v Mühlhausenu a Göttingenu, zatímco Schalam se objevuje v Duderstadtu. Další dva synové a jejich matka zřejmě žili v Hildesheimu až do roku 1457, ačkoli konkrétní záznamy chybí. Vzhledem k podobnosti jmen a načasování Czenerova příchodu do Chebu v souvislosti s vyhnáním z Erfurtu se zdá nepravděpodobné, že by šlo o náhodu. Důkaz o přímé vazbě však chybí. K rodině Zenerů viz Maïke LÄMMERHIRT, *Migration von Juden im thüringischen Raum, während des 15. Jahrhunderts*, in: Marie BUŇATOVÁ (eds.), *Migrationsprozesse und Mobilität der europäischen Juden am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Kiel: Solivagus Verlag, 2024, s. 159–180, zde s. 165, 171–173.

²¹⁵ Grabmana (či var. Granam) snad můžeme ztotožnit s Granamem, synem židovského obyvatele Erfurtu, Isaka z Arnstadtu, který je například roku 1445 zmiňován v Erfurtu jako větitel (Landesarchiv Thüringen, Stadtarchiv Erfurt, Schuldverschreibung, sign. 0-1/6-7). O Gumprechtovi nemáme žádné informace až do roku 1454, kdy se objevil v Chebu. Oba – Grabman i Gumprecht – však byli jistým způsobem spojeni s durynským regionem i po vyhnání Židů z Erfurtu. V lednu 1456 vévoda Vilém Saský dvakrát žádá erfurtskou radu o glejt pro oba jmenované Židy, který rada v únoru téhož roku udělila. (Landesarchiv Thüringen, Stadtarchiv Erfurt, Schreiben der verschiedenen Grafen, Herren, Städte und Privatpersonen an den Rat zu Erfurt, sign. 1-0/A 9- 6a vol. 2, nr. 350). I když nyní nedokážeme přesně určit povahu vztahu těchto dvou Židů k Erfurtu, můžeme odhadovat, že se pravděpodobně odvíjel od jejich dřívějšího pobytu v tomto městě, z něhož odešli po vyhnání Židů v roce 1453.

²¹⁶ V berních rejstřících se zmiňuje od roku 1456 do roku 1460, viz v příloze 2.

švagr). Tento odkaz se pravděpodobně týká stejného Smohela zmíněného v privilegii z roku 1463. Otázkou zůstává, zda je tento Smohel skutečně Smoel Katzman, nejstarší syn Katzmana a Sary. Podle knih obligací je poslední zmínka o Smoelu Katzmanovi z roku 1463. Je tedy možné, že Smoel Katzman v tomto roce zemřel a Smohel zmiňovaný v privilegii je jiná osoba.

Opakované zmínky o prodlužování smluv a povolení k pobytu jen podtrhávají, jak prekérní se situace židovské komunity v tomto období stávala. Nebyly to však jen vnější tlaky, kdo určoval právo jednotlivců žít v chebské židovské komunitě. Tak jako v jiných obcích, i chebští Židé mohli sami rozhodovat, kdo se v obci usadí.²¹⁷ V roce 1449 tak došlo ke sporu, v němž se židovská samospráva neúspěšně snažila vykázat ze svého středu dvě židovské rodiny.²¹⁸ Tento konflikt připomíná, že židovské osídlení neutvářely jen vnější nařízení. V židovské společnosti existovaly také vnitřní tenze a rozpory, které spoluutvářely podobu jejího sociálního prostoru.

Přehled židovských obligací ukazuje výrazný pokles jejich počtu během 60. let 15. století.²¹⁹ Tento pokles odráží celkové snížení židovské populace v Chebu v tomto období. Lze to interpretovat tak, že mezi lety 1463 a 1469 zůstalo v Chebu jen málo židovských rodin. Většina, ne-li všechny tyto rodiny, se pravděpodobně věnovaly poskytování úvěrů. Mezi významnými osobami stále figuruje Sara Katzmanin, která pokračovala v úvěrovém podnikání; Dyna, její kucharka; Josep, její zet' (možná tentýž Josep uvedený v privilegii z roku 1463) a jeho žena. Dále pak další činní židovští obyvatelé, jako Gumprecht, Jungprecht (možná jde o jinou podobu jména Gumprecht) a jeho rodina, Schulruffer (nebo *šamaš*), rabín (*Rabi*) a další postavy, například Mordechaj, Falck, Selig a Gleser, Žid z Lokte (*Elbogen*). Navzdory celkovému úbytku židovského obyvatelstva zůstal náboženský život uvnitř komunity aktivní, jak dokládá zmínka o rabínovi a synagogálním svolavači (*Schulruffer*) coby věřitelích v záznamech.

Po roce 1469 následovalo více než deset let, během nichž znovu nebyla židovská komunita v Chebu přítomná. Obnovení židovské komunity v 80. letech 15. století, na rozdíl od dřívějšího oživení v letech 1434/35, není dobře doloženo, a důvody návratu Židů do města proto zůstávají nejasné. Od roku 1483 se však Židé znovu objevují v záznamech knih obligací systematicky. Během čtrnáctiletého období, během něhož byly ještě knihy obligací vedeny, je zaznamenáno pouze 25 Židů zapojených do poskytování úvěrů, jak uvádí následující tabulka:

Jméno		První žaloby a smlouvy	
Mendelova rodina	(Alt) Mendel Jud	373	432
	Mendlin Judin	1	
	Jung Mendel Jud	58	
Salomon Jud		307	
Oscherova rodina	Oscher Jud	292	296
	Jung Oscher Jud	4	
Glesserova rodina	Glesser Jud	267	268
	Glesserin Judin	1	

²¹⁷ K problematice možnosti usazení v obci či vykazání z ní ve středověku viz Ruth KESTENBERG-GLADSTEIN, *Chezkat ha-jišuv ve-ha-meciuť šel jemej ha-bejnajim*, *Tarbič* 47/3–4 (1978), s. 216–229; Louis RABINOWITZ, *Herem Hayishub. A Contribution to the Medieval Economic History of the Jews*, London: Edward Goldson, 1945.

²¹⁸ Tento případ podrobně analyzoval Rainer Josef BARZEN, *Eger 1449: On Poverty and Authority in a Bohemian Jewish Community*, in: David SHULMAN (ed.), *Meditations on Authority*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2013, s. 71–86.

²¹⁹ Pro celkovou představu o celkovém počtu zápisů obligací a zápisů týkajících se Židů viz graf v příloze 1.

Rabi a jeho rodina	(Alt) Rabi Jud	149	166
	Jung Rabi Jud	13	
	Jung Rabi bruder Jud	4	
Gewdel (Gendel) Jud		139	
Schulruffer (Schulklopffer) Jud		40	
Eysackova rodina	Eysak Jud	18	19
	Eysakin Judin	1	
Mordoché Jud		7	
Vorsinger Jud		7	
Falck Jud		4	
Lesar Jud		1	
Maier Jud		1	
Neter Jud		1	

Tabulka 3: Židovští věřitelé v knihách obligací, 1482–1496.

Interpretace údajů z posledního období poskytování úvěrů v 80. letech 15. století je obzvláště obtížná kvůli nekonzistencím v záznamech. Na rozdíl od dřívějších období, kdy byly jednotlivé záznamy téměř vždy doprovázeny označením *Jud* (Žid), se toto označení v pozdějších letech objevuje mnohem méně, často pouze sporadicky nebo jen při prvním zaznamenání jména. Tato okolnost komplikuje ověřování přesnosti údajů, a proto i výše zmíněnou tabulku nelze vnímat jako úplnou. Navíc nedostatek pramenů o židovské komunitě z této doby brání podrobnému zrekonstruování životních osudů jednotlivců, na rozdíl od detailních zpráv, které máme například o Katzmanově rodině z poloviny 15. století.

Záznamy z knih obligací se například nepropojují s tragickými událostmi roku 1485, kdy byli Židé uvězněni kvůli údajnému zhanobení kříže. Zmiňováni jsou Židé Leb a jeho syn Josep, kteří byli propuštěni z vězení díky intervenci svého pána, Jindřicha z Gery.²²⁰ Záznamy knih obligací však neukazují, že by se Leb nebo jeho syn zabývali poskytováním úvěrů.

Struktura židovského úvěrového obchodu v tomto období také naznačuje posun od dřívější dominance jedné osoby či rodiny. Ačkoli se rodina Mendelů s více než čtyřmi sty pohledávkami či smlouvami stala jedním z nejčastěji zmiňovaných židovských věřitelů, její podíl na trhu nebyl výrazně větší než u ostatních židovských věřitelů. To naznačuje rovnoměrnější rozdělení finanční aktivity mezi členy komunity, což odráží vyšší míru rovnosti uvnitř židovské komunity oproti předchozím obdobím.

Přestože jich bylo málo, přítomnost klíčových osobností, jako byl rabín, *Schulruffer* (synagogální svolavač či šamaš) a *Vorsinger* (předzpěvák) mezi věřiteli zdůrazňuje, že náboženský život komunity pokračoval. Je pozoruhodné, že i když byla synagoga po roce 1469 proměněna v kapli, komunita nadále udržovala svůj náboženský rytmus.²²¹ Místo, kde židovská komunita v tomto

²²⁰ BD I, č. 281, s. 159–161; Karl SIEGL, Eine Judenverbrennung zu Eger im Jahre 1485, *Unser Egerland* 27/1 (1923), s. 17–19; D. DEMANDT, Die Judenpolitik, s. 16. Obecně k nařčením z hanobení krucifixu viz např. Irvén M. RESNICK, Jews and Abuse of the Cross in the Middle Ages: A Cross Desecration Libel?, *JQR* 111/4 (2021), s. 582–604.

²²¹ GJ III, s. 274; D. DEMANDT, Die Judenpolitik, s. 14–16

období konala své bohoslužby, zůstává neznámé, můžeme však předpokládat existenci modlitebny v některém z domů obývaných členy židovské komunity.²²²

Protože poslední kniha obligací končí v polovině roku 1496, nemáme přímé údaje o konci úvěrového obchodu v souvislosti s vyhnáním Židů po roce 1497. V tom roce udělil král Vladislav městu povolení neobnovovat právo k usazení Židů.²²³ Není zcela zřejmé, kdy přesně Židé město definitivně opustili, ale podle zpráv z městského berního rejstříku,²²⁴ které potvrzuje i kronika Hanse Schönstettera,²²⁵ k tomu došlo roku 1502.²²⁶

Osídlení jako odraz společenského postavení?

Po popisu vývoje chebské topografie i zdejšího židovského osídlení a jeho demografii se můžeme věnovat interpretaci jednotlivých dokladů s otázkou po povaze a významu židovského osídlení v rámci chebské topografie. Několik otázek vyvolává samotný vznik osídlení, a to ať již se jednalo o prvotní komunitu ze 13., či možná již 12. století, tak o obnovení komunity po vypovězení v letech 1350, 1430 a 1469. Stejně tak se musíme vrátit k otázce předeslané v úvodních částech této kapitoly, totiž proč nelze v chebské topografii uvažovat o existenci uzavřeného židovského osídlení, ghettu.

V otázce prvních zmínek o Židech v Chebu lze uvažovat následovně. V návaznosti na německou teorii o založení Chebu, předpokládající rozvoj z kupecké osady, by bylo možné soudit, že i chebská židovská obec se organicky vyvinula z osady židovských kupců.²²⁷ Ani teorie českých badatelů, předpokládající rozvoj Chebu ze slovanského hradiště, této hypotéze neodporuje. Pro tento výklad počátků chebské židovské komunity sice nenalézáme žádné přímé doklady, nacházíme pro něj však na území Říše několik analogií. Stejným způsobem se předpokládá vznik židovské obce například v Praze²²⁸ či Magdeburku.²²⁹ Tuto teorii v případě chebské židovské obce podporuje i existence staré cesty, procházející přes brod na řece Ohři, propojující českou kotlinu s německými zeměmi.²³⁰

²²² Podobně jako v předchozích letech jsou i nyní židovské domy uváděny v berních rejstřících, byť méně často a později už jen sumárně, viz tabulku v Příloze 2. Možnou existenci modlitebny v některém z domů zmiňuje již pro 14. století E. REICHL, *Denkmäler*, s. 102.

²²³ BD I, č. 293, s. 171–173.

²²⁴ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Berní rejstřík, 1502, sign. C 1480, fol. 46r: „Nota die Judischeit von ir hewßern.”

²²⁵ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Kronika Hanse Schönstettera, 1576, sign. 984, inv. č. 521, fol. 99r: „Juden geben nu kein schoßgelt mer, wie bißher.“ (<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260556>) [poslední přístup 07-03-2025] K Schönstetterově kronice viz Marie TOŠNEROVÁ, *Kroniky českých měst z předbělohorského období: úvod do studia městského kronikářství v Čechách v letech 1526–1620*, Praha: Masarykův ústav a Archiv Akademie věd České republiky, 2010, s. 93–95.

²²⁶ Tomu by odpovídala i zmínka o Židu Oscherovi v žádosti Šebestiána Šlika z Lokte, adresovaná městské radě v Chebu, týkající se náboženských knih (hovoří se o „zcehen gebot sambt einem puch“) a jejich převozu z Chebu do Lokte. V textu se zmiňuje rovněž rabín (*Rabi*), jenž měl v tomto roce Cheb opustit („nachdem aber Raby willens, von euch wegk zcu zcyhen“). BD I, č. 311, s. 190.

²²⁷ H. STURM, *Eger I*, s. 39; IDEM, *Eger II*, s. 46–47.

²²⁸ Pro Prahu může tuto hypotézu podpořit nález hrobů z 9. či 10. století, vykazující rysy židovského funerálního ritu, Zdeněk DRAGON, K otázce tzv. pohřebiště cizích kupců v Bartolomějské ulici, in: Cezary BUŠKO (ed.), *Civitas et Villa: miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, Wrocław – Praha, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk – Archeologický ústav AV ČR, 2002, s. 235–240.

²²⁹ M. J. WENNINGER, *Grenzen in der Stadt*, s. 18.

²³⁰ H. STURM, *Eger I*, s. 34; Jiří ČECHURA, *Historie Norimberské a Řezenské cesty na území západních Čech*, Kladruby: nákladem vlastním, 2019, s. 50.

V návaznosti na tyto úvahy lze možná klást do vzájemného vztahu polohu židovského osídlení a rozšíření města, k němuž došlo na počátku 13. století. Jak jsem již výše zmínil, patrně nejstarším jádrem celého chebského osídlení je hrad, kolem nějž se rozvíjelo podhradí,²³¹ kde měly existovat i kupecké osady – kromě zmíněné židovské i osada románských kupců. Při rozšíření chebského města mezi lety 1203 a 1215²³² měly být obě osady zahrnuty do celku města, přičemž židovská osada se měla stát jádrem židovského osídlení, osada románských kupců pak přetrvala v místopisném označení této části města jako *Ramelai* či *Romaney*.²³³

Židovská osada se tedy nacházela mezi chebským hradem a hlavní tržišťem (v pramenech prostě jmenováno jako *Ring*). Hraje to z hlediska interpretace postavení Židů v městském prostoru nějakou roli? Alfred Haverkamp si ve své studii klade otázku, nakolik je poloha židovského osídlení odrazem jejich společenského, právního, ekonomického a politického postavení?²³⁴ Vyšli-li bychom z Veitshansovy interpretace, pak by poloha židovského osídlení mezi hradem a hlavním tržišťem měla znamenat prestižní postavení ve městě.²³⁵ Toto nepřímo naznačuje i Demandt, když tvrdí, že poloha chebského židovského osídlení v blízkosti centra města poukazuje jednak na jeho stáří, jednak na ekonomické aktivity tam sídlících Židů.²³⁶ Domnívám se, že tuto hypotézu nelze úplně přijmout. Pokud se přikloníme k tomu, že se židovská ulice, resp. blok domů značících převažující židovské obyvatelstvo, vyvinuly z předchozí osady židovských kupců, pak je třeba zdůraznit, že tato se v době svého vzniku nacházela vně hradeb, což lze vnímat jako typické.²³⁷ Do městské zástavby pak bylo stávající židovské osídlení včleněno v podstatě organicky během rozšíření města na počátku 13. století, a vazbu na nové centrum města – *Ring* – je nezbytné vnímat jako sekundárně vzniklou. Ani posun od okrajových, neprestižních částí Chebu (podhradí chebského hradu) do míst prestižnějších – *alt Judengasse* v těsné blízkosti centra – nelze podle mého názoru vnímat jako polepšení pozice Židů ve městě, ale spíše jako důsledek přirozeného rozvoje města.²³⁸ Mnohem pozoruhodnější se oproti tomu jeví fakt, že se poloha židovského osídlení v průběhu tří staletí jeho existence zásadně nezměnila, a to navzdory několikerým vypovězením. Chebské Židy se vždy navrátili do (relativně) stejné části města, ačkoliv by analogické příklady z jiných měst Svaté říše římské nabízely vývoj opačný.²³⁹

K problematice kontinuity topografického zakotvení židovské ulice neposkytuje přímé odpovědi ani situace 30. let 15. století, tedy vyhnání po roce 1430 a zejména následný návrat Židů do Chebu v roce 1435. V úvodu této podkapitoly jsem zmínil, že pozvání Židů do města může být vnímáno jako zdánlivý protiklad „organickému“ vzniku židovských osídlení, jež jsem ilustroval na hypotetickém vzniku chebského židovského osídlení z kupecké osady. V privilegii, jímž král Zikmund roku 1434 povolil městu návrat Židů do města, stanovil panovník zejména náležitosti

²³¹ Studie o vývoji chebského hradu ve vazbě na recentní archeologické výzkumy jsou shruty v publikaci Pavel ŠEBESTA, *Chebský hrad ve světle archeologických výzkumů* = *Die Burg Eger im Licht archäologischen Forschung*, Cheb: Muzeum Cheb, 2023.

²³² K procesu rozšiřování města podrobně H. STURM, *Eger* I, s. 42–46.

²³³ H. STURM, *Eger* I, s. 41–43.

²³⁴ A. HAVERKAMP, *The Jewish Quarters*, s. 16.

²³⁵ Helmut VEITSHANS, *Die Judensiedlungen der schwäbischen Reichsstädte und der württembergischen Landstädte im Mittelalter*, Stuttgart: Kohlhammer, 1970, s. 58; A. HAVERKAMP, *The Jewish Quarters*, s. 16, pozn. 9.

²³⁶ D. DEMANDT, *Die Judenpolitik*, s. 1.

²³⁷ Podobně lze nahlížet na patrně první židovské osídlení v Praze na území dnešní Malé Strany, tedy v podhradí.

²³⁸ Na podobně zdánlivě prestižní postavení židovské čtvrti v centru města poukazuje pro Kolín nad Rýnem M. J. WENNINGER, *Grenzen in der Stadt*, s. 18; pro Ulm pak H. GILOMEN, *Spätmittelalterliche Siedlungss segregation*, s. 97.

²³⁹ Podrobně se k této otázce vrátím v kap. 3. b. ii. 1352: *Alt Judengasse*.

ochrany práv Židů.²⁴⁰ O tom, zda se mohou navrátit do stejných míst, z nichž byli o pár let dříve vyhnáni, se v prameni nepíše. Na toto privilegium navazující smlouva z roku 1435 mezi městem a příšedšími Židy, na kterou jsem výše již odkazoval, sice zmiňuje synagogu, hřbitov i špitál.²⁴¹ Zejména problematika nároku na synagogu je natolik složitá, že se v Chebu tematizovala i v následujících desetiletích a já se jí budu věnovat ve zvláštní kapitole.²⁴² V zaměření na židovskou ulici jako celek si nyní kladu jinou otázku, a totiž zda, případně jak, byla v případech cíleného pozvání Židů či povolení jejich usídlení ve městě tematizována otázka umístění židovského osídlení do prostoru.

Zaměřme se na další příklady z českých zemí. Když se například v roce 1294 zmiňuje povolení usídlení osmi židovských rodin v Jindřichově Hradci, které zdejší šlechtic Oldřich z Hradce obdržel v předchozích letech od českého panovníka, nic se o fyzických náležitostech židovského osídlení neříká.²⁴³ V tomto případě je to však dáno zejména povahou pramene – jedná se o závět', která jen ukotvuje stávající povolení, nevíme tedy, kdy přesně Oldřich o usazení Židů žádal. Podobně, když roku 1341 povolil král Jan Českým Budějovicím, že se ve městě smějí usadit postupně čtyři židovské rodiny, stanovil sice finanční náležitosti – tedy komu a jak vysoké mají platit Židé daně – avšak místním poměrům jejich usazení ve městě pozornost nevěnoval.²⁴⁴ Ani zde to není překvapivé – České Budějovice sice byly královým majetkem, ale těžko lze předpokládat, že by se panovník zabýval pro něj tak marginální záležitostí, jakou byla poloha židovské ulice a případných dalších židovských budov. Podobně Janův syn Karel, ještě jako moravský markrabě, podnítil roku 1345 další usazování Židů v Brně, přičemž akcentoval zachovávání práv a detailům usazení ve městě se nevěnoval.²⁴⁵ V Brně však tehdy již židovská obec bezpečně existovala, je tedy nasnadě, že se příšedší Židé usadili tam. Ani v povolení usazení Židů na nově založeném Novém Městě pražském se neuvádí žádné podrobnosti o topografii možného židovského osídlení.²⁴⁶ Z tohoto velmi stručného náhledu do středověkých dokumentů, jež zohledňují povolení usazení Židů na jednotlivých místech ze strany panovníka či šlechty, a tedy reprezentují cílený rozvoj židovského osídlení, se ukazuje, že konkrétní umístění židovských ulic či čtvrtí v daném místě nehrálo pro tyto dokumenty roli. Důvodem mohlo být to, že takové detaily byly pod rozlišovací schopnost vydavatele dokumentu, nejčastěji panovníka, jemuž pravomoc nad Židy v zemi formálně náležela. Přesto však se nemůžeme s otázkou nakládání s pozicí židovského osídlení v městském prostoru vypořádat tímto prostým konstatováním. Jak se ukáže zejména na příkladech snah o vypovězení Židů z městského prostoru, byla tato tematika sledována, nikoliv však tolik při vzniku židovského osídlení, jako spíš při jeho zániku.

Stálost umístění židovského osídlení v bloku domů v severovýchodním sousedství hlavního náměstí je často reflektována i ve studiích zaměřených na sídelní vývoj Chebu. Existence sevřeného bloku domů v nás může vyvolávat dojem celistvého a uzavřeného osídlení, a nutně se tedy vkrádá otázka, na níž jsem již několikrát naznačil negativní odpověď: skutečně nelze pro chebské židovské osídlení použít pojem *ghetto*? Tuto domněnku lze průkazně vyvrátit několika argumenty. V první

²⁴⁰ BD I, č. 224, s. 104–105.

²⁴¹ BD I, č. 225, s. 105–108.

²⁴² Viz kap. 3. c. i. Synagoga – Kaple.

²⁴³ AČ XLI, č. 76, s. 82–83.

²⁴⁴ AČ XLI, č. 191, 192, s. 168–169.

²⁴⁵ BD I, č. 87, s. 49–50.

²⁴⁶ CIM I, č. 49, s. 79–83.

radě je to samotný počet domů, který blok tvořil. Na základě rekonstrukce středověké parcelace lze stanovit počet domů na přibližně 25, přičemž všechny domy mířily svými průčelími do okolních ulic.²⁴⁷ Blok tedy nebyl o nic uzavřenější než okolní bloky domů, pouze jeho zastavěnost patrně nebyla tak rozsáhlá jako u jiných domovních bloků, což lze přikládat existenci starého židovského hřbitova. Podobně musíme odmítnout i uzavřenosti či jakoukoli separaci *alt Judengasse* od zbytku města. Ulice tvořila jednu ze spojnic mezi náměstím a ulicí u Horní brány, lemující jihozápadní část městského opevnění. Jen těžko si lze představit, že by takto významná spojnice centra města s dalšími částmi byla uzavřená. Konečně pak přichází argument nejzásadnější, jež jsem v předchozích částech kapitoly naznačil: berní rejstříky spolehlivě dokazují, že v obou částech města, kde se mělo židovské osídlení nacházet – tedy v *alt Judengasse* i ve *Vingerleins Hoff* žili křesťané a vlastnili zde domy. Existenci separovaného židovského osídlení v Chebu tak lze definitivně odmítnout.

Na předchozích řádcích jsem načrtl základní osy vývoje chebské topografie a role židovského osídlení v něm, přičemž některé otázky jsem ponechal otevřené a budou zodpovězeny v následujících kapitolách. V současné chvíli nám interpretaci role židovského osídlení v městském prostoru vyplývají z výše psaného následující body.

1. Z umístění židovské ulice v relativní blízkosti k městskému hlavnímu tržišti nelze vyvozovat nic, co by svědčilo o prestižním postavení Židů ve městě. Jednalo se o sekundární důsledek vývoje města. Pozoruhodné však je, že i když snad došlo k dílčímu posunu těžiště židovského osídlení, nejednalo se o změnu zásadní, navzdory tomu, že pro to několikerá vyhnání představovala precedens.
2. I v případě, že můžeme vystopovat doklady o (obnoveném) vzniku židovského osídlení, jako tomu bylo v Chebu roku 1434, nelze očekávat přímé doklady referující o topografických detailech umístění židovské ulice či jednotlivých institucí židovského osídlení. Vzhledem k tomu, že vydavatelem takových dokumentů byl většinou panovník, byly podrobnosti tohoto rázu mimo jeho rozlišovací schopnost. V centru těchto povolení usídlení stála zejména ustanovení o právech a povinnostech (zejména poplatcích), jež se k existenci židovských komunit vázala.
3. Židovská ulice byla velmi pravděpodobně volnou součástí městské uliční sítě. Jak svědčí berní rejstříky, obě místa, jež byla jádrem židovského osídlení, tedy nejprve *alt Judengasse* a později *Vingerleins Hoff* byla hojně obydlena i křesťany všech společenských vrstev. Rovněž, na rozdíl od jiných měst zemí Koruny české, nenacházíme zprávy o existenci tzv. židovských bran, které představovaly jistý druh bariéry, symbolicky i prakticky vymezující prostor židovského osídlení.²⁴⁸

Pestrá struktura městské společnosti umožňuje množství přístupů, jimiž lze k jejímu zkoumání přistoupit. Jedna z cest její analýzy vede prostřednictvím poznávání sousedských vztahů, tedy sociálního kontaktu mezi jednotlivými obyvateli města. Pro komplexní posouzení této oblasti by

²⁴⁷ Rekonstrukční mapa Chebu je dostupná na tomto odkaze <http://towns.hiu.cas.cz/HAM/rekmapa.php?mesto=cheb> [poslední přístup 07-03-2025]

²⁴⁸ Existence tzv. Židovské brány (*Judentor*) je z českých měst doložena např. v Praze, viz zejména Alexandr PUTÍK, On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior to the Pogrom of 1389, *Judaica Bohemica* 30–31 (1994/95), s. 7–46, zejm. 18–20; vizuálně zpracováno i v Martin MUSÍLEK, *Patroni, klienti, příbuzní: Sociální svět Starého Města pražského ve 14. století*, Praha: Casablanca, 2015, s. 105.

bylo nutné proniknout do širokého spektra faktorů, jež se v ní promítaly – počínaje skladbou městského obyvatelstva např. na bázi řemesel, intenzita migrace či hustota zastavěnosti města.²⁴⁹ Evidentní nicméně je, že „žádné sousedství nebylo ve skutečnosti homogenní,“ a zároveň, že „jen zřídka docházelo k separaci a obvykle existovalo těsné sousedství, spojené s oboustranným povědomím o tom, kdo je kdo.“²⁵⁰ To nás přivádí ke zvláštní kapitole sousedských vztahů ve středověkých městech, totiž mezi Židy a křesťany.

²⁴⁹ Základní pilíře výzkumu sousedských vztahů v předmoderních městech představují publikace Pascale SUTTER, *Von guten und bösen Nachbarn: Nachbarschaft als Beziehungsform im spätmittelalterlichen Zürich*, Zürich: Chronos, 2002 a Christine SCHEDENSACK, *Nachbarn im Konflikt: Zur Entstehung und Beilegung von Rechtstreitigkeiten um Haus und Hof im frühneuzeitlichen Münster*, Münster: Aschendorff Verlag, 2007. Pro města zemí Koruny české doposud chybí komplexní zpracování tématu. Nejnovější příspěvek této problematiky představuje kolektivní monografie Martina ČAPSKÉHO a kol., *Reprezentace*, zejm. s. 111–176. Základní možnosti výzkumu předestřela též Michaela ANTONÍN MALANÍKOVÁ, „Od dobrého souseda hraditi se netřeba“: Sousedství jako pojivo i zdroj napětí ve středověké městské společnosti, in: Martin ČAPSKÝ (ed.), *Komunikace ve středověkých městech*, Opava: Slezská univerzita, 2014, s. 137–150.

²⁵⁰ Miri RUBIN, *Cities of Strangers: Making Lives in Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, s. 58.

c. Sousedství

i. Domy, okna a sousedi

Sousedské kontakty, zahrnující všechny obyvatele města, jsou bytostnou ukázkou každodennosti. Jejich nedílnou součástí byly různé spory a z nich plynoucí smlouvy a dohody, získávající též písemnou podobu. Skrze tyto doklady máme možnost nahlédnout, jak se židovské obyvatelstvo aktivně podílelo na tvorbě sociálního prostoru středověkého města, a jak v nich lze vypozařovat otázku moci a jejího působení na sociální prostor.

Cenným dokladem sousedských vztahů mezi Židy a křesťany v Chebu je smlouva mezi měšťanem Tomášem Schrötilem a chebskou židovskou komunitou,²⁵¹ zastoupenou třemi staršími (*Judenmeister*) Hesekyou, Leblangem a Slomelem z 15. května 1410.²⁵² Ve smlouvě Schrötil se svou manželkou na prvním místě potvrdili, že se svolením židovské komunity prorazili dvě okna ve zdi, jež oddělovala jejich dvůr a dvůr (*selhof*) u židovského obecního domu (*tanczhaus*). Následně deklarovali, že nebudou z oken nic sypat, lít ani házet. Konečně se pak zavázali, že pokud by si to židovská komunita dále nepřála, nechá Schrötil nebo jeho potomci okna na své náklady zazdít.

Shrňme si úvodem osoby a obsazení této dějinné epizody. Na jedné straně stojí chebský měšťan Tomáš Schrötil (někdy též uváděn jako Thoman Schrödl).²⁵³ Podle berních rejstříků víme, že vlastnil dům v Židovské ulici (*alt Judengasse*), platil za něj v roce 1404 a 1409 1 kopu a 17 grošů (tj. 77 grošů),²⁵⁴ v roce 1411 a 1412 pak bez 6 grošů 3 kopy, tj. 174 grošů.²⁵⁵ Ze smlouvy s židovskou komunitou vyplývá, že jeho dům se nacházel na straně ulice přiléhající k židovskému dvoru, v němž se mimo jiné v minulosti snad nacházel starý židovský hřbitov (v textu smlouvy pod termínem *selhof*).²⁵⁶

Na druhé straně stojí chebská židovská obec, kterou zastupovali tři *Judenmeister*, tedy starší.²⁵⁷ To není nijak překvapivé, uvědomíme-li si, že Schrötilův dům sousedil s nemovitostmi, jež užívala celá židovská obec – *selhofem* a *tanczausem*. Termín *selhof* by bylo možno přeložit jako

²⁵¹ Celé znění smlouvy přináší J. SIMON, *Urkundliches Material*, s. 314; stručnou zmínku pak nalézáme v BD I, č. 186, s. 86.

²⁵² Heseky a Leblang se jako *Judenmeister* zmiňují již roku 1386, Heseky a i v roce 1388, viz výše v kap. 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Demografie, resp. ve V. KNOLL, *Prokletí a usmíření*, s. 116.

²⁵³ K rodině Schrötilů stručně Vinzenz PRÖKL, *Eger und das Egerland II*, Falkenau: V. Prökl, 1877, s. 132.

²⁵⁴ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1404, sign. C 1389, fol. 41r; SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1409, sign. C 1393, fol. 56r.

²⁵⁵ Z berního rejstříku z roku 1410 se dochovala pouze část. J. SIMON, *Urkundliches Material*, s. 314, pozn. 1. SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1411, sign. C 1395, fol. 62r; SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1412, sign. C 1396, fol. 51r.

²⁵⁶ K tomu viz např. H. RIMPL, *Eger*, s. 61 a 84. Existence hřbitova uprostřed městského osídlení není obecně příliš typická a je nutné ji interpretovat zejména jako výsledek rozvoje městského plánu. Potvrzení informací o existenci židovského hřbitova v této oblasti závisí zejména na provedení archeologického výzkumu.

²⁵⁷ Překlad termínu *Judenmeister* je obecně poměrně nejasný, resp. nabízí více výkladů. V tomto kontextu se musí jednat o zástupce židovské komunity, tedy *starší*. K úvaze nad tímto termínem v českém prostředí viz nejnověji V. KNOLL, *Prokletí a usmíření*, s. 116, dále Lenka BLECHOVÁ, *Die Institution des Judenrichters in mittelalterlichen Quellen böhmisch-mährischer Provenienz*, in: Helmut TEUFEL – Pavel KOCMAN – Milan ŘEPA (eds.), „Avigdor, Benesch, Gitl“: *Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien im Mittelalter: Samuel Steinberg zum Gedenken (1857 Güssing - 1942 Theresienstadt)*. Brunn: Společnost pro dějiny Židů v České republice, 2016, s. 97–127, zejm. s. 116–119. Autorka na s. 119 interpretuje chebské *Judenmeister* odlišně, jako analogii k roli tzv. židovského rychtáře, tedy židovského přisedícího při sporech mezi Židy a křesťany.

hřbitov,²⁵⁸ nebo volněji jako dvůr před domem.²⁵⁹ Vzhledem k tomu, že se v části dvora sevřeného blokem domů minimálně ve 14. století hřbitov skutečně nacházel, lze se i v návaznosti na další odbornou literaturu²⁶⁰ přiklonit k první možné variantě, tedy že se ve smlouvě mluví o starém, již nepoužívaném, židovském hřbitově.²⁶¹ V této souvislosti je vhodné zmínit též tzv. *Judenhof*, skrze nějž se na tento (bývalý) hřbitov mělo procházet.²⁶² Tato budova či dvůr se dochovala přinejmenším do 19. století, kdy ji ještě uvádí Eduard Reichl, a to včetně zmínky o existenci již nečitelného hebrejského nápisu a též dochovaném otvoru, v němž se původně nacházela mezuzá.²⁶³ Zda do tohoto domu situovat i chebskou středověkou ješivu, modlitebnu či byt rabína, jak Reichl s odkazem na tradici činí, nelze potvrdit.²⁶⁴ Vzhledem k nejasnému vymezení a komplikované interpretaci budu dále hovořit pouze o *dvoře*, neboť jasný soud prameny nevydávají.

Ve smlouvě se zmiňuje také *tanzhaus*, tedy doslova *taneční dům*. Pod tímto pojmem je možné si představit místo, sloužící židovské obci pro konání svatebního veselí a různých podobných oslav.²⁶⁵ Není zřejmé, zda lze tento *tanzhaus* ztotožnit se výše zmiňovaným *Judenhofem*, vyloučit to však nelze. Chebský doklad je o to cennější, že se jedná o jeden z mála potvrzených výskytů takového domu v židovských obcích zemí Koruny české. Vzhledem k tomu, že je však *tanzhaus*

²⁵⁸ Jednalo by se tedy o variantu slova *seelhof*, viz „Seelhof, m.“, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=S24174>>, [poslední přístup 07-03-2025].

²⁵⁹ „selhof, m.“, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=S26371>>, [poslední přístup 07-03-2025]. V. PRÖKL, *Eger und das Egerland* I, s. 632 interpretuje jako špitál – *selhaus*.

²⁶⁰ GJ II, s. 186.

²⁶¹ V této době již existoval i židovský hřbitov nacházející se vně městských hradeb, nedaleko tzv. Radanstürlein. H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 272; H. RIMPL, *Eger*, s. 101, pozn. 369, kde rovněž odkazy na pramenné doklady.

²⁶² Jak chebský *Judenhof* interpretovat není zcela jasné. Eduard Reichl tímto termínem označoval *židovskou radnici*, viz E. REICHL, *Denkmäler*, s. 104–105, kde se doslova píše: „Nach einer handschriftlichen, im Stadtarchive befindlichen Nachricht von Karg (Seite 3) war der Judenhof das ehemalige jüdische Rathaus, wo, wie dieß in allen größeren Gemeinden der Fall, die jüdischen Gemeindeangelegenheiten von den drei Judenmeistern (d. sind Vorstände: magistri Iudeorum), welche die Egerer Judenschaft hatte (siehe die weiter unten abgedruckte Urkunde), und zwar nicht blos wie heute Cultusangelegenheiten allein, sondern auch die Civiljustiz verwaltet wurden.“ Jeho výklad přebírá i H. RIMPL, *Eger*, s. 84.

²⁶³ E. REICHL, *Denkmäler*, s. 105. V kronice Karla Husa se rovněž zachovalo překreslení průchodu vedoucího skrze tento dům, a to včetně pokusu o přepis hebrejských písmen a otvoru pro mezuzu. Význam hebrejského nápisu však není zřejmý. Karl HUSS, *Chronik der Stadt Eger, I. Theil*, sign. 29 C 1 (18906; Hs. Kynžvart 158), fol. 54 quater r, digitalizováno:

https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-ZK_29C118906HSK08W3DRA-cs [poslední přístup 07-03-2025]. Není zřejmé, zda se Reichl při zmiňování *Judenhofu* opíral o svou vlastní zkušenost, anebo čerpal pouze z Husova díla. Nápis snad zanikl při přestavbě domu v 70. letech 19. století, D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 9.

²⁶⁴ Existence *Judenhofu* není však výjimečná. Existoval například v Bambergu, kde se jednalo o „vnitřní prostor, kolem něhož byly kompaktně uspořádány synagoga, mikve, *tanzhaus*, další obecní budovy a několik obytných domů, které byly přístupné přes dvůr,“ nebo v Donauwörthu, kde představoval *Judenhof* jádro židovského osídlení, „v němž se nacházela v roce 1384 zmíněná židovská škola a více než deset obytných domů.“ Bärnd PÄFFGEN, *Mittelalterliche Judengemeinden und ihre Quartiere in Bayern*, in: Maria STÜRZEBECKER – Simon PAULUS (eds.), *Inter Judeos: Topographie und Infrastruktur jüdischer Quartiere im Mittelalter*, Jena – Quedlinburg: Bussert & Stadel, 2019, s. 12–39, zde s. 23 a 24. Lze se tedy domnívat, že *Judenhof* v Chebu mohl mít podobnou funkci. Tato úvaha však je pouze spekulativní, neboť vzájemná korelace (bývalého) židovského hřbitova a obecního dvora (*Judenhofu*) na jednom místě může být problematická z halachického hlediska. K halachickému názoru na hřbitov a jeho rituální čistotu viz kap. 3. c. ii. Židovský hřbitov bez komunity.

²⁶⁵ Podrobně k doložením *tanzhausu* a jeho využívání Zvi FRIEDHABER, Bejt ha-Macholot be-Chajeha šel Jahadut Aškenaz, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 7 (1984), s. 49–60; Shlomo EIDELBERG, *Jewish Life in Austria on the XVth Century: As Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and His Contemporaries*, Philadelphia: The Dropsie College, 1962, s. 73–74; krátce také GJ III, s. 2081.

doložen v řadě obcí říšských (Augsburg,²⁶⁶ Bamberg,²⁶⁷ Erfurt,²⁶⁸ Frankfurt,²⁶⁹ Mohuč,²⁷⁰ Norimberk,²⁷¹ Špýr,²⁷² Ulm²⁷³ či Worms²⁷⁴),²⁷⁵ lze se domnívat, že v některých větších obcích Čech či Moravy *tanžhaus* ve středověku také existoval, není však zmiňován v pramenech. Jeho existenci v Chebu však lze vnímat jako doklad větší početnosti zdejší židovské komunity na počátku 15. století.²⁷⁶

Nyní můžeme přikročit k meritu smlouvy, jímž bylo proražení, resp. vytvoření dvou oken ve zdi, oddělující dvůr Schrötilova domu od dvora v majetku židovské komunity. Obecně vzato se nejedná o nic výjimečného, podobné záležitosti, často mnohem spornější, provázejí dějiny soužití obyvatelů měst nejen ve středověku, a zdaleka se netýkaly jen křesťanů a Židů. Okna představovala v často velmi úzkých ulicích zásadní zdroj světla a čerstvého vzduchu do domácností, a samozřejmě i výhledu do okolí. Prorážení nových oken či naopak zazdívání oken stávajících se z toho důvodu nezdědká stávalo zdrojem různých konfliktů, a proto byla problematika sousedského soužití také předmětem městského práva.²⁷⁷ Pro příklad lze uvést, že na konci 14. století se v Jihlavě řešila podobná záležitost, o níž nacházíme zprávu v tamějších městských knihách. Jednalo se o rozsudek ve sporu mezi jihlavským Židem Eliášem (Helias) a Kateřinou, vdovou po Jeclínovi Reichenauerovi z 16. srpna 1390.²⁷⁸ Rozsudek stanovil, že Eliáš nesměl stavbou svého domu nijak omezit přístup světla do sladovny ve vlastnictví jmenované Kateřiny. Pokud by Kateřina sladovnu prodala nebo by sladovna jinak přešla do cizího vlastnictví, směl by Eliáš či jeho potomci u sladovny dále stavět pouze do té míry, do jaké by to nový vlastník povolil.

²⁶⁶ GJ III, s. 40.

²⁶⁷ GJ III, s. 74.

²⁶⁸ GJ III, s. 308.

²⁶⁹ GJ III, s. 347.

²⁷⁰ GJ III, s. 787.

²⁷¹ GJ III, s. 1002.

²⁷² GJ III, s. 1385.

²⁷³ GJ III, s. 1498.

²⁷⁴ GJ III, s. 1671.

²⁷⁵ Z. FRIEDHABER, *Bejt ha-Macholot*, s. 54, kde kromě zmíněných uvádí i chebský.

²⁷⁶ V. PRÖKL, *Eger und das Egerland I*, s. 632.

²⁷⁷ Stručný přehled bádání o sousedství nabízí Inken SCHMIDT-VOGES, *Das Haus und seine Nachbarschaft: Integration und Konflikt*, in: Joachim EIBACH – Inken SCHMIDT-VOGES, *Das Haus in der Geschichte Europas: Ein Handbuch*, Berlin: De Gruyter, 2015, s. 417–432; P. SUTTER, *Von guten und bösen Nachbarn*, s. 151–152. Už v tzv. Saské zrcadlo (*Sachsenspiegel*), vzniklém ve 13. století, jež posloužilo jako jeden ze základů městského práva, nacházíme zmínku o omezení zřizování okenních otvorů mezi sousedy. Viz § 49 Landrecht: „Niemand soll eine Dachtraufe in den Hof eines anderen hängen lassen. Ebenso soll man auch kein Fenster zum Hof eines anderen haben.“ Clausdieter SCHOTT – Ruth SCHMIDT-WIEGAND (eds.), *Eike von Repgov: Der Sachsenspiegel*, Zürich: Manesse-Verlag, 1984. Z kontextu českých zemí viz pro Brno stručně M. ANTONÍN MALANÍKOVÁ, „Od dobrého souseda“, s. 140. Otázkám sousedského soužití se samozřejmě věnovalo i právo židovské, viz například v mBB III,7 (לֹא יִפְתָּ אָדָם חֲלוֹנוֹתָיו לְחֶצֶר הַשְּׁתֵּמֶיִן); Podrobněji k celé problematice pak např. Benjamin LAQUA, *Nähe und Distanz. Nachbarrechtliche Regelungen zwischen Christen und Juden (12.-14. Jahrhundert)*, in: Sigrid HIRBODIAN – Christian JÖRG – Sabine KLAPP – Jörg R.MÜLLER (eds.), *Pro multis beneficiis: Festschrift für Friedhelm Burgard. Forschungen zur Geschichte der Juden und des Trierer Raums*, Trier: Kliomedia, 2012, s. 73–92, zde s. 80–81. V díle Meira z Rothenburgu oblast sousedských vztahů zmapovala Barbara MATTES, *Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt: Responsa des Rabbi Meir von Rothenburg*, Berlin: De Gruyter, 2003, zejm. s. 219–286; formou různých sond pak je tato otázka zkoumána i v Rachel FURST – Sophia SCHMITT, *Alles, was Recht ist – Zum Umfang mit Licht, Luft und Privatsphäre in mittelalterlichen Nachbarschaften*, *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020), s. 45–63 a v novější studii Rachel FURST – Sophia SCHMITT, *The Right to Light: Jews, Christians and Shared Legal Practices in Medieval Ashkenaz*, *JSQ* 31/2 (2024), s. 136–159.

²⁷⁸ SOkA Jihlava, Archiv města Jihlavy, Kniha nesporného soudnictví, 1378–1408, inv. č. 2, fol. 104v; Bertold BRETHOLZ (ed.), *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067–1411)*, Prag: Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik, 1935, č. 379, s. 221–222.

I v chebském městském právu pak nacházíme stručné zmínky, jež se sousedským vztahům věnovaly.²⁷⁹ O Židech a jejich domech referuje například neznámo kdy zapsané nařízení na přidešti knihy, v následujícím znění: „Nota die juden sullen ir heuser mit czigel decken czwissen hin von pffingsten vber czwei jare, welcher des nicht tut, do wil der rate vmb gedencen.“²⁸⁰ Podle něj měli Židé ode dne vydání nařízení až do Letnic za dva roky pokrýt své domy střešními taškami.²⁸¹

Sousedství není možné redukovat pouze na právní nařízení, regulující stavební úpravy domů, jejich údržbu a podobně. Těsná blízkost jednotlivých domácností s sebou nese další rozměry společenské interakce. Může se jednat o různé intenzivní projevy nevraživosti, podobně však i o projevy solidarity, stejně tak i o různou míru sociální kontroly. Takto pak musíme nahlížet i na jednotlivé spory a případy řešení sousedských vztahů. Jak podotýká E. Baumgarten, „každodenní praxe se ne vždy shodovala s právními předpisy, přičemž tyto proměnlivé definice a funkce byly jen zřídka zkoumány z hlediska prostoru, natož pak z perspektivy každodenního života.“²⁸²

Okna, o něž se v chebském příkladě jednalo, měla několikerý význam. Kromě ryze praktického, jež jsem zmínil výše, byla právě okna zdrojem a místem sociální interakce.²⁸³ Nezřídka tak sloužila jako místo obchodu a podnikání, stávala se místem navazování mezilidských vztahů, a v neposlední řadě byla místem, z nichž pozorovatel získával přehled o každodenním dění. Okna byla také hranicí mezi veřejným prostorem – zpravidla ulicí – a prostorem soukromým – domem. Pojem hranice však není zcela přesný. Okno totiž jednotlivé sféry pouze neodděluje, někdy má funkci přesně opačnou, stává se médiem propojujícím.²⁸⁴ Zároveň jej nelze jasně prostorově ukotvit. Je okno – prostor vymezený okenním rámem – spíše součástí domu nebo ulice? V návaznosti na Foucaulta tak označuje Jütte okno za heterotopii. Okno „leží mimo všechna místa, přesto je možné je skrze ně lokalizovat.“²⁸⁵

²⁷⁹ Základní shrnutí vývoje městského práva v Chebu nabízí V. KNOLL, *Prokletí i usmíření*, s. 21–33; Týž, Chebský právní okruh a jeho vývoj ve světle městských privilegií, in: Karel MALÝ – Jiří ŠOUŠA (eds.), *Městské právo ve střední Evropě: sborník příspěvků z mezinárodní právnické konference "Práva městská Království českého" z 19. - 21. září 2011, Praha*, Praha: Karolinum, 2013, s. 189–207; H. STURM, *Eger I*, s. 158–161, 180–183; K. SIEGL, *Alt-Eger*; Franz KÜRSCHNER, *Das Stadtrecht von Eger und seine Verbreitung*, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 6 (1867), s. 197–205. Pro souvislost chebského a norimberského městského práva viz Heribert STURM, *Eger, Nürnberg und Prag: Die Grundlagen ihrer Wechselbeziehungen im hohen und späten Mittelalter*, *Bohemia* 6/1 (1965), s. 72–92; Wilhelm WEIZSÄCKER, *Egerer und Nürnberger Stadtrecht*, *Jahrbuch des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 3 (1930/33), s. 265–289; Jiří KEJŘ, *Vznik městského zřízení v českých zemích*, Praha: Karolinum, 1998 s. 156.

²⁸⁰ K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 38; Franz MAYER, Über die Verordnungsbücher der Stadt Eger, *Archiv für Österreichische Geschichte* 60 (1880), s. 19–69, zde s. 26.

²⁸¹ Tuto krátkou relaci nejsme bohužel schopni zasadit do širšího kontextu, je to však jediná zpráva z knih statutů, jež se přímo věnuje materiálním náležitostem židovského osídlení. Lze předpokládat, že se jednalo o reakci na nevyhovující stav židovských domů, jenž mohl ohrožovat ostatní obyvatele města. Nemuselo se však nutně jednat o snahu o zamezení narušování okolního prostoru sousedícího s židovskými domy, jako spíše o snahu zamezit nebezpečí, jež mohl nevyhovující stav střešní krytiny způsobit.

²⁸² E. BAUMGARTEN, *Space and Place*, s. 254. „Everyday practice was not always aligned with legal dictates, and these changing definitions and functions have hardly been examined in spatial terms, let alone in terms of everyday life.“

²⁸³ Podrobně tuto roli zejména s těžištěm v raném novověku rozebírá Daniel JÜTTE, *Das Fenster als Ort sozialer Interaktion: Zu einer Alltagsgeschichte des Hauses im vormodernen Europa*, in: Joachim EIBACH – Inken SCHMIDT-VOGES, *Das Haus in der Geschichte Europas: Ein Handbuch*, Berlin: De Gruyter, 2015, s. 467–484.

²⁸⁴ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 209: “Consider a window. It is simply a void traversed by a line of sight? No. In any case, the question would remain: what line of sight – and whose? The fact is that the window is a non-object which cannot fail to become an object. As a transitional object it has two senses, two orientations: from inside to outside, and from outside to inside. Each is marked in a specific way, and each bears the marks of the other. Thus windows are differently framed outside (for the outside) and inside (for the inside).”

²⁸⁵ D. JÜTTE, *Das Fenster*, s. 475; M. FOUCAULT, *O jiných prostorech*.

Co může stručná smlouva mezi židovskou komunitou a chebským měšťanem Tomášem Schrötilem vypovědět o soužití Židů a křesťanů na jednom prostoru? Můžeme sledovat několik sfér, v nichž se propojují jednotlivé prostory: (i) křesťané proražením oken symbolicky vstupují do židovského prostoru a zavazují se, že jej nebudou narušovat, (ii) křesťanský „soukromý“ prostor – dům – se propojuje s židovským „veřejným“ (komunitním) prostorem – dvorem u obecního domu, resp. bývalým hřbitovem, a (iii) jsou to skutečně Židé, kteří, jak by smlouva mohla naznačovat, rozhodují o tom, že toto propojení vznikne a zda bude trvat? Tyto tři body budeme nyní analyzovat v širších souvislostech, přičemž první dva okruhy zaklenuje okruh třetí, totiž otázka o významu moci nad prostorem, s přítomným podtextem (ne)projevení náboženského pozadí jednotlivých aktérů.²⁸⁶

Díky smlouvě mezi Tomášem Schrötilem a chebskou židovskou obcí je patrné, na jak úzkém prostoru soužití Židů a křesťanů probíhalo. Těžko pak lze snadno určit, jaký prostor byl skutečně „židovský“, a jaký ne. Schrötil obýval dům v židovské ulici (*alt Judengasse*), patrně v těsném sousedství židovského dvora. Hranice, již byla zeď mezi domem a hřbitovem, byla reflektována oběma stranami. Proražením oken tedy jako by došlo k jejímu narušení, ovšem k narušení konsenzuálnímu. Na rozdíl od jiných příkladů, se zde nespecifikují podrobnosti zřízení oken, tedy zejména jejich výška a směřování. Z podobných smluv známe zprávy o tom, že okna mají být například tak vysoko, aby nebylo narušeno soukromí druhé strany. Neuvádí se ani pravý důvod jejich zřízení, jímž však bylo velmi pravděpodobně přívod světla a čerstvého vzduchu do Schrötilova domu. Jediné, co je blíže stanoveno, je Schrötilův závazek, že nebude židovský dvůr nijak znečišťovat.

Připustíme-li výklad slova *selhof* jako hřbitov, pak je vhodné zdůraznit, že otázka znečišťování a narušování prostoru židovských hřbitovů představuje jednu z často reflektovaných oblastí soužití Židů a křesťanů. Už v tzv. židovských statutech z poloviny 13. století nacházíme paragraf, jenž říká, že „jestliže křesťan zpupně rozmetá židovský hřbitov nebo na něj vpadne, bude soudem odsouzen k trestu smrti a veškerý jeho majetek propadne vévodově pokladně.“²⁸⁷ Konečně, proti narušování či poškozování židovského hřbitova vystupuje i chebská městská rada na počátku 16. století, tedy v době, když již byla velmi pravděpodobně židovská komunita z města vykázána.²⁸⁸

Kromě praktického účelu, jež okna plnila, je však pravděpodobné, že Schrötil nebo jiný obyvatel domu, mohl docela dobře pozorovat, co se na židovském dvoře děje, docházelo tedy k propojení židovského veřejného prostoru s křesťanským soukromým. I když se židovský hřbitov patrně již nepoužíval k pohřbívání, může nám tento příklad pomoci utvořit si přehled o tom, jak probíhalo prolínání židovské a křesťanské každodennosti. Střetávání se s židovskou funerální kulturou bylo ve středověkých aškenázských městech velmi pravděpodobně na denním pořádku.

²⁸⁶ Eveline BRUGGER – Birgit WIEDL, Es sol der jud ein hewsel graben: Jüdisch-christliche Nachbarschaft und Nachbarschaftskonflikte im mittelalterlichen Österreich, *Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020), s. 15–28, zde s. 18.

²⁸⁷ AČ XLI, č. 47, s. 47, 49: § 14: Item si christianus cymeterium Iudeorum quacumque temeritate dissipaverit aut invaserit, in forma iudicii moriatur et omnia sua proveniant camere ducis, quocumque nomine nuncupantur.

²⁸⁸ K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 179. „Item, das nymant in der jüden freithoff staigen, dorinn umblauffen, spilen ader schaden tun sol. Geboten am Montag nach quasimodogeniti ao. XIX.“ [2. května 1519]; Podrobně k tomu viz kap. 3. c. ii. Židovský hřbitov bez komunity.

Pohřební obřady, doprovázené kolektivními procesími se zesnulým tělem, nemohly očím křesťanských sousedů uniknout.²⁸⁹

Kromě *selhofu* se však uvádí i *tanzhaus*, a právě kontakt – zejména vizuální a sluchový – mezi křesťanským domem a židovským *tanzhausem* pro nás může být dalším dokladem o tom, jak lze soužití mezi Židy a křesťany na jednom prostoru vnímat. Ve smlouvě není nijak regulováno využívání židovských prostor ve smyslu omezení kontaktu s křesťany, byť bychom to mohli na základě různých analogií očekávat. Křesťané mohli být svědky židovských zasnub, svateb a dalších veřejných oslav židovské komunity – *tanzhaus* sloužil i pro oslavy židovských svátků. Nelze ani vyloučit, že se například křesťané mohli některých z těchto událostí osobně účastnit, jak svědčí doklady z jiných měst.²⁹⁰

Kontakt obou prostorů zároveň nebyl jednostranný. Křesťané mohli aktivně pozorovat, co se v židovském prostoru děje, stejně tak ale byli pasivními recipienty vjemů z tohoto prostoru. Oslavy židovských svátků, svateb, zasnub či dalších pro komunitu významných událostí se jistě neodehrávaly v tichosti. Příklady z jiných měst pak ukazují, že ne vždy byl tento aspekt každodennosti jedné komunity vnímán okolím s pochopením. V chebském případě se však nic takového netematizuje. Je to židovská komunita, jež si chrání prostor proti narušování – měšťan se zavazuje, že nebude na dvůr nic házet. Obrácená strana kontaktu, tedy možné narušování prostoru křesťanské domácnosti děním na židovském dvoře předmětem smlouvy není. K vytlačování židovské komunity z jimi užívaného prostoru zde tedy patrně nedochází. Ze smlouvy se zdá, že to byla židovská komunita, kdo nyní měl právo nad prostorem.

Zároveň bychom však mohli na příkladě z rakouských židovských obcí akcentovat jistou nerovnováhu, jež se v tomto typu kontaktu objevuje. V roce 1378 byl vídeňský Žid Hessmann ve sporu s konventem německých rytířů ohledně sousedství Hessmannova dvora s lázní v konventu německých rytířů, resp. ohledně rozšíření domu.²⁹¹ Spor byl vyřešen kompromisem, jenž obnášel, že Hessmann nesměl zřídit okna ze své části domu vedoucí do dvora konventu. Byť jádro sporu není nábožensky motivované, dohled nad tím, aby Hessmann nemohl pozorovat dvůr konventu, již určitou míru kontroly evokuje.²⁹² Byť nelze klást jakoukoli přímou analogii mezi případy z rakouských měst a jednou smlouvou mezi chebskými Židy a měšťany, přeci jen se zde otevírá otázka, nakolik rovnocenně by smlouva vyznívala ve chvíli, kdy by se jednalo o okna z židovského domu do dvora některého z chebských konventů. Na druhou stranu, známe i opačný příklad, kdy si okna směřující ke kostelu nechal zazdít Žid z vlastní iniciativy.²⁹³

Otevírá se tu ještě druhá perspektiva, totiž židovská. Už samotný fakt, že chebská židovská komunita proražení oken povolila, se ve srovnání s jinými případy může zdát zarážející. V Ulmu se setkáváme s velmi podobným případem, ale s opačným vyzněním. Ulmská židovská komunita naopak jakékoli proražení oken vedoucí tentokrát na dvůr před synagogou odmítala, hájila si moc

²⁸⁹ Konfrontaci křesťanů s židovskými funerálními obřady ve středověku přesvědčivě dokumentuje Míri FENTON, *Moving Bodies: Corpses and Communal Space in Medieval Ashkenaz*, *JSQ* 28/3 (2021), s. 331–348; blíže viz kap. 3. c. ii. Židovský hřbitov bez komunity.

²⁹⁰ K tomu například S. EIDELBERG, *Jewish Life*, s. 74.

²⁹¹ E. BRUGGER – B. WIEDL, *Es sol der jud*, s. 21–22.

²⁹² Tamtéž, s. 23–24.

²⁹³ R. FURST – S. SCHMITT, *Alles, was Recht ist*, s. 61.

nad prostorem před jakýmkoliv narušením. Ukazuje se tedy, jaký význam pro tuto komunitu chráněný prostor před synagogou mohl mít.²⁹⁴

Zaměříme se tedy na otázku aplikování moci na sociální prostor. Zmínil jsem, že prostřednictvím proražení oken mezi křesťanským domem a židovským dvorem dochází také ke kontaktu prostoru soukromého a veřejného. Ulici můžeme chápat jako prostor veřejný, zdánlivě jasně oddělený od domovních bloků. Již jsme však zmínili, že jakkoli může zeď působit jako srozumitelná a nezpochybnitelná hranice, jedná se jen o zdání. Domovní dveře, okna, obchody, to vše jsou prvky, které hranici mezi prostory jakoby narušují, které mohou existovat v prostoru i mimo něj. Podobně jako lze za heterotopie označit okna, lze uvažovat o tom, že jakýkoliv přechod mezi prostory je do jisté míry heterotopický – je v obou prostorech a současně není ani v jednom. V kontaktu dvou „soukromých“ prostorů jsme se již setkali s různými příklady, můžeme je doplnit i ukázkou ze středověkého Londýna. Vlastnictví pozemku tam zahrnuje stejně tak vzduch nad ním jako půdu pod ním. Proto nikdo neměl právo mít okna obrácená na sousedovy pozemky.²⁹⁵ Jistěže nelze bezhlavě vztahovat příklady ze středověké Anglie na středoevropské území, přesto však v principu pozorujeme podobné věci – i samotný pohled z okna na sousední pozemek mohl být vnímán jako jeho narušení.

Na škále veřejný – soukromý prostor se otevírá zejména skutečnost, že ne každý veřejný prostor byl stejně veřejný. Jinak bude vnímáno hlavní tržiště, kde se promítalo široké spektrum aktérů a jednání, a jinak boční uličky.²⁹⁶ Použijeme-li tuto optiku na nemovitosti, jež byly předmětem chebské smlouvy, pak židovský dvůr sice představoval svého druhu veřejný prostor, ale patrně s relativně úzkým spektrem uživatelů. Vzhledem k tomu, že dvůr byl uzavřen blokem domů, pak jeho primárními uživateli byli chebští Židé, a to ještě patrně ne všichni, uvažíme-li rituální předpisy vážící se k možnostem navštěvování (byť bývalého) hřbitova.

Jak tedy vnímat *moc* nad prostorem? Smlouva mezi chebským měšťanem Tomášem Schrötilem a chebskou židovskou komunitou v první řadě předchází konfliktu. Místo, abychom byli svědky sporu dvou znesvářených stran o legalitě jednání, jsme svědky dohody o tom, za jakých okolností mohou být okna proražena, přičemž podle znění smlouvy to měla být židovská komunita, kdo stanovil, zda okna mohou stále zůstat proražena. Vzhledem k tomu, že Židé tvořili ve středověkých městech početní minoritu, bylo by lze takto interpretovat i jejich postavení v právních vazbách na společnost i prostor. V tu chvíli by se zdálo, že to bude křesťanský měšťan, jenž bude rozhodovat o tom, zda budou okna moci zůstat proražena. Pokud totiž docházelo ve smlouvách o sousedských vztazích k reflexi postavení Židů v prostoru, byli to většinou oni, kdo museli ustoupit ve svých právech. V chebské smlouvě mezi židovskou komunitou a Tomášem Schrötilem však máme možnost sledovat přístup, který jakoby odporuje zavedené představě. Je to chebský měšťan, jenž se dovolil Židům, zda by mohl prorazit okna do zdi sousedící s jejich dvorem, a zavázal se, že nebude narušovat život židovské komunity, a to zejména znečišťováním jejich dvora. Židovská komunita to povoluje, vymezuje si zároveň právo povolení odejmout.

²⁹⁴ Tamtéž.

²⁹⁵ Vanessa HARDING, Space, Property, and Propriety in Urban England, *Journal of Interdisciplinary History* 32 (2002), s. 549–569, zde s. 559.

²⁹⁶ Vanessa HARDING, Space, Property, and Propriety, s. 561.

Od obecného chápání aktérů smlouvy je však vhodné odstoupit, na základě jednoho příkladu nemůžeme situaci absolutizovat. Smlouva byla založena na osobním kontaktu několika jednotlivců – jednoho chebského měšťana a jeho rodiny na straně jedné a tří židovských starších, reprezentující obec, na straně druhé. Co tedy mohlo být důvodem smírného řešení smlouvy? Nabízejí se dvě osy interpretace – nadstandardně pozitivní vztahy aktérů, které umožnily vstřícné řešení vůči Schrötlovi požadavku, nebo naopak slabost židovské obce, jež neumožnila efektivně se bránit, a umožnění nových oken nebylo gestem uplatnění *moci* nad prostorem, ale naopak výrazem její absence. Jakkoli se nyní pohybujeme na bázi spekulací, kloním se spíše k první variantě, tedy že mezi Schrötlem a komunitou (resp. jejími zástupci) panovaly z nějakého důvodu kladné vztahy.²⁹⁷ Židovská obec totiž byla na počátku 15. století patrně v nejsilnější kondici, a Leblang jako jeden ze židovských starších patřil pravděpodobně k nejbohatším Židům ve městě, soudě podle jeho aktivity na úvěrovém trhu, jíž jsem naznačil výše.²⁹⁸ Bylo by lze se tedy domnívat, že by se případně pokoušel zájmy komunity ve sporu s chebským měšťanem bránit.

Bylo by naivní na základě této jedné smlouvy vyvozovat cokoliv o celkovém nastavení vztahů mezi Židy a křesťany v Chebu. Smlouvy mezi jednotlivci představují jen jeden dílčí aspekt celkového uspořádání vztahů mezi většími komunitami.²⁹⁹ Na srovnání s příklady z rakouských měst se ukazuje, že jakkoli kontrakty či spory mezi sousedy nebyly přímo založené na náboženském diferenciaci, velmi často hrála sekundární roli, doprovázela a pomáhala utvářet mocenské vztahy v sociálním prostoru. Není překvapivé, že v ní byly hájeny především zájmy křesťanů, zvláště jednalo-li se o instituce. Přesto však nám chebská smlouva umožňuje nahlédnout vztahy mezi Židy a křesťany i jinou perspektivou, než jakou byl setrvalý konflikt a persekuce. Smlouvu totiž není dobré chápat pouze jako kontakt mezi abstraktními pojmy – Židé a křesťané. Je to právě personalizace celé záležitosti, jež nám umožňuje nahlédnout do dynamiky vztahů ve středověkém prostoru. Neodehrává se totiž na bázi abstraktního potkávání homogenních entit, ale v bytostně osobní rovině mezi jednotlivými obyvateli města.

ii. 1430/31: Nespolehliví sousedé

Sledujeme-li v procesu utváření sociálního prostoru význam *moci* a jejího aplikování na prostor, jsou pro nás vypovězení jako manifestace toho, kdo má právo v městském prostoru žít, cenným pramenem. K vypovězení Židů z Chebu v letech 1430–31 máme ve srovnání s událostmi let předcházejících i následujících nejpodrobnější informace. Spolehlivě jsme schopni zrekonstruovat stav židovské komunity před vypovězením,³⁰⁰ jeho oficiální motivace a průběh, i důsledky tohoto zákroku vůči židovské komunitě a jeho trvání.³⁰¹

Formální oporou vyhnání bylo privilegium krále Zikmunda z 5. října 1430, kterým umožnil městu Židy z Chebu vypovědět.³⁰² Artikulovaným důvodem byla stížnost města, „že mnoho Židů u nich drželo práva a svobody, a nemuseli trpět s městem, tudíž se nepodíleli ani na branné povinnosti ani na udržování příkopů a dalších pracích a výdajích“ („mit der ... stat nit leyden,

²⁹⁷ Přímé doklady k tomu nicméně chybí. Ani knihy obligací nenabízí žádné doklady o intenzivnější provázanosti mezi Schrötlem a některými Židy. Zmínky o vzájemných obchodních kontaktech v tomto prameni nacházíme pouze sporadicky.

²⁹⁸ Viz kap. 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Demografie.

²⁹⁹ B. LAQUA, *Nähe und Distanz*, s. 92.

³⁰⁰ Podrobněji viz v kapitole 2. b. ii. Židovské osídlení v Chebu: Demografie.

³⁰¹ K důsledkům vypovězení viz zejm. kap. 3. b. iii. Židovské domy a 3. c. i. Synagoga – Kaple.

³⁰² CIM III, č. 54, s. 75–77; BD I, č. 219, s. 98–100.

weder an wachen, graben oder andern arbeyt und darlegung“).³⁰³ Samotná absence podílu na obraně města však nebyla, alespoň podle tvrzení městské rady, přímým důvodem. Ve skutečnosti o povolení k vykázaní Židů z města zástupci samosprávy žádali, protože „kvůli tomu [židovské neúčasti na obraně města, pozn. aut.] vyvstala mezi prostými lidmi velká nevůle a nesouhlas. Proto se starší a rada, která vždy chránila Židy a jejich dobré zvyky, obávali, že by to prostí lidé mohli Židům mít za zlé a přepadnout je, z čehož by mohl ve městě vyvstat velký nepořádek a pohroma.“³⁰⁴

Z této stručné stížnosti lze vyčíst motivaci, která tkvěla ve dvou, vzájemně provázaných aspektech. Je to jednak právní pozice Židů v Chebu, a na druhé straně dějinné události v zemích Koruny české, spojené zejména s vírem husitských válek, v němž se země již přes deset let zmítala.

K právnímu postavení Židů v Chebu stručně shrňme následující. Když český král Jan Lucemburský v roce 1322 získal do zástavy město Cheb, potvrdil mu privilegia, a kromě jiného zmínil též chebské Židy, kteří mu mají spolu s městem sloužit („mit der Stat uns dienen sullen“).³⁰⁵ Není však zcela zřejmé, jak konkrétně byly uspořádán právní vztahy mezi Židy, městem a panovníkem. V odborné literatuře se uvádí poněkud nejasný pojem, že v Chebu mělo nad Židy příkazovací právo město,³⁰⁶ zároveň se však v těchto i pozdějších letech stále setkáváme s tím, že se o chebských Židech čeští panovníci vyjadřují jako o svých služebnících – *servi* – a vždy si ponechávali právo nad tím, zda mohou Židé v Chebu žít.

Jak jsem naznačil v přechozích kapitolách, nejvýrazněji se spor o pravomoc nad Židy projevoval vždy v otázce právní a finanční, a to zejména v tom, komu náleží berní zatížení chebských Židů.³⁰⁷ V této otázce nakonec v průběhu 15. století definitivně uspělo město.³⁰⁸ V kontextu zpráv o obléhání Chebu v roce 1430 pak automaticky vyvstává otázka, nakolik byli Židé povinni se na obraně podílet – fyzicky či finančně. Zejména finanční podíl na údržbě a opravách hradeb není neobvyklý, setkáváme se s ním i v jiných (nejen) českých a moravských městech.³⁰⁹

³⁰³ Překlad převzat z <https://www.rbmonline.cz/portal/regest/ac3756ce25> [poslední přístup 07-03-2025].

³⁰⁴ Překlad převzat z <https://www.rbmonline.cz/portal/regest/ac3756ce25> [poslední přístup 07-03-2025]. V originále: „[...] dorumb gros unwill und widerwertigkeit von den gemeinen leuten erstanden ist, also daz sy nyt zu leyden meynen, dieweil sy selbs also swerlich, daz ir darlegen, daz dann die Juden dorynne also sollen ledig geen; und besorgen die eldesten und der rat, dieweil sy die judischeit bißher also bey irem alten herkomen gern behalden und beschuetzet haben, daz dann die gemein in sollichem unwillen sy verdercken und uberfallen mochte, als zu besorgen ist, dorusz der egenanten unser stat grosser unrat, verderben und unverwintlicher schaden entsteen mochte, und haben uns demutlich angerufet, sy in solichen sachen zu versorgen und solichen unrat gnedlich zu understeen.“ CIM III, č. 54, s. 75–77.

³⁰⁵ AČ XLI, č. 133, s. 123.

³⁰⁶ František ŠMAHEL, *Husitské Čechy: Struktur – procesy – ideje*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001, s. 415; ambivalenci právního postavení chebských Židů zmiňuje i Jaromír ČELAKOVSKÝ, *Příspěvky k dějinám židů v době Jagellonské*, Praha: Jaromír Čelakovský, 1898, s. 16–17.

³⁰⁷ Obecně lze tvrdit, že v českých zemích náležely příjmy ze židovského obyvatelstva panovníkovi, jako jeden z tzv. regálů. V Chebu se však patrně střetávala specifická pozice města jako městského státu a zvláštní postavení Židů, kteří přinejmenším od 14. století podléhali soudům ve městě. I během této doby však byli Židé povinni odvádět panovníkovi nějaké platy, jak svědčí opakované osvobození od placení daní, jež během své vlády uděloval Chebu král Václav IV., přičemž do těchto svobod zahrnoval i místní Židy (roku 1389: CIM II, č. 632, s. 809–810; roku 1395: CIM II, s. 866–867, č. 673).

³⁰⁸ Podrobněji ke vztahu městského bernictví a Židů v Chebu viz kap. 3. b. iii. Židovské domy.

³⁰⁹ Pavel KOCMAN – Daniel POLAKOVIČ, Židé v hradbách, Židé na hradbách, Židé před branami. Vztah židovského obyvatelstva v českých zemích k městskému opevnění ve středověku a v raném novověku, in: *Documenta Pragensia XXXVIII: Město a jeho bradby*, Praha: Archiv hlavního města Prahy, 2019 s. 97–115, zde s. 98–100. Podíl Židů na hlídání

Druhý aspekt vykazání Židů souvisel s probíhajícími událostmi husitských válek. Na rozdíl od jiných měst zemí české Koruny, zejména českých a moravských, nebyl Cheb během husitských válek dobyt, ani nijak výrazně zasažen.³¹⁰ Po celou dobu trvání nepokojů zůstal věrný králi Zikmundovi, a proto se musel jednak podílet na vojenských operacích, ať již přímo účastí vlastního vojenského oddílu, nebo nepřímou, finančními prostředky. Přímému ohrožení však město čelilo pouze zřídka, mimo jiné právě zmiňovaného roku 1430. Tehdy se husitské vojsko, vracející se ze spanilé jízdy od Norimberku, zastavilo před Chebem, který oblehlo. Bylo vypáleno předměstí před Horní branou, což donutilo chebské k jednání. Jeho výsledkem bylo zaplacení vysokého výkupného ve výši 900 zlatých. Poté ještě došlo k vypálení několika okolních vsí, pak se však již husitské voje z Chebska stáhly.³¹¹ Stížnost města a následné vypovězení Židů pro jejich *netrpění* s městem, resp. pro ohlas, jež to mezi obyvateli města vyvolalo, tak lze pravděpodobně chápat jako jeden z přímých důsledků obležení města, byť motivací bylo bezesporu více.³¹²

Nás však nebude zajímat ani konkrétní průběh ani právní detaily vypovězení, ale zaměříme se zejména na jeho prostorový kontext. Sledovat musíme dva rozměry, přičemž každý se týká jiného aspektu interakce Židů a křesťanů v městském prostoru. Prvnímu rozměru, totiž formálnímu zdůvodnění vyhnání, tkvějícímu ve zdánlivé neochotě Židů podílet se na obraně města a v reakci obyvatel města, se budu věnovat nyní. Na rozdíl od předchozí kapitoly, kde vystupují Židé a křesťané v sousedské smlouvě jako zdánlivě rovní partneři, nyní jsou Židé představeni jako sousedé nespolehliví, ohrožující městský fyzický a přeneseně tedy i sociální prostor. Druhému rozměru, tedy reálnému dopadu odchodu Židů z města na prostor se budu věnovat v dalších částech práce.³¹³

Spojení ohrožení města s vnímáním Židů jako nežádoucího elementu není ničím novým ani ojedinělým, a to jak v kontextu obecném, tak konkrétně v době husitských válek. Kromě chebských pramenů přihlédnu i ke zprávám ze Znojma a Jihlavy, kde můžeme ve stejném období sledovat propojení otázek ohrožení města vnějšími aktéry a roli Židů v něm. Ve všech případech se totiž v různých podobách odráží tatáž otázka ze strany městské správy a obyvatel města: Jsou Židé při obraně města spolehlivými obyvateli, nebo skrytou hrozbou?³¹⁴

města a finančním příspěvkem na údržbu hradb je doložen např. ve slezské Svidnici, viz BD I, č. 36, s. 88: „Jindřich, vévoda Slezský, udílí městu Svidnici některé výsady s ustanovením, aby Židé tamější k žádným jiným městským službám a daním nuceni nebyli, kromě k hlídání města a k příspěvkům na udržování městských hradb.“ Podobně i v Brně, AČ XLI, č. 54, s. 60–61; či Uherském Hradišti, AČ XLI, č. 204, s. 178–179, kde se v obou případech Židé podíleli na údržbě opevnění finančními příspěvky.

³¹⁰ František KUBŮ, Cheb v době husitské, in: Josef JANÁČEK a kol. (eds.), *Soudce smluvený v Chebu: Sborník příspěvků k 550. výročí*, Cheb: ONV, 1982, s. 105–132.

³¹¹ F. KUBŮ, Cheb v době husitské, s. 116–117; H. STURM, *Eger I*, s. 272–274.

³¹² K vypovězení mohla přispět rovněž s válkami související ekonomicky složitá situace a možné předlužení chebského obyvatelstva u chebských finančníků, což by však vyžadovalo komplexní analýzu širokého korpusu pramenů k hospodářským dějinám města a jeho okolí.

³¹³ Viz kapitoly 3. b. iii: Židovské domy a 3. c. i: Synagoga – Kaple.

³¹⁴ Problematika domnělé náklonosti Židů k husitům není doposud komplexně zmapována, nicméně domněnky o její opodstatněnosti můžeme v české historiografii sledovat již od 19. století, jak například ilustruje lakonická zmínka v práci Zikmunda WINTRA, *Dějiny řemesel a obchodu v Čechách v XIV. a v XV. století*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1906, s. 962: „Na konec podotknouti jest, že v husitské vojně židé pomáhali husitům.“ V moderní historiografii existuje již větší spektrum prací, zmínit je nutné zejména klasickou práci Ruth KESTENBERG-GLADSTEIN, *Hussitentum und Judentum*, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik* 8 (1936), s. 1–25; v kontextu rakouských zemí se tématu věnovala Alexandra KAAR, *Wirtschaft, Krieg und Seelenheil: Papst Martin V., Kaiser Sigismund und das Handelsverbot gegen die Hussiten in Böhmen*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 2020, s. 231–238.

Chronologicky prvním případem, kdy můžeme sledovat souvislost obrany města proti husitům s přítomností Židů ve městě, je žádost znojemských měšťanů králi Zikmundovi, koncipovaná roku 1420 či 1421. V dokumentu, vzniklém velmi pravděpodobně v reakci na smrt krále Václava IV., resp. nástup jeho bratra Zikmunda na český královský trůn, se patrně jednalo o snahu o potvrzení městských privilegií. Materiální povaha dokumentu naznačuje, že byl vytvořen spíše pro vnitřní potřeby městské rady, a mohlo tedy jít například o soupis informací určených k předložení nově nastoupivšímu panovníkovi, nebo snad dokonce o návrh suplikace města a jeho obyvatel, která byla (nebo měla být) předána panovníkovi.³¹⁵

Co se z tohoto dvoustránkového dokumentu o Židech ve Znojmě dozvídáme? Zaprvé, píše se zde, že Židům se nedá věřit: „So ist das Judenvolk gar ein wandelwartig volkl, das in gar wenik zu trawn ist.” Následně dokument podrobně popisuje postavení Židů v městské topografii: jejich domy se nacházejí přímo u hradby („gar an der mawr”), skrz níž Židé procházejí („durch dy sy machten dy stat durchholen”). V textu suplikace následuje žádost městské rady panovníkovi, aby nařídil Židům postavit parkán (resp. financovat jeho stavbu) podél části hradeb sousedící s židovskou ulicí. Stavbou této další obranné zdi, kterou by střežila městská stráž, by se snížila závislost města na Židech.³¹⁶ Měla tato žádost králi patřičný účinek? Podle Petra Elbela, který zkoumal znojemské finanční dokumenty, rada skutečně investovala do obranných prací, konkrétně do vyhloubení příkopu u zdi židovského hřbitova v roce 1421 a o rok později do opravy hradeb.³¹⁷

Jak si tuto krátkou zmínku o Židech ve Znojmě vykládat? Prosba vyjadřuje znepokojení města nad nespolehlivostí Židů, kterou křesťané od nepaměti přisuzovali Židům. Na druhou stranu, dříve se v suplice zdůrazňuje obava města vůči aktivitám stoupenců Viklefových, což naznačuje nepřímou souvislost mezi potenciální hrozbou ze strany husitů na jedné straně a přítomností Židů v blízkosti hradeb na straně druhé. Dokument se však nezmiňuje o žádném přímém spojení mezi husity a Židy, natož o vzájemných sympatiích.

Tato situace se však jeví paradoxní v jiném aspektu. Jak jsem podrobněji představil v úvodních kapitolách, Židé neměli možnost svobodně si vybírat místo k životu v rámci města, jejich umístění bylo do značné míry závislé na vůli dalších úřadů, zejména zemského pána a jeho úředníků, a také na postoji městské správy. Nezřídka se židovské osady nacházely v blízkosti hradeb, což mohlo mít jednak pragmatické důvody (jinde v době vzniku židovského osídlení již nebylo místo), jednak ideové (oblast u hradeb patřila spíše k méně prestižním).³¹⁸ V době, kdy městu hrozilo nebo potenciálně mohlo hrozit nebezpečí, vnímala městská správa paradoxně umístění židovské ulice jako nebezpečné, přestože to bylo právě město, resp. městský pán, kdo toto místo pro židovskou komunitu původně určil. Vyjevuje se tak již poněkolkáté překérní role

³¹⁵ Edici a komentář zpracoval Ivan HLAVÁČEK, Znojemští a král Zikmund v počátcích husitské revoluce, in: Jiří MIKULEC – Miloslav POLÍVKA – Jaroslav PÁNEK, *Per sacula ad tempora nostra: sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka*, Praha: Historický ústav Akademie věd České republiky, 2007, s. 94–99. V kontextu suplikací zpracoval tento pramen Petr ELBEL, Das Supplikenwesen am böhmischen Hof im Spätmittelalter, in: Christian LACKNER – Daniel LUGER, *Modus supplicandi: zwischen herrschaftlicher Gnade und importunitas petentium*, Wien: Böhlau Verlag, 2019, s. 93–122. Ve vztahu k židovské politice Albrechta Habsburského na Moravě viz Petr ELBEL, Im Zeichen der Wiener Gesera? Die Judenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich in Mähren, in: Petr ELBEL a kol. (eds.), *Historiker zwischen den Zeiten: Festschrift für Karel Hruza zum 60. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, s. 133–160, zejm. s. 141–142.

³¹⁶ P. ELBEL, Im Zeichen, s. 142.

³¹⁷ Tamtéž, s. 142, pozn. 24, 25.

³¹⁸ Viz kap. 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Osídlení jako odraz společenského postavení.

židovského obyvatelstva v městském (sociálním) prostoru – ve chvíli větších společenských výkyvů se jejich postavení mohlo velmi rychle a nepředvídatelně zhoršovat.

Zatímco v případě Znojma obavy města z role Židů během možného ohrožení města nepřátelskými vojsky nedošly žádného naplnění, v dalším moravském královském městě – Jihlavě – tomu bylo roku 1425 jinak. Zpočátku můžeme sledovat srovnatelný proces jako ve Znojmě: ohrožení husitskými vojsky a (zdánlivou) nespolehlivost židovského obyvatelstva, uváděná jako důvod pro jejich vyhnání z města. Zdrojem této domněnky je prosba jihlavských měšťanů papeži Martinovi V., v níž žádají o povolení přestavět (bývalou) synagogu na kapli Božího Těla.³¹⁹ Pro naši analýzu je klíčová pasáž, v níž se tvrdí, že Židé působili obyvatelům škody zejména v době, kdy se v blízkosti města pohybovali husité.³²⁰ Jak však ve svém výzkumu podrobně popsali Petr Elbel a Pavel Kocman,³²¹ suplikace se o žádné přímé „spolupráci“ mezi Židy a husity nezmiňuje. Namísto toho odkazuje na souběh dvou procesů: činnosti Židů, která prý poškozovala obyvatele města (i když není specifikováno, co tato činnost obnášela), a blízkosti husitských vojsk k Jihlavě. Důležité je také poznamenat, že suplikace popisuje situaci, kdy Židé již město opustili. Domnívám se proto, že měšťané jednoduše využili situace a argument o židovském poškozování zájmů města použili v kontextu papežova protihusitského postoje.³²²

Musíme se ptát, co měla být ona činnost, která poškozovala obyvatele města? Můžeme jen spekulovat. Romantickou vizi o špionáži Židů ve prospěch nepřátel města či jiném přímém zapojení do vojenských operací musíme nechat stranou, neboť pro ni chybí jakékoli doklady. Suplikace byla sepsána několik let po skutečném vyhnání Židů. Nevyřčené nebezpečí, které Židé údajně představovali pro obyvatele Jihlavy, pravděpodobně pramenilo snad z jejich ekonomické aktivity, zejména prostřednictvím půjčování peněz. Městské záznamy dokládají, že několik jihlavských Židů se půjčování peněz věnovalo.³²³ Je pravděpodobné, že během husitských válek byly tyto aktivity vnímány jako nežádoucí, resp. ekonomicky zatěžující obyvatele města. Z dokladů navíc vyplývá, že židovští finančníci, kteří byli z Jihlavy vyhnáni, se následně přestěhovali do jiných měst, kde ve své praxi pokračovali.³²⁴ V důsledku toho pozorujeme situaci totožnou se situací ve

³¹⁹ František HOFFMANN, *Jihlava v husitské revoluci*, Havlíčkův Brod: Krajské nakladatelství, 1961, s. 83–84; P. ELBEL, Im Zeichen, s. 150–151; suplikaci jihlavských měšťanů papeži viz in Jaroslav ERŠIL (ed.), *Monumenta Vaticana res gestas Bohemias illustrantia, tomus VII. Acta Martini V. pontificis romani, Pars 2*, Praha: Academia, 1998, č. 1710, s. 664–665.

³²⁰ “[...] per Judeos tunc in opido Yglavia Olomucensis diocesis habitantes et certam partem illius occupantes incolis et habitatoribus eiusdem opidi, maxime causantibus perfidis Hussitis hereticis, orthodoxe fidei emulis et christianis nominis persecutoribus ab ipso opido non longe distantibus, gravia possent dampna inferri et pericula [...]”. MV VII/2, č. 1710, s. 665.

³²¹ Pavel KOCMAN, Die Ausweisung der Juden aus den mährischen königlichen Städten 1426–1514: Verlauf, Anlässe, Folgen, in: Helmut TEUFEL – Pavel KOCMAN – Milan ŘEPA (eds.), *„Arigidor, Benesch, Gitl“: Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien im Mittelalter: Samuel Steinherz zum Gedenken (1857 Güssing - 1942 Theresienstadt)*. Brunn: Společnost pro dějiny Židů v České republice, 2016, s. 269–346.

³²² P. ELBEL, Im Zeichen, s. 151.

³²³ Ve třech jihlavských městských knihách, SOkA Jihlava, fond Archiv města Jihlavy, Kniha nesporného soudnictví, 1359–1377, inv. č. 1 (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-SOAJ_ARCHIVMESTAJ33TOYB2-cs); Kniha nesporného soudnictví, 1378–1408, inv. č. 2 (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-SOAJ_ARCHIVMESTAJ0Q9WNC8-cs); Kniha nesporného soudnictví, 1408–1473, inv. č. 3 (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-SOAJ_ARCHIVMESTAJ1M3NNLE-cs), [poslední přístup 07-03-2025], se pravidelně pod názvem *Acta Iudaorum* vyskytují záznamy o židovských půjčkách, většinou na konci rubriky věnované jednotlivým rokům.

³²⁴ Ilustrativním příkladem je Žid Rachim, původně žijící v Jihlavě, který se přestěhoval do Znojma, přičemž v obou městech jsou doloženy jeho finanční aktivity, viz Thomas PETER, Familienbasierte Geschäftsbeziehungen mährischen Juden während des Spätmittelalters, in: Jörg R MÜLLER (ed.), *Beziehungsnetze aschkenasischer Juden während des Mittelalters*

Znojme, která se vyznačuje nezávislým souběhem dvou faktorů: ohrožení města (v této době představované husity) na jedné straně a vnímání Židů jako nespolehlivých obyvatel, kteří (různým způsobem) poškozují zájmy města a jeho obyvatel, na straně druhé. Prolínání těchto dvou procesů je třeba chápat spíše jako náhodnou shodu než jako ideologické spříznění mezi husity a Židy. Odkaz v suplice papežovi lze rovněž vnímat jako rétorickou strategii, která měla dodat jihlavské žádosti legitimitu – vyhnání a „dejudaizace“ prostoru je součástí širšího procesu obrany katolické víry, který je zde z pochopitelných důvodů asociován primárně s husity.

Promítneme-li výše uvedené příklady ze Znojma a Jihlavy na situaci v Chebu roku 1430, bylo by možné říci: „Nic nového pod sluncem.“ Cheb čelil roku 1430 krizovému okamžiku – obležení nepřátelskými vojsky – a obratně situace využil k tomu, aby se zbavil svých židovských obyvatel. Zdá se to možná poněkud paradoxní, nicméně to podtrhuje vynalézavost městské správy. Postavení Židů ve městě bylo nejisté a vztahy s úřady se v neklidných dobách pravděpodobně zhoršily. Domnělá neloajalita Židů tak mohla posloužit jako vhodná záminka, jak se zbavit nepohodlné skupiny obyvatel.

Z hlediska aplikování moci na proces utváření sociálního prostoru by se tedy mohlo zdát, že klíčovým aktérem je zde městská rada, žádající o vypovězení Židů, a panovník, jenž je potvrdil. Jenže důvod vypovězení chebská městská rada neopírala *pouze* o to, že se chebscí Židé aktivně nezapojili do obrany města. Vystupuje zde aspekt další, jež bychom moderním jazykem nazvali „veřejné mínění.“ Jak jsem zmínil, svou žádost o vypovězení Židů z města rada nezakládala na vlastní motivaci, ale na obavách z reakce *prostého lidu* („gemeinen leuten“), resp. z možných propuknuvších nepokojů, „z čehož by mohl ve městě vyvstat velký nepořádek a pohroma.“³²⁵ Měla tedy rozhodující slovo v celém procesu městská rada a panovník, nebo *prostý lid*? Z právního hlediska jistě panovník, neboť na něm formálně celá kauza záležela. Jednou z motivací však byly bezesporu obavy městské rady, které ji mohly přinutit konat. Moc nad utvářením sociálního prostoru, moc nad přítomností Židů v něm, tedy v této chvíli dost možná třímala beztvářá a patrně velmi pestrě složená anonymní skupina obyvatel města. Jako jednotlivci by pravděpodobně mnoho nesvedli, jako skupina však mohli do celého procesu velmi razantně zasáhnout. Nesmíme však této interpretaci bezhlavě podlehnout. Stejně tak lze soudit, že městská rada argument obav z hrožících nepokojů použila proto, aby si mohla nad žádostí o vypovězení Židů z města „umýt ruce.“

Konkrétní důvody tedy odhalíme jen těžko, nabízí se nám však různé pohledy, jak na utváření sociálního prostoru nahlížet. Vždy musíme brát v úvahu – a to ve světle příkladů ze všech tří měst – že za konkrétní žádostí se skrývala pestrá paleta často velmi odlišných motivací a představ o podobě městského prostoru, jež jednotliví aktéři měli. Jak můžeme na chebském příkladě sledovat, tyto *repräsentace prostoru* mohly sloužit jako formální zdůvodnění, i jako přímé motivace snah o vykázaní Židů z města. Chebská městská rada deklarativně usilovala o to, aby předešla narušení městského prostoru nepokoji. Prostý či obecný lid (ať už se za tímto termínem skrývalo cokoliv) vnímal židovské obyvatelstvo jako faktor, jenž (ne)přímo městský prostor ohrožoval. Aspirace se zdají totožné – ucelený městský prostor bez rizik a nebezpečí. V celém procesu musíme

und der frühen Neuzeit, Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2008, s. 149–162, zde s. 158–159; K. HOLEČEK, Židovské půjčky, s. 174.

³²⁵ Překlad převzat z <https://www.rbmonline.cz/portal/regest/ac3756ce25> [poslední přístup 07-03-2025]; CIM III, č. 54, s. 75–77: „dorusz der egenanten unserr stat grosser unrat, verderben und unverwintlicher schaden entsteen mochte.“

sledovat snahu o směřování od reprezentací prostoru (představ o prostoru) k prostorům reprezentace (každodennímu zažívání prostoru). Pokud se mezi těmito dvěma prvky utváření sociálního prostoru objeví diskrepance, je nutné ji vyřešit. Způsob řešení této diskrepance, tedy konkrétní podoba utváření prostoru, závisí na tom, komu se v daném okamžiku podaří získat rozhodující moc.

d. Shrnutí

Příklady, zvolené v této části disertace, se zakládají na zkušenosti Židů přítomných ve městě, tedy zkušenosti konkrétní, fyzické, uchopitelné skupiny lidí, kteří ve městě žijí, aktivně v něm komunikují a svým každodenním, často v pramenech nezachyceným jednáním jej spoluutvářejí. Měli jsme možnost sledovat, jak početná skupina Židů ve městě během 14. a 15. století žila, jak se proměňovala, a jak se proměňovaly způsoby, jimiž se jednotlivé skupiny či jednotlivci snažili promlouvat do procesu utváření sociálního prostoru.

V sousedské dohodě mezi chebským měšťanem Tomášem Schrötilem jsme měli příležitost vidět zdánlivou neutralitu vzájemného kontaktu. Jednalo se o právní akt jako každý jiný, běžnou součást konstrukce městského sociálního prostoru, jenž se nezbytně zakládal na uspořádání vzájemných vztahů. Židovská komunita i chebský měšťan zde vystupovali jako entity, v jejichž zájmu je se společně dohodnout. Mohli bychom namítnout, že se jedná o jeden izolovaný příklad, jak tedy z něj usuzovat jakékoli hlubší závěry, zvláště když neznáme genezi této smlouvy. Ostatně, v úvodu práce jsem vyzýval k ostražitosti vůči normativům, artikulovaným jak v křesťanských, tak v židovských pramenech, a tuto ostražitosť není důvod ztrácet ani při čtení tohoto dokumentu. Nemůžeme této smlouvě přisoudit statut *typičnosti*. Stejně nespravedlivé by však bylo odsoudit ji do kategorie výjimek. Pro zkoumání utváření sociálního prostoru totiž není podstatné, nakolik *typická* se daná skutečnost zdá, ale spíše to, co vypovídá o zkušenosti v konkrétním místě a čase.

Na základě smlouvy to byli zástupci židovské komunity, kdo chebskému měšťanovi povolil vytvoření nových oken ve zdi, označující hranici jejich pozemků. Byla to rovněž židovská obec, kdo si vymínil jejich zazdění, nebude-li smlouva dodržena. Zdá se, že o způsobu utváření konkrétního sociálního prostoru, nyní omezenému jen na ulici a dvůr, rozhodli Židé. Oni měli moc stanovit, jak bude prostor vypadat, mohli tedy usilovat o svou *repräsentaci prostoru* – nenarušovaný židovský dvůr, tak, jak to smlouva podrobně specifikuje. Pokud by Tomáš Schrötil smlouvě nedostál, mezi *repräsentací prostoru* a *prostory repräsentace* (tedy mezi představami židovské komunity a každodenní realitou Schrötilových oken a židovského dvora) by vznikl rozpor, jehož odstranění by podle smlouvy mělo být docíleno zazděním oken na popud židovské komunity, jejíž zájem by byl narušen.

Sociální prostor je však živý organismus, neustále se tvořící a měnící, a existující na různých úrovních. Zatímco v roce 1410, kdy měšťan Tomáš Schrötil uzavřel smlouvu s židovskou komunitou, dikce dokumentu umožňuje vnímat židovskou komunitu jako aktéra, stanovujícího svou mocí podobu sociálního prostoru ve svém okolí, o dvacet let později můžeme vnímat podobný proces ve zcela odlišném měřítku i konturách. Židé jsou jako kolektiv vnímáni jako nežádoucí, nespolehlivá skupina, ohrožující zájmy (některých) obyvatel města.

Zatímco přítomnost Židů „za okny“ Schrötilova domu nebyla v roce 1410 problematická, o dvě dekády později je jablkem sváru. Změnil se vztah mezi Židy a jejich nežidovskými sousedy? Snad. Spíše se však změnil celý sociální prostor. V roce 1430 se již téměř deset let zmítala celá země ve víru války, jež s sebou nesla mnoho nejistot. Když bylo v předjaří tohoto obleženo celé město a vypálena některá předměstí, tíha událostí zásadně sociální prostor ovlivnila. Vlivem válečných událostí a s nimi spojenými problémy došlo ke změně prostorových praktik, rutinní podoby prostoru. V reakci na krizové události se změnily i představy o prostoru, tedy to, jak lidé sociální prostor vnímali a jak si jej představovali a interpretovali. Zaměřit se musíme zejména na způsob,

jak se reprezentace prostoru do prostorových praktik promítala, tedy jak měly vypadat prostory reprezentace – každodenní život v městském sociálním prostoru. Změna postavení Židů se tedy odvíjí zejména od toho, jak se změnily představy o prostoru okolních obyvatel v důsledku krizových událostí.

Příklady z let 1410 a 1430 však nevnímejme jako protiklady, ale jako ilustrace utváření sociálního prostoru na různých úrovních. Stejně jako lze příklad individuální smlouvy vnímat jako doklad moci židovské komunity nad (omezeným) sociálním prostorem, předeštl jsem příklady z jiných měst Svaté říše římské, kde židovská komunita tuto moc neměla a musela se podřítit představám křesťanských sousedů.

Mění se kontury, mění se úrovně, princip však je stále týž – přítomný jedinec či skupina se snaží uplatnit moc, aby utvářel sociální prostor podle vlastních představ, aby jejich konkrétní reprezentace prostoru odpovídaly celkovým prostorům reprezentace. Tímto *mocenským aktérem* mohl být na různých úrovních vlastně kdokoli. Mohla to být městská rada, orgán, držící moc nad prostorem celého města. Mohlo to však být i „veřejné mínění“, zastoupené v roce 1430 *prostým* či *obecným* lidem, jež svou silou dotlačilo okolní aktéry k jednání. V některých případech bychom mohli jmenovat silné individuální hráče, již našli prostředky pro prosazení svých zájmů. Podobně bychom mohli v rámci židovské komunity sledovat příklady, v níž rovněž mocenské tlaky existovaly na různých úrovních.

Otázka přítomnosti (Židů) v sociálním prostoru byla otázkou vstupování jedinců či skupin fyzicky v prostoru přítomných do procesů jeho utváření, se snahou prosadit vlastní zájmy, hájit vlastní *moc* nad ním. Jak však celou dynamiku sledovat ve chvíli, kdy Židé v Chebu nežili? Může nepřítomný vyvíjet moc na utváření sociálního prostoru?

3. Nepřítomnosti

a. Úvod

Nepřítomnost má různé podoby. I když níže presentované příklady spojuje různá forma sporu či konfliktu, který v oficiální podobě vztahu Židů a křesťanů rezonoval, nelze je všechny zahrnout do prosté náboženské polemiky, byť i její prvky zde nalezneme. Stejně tak si budeme klást otázku, jakou roli hrála ve vnímání nepřítomnosti zcela rutinní, každodenní zkušenost jednotlivých aktérů, kdy lze projevy židovské nepřítomnosti vnímat jako záměrně zdůrazněné, a kdy jim takovou kvalitu přiřknout nelze. Ve všech těchto příkladech však budeme sledovat, nakolik se zde projevují různé podoby aplikace moci na sociální prostor, a jaký význam v tom má (ne)přítomnost daného jedince či skupiny.

Druhou část disertace rozdělují na dvě kapitoly, přičemž každá reflektuje odlišnou kvalitu zakoušení nepřítomnosti Židů v Chebu. V první kapitole, nazvané *vyprazdňování prostoru*, budu cílit na snahy města, jeho obyvatel či zástupců různých zájmových skupin zbavit se (přítomnosti) židovských obyvatel ve městě. Tuto otázku budu sledovat na několika příkladech. V první podkapitole svého výzkumu budu zkoumat pramen, jenž je paradoxně nejstarším dokladem židovské přítomnosti ve městě – totiž smlouvu z roku 1314 mezi městskou radou a dominikánským klášterem. Jejím jádrem je zákaz pobytu hlučných řemeslníků a Židů v ulici sousedící s konventem řádu bratří kazatelů.³²⁶ V další části se budu věnovat dopadu útoku z roku 1350 na židovské osídlení. Předmětem zájmu bude v pramenech uváděné zamezení pobytu Židů v *alt Judengasse* z roku 1352, které znamenalo posun těžiště židovského osídlení z této ulice do sousední části města, v pramenech zvané *Vingerleins Hof*.

Abychom získali ucelenější představu o tom, jak takovéto uplatňování moci na městský prostor reálně dopadalo, přenesu se v poslední části této kapitoly do situace o osmdesát let později, po roce 1430. Na základě analýzy berních rejstříků představím možnosti poznání proměny skladby obyvatel *Vingerleins Hoff* po odchodu Židů. Cílem nebude zjistit, kdo konkrétně se do původně židovských domů nastěhoval (to tento pramen ani spolehlivě neumožní), ale spíše naznačit, jak celý proces čísl z hlediska vnímání (ne)přítomnosti Židů v městském (sociálním) prostoru.

Druhá kapitola této části, nazvaná *Uchovávání nepřítomnosti: stopy židovského osídlení*, bude věnována zejména materiální stránce židovské (ne)přítomnosti v Chebu, fyzickým stopám, jež Židé ve městě zanechali a jež se staly mediátory židovské nepřítomnosti, a tím převzaly podíl na produkci sociálního prostoru města pro další staletí. Využiji pro to dvou příkladů – konverze synagogy na kapli a roli židovského hřbitova ve městě po zániku židovské komunity. V obou případech jsme svědky ambivalence mezi přítomností a nepřítomností Židů ve městském prostoru. I přes změnu využití obou míst si obě stále zachovala jisté znaky své původní role – ve formě dochovaných nápisů a v kolektivní paměti městského obyvatelstva nebo jeho části. Vzbuzovaly tyto stopy nějaké emoce mezi recipienty? Lze jim přisoudit roli spolutvůrce městského prostoru? Nebo k nim bylo jejich okolí netečné? Každá z těchto emocí – od aktivního vnímání po pasivní netečnost – nám poskytuje cenné informace o tom, jak se sociální prostor města vyvíjel a jak v něm figurovalo židovské obyvatelstvo.

³²⁶ AČ XLI, č. 108, s. 108.

Z výše uvedených témat, jimž se budu dále věnovat, je zřejmé, že (ne)přítomnost Židů v Chebu doznávala různých podob a není zcela snadné říci, co je skutečným projevem nebo znakem absence. Odchody Židů z města jsme zvyklí vnímat jako definitivní tečku za dějinami Židů na daném místě. Již při zběžném pohledu na dějiny chebského městského prostoru se však ukazuje, že i v dobách, kdy židovská obec město fyzicky neobývala, lze nalézt doklady její přítomnosti. I když je výpověď pramenů limitující a neumožňuje nám přesně poznat tehdejší realitu, nemůžeme na kladení těchto otázek resignovat, neboť i to samo nám ukazuje cesty, jak o společnosti přemýšlet – tehdy i nyní.

b. Vytváření nepřítomnosti: vyprazdňování prostoru

i. Židé, hluční řemeslníci a konvent

Je poněkud paradoxním příkladem, že patrně první písemná zmínka o Židech v Chebu se týká právě vymezení jejich (ne)přítomnosti ve městě. Jedná se o smlouvu mezi městskou radou, zastoupenou Hermanem Heckelem a přísežnými, a konventem chebských dominikánů, zastoupeným převorem kláštera Hermanem, uzavřenou 12. března 1314.³²⁷ Oč ve smlouvě jde? Zástupci městské samosprávy potvrdili opatření ohledně založení nové ulice na pozemku, který pro tento účel konvent věnoval, a dále purkmistr a radní stvrdili dohodu mezi konventem a chebským měšťanem Jindřichem Steinkellerem. Podmínkou, již si klášter při darování pozemku vymezil, bylo, že se v dílnách na protější straně ulice („in casis, si quas contra oratorium fratrum fecerit“) nesměl usadit žádný řemeslník, bečvář či kdokoliv jiný, vykonávající hlučné řemeslo („nullum fabrum aut doliatorem aut cuiuscumque tumultuosi operis artificem locare debet“), aby nebyli bratři obtěžováni („ne fratres [...] molestentur“). K tomu se ještě dodávalo, že ze dvora zmiňovaného Jindřicha („de curia predicti Henrici“) neměla na ulici vytékat žádná špína („nullus [...] effluxus sordidum“), a nadto se v ulici nesměl usadit žádný Žid („nec Iudeus ibidem aliquatenus collocentur“).

Smlouvu musíme interpretovat zejména v kontextu procesu budování chebského dominikánského kláštera. Jeho založení bylo povoleno českým králem Václavem II. v roce 1294³²⁸ a souběžně v témže roce i římským králem Adolfem Nassavským,³²⁹ jehož bratr Diether byl po několika následujících letech převorem tohoto kláštera.³³⁰ Kostel, zasvěcený sv. Václavovi, byl dokončen o dva roky později, v roce 1296.³³¹ Vchod do původního kostela se nacházel v dnešní Dominikánské ulici, což je pravděpodobně právě ta ulice, o níž se v listině hovoří.³³² Ulice byla tedy založena v souvislosti se vznikem kláštera a jeho následným rozvojem.

Listina nás staví před množství otázek, jež jsou vlastní světu středověkého města a s ním souvisejícími sousedskými vztahy. Předně se jedná o uspořádání městské topografie, do níž dominikánský klášter svým založením a následným vznikem ulice vstoupil. Samotný vznik již nelze, na rozdíl od založení kláštera minoritů, klást do souvislosti s expanzí města v první polovině 13. století.³³³ V době, kdy byl klášter založen, již lze městskou uliční síť vnímat jako sice rámcově konsolidovanou, avšak stále se rozvíjející. Klášter se nacházel na pomezí částí města *Steingasse*, *Am*

³²⁷ Originál listiny je uložen v SOkA Cheb, Dominikáni Cheb, sign. L 8 (<https://www.monasterium.net/mom/CZ-SOAP/ChebOP/L8/charter>) [poslední přístup 07-03-2025]; edici viz Heinrich GRADL (ed.), *Monumenta Egrana: Denkmäler des Egerlandes als Quellen für dessen Geschichte I (805–1322)*, Eger: A. E. Witz, 1886, č. 621, s. 228–229; AČ XLI, č. 108, s. 108; H. GRADL, *Geschichte des Egerlandes*, s. 144.

³²⁸ Originál zakládací listiny viz SOkA Cheb, Dominikáni Cheb, sign. L 1 (digitalizováno <https://www.monasterium.net/mom/CZ-SOAP/ChebOP/L1/charter>) [poslední přístup 07-03-2025]. Edici viz H. GRADL, *Monumenta Egrana*, č. 454, s. 168.

³²⁹ SOkA Cheb, Dominikáni Cheb, sign. L 2 (digitalizováno <https://www.monasterium.net/mom/CZ-SOAP/ChebOP/L2/charter>) [poslední přístup 07-03-2025]. Edici viz H. GRADL, *Monumenta Egrana*, č. 454, s. 168.

³³⁰ Karel HALLA, Město Cheb ve středověku, in: Karel HALLA – Jiří VYKOUKAL, *Umění gotiky na Chebsku: gotické umění na území historického Chebska a sbírka gotického sochařství Galerie výtvarného umění v Chebu*, Cheb: Galerie výtvarného umění v Chebu, 2009, s. 13–40, zde s. 22–23; dále srov. M. TIETZ-STRÖDEL, Die städtebauliche Entwicklung, s. 94–95, 145–148. Přehledný popis dějin chebského dominikánského kláštera viz v Pavel VLČEK – Petr SOMMER – Dušan FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů*. Praha: Libri, 1997, s. 248–249.

³³¹ H. RIMPL, *Eger*, s. 80–81.

³³² Takto interpretuje listinu H. GRADL, *Monumenta Egrana*, s. 229.

³³³ H. RIMPL, *Eger*, s. 71.

sankt Johannes a Vingerleins Hof. V poslední jmenované části města se nejpozději od poloviny 14. století nacházela i synagoga a několik domů obývaných Židy. Výminka konventu, aby se v domě naproti klášteru neusadil žádný Žid, nachází tedy svou oporu i v těsné blízkosti židovského osídlení.



Obrázek 2: Dominikánský klášter na výřezu z mapy stabilního katastru (r. 1841), repro: https://ags.cuzk.cz/archiv/openmap.html?typ=orm&idrastru=B2_a_4C_1575_bm6a [07-03-2025]

Na uspořádání topografie nutně navazuje i uspořádání vztahů v jejím rámci. Na jedné straně ulice se nacházel nově postavený klášterní kostel s konventem, otázkou tedy byla potenciální v budoucnu zbudovaná řada domů na protilehlé straně ulice a sousedské vztahy mezi bratry a obyvateli domů. Úmluva se zaměřovala především na pozemek ve vlastnictví již zmiňovaného Jindřicha Steinkellera, na němž dotyčný zamýšlel postavit dům („domus sue, quem contra oratorium dictorum fratrum edificare disponit“). Uspořádání vztahů je rozpracováno do nejmenších detailů.

Klášterní kostel byl již v této době několik let dokončen, stavba konventu patrně ještě probíhala. V omezení pobytu hlukných řemeslníků a Židů můžeme vidět proces vytyčování hranic a regulace mezi jednotlivými vlastníky pozemků. Jedná se o obecné náležitosti domu, tedy povolení zřízení dveří a oken, směřujících ke klášteru („in muro domus sue, quem contra oratorium dictorum fratrum edificare disponit [...] hostia fieri et fenestras“). Upravují se zde i nejmenší detaily: otevírání a zavírání oken či dveří nemá nijak zasahovat do ulice („ita duntaxat, ut hostiorum et fenestrarum apertura seu clausura in aperiendo vel claudendo extra terminos muri ad plateam nullatenus se

extendat“). Z dalších materiálních záležitostí se pak zmiňuje, že odpad odváděný z Jindřichova dvora nebude nijak znečišťovat ulici. Úprava materiálních náležitostí sousedských vztahů je typickým předmětem sousedského práva, jak jsem již ukázal na předchozích místech této disertace.³³⁴

Je patrné, že smlouva ze své podstaty vypovídá mnoho jak o fyzickém uspořádání prostoru, tak o prostoru sociálním. Nás zde zejména zajímá důraz, jenž je ve smlouvě na nepřítomnost Židů a hlučných řemeslníků v ulici kladen. Lze jej shrnout do dvou bodů: (i) konvent dominikánů si svým požadavkem vymíní právo rozhodovat o tom, kdo může v ulici žít a hospodařit, (ii) v perspektivě vztahu Židů a dominikánů (obecně vzato však jakýchkoli jiných církevních řádů) se nejedná jen o snahu o fyzickou, ale také symbolickou segregaci. Oba prvky pak nutně vedou k finální otázce této části: jak obecně interpretovat vyžadovanou nepřítomnost (Židů, řemeslníků) v kontextu uplatňování moci na utváření městského prostoru?

Zamezení pobytu hlučných řemeslníků je ve smlouvě specifikováno velmi podrobně. Smlouva mluví o *casis*, tedy o dílnách,³³⁵ jež jsou proti vstupu do kláštera, musíme však v této době předpokládat, že místo pobytu řemeslníka a vykonávání řemesla bylo totožné, a tedy že se jednalo o faktickou snahu vytlačit tyto řemeslníky do jiných částí města. I činnosti, jež by mohly být vykonávány, jsou zmiňovány podrobně. Uvádí se postupně *faber*, tedy doslova řemeslník „zpracovávající tvrdý materiál (dřevo, kámen, kov apod.),“³³⁶ následuje *doliator*, tedy bečvář,³³⁷ a konečně zobecňující shrnutí dříve jmenovaných a dalších řemeslníků: *tumultuosi operis artifex*, čili řemeslník zabývající se hlučnou prací. Připojen je explicitně i důvod, jakkoli se zdá zřejmý: aby tito nerušili svou práci bratry při kázáních, modlitbách, zpěvech a všech dalších bohoslužbách, stejně tak aby nerušili lid, jenž se těchto bohoslužeb účastnil („ne fratres in predicando, orando, cantando, vel in ceteris divinis actibus et populos ipsos visitans molestentur“).

Konvent si tak alespoň oficiálně vymíní klid, jenž je pro život bratří nezbytný. Činnost bečváře byla hlučná bezesporu, stejně tak lze předpokládat, že i zpracovávání tvrdých materiálů – např. kovu či kamene – mohlo okolí rušit. Vytlačování různých řemesel z centrálních míst ve městě do okrajových, resp. jejich soustředění na jednom místě, bylo zcela běžné, přičemž motivací mohl být nejen zde zmiňovaný hluk, ale stejně tak s řemeslem spojený zápach – typickým příkladem jsou koželuzi (jircháři).³³⁸

Jak však v kontextu výše psaného chápat vynětí Židů z možnosti obývat prostor v blízkosti kláštera? Na rozdíl od řemeslníků, kde jsou důvody pro zamezení jejich činnosti u konventu podrobně popsány, u Židů se nachází prosté konstatování – „nec Iudeus ibidem aliquatenus collocetur“ – „ani Židé aby se tam jakkoli usazovali.“ Důvody musíme odhadovat pouze zprostředkovaně.

³³⁴ Viz kap. 2. c. i: Domy, okna a sousedi.

³³⁵ <http://lb.ics.cas.cz/lemma/casa#cs> [poslední přístup 07-03-2025]

³³⁶ <http://lb.ics.cas.cz/lemma/1.faber#cs> [poslední přístup 07-03-2025]

³³⁷ <http://lb.ics.cas.cz/lemma/doliator#cs> [poslední přístup 07-03-2025]

³³⁸ Kromě nesčetných dokladů z různých měst lze jako shrnující uvést článek v právní knize městského práva Pavla Kristiána Klatovského z Koldína, jež byla vydána roku 1579, kde se mimo jiné píše: „Řemeslníci řemesel nepokojných, jakožto kotláři, kováři, bečváři, platněři a jiní, kteříž tlučením řemesla svá vykonávají, ti v těch místech domy sobě kupujte, kdež od starodávna k tomu místa jsou vyměřená, a až posavád ještě ulice některé od toho slovou.“ Karel MALÝ a kol., *Práva městská Království českého: edice s komentářem*. Praha: Karolinum, 2013, č. K. XXXVII, s. 256.

Musíme znovu připomenout, že dominikánský konvent se nacházel blízko *Vingerleins Hof*, tedy místa, kde se ve 2. polovině 14. století nacházela jak synagoga, tak několik domů, v nichž žili Židé. Sama blízkost židovského osídlení klášteru není neobvyklá ani v jiných městech. Můžeme zde připomenout situaci ve Znojmě, kde se nacházela židovská čtvrť v těsné blízkosti konventu minoritů i klarisek. Sousedství vedlo jednak k dílčím úpravám situace, například k proražení nové židovské branky (*portula Iudeorum*) při převodu pozemků mezi oběma konventy.³³⁹ Stejně tak mohlo být toto těsné sousedství předmětem sporu, jak tomu bylo roku 1390 mezi konventem klarisek a znojemskou židovskou komunitou, v němž se jednalo o údržbu zdi oddělující klášter od synagogy.³⁴⁰

Nejsme bohužel schopni stanovit, jak početná skupina Židů v Chebu na počátku 14. století žila, ani kde přesně se těžiště židovského osídlení nacházelo, zda pouze v pozdější *alt Judengasse*, či již i v části *Vingerleins Hof*. Pro interpretaci aplikace moci na sociální prostor to však není nezbytné vědět. Proč vůbec potenciální přítomnost Židů v domě na pozemku Jindřicha Steinkellera vadila? Možnost chápání Židů jako hlučné skupiny obyvatel bychom měli hned zpočátku zavrhnout jako nežádoucí stereotypizaci. Roli hraje spíše symbolická rovina, byť její propojení či základ v každodenní realitě rozhodně pominout nelze.

Je to zejména běžný denní rytmus židovských domácností, který se nutně v některých ohledech odlišoval od života křesťanů. Uvést musíme například pracovní aktivitu Židů, jež se pravděpodobně mohla odehrávat i o nedělích, tedy dnech, kdy křesťané pracovat nesměli. Zkusme si situaci zasadit do městských ulic: představme si *svátečně* oděné věřící, scházející se k nedělním bohoslužbám, kteří naproti vstupu do kostela mívají židovskou domácnost, v níž probíhá běžný, *všední* ruch. Má to samozřejmě dvojí rovinu: jednak je to kontrast všedního, zde reprezentovaného židovskou rodinou, a svátečního, zastoupeného křesťanskými věřícími, jdoucími na bohoslužbu. V druhé řadě je to pak otázka využívání židovské hospodářské činnosti křesťany. Nemuselo se jednat jen o notoricky zmiňované finančnictví, ale i drobná řemesla a obchodní činnost. Zatímco křesťanům byla práce o nedělích formálně zapovězena, Židé ji vykonávali běžně a jejich služeb velmi pravděpodobně využívali křesťané, nelze pak vyloučit, že i o nedělích. To mohlo vyvolávat pohoršení jak ze strany ostatních věřících, tak ze strany církve, zde zastoupené řádem dominikánů.

Specifických podob pak takové těsné sousedství mohlo nabýt o Velikonocích, tedy největších křesťanských svátcích, kdy projevy zbožnosti dosahovaly vrcholu. Nežrídka umocňované zdůrazňování Židů jako vrahů Krista mohl doznávat různých podob, od *pouze* symbolického násilí³⁴¹ po násilí skutečné.³⁴² Ostatně, běžně se v křesťanských legislativních dokumentech setkáváme s omezováním židovského vycházení o Velikonocích, zejména pak na Velký pátek.³⁴³ I v tomto případě by bezprostřední pobyt Židů před vstupem do kostela mohl být

³³⁹ AČ XLI, č. 128, s. 139–140.

³⁴⁰ B. BRETHOLZ, *Quellen*, č. 381, s. 222; CDM XI, č. 615, s. 534.

³⁴¹ K otázkám života židovských obyvatel v křesťanských městech během Velikonoc a dalších křesťanských svátků viz např. Cecil ROTH, The Easterside Stoning of the Jews and its Liturgical Echoes, *JQR* 35/4 (1945), s. 361–370; Michael TOCH, Jüdisches Alltagsleben im Mittelalter: Fragen an die Archäologie, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 11–23, zde s. 20.

³⁴² Útok na chebské Židy v roce 1349/50, který se podle mladší tradice měl odehrát právě během velikonočních svátků, viz podrobněji následující kap. 3. b. ii: Alt Judengasse.

³⁴³ Takto například v tzv. Jihlavském privilegiu B z konce 13. století: „Nullus ludæorum in Parascheve quicquam communionis cum christianis habere tenetur toto die,“ tedy že „Žádný Žid se v den Velkého pátku nesmí po celý tento

zdrojem jednak pohoršení, jednak možných nepokojů. Vidíme tedy, že oba tematické okruhy – praktický i symbolický – se prolínají, jakkoli jsou tyto vývody pouze předmětem našich úvah, neboť pramen samotný nám více informací neposkytuje.

Jako prostor, náležející dominikánům, bychom v první řadě měli chápat konvent samotný, ohrazený zdmi. Jaký to byl prostor? Bezpochyby alespoň do jisté míry prostor *sakrální*, složený z několika různých částí – jiný význam měl kostel, přístupný věřícím, jiný význam nesla klauzura, určená výhradně řeholníkům. Každodenní život řeholníků má rovněž svůj rytmus, sakralita prostupuje každý moment života, každé místo v architektuře kláštera, propojuje se zde konečné s nekonečným.³⁴⁴ Ve smlouvě se sakrální rozměr prostoru i života tematizuje společně – bratři nemají být rušeni při modlitbách, stejně jako věřící nemají být rušeni při bohoslužbách. Celou snahu dominikánů a sledované smlouvy bychom tedy v jisté části mohli vnímat jako obranu *sakrálního* prostoru před jeho profanizací.

Jak se však ukazuje, prostor kláštera jako by *přetékal* přes jeho zdi a tím se mísil s všedním prostorem ulice. Jakkoli by se mohlo zdát, že není jasnější hranice mezi *prostory*, než je *zeď*, opak je pravdou. Zeď (a okna v ní), netvořily ani hranici symbolickou, neboť dominikáni si vymezovali právo určovat možnosti nad prostorem i v místech, která již součástí kláštera nebyla.³⁴⁵ Klášter zde nezastává pouze pozici někoho, kdo se brání narušení – smlouva má ostatně silný preventivní charakter. Dominikáni (spolu s městskou radou) vystupují jako instituce, jako hegemon, určující povahu a využití prostoru. Aktivitu dominikánů tak lze číst jako snahu o represii, o kolonizaci prostoru.³⁴⁶

Vyvstává však zcela zásadní otázka: je samotné zamezení pobytu Židů a hlučných řemeslníků v ulici u kláštera *utvářením sociálního prostoru*? Nikoliv. Aktivita dominikánů, jejich snaha *kolonizovat* okolí kláštera, se odehrává v sociálním prostoru a je jeho součástí, není však samotnou jeho tvorbou.³⁴⁷ Na ní se nezbytně podíleli i další aktéři – například zneprítomnění Židů a řemeslníků. Bez jejich reflektované (ne)přítomnosti, bez vzájemných vztahů a jejich vymezení, bez kontextu, zakotveném v dlouhé tradici křesťanského učení o vnímání Židů ve společnosti, by celá smlouva a v posledku celý sledovaný proces, ztratil svůj význam.

Jakou roli zde tedy Židé zaujímají? Židé a hluční řemeslníci jsou prvkem, který narušuje představu o prostoru, jíž mají dominikánští mniši. Z jejich perspektivy je narušena reprezentace prostoru. Aby mohlo dojít k harmonizaci každodenní reality – prostorů reprezentace – s těmito konceptuálními představami, musí dominikáni vyvinout moc na okolní prostor, například formou nátlaku na městskou radu. Podobně jako v případě snah o vykázaní Židů z města v roce 1430, i nyní můžeme pozorovat, že proces utváření sociálního prostoru je soubojem o moc nad prostorem.

den stýkat s křesťany.“ AČ XLI, č. 50, s. 55–56; podobně pak i v diecézních statutech Arnošta z Pardubic z rok 1349, k tomu viz podrobně D. SOUKUP, *Anti-Jewish Rhetoric*, s. 17.

³⁴⁴ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 217: „As a space of contemplatives, a place of promenade and assembly, the cloister connects a finite and determinate locality – socially particularized but not unduly restricted as to use, albeit definitely controlled by an order or rule – to a theology of the infinite.”

³⁴⁵ K významu okna v architektuře sociálního prostoru viz již v kapitole 2. c. i. Domy, okna, sousedi citovaný úryvek z H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 209.

³⁴⁶ H. LEFEBVRE, *Urbánní revoluce*, s. 39: „Monumentální stavba je represivní svou podstatou. Je to sídlo instituce (církve, státu, univerzity). Prostor okolo ní je kolonizován a potlačen.“

³⁴⁷ H. LEFEBVRE, *The Production*, s. 210.

Není podstatné, zda se dotyčná skupina (zde Židé a řemeslníci) na daném místě skutečně nacházeli. Důležité je, jakou roli v konkrétním čase a prostoru zaujímal v představách svého okolí.

ii. 1352: Alt Judengasse

Oproti předchozí části, v níž jsme se věnovali snaze o preventivní vyloučení Židů a hlučných řemeslníků z ulice, a jejímu významu v kontextu produkce městského sociálního prostoru, nyní sledovaná problematika vykazuje dílčí odlišnosti. Předně, jedná se o opatření, které se přímo dotýká míst, v nichž Židé skutečně žili, a jež museli nedobrovolně opustit. Následně městská rada

neumožnila Židům se do tohoto místa navrátit. V tom právě můžeme sledovat analogii k předchozímu postupu řádu bratří kazatelů – je to snaha o znepřítomnění Židů v části města za využití mocenského nástroje.



Obrázek 3: Vraždění Židů v Chebu roku 1350 podle pražského rukopisu kroniky Pankráce Engelharda z Haselbachu (MS Praha, Knihovna Národního musea, sign. VI F 43, fol. 32r)

1350: Útok na židovskou obec

Než přistoupíme k samotné analýze možného přesunu těžiště židovského osídlení v Chebu v roce 1352, bude nutné se stručně věnovat předcházejícím událostem, totiž útoku na chebskou židovskou obec, k němuž mělo dojít v roce 1350.³⁴⁸ Především je nezbytné zdůraznit, že disponujeme poměrně fragmentární pramenovou základnou. Vzhledem k vročení útoku na židovskou obec lze snad události klást do souvislosti s vlnou pronásledování židovských komunit Svaté říše římské, probíhající v letech 1348–1351.³⁴⁹ Průběh útoku ani jeho motivace však nejsou známy. Hojně rozšířený popis události pocházející z kroniky chebského měšťana Pankráce Engelharda z Haselbachu z 2. poloviny 16. století velmi pravděpodobně uvádí z větší části smyšlený popis, plný obvyklých

klišé.³⁵⁰ Od něj pak přebírají zprávy i další kronikáři, čímž došlo k upevnění narativu o velikonočním

³⁴⁸ Tradičně se útok datuje rokem 1350, jak však ve svém výzkumu ukázal Christoph Cluse, je možné, že k němu došlo již o rok dříve, viz Ch. CLUSE, *Zur Chronologie der Verfolgungen*, s. 225. Vzhledem k dalším pramenům – zejména dokumentům vydaným Karlem IV. – se však kloním spíše k pozdější dataci.

³⁴⁹ Základní práci k tomuto tématu je bezesporu studie Alfreda HAVERKAMP, *Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte*, in: Alfred HAVERKAMP a kol. (eds.), *Verfassung, Kultur, Lebensform: Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter: dem Autor zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, Mainz: Philipp von Zabern, 1995, s. 223–297. k Chebu s. 236 a 246; František GRAUS, *Mor, flagelanti a vraždění Židů: 14. století jako období krize*, Praha: Argo, 2020, s. 119 a 146; D. DEMANDT, *Die Judenpolitik*, s. 3.

³⁵⁰ Iluminovaný autograf kroniky je uložen v pražské knihovně Národního musea, viz MS Praha, Knihovna Národního musea, sign. VI F 43 (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NMP_VI_F_43_4BECK15-cs) [poslední přístup 07-03-2025]. Zmínit je nutné též velmi podobný rovněž iluminovaný rukopis uložený ve Vídni, MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. Cod. Ser. N. 3909. Edici kroniky připravil H. GRADL (ed.), *Die Chroniken*. Ke kronice viz přehledně bakalářskou práci Tadeáš KOVAŘÍK, *Kronika města Chebu Pankráce Engelharda z Haselbachu: Příspěvek k městskému kronikářství raného novověku*, Praha: Univerzita Karlova,

útoku na židovskou komunitu, vyvolaném kázáním františkánského řeholníka, přestože k tomu kromě zmíněné kronikářské relace neexistují žádné dobové doklady.³⁵¹ Podobně nespolehlivým pramenem je i popis dalšího s Chebem souvisejícího historiografa, Kašpara Brusche, odkazující k zavraždění chebských Židů v jedné z bočních uliček města, která měla v návaznosti na to nést název *Ulička zavražděných* (v orig. Mordgaßlein), jenž se traduje dodnes.³⁵²



Obrázek 4: Vraždění Židů v Chebu roku 1350 podle vídeňského rukopisu kroniky Pankráce Engelharda z Haselbachu (MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Ser. N. 3909, fol. 25r)

Věrohodným pramenem, který potvrzuje, že v Chebu skutečně k útoku na Židy došlo, je listina vydaná Karlem IV., datovaná k 18. květnu 1350.³⁵³ Z dokumentu se bohužel nedozvídáme žádné bližší informace ani o útoku samotném, tím méně pak o jeho dopadech na židovskou komunitu. Panovník pouze suše konstatoval, že obyvatelé Chebu zničili židovský majetek („resque et substanciam ipsorum fuerit demolitus“) a že jim odpouští trest, neboť se již s chebskou radou vyrovnal. O zavraždění Židů v Chebu mluví o pět let později další listina, jejímž prostřednictvím tentýž panovník osvobodil klášter ve Waldsassen od splácení dluhů, které měl zdejší konvent u chebských a norimberských Židů.³⁵⁴

I přes torzovitou pramennou základnu však disponujeme několika prameny, které útok na Židy z Chebu reflektují, a to včetně jeho dopadů na městský prostor. Listinou ze dne 10. října 1350 stvrdil Albrecht Nothafft nákup vesnic a zboží od kláštera Waldsassen, přičemž část sumy splatil prostřednictvím domu v Chebu, v němž kdysi bydlel chebský Žid Jekel (*Jekel von Aldenburch, der Jud zu Eg[er]*).³⁵⁵ Albrecht Nothafft nefiguruje v této listině náhodně, neboť se mu patrně do vlastnictví dostaly, když ne všechny, tak velká část nemovitostí, jež Židé před rokem 1350 vlastnili. Roku 1364 totiž vydal Karel IV. chebským Židům potvrzení o vlastnictví synagogy (*judenschole*) a hřbitova (*frithhoff*), které koupili právě od zmiňovaného

Filozofická fakulta, Ústav českých dějin (nepublikovaná bakalářská práce), 2017, která obsahuje odkaz na další relevantní literaturu. Z nejnovější literatury pak viz, M. TOŠNEROVÁ, *Kroniky českých měst*, s. 88–93.

³⁵¹ Obraz o velikonočním útoku tak přebírá i GJ II, s. 186, A. HAVERKAMP, *Die Judenverfolgungen*, s. 246, stejně jako D. DEMANDT, *Die Judenpolitik*, s. 3–4.

³⁵² Jedná se o uličku spojující dnešní Provaznickou a Židovskou ulici. Na údajné zavraždění Židů na tomto místě upomíná i v současnosti umístěná pamětní deska. Kašpar Brusch zmiňuje tuto událost ve svém *Popisu města Chebu* následujícími slovy: „Item das Mordgaßlein darinnen die Juden erwürget und erschlagen seyn worden im jahr nach Christi geburt 1350.“ Viz Caspari BRUSCHII Redivivi Gründliche Beschreibung des Fichtel-Berges, Aus welchem vier Schiff reiche Wasser, der Meyn, die Eger, die Nab und Saal entspringen. Auf ein neues übersehen, und mit einem nützlichen Register vermehrt Durch M. Zachariam THEOBALDUM Juniorem. Nürnberg 1683, s. 81. K Bruschovu dílu viz níž v kap. 3. c. i. Synagoga – Kaple.

³⁵³ CIM II, č. 302, s. 443–445; J. SIMON, *Urkundliches Material*, s. 300. Reprodukci listiny a její komentář nabízí H. STURM, *Eger* II, s. 178–179.

³⁵⁴ StAAM, Kloster Waldsassen Urkunden 367 (<https://www.portafontium.eu/charter/staam/kloster-waldsassen-urkunden-367>) [poslední přístup 07-03-2025]: „die [Juden, pozn. aut.] vormals von Gots verhenknuzze zu Nuremb[er]g, zu Eger, und auch anderswo sint erslagen und verterbet, und toten und virnichten“; GJ II, s. 186, pozn. 17; BD I, č. 124, s. 61.

³⁵⁵ StAAM, Kloster Waldsassen Urkunden 336 (<https://www.portafontium.eu/charter/staam/kloster-waldsassen-urkunden-336>) [poslední přístup 07-03-2025]; GJ II, s. 188, pozn. 26.

Albrechta.³⁵⁶ Lze se domnívat, že podobně jako Albrecht převzal po roce 1350 do vlastnictví synagogu a hřbitov, převzal i dům Žida Jekla a možná i další domy, původně obývané chebskými Židy. V návaznosti na napadení židovské komunity tedy nepřekvapivě došlo k majetkovým posunům. Kumulace majetku v rukou jednoho člověka je sice pozoruhodná, nikoliv však náhodná – Albrecht Nothaft byl v letech 1350–1353 chebským hejtmanem, tedy de facto zástupcem panovníka.³⁵⁷ Po napadení Židů tak mohl převzít židovské majetky do své správy (otázkou je, zda s vědomím či svolením panovníka), což mu z hlediska jeho postavení ve městě náleželo, a pak s nimi evidentně samostatně hospodařil.

Přesun osídlení

Tak jako neznáme přesné datum, kdy k napadení Židů došlo, nevíme ani, zda a kdy přesně Židé opustili město. Na základě analogie s podobnými útoky tohoto období lze předpokládat, že k odchodu Židů z města na nějaký čas skutečně došlo. Pravděpodobně již roku 1352 se Židé do Chebu navrátili.³⁵⁸

Otázkou, na níž se na dalších řádcích zaměřím, je, zda nedošlo k přesunu jejich osídlení v rámci městské topografie, jak naznačují torzovitý zápis v chebské *Knize statutu* z roku 1352.³⁵⁹ V ní se doslova píše: „daz kein Jude hie czu Eger nu fürbaz hie vor an der gasze, die genant ist die alten Juden gazse von des Hermans Heckels haus hinauf die gazse auf und auf und von dem leren Chuntzel die [...]“, tedy „že žádný Žid nemá od nynějška do budoucna přebývat v Chebu ve výše psané ulici, jež se nazývá Stará židovská, a to od domu Hermana Heckela až k domu Chuntzelově.“ K velké škodě však zápis není kompletní, neboť v rukopise chybí sedm nebo osm následujících listů.³⁶⁰

Jak tuto informaci číst? Vzhledem k dataci se patrně nejednalo o snahu Židy z města vypovědět úplně, neboť by bylo pozoruhodné, že by k vyhnání mělo dojít dva (až tři) roky po útoku. Nabízí se tedy možnost vykládat tuto informaci jako přesun židovského osídlení v rámci městské topografie.

Podstatné jsou zejména dvě informace. Zaprvé, v *Knize statutu* se ulice, v níž Židé dříve žili, nazývala *Alt Judengasse*, tedy *stará židovská*. Tento název, doložený i v 15. století, kdy se takto zmiňuje v berních rejstřících, přetrval až hluboko do raného novověku.³⁶¹ Přízvisko *alt – stará* vzbuzuje otázku po hledání *nového* místa, kde Židé žili. Již v kapitole o židovské ulici jsem naznačil, že židovské osídlení v Chebu doznalo dílčích změn.³⁶² Starý hřbitov, nacházející se v bloku židovských domů uprostřed města, byl během 14. století nahrazen hřbitovem novým, jenž se

³⁵⁶ BD I, č. 140, s. 67; CIM II, poznámky na s. 444–445.

³⁵⁷ František KUBŮ, *Chebský městský stát: Vznik a vrcholné období do počátku 16. století*, České Budějovice: Veduta, 2006, s. 51; K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 102, pozn. 50;

³⁵⁸ D. DEMANDT, *Die Judenpolitik*, s. 7, pozn. 35; D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 9, 25–26. Jedním z dokladů může být i náhrobek, nesoucí datum 1353, který však nemusí automaticky dokládat přítomnost komunity. Jak ukáží ve zvláštní kapitole, v některých případech je doloženo, že Židé mohli hřbitov využívat, i když v daném městě zrovna nesídlili, viz kap. 3 c. ii: Židovský hřbitov bez komunity.

³⁵⁹ Eduard REICHL, *Das Egerer Stadtgesetzbuch über die Juden*, *Egerer Jahrbuch* 7 (1877), s. 146–150.

³⁶⁰ BD I, č. 120, s. 58–59.

³⁶¹ Ve svém popise na něj ostatně upomíná i Kašpar Brusch, a to následujícími slovy: „Diß bezeugen auch zwo gassen so man heutigs tags noch judengassen von wegen der juden einwohnung nennet.“ Caspari BRUSCHII Redivivi Gründliche Beschreibung des Fichtel-Berges, s. 81.

³⁶² Viz kapitola 2. b. ii: Vývoj židovského osídlení v Chebu.

nacházet u Horní brány.³⁶³ Vnucuje se tedy otázka, zda a jakým způsobem se mohla vyvíjet poloha židovského osídlení. Nabízí se varianta přesunu těžiště židovského osídlení k dnešní Jakubské a Úzké ulici, kde se nacházela synagoga. Připomeňme totiž, že synagogu i hřbitov si chebská Židé podrželi stejnou, jako před rokem 1350, což dokládá výše citované potvrzení o jejich zpětném odkupu od Albrechta Nothafta.³⁶⁴

Lze se tedy hypoteticky domnívat, že mohlo po roce 1350 dojít k přesunu těžiště ze *staré* židovské ulice blíže k lokalitě synagogy, jež ležela v části v té době nazývané *Vingerleins Hof*. Zaměřím se nyní na dvě otázky, související s posunem umístění židovské komunity v městském prostoru. Je to otázka kontinuity a početnosti navrátní se komunity, neboť doklady o vlně násilí v polovině 14. století svědčí o zásadní redukci židovského osídlení, lze se tedy domnívat, že i židovská obec v Chebu utrpěla zásadní ztráty. Druhá, pro můj výzkum podstatnější otázka, souvisí s možnými důvody přesunu židovského osídlení z *alt Judengasse* k *Vingerleins Hof*, a zejména s významem tohoto procesu v kontextu *utváření sociálního prostoru*.

Dokladů o demografii židovského osídlení máme obecně pro toto období velmi málo, disponujeme pouze několika málo zmínkami, jmenujícími několik jednotlivců, kteří se k Chebu v těchto letech váží. Již jsem zmínil prodej domu, jež obýval před rokem 1351 Žid Jekel z Aldenburgu. O jeho osudech nic bližšího bohužel nevíme. V téže roce se jmenuje také Žid Meir, přebývající patrně v nedalekém Hofu, jemuž vydal Friedrich, fojt z Weidy, glejt, zaručující bezpečný průjezd do Chebu či jiného města, kam by jel dotyčný vyřizovat své finanční záležitosti.³⁶⁵ Když se v roce 1360 jistý Žid Meir v Chebu znovu zmiňuje, přirozeně se nabízí otázka, zda se nejedná o tutéž osobu.³⁶⁶ Vyloučit to nelze, nicméně je nezbytné tuto otázku posuzovat velmi obezřetně. I příklady z jiných míst Svaté říše římské nás však vedou k hypotetickému předpokladu o navázání personální kontinuity.³⁶⁷ Kromě Jekela a Meira lze snad do souvislosti s útokem na chebské Židy klást i zmínku o pokřtěném Židu pocházejícím z Chebu, přebývajícím v roce 1362 v Řezně.³⁶⁸ Podobně jako v předchozích případech je to však souvislost ryze hypotetická.

Obě otázky – kontinuita a početnost navrátní se komunity, a její místo ve městě spolu samozřejmě souvisí. Není to totiž jen skutečnost, zda, ale také *kam* bylo vyhnaným Židům povoleno se vrátit. Aktivita Albrechta Nothafta nám ukazuje, že převzetí a následné nakládání s nemovitými majetky obětí násilí bylo téměř okamžité, zatímco jejich možné získání nazpět představovalo (minimálně z právního hlediska) mnohaletý proces, čehož jsme svědky na příkladu synagogy a hřbitova. Zároveň se nejedná o zkušenost exkluzivně středověkou, ani exkluzivně

³⁶³ GJ II, s. 187, pozn. 18; H. STRUM, *Eger* I, s. 186. Není zcela jasné, kdy k tomu mělo dojít, V. Prökl soudí, že až po roce 1418. V. PRÖKL, *Eger und das Egerland* I, s. 633.

³⁶⁴ K historii chebské synagogy viz kap. 3. c. i. Synagoga – Kaple.

³⁶⁵ GJ II, s. 186–187, 365; Berthold SCHMIDT (ed.), *Urkundenbuch der Vögte von Weida, Gera und Plauen, sowie ihrer Hausklöster Mildenfurth, Cronschwitz, Weida und z. h. Kreuz bei Saalburg*, Bd. 1, Jena: Fischer, 1885, č. 925, s. 477–479. Jeho identifikace s Meirem, donátorem chebské synagogy, zmíněným v kap. 3. c. i: Synagoga – Kaple, je nejistá, GJ II, s. 186 ji však předpokládá.

³⁶⁶ GJ II, s. 186; J. SIMON, *Urkundliches Material*, s. 300.

³⁶⁷ K otázce navázání přerušených vazeb židovských osídlení po vlně útoků v pol. 14. století viz Michael SCHLACHTER, "Iudei... reversi sunt": Zur Reorganisation jüdischen Lebens in Aschkenas nach 1350, in: Lukas CLEMENS – Christoph CLUSE (eds.), *The Jews of Europe around 1400: Disruption, Crisis, and Resilience*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2018, s. 31–54.

³⁶⁸ GJ II, s. 186; RB 9, s. 67: „Albrecht der getaufte Jud von Eger schwört Urphede hinsichtlich der von der Stadt Regensburg wegen eines nicht gerechten Briefes über ihn verhängten Gefängnisstrafe, und gelobt nie mehr in das Bisthum und die Stadt Regensburg zu kommen.“

židovskou. Lze ji vnímat jako vcelku univerzální projev využívání městského prostoru. Na následujících řádcích se zaměřím výhradně na *přesun* židovského osídlení, otázce proměny vlastnictví domů a jejímu prostorovému významu se budu věnovat v následující kapitole.³⁶⁹

Kromě fragmentární zmínky v chebské *Knize statutů* nemáme o přesunu židovského osídlení žádné zprávy. Obecně vzato tento proces nelze vyloučit, neboť v některých případech souvisejících s vlnou útoků na židovské komunity v polovině 14. století nacházíme zprávy o podobné změně topografické polohy židovských ulic po návratu Židů do města. Nelze však podlehnout dojmu, že se jednalo o obvyklý postup, neboť prameny ukazují, že takové přesuny byly spíše výjimečné, a o periferizaci židovských osídlení ve městech tak nemůže být pro toto období příliš řeč.³⁷⁰ I v případech, kdy je výraznější přesun židovského osídlení v důsledku napadení doložen – zmiňují se například Štrasburk, Würzburg, Rothenburg ob der Tauber a Norimberk – nedošlo k vypuzení Židů do okrajových částí měst.³⁷¹ Zároveň, jakkoli by se mohly zdát příklady různých měst analogické, vnímám tuto analogii jako falešnou. I když obecně vykazuje v některých případech protizidovský postup jednotlivých měst rysy příbuznosti a inspirace, jejich doklady jsou sporé a důkazy k tomu nepřímé.³⁷²

Pohlédneme-li tedy na postup městské rady vůči navrátilivším se Židům, v Chebu nenacházíme tak razantní postup, k jakému došlo v jiných městech, kdy byly původně židovské domy srovnány se zemí.³⁷³ V Chebu došlo *pouze* k tomu, že Židům bylo zapovězeno vrátit se svých domů v původní lokalitě – *alt Judengasse* – přičemž ani nejsme schopni stanovit, jak rozsáhlé toto původní židovské osídlení bylo. V chebském případě pak nedošlo ani k proměně původního prostoru – zatímco například v Norimberku na místě původních domů vzniklo tržiště, v Chebu se na městském plánu přesun tržiště židovského osídlení nijak neprojevil. Zároveň je nutné si položit otázku po důvodech tohoto postupu městské rady. Hypotézu o vyhnání kvůli prestiži ulice je možné celkem bezpečně odmítnout, podobně jako v případě jiných měst Svaté říše římské. Ačkoli blízkost staré Židovské ulice k hlavnímu tržišti může naznačovat určitou míru prestiže této části města, okolní ulice, kde Židé v následujících desetiletích nepochybně žili, nebyly v žádném případě okrajovými oblastmi – byly stále součástí stejné, tedy druhé čtvrti.³⁷⁴ Jak ostatně budeme mít možnost sledovat níže v následující kapitole, i z hlediska výnosu městské berně nic nenasvědčuje tomu, že by se část města *Vingerleins Hof* nějak vymykala ostatním. Pravděpodobnějším vysvětlením tedy spíše bude, že domy v *alt Judengasse*, které byly zkonfiskovány, byly nyní obsazeny novými, nežidovskými obyvateli, kteří se jich nechtěli vzdát. Zároveň je nutné upozornit na to, že Židé nebydleli pouze v domech, jež měli ve svém vlastnictví, ale že pravděpodobně obývali i domy křesťanů.³⁷⁵ Že se s původně židovskými domy čile obchodovalo již po vyhnání Židů lze odvozovat z již výše zmiňovaného prodeje domu, původně obývaného Židem Jeklem. Z hlediska přímých

³⁶⁹ Viz kapitolu 3. b. iii: Židovské domy.

³⁷⁰ A. HAVERKAMP, *The Jewish Quarters*, s. 23–25; Michael TOCH, *Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit*, *Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 13: Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin, 1992, s. 29–39, zde s. 32.

³⁷¹ A. HAVERKAMP, *The Jewish Quarters*, s. 24.

³⁷² I když by se například nabízelo vést jistou analogii mezi útokem na Židy v Chebu a Norimberku – jež by snad mohla souviset s vzájemnou provázaností obou měst – nepokládám to pro tuto práci, ale ani pro obecný výzkum této problematiky, za příliš přínosné, neboť pramenných dokladů je příliš málo.

³⁷³ Například Norimberk, Michael TOCH, *Der jüdische Geldhandel in der Wirtschaft des Deutschen Spätmittelalters: Nürnberg 1350–1499*, *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117 (1981), s. 283–310, zde s. 284, pozn. 11.

³⁷⁴ Ke čtvrtinému dělení Chebu viz K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 138–139.

³⁷⁵ Podrobněji k této otázce viz v následující kapitole 3. b. iii: Židovské domy.

dopadů na městský prostor tedy lze snahu městské rady z roku 1352 vnímat jako *pouhé* vykázání Židů z jejich původních domů, přičemž dvůr bloku, do něhož domy ze staré Židovské ulice ústily, původně využívaný jako židovský hřbitov, zůstával stále do jisté míry využíván židovskou komunitou, neboť se tam nacházely židovské komunitní budovy, např. *tanezhaus*.

Z hlediska dopadu na městský prostor se tak nařízení z roku 1352 nezdá tak rasantní, a to zejména proto, že neznáme jeho pravou motivaci. Zatímco v případě dominikánů je evidentní, že se jednalo o konflikt, jež bychom mohli nazvat jako *ideologické vymezení prostoru*, který má mít z hlediska kláštera žádoucí, nerušivý charakter, u staré Židovské ulice můžeme jen odvozovat, že důvody byly ryze praktické. Židé svým vyhnáním pozbyli nároku na své nemovité majetky a kontinuita vlastnictví jim nebyla v případě domů v této části města po návratu přiručena. Na rozdíl od případu z roku 1314 tak nevnímám tuto situaci jako programový spor o povahu prostoru, ale jako o pragmatický postup městské elity. Přesto, z hlediska *utváření sociálního prostoru* měl i tento přístup svůj význam. Dočasná nepřítomnost Židů umožnila posun ve vlastnictví majetků, a v návaznosti na to bezpochyby i posun ve vzájemných vztazích – podtrhla se tím překerní pozice Židů v městské společnosti.³⁷⁶ Ve chvíli, kdy nebyli ve městě přítomní, mohli jen těžko hájit svá práva v prostoru, a v okamžiku jejich návratu nebylo jejich vymáhání o nic méně složitější, jak jsme ostatně mohli pozorovat na dlouho trvajícím procesu znovuzískání práv na hřbitov a synagogu, k němuž došlo až v roce 1364.

Názvy ulic

Rovněž je nezbytné zvážit další prostorový aspekt celého postupu městské rady v tomto roce, totiž význam názvu ulice – *alt Judengasse*. I když nelze středověké názvy ulic interpretovat stejným způsobem jako dnes, je pozoruhodné, že tento název přetrval až do 18. století – tedy do období, kdy v Chebu stabilně židovská komunita neexistovala, resp. dodnes.³⁷⁷ Názvy ulic byly přítomny v různých formách komunikace – byly zmiňovány v oficiálních dokumentech, zejména v *berních rejstřících*, a patrně mohly být používány i místním obyvatelstvem v každodenním styku. Zdá se nepravděpodobné, že by obyvatelé města byli zcela neteční k jejich významu. Proč byl tento název zachován, i když zde Židé již od poloviny 14. století nebydleli? Pouze ze zvyku, nebo to lze vnímat jako přetrvávající památku na kdysi prosperující židovskou přítomnost?

K tomuto pohledu přispívá další, mnohem paradoxnější příklad. Jak jsem zmínil a ještě podrobněji rozvedu v následující podkapitole, v berních rejstřících se průběžně během většiny 15. století uvádí v části *Vingerleins Hof* několik židovských domů, poslední záznam se váže k roku 1502. Tento letopočet lze označit jako poslední rok, kdy Židé ve středověku v Chebu trvaleji žili. Počínaje rokem následujícím se v berních rejstřících objevuje označení nové části města, resp. ulice, vyčleněné z *Vingerleins Hof*, nesoucí název *Unter den Juden*, tedy *Mezi Židy*. Beze sporu se v případě tohoto pojmenování muselo jednat o záměr, přičemž tento místopisný termín přetrvával i v raném novověku. Podobně jako v případě *alt Judengasse* i název *Unter den Juden* „vznikl“ nuceným

³⁷⁶ Jak mohl přesun vlastnictví v kontextu židovských domů vypadat, představím v následující kapitole 3. b. iii: Židovské domy.

³⁷⁷ Není to nic výjimečného, podobně tomu bylo například v Českých Budějovicích, viz Reinhard HUYER, *Zur Geschichte der ersten Judengemeinde in Budweis, Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 49/3, (1911), s. 366; k současnému dochování názvů *židovských* ulic v kontextu dnešního představování židovských dějin viz Ido NOY, *Medieval Ashkenaz: Views from the 21st Century*, *JSQ* 28/4, s. 429–447, zejm. s. 433–434.

odchodem Židů z města. Nezůstali-li Židé v ulici fyzicky, byla jejich přítomnost zachována alespoň symbolicky.

Zachování, resp. záměrný vznik názvu ulice odkazující na (ne)přítomnost Židů, bychom tedy měli vnímat podobně jako například zachování náhrobků a dalších stop židovské „přítomnosti“ ve městě. Motivace mohla být netečná a praktická: tak jako byl náhrobní kámen kus kamene, který může sloužit jako stavební materiál, tak název ulice, který byl obecně známý a používáný, by při své změně mohl způsobit zmatek. Takto lze jistě argumentovat v případě *alt Judengasse*. Motivace však mohla být také polemičtější. Náhrobky, použité jako stavební materiál, mohly na určitých místech symbolizovat křesťanské vítězství nad Židy. Podobně vznik, resp. kodifikace názvu ulice *Unter den Juden* mohla připomínat, že v dané části města kdysi Židé žili, ale nyní už zde nejsou. Obě motivace byly patrně vzájemně propojené, obě se různou mírou v různém čase podílely na utváření sociálního prostoru. To, co v některých obdobích neneslo žádný význam, mohlo být o několik let později vnímáno jako rozhodující formativní faktor. Vnímání symbolů, stop a projevu (ne)přítomnosti se totiž ve společnosti, prostoru a čase neustále proměňuje.

iii. Židovské domy

Při zkoumání přítomnosti Židů ve městech se badatelé cíleně koncentrují na celky židovského osídlení – židovské čtvrti či ulice, dílčí pozornost pak bývá věnována i samotným židovským domům a sousedství mezi Židy a křesťany. Co se však s těmito nemovitostmi stalo ve chvíli, kdy je museli Židé opustit? Nakolik jsme vůbec schopní tento proces rekonstruovat?

Pokud jsme v polovině 14. století tápali, hledající přesnější místa židovského osídlení, v 15. století již disponujeme poněkud stabilnější pramennou základnou, a to zejména díky velmi dobře zachované řadě berních rejstříků, jež byly téměř nepřetržitě vedeny městskou radou od roku 1390 až hluboko do 18. století. I když nebylo z hlediska právní pozice Židů obvyklé, aby byly jejich domy předmětem městské berně, ukazuje se, že se od počátku 15. století vždy několik židovských domů na folia těchto pramenů dostalo. Z toho důvodu jsou pro nás tyto dokumenty cenným průvodcem po stavu židovského osídlení, jakkoli z hlediska jeho početnosti výpovědní hodnotou nepřispějí, jak níže osvětlím.³⁷⁸

Vinou opakovaných vyhnání museli Židé Cheb několikrát opustit, a tím byli nuceni zbavit se svých nemovitých majetků. Situaci po vyhnání v roce 1350 jsem podrobně popsal v předchozí kapitole v souvislosti s následujícím zákazem židovského osídlení v *alt Judengasse*. Vzhledem k tomu, že k dalším třem vyhnáním – konkrétně v letech 1430/31, 1469 a po roce 1497 – došlo již v době, kdy se dochovala početnější pramenná základna, a i městská berně byla zaznamenávána soustavně, jsme schopni proces opouštění židovské čtvrti rekonstruovat, jakkoli spíše schematicky a v některých ohledech spekulativně. Na následujících řádcích se však o takovou rekonstrukci pokusím, zejména s ohledem na vyhnání po roce 1430 a následnou obnovu židovského osídlení o čtyři roky později. Prameny sice neumožňují přesně specifikovat, kdo židovské domy po odchodu původních obyvatel obýval, přesto však můžeme alespoň rámcově odhadnout některé tendence a zejména pak jejich význam z hlediska prostorové zkušenosti židovského obyvatelstva a jeho nepřítomnosti.

³⁷⁸ Přehledný soupis domů obývaných Židy zaznamenaných v berních rejstřících viz v příloze 2.

Okolnosti nuceného odchodu Židů z města po roce 1430 byly podrobně analyzovány na předchozích stranách této práce.³⁷⁹ Nyní se pokusím na základě údajů z knih městské berně prozkoumat, jak tato událost dopadla na *Vingerleins Hof*, část města, jíž Židé obývali. Kromě zmíněných městských knih disponujeme i několika smlouvami o prodeji židovských domů v tomto roce, jež nám umožní nahlédnout celé dění i z bližší perspektivy.

Nejprve však perspektiva globální. Berní rejstříky patří mezi základní pramen městského hospodaření a jako takové se alespoň v omezené míře dochovaly v řadě měst zemí Koruny české. Samotné dělení městských knih podle způsobu a typu zaznamenávání platby daní představuje kapitolu pro vlastní bádání, proto se zde budu věnovat pouze konkrétní dani – městské sbírce (bývá též nazývána lozunga či lozuňka, z něm. Losung).³⁸⁰ Městská sbírka sloužila jednak jako zdroj, z něhož se odváděla patřičná suma panovníkovi, jednak potom jako zdroj k úhradám nejrozličnějších městských výdajů.³⁸¹

Z hlediska daňového zatížení však nelze na situaci v Chebu nahlížet stejně jako na situaci jiných českých a moravských královských měst, a to kvůli zvláštnímu postavení Chebu a Chebska v rámci zemí české Koruny. Kromě městské berně se zde totiž vybírala ještě berně zemská, tzv. *Klosteuer*. Byť se při převzetí Chebska do zástavy roku 1322 český král Jan Lucemburský zavázal, že nebude ze země vybírat obecnou berni, po dobu vlády Lucemburků tomu tak úplně nebylo a přinejmenším v některých letech náležela zemská berně panovníkovi. Postupem času však její výběr stále více ovládalo město a v 15. století ji již lze vnímat jako podstatný zdroj městských příjmů. Z hlediska skladby městských příjmů je proto vhodné sledovat její výši v souběhu s berní městskou.³⁸²

Chebské berní rejstříky jsou nejen cenným dokladem o hospodářské situaci ve městě, ale též zásadním pramenem pro poznávání městské topografie a stratifikace prestiže jednotlivých částí města. Podle nich poznáváme, kdo byli plátcí městské berně (lozungy) a jak rozsáhlými majetky disponovali. Zároveň představují unikátní a nebývale rozsáhlou sbírku rukopisů, pokrývající s výjimkou několika let nepřetržitou řadu několika století. Nejstarší dochovaný rejstřík pochází z roku 1390,³⁸³ poslední se datuje k roku 1758.³⁸⁴ První zmínky o daňovém zatížení Chebu zaznamenáváme na počátku 13. století,³⁸⁵ doklady o výběru městské berně v Chebu však můžeme

³⁷⁹ Viz kap. 2. c. ii: 1430/31: Nespolehliví sousedé.

³⁸⁰ Lozung = daň z majetku n. příjmu z majetku odváděná městu, viz Elektronický slovník staré češtiny. Praha, oddělení vývoje jazyka Ústavu pro jazyk český AV ČR, v. v. i., 2006–, přístupné online: <http://vokabular.ujc.cas.cz> (verze dat 1.1.25) [poslední přístup 07-03-2025]).

³⁸¹ Podrobněji k městské sbírce viz úvod k AČ XL/1, s. xxiii–xlvi. K situaci v Chebu pak Karl BEER, *Über Losungsbücher und Losungswesen böhmischer Städte im Mittelalter*, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 36 (1915), s. 31–95, zde s. 54–57 a Tomáš KLÍR a kol. (eds.), *Knihy chebské zemské berně z let 1438 a 1456*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, s. 175–176.

³⁸² Jen pro ilustraci: Roku 1442 se na městských příjmech podílela zemská berně z 18 %, městská berně pak z 37 %. T. KLÍR a kol., *Knihy chebské zemské berně*, s. 44–45.

³⁸³ Nejstarší berní rejstřík se dočkal rovněž edice, viz Karl SIEGL, *Das älteste Egerer Stadtsteuerbuch vom Jahre 1390*, *Kalender für das Egerland* 21 (1931), s. 83–106, 22 (1932), s. 55–78.

³⁸⁴ R. NOVÝ (ed.), *Městské knihy*, s. 70.

³⁸⁵ K. SIEGL, *Das älteste Egerer Stadtsteuerbuch I*, s. 83.

sledovat přinejmenším již od počátku 14. století. Již v roce 1306 římský král Albrecht stanovil, aby se na daních v Chebu podílel každý, kdo ve městě bydlí nebo vlastní nemovitost.³⁸⁶

Principy zdanění byly zpravidla stanoveny v úvodu berního rejstříku, přičemž v průběhu let se proměňovaly. Nejstarší berní rejstřík z roku 1390 pouze stanovil, že z majetku v hodnotě 100 liber haléřů se odváděla 1 libra – berní sazba tedy dosahovala 1 %.³⁸⁷ O šest let později již došlo k rozlišení mezi movitým (*parschaft*) a nemovitým (*erbe*) majetkem – první jmenovaný byl daněn 4 %, druhý jmenovaný 2 %. Platba lozungy nebyla však závislá na vlastnictví nemovitého majetku, na městské berni se podíleli i obyvatelé města, jež domy nevlastnili, a to platbou podýmného. I jeho výše se v průběhu let měnila a lze říci, že fluktovala mezi 7,5 a 20 groši.³⁸⁸ V letech 1430–1436, jimž se v analýze budu věnovat podrobněji, ke změnám ve výměru daně nedošlo, zdanění bylo následující: z movitého majetku se odváděla 1 kopa ze 30 kop (3,3%), u nemovitého pak 1 kopa z 60 kop (1,7%).³⁸⁹ Ve srovnání s pozdějšími desetiletími 15. století tak lze říci, že v obou případech sazba daně mírně klesala, případně stagnovala.³⁹⁰ Ze zdanění byly zároveň vyňaty různé skupiny obyvatel – duchovní, obyvatelé hradu a zbrojnoši. Poslední jmenovaní byli v knihách uváděni s poznámkou *schutz*. Mohlo se stát, že dotyčný plátce nebyl ve městě zastížen, protože byl na cestách – tehdy se do rejstříku uvedla poznámka *vias*. V případě, že obyvatel města lozungu neuhradil, uvedlo se *no[n] d[a]t* (nedal), případně *no[n] b[abe]t* (nemá). Zemřel-li dosavadní plátce daně, zapsalo se prostě *tot* (mrtvý).

Z plátců městské lozungy byli také obecně vyňati Židé, kteří odváděli paušální částku.³⁹¹ Toto konstatování však není pravdivé zcela. Od roku 1412 se (s výjimkou let, v nichž Židé v Chebu bydlet nesměli) až do konce 15. století setkáváme se zápisy, týkajícími se domů vlastněných nebo obývaných Židy.³⁹² Zaměříme-li se na sledovaná léta 1430–1436, tak v roce 1430 se v ulici *Vingerleins Hoff* uvádí *Jacob Iudenhaws*, z nějž se odvádělo 50 grošů,³⁹³ *Han Iudenhaws* (20 g.) a *Moyse Josep Iudenhaws* (22 g.).³⁹⁴ O rok později, když již Židé v době vyměřování a vybírání berně ve městě patrně nebyli, se tyto židovské domy pochopitelně neuvádějí. Zmiňuje se však *Juden selhaws*, tedy židovský špitál (hekdeš),³⁹⁵ pravděpodobně protože kvůli vypovězení Židů z města přešel do vlastnictví města. Tomu by odpovídala i skutečnost, že mu nebyla vyměřena žádná částka k zaplacení a místo pro sumu zůstalo v knize prázdné. V následujících letech se již nesetkáváme ani se židovským špitálem, lze se tedy domnívat, že přešel do vlastnictví někoho z obyvatel města, a berně z něj tak byla zapsána pod jménem nového majitele. Znovu se židovští plátcí městské berně zmiňují až roku 1443.³⁹⁶ V berním rejstříku z roku 1446, jenž je na rozdíl od ostatních veden velmi

³⁸⁶ Tamtéž, s. 83–84; CIM II, č. 82, s. 147–148.

³⁸⁷ T. KLÍR, *Rolnictvo*, s. 115; T. KLÍR a kol., *Knihy chebské zemské berně*, s. 175; K. SIEGL, *Das älteste Egerer Stadtsteuerbuch I*, s. 84–85.

³⁸⁸ T. KLÍR, *Rolnictvo*, s. 116.

³⁸⁹ Viz např. zápis z rejstříku z roku 1430: „Nota anno d[omi]ni etc. M^o CCCC^o XXX etc. Am nest[e]n mitwoch vor Petri et Pauli tag haben unser hern des Rats hie det stat czu Eger die losung an gehalten eyn zu nemen und mit namen der Sigmund Rudusch und Hanus Smidel von XXX schocken an paren gelde I schock von LX schocken an erbe I schock.“ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1430, sign. C 1409, fol. 1r.

³⁹⁰ Tomáš Klír uvádí, že v letech 1438–1456 byl movitý majetek daněn nejčastěji v poměru 1:50 (2%), nemovitý pak 1:60 (1,7%); T. KLÍR, *Rolnictvo*, s. 116.

³⁹¹ T. KLÍR, *Rolnictvo*, s. 115.

³⁹² Viz Příloha 2: Domy obývané Židy uvedené v berních rejstřících.

³⁹³ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1430, sign. C 1409, fol. 80r.

³⁹⁴ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1430, sign. C 1409, fol. 81r.

³⁹⁵ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1431, sign. C 1410, fol. 74r.

³⁹⁶ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1443, sign. C 1421, fol. 56r. „Hass Jud vom haws 26 g.“

podrobně, včetně soupisu majetku, z něhož byla berně vyměřena, se pak rovněž setkáváme s židovskými poplatníky – *Hass Jud vom haws* (26 g.),³⁹⁷ *Jude von des Voitlend[er]s haws* (10 g.),³⁹⁸ *Mosche Jud von haws* (23 g.).³⁹⁹

Výběr daně probíhal podle jednotlivých ulic, přičemž lze stanovit i jejich pořadí.⁴⁰⁰ Výběr daně začínal na náměstí před domem se současným číslem popisným 471. Po náměstí byla zaznamenána lozunga z krámů, tedy tzv. Špalíčku, stojícího uprostřed severní části náměstí. Následně probíhal výběr v ulicích v následujícím pořadí: ulice u Horní brány (*Obertorgasse*), následně ulice na západní straně náměstí: *Schlegelgasse*, *Bindergasse*, na ně navazující první část Růžového kopečku (*Rosenpübel*), poté Stará Židovská ulice (*alt Judengasse*) a po ní druhá část Růžového kopečku. Následovala severozápadní část města: *Vingerleins Hoff*, první část Kamenné ulice (*Steingasse*), podhradí (*Forburg*), část u kostela sv. Jana, *Ramelei*, druhá část Kamenné ulice a Mlýnská ulice (*Mühlgasse*) u severní hradby. Poté se výběrčí přesunul do severovýchodní části města, kde se nacházela *Schefgasse* a podél východní hradby probíhající ulice *Za Školou* (*hinter der Schul*). Tím byl dokončen výběr daně ve městě a na něj navázala předměstí, a to v následujícím pořadí od severních předměstí po směru hodinových ručiček: *Brucktor*, *Ledergasse* a *Grüingasse*, předměstí před *Schiffitor* a zde se nacházející *Frauengasse*, prostor před tzv. *Radanstürl*, na jihu se nacházející předměstí před Horní branou s *Rumelgasse* a *Leingass*, dále osada *Prignitz* a konečně předměstí před *Remtor* a *Mühltor*.

I když známe metodiku, jak byla daň vyměřována, přesto nejsme na základě rejstříků ze sledovaných let bezpečně určit, kdo z plátců vlastnil dům a platil z něj daň, a kdo byl pouze plátcem podýmného. Určení lze provádět pouze nepřímo – například pomocí údajů z nebývale podrobného berního rejstříku z roku 1446.⁴⁰¹ Tyto údaje lze alespoň v některých případech nepřímo promítnout do rejstříků starších a alespoň částečně rekonstruovat majetkovou strukturu ve městě v dlouhodobějším měřítku. Obecně však lze konstatovat, že přesáhla-li placená suma jednu kopu grošů, byl již plátcem daně většinou i vlastníkem domu. Jistým indikátorem počtu domů nám mohou být také mladší rukou vepsané poznámky do berních rejstříků, označující u některých sum, že se jednalo o dům – poznámky jsou však raně novověké či mladší a není zřejmé, na jakém základě byly do knih zaneseny.⁴⁰² Podobně nám může být jistou oporou i stabilní katastr, podle nějž lze rovněž odhadovat počet domů v chebském městském jádře, jakkoli i zde se nejedná o zcela spolehlivou oporu, neboť mohlo dojít například ke scelování domů a městských parcel.⁴⁰³

Jak jsem zmínil, berní rejstříky neposkytnou přímé informace o stavu židovského osídlení, neboť většina Židů nebyla vedena jako plátcí městské berně. Přesto však můžeme jistý obraz o proměně městského osídlení vlivem odchodu Židů dostat. Lze totiž předpokládat, že ve chvíli, kdy Židé své domy opustili, zaujali jejich místo jiní obyvatelé města, kteří se na platbě lozungy podíleli.

³⁹⁷ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1446, sign. C 1424, fol. 85r.

³⁹⁸ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1446, sign. C 1424, fol. 88r.

³⁹⁹ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1446, sign. C 1424, fol. 90r.

⁴⁰⁰ K. SIEGL, *Das älteste Egerer Stadtsteuerbuch I*, s. 85–86.

⁴⁰¹ SOKA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1446, sign. C 1424; T. KLÍR, *Rolnictvo*, s. 116.

⁴⁰² Podobně lze za jistý indikátor považovat i soupis počtu domů uvedený v MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. Cod. Ser. N. 3909, fol. 136v.

⁴⁰³ Lze však konstatovat, že na základě podrobné analýzy všech berních rejstříků a vývoje městského plánu by bylo možné analyzovat vývoj majetkových vztahů v Chebu ve středověku i raném novověku. Zatím zůstává tato práce pouhým desideratem.

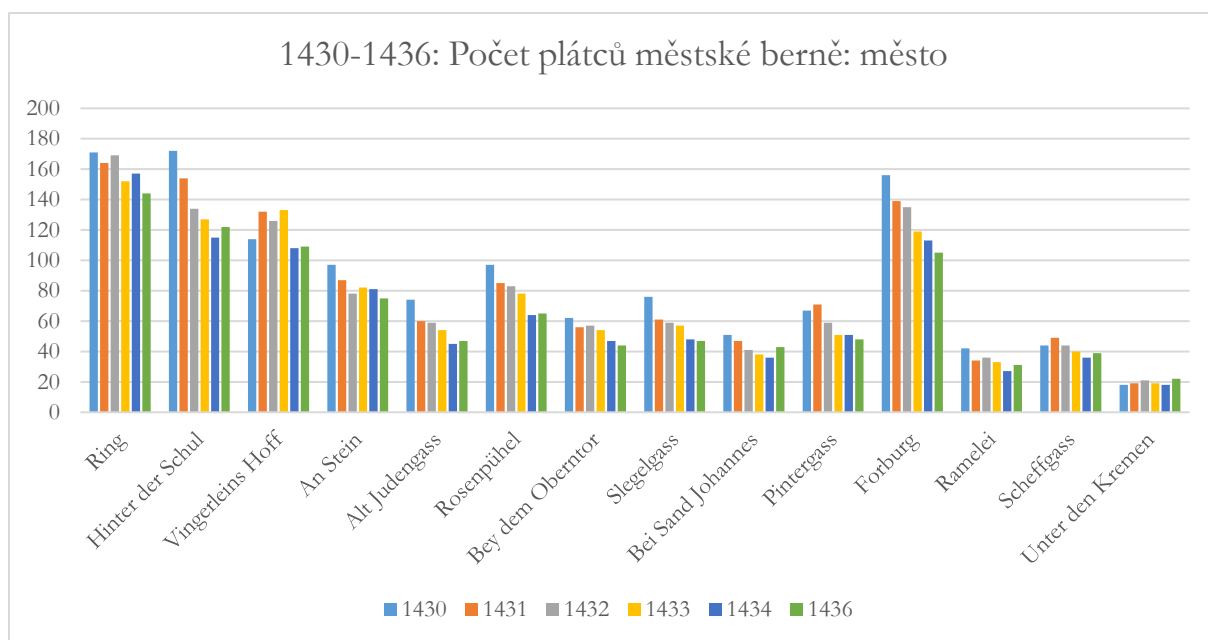
Zda se tento předpoklad potvrdí, lze pozorovat na vývoji počtu plátců městské berně mezi lety 1430 a 1436 zobrazeném v následující tabulce a grafu:

Ulice/část města	Počet plátců městské berně v daném roce ⁴⁰⁴					
	1430	1431	1432	1433	1434	1436
Ring	171	164	169	152	157	144
Unter den Kremen	18	19	21	19	18	22
Bey dem Oberntor	62	56	57	54	47	44
Slegelgass	76	61	59	57	48	47
Pintergass	67	71	59	51	51	48
Alt Judengass	74	60	59	54	45	47
Rosenpühel	97	85	83	78	64	65
Vingerleins Hoff	114	132	126	133	108	109
Forburg	156	139	135	119	113	105
Bei Sand Johannes	51	47	41	38	36	43
Ramelei	42	34	36	33	27	31
An Stein	97	87	78	82	81	75
Scheffgass	44	49	44	40	36	39
Hinter der Schul	172	154	134	127	115	122
Jenseit der Pruck	78	77	77	73	72	82
Ledregass	61	56	53	51	48	55
In der Grün	15	16	16	13	12	14
Vor dem Schefftor	46	22	16	14	17	17
Zum Slewiczern	15	37	39	36	33	33
Frawngass	29	28	28	26	25	25
Vor dem Radanstürl	31	27	31	27	29	26
Vor dem Oberntor	54	53	53	30	34	35
Rumelgass	64	61	57	44	52	47
Leingass	75	69	60	57	60	55
In der Brignicz	15	10	9	9	7	7
Vor dem Remtor	26	10	13	12	14	21
Vor dem Mülto	18	17	15	11	14	11
Součet	1768	1641	1568	1440	1363	1369

Tabulka 4: Počet plátců městské berně (1430-1436)

Je evidentní, že ve městě docházelo v tomto období k zásadním posunům v počtu obyvatelstva, kdy zaznamenáváme stagnaci, v některých částech města i podstatný pokles počtu daňových poplatníků. V celkovém měřítku sledovaných let došlo k poklesu počtu daňových poplatníků z 1768 na 1364, tedy téměř o čtvrtinu. Když se zaměříme na samotné jádro města, tedy bez předměstí, situace vypadá následovně:

⁴⁰⁴ Berní rejstřík pro rok 1435 se nedochoval.



Graf ilustrativně potvrzuje, že ve valné většině městských ulic a částí došlo k relativně silnému poklesu počtu poplatníků, případně jejich počet stagnoval. Důvody tohoto vývoje je nezbytné hledat ve vícero faktorech, svůj vliv však nepochybně měla dlouhodobě nepříznivá situace v zemi a ohrožení Chebu procházejícími husitskými houfy. Proměny ve stavu městské berně dokládá konečně i její výnos v tomto období, jež procházel také spíše stagnací či klesající tendencí.

Ulice/část města	1430	1431	1432	1433	1434	1436
Ring	13577	12972,5	13163	13255,5	11452,5	13531
Hinter der Schul	3155	3121,5	2538	2686	2226	3338,5
Vingerleins Hoff	2948	3516,5	2938	3049,5	2854	3107,5
An Stein	2809,5	3021,5	2730,5	2790	2614	2846,5
Alt Judengass	2766	2544,5	2645	2056	2127,5	2465
Rosenpüchel	2647,5	2702,5	2547,5	2416,5	2089	2039
Bey dem Oberntor	2381,5	2284	2072	1969	2106	2496,5
Ledreggass	1980	2067,5	1916	1814,5	1555,5	2068
Slegelgass	1848	1973	1828	1629,5	1283,5	1604
Bei Sand Johannes	1390,5	1112	1067,5	1177	815	987,5
Jenseit der Pruck	1357	1371,5	1236,5	1301	1164	1463,5
Pintergass	1277,5	1515	1417	1042,5	1269	1100
Forburg	1210,5	1292,5	1070	888,5	784,5	1164,5
Leingass	976,5	823	713	713	675	914,5
Ramelei	973,5	1035	1049,5	796,5	842	1003,5
Scheffgass	932,5	869,5	818	734	694,5	890,5
Bei dem Oberntor II	695,5	348	339	402	435,5	853
Rumelgass	576	590,5	475,5	437	480	543
Vor dem Schefftor	526	160	145,5	112,5	195,5	171,5
Frawngass	522,5	559,5	504	519,5	508,5	672
Unter den Kremen	469	583,5	622	615	594,5	667
Vor dem Radanstürl	433,5	257	298,5	277	200,5	212

Vor dem Mültoꝛ	343	326	222	319,5	226,5	220
Zum Slewiczern	295,5	455	362	379	371,5	379,5
In der Grün	284	238	200,5	297	159,5	227
Vor dem Remtoꝛ	210	47	75	182	189	272
In der Brignicz	137,5	125	78	92	75	142,5

Tabulka 5: Výnos z městské berně v groších (1430-36)

Když však nahlédneme na situaci ve *Vingerleins Hof*, tedy části města, kde se koncentrovalo jádro židovského osídlení, vnímáme ve sledovaném období poněkud jiný vývoj. Zatímco v ostatních částech města počet poplatníků spíše klesal či stagnoval, pouze ve *Vingerleins Hoff* došlo po roce 1430 k nárůstu jak plátců daně, tak jejího výnosu. Že se nejednalo pouze o meziroční odchylku, dokládá zvýšený počet poplatníků, přetrvávající i v letech 1432 a 1433. Jakkoli je to pouze spekulativní tvrzení, dovolím si tento nárůst klást do souvislosti s odchodem Židů z města, a tedy s uvolněním jejich domů. Místo židovských obyvatel zkrátka zaujali jiní. V roce 1434 a 1436 se pak číslo plátců městské berně v této ulici znovu vrací na úroveň roku 1430. Nabízí se tedy interpretace, že příšedší Židé zaujali místo předchozí židovské komunity, a navrátili se do domů ve stejné části města. Pro ověření této hypotézy by však bylo nezbytné komplexně socio-topograficky analyzovat celý městský plán v delším časovém horizontu, což však dalece přesahuje možnosti této práce.

Po získání globální představy o stavu městského osídlení a jeho proměny odchodem Židů z města následuje tedy otázka, co konkrétně víme o prodeji domů, vlastněných Židy? Zde disponujeme poměrně bohatým pramenným materiálem. Kromě obecného konstatování panovnického nařízení, na jehož základě museli Židé z města odejít („vnd mogen, doch daz In alle Ir hab, pfand vnd schuld, wo wir Sy die haben, mitvolgen sol, dorynne vnser getreue, die von Eger, furderlich vnd hilflich sein sollen, vszgenomen Ire heüser, hofe die Synagoge vnd den Juden-freythof, die sollen unsern getreuen den von Eger beleiben“)⁴⁰⁵ totiž existují ještě tři smlouvy, odhalující podrobně okolnosti prodeje domů městské radě. Jedná se o smlouvu mezi městskou radou a celou židovskou samosprávou,⁴⁰⁶ a dvě, ve svém znění obdobné smlouvy mezi městskou radou a Židem Hanem,⁴⁰⁷ resp. Židovkou Rehel a jejím manželem Lezarem.⁴⁰⁸

Smlouvy týkající se Hanova a Rehelina domu lze rozdělit obsahem na dvě části, z nichž každá nabízí podstatný aspekt odchodu Židů. V první části dotčení Židé potvrzují, že v návaznosti na panovnické nařízení prodali své domy, že jim však městská rada přidělila polovinu částky, za níž byly domy prodány („alz dann darbegen vnser hern von Eger vns Juden die besunder gnad getan vnd vnser Jdem einen halffenteil des geldes, dorumb der Haws verkauft ist, geben haben“).⁴⁰⁹ V tomto se tedy městská rada projevila „štědrejší“ než jim panovník ukládal. Ve druhé polovině smlouvy se pak zmiňovaní Židé vzdávají veškerých právních nároků a práv, a to včetně práva na synagogu, hřbitov i špitál, a to pro sebe i své dědice. Celý právní akt by tak bylo možné vnímat jako „něco za něco“: Židé se vzdali všech svých nároků své majetky, a zároveň dostali vyplacenu polovinu sumy, za níž byly prodány jejich domy. Dům Hana Žida jsme rovněž schopni vysledovat

⁴⁰⁵ BD I, č. 219, s. 98–100.

⁴⁰⁶ Národní archiv ČR, Archiv pražského arcibiskupství (1221–1525), sign. L 52.

⁴⁰⁷ BD I, č. 220, s. 100–101. J. SIMON, *Urkundliches Material*, s. 315–317.

⁴⁰⁸ J. SIMON, *Urkundliches Material*, s. 315–317.

⁴⁰⁹ BD I, č. 220, s. 101.

v pramenech podrobněji – uvádí jej totiž výše zmiňované berní rejstříky, a to od roku 1427 až do roku 1430.⁴¹⁰ Pokaždé se na berni odváděla tatáž suma, 20 grošů.

Příkladem převzetí původně židovského domu do křesťanského vlastnictví snad může být zmínka o *Winckler von Nasse haws* taktéž z roku 1431.⁴¹¹ Jméno *Nasse* by mohlo indikovat původně židovského vlastníka či obyvatele, čemuž by mohl odpovídat též záznam z roku 1425, zmiňující *Nasse Jud von Prixxs*,⁴¹² resp. z r. 1427, zmiňující *Nasse Iudenhaws 20 g.*⁴¹³ Konečně, i ve smlouvě z roku 1431 se jmenuje *alt Nasse mit eym haws*.⁴¹⁴ Po jeho odchodu z města v souvislosti s vyhnáním pravděpodobně jeho dům obýval jakýsi Winckler, jenž se pak v berních rejstřících uvádí i v letech následujících, tehdy již pod záznamem *Wincklers haws*.

Celý proces odchodu Židů, jakkoli pro jejich komunitu jistě traumatizující, se stále odehrával pod pláštíkem právních aktů. Jak jsem však již opakovaně zmínil, nelze právní charakter výrazně přeceňovat. Nemáme například vůbec žádnou představu, za jakou cenu byly původně židovské domy prodány, ale lze dovozovat, že to bylo spíše pod jejich skutečnou cenou.

Při čtení zmíněných smluv, stejně jako v odhalování možného nového osídlení původně židovských domů by se mohlo zdát, že odchodem Židů z města v roce 1431 se uzavřela kapitola židovského přebývání v Chebu, nebo přinejmenším v části *Vingerleins Hof*. Když bylo Židům umožněno se navrátit v roce 1434, a o rok později k návratu skutečně došlo, otázka židovských domů se (na rozdíl od synagogy, hřbitova a špitálu) netematizovala. Je však evidentní, že se Židé usadili ve stejné části města, ze které před několika lety jejich souvěrci odešli. Přirozeně tak vyvstává otázka: V jakých domech? Podobně jako pro předchozí léta je nejsme schopni ani nyní přesně lokalizovat. Židovští plátcí městské berně se uvádí znovu od roku 1443 až do roku 1469, přičemž jejich počet kolísá od jednoho po pět. Je však zřetelné, a musíme to zároveň předpokládat pro celou dobu existence židovského osídlení, že Židé v různé míře obývali i domy křesťanů. Tak totiž musíme číst například zápisy z berního rejstříku z roku 1450, kdy se uvádí *Jude von des Slickes haws*,⁴¹⁵ a to až do roku 1467, kdy v něm pravděpodobně bydlel Žid Mordochus.⁴¹⁶ *Slick haws* se zmiňuje již v rejstřících let 30., lze se tedy domnívat, že jej Židé mohli obývat již předtím – jakýkoliv přímý doklad k tomu však chybí.⁴¹⁷

Výrazně se těžiště židovského osídlení neproměnilo ani odchodem Židů z města po roce 1469. Znovu se Židé ve městě usídlili patrně v roce 1481, a znovu lze jejich stopy nalézt ve *Vingerleins Hof*, a to navzdory tomu, že se z jejich původní synagogy již stala mariánská kaple.⁴¹⁸ V roce 1482 se zde zmiňují dva plátcí berně – *Jude von dez Grezen haws* a *Oscher Jude vom haws*.⁴¹⁹ V následujících letech však znovu Židé jmenovitě uváděni nejsou, v roce 1495 se pak zmiňuje

⁴¹⁰ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1427, sign. C 1406, fol. 77r; Rejstřík městské berně, 1428, sign. C 1407, fol. 79r; Rejstřík městské berně, 1429, sign. C 1408, fol. 78r; Rejstřík městské berně, 1430, sign. C 1409, fol. 81r.

⁴¹¹ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1431, sign. C 1410, fol. 77r.

⁴¹² SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1425, sign. C 1404, fol. 69r.

⁴¹³ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1427, sign. C 1406, fol. 75r.

⁴¹⁴ Národní archiv ČR, Archiv pražského arcibiskupství (1221–1525), sign. L 52.

⁴¹⁵ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1450, sign. C 1428, fol. 53r.

⁴¹⁶ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1467, sign. C 1445, fol. 71r.

⁴¹⁷ *Nickel Slick haws* se uvádí např. již roku 1431, viz SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1431, sign. C 1410, fol. 79r.

⁴¹⁸ K tomu viz podrobně kapitolu 3. c. i: Synagoga – Kaple.

⁴¹⁹ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1482, sign. C 1460, fol. 48r a 50r.

souhrnná platba za židovské domy: „Nota dy Judischheit von yrn hewser VII gul. fecit VI β. 25 g. dat.“⁴²⁰

Navzdory opakovaným odchodům z města tak sledujeme pozoruhodnou kontinuitu židovského osídlení. Zcela jistě můžeme tvrdit, že přinejmenším po celé 15. století Židé obývali domy v tzv. *Vingerleins Hof*. Nelze ovšem soudit nic o tom, zda se při návratech do města vraceli Židé do domů, jež vlastnili či obývali členové komunity předchozí, předpokládat to však spíše nemůžeme.

⁴²⁰ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Rejstřík městské berně, 1495, sign. C 1473, fol. 49r.

c. Uchovávání nepřítomnosti: stopy židovského osídlení

V předchozích kapitolách jsem tematizoval problematiku nepřítomnosti v prostoru a jejího významu ve sledování různých projevů působení moci na příkladu několika procesů: zamezení pobytu Židů v těsném sousedství dominikánského kláštera, nepovolení opětovného usídlení Židů ve staré Židovské ulici, a opouštění domů po nucených odchodech z města. V prvních dvou případech se jednalo o postup spíše preventivní, usilující o *zajištění* nepřítomnosti židovského obyvatelstva, v posledním jmenovaném pak o opakované opouštění prostoru. Společný je těmto procesům postup, jež jsem nazval *vytvářením nepřítomnosti*, přičemž vždy jej lze číst jako důsledek mocenského tlaku na utváření sociálního prostoru.

Navazující tematický celek se zabývá nepřítomností z poněkud jiné perspektivy, cílí totiž na důsledky předchozího, na již existující nepřítomnost, na její projevy, zejména pak na její *stopy* a jejich *uchovávání* či přetrvávání, a to zejména formou existujících *míst paměti*. Koncentruji se na synagogu a hřbitov, jež s sebou jako stěžejní místa židovské komunity určité formy paměti nesou přirozeně, ať už svou fyzickou formou, či svým významem. Specifickou roli v této části disertace zaujímá kapitola věnovaná konverzi synagogy na křesťanskou kapli. Přestože svému novému účelu sloužila budova téměř čtyři staletí, zachovala si svou ambivalenci a nikdy se nestala zcela *křesťanským* prostorem. Druhým místem paměti pak byl židovský hřbitov. Uchovávání památky zesnulých Židů bylo zcela jistě jeho primárním účelem. Po zániku židovské komunity však i původně židovský hřbitov přetrval, a jeho *paměť* se rozšířila o další rozměr – stal se upomínkou na již neexistující židovské osídlení.

i. Synagoga – Kaple

Může se zdát poněkud nepatřičné pojednávat o synagoze, v jistém smyslu centrálním bodu židovské komunity, v části, jež akcentuje *nepřítomnost*. Charakter a obsah pramenů týkajících se chebské synagogy, jež se do současnosti dochovaly, mě k tomu však, doufám, opravňuje. Gotická budova se do dnešních dnů nedochovala a při jejím zkoumání jsme namnoze odkázáni na nepřímé doklady pocházející zejména z konce 18. a počátku 19. století. Díky nim jsme schopni zhruba rekonstruovat architektonickou dispozici budovy, nejsme ji však schopni přesněji zasadit do kontextu architektonického vývoje městského areálu, čímž se nám ztrácí podstatná část vodítek o genezi a následném stavebním vývoji této budovy.⁴²¹

Než se však budu věnovat fyzické dispozici této stavby, velmi stručně shrnu, jak můžeme vnímat synagogu v kontextu sociálního prostoru středověkého města. Již v úvodní kapitole jsem poukázal na to, že synagogu nelze klasifikovat jako výhradně sakrální prostor. Vzhledem k tomu, že uspořádání prostoru středověkého města bylo do značné míry formováno dominantní – křesťanskou – kulturou, bývá interpretace prostorového významu synagogy někdy zasazována do kontrastu s kostelem jako konkurenčním sakrálním prostorem.⁴²² Takové vidění by však bylo velmi schematické, neboť využití synagogy nelze omezit pouze na bohoslužbu a s ní spojené rituální

⁴²¹ Dokumentace již nedochovaných středověkých synagóg z 19. a 20. století jsou pro nás často jedinými prameny, z nichž lze čerpat informace o těchto stavbách, viz Simon PAULUS, „da zuzeiten die Judenschul uff gestanden“: Standorte mittelalterlicher Synagogen in Mitteleuropa, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikven, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 61–72, zde s. 68. Příkladem může být například dokumentace ruin synagogy ve Špýru z roku 1759, Monika PORSCHE, *Die mittelalterliche Synagoge zu Speyer*, s. 129.

⁴²² K tomu podrobněji R. BONFIL, *Jewish Life*, s. 215–218.

úkony. Synagogu musíme vnímat jako centrální komunikační bod:⁴²³ pokud mělo vedení židovské obce vyhlásit oficiální informace, dělo se tak nezdíka v synagoze,⁴²⁴ pokud se řešily spory ať už mezi Židy samými, či mezi Židy a křesťany, mělo se tak dít v synagoze či před ní.⁴²⁵ Chceme-li tedy vnímat synagogu jako součást sociálního prostoru středověkého města, nejednalo se o protiklad křesťanským kostelům, ale o svébytnou komunitní instituci, o středobod jejího každodenního života, pojímajícího nejen náboženské praktiky, ale i rutinní chování jednotlivců. Jak však v dalších podkapitolách ukáží, zmiňovaný protiklad synagoga – kostel hrál v procesu utváření sociálního prostoru křesťanského města v určitých etapách zcela zásadní roli.

Chebská synagoga: architektura a dochování

Navzdory tomu, že budova bývalé chebské synagogy byla zbořena v polovině 19. století, díky tehdy provedené dokumentaci dokážeme alespoň základně zhodnotit její architektonický stav. Nejhodnotnějším dokladem jsou kronika Karla Husa⁴²⁶ a k ní náležející album „O stále viditelných starobylých památkách města Chebu.“⁴²⁷ Album totiž přináší opisy, a výkresy chebských židovských památek,⁴²⁸ jak je na konci 18. století tento původně městský kat opsál a zakreslil.⁴²⁹ Na jeho práci navázali dále chebsí historici a archiváři Vinzenz Prökl⁴³⁰ a Eduard Reichl.⁴³¹

Díky těmto záznamům tak dokážeme rekonstruovat základní podobu stavby, její půdorys, i zasazení v uliční síti. Kromě toho byly zdokumentovány i některé památky, nacházející se v interiéru i exteriéru budovy: předně je to do dneška zachovalý dedikační nápis o shromáždění svitků a finančních prostředků pro založení synagogy roku 1346/47 jistým Meirem, synem Josefa Kohena,⁴³² a nápis na středovém sloupu, odkazující na výstavbu (či přestavbu) synagogy v roce 1374/75.⁴³³ Kromě těchto dedikačních nápisů se zde měl nacházet patrně sekundárně přenesený

⁴²³ Elisheva BAUMGARTEN, Praying Separately? Gender in Medieval Ashkenazi Synagogues (Thirteenth-Fourteenth Centuries), *Clio: Women, Gender, History*, 44 (2016), s. 44–62, zde s. 44–45. Simha Goldin označuje synagogu za „integrální instituci“, když říká, že: „Synagoga není pouze hlavním bohoslužebným centrem dané skupiny, ale zároveň představuje její primární sociální instituci. Nejedná se o instituci spadající výhradně do jedné kategorie společenské činnosti, nýbrž o prostor zahrnující široké spektrum sociálního života.“ S. GOLDIN, The Synagogue, s. 15. V kontextu středověkých rakouských židovských obcí pak k různým rolím synagogy viz S. EIDELBERG, *Jewish Life*, s. 70–72.

⁴²⁴ R. BONFIL, *Jewish Life*, s. 219–220.

⁴²⁵ O sporech mezi Židy a křesťany viz například článek 30 v Židovských statutech: „§ 30 Rovněž nařizujeme, aby se soud se Židem konal pouze na prostranství před modlitebnou, s výjimkou případů, kdy bude Žid v souladu s naším právem předvolán před naši osobu.“ AČ XLI, č. 47, s. 48. Podrobněji k této problematice viz např. Andreas LEHNERTZ, Christen im öffentlichen und privaten Raum der mittelalterlichen Judenviertel, *Münchner Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020), s. 29–44, k synagoze viz s. 32–36.

⁴²⁶ MS Kynžvart, Zámecká knihovna, Karl HUSS, *Chronik der Stadt Eger, I. Theil*, sign. 29 C 1 (18906; Hs. Kynžvart 158), (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-ZK_29C118906HSK08W3DRA-cs) [poslední přístup 07-03-2025]. Kopie kroniky uložena též v SOKA Cheb, Archiv města Cheb, Kopie kroniky Karla Husa, svazek I díl 1-2 (1907), inv. č. 1025, sign. 538, (<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260573>) [poslední přístup 07-03-2025].

⁴²⁷ MS Kynžvart, Zámecká knihovna, Karl HUSS, *Die noch sehabaren Denkmäler des Alterthums in der Stadt Eger*, sign. 29 C 7 (18912; Hs. Kynžvart 156), (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-ZK_29C718912HSK0BBOXZB-cs) [poslední přístup 07-03-2025].

⁴²⁸ Karl HUSS, *Die noch sehabaren Denkmäler des Alterthums*, fol. 2 bis r, 3 bis r.

⁴²⁹ K osobě Karla Husa viz Jaromír BOHÁČ (ed.), *Deset obrazů z dějin Chebského muzea*, Cheb: Chebské muzeum, 2003, s. 38–39.

⁴³⁰ SOKA Cheb, Archiv města Cheb, Vinzenz PRÖKL, *Kronika města Chebu a Chebska* IV. díl, 1835, sign. 598, inv. č. 1046, fol. 51r–54v. (<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260633>) [poslední přístup 07-03-2025]

⁴³¹ Jejich práci a zásluhy na zdokumentování památek popisuje D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 12–14.

⁴³² Tamtéž, s. 46.

⁴³³ Tamtéž, s. 48.

náhrobek Židovky Kely.⁴³⁴ Dále se jednalo o rovněž dodnes zachovanou pokladničku pro příspěvky do dobročinného fondu,⁴³⁵ nesoucí biblický citát z Přísloví 21,14: „Tajný dar tlumí hněv.“ Dále se v synagoze/kapli nacházel tzv. *Opferstein*, na němž se podle Hussova výkresu rovněž nacházel hebrejský nápis, jenž je z reprodukce však velmi těžko rozluštitelný – na rozdíl od ostatních nápisů u tohoto Huss ani Pröckl přepis a překlad nenabízí. Jak pokladnička, tak tento *Opferstein* však byly v době, kdy Huss bývalou synagogu dokumentoval, zazděny ve vnější stěně budovy.⁴³⁶ Z hlediska typologie nápisů se tak jedná o poměrně pestrou paletu: nacházíme dva dedikační nápisy, jeden biblický citát, a sekundárně přenesený náhrobek.⁴³⁷

Není překvapivé, že nejsme schopni zjistit dobu vzniku chebské synagogy. Výše zmíněný dedikační nápis se vztahuje k roku 1346/47, otázkou však je, zda se vztahuje ke stavbě nové budovy, či k přestavbě budovy starší. Vzhledem k tomu, že židovská komunita existovala v Chebu již přinejmenším na počátku 14. století, lze očekávat, že synagogou disponovala již před tragickými událostmi roku 1350.⁴³⁸ Tomu by konečně odpovídala i skutečnost, že židovská komunita úspěšně usilovala o opětovné získání synagogy od Albrechta Nothafta roku 1364. Dalším vodítkem, podle něž by bylo možné chebskou synagogu datovat, je do dnešních dnů bohužel nedochovaný nápis, jenž se měl nacházet na středovém pilíři synagogy, odkazující na výstavbu (či přestavbu) synagogy v roce 1374/75.⁴³⁹ Lze se tedy domnívat, že gotická podoba, již budova nesla až do svého zániku a již Karl Huss zdokumentoval, pocházela z tohoto období.

O fyzickém stavu budovy lze na základě dochovaných popisů říci následující.⁴⁴⁰ Stavba se nacházela v bloku domů vymezeném dnešní Úzkou, Dominikánskou, Kamennou a Jakubskou ulicí.⁴⁴¹ Jednalo se o obdélníkovou stavbu, měřící 6,5 x 13 m, orientovanou podélně východo-západním směrem, vysokou 9 m.⁴⁴² Na jižní straně navazovala další část lichoběžníkového půdorysu, interpretovaná jako ženská část synagogy či ženská tribuna.⁴⁴³ Do synagogy se vstupovalo z jihu bohatě zdobeným portálem.⁴⁴⁴ Hussovo překreslení exteriéru synagogy zobrazuje

⁴³⁴ Tamtéž, s. 25.

⁴³⁵ Tamtéž, s. 49.

⁴³⁶ Tamtéž.

⁴³⁷ Hedwig RÖCKELEIN, Die grabstein, so vil tuesent guldin wert sein: Vom Umgang der Christen mit Synagogen und jüdischen Friedhöfen im Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, *Aschkenas* 5/1 (1995), s. 11–45, zde s. 28 zmiňuje v návaznosti na Bernhard GRUEBER, *Die Kaiserburg zu Eger und die an dieses Bauwerk sich anschliessenden Denkmale*, Prag – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1864, s. 47–48, pouze biblické citáty.

⁴³⁸ Zmiňuje se existence dřevěné synagogy, jež měla zaniknout požárem roku 1270, k tomu však absentují jakékoli přímé doklady, viz E. REICHL, *Denkmäler*, s. 98–99, 102; Helmut KLAUBERT, Das Judentum in Eger, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden* 2 (1965), s. 59–64, zde s. 59.

⁴³⁹ D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 48.

⁴⁴⁰ Přehledný popis, včetně překreslení půdorysu, nabízí ve své kronice Vinzenz PRÖKL, SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Vinzenz PRÖKL, *Kronika města Chebu a Chebska* IV. díl, 1835, sign. 598, inv. č. 1046, fol. 51r–54v. Dále pak V. PRÖKL, *Eger und das Egerland* I, s. 631–632. Stručná popis nabízí též Bernhard GRUEBER, *Die Kunst des Mittelalters in Böhmen II: Die Zeit des Übergangsstiles und der Frühgotik*, Wien: Karl Gerold's Sohn, 1874, s. 95–96; podrobněji pak Richard KRAUTHEIMER, *Mittelalterlichen Synagogen*, Berlin: Frankfurter Verlagsanstalt, 1927, s. 214–216. Stručný popis nabízí též P. MACEK – M. PATRNÝ, *Gotická architektura*, s. 54–56.

⁴⁴¹ Její polohu zachycuje ještě mapa stabilního katastru z roku 1841, výřez viz výše Obrázek 2 na s. 82. Mapy stabilního katastru viz na https://ags.cuzk.cz/archiv/openmap.html?typ=orm&idrastru=B2_a_4C_1575_bm6a [poslední přístup 07-03-2025]

⁴⁴² R. KRAUTHEIMER, *Mittelalterlichen Synagogen*, s. 215. V. Prökl a B. Grueber uvádějí shodně 45 x 22,5 stop. V. PRÖKL, *Eger*, s. 631; B. GRUEBER, *Die Kunst*, s. 95. Zasazení synagogy (kaple) do městské uliční sítě viz v V. PRÖKL, *Kronika města Chebu* IV, fol. 52r.

⁴⁴³ P. MACEK – M. PATRNÝ, *Gotická architektura*, s. 55.

⁴⁴⁴ Před stržením zpustlé kaple Panny Marie (bývalé synagogy) byl roku 1853 tento gotický portál sňat a přenesen do novostavby kostelíka Panny Marie v nedalekém Maškově (tehdy Matzelbach), E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*, s. 159, což

ve východní a jižní stěně hrotitá gotická okna, doplněná o okno kruhové.⁴⁴⁵ Stavba měla hvězdovou žebrovou klenbu, sklenutou na jeden středový pilíř, na němž se nacházel zmiňovaný dedikační nápis. Vzhledem k torzovité dokumentaci celé stavby lze jen velmi obtížně vyvozovat závěry o architektonické příbuznosti této stavby s jinými chebskými budovami. Způsob zaklenutí synagogy, pocházející patrně z přestavby z roku 1374/75, vyvolává otázky příbuznosti s křižovnickým kostelem sv. Bartoloměje, rovněž sklenutým na jeden středový pilíř. Vzhledem k tomu, že zaklenutí synagogy je starší než zaklenutí kostela sv. Bartoloměje, hledají badatelé stavební inspiraci pro chebskou synagogu jinde, snad dokonce v pražském parlérovském prostředí.⁴⁴⁶ Stylová vyspělost budovy by snad mohl být dalším z dokladů významu tehdejší chebské židovské komunity.

Z archivních pramenů odkazujících na vzájemné styky křesťanů a Židů získáváme o synagoze pouze velmi schematické informace. Kromě zpráv, týkajících se vypovězení Židů z Chebu a následných snah o přeměnu synagogy na kapli disponujeme velmi omezeným korpusem zpráv, z nichž většina se omezuje na prosté konstatování skutečnosti, že se v Chebu synagoga nacházela, ale o jejích dějinách či událostech s ní spojených neposkytují žádné zprávy.

Příčiny vypovězení Židů z Chebu po roce 1430 jsme již podrobně prozkoumali v předchozích částech této práce.⁴⁴⁷ Výše jsme se již dotkli i některých dopadů tohoto zákroku vůči Židům, zejména prodeje domů, původně obývaných Židy. Nařízení ohledně jejich prodeje, zakotvené v dokumentu, na jehož základě měli Židé město opustit, se však týkalo též synagogy a hřbitova. Ohledně synagogy král Zikmund specifikoval, aby byla přeměněna na kapli, zasvěcenou Panně Marii.⁴⁴⁸ Došel tento příkaz svého naplnění? A pokud ano, kdy? Jak tento proces číst optikou utváření sociálního prostoru? Jakou roli v tomto procesu hrála (ne)přítomnost Židů? A zmizeli Židé z prostoru synagogy po její konverzi?

Jak ukáží na následujících řádcích, je patrné, že při přeměně synagogy na kapli nešlo o prostou změnu funkce a využití jednoho (fyzického) prostoru. Jednotlivé aspekty – volba patrocinia, vizuální a architektonické řešení (nového) prostoru, i reflexe této proměny, jež lze zaznamenat i hluboko v 18. století, to vše dokazuje, že se jednalo o proces, jenž měl hluboké kořeny v teologické podstatě židovsko-křesťanských vztahů. Stěžejní otázkou je, jak v tomto procesu, reflektujícím mocenské ovládnutí prostoru jak fyzického, tak sociálního, figurovala (ne)přítomnost Židů.

Konverze na kapli: kontext

Než se ponoříme do těchto úvah, vraťme se na samý počátek příběhu, tedy na podzim roku 1430. V říjnu bylo panovnickým nařízením Židům přikázáno vzdát se svých majetků a opustit svá obydlí, své město. O synagoze a její konverzi se v textu stanovilo následující: „usz der synagog ein capellen got und unserr lieben frawen zu lob stiften sollen,“ tedy aby „se ze synagogy stala kaple ke cti Boží

zmiňuje i kopie Hussovy kroniky z počátku 20. století (v SOkA Cheb, Archiv města Cheb, Kopie kroniky Karla Husa, svazek II díl 3-4 (1907), inv. č. 1026, sign. 539 (<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260574>) [poslední přístup 07-03-2025], vyobrazení mezi pag. 864–865, kde se píše: „Diese Toreinfassung befindet sich jetzt an der Maria-Weiher-Kapelle i. Metzelbach.“). Po demolici tohoto kostela, poškozeného válečnými událostmi, v 50. letech (pravd. 1958) nejsou další osudy tohoto portálu známy.

⁴⁴⁵ P. MACEK – M. PATRNÝ, *Gotická architektura*, s. 55.

⁴⁴⁶ P. MACEK – M. PATRNÝ, *Gotická architektura*, s. 56. Badatelé však uvádějí, že jde o „pracovní teorii, přesněji o opatrně vyslovený postřeh, vyžadující další rozsáhlé bádání.“

⁴⁴⁷ Viz zejména kap. 2. c. ii: 1430/31: Nespolehliví sousedé.

⁴⁴⁸ CIM III, č. 54, s. 75–77.

a Naší Paní“ (tedy Panny Marie).⁴⁴⁹ Nepřekvapivě se jednalo pouze o obecné konstatování, jak se má s (bývalou) synagogou naložit, podobně jako se u domů specifikovalo, že má dojít k jejich prodeji.

Vzhledem ke sledu dalších událostí patrně ani k žádným akcím v tomto směru bezprostředně po roce 1430 nedošlo. Jak víme, již čtyři roky po vydání povolení k vypovězení Židů se situace výrazně proměnila, a Židům byl tímž panovníkem povolen návrat do města.⁴⁵⁰ Vyznění těchto dokumentů vůči Židům bylo však ještě obecnější než znění o vypovězení z města. V prvním povolení, vydaném v únoru 1434, bylo povolení o znovuosídlení Židů vydáno spolu s potvrzením privilegií a práv města, čemuž byl v textu věnován větší prostor, a podmínky návratu Židů do města se nijak podrobně nespecifikovaly. V textu se stanovilo, že chebští měšťané mohli do města přijímat Židy za stejných podmínek, jak to činili dříve.⁴⁵¹ I druhé privilegium, vydané v říjnu téhož roku, se omezilo zejména na právní podmínky umožnění pobytu Židů ve městě, zejména v oblasti daňového zatížení a garancí užívání stejných svobod, jaké měli chebští měšťané.⁴⁵²

Specifikace doznaly podmínky návratu Židů do Chebu až o rok později, kdy byli do města přijati Židé Katzman a Abraham, syn mistra Hellera.⁴⁵³ Na rozdíl od výše zmíněného povolení pobytu, jež vydal panovník, byla smlouva o usazení ve městě uzavřena mezi příšedšími Židy a městem, zastoupeným purkmistrem, radou a obcí. Ve smlouvě se výslovně uvádí, na koho se povolení pobytu vztahovalo – tedy na Katzmana, Abrahama, jejich rodiny a čeleď – a na dalších osm rodin (resp. domácností). Celkem tedy měla židovská komunita v Chebu po roce 1430 sestávat z deseti domácností.⁴⁵⁴

Pro nás je více než popis usazených Židů cennější jiná pasáž této smlouvy. Na následujících řádcích byl totiž Židům navrácen zpátky obecní majetek – tedy škola (míněna bezpochyby synagoga), hřbitov a špitál. Židovská komunita měla být zachována při svých *židovských* právech – míněno tedy patrně zejména náboženské právo (halacha), rovněž mohla zaměstnat rabína (*judischen Meister*), chazana (*Sangkmeister*), a vše co náleží k synagoze (*Schul*), hřbitovu (*kirchhof*) a špitálu (*Selhams*).⁴⁵⁵

Všechny tři jmenované nemovitosti – synagogu, hřbitov i špitál – užívala židovská komunita již před svým vyhnáním. Nasnadě je tedy otázka, jak to bylo s jejich *navrácením*. Již na

⁴⁴⁹ CIM III, č. 54, s. 76. Stručně k tomu mj. S. EIDELBERG, *Jewish Life*, s. 72, pozn. 70.

⁴⁵⁰ CIM III, č. 62, s. 89–92; č. 67, s. 102–104.

⁴⁵¹ CIM III, č. 62, s. 91. „von danne ha-bent thun cziehen, das dieselben burgere zu Eger von neues nach der stat nucz und iren wolgefallen Juden und Judynnen in die stat Eger empfaen, ufnemen und die halden, haben und der geniessen mogen in aller der masse, als sie dann vor zeiten Juden daselbst gehabt und gehalden hant, von uns und allermeniclich ungehindert.“

⁴⁵² CIM III, č. 67, s. 103. „sunder die Juden alle, die dahin komen und daselbs wonhaftig werden, sollen gebrauchen solicher recht und freyheit, der dann andere unsere burger derselben statt gebrauchen von recht oder gewonheit, und sollen dem rat und einem pfleger daselbs tun, was von alders herkomen ist und nymands mer.“

⁴⁵³ BD I, č. 225, s. 105–108.

⁴⁵⁴ BD I, č. 225, s. 105. „vnd haben In die gunst getan, das sy czu In mugen nemen acht wirt, das wer mit In tzehen vnd wir sullen sie alle beschutzen, vnd beschirmen, sie, Ir weyb, Ir kinder, Ir Tochter Manne oder czukunfftigen Dingen Irer Tochter, wan mochten weren die weil sy vngescheiden von Irem brote sind ongeuerd, vnd all ir gesind, ir leib, ir gut vnd all ir habe vor eym ydermenlichen des besten wir konnen ongeuerd, also das sy vnser Juden sint.“

⁴⁵⁵ BD I, č. 225, s. 106. „auch sullen wir sy bey allen judischen rechten lassen vnd volkumlich dabey behalten mit ir Schulen, kirchhof vnd Selhaws vnd mugen tzu In nemen in demselben hernachgenanten geschosse einen judischen Meister, der die Schule vnd das judisch Recht regiert, vnd Sangkmeister vnd was zu Schulen vnd Selhaws vnd kirchhof gehoret, als es von alter herkomen ist, vnd sullen in allen sachen all gut recht haben als die vorgananten wirtte.“

příkladu odchodu Židů z města po roce 1350 a následného návratu o několik let později jsme měli možnost sledovat, jak složitý restituční proces byl, a to nejen ohledně domů, ale i v případě synagogy. Po roce 1350 tento proces trval více než deset let.⁴⁵⁶ Nyní se zdá, že tento proces zdaleka tak problematický nebyl, a to navzdory deklarovanému záměru o konverzi synagogy, kdy bychom mohli tento záměr vnímat jako zásadní překážku. Je zřejmé, že k přeměně synagogy na kapli zatím nedošlo, a rovněž nenacházíme v této době žádné doklady, jež by postup města, tedy navrácení synagogy židovské komunitě, rozporovaly.⁴⁵⁷

Následujících třicet let komunita žila relativně poklidným životem a početně rostla. Smlouva, na jejímž základě byl Židům umožněn pobyt v Chebu, byla rovněž několikrát prodloužena.⁴⁵⁸ Vzhledem k tomu, že se v pramenech opakovaně zmiňuje rabín (*Rabi*) i synagogální sluha (*Schulruffer*, *Schulklopffer*), lze předpokládat, že i náboženský život se navrátil do svých kolejí, jakkoli se patrně nemohla židovská komunita ve své prestiži rovnat komunitě přelomu 14. a 15. století. Situace se začala výrazněji proměňovat v 60. letech, na jejichž počátku došlo k poklesu židovských obyvatel města, přičemž roli snad mohl hrát spor mezi panovníkem a městem o to, kdo má nad Židy právo.⁴⁵⁹ K definitivnímu zlomu došlo roku 1469, kdy patrně nebyla znovu prodloužena smlouva o povolení pobytu a Židé museli město znovu opustit.⁴⁶⁰

Odchodem komunity se znovu otevřela příležitost k přeměně synagogy na kapli. Tentokrát již byla nade vše pochybnost využita. Že se však nejednalo o prostou změnu využití budovy, ale o složitý proces, to dokládá řada pramenů různé provenience.⁴⁶¹ Není mou snahou nyní popsat, jak a kdy došlo ke změně využití prostor synagogy na kapli zasvěcenou Panně Marii, tato badatelská práce byla již alespoň základním způsobem vykonána.⁴⁶² Místo toho se zaměřím na to, jak tento proces interpretovat v kontextu uplatňování moci na utváření sociálního prostor a na význam (ne)přítomnosti Židů v něm. Musíme si totiž uvědomit několik rozměrů, jež tento proces měl. Předně: synagoga byla stěžejním bodem židovské komunity, jednak jako prostor *sakrální*, ale zároveň jako centrum jejího obecního života.⁴⁶³ Není náhodné, že synagoga byla přeměněna právě na kapli, i tento akt měl svůj hluboce zakořeněný polemický význam.⁴⁶⁴ Zároveň, jak níže ukáži,

⁴⁵⁶ Připomeňme, že synagoga a hřbitov byly Židům definitivně navráceny až roku 1364.

⁴⁵⁷ Opětovné užívání synagogy po návratu v roce 1435 předpokládá i D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 14.

⁴⁵⁸ Nejprve v roce 1449 (J. SIMON, *Urkundliches Material*, č. 19, s. 353–356; BD I, č. 234, s. 116–117), následně roku 1463 (J. SIMON, *Urkundliches Material*, č. 19, s. 356–357; BD I, č. 257, 259, 260, 261, s. 142–145).

⁴⁵⁹ D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 13.

⁴⁶⁰ Věcně popisuje tuto etapu D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 11–14.

⁴⁶¹ Od roku 1430, kdy byl poprvé oznámen záměr konverze synagogy na kapli, do roku 1469, kdy byl tento záměr realizován, uplynulo téměř čtyřicet let. V některých případech došlo ke konverzi budov téměř okamžitě (např. Řezno) nebo v řádu několika málo měsíců (např. Pasov a Kolín nad Rýnem), někdy však tento proces zabral i několik let, jako ve slezském Javoru, kde byli Židé vykázáni roku 1420, ale synagoga byla přeměněna na kapli až roku 1438. (Mary MINTY, *„Judengasse“ to Christian Quarter. The Phenomenon of the Converted Synagogue in the Late Medieval and Early Modern Holy Roman Empire*, in: Bob SCRIBNER – Trevor JOHNSON (eds.), *Popular Religion in Germany and Central Europe. 1400–1800*, London 1996, s. 58–86, zde s. 74–75.) V Chebu byl přirozeně celý proces „zdržen“ návratem Židů do města po roce 1434. Skutečnost, že nedošlo k okamžité přeměně využití prostoru mezi lety 1430–1434 lze snad přičítat turbulentním událostem husitských válek.

⁴⁶² K samotnému procesu a jednání ohledně přeměny synagogy na kapli shrnul relevantní fakta a prameny D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 13–16. Stručně k tomu také E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*, s. 80.

⁴⁶³ Znovu je nutné upozornit na to, že vztah synagogy a kaple nelze vnímat z hlediska náboženského významu jako analogický, k tomu viz M. MINTY, *„Judengasse“ to Christian Quarter*, s. 75, pozn. 101, byť nemohu bezvýhradně souhlasit s autorčiným tvrzením, že „for Jews the synagogue was not a sacred object and it did not create sacred space.“

⁴⁶⁴ Přeměna synagogy na kapli nebyla samozřejmá. V některých případech došlo ke zcela profánnímu využití budovy, například synagoga v Erfurtu byla přeměněna na zbrojnici, ojediněle nebylo ani využito jako stodol, špýcharů, i obytných domů. Podrobně viz H. RÖCKELEIN, *Die grabstein*, s. 19–22.

tento polemický charakter byl zřejmý minimálně části obyvatel města. Ostatně, vědomé zachování hebrejských nápisů na zdech (bývalé) synagogy toho bylo setrvalým důkazem. Od roku 1469 až po zánik stavby v polovině 19. století tak budeme svědky přetrvávající ambivalence, jež nám poslouží jako důkaz, že význam prostoru není dán jen jeho aktuálním využitím, ale že se v něm střetává mnohem více vrstev. Naším úkolem je tyto vrstvy rozkrýt s otázkou, jak se (ne)přítomní Židé účastnili tvorby tohoto sociálního prostoru.

1469: Konverze

I když se chci vyvarovat chronologického popisování procesu konverze synagogy, je nezbytné se zaměřit na několik pramenů o něm referujících, a to zejména s důrazem na to, jak se v nich o synagoze/kapli hovořilo. Nemalá část z nich se datuje právě do roku 1469, zkusme tedy na jejich základě alespoň rámcově ilustrovat celý proces. Zde narážíme na první problém, totiž že nejsme schopni přesně stanovit, kdy Židé z města odešli. Jakýkoliv dokument, jež bychom mohli označit za přímého původce odchodu Židů z města, totiž chybí. Budeme-li předpokládat, že Židé město opustili poté, co jim vypršela smlouva garantující pobyt, není absence jakéhokoliv přímého dokumentu ani překvapivá.

Jedním z vodítek, které umožňuje časově lépe zakotvit odchod Židů z města je korespondence mezi zástupci města a Jindřichem mladším z Gery. V jednom z jeho listů se praví, že „Židé byli po několik let na základě podmínek usazení ve vašem městě, avšak tento časový úsek skončil ke svatému Jiří minulého roku. Poté byly synagoga, hřbitov a modlitebna vráceny na základě dohody, kterou jste s nimi uzavřeli, pod Vaši kontrolu.“⁴⁶⁵ Můžeme tedy předpokládat, že smlouva mezi městem a Židy vypršela v dubnu 1468, a že po tomto termínu Židé postupně město opouštěli. Co je podstatné – nároky stanovené roku 1430, tedy převedení synagogy a dalších nemovitostí do majetku města, a s tím související konverze synagogy na kapli Panny Marie, nezůstaly zapomenuty. Ostatně, Jindřich z Gery na to sám v úvodu svého listu upomíná: „[...] takže bylo rozhodnuto vyhnat Židy z města na základě dohody, a z jejich synagogy učinit kapli zasvěcenou Panně Marii Královně. Toto bylo potvrzeno, jak jasné vyjadřují majestátní listy našeho nejmilostivějšího pána [krále Zikmunda, pozn. aut.].“⁴⁶⁶ Jindřichovu aktivitu v záležitostech chebských Židů však nelze chápat jako snahu zvrátit konání městské rady, jehož legitimitu ostatně v úvodu celého listu Jindřich potvrzuje. Spíše cílil na spravedlivé majetkové vyrovnání, neboť podle jeho slov „na synagogu přispěli Židé, podřízení knížatům, hrabatům a pánům Svaté říše římské.“⁴⁶⁷ Jindřich tak hájil spíše práva svá, resp. svých Židů, neboť se sám mohl počítat ke zmiňovaným říšským šlechticům, jejichž Židé mohli utrpět újmu, a proti samotné konverzi nic nenamítal.

Pravděpodobně prvním dochovaným dokumentem z roku 1469, v němž se výslovně hovoří o tom, že k přeměně synagogy na kapli mělo dojít, je testament Sigmunda Wanna ze 4. května 1469, v němž tento chebský měšťan odkázal 10 zlatých židovské synagoze, aby byla

⁴⁶⁵ BD I, č. 268, s. 149–150: „also etliche Jar uff eine vorschreibung bei uch gesessen, dieselbe Jarczal zcu sant Jorgentag vorgangen vorschynen und ufs sein, und daruff sulch Judenschul, freithoff und selhus uff uwer rathufts nach vortrag, so ir mit enander gehabt habt, wider heym gefallen und uwer ist.“ Originály dopisů viz v SOKA Cheb, Archiv města Chebu, fasc. 400, inv. č. A 1162/3 a A 1162/5. Podrobně události popisuje též D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 14–15.

⁴⁶⁶ BD I, č. 268, s. 149–150: „uff zcusage gescheen, uß der Synagogen eine Capellen der hochgelobtin Königin Junckfrawen Marien zou machen und bestetigen, als das des selbin unsers allernedigsten Herrn Maiestatbrieffe klerlich ußsdruckt.“

⁴⁶⁷ BD I, č. 268, s. 149–150: „das solche schul ader Synagoga nicht allein Juden zou Eger, auch ander des heiligen reichs fursten, Grauen, Herrn und ritterschafft undersessige Juden mit getift, gelt und gut darzu gegeben haben.“

přeměněna na kapli („und die übrigen zehen guldein schaff ich zu der Juden Synagogen, so die zu einer capellen bestellt wirt“).⁴⁶⁸ Jak podotýká Dieter Demandt, patrně se tehdy o přeměně teprve uvažovalo, proto i testament nechává využití příslušné částky na konečném uvážení vykonavatelů závěti, v závislosti na tom, zda ke konverzi synagogy skutečně dojde.⁴⁶⁹

Poměrně překvapivě se však ve sledování celého procesu můžeme opřít o několik pramenných dokladů z 18. a 19. století. Velmi cenné zprávy totiž uchovávají chebské městské kroniky, totiž kronika chebského purkmistra Johanna Thomase Funka z roku 1743, a kronika Salomona Grubera, z níž první zmíněný intenzivně vychází.⁴⁷⁰ Kromě popisů různých událostí z dějin města Chebu totiž tyto kroniky přinášejí přepisy různých dokumentů – privilegií či donačních listin, jež jsou namnoze dnes ztraceny či se je nedaří dohledat – což nám umožňuje alespoň dílčím způsobem doplnit bílá místa v dějinách chebského obyvatelstva.

Kapli Panny Marie je věnována celá část XI. kapitoly, § III, s názvem *O Bruderhausu v Chebu a o kostelíku Navštívení Panny Marie, který k němu přiléhá*.⁴⁷¹ Říká se o ní následující:

Vedle této budovy [míněn Bruderhaus, pozn. aut.] se nachází malý kostelík, který se v dávných dobách nazýval Frauen Kirchl, ale dnes se jmenuje Kaple Navštívení Panny Marie (Maria Heimsuchung Capellen). Tento kostelík byl synagogou a školou Židů, než byli z Chebu vyhnáni, takže hebrejská písmena do něj vytesaná o tom svědčí dodnes.

O přeměně synagogy na kapli pak kronikář pokračuje následovně:

Je tedy třeba vědět, že tato synagoga byla kolem roku 1469 přičiněním váženého chebského měšťana Stephana Hufnagela a Weroniky Hufnagel (jak je patrné z následujících odpustkových listů) přeměněna na katolický kostel a byla vysvěcena na velký svátek Neposkvrněného početí Panny Marie. Jak to opět jasně vyplývá z uvedených odpustkových listů, k tomuto zasvěcení nepochybně došlo místním ordinářem [...].

Zmíněné údaje dokážeme poměrně spolehlivě ověřit. Dokladem vazby rodiny Hufnagelů na kapli je kromě zmínky v odpustkových listinách i roku 1479 ustavená nadace ke sloužení pravidelných mší u hlavního oltáře, a s tím související právo udělovat tuto prebendu, jež si Veronika Hufnagel po dobu svého života vyhradila. Po její smrti mělo toto právo přejít na chebskou městskou radu. Že skutečně městská rada v souvislosti s touto nadací jistě platy odváděla, dokazují zápisy

⁴⁶⁸ D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 14, pozn. 69. Edici celého testamentu viz Karl SIEGL, *Egerer Testamente in alter Zeit, Unser Egerland: Blätter für Egerländer Volkskunde* 3 (1899), s. 22–25, zde s. 24.

⁴⁶⁹ D. DEMANDT, *Judenpolitik*, s. 14.

⁴⁷⁰ MS Cheb, Nadační fond Historický Cheb, Kronika Johanna Thomase Funka (1743), sign. CH-NF-00001. (https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NFHCC_CH_NF_00001_2ZRTP94-cs) [poslední přístup 07-03-2025], kde rovněž následující stručná charakteristika: „Kronika zahrnuje období od počátku Chebu do roku 1743 včetně. Jejím autorem je chebský purkmistr Johann Thomas Funk (purkmistr v letech 1740–1748, zemř. 1749). Je členěna do jednotlivých hlav a paragrafů v číselné řadě. Autor při psaní kroniky zjevně využil rukopis kroniky Salomona Grubera (viz SOkA Cheb, Archiv města Cheb, Kronika Salomona Grubera (1743), inv. č. 1020, sign. 533; (<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260568>) [poslední přístup 07-03-2025]), s několika odlišnostmi – částečné doplnění textu, nové poznámky, někde vynechané slovo.“ Z Funkovy kroniky byl rovněž pořízen český překlad, volně dostupný na <https://tic.cheb.cz/o-chebu/kronika/> [poslední přístup 07-03-2025], z něž budu, s přihlédnutím k originálnímu znění, čerpat.

⁴⁷¹ MS Cheb, Kronika Johanna Thomase Funka (1743), pag. 206.; SOkA Cheb, Kronika Salomona Grubera (1743), pag. 221. „Von dem Bruderhaus in Eger, und von dem daran liegenden Mariae Heimsuchung Kirchlein.“

v městských knihách výdajů.⁴⁷² V kostele byl rovněž pochován Veroničin manžel, radní Štěpán Huffnagel.⁴⁷³ Zdá se tedy, že lze tvrzení v kronice, jakož i navazující opisy odpustkových listin, pokládat za věrohodné.

V odpustkových listinách, které vydal kardinál Francesco Nanni-Todeschini-Piccolomini (pozdější papež Pius III.), se pak o kapli, resp. o její konverzi říká:

Chtěli jsme proto, aby kaple Panny Marie ve městě Chebu v diecézi Řezenské, která, ačkoliv byla dříve synagogou Židů, byla zasvěcena chvále Boha a Panny Marie a ke cti a růstu její slávy,

resp.:

naším přáním je proto, aby kaple Panny Marie ve městě Chebu, diecézi Řezenské, která byla dříve židovskou synagogou, ke které ctěná žena Veronica Huffnaglin chová zvláštní úctu k našemu milovanému v Kristu, byla uchovávána a udržována v knihách, kalíších, lampách a jiných církevních ozdobách, byla zdobena, štědře podporována a chráněna [...].

Formulace v těchto dokumentech nelze přeceňovat. Opakovaně zdůrazňovaný fakt, že kaple Panny Marie byla původně synagogou, však nelze přejít bez povšimnutí. Je to jen další z dokladů, že inherentní polemický potenciál tkívá v konverzi synagogy na kapli, nebyl samoučelný, nýbrž měl pro obyvatele města Chebu a potenciální návštěvníky této kaple význam.

Alespoň dílčí informace o dalších osudech této stavby lze získat v další z chebských městských kronik, sepsané roku 1869 Josephem Kargem. Autor této budově věnuje kapitolu ve třetím svazku své kroniky.⁴⁷⁴ Kromě přepisu hebrejského nápisu na centrálním sloupu, v tomto případě výrazně zkomoleného (fol. 70v), jež kronikář přebíral z kroniky Georga Thomase Funka z let 1683–1684,⁴⁷⁵ nabízí autor několik letopočtů, jež se váží zejména k historii této budovy po proměně ze synagogy na kapli. Podle něj došlo ke svěcení kaple, resp. jejích dvou oltářů již roku 1467.⁴⁷⁶ Roku 1565 měli budovu převzít luteráni, přičemž během přelomu 16. a 17. století došlo k výměně budovy mezi katolíky a luterány ještě několikrát až do roku 1650, kdy podle kronikáře

⁴⁷² SOkA Cheb, Archiv města Cheb, Kniha výdajů, 1482, inv. č. 2464, pag. 87: „Item geb[e]n h[err] der Huffnagelin XV gul[dein] zinß zu Valpurg[is] zu der meß zu unser lieben frawen auff h[er]r Bartholomeus ir capplan am dinstag vor Ascension[is] D[omi]ni. F[e]cit XII B. XV g.“ [14. května 1482]; Kniha výdajů, 1483, inv. č. 2465, pag. 87: „Item geb[e]n h[er]r[e]n Bartholomeus der Huffneglin capplan XV gul[dein] ein halp jar zinß Valpurg[is] von der meß zu unser lieb[e]n fraw[e]n zu belesen. F[eria] 4^a an[te] Cantate. F[e]cit XII B. XV g.“ [23. dubna 1483]

⁴⁷³ E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*, s. 80.

⁴⁷⁴ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, inv. č. 1033, sign. 587, fol. 70r–73r. (<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260622>) [poslední přístup 07-03-2025]

⁴⁷⁵ SOkA Cheb, Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, fol. 70v: „Georg Thomas Funk bürgermeister gieb in seinen egerischen stadt-chronik in J. 1683–1684 geschrieben folgenden J. 1416 an der seule in derselben kirche sich befindlichs chaldäischer jahrszahl.“ Karg se v kronice zmiňuje o Georgu Thomasu Funkovi jako o purkmistrovi, kterým však pravděpodobně podle výzkumu Karla Sieglu nebyl. V městské samosprávě byl však činný téměř čtyřicet let: v letech 1673, 1675–1705 je veden jako radní, v roce 1674 jako člen městského soudu, a v letech 1667–1672 jako člen obce, viz Karl SIEGL – Josef HÁJEK, *Seznam majitelů měšťanských domů v Chebu; Purkmistři města Chebu v letech 1282–1296 a členové městské rady v letech 1384–1777*, Cheb: Chebské muzeum, 2001, s. 78. Není zřejmé, o jakou kroniku se má jednat, snad mohlo dojít k záměně s kronikou Johanna Thomase Funka, chebského purkmistra, z roku 1743, kterou jsem citoval výše.

⁴⁷⁶ SOkA Cheb, Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, fol. 71r: „1467: Weihte der bischof Henrikus v. Abzerg von Regensburg zwey Altärs ein.“

museli luteráni budovu a celou zemi opustit.⁴⁷⁷ V roce 1676 mělo dojít k opravě budovy.⁴⁷⁸ V důsledku josefinských reforem byl pak roku 1783 kostel zrušen, nicméně již o dvacet let později, roku 1802, byl kostel využíván jako evangelický vojenský kostel.⁴⁷⁹ V roce 1810 však byl snesen zvon a kostel přestal být, zejména pro svůj havarijní stav, využíván. Po roce 1853 budova zanikla zcela, jak jsem podrobněji popsal výše.⁴⁸⁰

Vzhledem k nedostatku pramenných dokladů musíme nechat zcela stranou otázku recepcce konverze synagogy mezi židovským obyvatelstvem. Zejména v posledních desetiletích 15. století je to však otázka palčivá: Židé se po vyhnání roku 1469 a následné konverzi synagogy ještě na krátký čas do města – patrně v roce 1481⁴⁸¹ – navrátili, a setrvali zde do roku 1502.⁴⁸² Po dobu dvou dekad tedy žili Židé ve městě, přičemž jejich původní synagoga již byla využívána jako kaple.⁴⁸³ Zároveň však z knih obligací víme, že chebská židovská komunita, jakkoli již relativně málo početná (knihy obligací uvádí pouze 21 osob), měla stále svého rabína, šamaše i synagogálního předzpěváka.⁴⁸⁴ Přirozeně vyvstává otázka, kde se Židé scházeli k modlitbám. Konkrétní odpověď nenacházíme a musíme se spokojit s výše vyřčenou hypotézou, že komunita disponovala též vlastní modlitebnou v některém ze svých domů. Jakkoli je tedy zřejmé, že sama existence synagogy nebyla pro židovskou komunitu tak nezbytná jako pro křesťanské komunity kaple či kostel, těžko si lze představit, že by její ztrátu, resp. její nové využití, chebští Židé vůbec nereflektovali.

K otázce konverze synagogy na kapli se pojí mnoho dílčích témat, jež by si zasloužila reflexi. Vzhledem k jejich šíři se však zaměřím zejména na dvě, jež jsou v Chebu reflektována a zároveň mají vazbu na symbolický i fyzický prostor této budovy. Nejprve se zaměřím na otázku role a významu patrocinia, jež je pro interpretaci celého procesu zásadní. Budu sledovat jednak to, zda, případně jak, bylo zvolené patrocinium v Chebu vnímáno.⁴⁸⁵ Vzhledem k tomu, že tuto problematiku nelze omezit pouze na případ jednoho města, přihlédnu ilustrativně k příkladům z dalších měst českých zemí. V druhé části úvah se pak zaměřím na (fyzická) residua synagogy v kapli, tedy nakolik po konverzi synagogy Židé její prostor skutečně opustili. Dochování hebrejských nápisů a opakované upozorňování na jejich existenci v různých písemných pramenech nás totiž nezbytně vede k otázce po jejich roli a významu. Oba tematické okruhy však směřují k témuž cíli: jak se prostřednictvím konverze synagogy na kapli (ne)přítomní Židé podíleli na tvorbě sociálního prostoru města?

⁴⁷⁷ SOkA Cheb, Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, fol. 71r–71v.

⁴⁷⁸ SOkA Cheb, Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, fol. 71v: „1676: Im sommer wurde diese kirche ausgebessert und geweisst kostet 47 f. 34 kr.“

⁴⁷⁹ SOkA Cheb, Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, fol. 72r.

⁴⁸⁰ Nejpozději roku 1856, kdy byl na místě synagogy postaven tzv. Bruderhaus, viz E. REICHL, Denkmäler, s. 104.

⁴⁸¹ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Kronika Hanse Schönstettera, fol. 83v: „Juden wieder hier: Die Juden alhier wieder ein geben jerlichen 200 fl.“

⁴⁸² Kronika Hanse Schönstettera uvádí, že tehdy Židé přestali platit *Schoßgelt*, tedy daň za pobyt ve městě. SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Kronika Hanse Schönstettera (1576), fol. 99r: „Juden geben nu kein schoßgelt mer, wie bißher.“

⁴⁸³ Není zřejmé, jaké nemovitosti měla zdejší židovská komunita k dispozici. Starší bádání předpokládá, že kromě synagogy, z níž se stala kaple, neměli k dispozici ani původní hřbitov. V. PRÖKL, *Eger und das Egerland* I, s. 636, kde rovněž později široce tradované tvrzení, že chebští Židé byli po roce 1430 pochováni v Kynžvartu (s. 633), k čemuž však chybí jakékoli přímé doklady, viz GJ III, s. 654.

⁴⁸⁴ Viz kapitola 2. b. ii. Vývoj židovského osídlení v Chebu: Demografie.

⁴⁸⁵ Zde se inspiřuji výzkumem M. MINTY, „Judengasse“ to Christian Quarter, která si jako jednu ze svých výzkumných otázek v této studii na s. 64 klade: “How did medieval Christians respond to the converted synagogue and synagogue site, and what does their response reveal about their attitudes to Jews and Judaism?”

Jak jsem zmínil, otázka zvoleného patrocinia má pro zkoumání proměny sakrálního prostoru zcela zásadní význam. V Zikmundově nařízení se bez bližšího určení stanovuje, že kaple má být zasvěcena Panně Marii. Také citovaný odpustkový list hovoří pouze o kapli Panny Marie („capella Beatae Mariae Virginis in oppido Eger“),⁴⁸⁶ stejně jako ve výše zmiňovaných knihách výdajů se používá prosté označení „unser lieben frawen.“ V pozdějších dobách se však o kapli hovoří jako o *Maria Heimsuchungs Kapelle*, tedy Navštívení Panny Marie. Není zřejmé, kdy došlo ke specifikaci tohoto patrocinia, není to však příliš podstatné.

Cenné pro nás je však zjištění, že si polemičké symboliky tohoto patrocinia byli vědomi i chebští obyvatelé, resp. kněží, jež v kapli působili. Zde mám na mysli zejména list z 14. srpna 1510, na jehož základě Wolfgang Johel, kaplan této kaple, založil oltář sv. Jáchyma a Anny, a rovněž sloužení pravidelných mší u oltáře svého patrona, sv. Wolfganga.⁴⁸⁷ Kaplan si byl původního využití budovy velmi dobře vědom, když píše, že se jedná o „eyn tempel, darynnen dy Juden vorczeytten Ir ceremonia gehabt“, tedy o „chrám, v němž před lety sloužili Židé své slavnosti.“ Více se nám však odhalí u zdůvodnění zřízení a vysvěcení oltáře sv. Jáchyma a Anny, rodičů Panny Marie, což ostatně Wolfgang Johel sám akcentuje („In der ere der heyligsten frawen Sancte Anna selb drit Ires lieben gemahels des heyligen patriarche[n] Joachim, Eldern der Junckfrawen Marie“). Důvodem pro zvolení tohoto patrocinia však není pouze tato skutečnost, ale rovněž to že sv. Anna podle něj představuje konec Starého zákona a nástup zákona Nového („Wan dy heylige frawe S. Anna eyn ende des alden testaments und eyn anfang des newen“). Marie, resp. její rodiče Jáchym a Anna, zde tedy figurují jako ti, kdo zprostředkovali počátek Nového zákona a konec zákona Starého.⁴⁸⁸ Touto argumentací se nám otevírá široké pole polemik mezi křesťanstvím a judaismem, opírajících se ve své argumentaci o tento zcela zásadní interpretační faktor, totiž vnímání Nového zákona jako překonání Starého zákona, přeneseně referující ke sporu *Synagoga – Ecclesia*, tedy překonání judaismu křesťanstvím, jež se v Chebu realizovalo v přeměně synagogy na kapli.⁴⁸⁹

Posuzování významu mariánského patrocinia v Chebu je vhodné alespoň ilustrativně srovnat s případy jiných synagog, jež se staly kostely či kaplemi. Vzhledem k nebývalé šíři tohoto tématu se však omezím pouze na některé příklady z českých zemí 15. století.⁴⁹⁰ Chronologicky patrně nejstarší doložená konverze synagogy na kapli se odehrála po roce 1425 v Jihlavě. Bývalá synagoga nesla v tomto ohledu velmi obvyklé patrocinium Božího Těla.⁴⁹¹ Po vyhnání Židů z dalších moravských královských měst – Znojma, Brna a Olomouce – víme pouze ve Znojmě o přeměně synagogy na kapli, která patrně nesla patrocinium sv. Bernardina Sienského.⁴⁹² Tento

⁴⁸⁶ SOkA Cheb, Kronika Salomona Grubera (1743), pag. 223; MS Cheb, Kronika Johanna Thomase Funka (1743), pag. 209.

⁴⁸⁷ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Frauen- oder Maria-Heimsuchungskirche, 1510–1534, fasc. 456, sign. A 2003/1.

⁴⁸⁸ H. RÖCKELEIN, Die grabstein, s. 31.

⁴⁸⁹ Ke konceptu konfliktu *Synagoga – Ecclesia* existuje rozsáhlá literatura, viz např. Nina ROWE, *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Ikonografické adaptace tohoto modelu jsou velmi široké. Své nejznámější zpodobnění nácházely tento motiv v gotické architektuře, ve formě dvou ženských figur, přičemž *ecclesia*, církev, je zpodobněna jako triumfující, třímající vládu, zatímco synagoga je poražená, slepá, se zlomeným kopím či padlou korunou.

⁴⁹⁰ Pro obecnější popis fenoménu odkazují zejména na studie H. RÖCKELEIN, Die grabstein, a M. MINTY, „Judengasse“ to Christian Quarter, kde na s. 61 podrobný soupis konvertovaných synagog z říšského prostředí.

⁴⁹¹ GJ III, s. 579–581; MV VII/2, č. 1711, s. 665–666.

⁴⁹² Jan KOČÍ, *Zaniklé sakrální stavby královského města Znojma a blízkého okolí*, Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra dějin a didaktiky dějepisu (nepublikovaná diplomová práce), 2015, s. 26, 45–46 a 76. Dostupné online

františkánský světec vynikal svou polemikou proti Židům,⁴⁹³ zvolené patrocínium by tak snad bylo možné klást do souvislosti s misí dalšího vášnivého protižidovského polemika, Jana Kapistrána.⁴⁹⁴ Ve stejném období byla též přeměněna synagoga ve slezské Svídnici na kapli Božího Těla, přičemž zde se zdá být důvodem zvolení tohoto patrocína zejména nařčení Židů z hanobení hostie, motiv hojný již od 14. století.⁴⁹⁵

Posledním příkladem je vyhnání Židů z Českých Budějovic v roce 1506, jemuž předcházelo upálení celkem 24 osob (deset v roce 1505 a čtrnáct o rok později).⁴⁹⁶ Tamější synagoga byla přeměněna na kapli sv. Markéty.⁴⁹⁷ Zvolení tohoto patrocína mělo souviset se ztrátou relikviáře této světky, jenž měl být na počátku 16. století spolu s dalšími cennostmi ukraden z kláštera Zlatá Koruna a do zástavy jej měli vykoupit českobudějovičtí Židé, což vedlo k následnému soudnímu vyšetřování.⁴⁹⁸ Pokud přistoupíme na pravdivost tohoto příběhu, ukazuje se to jen jako další doklad, že patrocína kaplí a kostelů, jež byly původně synagogami, nebyla volena náhodně.

Šíře zvolených patrocínů je však velmi rozsáhlá, a ne vždy je snadné je klást do přímé souvislosti s proběhlými protižidovskými akcemi, jako tomu bylo ve Svídnici, a snad ve Znojmě a Českých Budějovicích. Mariánské patrocínium, zvolené pro chebskou synagogu, nemá patrně žádnou vazbu na konkrétní události proběhlé v tomto městě, ve srovnání s dalšími případy ve Svaté říši římské se však toto patrocínium zdá poměrně obvyklé.⁴⁹⁹ Volba bezpochyby tkvěla právě v tom, že mariánský kult měl svůj polemický potenciál, který spočíval zejména v samé podstatě mariánské teologie, tedy například ve zpodobňování Marie jako nové Evy.⁵⁰⁰ Teologický rozměr byl pak posilován různými příběhy křesťansko-židovského konfliktu, v nichž Marie vystupovala jako prostřednice zázraků.⁵⁰¹ Volba mariánského zasvěcení mohla rovněž souviset s obecnou popularitou mariánského kultu na území Bavorska a Horní Falce, regionů těsně sousedících s Chebskem.⁵⁰²

Dedikační nápisy

V úvodu této kapitoly jsem zmínil, že se z bývalé chebské synagogy dochovalo pouze několik málo fragmentů. Archeologický průzkum lokality, na níž se synagoga nacházela, který by snad mohl vydat

<<http://hdl.handle.net/20.500.11956/79830>> [poslední přístup 07-03-2025]. O osudu brněnské synagogy nevíme, z olomoucké synagogy se stal patrně obytný dům. Ve starší literatuře tradovaný názor, že olomoucká synagoga byla proměněna na kapli Božího Těla (takto např. GJ III, s. 1065) byl moderními výzkumy spolehlivě vyvrácen, viz Daniel SOUKUP, The Alleged Conversion of the Olomouc Rabbi Moses in 1425: Contribution to the Host Desecration Legends in Mediaeval Literature, *Judaica Bohemiae* 48/1 (2013), s. 5–38, zde s. 30–31, pozn. 102.

⁴⁹³ Nirit BEN-ARYEH DEBBY, Jews and Judaism in the Rhetoric of Popular Preachers: The Florentine Sermons of Giovanni Dominici (1356–1419) and Bernardino da Siena (1380–1444), *Jewish History* 14 (2000), s. 175–200.

⁴⁹⁴ K možné aktivitě Jana Kapistrána ve Znojmě v tomto období viz P. KOCMAN, Die Ausweisung, s. 309–315.

⁴⁹⁵ GJ III, s. 1348.

⁴⁹⁶ GJ III, s. 189.

⁴⁹⁷ Jako kaple/kostel sv. Markéty budova fungovala patrně do druhé poloviny 16. století. Patrně v 60. letech 16. století kaple vyhořela, roku 1593 byl na jejím místě vystavěn dům. Stopy zaniklé synagogy, včetně několika torz výzdoby a hebrejských nápisů, byly odhaleny při stavbě nového domu roku 1908.

⁴⁹⁸ Podrobný popis viz R. HUYER, Zur Geschichte, s. 365–366.

⁴⁹⁹ Viz například v Řezně, srov. H. RÖCKELEIN, Die Grabstein, s. 30–31; dále viz M. MINTY, ‚Judengasse‘ to Christian Quarter, s. 80.

⁵⁰⁰ Obecně k tomuto tématu viz Miri RUBIN, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, New Haven – London: Yale University Press, 2009, zejm. kap. 14: Mary’s Miracles as Reward and as Punishment, s. 228–236; Johannes HEIL – Rainer KAMPLING (eds.), *Maria - Tochter Zion?: Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*. Paderborn: Schöningh, 2001.

⁵⁰¹ K tomu podrobněji M. RUBIN, *Mother of God*, s. 232–236.

⁵⁰² M. MINTY, ‚Judengasse‘ to Christian Quarter, s. 80–84.

další svědectví o této budově, dosud neproběhl. Přesto však, zejména díky dochované dokumentaci, lze zkoumat alespoň dílčí aspekty role synagogy v městském sociálním prostoru, zejména s ohledem na uchovávání kolektivní paměti.

Prameny stěžejního významu jsou pro nás zmíněné dedikační nápisy – starší, odkazující k roku 1346/47 dochovaný fyzicky, mladší, z roku 1374/75, známý pouze v opise. Starší nápis nese následující text: „Náš učitel a mistr Meir, syn Josefa Kohena, necht’ jeho světlo září, dbal od „silného“ roku [= 100] až do roku [5]107 na to, aby pro svou obec získal svitky a aby zajistil prostředky na vybudování vyhrazeného místa pro dům Boží, a to jak sám, tak prostřednictvím svých vyslanců.“⁵⁰³ Druhý, mladší a o poznání stručnější nápis, zněl následovně: „Tato budova byla dokončena roku [5]135.“⁵⁰⁴

Existence dedikačních nápisů na židovských stavbách není v prostředí středověké Evropy ojedinělá. Mimořádně hojně jsou dochovány například ve Wormsu, doloženy jsou však i ve Francii i Španělsku.⁵⁰⁵ V prostoru českých zemí však srovnatelný středověký doklad chybí.

Z hlediska obsahové stránky lze zejména z prvního nápisu vyčíst několik podstatných informací. Zřetelně se ukazuje, že se nejednalo o *pouhé* dotování (pře)stavby synagogy, ale o širší fundátorskou podporu – hovoří se o svitcích (*sefarim*),⁵⁰⁶ dále o *karka’ot*, což bychom mohli přeložit jako pozemek. Prostředky Meir shromažďoval a zajistil jak sám (*be-gufo*), tak prostřednictvím svých vyslanců (*ube-slichav*).

Meira bohužel není možné spolehlivě identifikovat. Známe sice jméno jeho otce – Josef – ale vzhledem k nedostatku dalších pramenů není možné najít jakékoli další vodítko. Požehnání za Meirovým jménem – „ať jeho světlo svítí“ (*ba-ner me’ir*) – svědčí o tom, že v době vyhotovení nápisu, tedy snad roku 1346/47, ještě žil. Možnou identifikaci s Meirem, jenž po tragických událostech z roku 1350 přebýval v nedalekém Hofu, nelze sice vyloučit, chybí pro ni však jakékoli přímé indicie.⁵⁰⁷

Z povahy nápisu však můžeme vyvozovat přinejmenším ten závěr, že Meir patřil k významným členům chebské židovské komunity, dostatečně movitým, aby mohl zajistit prostředky pro vybavení a možná i dílčí rekonstrukci či stavbu synagogy. Protože se zmiňují i *vyslanci*, lze předpokládat, že Meir měl rovněž dostatečné sociální kontakty, aby mohl zajistit finanční či jiné prostředky pro výstavbu synagogy.

⁵⁰³ מהר' מאיר בר יוסף כץ הנר מאיר טרח משנת ה'ק"ק עד הנה שנת ק"י בקבוץ ובלמוד ובספרים ובקרקעות לצורך בית אל בגופו ובשלחיו
⁵⁰⁴ Hebrejské texty i jejich anglický překlad, včetně komentářů k materiální stránce nápisů viz v D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 46–50.

⁵⁰⁵ Nejnověji se jejich analýzou zabýval Reiner Josef BARZEN, *Materialization of Memoria: Memory and Remembrance of Benefactors in Building Inscriptions in Medieval Ashkenaz*, in: Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2023, s. 77–116. K nápisům v rituální lázni ve Wormsu viz též Neta BAR-YOSEPH BODNER – Ariella LEHMANN, *Ktovet Hakdaša šel Mikve ha-Tahara be-Worms mi-Šnat 1185/86*, *Sion* 88/1 (2023), s. 7–40; dále viz Ole HARCK, *Die Archäologischen Funde zur jüdischen Geschichte in Mitteleuropa – ein Überblick*, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikven, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 25–40, zde s. 26.

⁵⁰⁶ Zda by to těchto svitků bylo možné započíst i tzv. Chebskou bibli nelze s jistotou říci, ale vzhledem k odhadované době jejího vzniku před útokem v roce 1350 je nutné tuto možnost zmínit.

⁵⁰⁷ Identifikaci nabízí GJ II, s. 186–187; Karl SIEGL, *Eger und das Egerland im Wandel der Zeiten*, Eger: J. Kobrtsch und Gschihay, 1931, s. 35, pozn. 71.

Na rozdíl od mladšího dedikačního nápisu, jenž byl umístěn na středovém sloupu, nevíme, kde se nápis referující o Meirově odkazu nacházel. Roli fyzického umístění nápisu v prostoru však rozhodně nelze podceňovat. Jak přesvědčivě ukázal Rainer Barzen, nápisy se svým okolím komunikovaly, lze je vnímat jako *dialogické texty*.⁵⁰⁸ Proto ani jejich umístění na konkrétním místě nelze vnímat jako samoučelné. Byl-li například nápis o dokončení (pře)stavby chebské synagogy z roku 1374/75 umístěn na středovém sloupu, byl zajisté viditelný všemi (muži), kteří synagogu navštěvovali.⁵⁰⁹ Nejmenování konkrétní osoby v tomto dedikačním nápisu by mohlo svědčit o tom, že se na této akci podílela celá komunita, bez mimořádně velkého podílu některého z jejích předních členů.⁵¹⁰ Zároveň musíme zdůraznit i ten aspekt, že inskripce tohoto druhu neměly za úkol pouze uchovávat památku na donátora před židovskou obcí, ale měly rovněž svůj náboženský rozměr – sloužily k uchování památky před Bohem.⁵¹¹ Tak lze totiž číst pasáž v Meirově dedikaci, v níž se hovoří o zajištění potřebných věcí „pro dům Boží.“ I když jsme výše naznačili, že nelze synagogu bezvýhradně označit za výlučně *sakrální* prostor, tato pasáž dokládá, že i v povědomí donátora a přeneseně tedy i v povědomí recipientů tohoto nápisu tento rozměr rezonoval.

Jakou roli lze inskripcím přiřknout z hlediska utváření sociálního prostoru? Nejlépe to lze pozorovat na Meirově nápisu z roku 1346/47. Předně, donátor se tím snažil vtisknout okolí svůj obraz, lze to číst jako jejich snahu o demonstraci své moci, autority a bohatství vytvořením hmotné přítomnosti v prostoru – zde sakrálním a veřejným.⁵¹² To není v kontextu života židovské komunity nijak výjimečné. Synagoga sloužila pro prezentaci sociálního statusu po více stránkách. Dělo se tak například prostřednictvím placení příspěvků pro synagogu, jež zároveň zajišťovaly, že bude člověk vyvoláván k předčítání z Tóry, bude moci předsedat bohoslužbám nebo bude vlastnit či mít pronajaté prestižní sedadlo v synagoze.⁵¹³ Příspěvky na provoz či lepší vybavení synagogy lze tedy vnímat jako běžný způsob zvyšování vlastní prestiže v rámci komunity. Zvěčnění jména formou dedikačního nápisu pak mohlo sloužit jako stálá upomínka na činy významného jednotlivce či jeho rodiny.

Dedikační nápis či prostý kus kamene se stal dokladem (ne)přítomnosti v prostoru, stal se místem paměti, neustále balancujícím mezi přítomností a nepřítomností.⁵¹⁴ Ačkoliv Meir (či jiný donátor) ze sociálního prostoru svým odchodem z komunity či úmrtím zmizel, a tím ztratil možnost aktivně intervenovat do sociálních interakcí, skrze nápis, skrze písmo a kus kamene zůstal v prostoru stále přítomný. Obraz, jež vytvořil, stále spoluutvářel sociální prostor židovské komunity. Zásadní roli zde hraje také smyslové vnímání – pokud by nebyly nápisy vnímány, viděny,

⁵⁰⁸ R. J. BARZEN, *Materialization of Memoria*, s. 78–79.

⁵⁰⁹ Umístění nápisu na středovém pilíři není výjimečné, podobně byl jeden z dedikačních nápisů umístěn ve Wormsu pod hlavicí sloupu v ženském oddělení synagogy, viz R. J. BARZEN, *Materialization of Memoria*, s. 83, 85 (obr. 3,7).

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 88.

⁵¹¹ Tamtéž, s. 102.

⁵¹² Ephraim SHOHAM-STEINER, *The Writing on the Wall: A Mahzor, a Bimah, and a Privilege. A Look at Social Processes in the Thirteenth-Century Jewish Community of Cologne*, in: Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2023, s. 37–55, zde s. 51.

⁵¹³ S. GOLDIN, *The Synagogue*, s. 22–23.

⁵¹⁴ Pro místa paměti je ambivalence mezi přítomností a nepřítomností podle Aleidy Assmannové zásadním prvkem: „Místo paměti je ve skutečnosti „zvláštním předivem z prostoru a času“, které kříží prezenci s absencí, smyslovou přítomnost s historickou minulostí. Je-li znamením opravdovosti spojení zde a nyní, pak je místo paměti coby zde bez nyní opravdovostí zredukovanou na polovinu. Místo paměti, daleko vzdálené od toho, aby spojovalo obě oddělené poloviny, je vytrvale rozlišuje jako zde a kdysi.“ A. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 380.

ztrácely by svůj význam pro komunitu, a jejich role ve tvoření sociálního prostoru by zmizela.⁵¹⁵ Proto je pro nás tak podstatné znát přesné místo, kde se v synagoze nacházel Meirův dedikační nápis. Můžeme očekávat, že většina židovských návštěvníků synagogy dokázala nápisy přečíst, a dokázala tedy vnímat jejich reálný obsah. Inskripce se tak mohly stát nositeli a spolutvůrci kolektivní paměti místní židovské komunity. Nápis, resp. písmo vytesané do kamene, „nefunguje pouze jako médium zprostředkující zvěčnění, ale také jako opora paměti.“⁵¹⁶

Můžeme dokonce pokročit v těchto úvahách ještě dál a vnímat nápisy jako exemplární příklad utváření sociálního prostoru, neboť se v nich prolínají všechny tři prvky Lefebvrový triády, tedy prostorové praktiky, reprezentace prostoru a prostory reprezentace. Prostorovou praktikou je zde obvyčejné rutinní vnímání dedikačního nápisu – Žid, přítomný v synagoze, nápis přečte a porozumí mu. Reprezentací prostoru je pak myšlenkovou reakcí na zřenou zkušenost, tedy to, jak nápis na pozorovatele/recipienta působí, jak zapadne do jeho individuálního abstraktního vnímání prostoru. Proto je zde tak významná otázka konkrétního umístění nápisu, neboť se skrze něj wpisuje do prostoru synagogy sociální řád, mající zde dvojí rozměr – potvrzení významu donátora a aktu donace pro komunitu. Když se oba tyto aspekty – tedy prostá recepce nápisu (prostorová praktika) propojí s dojmem, jenž v pozorovateli vyvolá (reprezentací prostoru), vzniká tím prostor reprezentace: prostor živé interakce, každodenní zkušenosti.⁵¹⁷ V ní je na jedné straně uchována památka na konkrétního jedince – Meira, zároveň se však posiluje vnímání kolektivní identity, jež se v synagoze a v jednání v ní probíhajícím, odráží.

Z hlediska interpretace (ne)přítomnosti se zde nicméně otevírá podstatný prvek jejího vnímání, zvláště ve formě jejích stop. Dedikační nápis byl v synagoze od roku svého osazení neustále přítomný. To však neznamená, že by se svým okolím neustále komunikoval. Pakliže vnímáme (ne)přítomnost v prostoru jako proces, musíme znovu zdůraznit, že se jednalo o proces dynamický, stále se měnící. Nápis plnil *dialogickou* funkci pouze ve chvíli, kdy vzbudil ve svém recipientovi zájem, kdy v něm vyvolal emoci, myšlenkovou reakci. K tomu však nemuselo dojít automaticky pouze pohledem na nápis. Nápis totiž může být čten, stejně jako může být přehlížen. Mechanismy, podle nichž probíhá jeho *kommunikace* s okolím, jsou individuální a nahodilé.⁵¹⁸

Hebrejské nápisy v křesťanské kapli

Význam nápisů jako dialogických textů v utváření sociálního prostoru nebyl nezbytně vázán pouze na hebrejské písmo a jeho aktivní vnímání, čtení židovskou komunitou. Sekundární recepce těchto nápisů v době, kdy se ze synagogy stala kaple, mohla být stále hybnou silou i bez přímého

⁵¹⁵ „Vizuální reprezentace i hmotné objekty jsou hmatatelné v tom smyslu, že jsou vnímány způsoby, jež přesahují verbální a intelektuální rovinu a vstupují do sféry smyslového prožitku.“ Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER, Introduction, in: Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2023, s. 19–31, zde s. 19.

⁵¹⁶ A. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 206.

⁵¹⁷ R. J. Barzen hovoří o „trialogu paměti mezi donátory a návštěvníky v omezeném prostoru prostřednictvím krásy nápisu [...]. Krása nápisu a jeho okolí doplňuje a zdobí vzpomínku na dobrodince.“ R. J. BARZEN, *Materialization of Memoria*, s. 86.

⁵¹⁸ Tuto neustálou proměnu mezi přítomným a nepřítomným vystihla Aleida Assmannová jako nevyhnutelnou součást procesu vzpomínání: „Trvalá přítomnost zapsaného přesto nápadně odporuje struktuře vzpomínání, která je nespojitá a nevyhnutelně v sobě zahrnuje i intervaly nepřítomnosti. Na to, co je přítomné, si člověk právě v onu chvíli nemůže vzpomenout. Abychom si mohli na něco vzpomenout, musí nám to být dočasně odejmuto a uloženo na nějaké místo, kde si to můžeme vyzvednout. Vzpomínání nepředpokládá ani trvalou přítomnost, ani trvalou nepřítomnost, ale neustálou změnu mezi přítomným a nepřítomným.“ A. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 170.

porozumění znakům, jež kus kamene nesl. Kromě náboženských či nábožensko-praktických faktorů přeměny synagogy na kapli – tedy zvolení patrocinia, náboženské nadace a finančního zajištění chodu kaple, a s tím souvisejících právních otázek patronátu nad kaplí – se tímto otevírá také dimenze ryze praktická, tedy fyzická adaptace prostoru.

Jak je patrné z dokumentace stavby na konci 18. století, k zásadním stavebním úpravám patrně nedošlo. Snad měla být přistavěna sakristie a vztyčen sanktusník,⁵¹⁹ ale jinak si budova zachovala svou původní dispozici.⁵²⁰ To není nic výjimečného, velmi podobně můžeme sledovat adaptaci bývalých synagog na kapli i v německém Kolíně nad Rýnem či v Řezně, neboť „půdorys typické středověké synagogy se velmi blížil půdorysu sálových kaplí.“⁵²¹ Připočíst samozřejmě musíme i fakt, že na budování židovských staveb se podíleli architekti a stavitelé činní v křesťanských hutích, což lze předpokládat i u chebské synagogy, jak jsem přiblížil výše.⁵²²

Na základě této, veskrze moderní dokumentace, jsme schopni doložit, v jakém stavu se židovské památky v Chebu dochovaly až do 19. století.⁵²³ Jejich přítomnost však neušla pozornosti ani v období pozdního středověku a raného novověku, kdy se zejména v městských kronikách a podobných pracích městské historiografie objevují zmínky, hovořící o hebrejských nápisech. Již jsme výše zmínili úryvek z Funkovy, resp. Gruberovy kroniky z roku 1743, kde se píše: „Tento kostelík byl synagogou a školou Židů, než byli z Chebu vyhnáni, takže hebrejská písmena do něj vytesaná o tom svědčí dodnes.“⁵²⁴

Jednou z nejstarších zpráv o hebrejských nápisech v křesťanské kapli je však zmínka v díle Kašpara Brusche *Des Vichtelbergs in der alten Nariscenland gelegen, aus welchem vier schiffreiche wasser, der Mein, die Eger, die Nab vnd Saal entspringen, gründtliche beschreibung* z roku 1542, konkrétně pak v části *Beschreibung der Stadt Eger* (Popis města Chebu).⁵²⁵ Zde se o bývalé synagoze píše následující: „V

⁵¹⁹ E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*, s. 80.

⁵²⁰ Půdorys budovy před demolicí zachytil ve své kronice V. Prökl, viz SOKA Cheb, Archiv města Cheb, Vinzenz PRÖKL, *Kronika města Chebu a Chebska* IV. díl, 1835, sign. 598, inv. č. 1046, fol. 51r–54v.

⁵²¹ M. MINTY, 'Judengasse' to Christian Quarter, s. 74; Carol HERSELLE KRINSKY, *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, New York: Architectural History Foundation, 1985, s. 15.

⁵²² Viz kap. 3. c. i. Synagoga – Kaple. K možné příbuznosti architektonického stylu k dalším chebským stavbám viz B. GRUEBER, *Die Kunst*, s. 95, kde autor předpokládá příbuznost s kaplí Svatého Ducha. To rozporuje R. KRAUTHEIMER, *Mittelalterlichen Synagogen*, s. 215.

⁵²³ Skutečnost, že se jednalo o velmi cennou gotickou stavbu, reflektují i vytrvalé snahy z poloviny 19. století zabránit demolici budovy (resp. jejích zbytků), jež přehledně v kontextu vývoje památkové péče popsal ve své disertaci Jaroslav HORÁČEK, *Aby se pozornost k významu památek obrátila. Obraz památkové péče v Čechách v době po založení Ústřední komise*, Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav pro dějiny umění (nepublikovaná disertační práce), 2024, s. 92–93, resp. Josef Sebastian GRÜNER, Notizen. (Die Ruinen der ehemaligen Juden-Synagoge zu Eger), *Mittheilungen der kaiserl. königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale* 1/5 (1856), s. 89–90. (Dostupné on-line: https://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno-plus?aid=edb&datum=1856&page=241&qid=ZCZY421BUW55YHUQK40N7H_8D0CUINC&size=45 [poslední přístup 07-03-2025].) K demolici viz stručně E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*, s. 159.

⁵²⁴ SOKA Cheb, *Kronika Salomona Grubera* (1743), pag. 222; MS Cheb, *Kronika Johanna Thomase Funka* (1743), pag. 208.

⁵²⁵ Tiskem bylo toto dílo vydáno nejprve ve Wittenbergu roku 1542 (Caspar BRUSCH, *Des Vichtelbergs in der alten Nariscenland gelegen, aus welchem vier schiff reiche wasser, der Mein, die Eger, die Nab vnd Saal entspringen, gründtliche beschreibung*. Darinnen vil alter historien erkleret werden, Wittenberg 1542) a znovu pak v Norimberku roku 1683, Caspari BRUSCHII Redivivi Gründliche Beschreibung des Fichtel-Berges, Aus welchem vier Schiff reiche Wasser, der Meyn, die Eger, die Nab und Saal entspringen. Auf ein neues übersehen, und mit einem nützlichen Register vermehrt Durch M. Zachariam THEOBALDUM Juniorem. Nürnberg 1683. Sturčně k tomuto dílu viz Petr HLAVÁČEK, „Patriæ meæ.“ Poohří ve spisech humanisty Caspara Bruschia, in: Oldřich CHLÁDEK – Tomáš PETRÁČEK – Jan SÍČ – Veronika STACHUROVÁ KUCROVÁ (eds.), *Jdi svou cestou a nech lidí mluvit: variety sociálních a kulturních dějin (Profesoru Jaroslavu Čechurovi k 66. narozeninám)*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018, s. 251–258.

Chebu se mezi starou a novou radnicí nachází též další a velmi starý kostel, nazvaný po Naší Paní, který byl před časem židovskou školou a synagogou, což dokládají až dodnes hebrejské a chaldejské nápisy vysekané do kamene.⁵²⁶

Další cennou zmínku, patrně ze stejného období a ve velmi podobném duchu, přináší dodatky vepsané za chebskou kronikou Pankráce Engelhardta z Haselbachu, obsahující rovněž popis města. V nich se píše: „Dále kostel Naší Paní, který byl židovskou synagogou a školou, než byli vypovězeni, což až dodnes dokládají staré hebrejské a chaldejské nápisy v tomto kostele.“⁵²⁷ Vzhledem k obsahové blízkosti s Bruschovim popisem, zmiňujícím kromě hebrejštiny i chaldejštinu (čímž se patrně míní aramejštinu), lze předpokládat, že oba vycházeli z téhož zdroje, resp. že dodatek za Engelhardtovou kronikou čerpal z Bruschova popisu Chebu.

Nezbytné je položit si otázku, jak o dochování těchto nápisů uvažovat. Nejsme bohužel zcela spolehlivě schopni vysledovat, jakou stavební historii si kaple Panny Marie během raného novověku prošla, to by vyžadovalo další extenzivní výzkum chebského městského archivu. Zda v letech 1688 a 1689 proběhlá oprava⁵²⁸ měla nějaký dopad na stav dochování hebrejských nápisů, nelze říci – je například možné, že došlo k jejich zamalování, nelze to však potvrdit. Některé nápisy – minimálně Meirův dedikační nápis – byly vysekané do kamene a z toho lze soudit, že mohly přetrvat viditelné nepřetržitě. Nelze také vyloučit skutečnost, že nápisy mohly být skryty za mobiliářem, například za některým z oltářů. Proto i v interpretaci role hebrejských nápisů v křesťanské kapli musíme uvažovat spíše hypoteticky, neboť skutečný stav nejsme schopni rekonstruovat.

Z kronikářských reflexí z 16. i 18. století lze soudit, že residua původního využití kaple Panny Marie neušla pozornosti tehdejších obyvatel Chebu. Jaký však mohlo mít zachování těchto hebrejských nápisů význam? Co to říká o (ne)přítomnosti Židů v městském sociálním prostoru, a zvláště pak o tom, jak se svou (ne)přítomností podíleli na jeho utváření?

Předně je nutné podotknout, že přítomnost hebrejštiny v křesťanských sakrálních prostorech není nijak výjimečná. Přinejmenším od středověku jsme na různých uměleckých dílech svědky využívání (pseudo-)hebrejštiny, tedy buď přímo hebrejských nápisů, nebo jejich nápodoby.⁵²⁹ Jejich role na malbách a obrazech však nutně netkvěla v nesení textového významu. Mohlo se jednat o odkazy na to, že se daná scéna odehrává v židovském prostředí nebo že v ní vystupuje Žid.⁵³⁰

⁵²⁶ „Es ist zu Eger auch ein andere und sehr alte Kirch zwischen dem alten und neuen Rathhausern, unser Frauen Kirch genant, die ist vor Zeiten der Juden Schul und Synagoga gewesen, das bezeugen noch heutiges Tags die Hebreischen und Chaldeischen Schrifftten in der Kirchen in Steinen gehauen [...]“. Z mnoha opisů a tištěných vydání zde zmíním také MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. Cod. 7365, pocházejícím patrně ze 17. století, které kromě Bruschovy textů obsahuje rovněž opis kroniky Pankráce Engelhardta z Haselbachu, a dále opisy různých privilegií a jiných dokumentů vážících se k historii Chebu a jeho okolí. Pasáž o bývalé synagoze se nachází na fol. 44v–45r. V tištěném vydání z roku 1683 viz popis bývalé synagogy na pag. 80–81.

⁵²⁷ H. GRADL (ed.), *Die Chroniken*, s. 66; MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. Cod. ser. n. 3909, fol. 134v–135r. „Item so ist zu unser lieben frawen kyrchen den Juden synagoga unnd schul gewesen, ehe sie bis vertrieben worden, das bezeugen noch heutigs die alten hebreischen unnd kaldeischen schriefftten in berurten kyrchen.“

⁵²⁸ B. GRUEBER, *Die Kaiserburg*, s. 47–48; J. S. GRÜNER, *Notizen. (Die Ruinen)*, s. 90. E. ŠAMÁNKOVÁ, *Cheb*, s. 119, která mluví o opětovném vysvěcení kaple a nových oltářů.

⁵²⁹ Přehledovou práci nabízí Margaretha BOOCKMANN, *Schrift als Stigma: Hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013.

⁵³⁰ Tamtéž, s. 3.

Situace bývalé synagogy v Chebu se zdá být odlišná od užívání hebrejštiny v uměleckých dílech v tom, že se nejedná o křesťanským (nežidovským) umělcem cíleně vytvořenou součást kompozice. Hebrejštiny v uměleckém díle určeném křesťanskému publiku je zejména součástí zobrazované scény. Může sloužit například jako potvrzení židovské identity vyobrazeného jednotlivce nebo jako snaha o autentickou rekonstrukci zobrazovaného příběhu. Sekundární využití hebrejských nápisů v křesťanské kapli v tomto ohledu plní odlišnou funkci. Hebrejský nápis je totiž přímou součástí vnímaného prostoru, svého pozorovatele nikam nepřenáší, ale upozorňuje na předchozí význam daného prostoru, a tedy na ambivalentní nepřítomnost židovského obyvatelstva ve městě.

Využití různých symbolů ve výzdobě sakrálních staveb nelze obecně vnímat jako samoučelné, neboť měly svou roli edukativní, instruktivní. Připusťme tedy, že v Chebu od roku 1469 panovalo obecné povědomí, že kaple Navštívení Panny Marie byla původně synagou. Záměrně zachovanými hebrejskými nápisy se návštěvníkovi mohlo otevřít široké pole imaginace, stejně jako zdůrazněním mariánského patrocinia celé kaple, či patrocinia Mariiných rodičů v případě oltářů. Zde se pak může plně ukázat význam architektonického prostoru – prostoru, jenž instruuje, navozuje pocity a ovlivňuje chování. Hebrejské nápisy, tedy residuum židovské přítomnosti, a skrze toto residuum deklarovaná nepřítomnost Židů, působily v sakrálním prostoru kaple jako symbol.

Ve vnímání dedikačních nápisů v bývalé synagoze – kapli tedy dochází k zásadnímu posunu, jež lze vnímat podobně, jako posun od *písma* ke *stopě*, jež vyjádřila Aleida Assmannová. Zatímco písmo Assmannová vnímá jako kodifikaci řeči, „stopa opouští jak vztah k řeči, tak znakovou podobu kodifikace, a i přesto si uchovává svou sémiotickou čitelnost ve formě indexálního znaku, v jehož základu se nachází kód.“⁵³¹ Meirův dedikační nápis, zachovaný v kapli, touto optikou tedy po konverzi synagogy na kapli ztrácí svou roli *nápisu* jako písemného záznamu řeči, a stává se stopou. Musíme totiž předpokládat, že valná většina křesťanských recipientů těchto nápisů nebyla schopna odhalit jejich význam. Ostatně, ani vzdělání kronikářů a historiografů, jako byl například Kašpar Brusch, neodhalili, jaký význam hebrejské nápisy měly: buď jim nerozuměli, nebo nepovažovali doslovný význam nápisů za důležitý. Meir z Chebu, přítomný v kameni, figuruje jako konzervovaná myšlenka v případě recepce čtenářů, kteří rozumějí hebrejštině. V případě recepce křesťany pak písmo sice aktivuje paměť také, ale již pouze jako obraz, symbol, stopu bez přímého porozumění. Dialogický charakter se nemění, mění se však forma sdělení.

V prostoru kaple nesmíme podcenit ani roli kněží a kazatelů, zprostředkovatelů významu. Podobně jako v interpretaci role dedikačního nápisu pro židovskou komunitu, i nyní je nutné upozornit na nestálost a proměnnost celého procesu vnímání těchto stop židovského osídlení. Stejně jako mohou nápisy sloužit jako symboly, zprostředkovatelé sdělení, nositelé informací a představ o prostoru, mohou být lhostejně přehlíženy.⁵³² Ambivalentní nepřítomnost Židů v bývalé synagoze je nicméně důležitým prvkem, podílejícím se na tvorbě sociálního prostoru města. Pokud

⁵³¹ A. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 234–235.

⁵³² V jistém smyslu je role zprostředkovatelů ve vnímání míst paměti nezbytná: „Místa paměti jsou roztržštěnými fragmenty ztracené či zničené životní souvislosti. Neboť zřeknutím se a zničením určitého místa jeho příběh ještě nemizí; drží se pevně materiálních zbytků, které se stávají prvky vyprávění, a tím opět styčnými body nové kulturní paměti. Tato místa ovšem vyžadují výklad; jejich význam musí být dodatečně zajištěn prostřednictvím jazykového podání.“ A. ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání*, s. 348.

by totiž hebrejské nápisy zmizely, nebo pokud by synagoga byla zbořena či přeměněna na profánní budovu, sociální prostor Chebu by ve sledovaném období doznal jiné kvality.

ii. Židovský hřbitov bez komunity

Jestliže jsme se v předchozích kapitolách této části tázali, co se stalo s židovskými domy a synagogou po odchodu Židů z města, stejná otázka musí přirozeně následovat i pro další – pro život komunity nezbytnou *nemovitost* – hřbitov. Vágně můžeme konstatovat, že ve chvíli, kdy se židovské komunity staly terčem násilí a vyhnání, byla zničena místa posledního odpočinku jejich předků, a náhrobní kameny se staly snadno získatelným stavebním materiálem. Dokladů pro jejich sekundární využití bychom našli po celém Aškenázu nepočítaně.⁵³³

Když však nahlédneme celou problematiku pečlivěji – optikou role hřbitova v (sociálním) prostoru – zjišťujeme, že nám prosté konstatování o zániku židovských hřbitovů nepostačí. Hřbitov totiž sám o sobě velmi intenzivně vstupuje do způsobu, jak lze vůbec pojem *prostor* chápat. Sama jeho podstata jako prostoru je totiž problematická. Na jedné straně je to fyzický prostor, součást lidských osídlení. Na straně druhé je to prostor hraniční, kde se setkávají živí i mrtví. Michel Foucault o hřbitově říká, že je to „prostor, který je spojen se všemi místy města, společnosti nebo vesnice atd., neboť každý jednotlivec, každá rodina má na hřbitově své příbuzné.“⁵³⁴ Hřbitov chápe jako *heterotopii*, což jsou místa, „která jsou popřením umístění, druh účinně zavedených utopií, v nichž jsou reálná umístění, všechna ostatní skutečná místa, která můžeme v kultuře najít, současně reprezentována, popírána a převracena.“⁵³⁵

Z hlediska života židovských komunit se pak s existencí hřbitova pojí některá specifika. Předně vyniká zřetelná protichůdnost mezi nezbytností hřbitova kvůli pochovávaní zesnulých na straně jedné, a na druhé straně marginalizací hřbitova kvůli židovským nábožensko-právním a rituálním předpisům, jež jej chápou jako nečisté místo.⁵³⁶ Marginalita je navíc dvojitá – kromě zmíněné rituální totiž dochází i k marginalitě topografické: židovské hřbitovy se obvykle nacházely za městem či na okrajích židovských osídlení.⁵³⁷

Z hlediska využívání židovských hřbitovů nelze stručně říci, že by hřbitov zaujímal v životě komunity a v jejím sociálním prostoru jedinou roli. Kromě své primární role – pochovávaní zesnulých – totiž lze sledovat i další možnosti, pro něž mohl být hřbitov využíván.⁵³⁸ Ukazuje se tedy, že trojice pojmů: hřbitov – nepřítomnost – komunita, nabízí mnohem pestřejší kombinace, jež nám mohou odhalit mnohé o dějinách prostorového setkávání židovských (i křesťanských) obyvatel či návštěvníků měst.

⁵³³ Shrnutí v kontextu Svaté říše římské nabízí H. RÖCKELEIN, *Die grabstein*, s. 34–38.

⁵³⁴ M. FOUCAULT, *O jiných prostorech*, s. 79.

⁵³⁵ Tamtéž, s. 76.

⁵³⁶ Avriel BAR-LEVAV, *We Are Where We Are Not: The Cemetery in Jewish Culture*, *Jewish Studies* 41 (2002), s. 15*–46*.

⁵³⁷ „Nonetheless, Jewish cemeteries are marginal in space — intended to be outskirts of the Jewish residence — even if, as a result of development, they later become centrally located. They are marginal in principle because Judaism considers the dead impure, impurity leads to physical distancing.“ A. BAR-LEVAV, *We Are Where We Are Not*, s. 16*. To je ostatně také příklad Chebu, kde se první hřbitov patrně nacházel v těsné blízkosti židovského osídlení, a poté, co se vlivem topografického vývoje města stal pevnou součástí městského celku, vznikl nový hřbitov již za hradbami města.

⁵³⁸ Avriel Bar Levav navrhuje celkem osm funkcí, jež lze středověkému modelu židovského hřbitova přisoudit: (i) sousedství, (ii) brána nebo portál, (iii) komunikační centrum, (iv) jeviště, (v) kulisa či scénické pozadí, (vi) útočiště, (vii) past a (viii) centrum identity. A. BAR-LEVAV, *We Are Where We Are Not*, s. 22*.

V následujících třech částech se tak zaměřím na jednotlivé kombinace třech klíčových pojmů této kapitoly a na jejich možné významy v procesu utváření sociálního prostoru. Může být v židovské komunitě nepřítomný hřbitov? Co jsme schopni zjistit o převážení židovských mrtvých a jak tento akt ovlivňoval městský prostor? Příklad zesnulého Žida z Lokte z roku 1469, jehož souvěrci usilovali o pohřeb v Chebu, je pro nás cenným ukazatelem, jak tuto problematiku sledovat. Může existovat židovský hřbitov bez Židů? Chebská *Kniba statutů* ukazuje, že i tato otázka s sebou nese cenné podněty pro zkoumání sociálního prostoru a pro působení moci v něm. Jak se na tom všem podílejí nepřítomní Židé – nepřítomní, protože odešli; nepřítomní, protože mrtví?

Kontext: Komunita bez hřbitovů

Vzhledem k nebývalé šíři celého tématu zde nyní velmi stručně shrnu, co jsme schopni zjistit o situaci židovského osídlení a vzdálených hřbitovů v kontextu Svaté říše římské, zejména pak se zaměřením na české země. Střetávají se zde dvě hlediska: (i) obecně vyžadované pravidlo, aby byli zesnulí Židé pochováni pokud možno co nejdříve po smrti, a (ii) skutečnost, že ne každé židovské osídlení disponovalo vlastním hřbitovem.

Z hlediska převozu zesnulých mezi komunitami se nejednalo o problematiku neobvyklou, jak dobře dokládají prameny jak židovského, tak nežidovského původu.⁵³⁹ Židovské halachické předpisy akcentují zejména otázku včasného pohřbu zesnulého bez zbytečného prodlení, avšak cesta mezi jednotlivými lokalitami mohla trvat i více dní. Transport mezi jednotlivými lokalitami tak byl ospravedlnitelný především v případě, kdy místní komunita vlastním hřbitovem nedisponovala.⁵⁴⁰ S cestováním mezi jednotlivými městy byla obecně spojena jistá míra rizik, tím spíše pak, jednalo-li se o převoz zesnulých. Proto předpokládala tato akce i spolupráci Židů s křesťany, což nutně vrhá nové světlo na způsob koexistence těchto dvou skupin.⁵⁴¹

Zároveň musíme vzít v úvahu, že kromě vnitřních židovských náboženských předpisů do celého procesu ještě vstupovala nařízení ze strany autorit křesťanských.⁵⁴² Z nežidovských pramenů české provenience je nezbytné zmínit zejména nařízení tzv. židovských statut (*Statuta Iudaorum*) z roku 1262, kde se v § 13 píše: „Rovněž, jestliže Židé v souladu se svými zvyklostmi převážejí z města do jiného města nebo z kraje do jiného kraje nebo ze země do jiné země nějakého mrtvého, nepřejeme si, aby od nich výběrcí vymáhali jakékoli clo; jestliže je výběrcí donutí k zaplacení cla, bude potrestán jako lupič, lidově řečeno raubíř.“⁵⁴³ Stanovení cel se však proměňovalo, jak dokládá nařízení krále Jana ohledně placení cla na pražském mostě z roku 1332: „de judeo quoque mortuo, qui per dictum pontem sepeliendi causa Pragae adductus vel apportatus fuerit, septuaginta et duos hallenses denarios,“⁵⁴⁴ resp. jeho vnuka Václava IV. z roku 1383 ohledně platby cla u malostranských bran: „pakli poveze žida umrlého neboli jich více umrlých, tehdy ot každého koně groš jmá dáti.“⁵⁴⁵ I z těchto ilustrativních ukázek je zřejmé, že otázka převozu zesnulých Židů nebyla cizí ani křesťanským autoritám, jakkoli jejich zájem byl převážně finanční –

⁵³⁹ Přehledně shrnuje M. FENTON, *Moving Bodies*, s ohledem na meziměstský převoz zesnulých zejm. s. 345–347.

⁵⁴⁰ M. FENTON, *Moving Bodies*, s. 345;

⁵⁴¹ M. FENTON, *Moving Bodies*, s. 347

⁵⁴² Souhrnně viz např. G. KISCH, *The Jews in Medieval Germany*, s. 184 a 209.

⁵⁴³ AC XLI, č. 47, s. 47.

⁵⁴⁴ RBM III, č. 1945, s. 756–757. „Rovněž ze zemřelého Žida, který by byl za účelem pohřbení přivezen nebo dopraven přes uvedený most do Prahy, (náleží) sedmdesát dva haléřů.“

⁵⁴⁵ CIM I, č. 103, s. 167.

tedy (ne)placení cel. Zároveň je to však pro nás cenné svědectví o tom, jak běžná a přirozená tato praxe ve středověkých českých zemích byla.

Pohlédneme-li na situaci chebskou, i zde nacházíme několik cenných zmínek, referujících o konkrétních doložených případech (ne)umožněného převozu zesnulých k pohřbu v Chebu, jimž se budu věnovat níže.

1469: Pohřeb z Lokte

Odchod Židů z Chebu roku 1469 nepřinesl jen výše analyzovanou konverzi synagogy na kapli zasvěcenou Panně Marii. Dočasným zánikem židovské komunity se odhalil i další problém, a totiž možnost dalšího užívání židovského hřbitova. Mohli bychom předpokládat, že podobně jako po roce 1430 (a patrně i dříve po roce 1350) připadl také nyní hřbitov, společně s dalšími nemovitými majetky chebských Židů, do vlastnictví města, což konečně naznačuje i výše citovaný list Jindřicha mladšího z Gery adresovaný chebské městské radě, kde se kromě synagogy a špitálu hovoří i o hřbitově.⁵⁴⁶

Zcela vágní zmínky nám však neumožňují bližší vhled do problémů, jež se odchodem komunity a převodem hřbitova do městského majetku otevíraly. Jak jsme naznačili výše, zdaleka ne každé židovské osídlení disponovalo ve středověku vlastním hřbitovem, spíše naopak – nacházíme je zejména v početnějších židovských obcích, jež v ohledu posledních věcí člověka zaujímaly roli určitých center.⁵⁴⁷ Tuto roli hrál nade vše pochybnost pro některá židovská osídlení ještě v 2. polovině 15. století i Cheb.

Palčivost problematiky *opuštěného* hřbitova příhodně ilustruje list Matěje Šlika adresovaný v červenci roku 1469 chebské městské radě v záležitosti pohřbu Židů,⁵⁴⁸ žijících na jeho loketském panství.⁵⁴⁹ V jeho znění autor žádá chebskou městskou radu, aby povolila pohřeb potomka (*enickel*) loketského Žida Heylmana. Místo posledního odpočinku je zvoleno kvůli zvyku, podle něž se loketští Židé nechávali pochovávat v Chebu.⁵⁵⁰ Více podrobností se z tohoto krátkého listu nedozvídáme.

Pro interpretaci sociálně prostorového aspektu celé záležitosti je nezbytné vzít v potaz geografické hledisko problému, zejména vzdálenost. Obě sídla, ležící na řece Ohři, od sebe dělí přímou čarou přibližně 30 kilometrů, po řece se však jedná dokonce o vzdálenost cca 50 kilometrů. Vzhledem k tomu, že Cheb leží proti proudu řeky Ohře, musíme pravděpodobně vyloučit variantu převozu zesnulého z Lokte po řece, jakkoli to byla z hlediska halachických pravidel varianta možná.⁵⁵¹

⁵⁴⁶ BD I, č. 268, s. 149–150.

⁵⁴⁷ K této problematice souhrnně Rainer BARZEN – Friedhelm BURGARD – Rosemarie KOSCHE, *The Hierarchy of Medieval Jewish Settlements Seen Through Jewish and Non-Jewish Sources*, *Jewish Studies* 40 (2000), s. 57*–67*.

⁵⁴⁸ BD I, č. 269, s. 150–151.

⁵⁴⁹ O dějinách židovského osídlení v Lokti mnoho nevíme, citovaný pramen je patrně jedním z nejstarších dokladů, což potvrzuje i zmínka o Židu Gleserovi z Lokte v chebských knihách obligací z roku 1466. Dále viz GJ III, s. 295–296. K dějinám Židů v Lokti podrobněji také Vinzenz PRÖKL, *Geschichte der Stadt Elbogen*, Elbogen: V. Prökl, 1881, s. 397–398.

⁵⁵⁰ „sey ir gewonheyt gewest, das sy, so ymant unter In verstorben sey, gen Eger geschickt, do sy dann ir begrebnuß haben“

⁵⁵¹ M. FENTON, *Moving Bodies*, s. 346.

Jak to po odchodu Židů z Chebu s židovským hřbitovem bylo? Lze alespoň hypoteticky předpokládat kladnou odpověď městské rady Matěji Šlikovi (resp. loketskému Židu Heylmannovi)? Jasnou odpověď nedostaneme. Jisté je, že hřbitov byl přinejmenším od roku 1469 v majetku města. Jedním z dokladů je platba 20 grošů, jež na něm byla vázána a byla každoročně vyplácena městem klášteru klarisek.⁵⁵² I pokud by tedy byl samotný pohřeb povolen, nutně vyvstává otázka, jak samotný akt proběhl ve chvíli, kdy již Židé v Chebu nežili. Museli bychom tedy předpokládat, že se z Lokte vypravila dostatečně početná skupina osob, jež průběh pohřbu umožnila z čistě rituálního hlediska, o praktické stránce ani nemluvě.⁵⁵³

Mluvíme-li o významu Chebu pro pohřbívání Židů z okolních osídlení, vyvstává otázka po dokladech z jiných lokalit. Zde nacházíme cennou zprávu v knihách výdajů chebské městské rady. Taktéž k roku 1469 v nich totiž nacházíme zápis následujícího znění: „Nota wir hab[e]n awßgeb[e]n zu dem 2 ß. und 20 g. di dy Juden von d[er] begrebnuß mus fremd[en] Jud[e]n ~~gab[e]n~~ weg[en] vo[n] Wunsidel gab[e]n. [...],“⁵⁵⁴ tedy že městská rada zaplatila 2 kopy a 20 grošů, které dříve musela židovská komunita platit za pohřbívání cizích Židů. Zvlášť cenná je tato zmínka kvůli Židům z Wunsiedlu, města od Chebu vzdáleného přímou čarou cca 30 km, tedy podobně jako výše zmíněný Loket. Vzhledem k tomu, že v 15. století bylo tamější osídlení rovněž velmi málo početné a neznáme žádné doklady o existujícím hřbitově, nebylo by překvapivé, že se zdejší Židé nechávali pochovávat v Chebu.⁵⁵⁵ Zápis o této platbě v městské krize se patrně vztahuje k pohledávce, která několika obyvatelům Chebu vznikla odchodem Židů a z toho plynoucím neplacením poplatku za pohřbívání (či transport zesnulých?).

1514: Nemravnosti na hřbitově

Předchozí části této kapitoly akcentovaly otázku původního využití hřbitova pro pohřbívání židovských zesnulých i v době, kdy komunita (dočasně) v Chebu neexistovala. Jakkoli nevíme, zda byly snahy Židů z Lokte úspěšné, stále se týkají původní role hřbitova. Co se však s tímto místem stalo v době, kdy již velmi pravděpodobně žádní Židé v Chebu nežili? Jaká byla jeho role v prostoru?

Odchodem židovské komunity se její hřbitov stal do jisté míry bezprizorním místem. Výše jsem zmínil, že se formálně stal majetkem města, které se patrně staralo o jeho materiální stránku, a též alespoň formálně dohlíželo nad tím, co se na něm děje. K materiální údržbě disponujeme jen několika málo útržkovitými informacemi z knih výdajů, z nichž není příliš snadné vyčíst jejich význam. Nemáme rovněž vůbec žádné indicie, zda, a případně jak bylo naloženo s náhrobky. Zůstaly na hřbitově, nebo byly sekundárně využity?⁵⁵⁶

⁵⁵² SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Kniha výdajů 1469, inv. č. 2451, pag. 16: Item geben den Junckfrawen zu sankt Claren 20 g. zinss von der Judenfreythoff [...].“ Platba byla patrně vyplácena až do roku 1534, jak zmiňuje Gruberova a Funkova kronika: „Na druhé straně se ženský klášter vzdal podílu, totiž 20 chebských grošů, který měly na židovském hřbitovu před Horní branou a který je nyní v opatrování městské rady a který jim již nemá být vydán, ale má být zlikvidován a zanikne.“ <https://tic.cheb.cz/kronika/smlouva-panen-klarisek-s-mestem/> [poslední přístup 07-03-2025]; MS Cheb, Kronika Johanna Thomase Funka (1743), pag. 275. Zpráva je zároveň dokladem postupného fyzického zániku bývalého židovského hřbitova, k čemuž viz níže.

⁵⁵³ Nevíme přesně, kdy mohlo dojít k posledním pohřbům. E. REICHL, Denkmäler, s. 107 zmiňuje náhrobní kameny ještě z konce 17. století, k tomu však chybí další doklady.

⁵⁵⁴ SOkA Cheb, Archiv města Chebu, Kniha výdajů 1469, pag. 29.

⁵⁵⁵ K Židům z Wunsiedlu viz GJ III, s. 1712–1713.

⁵⁵⁶ Pro srovnání můžeme zmínit například slezskou Vratislav, kde bylo městu explicitně povoleno využít náhrobky jako stavební materiál. BD I, č. 90, s. 51: „Jan, král Český, dovoluje radě města Vratislavi, aby upotřebila kamenů ze

O něco informativnější jsou zprávy o dalším dění na hřbitově. V roce 1514 a následně o pět let později jsou ve městské *Knize statutů* zapsána následující nařízení, totiž „aby nikdo nechodil na židovský hřbitov, tam nepobíhal a žádné škody a cokoli jiného nečinil pod pokutou kopy grošů,⁵⁵⁷ resp. „aby nikdo nechodil na židovský hřbitov, ani tam pobíhal, hrál hry nebo činil jiné škody.“⁵⁵⁸ Takové nařízení se netýkalo pouze (bývalého) židovského hřbitova. Podobně nacházíme v témže prameni nařízení přibližně z roku 1510, týkající se tentokrát hřbitova u kostela sv. Jana, tedy v samém centru města, v němž se praví „že se zabraňuje mládencům a dětem páchat nepřistojnosti na hřbitově u kostela sv. Jana, lézt na něj přes zeď, nebo poškozovat kostel, a to pod pokutou jedné kopy grošů.“⁵⁵⁹

Chebská nařízení, ukazující na jiné než sakrální využití hřbitova, musíme vnímat jako doklady běžného fenoménu. Příklady, svědčící o využívání hřbitovů pro různá jednání vzdálená původnímu účelu tohoto místa, nalézáme napříč západoevropskými lokalitami.⁵⁶⁰ Nemuselo se jednat přímo o činnost výtržností či společensky nevhodného chování, jak naznačují chebské doklady. Zejména v raném středověku existují doklady o tzv. opevněných hřbitovech, kdy tato místa, ohrazená zdmi, sloužila jako útočiště běžného obyvatelstva v čase válek a nepokojů.⁵⁶¹ Stejně tak nebylo neobvyklé, byl-li hřbitov využíván jako místo pro konání trhů.⁵⁶²

Ovšem ani v Chebu nebyly výjimečné zmiňované *nepřistojnosti*, tedy různé formy potenciálně mravně nevhodného chování. Ostatně, konal-li se na území hřbitova trh, nelze očekávat, že by lidé nedávali volný průchod svým emocím. Na počátku 15. století tak lze narazit na nařízení, zakazující „na hřbitově tancovat a oddávat se jakýmkoliv hrám“, ⁵⁶³ přičemž s tímto způsobem využívání prostoru hřbitova se setkáváme až do novověku.

Prolínání různých způsobů využívání hřbitova jsem zde ilustroval na příkladech hřbitovů křesťanských, které nelze z hlediska rituálního a sakrálního zcela ztotožnit s hřbitovy židovskými. Zatímco v judaismu se setkáváme s již výše vzpomenutou marginalizací – rituální i prostorovou – v křesťanství byl přístup odlišný. Hřbitovy se zpravidla nacházely v těsné blízkosti kostelů, ve městech tedy v rámci intravilánu, což samozřejmě usnadnilo jakékoliv využití hřbitova jako veřejného prostranství. Přesto, srovnáme-li funkce křesťanských hřbitovů s modely vnímání

židovského hřbitova, necht' se najdou na povrchu nebo pod zemí, k obnově hradeb.“ Žádné takové nařízení se v Chebu dohledat nepodařilo.

⁵⁵⁷ K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 179. „Item, das auch nymants in der juden freithoff nit steigen, dorinn umblauffen aber schaf vnd anderes dorein thun sol, bey ein wandel ein schock grosch. Geboten zum jarmarckt ao. XIV“

⁵⁵⁸ K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 179. „Item, das nymant in der juden freithoff staigen, dorinn vmblauffen, spilen aber schaden thun sol. Geboten am montag noch quasimodogeniti ao. XIX.“

⁵⁵⁹ K. SIEGL, *Alt-Eger*, s. 179. „Item lesst ein erber rat gebieten, das ein ider sein knaben und kinder wehr, das sie kein unfug auff sant Johannis kirchhof treiben, noch hinein uber die mawer steigen ader in der kirchen schaden thun bey ein sch. gr. wandels.“

⁵⁶⁰ Souhrnně k různým způsobům využití prostoru hřbitova jako veřejného prostranství v předmoderní době viz Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti*, Praha: Argo, 2020, s. 86–96.

⁵⁶¹ Pro české země viz Martin ČECHURA, Gestalt und Funktion mitteleuropäischer Friedhöfe im Licht materieller Quellen, in: Eva DOLEŽALOVÁ – Robert ŠIMŮNEK (eds.), *Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13. – 16. Jahrhundert)*, München: Oldenbourg Verlag, 2011 s. 211–236, zejm. s. 230–235; doklady z Francie 11. a 12. století nabízí Pierre DUPARC, Le cimetière séjour des vivants (XIe-XIIe siècle), *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (C.T.H.S.)* (1964), s. 483–504. V kontextu židovských komunit viz například události ve Frankfurt nad Mohanem roku 1614, kdy se při tzv. Fettmilchově povstání Židé ukrývali na svém hřbitově, viz L. RASPE, *Sacred Space*, s. 155.

⁵⁶² P. DUPARC, Le cimetière séjour des vivants, s. 485; M. ČECHURA, Gestalt und Funktion, s. 231; S. HAMILTON – A. SPICER, *Defining the Holy*, s. 12.

⁵⁶³ P. ARIÈS, *Dějiny smrti*, s. 93.

židovských hřbitovů, jak je nabídl A. Bar-Levav, jistý průnik nacházíme například v chápání hřbitova jako útočiště či úkrytu.⁵⁶⁴ Podobně se na hřbitovech odrážel sociální status pochovaných jednotlivců, zejména ve formě umístění jejich hrobů – ať už ve volbě konkrétního místa pro hrob jednotlivce, nebo ovlivněním, kdo smí být pochován v okolních hrobech.⁵⁶⁵ Specifickým projevem byly pohřby v blízkosti hrobů významných učenců či jinak výrazných osobností, tzv. pohřby *ad sanctos*.⁵⁶⁶

Obecně je však nutné přistupovat k jakýmkoliv analogiím mezi židovským a křesťanským hřbitovem velmi obezřetně, podobně jako v analogiích mezi kostelem a synagogou. Specifická role jakéhokoli hřbitova v procesu utváření sociálního prostoru však tkvěla zejména v jeho *heterotopii*, tedy jeho paralelní fyzické existenci a zároveň bytí mimo všechna místa. Pokud jsme tedy v případě některých fyzických prostorů naráželi na jejich charakterovou fluiditu, pak u hřbitova je o to větší. Prolínají se v něm snad všechny kvality, s nimiž jsem ve své práci dosud pracoval. V jistých momentech se jistě jednalo o prostor sakrální, sloužící k modlitbám a upomínání zemřelých.⁵⁶⁷ Stejně tak se mohl být prostorem profánním, jak dokládají například různé zmínky o hrách. Hřbitov byl ale rovněž místem veřejného setkávání, stával se veřejným prostorem *par excellence*, stával se rovněž nositelem kolektivní paměti a identity.⁵⁶⁸ Z hlediska odpočinku zesnulých však nemůžeme pominout ani jeho jistý privátní charakter. Velmi zřetelně se tedy ukazuje, že je to člověk, který svým jednáním vtiskuje prostoru jeho charakter.

Opuštěné kameny

Opuštěný židovský hřbitov nemůžeme redukovat pouze na shluk kamenů, jež postupně zarůstají mechem, mizí, či jsou využívány jako stavební materiál, ani jej nelze chápat jako místo dostaveníček chebské omladiny. Každý z těchto projevů – samotná fyzická stránka a různé dimenze využívání prostoru – se podílí na utváření sociálního prostoru. Specificky židovský charakter tohoto místa existuje i zaniká. Existuje v samotném využívání hřbitova pro svůj původní účel, po zániku komunity přetrvávající ve formě snahy Židů z okolních sídel po umožnění pohřbu. Materiálně přetrvává ve formě uchování či recyklovaného využití náhrobků. Zaniká také v několika různých vrstvách. Postupně ztrácí funkci místa pohřbívání. Sakrální význam ztrácí ve chvíli, kdy se na něm odehrávají ryze profánní činnosti. Zcela pak mizí v prosté netečnosti okolí, nejspíše v 17. století pak fyzicky mizí úplně.⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ A. BAR-LEVAV, *We Are Where We Are Not*, s. 37–39.

⁵⁶⁵ V talmudických nařízeních i v pozdější středověké tradici se například reflektuje, že hříšník nemá být pohřbíván vedle spravedlivého. A. BAR-LEVAV, *We Are Where We Are Not*, s. 23–24. Geografii a sociální hierarchii ovlivňující způsoby pohřbívání v západokřesťanské předmoderní kultuře reflektuje např. Penny ROBERTS, *Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth Century France*, in: Bruce GORDON – Peter MARSHALL (eds.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 131–148.

⁵⁶⁶ K tomu viz L. RASPE, *Sacred Space*, s. 151 a s. 159–160; k této praxi viz také Ephraim SHOHAM-STEINER, *Burial ad sanctos for a Jewish Murderer? Alexander Wimpfen and Rabbi Meir of Rothenburg*, *JSQ* 23/2 (2016), s. 124–141.

⁵⁶⁷ V některých okamžicích židovského roku, např. o tzv. Vysokých svátcích či o svátku Jom Kipur vystupoval hřbitov ze své marginality a zaujímal centrálnější místo v životě komunity než jindy. Avriel BAR-LEVAV, *Jewish Attitudes towards Death: A Society between Time, Space and Texts*, in: Stefan C. REIF – Andreas LEHNARDT – Avriel BAR-LEVAV, *Death in Jewish Life: Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, s. 3–16, zde s. 7.

⁵⁶⁸ Lucia Raspe pro něj v tomto kontextu využívá výstižný termín *commemorative space*, viz L. RASPE, *Sacred Space*, s. 154.

⁵⁶⁹ Nejedná se samozřejmě o nic výjimečného. Ve Würzburgu byl ve 14. století židovský hřbitov přeměněn na vinici, viz S. EIDELBERG, *Jewish Life*, s. 75.

Primární úkol náhrobku bylo uchování památky na zesnulého. Židovské náhrobní kameny se tak podílejí na utváření sociálního prostoru v podobném duchu, jako dedikační nápisy v synagoze. Zvolené formulace a způsob jejich ztvárnění pak mají zcela jasný úkol: formovat obraz, jaký bude o zesnulém uchován. Jsou tedy rovněž dialogickými texty. Na rozdíl od dedikačního nápisu se však dialog neodehrává tolik mezi osobou zpřítomněnou v nápisu a recipientem informace, ale zejména mezi živými – těmi, kdo nechali náhrobní nápis vytvořit a tím utvořili obraz o zesnulém, a lidmi, jež budou náhrobek číst.⁵⁷⁰ Zatímco Meir, autor dedikačního nápisu v synagoze, velmi pravděpodobně sám přímo ovlivnil jeho znění (připomeňme, že v době formulování nápisu byl pravděpodobně ještě živ), zesnulý jen těžko mohl ovlivnit, co se o něm na náhrobek bude psát.

Na židovských náhrobcích se tak velmi často nachází různá forma *laudatio*, vyzdvihujících příkladnost pochovaného jedince, zdůrazňujících jeho počestnost a zbožnost.⁵⁷¹ Jak jsem zároveň výše zmínil, důraz mohl být kladen i na zachování jisté sociální hierarchie v rámci hřbitova. Jakkoli tedy byl hřbitov primárně určen pro mrtvé a upomínal na jejich nepřítomnost, způsob, jakým byli upomínáni prostřednictvím nápisů, podoby a zdobnosti náhrobků, i jejich umístění v prostoru hřbitova, přímo zasahoval do toho, jak se utvářel sociální prostor vlastní židovské komunity.

Ohledně sekundárního využití chebských náhrobků nenacházíme příliš mnoho informací, což souvisí mimo jiné s tím, že ne vždy se podařilo spolehlivě zdokumentovat jejich nálezovou situaci. Lze však předpokládat, že byly využívány zejména jako stavební materiál, například při stavbě kanalizace, jak svědčí nález učiněný v 90. letech 20. století.⁵⁷² Nálezy, dokládající sekundární využití hebrejských náhrobků, jež by akcentovaly i exemplární triumfální symboliku, kromě náhrobku uchovávanému ve zdi konvertované synagogy/kaple, nenacházíme.

Do dnešních dnů se tedy dochovalo jen několik málo náhrobních kamenů, a všechny pocházejí z období do vyhnání v roce 1430. Jak jsem výše zmínil, musíme předpokládat, že v Chebu byl využíván židovský hřbitov přinejmenším do roku 1469, je tedy pozoruhodné, že se z 2. třetiny 15. století se žádný kámen do dnešních dnů nedochoval. Dalším faktem je, že některé z náhrobků, jež se podařilo během 19. a 20. století nalézt, se ztratily či byly zničeny během 2. světové války.⁵⁷³ Zároveň nelze vyloučit, že v budoucnosti dojde k dalším nálezům.

Po zániku hřbitova tedy záleželo na tom, který význam židovského náhrobku převáží – zda skutečnost, že se jednalo o velký, plochý kus kamene, jež lze využít pro stavební účely, nebo skutečnost, že sloužily jako nositelé paměti židovské komunity a mohou tedy být vnímány i jako potvrzení její nepřítomnosti. Oba významy se však navzájem nevylučovaly, kámen mohl být využit jako stavební materiál, a přitom mohlo být explicitně zdůrazněno, že židovská komunita byla

⁵⁷⁰ A. BAR-LEVAY, *We Are Where We Are Not*, s. 30.

⁵⁷¹ Pro Cheb nabízí stručné shrnutí typu nápisů na židovských náhrobcích D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 15–18. V českém kontextu viz zejména práci Otto MUNELESE, *Starý židovský hřbitov*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1955, zejm. s. 61–93, v kontextu středověkého a raně novověkého Slezska viz Marcin WODZIŃSKI, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1996, zejm. s. 82–127.

⁵⁷² D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 11, pozn. 49.

⁵⁷³ To je třeba příklad patrně nejstaršího chebského náhrobku z roku 1342, jenž se ztratil v roce 1943. D. POLAKOVIČ, *Medieval Hebrew Inscriptions*, s. 19–21.

porážena.⁵⁷⁴ Že byl tento rozměr reflektován již v předmoderní době, to dobře dokládají zprávy ze 17. století z Norimberka, kdy městský úředník s ohledem na židovské náhrobky zasazené do fasád městských domů poznamenal, že se tak stalo „seines Alters halben zu einem Gedachtnuß.“⁵⁷⁵

Náhrobek se tedy mohl stát nástrojem působení moci na utváření sociálního prostoru hned v několika rovinách. Předně to byla jeho prvotní role, tedy způsob, jakým je skrze tento kus kamene připomínán zesnulý, jaký obraz bude skrze toto médium vtisknut okolím. Nejedná se pouze o samotný obsah nápisu, ale i umělecké vyhotovení, stejně jako o umístění náhrobku (resp. celého hrobu) v prostoru hřbitova. Sociální status zesnulého mohl být tímto způsobem zachován či upraven v intencích jedince či celé komunity. Další rovinou, v níž můžeme mocenský význam náhrobků v sociálním prostoru křesťanských měst pozorovat, je zmíněné sekundární využití. Náhrobek může být použit jako exemplární doklad triumfu křesťanství nad judaismem, může být stejně tak pragmaticky využit jako stavební materiál (což předchozí význam nevylučuje), nebo může být zcela zapomenut. V obou případech – v primární roli náhrobku i v sekundárním využití – se vzájemně prolíná jejich význam pro zachování paměti, který, podobně jako v případě dedikačních nápisů v synagoze, osciluje mezi *písmem* a *stopou*.

⁵⁷⁴ V takovémto sekundárním umístění hebrejských náhrobků po vyhnání Židů se jednalo o formu symbolického násilí, viz Carsten L. WILKE, Medieval Hebrew Inscriptions: Towards a European Database, *Jewish Studies at the Central European University* 7 (2009–11), s. 147–172, zde s. 147.

⁵⁷⁵ Tamtéž, s. 149–150.

d. Shrnutí

Co nás jednotlivé příklady z dějin chebské židovské komunity naučily o židovské nepřítomnosti v městském prostoru a o jejím významu v působení moci na jeho utváření? Může nepřítomný jedinec/skupina sám tvořit sociální prostor? A pokud ano, lze stále mluvit o nepřítomnosti? Již v úvodu jsem zmínil, že nepřítomnost je nezbytně závislá na jejím vnímání, na jejím uvědomění. Absence je formována vzpomínkami, zkušenostmi, kolektivní pamětí. Jednotlivci nebo skupiny s těmito formami reflexe pracují na základě svých vlastních emocí, které mohou být pozitivní, neutrální či negativní. Klíčovou otázkou, která zůstává nezodpovězena, je, zda – a jakým způsobem – se obyvatelé Chebu vypořádávali s absencí Židů. Domnívám se, že v této otázce hrálo roli široké spektrum emocí, od lhostejnosti přes hluboký zájem o minulost (jak naznačují zmínky o Židech v místních kronikách) až po nábožensky motivovanou polemiku (artikulovanou například dominikánským řádem či knězem zakládajícím nové oltáře v kapli). Každá z těchto emocí odráží složitý a mnohovýrovný vztah mezi křesťanskou společností a židovskou populací – vztah, který nelze shrnout do jednoho pojmu. Naším úkolem je proto neustále hledat nové způsoby, jak tuto komplexitu analyzovat.

Jak hovořit o absenci Židů? Lze skutečně říci, že po vyhnání či odchodu židovské komunity už v městě žádní Židé nebyli? Že se prostor stal zcela nežidovským? Tak tomu není. Jak jsem se snažil ukázat na jednotlivých příkladech, židovská nepřítomnost byla vždy zprostředkovávána, ať už snahou o ní, nebo svými stopami, což jsem reflektoval zaměřením obou částí této kapitoly. Ať již se tedy jednalo o absenci deklarovanou – čehož jsme byli svědky u dominikánů a městské rady, nebo o absenci vzpomínanou – v bývalé synagoze či na židovském hřbitově – vždy se jednalo o přímou součást utváření sociálního prostoru.

Absence, byť i ritualizovaná, je nezbytnou součástí tohoto procesu, nikoliv však pro svou existenci, ale pro způsob svého vzniku. Znepřítomnění totiž může být důsledkem mocenského soupeření, důsledkem vytlačení jedince či skupiny v prostoru. Stejně tak zpřítomnění a jeho způsob mohou být mocenským nástrojem, jenž sociální prostor (spolu)utváří. Jakkoli by se mohlo zdát, že dominantní křesťanská kultura, reprezentovaná v této kapitole snahami dominikánů o nepřítomnost Židů v sousední ulici či konverzí synagogy na kapli, byla onou tvůrčí silou, jež formovala sociální prostor, tak tomu není. Jak jsem opakovaně upozornil, tyto síly nutně do sociálního prostoru vstupují, jsou jeho součástí, samy jej však tvořit nemohou.

Jakou dynamiku tedy absence do celého procesu tvorby sociálního prostoru vnáší? V předchozí kapitole, věnované přítomnosti, jsme mohli pozorovat činné zasahování Židů do celého procesu, v němž někdy Židé sami mohli mít vládu nad prostorem (být třeba zakotvenou pouze smluvně). Na příkladech nepřítomnosti vidíme, že Židé tuto vládu nad prostorem zdánlivě ztrácejí či nemají, skrze zachované *stopy* však do procesu utváření prostoru stále mohou vstupovat. Neznamená to však, že by Židé v těchto situacích figurovali v sociálním prostoru pouze jako třtina zmítaná větrem, jako pasivní článek. Spíše naopak, navzdory své nepřítomnosti stále ovlivňovali podobu prostoru, společnost se k jejich (ne)přítomnosti stále vztahovala, ať již formou (záměrného či lhostejného) uchování fyzických stop, tak formou deklarativního vymezení se vůči nim.

4. Závěr

Dějiny židovské komunity v Chebu zdánlivě nevybočují z celkového obrazu středověkého židovského obyvatelstva ve střeoevropském prostoru. Bez nadsázky můžeme chebskou obec označit jako příklad typického rozvinutého židovského osídlení ve středověkém městě, které zažilo období slávy a nadregionálního významu, stejně jako období úpadku spojeného s různou měrou pronásledování a persekucí.

Připomeňme tedy stručně, proč jsem zvolil středověký Cheb pro zkoumání role židovského obyvatelstva při utváření sociálního prostoru. Aby totiž bylo možné výsledek mého výzkumu alespoň rámcově zobecnit, musel jsem zvolit modelovou židovskou obec, a to jak v kontextu zemí české Koruny, tak ideálně i v měřítku širším, říšském. Tuto úlohu chebská židovská komunita beze zbytku plní. Její doložené počátky datujeme nejpozději do přelomu 13. a 14. století, což je v českých zemích období, v němž díky rychlému rozvoji měst začalo docházet také k intenzivnějšímu rozvoji židovských komunit. Rovněž samotné město patřilo ve středověku k významným sídlům celého království, dostatečně vyspělým, aby umožnilo rozvoj židovské komunity, jejíž vliv, jak jsme viděli, sahal na přelomu 14. a 15. století až za hranice království. I další vývoj chebské židovské obce v 15. století jako by kopíroval vývoj ostatních obcí: situace stávala čím dál překérnější, židovská komunita čelila různým pokusům o vykázní z města a na přelomu 15. a 16. století jej musela definitivně opustit. I to odpovídá tendencím vývoje židovského osídlení v českých zemích i v Říši, kdy museli Židé postupně opustit svá stará sídla a přesouvat se do osídlení menších, někdy ne zcela přesně nazývaných *venkovská*.

Dějiny chebské židovské komunity byly již v různých pracích přehledně popsány. Mým cílem tedy nebylo zaplňovat mezery v dějinách chebských Židů. Místo toho jsem se zaměřil na úzce vymezený problém, totiž na roli Židů v procesu utváření sociálního prostoru středověkého města, na význam interakce Židů a křesťanů v tomto procesu, a zejména na otázku, jak do něj promlouvala otázka *mocenských vztahů*. Tomuto záměru samozřejmě odpovídala i volba pramenů – téměř výlučně jsem se zaměřil na prameny, jež v různých podobách zároveň referovaly o vztazích mezi representanty židovské a křesťanské society. Vzhledem k významu celého města v kontextu království a díky obdivuhodně dobře dochované pramenné základně, jak edičně zpracované, tak nevydané, poskytl Cheb dostatek materiálu pro důkladné zpracování této problematiky. Zároveň jsem se snažil doplňovat chebský materiál o zprávy z komunit okolních, aby zřetelněji vyniklo, že nabízené příklady a předkládané pramenné materiály nepředstavují anomálie, ale že zapadají do celkového obrazu každodenních životů židovského obyvatelstva v českých zemích.

a. Moc nad prostorem: utváření sociálního prostoru jako mocenský nástroj

Ve zkoumání dějin zkušenosti židovského obyvatelstva ve středověkém Chebu jsem se optikou tzv. *prostorového obratu* pokusil zodpovědět tři následující, na sebe navazující badatelské otázky:

- (i) Jak moc, aplikovaná na sociální prostor středověkého města, proměňovala a ovlivňovala proces jeho utváření?
- (ii) Jaký význam mělo v tomto procesu náboženské rozdělení mezi Židy a křesťany?
- (iii) Lze v tomto procesu přisoudit židovskému obyvatelstvu nějakou jednoznačně danou roli v prostoru středověkého Chebu?

Ze šíře těchto otázek předem vyplývá, že jakékoli odpovědi na ně a jakékoli závěry z nich vyplývající budou nutně dílčí. Spíše než o tečku za provedeným výzkumem je tedy lze vnímat jako dvojtečku, jako výzvu k dalšímu bádání.

Skrze proces utváření sociálního prostoru jsem se pokusil nahlédnout vztah mezi křesťanským a židovským obyvatelstvem, mezi přítomností a nepřítomností židovského obyvatelstva v křesťanském městě, jako příklad *aplikace moci na prostor*. Připomeňme, že tvorbu sociálního prostoru podle Lefebvra představují tři vzájemně provázané procesy: *prostorové praktiky*, tedy rutinní jednání člověka v prostoru, dále *reprezentace prostoru*, čímž se míní zejména abstraktní či konceptuální představy o uspořádání prostoru, a konečně dvěma předchozími zformované *prostory reprezentace*, tedy prostor žité, každodenní zkušenosti. Všechny tři části jsou na sobě závislé a pouze společně tvoří sociální prostor.

Člověk jako jedinec či jako skupina nestojí vně tohoto procesu, naopak, je jeho nezbytnou součástí. Je to právě jeho jednání, jeho zkušenost, jeho vztahy k okolí, co vtiskuje prostoru daný charakter či kvalitu. Je-li mezilidským vztahům na jakékoli úrovni (rodinou počínaje, státními celky konče) vlastní hierarchické uspořádání, musí se nezbytně přenášet i do vnímání a utváření sociálního prostoru.

Domnívám se tedy, že v celém procesu lze *moci* přisoudit zcela zásadní formativní charakter. V úvodu jsem zmínil, že jedním z průvodních jevů města jako sociálního prostoru jsou odlišné zájmy jednotlivých societ či skupin obyvatel, a různé možnosti jejich prosazování. V práci jsme pak mohli sledovat, že tyto zájmy a možnosti nejsou ani předem dané, ani neměnné. Právě naopak: proměňují se v prostoru a čase, a spolu s nimi se proměňuje a vyvíjí celý sociální prostor. Moc nad sociálním prostorem není danost, ale pramení z různých faktorů. Může se opírat o příslušnost jedince k sociální skupině, jeho sociální zakotvení, fyzickou (ne)přítomnost jednotlivce či skupiny v prostoru. Může ji určovat také sociální či ekonomický kapitál. Všechny tyto faktory a mnohé další se vzájemně prolínají a vnášejí do celého procesu dynamiku.

Sama existence mocenské hierarchie však nedává odpověď na to, jak vnímat její působení na utváření sociálního prostoru. Kde se moc v tomto procesu nachází? Její klíčovou roli nacházíme ve vzájemné komunikaci mezi každodenním zažíváním prostoru (*prostory reprezentace*) a představami, jež jedinec či skupina o prostoru chová (*reprezentace prostoru*). Každý jedinec či skupina se svým konáním snaží tyto představy přenést do každodenní reality. Právě v těchto

snahách o přizpůsobení každodenního zažívání prostoru představám o něm lze sledovat působení moci na prostor. O podobě sociálního prostoru rozhoduje to, komu se podaří v daném čase získat nad daným prostorem moc. Je zřejmé, že tento proces musí být stále živý, neboť podmínky a situace se neustále mění.

Poukážeme-li na neustálou proměnnost utváření sociálního prostoru, na jeho dynamičnost a vícevrstevnatost, musíme znovu zdůraznit, že i když často hovoříme o městě jako o celku, jako o jednom sociálním prostoru, nevylučuje to existenci sociálních prostorů dalších. Jiné kontury získával sociální prostor v rámci jednání dílčí skupiny, jiné v rámci celku. Vlastní sociální prostor bychom tak mohli přiřknout například cechovním organizacím, jednotlivým řeholním komunitám, a stejně tak i samotné židovské obci. I tyto skupiny samy mohly tvořit vlastní sociální prostory, v nichž bychom mohli sledovat stejné mechanismy jako na bázi celé městské společnosti, lišilo by se jen měřítko a kulisy.

Ve zkoumání dějin Židů v Chebu jsem se zaměřil na celou městskou společnost, tedy na sociální prostor tvořený obyvateli a návštěvníky celého města a jeho předměstí. To však neznamená, že bych sledoval pouze jedno měřítko, měřítko obecných vztahů ve městě. Pokusil jsem se předložit příklady z různých spekter městského sociálního prostoru, od uspořádání vztahů v rámci jedné ulice až po jednání, jež měla dopad na město celé. I přes dílčí charakter výpovědí jednotlivých dokumentů jsem si vždy kladl otázku, jak se události v nich zachycené projeví či mohly projevit v městském prostoru jako celku, jak mohlo mocenské uspořádání v rámci dílčích situací ovlivnit celkový proces utváření sociálního prostoru.

V kapitole 2. c. i. *Domy, okna, sousedi* jsme tak byli svědky zdánlivě partikulárního jevu, sousedské smlouvy mezi židovskou komunitou a chebským měšťanem Tomášem Schrötilem. Z hlediska působení moci na prostor se mohlo zdát, že to byli Židé, kdo měl (možná zdánlivě, neboť pramen mohl klamat) mocensky navrhnout v uplatňování *zájmů a možností* využití židovského dvora (ať již byl nepoužívaným hřbitovem či dvorem před židovským komunitním domem). Byla to totiž židovská komunita, kdo stanovil podmínky a jejich dodržování, a kdo se pomocí této smlouvy snažil docílit, aby každodenní realita jejich dvora nebyla narušena Schrötilem vstupem. Na chebském měšťanu bylo, nakolik jim bude schopen dostát. Z hlediska dopadu na celý městský prostor lze předpokládat, že tato smlouva neměla žádný zásadní význam. Pro náš výzkum je však tento příklad cenný právě pro svou zdánlivou nevýznamnost. Každodenní zkušenost prostoru se totiž skládala právě z takových malých střípků. Na jedné straně lze smlouvu vnímat jako příklad utváření sociálního prostoru jednoho domovního bloku, na straně druhé je to pro nás doklad soužití jednotlivců v rámci celého městského prostoru – smlouva měla právní rámec, jenž se odvíjel od právního rámce celého města a jako takovou ji tedy lze vnímat jako odraz celého městského sociálního prostoru.

Vztahy omezené v prostoru pouze na jednu ulici ilustrovaly i kapitoly 3. b. i. *Židé, bluční řemeslníci a konvent* a 3. b. ii. *Alt Judengasse*. Měřítko působení moci na městský prostor se zde však liší, a to zejména z hlediska zúčastněných aktérů. Zatímco smlouva mezi Schrötilem a chebskou židovskou komunitou představovala jednání mezi kolektivem a jednotlivcem, příklady zkoumané v těchto dvou kapitolách se týkaly jednání, jež zahrnovalo pouze kolektivní aktéry. Dopady jednání na městský prostor jsou proto odlišné – v obou uvedených příkladech slouží moc nad prostorem jako nástroj *zneprítomnění*. V představách jedné skupiny – dominikánského konventu v kapitole 3.

b. i a městské rady v kapitole 3. *b. ii* – je přítomnost Židů (a hlučných řemeslníků) nežádoucí. (Potenciální) každodenní realita je v očích jedné skupiny ohrožena přítomností skupiny druhé, a proto využívají dostupných mocenských nástrojů k prosazení svých zájmů. Dominikánský konvent vyjednával s městskou radou. V případě *alt Judengasse* není zřejmé, zda městská rada rozhodovala z vlastního popudu či na základě jiných tlaků. Moc se zde však stává formujícím faktorem, jenž zamezuje přítomnosti skupiny, a tím utváří sociální prostor.

Na obecnější rovině jsem o utváření sociálního prostoru pojednal v kapitole 2. *c. ii. 1430/31: Nespolehliví sousedé*. Celou zde popsanou situaci bychom mohli číst optikou snahy vůdčích reprezentantů města, totiž městské rady, o homogenizaci sociálního prostoru. Moc nad sociálním prostorem však v této chvíli neměla městská rada, jak by se mohlo zdát, ani panovník, jenž vypovězení Židů povolil. Konání těchto autorit bylo motivováno (či formálně zaštitěno) obavami z *obecného lidu*, z možných nepokojů, jež městskému prostoru hrozily. Ať už se za pojmem *obecný lid* skrývalo cokoli – skutečná hrozba či pouhé alibi městské rady – podobu sociálního prostoru (spolu)určoval právě on. V kontextu událostí z roku 1430 se tedy pojmu *lid* podařilo získat moc nad utvářením sociálního prostoru, což vyústilo ve vyhnání Židů z města.⁵⁷⁶ Zároveň nelze vyloučit ani snahu židovské komunity zasáhnout do těchto procesů obranou vlastních zájmů, snahami o udržení své přítomnosti v městském prostoru. Zástupci židovské komunity vyvíjeli jistě snahy o udržení svých pozic, tedy, pokoušeli se rovněž získat moc k uhájení svých zájmů. V chebském případě to stačilo „pouze“ k oddálení vypovězení o několik měsíců a zlehčení podmínek týkajících se prodeje majetku. Spor o moc nad prostorem byl i zde, podobně jako v dalších příkladech, sporem o (ne)přítomnost Židů ve městě.

Jak vůbec vnímat význam fyzické (ne)přítomnosti Židů v chebském městském prostoru? Ve většině příkladů se jednalo o nějakým způsobem ambivalentní vztah, kdy nelze zcela jednoznačně říci, kde končí přítomnost a začíná nepřítomnost. Obecně vzato je způsob, jak zachovat něčí přítomnost, či naopak jak jedince či skupinu zneprítomnit, mocenským nástrojem, jež můžeme v procesu utváření sociálního prostoru pozorovat.

Ani zde se nejedná o jedinou rovinu. Můžeme sledovat příklady individuálních strategií i kolektivních postupů. Výše jsem zmínil kolektivní snahy o zneprítomnění Židů ve městě či v jeho částech. Na příkladu chebské synagogy i hřbitova (kap. 3. *c.*) se tyto strategie však příhodně prolnuly. Když nechal Meir za svého života vyhotovit dedikační nápis, jenž byl umístěn v synagoze a upomínal na jeho fundátorskou péči o budovu a její vybavení, vtiskl tím okolnímu prostoru, fyzickému i sociálnímu, možnost sdělovat představu o své osobě, jež měla přetrvat (a přetrvala) mnoho let po jeho smrti. Po konverzi synagogy se však význam nápisu změnil, z písemného záznamu se stala stopa. I ona komunikovala s okolím své sdělení, i ona se stala mocenským nástrojem, tentokrát však nikoliv v rámci židovské komunity, ale v rámci celého prostoru, jako doklad triumfu křesťanství nad judaismem. Stejně jako je ambivalentní (ne)přítomnost, je ambivalentní i komunikace nápisů a stop. Nehovoří neustále, musí být čteny, zřeny, vnímány, a jejich význam není jen jeden. Stejně jako *čteme* či *vnímáme* Meirův dedikační nápis v chebské

⁵⁷⁶ Na tomto místě je vhodné připomenout, že otázku různých iniciátorů a jejich rolí v útocích na židovské obyvatelstvo analyzoval pro léta 1348–1350 ve své práci F. GRAUS, *Mor*, např. s. 170–171: „Zkoumání průběhu pogromů z let 1348–1350, a těch, kdo jej iniciovali a kdo z nich těžili, prokázalo existenci různých ‚nátlakových skupin‘ a koalic, širokou škálu rozmanitých motivací a spojenectví a také bezprostřední propojení vraždění Židů se soudobou politikou. Rovněž se ukázalo, že jednotlivé akce lze jen sotva pokládat za spontánní reakce a že v mnoha případech se přímo potvrdilo jejich řízení.“

synagoze, musíme vnímat náhrobní nápisy na hřbitově. Jejich úkolem bylo zachování paměti, ale samy nápisy již nemohly ovlivnit, jak s nimi bude zacházeno, jaký význam v utváření sociálního prostoru získají.

Určování způsobu využití prostorů je pak jen dalším z možných mocenských nástrojů, přičemž se nemusí jednat jen o výše zmíněné *z nepřítomnosti* Židů ve městě či jeho částech. Když byli Židé vykázáni z města, měla být chebská synagoga přeměněna na kapli. Nejednalo se o samoučelný postup, ale o zcela zřetelné a reflektované vyjádření moci jedné skupiny nad druhou – byť fyzicky nepřítomnou. Původně multifunkční, v jistém smyslu *primárně* sakrální prostor synagogy, byl přeměněn na *exkluzivně* sakrální prostor kaple. Podobně, když Židé opustili město a stále chtěli využívat vlastní hřbitov, byla otázka povolení pohřbu otázkou mocenského vyjednávání o tom, co je pro utváření sociálního prostoru optikou místní autority ještě únosné.

Na různých příkladech různých měřítek jsme tak měli možnost pozorovat, že proces utváření sociálního prostoru je tak dynamický, jak dynamicky se střetávají různé představy o jeho uspořádání. Protože prostor středověkého města sdílely velmi pestré skupiny jednotlivců, mající často velmi specifické zájmy a představy o jeho podobě, byl proces jeho utváření vždy zejména otázkou *moci*, která se v závislosti na čase a okolnostech neustále proměňovala.

Nebyla-li *moc nad prostorem* daností, dostáváme se k druhé otázce mého výzkumu, tedy jaký význam lze přisoudit náboženskému rozdělení mezi Židy a křesťany? V úvodu disertace jsem se vymezil vůči používání pojmů, jež by automaticky evokovaly minoritní postavení židovského obyvatelstva v křesťanské společnosti. Zároveň jsem však opakovaně označoval křesťanskou společnost a kulturu za dominantní (už skutečnost, že hovořím o *křesťanském* městě, představuje jistou formu dominance). Neprotiřečím si tedy? Každá dominance přeci předpokládá podřízenost.

Neustálé prolínání a setkávání křesťanského a židovského obyvatelstva v městském prostoru, stále přítomné soupeření o moc nad prostorem nás nezbytně vede k otázce, zda jeho podstata netkvěla právě v náboženském antagonismu. Zredukování celého procesu utváření sociálního prostoru středověkého města pouze na vztah dvou náboženských entit by však hrubě deformovalo celý obraz společnosti.

Inherentně přítomnou náboženskou polemiku mezi Židy a křesťany nelze zcela vyloučit ani ve zkoumaných příkladech ze středověkého Chebu. Snahy dominikánů o nepřítomnost Židů v sousední ulici nelze číst jinak, než jako snahu kláštera a zachování intaktního sakrálního křesťanského prostoru. Jakékoliv narušení – prostřednictvím hluku řemeslníků či prostřednictvím v blízkosti žijících Židů – odporovalo představám, jež řeholníci o *svém* prostoru chovali. Neváhali tak svým jednáním ovlivnit nejen prostor vymezený zdmi kláštera, ale i jeho bezprostředního okolí.

Stejný polemický potenciál pochopitelně ve své podstatě obsahovala i konverze synagogy na kapli. Křesťanské představy o *sakralitě* synagogálního prostoru se přenesly do úsilí o její převrácení či pokoření, a našly své vyjádření v přeměně místa centrálního pro židovskou komunitu do místa centrálního pro křesťanskou bohoslužbu. Zvolení patrocínia, způsob (ne)úpravy interiéru chebské bývalé synagogy, to vše nese zřetelné stopy vědomě polemické a tedy, chceme-li, ideologicky motivované snahy o vytvoření nového prostoru – fyzického a sociálního.

Nemůžeme tedy rozhodně popřít, že náboženský faktor hrál v utváření sociálního prostoru podstatnou roli, a to zejména v perspektivě *reprezentací prostoru*, neboť abstraktní a konceptuální představy předmoderní společnosti byly náboženstvím velmi silně ovlivňovány. V závislosti na zúčastněných aktérech se pak projevovala i intenzita náboženského antagonismu. Na zmíněných příkladech snahy dominikánského konventu či konverze synagogy na kapli můžeme pozorovat, že utváření prostoru mohlo být silně závislé na reprezentacích prostoru zejména církevních, jež bychom i při vědomí problematičnosti tohoto termínu mohly nazvat *ideologicky* motivovanými. Tyto však nebyly jediné, jež do těchto procesů vstupovaly. Zohledňovat musíme i ekonomické či sociální, jež se na celém procesu podílely, a jež získaly větší důraz v jiných příkladech – vyhnání a návraty chebských Židů po roce 1350, resp. 1430. Stejně jako *moc* nad prostorem není daností, nejsou daností ani motivace ovlivňující jeho utváření. Znovu se tedy potvrzuje, že utváření sociálního prostoru je neustále se měnícím procesem ve všech ohledech.

Shrňme velmi stručně výše popsané závěry: (i) proces utváření sociálního prostoru byl otázkou působení *moci* různých aktérů na prostor, jež se v čase a prostoru neustále proměňovalo, a (ii) ideologické (tj. v našem případě náboženstvím formované) představy o prostoru do tohoto procesu vstupovaly, ale ani ony nebyly předem dané a neměnné. Dostáváme se tedy ke třetí, a svým způsobem klíčové otázce mého výzkumu, totiž jakou roli lze v celém procesu utváření sociálního prostoru středověkého Chebu přisoudit židovskému obyvatelstvu. Pokud jsem v úvodu své práce vyzýval čtenáře, aby nepředjímal, jakou roli zaujímal židovské obyvatelstvo v procesu utváření sociálního prostoru středověkého města, mohl snad vzniknout dojem, že nabídnu zcela jiný obraz židovské zkušenosti, prostý utlačování a marginalizace.

Taková představa by však byla zavádějící. Evropská společnost byla většinově křesťanská a tato náboženská příslušnost byla zároveň oporou oficiálních autorit na všech úrovních – panovníky počínaje, městskými a venkovskými samosprávami konče. V předmoderní společnosti bylo toto nastavení určující a všechny úvahy o utváření sociálního prostoru toto musí respektovat. Proto musíme zdůraznit, že ve všeobecném měřítku bylo častější zkušeností židovského obyvatelstva členění různým snahám o jeho marginalizaci. Ostatně, ani mnou prezentované prameny na žádnou zásadní relativizaci tohoto nastavení nepoukazují.

Volíme-li perspektivu dominantní křesťanské společnosti, jejím cílem bude vždy podřízení různých skupin, jež by představy o ideálním či *správném* uspořádání prostoru – reprezentace prostoru – narušovaly. V důsledku pak není příliš důležité, o jakou skupinu se mohlo jednat, zda o tradičně definované lidi „na okraji společnosti,“ (např. o heretiky, „čarodějnice“, Židy, Romy, prostitutky, malomocné či jinak zdravotně hendikepované, příslušníky nedůstojných a problematických řemesel a povolání, či jakékoli jiné společenským normám neodpovídající obyvatelstvo), nebo o skupiny či jednotlivce, kteří v dané situaci přišli o moc nebo se vlivem dějinných okolností ocitli v pozici podřízeného či bezmocného.

V některých případech, jež jsem v disertaci představil, byla role Židů v městských prostorech marginalizovaná, v jistých okamžicích byli Židé vykázáni na okraj společnosti, a jednalo se o trend, který byl v obecném měřítku převládající. Zcela jistě to však nebyla ani jediná možná, ani neměnná zkušenost. I v měřítku jedné konkrétní městské společnosti – tedy lidí společně užívajících jeden městský prostor, tj. prostor města Chebu – jsme mohli sledovat situace, kdy

mocenská konstelace umožnila Židům do procesu utváření sociálního prostoru vstoupit a alespoň v dílčích měřítkách přizpůsobit zažívaný prostor vlastním představám.

I když bychom tedy mohli říci, že zkušenost Židů v křesťanské společnosti byla zažívána spíše „z okraje“ společnosti, je nezbytné si uvědomit, v čem tato situace tkvěla. Rozhodujícím prvkem celého procesu utváření prostoru totiž nebyla příslušnost jednotlivců k dané skupině ve společnosti (Židé, křesťané, či jakákoli jiná societa/skupina obyvatel hájící své zájmy), ale právě zmiňovaná otázka moci, jíž daná skupina či jedinec (ne)disponovali a jíž (ne)mohli aplikovat na okolní prostor. Toto schéma jsme mohli paralelně pozorovat na mnoha úrovních, jak jsem výše opakovaně zmínil.

Mé přistoupení k metodologii tzv. prostorového obratu není samo o sobě nijak originální, i v židovských studiích se jedná o dlouho etablovaný přístup. To však neznamená, že byl všemi badateli zkoumán použit se stejným úspěchem. Vztáhneme-li se pouze k dějinám středověkého města, stále se můžeme setkávat s používáním perspektivy prostoru pouze jako klasifikačního rámce či jako nástroje pro utřídění dat, menší důraz však byl kladen na samotný proces utváření a vývoje prostoru. Pokusil jsem se této pasti uniknout zaměřením na proces utváření sociálního prostoru jako takový, jak jej ve svých vědeckých pracích Henri Lefebvre popsal a jak jej další badatelé rozpracovali.

V užití prostorové perspektivy jsem spatřoval zejména možnost vyhnout se schematickému vnímání setkávání Židů a křesťanů jako dvou homogenních, vzájemně oddělených a nekomunikujících skupin. Příkladem a inspirací mi v tomto směru byly výzkumy současných badatelů věnujících se dějinám středověké židovské společnosti, soustředěných zejména kolem Elishevy Baumgarten a Efraima Shoham-Steinera. I když v oblasti současných židovských studií je již takový přístup ke zkoumání dějin židovského obyvatelstva poměrně běžný, v obecné historiografii, zaměřené na zkoumání středověké společnosti a středověkých měst, na tento tradiční schematismus neustále narážíme. I když je jistá míra generalizace pro historikovu práci nezbytná, domnívám se, že stále přetrvávající a některými badateli opakovaná zjednodušená představa, prezentující Židy ve středověkých městech bez kritické reflexe jako skupinu „na okraji“, neodráží každodenní realitu.

Jedním z důvodů setrvávajícího schematismu je možná přílišné soustředění na hledání a zdůrazňování vzájemných mezilidských rozdílů mezi židovským a křesťanským obyvatelstvem ve středověké společnosti. Tato generalizace však je statická a v konečném efektu nenechává místo odlišnému náhledu jinak než prostřednictvím výjimek, odchylujícím se od stanovené normy. Důrazem na sdílený prostor jsem se snažil tento schematismus překlenout. Užíval jsem zejména dokumenty, odhalující snahy jednotlivých aktérů a skupin o uspořádání prostorových vztahů mezi křesťanským a židovským obyvatelstvem, přičemž jejich náboženskou motivaci (byla-li přítomná), jsem vnímal jako přítomnou, ale ne jako nezbytně celý proces formující. Zkoumání pramenů odkazujících na lidské vztahy v prostoru jsem se doplnil analýzou vnímání (ne)přítomnosti, neboť její ambivalentní působení na městský prostor vnímám jako jeden ze zásadních pilířů působení moci v sociálním prostoru. Velkou pomocí mi zde byla metodologie kulturní a sociální geografie, jež otevřela další možnosti interpretace.

Výsledný obraz rozhodně není kompletní. Bylo by jistě nutné jej doplnit o další příklady (ne)soužití Židů a křesťanů, situací vyložené konfliktních a konfrontačních, a to jak z Chebu, tak z dalších českých a moravských měst. Židovská komunita, sama schopná tvořit sociální prostor, nebyla takových konfliktů pochopitelně prostá, bylo by tedy vhodné další výzkum doplnit i o ryze židovskou perspektivu utváření sociálního prostoru komunity. Spektrum faktorů, jež do procesu utváření sociálního prostoru zasahovaly, zůstává tedy stále otevřené.

Domnívám se však, že i přes pouhé dílčí odpovědi, jež můj výzkum nabídl, je zvolená cesta možností, jak poznávat dějiny středověké společnosti. Metodologie prostorového obratu nám totiž umožnila vymanit se z předporozumění vztahu Židů a křesťanů jako přetrvávající a neustále prožívané náboženské a společensky tím hierarchizované opozice. V úvahách o předmoderní společnosti bychom tento status neměli užívat jako východisko, ale jako součást společenských vztahů, jež se ne vždycky aktivně projevovala. Jak jsem se v disertaci pokoušel ukázat, utváření sociálního prostoru je neustále se proměňující proces, odehrávající se paralelně na různých úrovních, složený z různých součástí, motivací a faktorů (rolí hrají např. prvky ideové, náboženské, sociální, ekonomické či klimatické). Otázka moci nad prostorem se pak samozřejmě proměňuje obdobně. Stejně tak jako nelze jedné skupině v tomto procesu přiřknout pevnou a neměnnou roli, nelze ani definitivně říci, jakou *moc* daná skupina měla. Toto poznání nejen reviduje naše chápání židovsko-křesťanských vztahů, ale především vyzývá k novému přemýšlení o mechanismech sociální integrace a vyloučení ve středověké Evropě.

b. Židé – prostor – společnost: perspektivy

Ve svém výzkumu jsem se pokusil nabídnout novou perspektivu, jak nazírat na dějiny židovského obyvatelstva v městském prostoru. Kromě dílčích odpovědí na to, jak vnímat roli Židů v utváření sociálního prostoru, se otevřely další otázky a témata, jež by zasloužily vlastní rozbor. Na následujících řádcích se tři z nich pokusím velmi stručně představit jako cesty, jimiž by se mohl výzkum dějin židovského obyvatelstva ve středověké Evropě vydat, přičemž spíše než o zřetelné vyhlídky se jedná o schematické črty. První z nich směřuje k možnému vnímání židovského osídlení v křesťanské společnosti jako *heterotopie*. Dalším, navazujícím tématem, může být v mé práci zmíněná perspektiva *kolonizace* prostoru jako bytostně mocenského nástroje podmanění si okolí. Posledním je pak téma *(ne)míst paměti*, tedy fyzických prostorů, jejichž upomínání vyvolává v recipientech silně protichůdné emoce.

i. Geohistorie jinakosti: Židovské osídlení jako heterotopie⁵⁷⁷

Heterotopie, tedy místo, které je, ale zároveň není. S poukazem na studii M. Foucaulta jsem takto nahlížel ve své práci zejména na hřbitov. Podobně Foucault uvádí, že heterotopii mohly být například blázince, kam byli vymístěni lidé neodpovídající způsobem svého chování předpokladům dané společnosti. Jsou to tedy místa, která společnost potřebuje, plní pro ni nějakou těžko zastupitelnou funkci. V této funkci je však na druhé straně zakotvena jejich problematičnost, neboť skrze ni tato místa poukazují na existující trhlinu, nenormalitu, nepřírozenost dané skupiny, jež je do heterotopii vymístěna.

Není tedy židovské osídlení v křesťanských městech podobnou heterotopií? Na několika místech svého výzkumu jsem poukázal na to, že pro křesťanskou společnost bylo židovské obyvatelstvo jako *svědecký lid* velmi důležitou součástí společenského uspořádání.⁵⁷⁸ Zároveň však v této společnosti nacházíme v některých situacích projevy chování, poukazující na problematičné vnímání přítomnosti Židů. Již od středověku se tak například průběžně setkáváme se snahami *vymístit* židovské obyvatelstvo do zvláštních částí města, zamezit vzájemným kontaktům mezi křesťany a Židy, a to od běžných návštěv po kontakty intimní. Zároveň, i přes neustále se opakující vyhánění jsou Židé stále součástí společnosti, stále jsou různě tolerováni a někdy do jisté míry i aktivně chráněni proti útokům fyzickým i symbolickým. Obecně řečeno se tedy křesťanská společnost snaží vyvažovat tradiční toleranci k Židům s obavami z jejich problematičného vlivu, přičemž tento proces se samozřejmě v návaznosti na různé teologické představy vyvíjel a měnil.

Křesťanská společnost tedy Židy na straně jedné potřebovala pro vlastní identitu, na straně druhé v některých situacích nevěděla, co si s jejich přítomností v okolním prostoru počít. Jak tento paradox číst? Nemohou stále se opakující, v různé míře silící i slábnoucí snahy o segregaci

⁵⁷⁷ Branou tomuto vnímání prostoru je Foucaultova přednáška *Des Espaces autres*, později vydaná tiskem, v češtině vyšla jako M. FOUCAULT, O jiných prostorech. Pojem „geohistorie jinakosti“ (v orig. *geohistory of otherness*) jako o jeden ze segmentů Foucaultova vnímání heterotopie použil E. W. SOJA, *Thirdspace*, s. 145–164.

⁵⁷⁸ Dlouhou teologickou tradici vnímání role Židů pro křesťanskou společnost ve středověku pregnantně shrnul Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1999.

židovského obyvatelstva v křesťanské společnosti poukazovat na židovská osídlení jako na heterotopie, jako na místa, která v křesťanské společnosti jsou a zároveň nejsou?

ii. Kolonizace prostoru⁵⁷⁹

Na několika místech své práce jsem zmiňoval koncept *kolonizace* prostoru, tedy vyhroceného způsobu ovládnutí prostoru skupinou, třímající moc. Ilustroval jsem jej zejména na konfliktu dominikánského konventu s potenciální přítomností Židů v sousední ulici. Kolonizace prostoru je nástrojem represe, snahy o potlačení a ovládnutí okolí.⁵⁸⁰

Je to zejména otázka *abstraktní reprezentace prostoru*, mocenského nástroje, jež Lefebvre přisuzuje zejména modernímu státu v kapitalistické společnosti, jehož cílem je kolonizace každodenního života. Jistě nelze tento konstrukt bez rizika přenést do společnosti předmoderní. Na příkladu snahy dominikánského řádu v roce 1314, i na příkladu postupu městské rady a panovníka při vytlačování Židů z prostoru jsem se však pokoušel demonstrovat, že zde jistě prvky kolonizace prostoru sledovat můžeme. Církev, reprezentovaná dominikány, ale svou agendou formující a zaštitující jednání dalších představitelů moci, zde zaujímala pozici hegemonu, jenž se snažil homogenizovat prostor. Tyto snahy nelze automaticky vnímat jako efektivní, jde spíše o popis schémat, která proces utváření sociálního prostoru formovala.

Přistoupíme-li tedy ke zkoumání židovsko-křesťanského setkávání ve středověké společnosti jako ke zkoumání ideového konfliktu, v němž byla křesťanská společnost hegemonem, jenž se snažil přizpůsobit a podmanit si okolní prostor, jak vnímat jednotlivé aktéry? Označit církev za homogenní entitu, jež se snažila na různých místech stejným způsobem aplikovat moc na prostor, represivně si jej podmanit, je stejně nepřijatelný schematismus, jako vnímat židovskou společnost jako marginalizovaný společenský monolit. Spíše než o označení a zaškatulkování jednotlivých aktérů bychom se mohli zaměřit na dílčí procesy, z nichž se kolonizace prostoru skládá – homogenizace, fragmentarizace, hierarchizace prostoru.⁵⁸¹

I když je tento přístup možná nemístně schematický, nabízí se různé roviny, na nichž by bylo možné se nad *kolonizací* prostoru zamýšlet. Jakou roli v těchto procesech mohlo hrát např. umění, architektura, profesionalizace úřednických aparátů vládnoucích celků i církve? Společnost se průběžně zdokonalovala, a to i ve způsobech, jakými se snažila uplatňovat svou moc.

⁵⁷⁹ Odrasovým můstkem tohoto směřování je LEFEBVROVA *Urbánní revoluce*, a zejména v této práci pouze okrajově zmíněná trilogie *Kritika každodenního života* (v orig. *Critique de la vie quotidienne*) viz Henri LEFEBVRE, *Critique of Everyday Life*, vol. 1, *Introduction*. London: Verso, 1992; *Critique of Everyday Life*, vol. 2, *Foundations for a Sociology of the Everyday*, London: Verso, 2002; *Critique of Everyday Life*, Vol. 3, *From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life)*. London: Verso, 2008.

⁵⁸⁰ V kontextu kláštera znovu zmíním již výše jednou citovanou pasáž z LEFEBVROVY *Urbánní revoluce*, s. 39: „Monumentální stavba je represivní svou podstatou. Je to sídlo instituce (církve, státu, univerzity). Prostor okolo ní je kolonizován a potlačen.“

⁵⁸¹ R. OSMAN, *Sociální prostor*, s. 52.

iii. (Ne)místa paměti⁵⁸²

Zachovávání paměti v rámci židovských aškenázských komunit ve středověku a raném novověku mělo různé podoby. V disertaci jsem se zaměřil pouze na otázku formování paměti kolektivní, a to pouze na úzkém segmentu komunikace některých epigrafických pramenů s jejich okolím. Škála, na níž lze význam paměti v dějinách sledovat, je však mnohem bohatší, od přenosu specifických náboženskoprávních zvyklostí a tradic (*minhagu*),⁵⁸³ až po různé podoby zachovávání a přetrvávání historického narativu odkazujícího na minulost.⁵⁸⁴ Můžeme zmínit například putování ke hrobům významných učenců do míst, odkud byly původní komunity vykázány. V některých případech můžeme předpokládat, že pozůstatky židovského osídlení mohly mít podobu různým způsobem zachovalých stop, někdy pouze ruin.⁵⁸⁵ Uchovávání paměti sloužilo jako způsob budování identity.⁵⁸⁶

Nuceným odchodem z města po roce 1502 Židé z Chebu zcela nezmizeli. Kromě různých fyzických stop, zmíněných v různých kapitolách disertace, totiž v pozdějších letech různí Židé město navštěvovali, v 17. století zde dokonce několik osob trvale žilo. Alespoň obecně si tedy můžeme položit otázku, jak tyto stopy – například hebrejské nápisy v křesťanské kapli, názvy ulic, včetně tzv. *Uličky zavražděných* odkazující na útok z roku 1350 – rezonovaly mezi Židy, již město později krátkodobě navštívili nebo v něm trvaleji přebývali a byli s nimi konfrontováni? Můžeme tato místa, fyzické prostory, označit za *místa paměti*, i když jim nelze jednoznačně přisoudit identitotvorný význam? Nebo lze hovořit o *nemístech paměti* tedy o lokalitách, jež nás nějakým způsobem pronásledují? Slovy R. Sendryky:

Místa opuštěné paměti jsou nesourodá, neboť zděděné estetické kódy zde neplatí – tam, kde očekáváme plnost, nacházíme prázdnotu, tam, kde očekáváme naplnění, ho nenacházíme. Uspořádání terénu vykazuje anomálie jak v urbanistickém vývoji (monolitické bytové bloky, jizvy v krajině), tak v přírodním prostředí (husté houštiny), což vytváří přemíru podnětů, jež narušuje dříve funkční symbolický systém. Ani informace („zde bylo ghetto“) či historické povědomí nepomáhají vytvořit vztah k místu, které se brání začlenění do narativní paměti: návštěvník tohoto ne-

⁵⁸² Problematika *ne-míst paměti* je spojena zejména s oblastí *post-holocaust studies*. Na následujících řádcích vycházím zejména ze studií, jež napsala polská badatelka Roma SENDYKA, *Nie-miejsca pamięci i ich nie-ludzkie pomniki*, *Teksty Drugie* 2017/2, s. 86–108; TÁŽ, *Sites That Haunt: Affects and Non-sites of Memory*, *East European Politics and Societies*, 30/4 (2016), s. 687–702, a dále např. z práce Michel MENG, *Shattered Spaces: Encountering Jewish Ruins in Postwar Germany and Poland*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2011.

⁵⁸³ K tomu viz např. Lucia RASPE, *Minhag and Migration: Yiddish Custom Books from Sixteenth-Century Italy*, in: Javier CASTANO – Talya FISHMAN – Ephraim KANARFOGEL (eds.), *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2018, s. 241–259.

⁵⁸⁴ K tomu viz např. Lucia RASPE, *Between Judengasse and the City: Jews, Urban Space and Local Tradition in Early Modern Worms*, *Journal of Jewish Studies* 67/2 (2016), s. 225–248.

⁵⁸⁵ Ruiny však rozhodně nemusí znamenat opuštěnost, jejich *přítomnost* má mnoho vrstev. M. MENG, *Shattered Spaces*, s. xiii. „Ruins, though, are hardly static; they have histories that change as people perceive and deal with them in different ways – neglecting, destroying, altering, transforming, preserving, restoring, and reusing them.“

⁵⁸⁶ K roli paměti v židovských dějinách existuje velmi bohatá literatura, zmínit je nutné Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*, Seattle: University of Washington Press, 1996 a v reakci na něj Robert BONFIL, *How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography? History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 27/4 (1988), s. 78–102. Dále zmíním spíše pro ilustraci např. Nils H. ROEMER, *German City, Jewish memory: The Story of Worms*, Hanover: Brandeis University Press, 2010 a paměť pražské židovské komunity zkoumající Rachel L. GREENBLATT, *Aby vyprávěli svým dětem: paměť židovské obce v rané novověké Praze*, Praha: Academia, 2016.

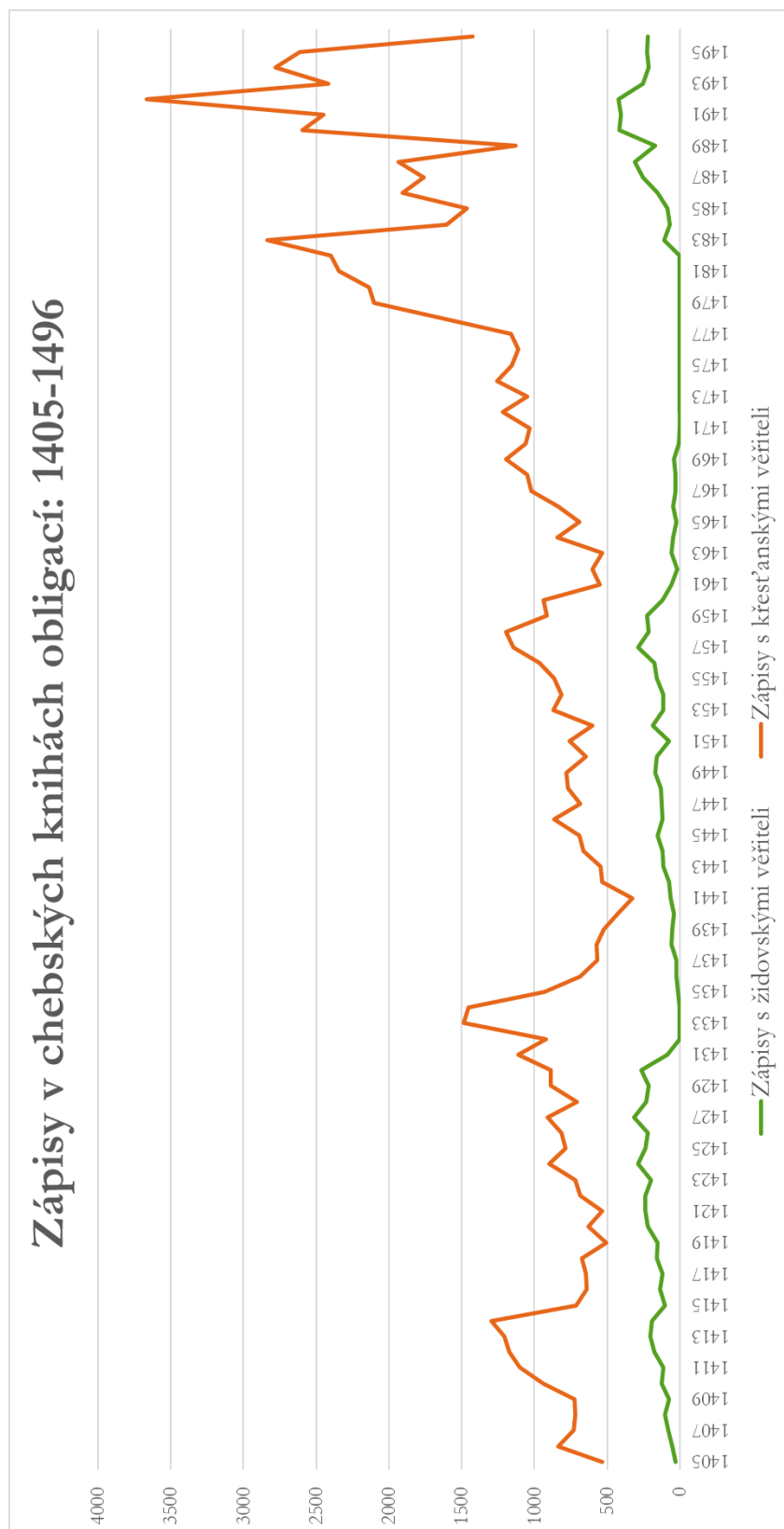
místa paměti se náhle ocitá v prostředí s dvojitou povahou – v místě, jež zároveň přitahuje i odpuzuje.⁵⁸⁷

Přenesení tohoto interpretačního modelu, vzniklého zejména v reakci na zkušenost holokaustu a jeho (ne)připomínání, do doby předmoderní jistě není bez rizika. Hovoříme-li však o tom, jak nepřítomnost ovlivňuje naše vnímání prostoru, nemůžeme pominout její spojitost emocemi a traumatickými zkušenostmi. Mohli bychom v předmoderních pramenech objevit podobně ambivalentní reakce na stopy *nepřítomnosti* v místech traumatu? Jak jsme viděli v průběhu celé práce, moc, jíž (ne)přítomnost v prostoru působí, může mít různé podoby. Konfrontace s drásavými „nemísty“ se nabízí jako další směr pro její důkladnější analýzu.

⁵⁸⁷ R. SENDYKA, *Sites That Haunt*, s. 691.

Přílohy:

Příloha 1: Počty zápisů v knihách obligací, 1405–1496



Příloha 2: Domy obývané Židy uvedené v berních rejstřících města Chebu

Rok	Poplatník	Zaplacená suma ⁵⁸⁸	Signautra	Folio
1395	Juden Nickel Ostereicher	non habet	C 1380	fol. 33r
1398	Juden Nickel	non habet	C 1383	fol. 37r
1401	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1386	fol. 37r
1402	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1387	fol. 44r- 45r
1403	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1388	fol. 58r- 59r
1404	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1389	fol. 51r- 53r
1406	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1390	fol. 73r- 75r
1407	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1391	fol. 73r- 75r
1409	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1393	fol. 73r- 75r
1411	[perem dopsáno: Michl Jud, Jakub Jud]		C 1395	fol. 80r, 84r
1412	Michel Judenhaws	20 g.	C 1396	fol. 66r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 68r
1414	Michel Judenhaws	20 g.	C 1398	fol. 75r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 77r
1415	Michel Judenhaws	20 g.	C 1399	fol. 83r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 85r
1418	Michel Judenhaws	20 g.	C 1400	fol. 93r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 94r
1419	Michel Judenhaws	20 g.	C 1401	fol. 72r
	Jwd von des Slossershaws	non dat		fol. 73r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 74r
1420	Michel Judenhaws	20 g.	C 1402	fol. 83r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 85r
	Joseph Jud von Dreyscherfs haus	22 g.		fol. 87r
1422	Michel Judenhaws	7,5 g.	C 1403	fol. 74r
	Jacob Judenhaws	7,5 g.		fol. 76r
	Judenmait zum Hassler	vias		fol. 78r
	Moysse Judenhaws	12,5 g.		fol. 78r
1425	Nasse Jud von Prüxs		C 1404	fol. 69r
	Michel Judenhaws	20 g.		fol. 69r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 71r
	Moyses Judenhaws	22 g.		fol. 72r
1427	Nasse Judenhaws	20 g.	C 1406	fol. 75r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 76r
	Han Judenhaws	20 g.		fol. 77r

⁵⁸⁸ Uváděno v groších (g.) a kopách grošů (k.), kdy 1 kopa = 60 grošů.

	Moyses Judenhaws	22 g.		fol. 78r
1428	Jacob Judenhaws	50 g.	C 1407	fol. 78r
	Herman Judenfritsch	10 g.		fol. 79r
	Han Judenhaws	20 g.		fol. 79r
	Moyses Judenhaws	22 g.		fol. 80r
1429	Jacob Judenhaws	50 g.	C 1408	fol. 77r
	Herman Judenfritsch	12 g.		fol. 78r
	Han Judenhaws	20 g.		fol. 78r
	Moyses Judenhaws	22 g.		fol. 79r
1430	Judenfeint Slosser	schucz	C 1409	fol. 75r
	Jacob Judenhaws	50 g.		fol. 80r
	Herman Judenfritsch	12 g.		fol. 80r
	Han Judenhaws	20 g.		fol. 81r
	Moyses Josep Judenhaws	22 g.		fol. 81r
1431	Herman Judenfritsch	12 g.	C 1410	fol. 69r
	Judenfeint	vias		fol. 70r
	Juden selhaws			fol. 74r
	Winckler von Nasse haws			fol. 77r
1437	Herman Judenfricz	7,5 g.	C 1415	fol. 49r
1439	Pauls Jude	non dat	C 1417	fol. 60r
	Judenfritsch	16,5 g.		fol. 70r
1443	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1421	fol. 56r
	[pozn. Jud in des Voitland haus]			fol. 58r
1444	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1422	fol. 55r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 58r
1445	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1423	fol. 53r
	Jude von des Voilenders haws	10 g.		fol. 55r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 56r
1446	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1424	fol. 85r
	Jude von des Voilenders haws	10 g.		fol. 88r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 90r
1447	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1425	fol. 58r
	Jude vom Hewslein	10 g.		fol. 60r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 62r
1448	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1426	fol. 62r
	Jude vom haws	10 g.		fol. 64r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 65r
1449	Hass Jud vom haws	26 g.	C 1427	fol. 57r
	Kaczmanyn vom haws	16 g.		fol. 59r
	Menczel vom haws	10 g.		fol. 59r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 61r
1450	Kaczmanyn vom haws	16 g.	C 1428	fol. 51r
	Menczel Judenhaws	10 g.		fol. 52r
	Mosche Jud vom haws			fol. 53r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 53r

1451	Kaczmanyn vom haws	16 g.	C 1429	fol. 57r
	Menczel Judenhaws	27 g.		fol. 58r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 59r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 59r
1452	Kaczmanyn vom haws	16 g.	C 1430	fol. 59r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 60r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 60r
1453	Kaczmanyn vom haws	16 g.	C 1431	fol. 61r
	Jude von dez Sloffers haws	26 g.		fol. 62r
	Mocken haws	40 g.		fol. 62r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 62r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 62r
1454	Kaczmanyn vom haws	16 g.	C 1432	fol. 56r
	Jude von dez Sloffers haws	26 g.		fol. 57r
	Mocken haws	40 g.		fol. 57r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 57r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 57r
1455	Kaczmanyn vom haws	18 g.	C 1433	fol. 61r
	Jude von dez Sloffers haws	26 g.		fol. 62r
	Jude von dez Mocken haws	40 g.		fol. 62r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 62r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 62r
1456	Kaczmanyn	1 k. 18 g.	C 1434	fol. 59r
	Granam Jude vom Hag	26 g.		fol. 61r
	Jude von dez Mocken haws	40 g.		fol. 61r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 61r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 61r
1457	Kaczmanyn vom haws	1 k. 18 g.	C 1435	fol. 59r
	Granam Jude	26 g.		fol. 59r
	Jude von dez Mocken haws	40 g.		fol. 59r
	Mosche Jud vom haws	23 g.		fol. 59r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 59r
1458	Kaczmanyn vom haws	1 k. 18 g.	C 1436	fol. 67r
	Granam Jude vom haws	26 g.		fol. 67r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 68r
1459	Juden haws		C 1437	fol. 61r
	Josep Jude vom haws	1 k. 18 g.		fol. 64r
	Granam Jude vom haws	26 g.		fol. 65r
	Judel von des Slicks haws	40 g.		fol. 65r
1460	Juden haws		C 1438	fol. 60r
	Josep Jude vom haws	1 k. 18 g.		fol. 63r
	Granam Jude vom haws	26 g.		fol. 63r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 64r
1461	Josep Jude vom haws	1 k. 18 g.	C 1439	fol. 63r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 64r

1462	Josep Jude vom haws	1 k. 18 g.	C 1440	fol. 63r
	Jude von des Sligks haws	40 g.		fol. 65r
1463	Jude von des Virenczen haws	38 g.	C 1441	fol. 63r
	Josep Jude vom haws	1 k. 19 g.		fol. 64r
	Jung von des Sligks haws	40 g.		fol. 66r
1464	Mordocheus Jude vom haws	38 g.	C 1442	fol. 64r
	Josep Jude vom haws	1 k. 19 g.		fol. 65r
	Jude von des Sligks haws	42 g.		fol. 65r
1465	Mordocheus Jude vom haws	38 g.	C 1443	fol. 59r
	Josep Jude vom haws	1 k. 19 g.		fol. 59r
	Jude von des Sligks haws	42 g.		fol. 61r
1466	Mordocheus Jude vom haws	38 g.	C 1444	fol. 68r
	Josep Jude vom haws	1 k. 19 g.		fol. 69r
	Jude von des Sligks haws	42 g.		fol. 70r
1467	Salkynth Jude	40 g.	C 1445	fol. 68r
	Josepp Jude vom haws	1 k. 19 g.		fol. 69r
	Jude von des Sligks haws	42 g.		fol. 71r
1468	Salkynth Jude von haws	40 g.	C 1446	fol. 66r
	Josepp Jude vom haws	1 k. 19 g.		fol. 67r
	Kaczmanyn von haws	40 g.		fol. 68r
	Mordocheus Jude vom haws	42 g.		fol. 68r
1469	Josep Jude vom haws		C 1447	fol. 63r
	Kaczmanyn von haws			fol. 64r
1482	Jude von dez Grezen haws		C 1460	fol. 48r
	Oscher Jude vom haws			fol. 50r
1494	Nota dy Juden von iren hewsern	7 gul. ⁵⁸⁹ Facit 6 k. 25 g.	C 1472	fol. 48r
	Oscher Jude			fol. 48r
	Raby Jud			fol. 48r
	Gleser			fol. 48r
	Salman			fol. 48r
1495	Nota dy Judischheit von yrn hewser VII gul. fecit VI β. ⁵⁹⁰ 25 g. Dat		C 1473	fol. 49r
1496	Nota dy Judsichheit von iren hewsner VII gul. fecit VII β. II g.		C 1474	fol. 46r
1497	Nota die Judischait von iren heusern VII f. fecit nach ein nam losung IIII β.		C 1475	fol. 46r
1498	Nota die Judischheit von irem hewsern VII gul. fecit IIII β.		C 1476	fol. 44r
1499	Nota die Judischheit von irem hewsern VII gul. fecit IIII β.		C 1477	fol. 45r
1500	Nota die Judischheit von irem hewsern VII gul. fecit IIII β.		C 1478	fol. 43r
1501	Nota die Judischeit von iren hewsern IIII sex. ⁵⁹¹		C 1479	fol. 51r

⁵⁸⁹ Gul. = Zlatý.

⁵⁹⁰ β. = kopa (z něm. Schock).

⁵⁹¹ Sex. = kopa (z lat. sexaginta, tj. 60)

1502	Nota die Judischeit von ir hewßern	C 1480	fol. 46r
------	------------------------------------	--------	----------

Seznam zkratek

AČ	Archiv český
BD	Bohumil BONDY – František DVORSKÝ (eds.), <i>K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku 906 až 1620</i> , díl I, Praha: Bohumil Bondy, 1906
CDM	Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae
CIM	Codex iuris municipalis
GJ	Germania Judaica
JQR	Jewish Quarterly Review
JSQ	Jewish Studies Quarterly
mBB	Mišna, Baba Batra
MV	Monumenta Vaticana
RB	Regesta sive rerum Boicarum
RBM	Regesta Bohemiae et Moraviae
SOA	Státní oblastní archiv
SOkA	Státní okresní archiv
StAAM	Staatsarchiv Amberg

Bibliografie

Nevydané prameny

SOkA Cheb, Archiv města Chebu

Knihy statutů (Stadtgesetzbuch), 1352, sign. C 973.

Knihy obligací, 1387–1496, sign. C 894–C 900.

Rejstříky městské berně, 1395–1502, sign. C 1380–C 1480.

Knihy výdajů, 1469, inv. č. 2451.

Knihy výdajů, 1482, inv. č. 2464.

Knihy výdajů, 1483, inv. č. 2465.

Judenschaft allgemeines, 1433–1709, fasc. 400, inv. č. A 1162/3.

Judenschaft allgemeines, 1433–1709, fasc. 400, inv. č. A 1162/5.

Judenschaft, einzelne Juden, 1436–1770, fasc. 401, inv. č. A 1163/2.

Frauen- oder Maria-Heimsuchungskirche, 1510–1534, fasc. 456, inv. č. A 2003/1.

Kronika Hanse Schönstettera (1576), inv. č. 984, sign. 521.
(<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260556>)

Kronika Salomona Grubera (1743), inv. č. 1020, sign. 533.
(<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260568>)

Kopie kroniky Karla Husa, svazek I díl 1-2 (1907), inv. č. 1025, sign. 538.
(<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260573>)

Kopie kroniky Karla Husa, svazek II díl 3-4 (1907), inv. č. 1026, sign. 539.
(<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260574>)

Kronika Josepha Karga (1869), sv. 3, inv. č. 1033, sign. 587.
(<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260622>)

Vinzenz PRÖKL, *Kronika města Chebu a Chebska* IV. díl, 1835, inv. č. 1046, sign. 598.
(<https://www.portafontium.eu/iipimage/30260633>)

MS Cheb, Nadační fond Historický Cheb, Kronika Johanna Thomase Funka (1743), sign. CH-NF-00001
(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NFHCC_CH_NF_00001_2ZRTP94-cs)

SOA Plzeň, Dominikáni Cheb

sign. L 1 (<https://www.monasterium.net/mom/CZ-SOAP/ChebOP/L1/charter>)

sign. L 2 (<https://www.monasterium.net/mom/CZ-SOAP/ChebOP/L2/charter>)

sign. L 8 (<https://www.monasterium.net/mom/CZ-SOAP/ChebOP/L8/charter>)

SOkA Jihlava, Archiv města Jihlavy

Kniha nesporného soudnictví, 1359–1377, inv. č. 1.
(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-SOAJ_ARCHIVMESTA33TOYB2-cs)

Kniha nesporného soudnictví, 1378–1408, inv. č. 2.
(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-SOAJ_ARCHIVMESTA30Q9WNC8-cs)

Kniha nesporného soudnictví, 1408–1473, inv. č. 3.
(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-SOAJ_ARCHIVMESTA31M3NNLE-cs)

Národní archiv ČR

Archiv pražského arcibiskupství (1221–1525), sign. L 52 (www.monasterium.net/mom/CZ-NA/APA/52/charter)

Národní knihovna ČR

MS Praha, Národní knihovna, sign. XVIII F 6. 6.
(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NKCR_XVIII_F_6_1WZGAJF-cs)

MS Praha, Národní knihovna, sign. XVIII F 7. (https://new.manuscriptorium.com/apis/resolver-api/cs/catalog/default/detail/manuscriptorium%7CAIPDIG-NKCR_XVIII_F_7_0FXQ9E9-cs)

Národní muzeum

MS Praha, Knihovna Národního musea, sign. VI F 43
(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-NMP_VI_F_43_4BECK15-cs)

Zámecká knihovna Kynžvart

MS Kynžvart, Zámecká knihovna, Karl HUSS, *Chronik der Stadt Eger, I. Theil*, sign. 29 C 1 (18906; Hs. Kynžvart 158)

(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-ZK_29C118906HSK08W3DRA-cs)

MS Kynžvart, Zámecká knihovna, Karl HUSS, *Die noch sehbaren Denkmäler des Alterthums in der Stadt Eger*, sign. 29 C 7 (18912; Hs. Kynžvart 156)

(https://www.manuscriptorium.com/apps/index.php?direct=record&pid=AIPDIG-ZK_29C718912HSK0BBOXZB-cs)

Zahraniční archivy

MS Ramat Gan, Bar Ilan University Library, sign. Ms. 844.

MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. Cod. 7365

MS Wien, Österreichische Nationalbibliothek, sign. Cod. Ser. N. 3909.

StAAM, Kloster Waldsassen Urkunden 336.

StAAM, Kloster Waldsassen Urkunden 367.

Landesarchiv Thüringen, Stadtarchiv Erfurt:

Schuldverschreibung, sign. 0-1/6-7.

Schreiben der verschiedenen Grafen, Herren, Städte und Privatpersonen an den Rat zu Erfurt, sign. 1-0/A 9- 6a vol. 2, nr. 350.

Staré tisky

Caspar BRUSCH, Des Vichtelbergs in der alten Nariscenland gelegen, aus welchem vier schiff reiche wasser, der Mein, die Eger, die Nab vnd Saal entspringen, gründtliche beschreibung. Darinnen vil alter historien erkleret werden, Wittenberg 1542.

Caspari BRUSCHII Redivivi Gründliche Beschreibung des Fichtel-Berges, Aus welchem vier Schiff reiche Wasser, der Meyn, die Eger, die Nab und Saal entspringen. Auf ein neues übersehen, und mit einem nützlichen Register vermehrt Durch M. Zachariam THEOBALDUM Junioem. Nürnberg 1683.

Vydané prameny

Julius ARONIUS (ed.), *Regesten zur Geschichte der Juden im Fränkischen und Deutschen Reiche bis zum Jahre 1273*, Berlin: Simion, 1902.

Zvi AVNERI (ed.), *Germania Judaica. Band II: von 1238 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968.

Lenka BLECHOVÁ – Eva DOLEŽALOVÁ – Martin MUSÍLEK – Jana ZACHOVÁ (eds.), *Archiv český XLI. Prameny k dějinám Židů v Čechách a na Moravě ve středověku: od počátků do roku 1347*, Praha: Historický ústav AV ČR – Filosofie, 2015.

Bohumil BONDY – František DVORSKÝ (eds.), *K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku 906 až 1620*, díl I, Praha: Bohumil Bondy, 1906.

Vincencz BRANDL (ed.), *Codex diplomaticus et epistolaris Moraviae: Urkunden-Sammlung zur Geschichte Mährens im Auftrage des mährischen Landes-Ausschusses. Bd. 11. (1375–1390)*, Brno: Verlag des Mährischen Landes-Ausschusses, 1885.

Bertold BRETHOLZ (ed.), *Quellen zur Geschichte der Juden in Mähren vom XI. bis zum XV. Jahrhundert (1067–1411)*, Prag: Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik, 1935.

Jaromír ČELAKOVSKÝ (ed.), *Codex iuris municipalis regni Bohemiae I: privilegia měst pražských*, Praha 1886.

Jaromír ČELAKOVSKÝ (ed.), *Codex iuris municipalis Regni Bohemiae II: privilegia královských měst venkovských v Království českém z let 1225 až 1419*, Praha 1895.

Jaromír ČELAKOVSKÝ – Gustav FRIEDRICH (eds.), *Codex iuris municipalis regni Bohemiae III: privilegia královských měst venkovských z let 1420–1526*, Praha 1948.

Josef EMLER (ed.), *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae: Pars III (1311–1333)*, Praha 1890.

Jaroslav ERŠIL (ed.), *Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia, tomus VII. Acta Martini V. pontificis romani, Pars 2*, Praha: Academia, 1998.

Jacob FREIMAN, *Leket Jošer*, ed., Berlin: Mekicej Nirdamim, 1903–04.

Heinrich GRADL (ed.), *Die Chroniken der Stadt Eger*, Prag: Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen, 1884.

Heinrich GRADL (ed.), *Monumenta Egrana: Denkmäler des Egerlandes als Quellen für dessen Geschichte I (805–1322)*, Eger: A. E. Witz, 1886.

František HOFFMANN (ed.), *Archiv český XL/1. Rejstříky městské sbírky jihlavské z let 1425–1442*, Praha – Jihlava: Archiv AV ČR, 2004.

Tomáš KLÍR a kol. (eds.), *Knihy chebské zemské berně z let 1438 a 1456*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016.

Arye MAIMON – Mordechai BREUER – Yaakov GUGGENHEIM (eds.), *Germania Judaica, Band III: 1350–1519*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

Karel MALÝ a kol., *Práva městská Království českého: edice s komentářem*. Praha: Karolinum, 2013.

Clausdieter SCHOTT – Ruth SCHMIDT-WIEGAND (eds.), *Eike von Repgow: Der Sachsenspiegel*, Zürich: Manesse-Verlag, 1984.

Ludwig SCHLESINGER (ed.), *Stadtbuch von Brüx bis zum Jahre 1526*, Prag Verein für Geschichte der Deutschen in Böhmen, 1876.

Berthold SCHMIDT (ed.), *Urkundenbuch der Vögte von Weida, Gera und Plauen, sowie ihrer Hausklöster Mildensfurth, Cronschwitz, Weida und z. h. Kreuz bei Saalburg*, Bd. 1, Jena: Fischer, 1885.

Karl SIEGL (ed.), *Alt-Eger in seinen Gesetzen und Verordnungen*, Augsburg: Johannes Stauda, 1927.

Karl SIEGL (ed.), Das älteste Egerer Stadtsteuerbuch vom Jahre 1390, *Kalender für das Egerland* 21 (1931), s. 83–106, 22 (1932), s. 55–78.

Jakob SIMON, Urkundliches Material zur Geschichte der Egerer Judengemeinde, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 44 (1900), s. 297–319, 345–357.

Monografie, studie a články

Rosa ALVAREZ PEREZ, Next-Door Neighbours: Aspects of Judeo-Christian Cohabitation in Medieval France, in: Albrecht CLASSEN (ed.), *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*, Berlin – New York: de Gruyter, 2009, s. 309–329.

Michaela ANTONÍN MALANÍKOVÁ, „Od dobrého souseda hraditi se netřeba“: Sousedství jako pojivo i zdroj napětí ve středověké městské společnosti, in: Martin ČAPSKÝ (ed.), *Komunikace ve středověkých městech*, Opava: Slezská univerzita, 2014, s. 137–150.

Hannah ARENDTOVÁ, *Vita activa neboli O činném životě*, Praha: Oikoymenh, 2009.

Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti*, Praha: Argo, 2020.

Peter ARNADE – Martha HOWELL – Walter SIMONS, Fertile Spaces: The Productivity of Urban Space in Northern Europe, *The Journal of Interdisciplinary History* 32/4 (2002), s. 515–548.

Aleida ASSMANNOVÁ, *Prostory vzpomínání: podoby a proměny kulturní paměti*, Praha: Karolinum, 2018.

Zvi AVNERI, Ketovot ivrijot mi-jmej ha-bejnajim, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 33 (1965), s. 1–33.

Avriel BAR-LEVAV, Jewish Attitudes towards Death: A Society between Time, Space and Texts, in: Stefan C. REIF – Andreas LEHNARDT – Avriel BAR-LEVAV, *Death in Jewish Life: Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2014, s. 3–16.

Avriel BAR-LEVAV, We Are Where We Are Not: The Cemetery in Jewish Culture, *Jewish Studies* 41 (2002), s. 15*–46*.

Neta BAR-YOSEPH BODNER – Ariella LEHMANN, Ktovet Hakdaša šel Mikve ha-Tahara be-Worms mi-Šnat 1185/86, *Sion* 88/1 (2023), s. 7–40.

Salo W. BARON, Ghetto and Emancipation, *Menorah Journal* 14 (1928), s. 515–526.

Rainer Josef BARZEN, Eger 1449: On Poverty and Authority in a Bohemian Jewish Community, in: David SHULMAN (ed.), *Meditations on Authority*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2013, s. 71–86.

Rainer Josef BARZEN, Materialization of Memoria: Memory and Remembrance of Benefactors in Building Inscriptions in Medieval Ashkenaz, in: Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2023, s. 77–116.

Rainer BARZEN – Friedhelm BURGARD – Rosemarie KOSCHE, The Hierarchy of Medieval Jewish Settlements Seen Through Jewish and Non-Jewish Sources, *Jewish Studies* 40 (2000), s. 57*–67*.

Elisheva BAUMGARTEN, *Biblical Women and Jewish Daily Life in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2022.

Elisheva BAUMGARTEN, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014.

Elisheva BAUMGARTEN, Praying Separately? Gender in Medieval Ashkenazi Synagogues (Thirteenth-Fourteenth Centuries), *Clio: Women, Gender, History*, 44 (2016), s. 44–62.

Elisheva BAUMGARTEN, Space and Place in Medieval Ashkenaz: An Everyday Perspective, *JSQ* 28/3 (2021), s. 245–258.

Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2023.

Karl BEER, Über Losungsbücher und Losungswesen böhmischer Städte im Mittelalter, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 36 (1915), s. 31–95.

Nirit BEN-ARYEH DEBBY, Jews and Judaism in the Rhetoric of Popular Preachers: The Florentine Sermons of Giovanni Dominici (1356–1419) and Bernardino da Siena (1380–1444), *Jewish History* 14 (2000), s. 175–200.

Ondřej BLÁHA – Robert DITTMANN – Karel KOMÁREK – Daniel POLAKOVIČ – Lenka ULIČNÁ, *Kenaanské glosy ve středověkých hebrejských rukopisech s vazbou na české země*, Praha: Academia, 2015.

Lenka BLECHOVÁ, Die Institution des Judenrichters in mittelalterlichen Quellen böhmisch-mährischer Provenienz, in: Helmut TEUFEL – Pavel KOČMAN – Milan ŘEPA (eds.), „Avigdor, Benesch, Gittl“: *Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien im Mittelalter: Samuel Steinberz zum Gedenken (1857 Güssing - 1942 Theresienstadt)*. Brunn: Společnost pro dějiny Židů v České republice, 2016, s. 97–127.

Jaromír BOHÁČ (ed.), *Deset obrazů z dějin Chebského muzea*, Cheb: Chebské muzeum, 2003.

Robert BONFIL, How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography? *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 27/4 (1988), s. 78–102.

Robert BONFIL, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkley: University of Carolina Press, 1994.

Margaretha BOOCKMANN, *Schrift als Stigma: Hebräische und hebraisierende Inschriften auf Gemälden der Spätgotik*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013.

Marc BOONE, Urban Space and Political Conflict in Late Medieval Flanders, *Journal of Interdisciplinary History* 32/4 (2002), s. 621–640.

Pierre BOURDIEU, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London – New York: Routledge, 2010.

Pierre BOURDIEU, Prostor společenský a prostor symbolický, in: TÝŽ, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum, 1998, s. 9–25.

Pierre BOURDIEU, Sociální prostor a symbolická moc, in: Françoise MAYER – Václav HUBINGER – Laurent BAZAC-BILLAUD (eds.), *Antologie francouzských společenských věd: antropologie, sociologie, historie*, Praha: CEFRES, 1995, s. 213–234.

Daniel BOUŠEK, *Židovská pouť a poutní místa na Blízkém východě v hebrejské cestopisné literatuře 12. – 16. století*, Praha: Karolinum, 2008.

Wilfried BROSCHE, Das Ghetto von Prag, in: Ferdinand SEIBT (ed.), *Die Juden in den böhmischen Ländern: Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 27. bis 29. November 1981*, München: Oldenbourg Verlag, 1983, s. 87–122.

Eveline BRUGGER – Birgit WIEDL, Es soll der Jude ein Heusack graben: Jüdisch-christliche Nachbarschaft und Nachbarschaftskonflikte im mittelalterlichen Österreich, *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020), s. 15–28.

Christoph CLUSE, Zur Chronologie der Verfolgungen zur Zeit des "Schwarzen Todes", in: Alfred HAVERKAMP (ed.), *Geschichte der Juden im Mittelalter von der Nordsee bis zu den Südalpen I*, Hannover: Hahn, 2002, s. 223–242.

Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1999.

Martin ČAPSKÝ, *Město pod vládou kazatelů: charizmatičtí náboženští vůdci ve střetu s městskou radou v pozdně středověkých českých korunních zemích*, Praha: Argo, 2015.

Martin ČAPSKÝ, *Zrození země: komunikující společenství pozdně středověkého Slezska*, Praha: Argo, 2013.

Martin ČAPSKÝ (ed.), *Komunikace ve středověkých městech*, Opava: Slezská univerzita, 2014.

Martin ČAPSKÝ a kol., *Reprezentace a praxe sociální kontroly v pozdně středověkých městech*, Dolní Břežany: Scriptorium, 2023.

Pavel ČECH – Pavel SLÁDEK, Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení, *Listy filologické* 123/3–4 (2009), s. 305–339.

Jiří ČECHURA, *Historie Norimberské a Řezenské cesty na území západních Čech*, Kladruby: nákladem vlastním, 2019.

Martin ČECHURA, Gestalt und Funktion mitteleuropäischer Friedhöfe im Licht materieller Quellen, in: Eva DOLEŽALOVÁ – Robert ŠIMŮNEK (eds.), *Ecclesia als Kommunikationsraum in Mitteleuropa (13. – 16. Jahrhundert)*, München: Oldenbourg Verlag, 2011 s. 211–236.

Jaromír ČELAKOVSKÝ, *Příspěvky k dějinám židů v době Jagellonské*, Praha: Jaromír Čelakovský, 1898.

Petr ČORNEJ, *Velké dějiny země Koruny české V. (1402–1437)*, Praha – Litomyšl: Paseka, 2000.

Michel DE CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1984.

Michel DE CERTEAU, Vynalézání každodennosti, in: Françoise MAYER – Alban BENSA – Václav HUBINGER (eds.), *Antologie francouzských společenských věd: město*, Praha: CEFRES, 1996, s. 77–96.

Vidal DE LA BLACHE, *Principles of Human Geography*, London: Constable Publishers, 1926.

Dietr DEMANDT, Die Judenpolitik der Stadt Eger im Spätmittelalter, *Bohemia* 24/1 (1983), s. 1–18.

Dietrich DENECKE, Soziale Strukturen im städtischen Raum: Entwicklung und Stand der sozialtopographischen Stadtgeschichtsforschung, in: Matthias MEINHARDT – Andreas RANFT (eds.), *Die Sozialstruktur und Sozialtopographie der vorindustriellen Städte*, Berlin: Akademie Verlag, 2005, s. 123–138.

Dietrich DENECKE, Sozialtopographie und sozialräumliche Gliederung der spätmittelalterlichen Stadt. Problemstellungen, Methoden und Betrachtungsweisen der historischen Wirtschafts- und Sozialtopographie, in: Josef FLECKENSTEIN – Karl STACKMAN, (eds.). *Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, s. 161–202.

Jedidja Alter DINARI, *Chachmej Aškenaz be-Šilhej Jmej-ha-Bejnajim*, Jerušalajim: Mosad Bialik, 1984.

Zdeněk DRAGON, K otázce tzv. pohřebiště cizích kupců v Bartolomějské ulici, in: Cezary BUŠKO (ed.), *Civitas et Villa: miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, Wrocław – Praha, Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk – Archeologický ústav AVČR, 2002, s. 235–240.

Jörg DÜNNE – Stephan GÜNZEL (eds.), *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

Pierre DUPARC, Le cimetière séjour des vivants (XIe-XIIe siècle), *Bulletin philologique et historique (jusqu'à 1610) du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques (C.T.H.S.)* (1964), s. 483–504.

Tim EDENSOR, Mundane Hauntings: Commuting through the Phantasmagoric Working-Class Spaces of Manchester, England, *Cultural Geographies* 15 (2008), s. 313–333.

Shlomo EIDELBERG, *Jewish Life in Austria on the XVth Century: As Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and His Contemporaries*, Philadelphia: The Dropsie College, 1962.

Petr ELBEL, Das Supplikenwesen am böhmischen Hof im Spätmittelalter, in: Christian LACKNER – Daniel LUGER, *Modus supplicandi: zwischen herrschaftlicher Gnade und importunitas petentium*, Wien: Böhlau Verlag, 2019, s. 93–122.

Petr ELBEL, Im Zeichen der Wiener Gesera? Die Judenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich in Mähren, in: Petr ELBEL a kol. (eds.), *Historiker zwischen den Zeiten: Festschrift für Karel Hruza zum 60. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, s. 133–160.

Mircea ELIADE, *Posvátné a profánní*, Praha: Oikymenh, 2006.

Jonathan M. ELUKIN, *Living together, living apart: rethinking Jewish-Christian relations in the Middle Ages*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2007.

Paula ERNST – Gerald LAMPRECHT, *Jewish Spaces: Die Kategorie Raum im Kontext kultureller Identitäten*, Innsbruck – Wien – Bozen: Studien Verlag, 2010.

Miri FENTON, Moving Bodies: Corpses and Communal Space in Medieval Ashkenaz, *JSQ* 28/3 (2021), s. 331–348.

Charlotte E. FONROBERT, Neighborhood as Ritual Space: The Case of the Rabbinical Eruv, *Archiv für Religionsgeschichte* 10 (2008), s. 239–258.

Michel FOUCAULT, O jiných prostorech, in: Michel FOUCAULT, *Myšlení vnějšku*, Praha: Hermann a synové, 2016, s. 71–86.

Lars FRERS, The Matter of Absence, *Cultural Geographies* 20/4 (2013), s. 431–445.

Zvi FRIEDHABER, Bejt ha-Macholot be-Chajeha šel Jahadut Aškenaz, *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 7 (1984), s. 49–60.

Rachel FURST – Sophia SCHMITT, Alles, was Recht ist – Zum Umfang mit Licht, Luft und Privatsphäre in mittelalterlichen Nachbarschaften, *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020), s. 45–63.

Rachel FURST – Sophia SCHMITT, The Right to Light: Jews, Christians and Shared Legal Practices in Medieval Ashkenaz, *JSQ* 31/2 (2024), s. 136–159.

Petr GIBAS, Fenomenologie prostoru: O geografii místa, krajiny a nepřítomnosti, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 231–249.

Hans-Jörg GILOMEN, Spätmittelalterliche Siedlungssegregation und Ghettoisierung, insbesondere im Gebiet der heutigen Schweiz, in: *Stadt- und Landmauern 3: Abgrenzungen – Ausgrenzungen in der Stadt und um die Stadt*, Zürich: Hochschulverlag, 1999, s. 85–106.

Carlo GINZBURG, *Sýr a červi: Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha: Argo, 2000.

Joachim GLATZ – Andreas LEHNARDT – Ralf ROTHENBUSCH (eds.), *Zwischen Pogrom und Nachbarschaft. Beziehungen und gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in den SchUM-Städten während des Mittelalters*, Mainz – Würzburg: Echter, 2021.

Simha GOLDIN, The Synagogue in Medieval Jewish Community as an Integral Institution, *Journal of Ritual Studies* 9/1 (1995), s. 15–39.

Heinrich GRADL, *Geschichte des Egerlandes: (bis 1437)*, Praha: Dominicus, 1893.

František GRAUS, *Mor, flagelanti a vraždění Židů: 14. století jako období krize*, Praha: Argo, 2020.

František GRAUS, Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter, *Zeitschrift für historische Forschung* 8/4 (1981), s. 385–437.

Rachel L. GREENBLATT, *Aby vyprávěli svým dětem: paměť židovské obce v raně novověké Praze*, Praha: Academia, 2016.

Bernhard GRUEBER, *Die Kaiserburg zu Eger und die an dieses Bauwerk sich anschliessenden Denkmale*, Prag – Leipzig: F. A. Brockhaus, 1864.

Bernhard GRUEBER, *Die Kunst des Mittelalters in Böhmen II: Die Zeit des Übergangsstiles und der Frühgotik*, Wien: Karl Gerold's Sohn, 1874.

Josef Sebastian GRÜNER, Notizen. (Die Ruinen der ehemaligen Juden-Synagoge zu Eger), *Mittheilungen der kaiserl. königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale* 1/5 (1856), s. 89–90.

Jürgen HABERMAS, *Strukturální přeměna veřejnosti: zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, Praha: Filosofia, 2022.

Maurice HALBWACHS, *Kolektivní paměť*, Praha: Sociologické nakladatelství, 2009.

Karel HALLA, Město Cheb ve středověku, in: Karel HALLA – Jiří VYKOUKAL, *Umění gotiky na Chebsku: gotické umění na území historického Chebska a sbírka gotického sochařství Galerie výtvarného umění v Chebu*, Cheb: Galerie výtvarného umění v Chebu, 2009, s. 13–40.

Sara HAMILTON – Andrew SPICER, Defining the Holy: the Delineation of Sacred Space, in: Andrew SPICER – Sara HAMILTON (eds.), *Defining the Holy: Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, London – New York: Routledge, 2005, s. 1–26.

Barbara A. HANAWALT – Michal KOBIALKA (eds.), *Medieval Practices of Space*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2000.

Ole HARCK, Die Archäologischen Funde zur jüdischen Geschichte in Mitteleuropa – ein Überblick, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 25–40.

Vanessa HARDING, Space, Property, and Propriety in Urban England, *Journal of Interdisciplinary History* 32 (2002), s. 549–569.

Jan HASIL, *Chebsko v raném středověku: archeologie střeoevropského regionu v 7.-12. století*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018.

Ulrich HAUSMANN, Kontroverser jüdischer Raum: Der *Eruv* in vormodernen Städten, in: Marcus HANDKE – Kai HERING – Daniela Bianca HOFFMANN – Oliver SOWA – Maria WEBER (eds.), *Räume, Orte, Konstruktionen: (Trans)Lokale Wirklichkeiten im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, (=Mittelalter: Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte, Beihefte 3, <https://mittelalter.hypotheses.org/29107> [poslední přístup 07-03-2025]), s. 138–156.

Alfred HAVERKAMP, Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte, in: Alfred HAVERKAMP et al. (eds.), *Verfassung, Kultur, Lebensform: Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter: dem Autor zur Vollendung des 60. Lebensjahres*, Mainz: Philipp von Zabern, 1995, s. 223–297.

Alfred HAVERKAMP, The Jewish Quarters in German Towns during Late Middle Ages, in: Ronnie PO-CHIA HSIA – Hartmut LEHMANN (eds.), *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Johannes HEIL – Rainer KAMPLING (eds.), *Maria – Tochter Sion?: Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft*. Paderborn: Schöningh, 2001.

Antonín HEJNA, *Slovanské bradiště v Chebu*, Cheb: Chebské muzeum, 1965.

Antonín HEJNA, Zur Problematik der slawischen Besiedlung von Cheb (Eger) und des Egerlandes, in: *Arbeits- und Forschungsberichte zur Sächsischen Bodendenkmalpflege* 18 (1968), s. 363–388.

Carol HERSELLE KRINSKY, *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, New York: Architectural History Foundation, 1985.

Ivan HLAVÁČEK, Znojemští a král Zikmund v počátcích husitské revoluce, in: Jiří MIKULEC – Miloslav POLÍVKA – Jaroslav PÁNEK, *Per sæcula ad tempora nostra: sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka*, Praha: Historický ústav Akademie věd České republiky, 2007, s. 94–99.

Petr HLAVÁČEK, „Patriæ meæ.“ Poohří ve spisech humanisty Caspara Bruschia, in: Oldřich CHLÁDEK – Tomáš PETRÁČEK – Jan SÍČ – Veronika STACHUROVÁ KUCROVÁ (eds.), *Jdi svou cestou*

a nech lidi mluvit: variety sociálních a kulturních dějin (Profesoru Jaroslavu Čechurovi k 66. narozeninám), Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2018, s. 251–258.

František HOFFMANN, *Jihlava v husitské revoluci*, Havlíčkův Brod: Krajské nakladatelství, 1961.

František HOFFMANN, *Středověké město v Čechách a na Moravě*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2009.

Kajetán HOLEČEK, Mirror of the Community? Jews and Books of obligations in Eger (Cheb), *Aschkenas* [v tisku].

Kajetán HOLEČEK, When Did the Jews Leave the Town? Credit Trade and the Expulsion of Jews from Eger (Cheb) in 1430/31. in: Christoph CLUSE (ed.), *Disruption and Resilience in Late Medieval Ashkenaz*, 2024, pp. 43–58, přístupné online na https://judaica.hypotheses.org/files/2024/08/Cluse_ed_Disruption_2024-08-28a.pdf

Kajetán HOLEČEK, Židovské půjčky ve středověkém Znojmě, in: Martin MUSÍLEK (ed.), *Ceny – mzdy – peníze: Ekonomické myšlení ve středověkých a raně novověkých městech*, Praha: Argo, 2023, s. 163–184.

Jaroslav HORÁČEK, *Aby se pozornost k významu památek obrátila. Obraz památkové péče v Čechách v době po založení Ústřední komise*, Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav pro dějiny umění (nepublikovaná disertační práce), 2024.

H. HOROWITZ, Die jüdische Gemeinde Eger und ihre Gelehrten, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei* 2 (1932), s. 186–189; 4 (1933), s. 5–9.

Reinhard HUYER, Zur Geschichte der ersten Judengemeinde in Budweis, *Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 49/3, (1911), s. 364–369.

Robert CHAZAN, *Židé středověkého západního křesťanského světa: (1000-1500)*, Praha: Argo, 2009.

Jitka CHMELÍKOVÁ, *Osudy chebských Židů: Chebská Židovská komunita od 2. poloviny 19. století do současnosti*, Cheb: Krajské muzeum Cheb, 2004.

Richard H. JACKSON – Roger HENRIE, Perception of Sacred Space, *Journal of Cultural Geography* 3/2 (1983), s. 94–107.

Leif JERRAM, Space: A Useless Category for Historical Analysis?, *History and Theory* 52/3 (2013), s. 400–419.

Matthew H. JOHNSON, What Do Medieval Buildings Mean, *History and Theory* 52/3 (2013), s. 380–399.

Daniel JÜTTE, Das Fenster als Ort sozialer Interaktion: Zu einer Alltagsgeschichte des Hauses im vormodernen Europa, in: Joachim EIBACH – Inken SCHMIDT-VOGES, *Das Haus in der Geschichte Europas: Ein Handbuch*, Berlin: De Gruyter, 2015, s. 467–484.

Alexandra KAAR, *Wirtschaft, Krieg und Seelenheil: Papst Martin V., Kaiser Sigismund und das Handelsverbot gegen die Hussiten in Böhmen*, Wien – Köln – Weimar: Böhlau Verlag, 2020.

Jacob KATZ, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Oxford: Oxford University Press, 1961.

Jiří KEJŘ, *Vznik městského zřízení v českých zemích*, Praha: Karolinum, 1998.

Ruth KESTENBERG-GLADSTEIN, Hussitentum und Judentum, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik* 8 (1936), s. 1–25.

Ruth KESTENBERG-GLADSTEIN, Chezkat ha-jišuv ve-ha-meciut šel jemej ha-bejnajim, *Tarbiš* 47/3–4 (1978), s. 216–229.

Guido KISCH, *The Jews in Medieval Germany: A Study of Their Legal and Social Status*, New York: Ktav Publishing House, 1970.

Jan KLÁPŠTĚ, Stadtgründung und Stadtwerdung in den böhmischen Ländern des 13. bis 14. Jahrhunderts im Kontext des Alltagslebens, in: Martin NODL – Jan KLÁPŠTĚ (eds.), *Böhmische und mährische Städte im Hoch- und Spätmittelalter: Städtegründung und Urbanisierung in sozialgeschichtlicher Perspektive*, Köln: Böhlau, 2025, s. 89–146.

Helmut KLAUBERT, Das Judentum in Eger, *Zeitschrift für die Geschichte der Juden* 2 (1965), s. 59–64.

Tomáš KLÍR, *Rolnictvo na pozdně středověkém Chebsku: sociální mobilita, migrace a procesy pustnutí*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2020.

Tomáš KLIMEK, *Krajiny českého středověku*, Praha: Dokořán, 2014.

Luďa KLUSÁKOVÁ – Milan SCHOLZ, *Pojetí prostoru v historické perspektivě*, Praha: Karolinum, 2012.

Vilém KNOLL, Chebský právní okruh a jeho vývoj ve světle městských privilegií, in: Karel MALÝ – Jiří ŠOUŠA (eds.), *Městské právo ve střední Evropě: sborník příspěvků z mezinárodní právnické konference "Práva městská Království českého" z 19. - 21. září 2011, Praha*, Praha: Karolinum, 2013, s. 189–207.

Vilém KNOLL, *Prokletí i usmíření: několik kapitol z dějin trestního práva na Chebsku*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2022.

Pavel KOCMAN, Die Ausweisung der Juden aus den mährischen königlichen Städten 1426–1514: Verlauf, Anlässe, Folgen, in: Helmut TEUFEL – Pavel KOCMAN – Milan ŘEPA (eds.), *„Avigdor, Benesch, Gitl“: Juden in Böhmen, Mähren und Schlesien im Mittelalter: Samuel Steinberz zum Gedenken (1857 Güising - 1942 Theresienstadt)*. Brunn: Společnost pro dějiny Židů v České republice, 2016, s. 269–346.

Pavel KOCMAN – Daniel POLAKOVIČ, Židé v hradbách, Židé na hradbách, Židé před branami. Vztah židovského obyvatelstva v českých zemích k městskému opevnění ve středověku a v raném novověku, in: *Documenta Pragensia XXXVIII: Město a jeho bradby*, Praha: Archiv hlavního města Prahy, 2019 s. 97–115.

Jan KOČÍ, *Zaniklé sakrální stavby královského města Znojma a blízkého okolí*, Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra dějin a didaktiky dějepisu (nepublikovaná diplomová práce), 2015.

Tadeáš KOVAŘÍK, *Kronika města Chebu Pankráce Engelbarda z Haselbachu: Příspěvek k městskému kronikářství raného novověku*, Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin (nepublikovaná bakalářská práce), 2017.

Pavel KRAFL, Legátská statuta pro Polsko a provinciální statuta Hnězdna do konce 15. století, *Sborník archivních prací* 51 (2001), s. 394–438.

Richard KRAUTHEIMER, *Mittelalterlichen Synagogen*, Berlin: Frankfurter Verlagsanstalt, 1927.

František KUBŮ, Druhá křížová výprava proti husitům v roce 1421, *Minulostí Západočeského kraje* 26 (1990), s. 113–121.

František KUBŮ, Cheb v době husitské, in: Josef JANÁČEK a kol. (eds.), *Soudce smluvený v Chebu: Sborník příspěvků k 550. výročí*, Cheb: ONV, 1982, s. 105–132.

František KUBŮ, *Chebský městský stát: Vznik a vrcholné období do počátku 16. století*, České Budějovice: Vedita, 2006.

Franz KÜRSCHNER, Das Stadtrecht von Eger und seine Verbreitung, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 6 (1867), s. 197–205

Benjamin LAQUA, Nähe und Distanz. Nachbarrechtliche Regelungen zwischen Christen und Juden (12.–14. Jahrhundert), in: Sigrid HIRBODIAN – Christian JÖRG – Sabine KLAPP – Jörg R.MÜLLER (eds.), *Pro multis beneficiis: Festschrift für Friedhelm Burgard. Forschungen zur Geschichte der Juden und des Trierer Raums*, Trier: Kliomedia, 2012, s. 73–92.

Maike LÄMMERHIRT, *Juden im wettinischen Herrschaftsgebieten: Recht, Verwaltung und Wirtschaft im Spätmittelalter*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2007.

Maike LÄMMERHIRT, Migration von Juden im thüringischen Raum, während des 15. Jahrhunderts, in: Marie BUŇATOVÁ (eds.), *Migrationsprozesse und Mobilität der europäischen Juden am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Kiel: Solivagus Verlag, 2024, s. 159–180.

Simone LÄSSIG – Miriam RÜRUP, *Space and Spatiality in Modern German-Jewish History*, New York – Oxford: Berghahn, 2017.

Jacques LE GOFF, *Středověká imaginace*, Praha: Argo, 1998.

Henri LEFEBVRE, *Critique of Everyday Life, vol. 1, Introduction*. London: Verso, 1992.

Henri LEFEBVRE, *Critique of Everyday Life, vol. 2, Foundations for a Sociology of the Everyday*, London: Verso, 2002.

Henri LEFEBVRE, *Critique of Everyday Life, vol. 3, From Modernity to Modernism (Towards a Metaphilosophy of Daily Life)*. London: Verso, 2008.

Henri LEFEBVRE, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991.

Henri LEFEBVRE, *Urbánní revoluce*, Olomouc: Broken Books, 2022.

Andreas LEHNERTZ, Christen im öffentlichen und privaten Raum der mittelalterlichen Judenviertel, *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur* 14/1 (2020), s. 29–44.

Petr MACEK – Michal PATRNÝ, Gotická architektura na Chebsku, in: Karel HALLA – Jiří VYKOUKAL, *Umění gotiky na Chebsku: gotické umění na území historického Chebska a sbírka gotického sochařství Galerie výtvarného umění v Chebu*, Cheb: Galerie výtvarného umění v Chebu, 2009, s. 41–65.

Jaroslav MAREK, *Společenská struktura moravských královských měst v 15. – 16. století*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1965.

Ivan G. MARCUS, History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture, *Prooftexts*, 10 (1990), s. 365–388.

James MASSCHAELE, The Public Space of the Marketplace in Medieval England, *Speculum* 77 (2002), s. 383–421.

Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014.

Barbara MATTES, *Jüdisches Alltagsleben in einer mittelalterlichen Stadt: Responsa des Rabbi Meir von Rothenburg*, Berlin: De Gruyter, 2003.

Franz MAYER, Über die Verordnungsbücher der Stadt Eger, *Archiv für Österreichische Geschichte* 60 (1880), s. 19–69.

Lars MEIER – Lars FRERS – Erika SIGVARSDOTTER, The Importance of Absence in the Present: Practices of Remembrance and the Contestation of Absences, *Cultural Geographies* 20/4 (2013), s. 423–430.

Michel MENG, *Shattered Spaces: Encountering Jewish Ruins in Postwar Germany and Poland*, Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2011.

Morgan MEYER, Placing and Tracing Absence: A Material Culture of the Immaterial, *Journal of Material Culture* 17 (2012), s. 103–110.

Jaroslav MEZNÍK, Národnostní složení předhusitské Prahy, *Sborník historický* 17 (1970), s. 5–30.

Mary MINTY, ‚Judengasse‘ to Christian Quarter. The Phenomenon of the Converted Synagogue in the Late Medieval and Early Modern Holy Roman Empire, in: Bob SCRIBNER – Trevor JOHNSON (eds.), *Popular Religion in Germany and Central Europe. 1400–1800*, London 1996, s. 58–86.

Otto MUNELES, *Starý židovský hřbitov*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1955.

Martin MUSÍLEK, In Novo foro residentis: sociotopografická analýza Havelského tržiště ve 14. století, in: Martin MUSÍLEK a kol. (eds.), *Havelské Město pražské ve středověku: historie, archeologie, stavební historie*, Praha: Casablanca, 2012, s. 42–71.

Martin MUSÍLEK, Městská společnost a prostor. Problémy a možnosti využití sociální topografie při výzkumu středověkých měst, in: *Documenta Pragensia XXXII/2. Města ve středověku a raném novověku jako badatelské téma posledních dvou desetiletí*, s. 23–41.

Martin MUSÍLEK, *Patroni, klienti, příbuzní: Sociální svět Starého Města pražského ve 14. století*, Praha: Casablanca, 2015.

Martin NODL, Polský koncept studia sociální topografie středověkého města, *Medievalia Archeologica* 1 (1999), s. 305–311.

Rostislav NOVÝ (ed.), *Městské knihy v Čechách a na Moravě 1310–1526: katalog*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1963.

Pierre NORA, Mezi pamětí a historií: problematika míst, in: Françoise MAYER – Alban BENSA – Václav HUBINGER (ed.), *Antologie francouzských společenských věd: město*, Praha: CEFRES, 1996, s. 40–63.

Ido NOY, Medieval Ashkenaz: Views from the 21st Century, *JSQ* 28/4, s. 429–447.

Klaus OSCEMA, Die Öffentlichkeit des Politischen, in: Martin KINTZINGER (ed.), *Politische Öffentlichkeit im Spätmittelalter*, Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag, 2011, s. 41–86.

Robert OSMAN, Sociální prostor, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 33–58.

Robert OSMAN – Lucie POSPÍŠILOVÁ, *Geografie "okrajem": každodenní časoprostorové zkušenosti*, Praha: Karolinum, 2019.

Bärnd PÄFFGEN, Mittelalterliche Judengemeinden und ihre Quartiere in Bayern, in: Maria STÜRZEBECKER – Simon PAULUS (eds.), *Inter Judeos: Topographie und Infrastruktur jüdischer Quartiere im Mittelalter*, Jena – Quedlinburg: Bussert & Stadel, 2019, s. 12–39.

Simon PAULUS, „da zuzeiten die Judenschul uff gestanden“: Standorte mittelalterlicher Synagogen in Mitteleuropa, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 61–72.

Barbara PERLICH (ed.), *Wohnen, beten, handeln: das hochmittelalterliche jüdische Quartier ante pontem in Erfurt: mit einer Neuedition des Liber Judeorum der Stadt Erfurt*, Petersberg: Michael Imhof, 2019.

Micha J. PERRY, Imaginary Space Meets Actual Space in Thirteenth-Century Cologne: Eliezer ben Joel and the Eruv, *Images* 5 (2011), s. 26–36.

Thomas PETER, Familienbasierte Geschäftsbeziehungen mährischen Juden während des Spätmittelalters, in: Jörg R. MÜLLER (ed.), *Beziehungsnetze aschkenasischer Juden während des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2008, s. 149–162.

Ronnie PO-CHIA HSIA, *Trident 1475: rituální vražda před soudem*, Praha: Argo, 2015.

Daniel POLAKOVIČ, Hebrejské rukopisné zlomky na vazbách inkunábulí a starých tisků knihovny františkánského kláštera v Chebu, in: Kamil BOLDAN – Jindřich MAREK (eds.), *Libri catenati Egrenses: knihy a knihovna chebských františkánů v pozdním středověku a raném novověku*, Praha: Národní knihovna České republiky, 2013, s. 85–110.

Daniel POLAKOVIČ, Medieval Hebrew Inscriptions in Cheb (Eger), *Judaica Bohemiae* 42/1 (2006), s. 5–52.

Monika PORSCHE, Die mittelalterliche Synagoge zu Speyer, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 129–138.

Pavel POSPĚCH, Semiveřejné prostory, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 147–165.

Vinzenz PRÖKL, *Eger und das Egerland*, Falkenau: V. Prökl, 1877.

Vinzenz PRÖKL, *Geschichte der Stadt Elbogen*. Elbogen: V. Prökl, 1881.

Alexandr PUTÍK, On the Topography and Demography of the Prague Jewish Town Prior to the Pogrom of 1389, *Judaica Bohemiae* 30–31 (1994/95), s. 7–46.

Louis RABINOWITZ, *Herem Hayyishub. A Contribution to the Medieval Economic History of the Jews*, London: Edward Goldson, 1945.

Lucia RASPE, Between Judengasse and the city: Jews, urban space and local tradition in early modern Worms, *Journal of Jewish Studies* 67/2 (2016), s. 225–248.

Lucia RASPE, Minhag and Migration: Yiddish Custom Books from Sixteenth-Century Italy, in: Javier CASTANO – Talya FISHMAN – Ephraim KANARFOGEL (eds.), *Regional Identities and Cultures of Medieval Jews*, London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2018, s. 241–259.

Lucia RASPE, Sacred Space, Local History, and Diasporic Identity: The Graves of the Righteous in Medieval and Early Modern Ashkenaz, in: Raʿanan S. BOUSTAN – Oren KOSANSKY – Marina RUSTOW (eds.), *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority – Diaspora – Tradition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, s. 147–164.

Susanne RAU, *History, Space, and Place*, London – New York: Routledge, 2019.

Susanne RAU – Gerd SCHWERHOFF, *Zwischen Gotteshaus und Taverne: Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag, 2004.

Benjamin C. RAVID, All Ghettos Were Jewish Quarters but Not All Jewish Quarters Were Ghettos, *Jewish Culture and History* 10/2-3 (2008), s. 5–24.

Benjamin C. RAVID, On the Diffusion of the Word „Ghetto” and its Ambiguous Usages, and a Suggested Definition, in: Fritz BACKHAUS et al. (eds.), *Frühneuzeitliche Ghettos in Europa im Vergleich*, Berlin: Trafo, 2012, s. 15–38.

Eduard REICHL, Das Egerer Stadtgesetzbuch über die Juden, *Egerer Jahrbuch* 7 (1877), s. 146–150.

Eduard REICHL, Der Judenmord im Jahre 1350 in Eger, *Egerer Jahrbuch* 6 (1876), s. 119–131.

Eduard REICHL, Denkmäler des Egerer Ghetto, *Egerer Jahrbuch* 5 (1875), s. 96–108.

Irven M. RESNICK, Jews and Abuse of the Cross in the Middle Ages: A Cross Desecration Libel?, *JQR* 111/4 (2021), s. 582–604.

Susan REYNOLDS, *An Introduction to the History of English Medieval Towns*, Oxford: Clarendon Press, 1982.

Herbert RIMPL, *Eger: Die städtebauliche Entwicklung einer deutschen Stadt*, Berlin: Wiking Verlag, 1930.

Penny ROBERTS, Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth Century France, in: Bruce GORDON – Peter MARSHALL (eds.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 131–148.

Hedwig RÖCKELEIN, Die grabstein, so vil tuesent guldin wert sein: Vom Umgang der Christen mit Synagogen und jüdischen Friedhöfen im Mittelalter und am Beginn der Neuzeit, *Aschkenas* 5/1 (1995), s. 11–45.

Nils H. ROEMER, *German City, Jewish memory: The Story of Worms*, Hanover: Brandeis University Press, 2010.

Cecil ROTH, The Easterside Stoning of the Jews and its Liturgical Echoes, *JQR* 35/4 (1945), s. 361–370.

Nina ROWE, *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Miri RUBIN, *Cities of Strangers: Making Lives in Medieval Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Miri RUBIN, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, New Haven – London: Yale University Press, 2009.

Lenka ŘEZNIČKOVÁ, Prostor, in: Lucie STORCHOVÁ a kol. (eds.), *Koncepty a dějiny: Proměny pojmů v současné historické vědě*, Praha: Scriptorium, 2014, s. 36–45.

Vladimír SADEK, *Chebská bible. Popis, rozbor a text s překladem části dosud nepublikovaného komentáře k haftarot Genesis*, Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta (nepublikovaná diplomová práce), 1956.

Vladimír SADEK – Jan HEŘMAN, České glosy v rukopise Chebské bible, *Minulostí západočeského kraje* 1 (1962), s. 7–15.

Roma SENDYKA, Nie-miejsca pamięci i ich nie-ludzkie pomniki, *Teksty Drugie* 2017/2, s. 86–108.

Roma SENDYKA, Sites That Haunt: Affects and Non-sites of Memory, *East European Politics and Societies*, 30/4 (2016), s. 687–702.

Christine SCHEDENSACK, *Nachbarn im Konflikt: Zur Entstehung und Beilegung von Rechtsstreitigkeiten um Haus und Hof im frühneuzeitlichen Münster*, Münster: Aschendorff Verlag, 2007.

Michael SCHLACHTER, Iudei ... reversi sunt: Zur Reorganisation jüdischen Lebens in Aschkenas nach 1350, in: Lukas CLEMENS – Christoph CLUSE (eds.), *The Jews of Europe around 1400. Disruption, Crisis, and Resilience*, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2018, s. 31–54.

Joachim SCHLÖR, Religiöse Praxis als räumliche Ordnung der Stadt. Die jüdische „Sabbatgrenze“ (Eruv), in: Cornelia JÖCHNER (ed.), *Räume der Stadt: Von der Antike bis heute*, Berlin: Reimer, 2008, s. 241–251.

Inken SCHMIDT-VOGES, Das Haus und seine Nachbarschaft: Integration und Konflikt, in: Joachim EIBACH – Inken SCHMIDT-VOGES, *Das Haus in der Geschichte Europas: Ein Handbuch*, Berlin: De Gruyter, 2015, s. 417–432.

Gerd SCHWERHOFF, Spaces, Places, and the Historians: A Comment from a German Perspective, *History and Theory* 52/3 (2013), s. 420–432.

Ephraim SHOHAM-STEINER, Burial ad sanctos for a Jewish Murderer? Alexander Wimpfen and Rabbi Meir of Rothenburg, *JSQ* 23/2 (2016), s. 124–141.

Ephraim SHOHAM-STEINER, 'For in Every City and Town the Manner of Behaviour of the Jews Resembles That of Their non-Jewish Neighbours': The Intricate Network of Interfaith Connections — A Brief Introduction, in: TÝŽ (ed.), *Intricate Interfaith Networks in the Middle Ages: Quotidian Jewish-Christian Contacts*, Turnhout: Brepols, 2016.

Ephraim SHOHAM-STEINER, The Writing on the Wall: A Mahzor, a Bimah, and a Privilege. A Look at Social Processes in the Thirteenth-Century Jewish Community of Cologne, in: Elisheva BAUMGARTEN – Elisabeth HOLLENDER – Katrin KOGMAN-APPEL – Ephraim SHOHAM-STEINER (eds.), *Perception and Awareness: Artefacts and Imageries in Medieval European Jewish Cultures*, Turnhout: Brepols, 2023, s. 37–55.

Karl SIEGL, *Eger und das Egerland im Wandel der Zeiten*, Eger: J. Kobrtsch und Gschihay, 1931.

Karl SIEGL, Egerer Testamente in alter Zeit, *Unser Egerland: Blätter für Egerländer Volkskunde* 3 (1899), s. 22–25.

Karl SIEGL, Eine Judenverbrennung zu Eger im Jahre 1485, *Unser Egerland* 27/1 (1923), s. 17–19.

Karl SIEGL – Josef HÁJEK, *Seznam majitelů měšťanských domů v Chebu; Purkmistři města Chebu v letech 1282-1296 a členové městské rady v letech 1384-1777*, Cheb: Chebské muzeum, 2001.

Pavel SLÁDEK, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, Praha: Libri, 2008.

Jaroslav SLAVÍK, *Cheb, jeho vznik a název*, Cheb: ONV, 1957.

Edward W. SOJA, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London – New York: Verso, 1989.

Edward W. SOJA, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Oxford: Blackwell, 1996.

Jan SOKOL, Vznik a vývoj chebského plánu, *Památková péče* 25/4 (1965), s. 105–112.

Daniel SOUKUP, Anti-Jewish Rhetoric of Canon Law: Ecclesiastical Legislation and Jews in the 14th-Century Bohemian Lands, *Judaica Bohemiae* 56/1, s. 5–28.

Daniel SOUKUP, The Alleged Conversion of the Olomouc Rabbi Moses in 1425: Contribution to the Host Desecration Legends in Mediaeval Literature, *Judaica Bohemiae* 48/1 (2013), s. 5–38.

Helge STEENWEG, *Göttingen um 1400. Sozialstruktur und Sozialtopographie einer mittelalterlichen Stadt*, Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 1994.

Heribert STURM, *Eger: Geschichte einer Reichsstadt*, 2 sv., Augsburg: Adam Kraft Verlag, 1951.

Heribert STURM, Eger, Nürnberg und Prag: Die Grundlagen ihrer Wechselbeziehungen im hohen und späten Mittelalter, *Bohemia* 6/1 (1965), s. 72–92.

B. SULER, Rabbinische Geschichtsquellen, *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Čechoslovakischen Republik* 9 (1938), s. 101–170.

Pascale SUTTER, *Von guten und bösen Nachbarn: Nachbarschaft als Beziehungsform im spätmittelalterlichen Zürich*, Zürich: Chronos, 2002.

Eva ŠAMÁNKOVÁ a kol., *Cheb*, Praha: Odeon, 1974.

Pavel ŠEBESTA, *Chebšský brad ve světle archeologických výzkumů = Die Burg Eger im Licht archäologischen Forschung*, Cheb: Muzeum Cheb, 2023.

Pavel ŠEBESTA, Teorie o počátcích Chebu, *Archaeologia historica* 31 (2006), s. 101–107.

František ŠMAHEL, *Husitská revoluce 3: Kronika válečných let*, Praha: Univerzita Karlova, 1993.

František ŠMAHEL, *Husitské Čechy: Struktur – procesy – ideje*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2001.

František ŠMAHEL, „Lidé na okraji“ pozdně středověké společnosti, in: Martin NODL – František ŠMAHEL (eds.), *Člověk českého středověku*, Praha: Argo, 2002, s. 460–481.

Marion TIETZ-STRÖDEL, Die städtebauliche Entwicklung der Stadt Eger vom 12. bis ins 20. Jahrhundert, in: Lorenz SCHREINER (ed.), *Kunst in Eger: Stadt und Land*, München – Wien: Georg Müller Verlag, 1992, s. 67–247.

Michael TOCH, Der jüdische Geldhandel in der Wirtschaft des Deutschen Spätmittelalters: Nürnberg 1350–1499, *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 117 (1981), s. 283–310.

Michael TOCH, *Die Juden im mittelalterlichen Reich*, München: R. Oldenbourg Verlag, 1998.

Michael TOCH, Jüdisches Alltagsleben im Mittelalter: Fragen an die Archäologie, in: Egon WAMERS – Fritz BACKHAUS (eds.), *Synagogen, Mikwen, Siedlungen: jüdisches Alltagsleben im Lichte neuer archäologischer Funde*, Frankfurt am Main: Archäologisches Museum, 2004, s. 11–23.

Michael TOCH, Siedlungsstruktur der Juden Mitteleuropas im Wandel vom Mittelalter zur Neuzeit, *Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 13: Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin, 1992, s. 29–39.

Michael TOCH, *The Economic History of European Jews: Late Antiquity and Early Middle Ages*, Leiden – Boston: Brill, 2013.

Michael TOCH, The Formation of a Diaspora: The Settlement of Jews in the Medieval German Reich, *Aschkenas* 7 (1997), s. 55–78.

Marie TOŠNEROVÁ, *Kroniky českých měst z předbělohorského období: úvod do studia městského kronikářství v Čechách v letech 1526–1620*, Praha: Masarykův ústav a Archiv Akademie věd České republiky, 2010.

Yi-Fu TUAN, *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis – London: University of Minnesota Press, 2001.

Barbora VACKOVÁ – Lucie GALČANOVÁ, Prostory domova, in: Roman MATOUŠEK – Robert OSMAN (eds.), *Prostor(y) geografie*, Praha: Karolinum, 2014, s. 167–187.

Richard VAN DÜLMEN, *Bezečtní lidé: o katech, děvkách a mlynářích – nepočetnost a sociální izolace v raném novověku*, Praha: Dokořán, 2003.

Richard VAN DÜLMEN, *Historická antropologie: vývoj – problémy – úkoly*, Praha: Dokořán, 2002.

Anat VATURI, From Contested Space to Sacred Topography: Jews, Protestants, and Catholics in Reformation Cracow, in: Benjamin J. KAPLAN – Jaap GERAERTS (eds.), *Early Modern Toleration: New Approaches*, New York: Routledge, 2024, s. 264–283.

Helmut VEITSHANS, *Die Judensiedlungen der schwäbischen Reichsstädte und der württembergischen Landstädte im Mittelalter*, Stuttgart: Kohlhammer, 1970.

Tamás VISI, Jewish Physicians in Late Medieval Ashkenaz, *Social History of Medicine* 32/4 (2019), s. 670–690.

Pavel VLČEK – Petr SOMMER – Dušan FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů*. Praha: Libri, 1997.

Wilhelm WEIZSÄCKER, Egerer und Nürnberger Stadtrecht, *Jahrbuch des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen* 3 (1930/33), s. 265–289.

Markus J. WENNINGER, Grenzen in der Stadt? Zu Lage und Abgrenzung mittelalterlicher deutscher Judenviertel, *Ashkenas* 14/1 (2004), s. 9–29.

Birgit WIEDL, Jews and the City: Parameters of Jewish Urban Life in Late Medieval Austria, in: Albrecht CLASSEN (ed.), *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*, Berlin – New York: de Gruyter, 2009.

Carsten L. WILKE, Medieval Hebrew Inscriptions: Towards a European Database, *Jewish Studies at the Central European University* 7 (2009–11), s. 147–172.

Zikmund WINTER, *Dějiny řemesel a obchodu v Čechách v XIV. a v XV. století*, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1906.

Marcin WODZIŃSKI, *Hebrajskie inskrypcje na Śląsku XIII–XVIII wieku*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1996.

Jeffrey R. WOOLF, *The Fabric of Religious Life in Medieval Ashkenaz (1000–1300): Creating Sacred Communities*, Leiden – Boston: Brill, 2015.

Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*, Seattle: University of Washington Press, 1996.

Israel Jacob YUVAL, *Chachamim be-Doram. Ha-Manbigut ha-Ruchanit šel Jehudej Germania be-Šilbej Jmej ha-Bejnajim*, Jeruśalajim: Hoca'at Sfarim al Šem J. L. Magnes, 1988.

Israel Jacob YUVAL, Jehudim, Husitim ve-Germanim al-Pi ha-Kronika ,Gilgul bnej Chušim', *Sion* 54/3 (1989), s. 275–319.

Israel Jacob YUVAL, Juden, Hussiten und Deutsche. Nach einer hebräischen Chronik, in: Alfred HAVERKAMP – Franz Josef ZIWES (eds.), *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters*, Berlin: Drucker & Humblot, 1992, s. 59–102.

Eric ZIMMER, *Harmony and Discord: An Analysis of the Decline of Jewish Self-Government in 15th Century Central Europe*, New York: Yeshiva University Press, 1970.

Eric ZIMMER, *Jewish Synods in Germany During the Late Middle Ages (1286–1603)*, New York: Yeshiva University Press, 1978.

