

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav světových dějin

Prezentace osmanského státu a společnosti v rabínské literatuře 16. – 18. století

**(Ottoman State and Society as Reflected in Rabbinic Literature of
the 16th - 18th Centuries)**

Diplomová práce

Markéta Rubešová

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Luďa Klusáková, CSc.

2007

PROHLÁŠENÍ

„Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.“

Dne 11 .1.2007

Markéta Rubešová

OBSAH

Obsah	3
1. <u>Úvod</u>	5
1.1 Úvodní zamyšlení : „Pozorující“ a „pozorovaný“	5
1.2. Výběr a rámcové vymezení tématu.....	7
1.3. Periodizace	12
1.4. Metodologie a povaha pramenů.....	15
1.4.1. Prameny osmanské provenience.....	17
1.4.2. Hebrejské prameny.....	19
1.4.2.1. Responsivní literatura.....	21
1.4.2.2. Responsa r. Šmuele de Mediny.....	28
1.5. Korpus otázek.....	33
1.5.1. Vzájemný vztah Židů a různých složek osmanské společnosti.....	34
1.5.2. Komunikace v každodenním životě osmanské společnosti.....	37
1.5.3. Studium židovských komunit s dějinami osmanské společnosti jako celku.....	38
1.5.3.1. Istanbul - „Velkolepé město extrémů“.....	40
1.6. Synchronní a diachronní komparace	44
2. <u>Historicko-společenské pozadí</u>	45
2.1. Židé v Osmanské říši v 16. - 18.století	45
2.2. R. Šmuel de Medina a jeho místo v daném čase a prostoru.....	52
2.2.1. Život a působení r. Šmuele de Mediny.....	52
2.2.2. Recepce decizí r. Šmuele mezi rabínskými autoritami.....	54
3. <u>Osmanský stát a společnost zrcadlem responsí</u>	55
3.1. Stát a jeho nejvyšší představitelé.....	56
3.2. Situace v provinciích.....	65
3.3. Vojsko.....	69
3.4. Lidové vrstvy.....	73

3.5. <i>Ulemá</i>	90
3.6. Nežidovské instituce	95
3.6.1. Lidé a nežidovské instituce	96
3.6.2. Rabíni a nežidovské instituce	103
3.7. Židé jako „ti druzí“	110
3.8. Konvertité.....	121
4. <u>Závěr</u>	131
5. <u>Glosář</u>	139
6. <u>Přílohy</u>	144
Obrazová příloha.....	144
Textová příloha.....	146
7. <u>Bibliografie</u>	158
Resumé.....	162

1. Úvod

1.1. Úvodní zamyšlení: „Pozorující“ a „pozorovaný“

Studium uplynulých dějů je nelehkým úkolem historického bádání, doprovázené naší neustále ke slovu se hlásící vědomostí o tom, jaký měl příběh pokračování a jaké další příběhy zplodil. Požadavek na maximální možnou objektivitu při práci visel nad historikem jako Damoklův meč až do nedávné doby a byl odstraněn teprve s návratem historika i aktéra do dějin. Zdá se, že oba na dlouhá desetiletí úplně zmizeli ze scény a nyní byli znovu vyzváni (nebo jim bylo pod tlakem postmoderního diskurzu povoleno), aby vyjádřili své postoje a názory a přispěli tím k diskusi, vedené doposud na stránkách knih, které se tvářily, jako by byly svým vlastním autorem. Mezi historikem a studovaným objektem, ať jde o společnost, jedince, obojího zároveň či jednoho skrze druhého, se vytváří prapodivný vztah charakterizovaný zvláštním typem komunikace. Začněme od triviálního zjištění, které ale není tak jednoznačné, jak se může jevit na první pohled. Především, „pozorovaný“ neví o tom, že byl „vybrán“ z nepřeberného množství nabízejících se témat, naopak „pozorující“ dal průchod své osobnosti samotným výběrem „pozorovaného“. Znamená to, že můžeme hovořit o jednostranné komunikaci? Bezprostřední komunikace samozřejmě u historika starších dějin nepřichází v úvahu, ale použitím vhodného pramene, či lépe vhodným kladením otázek je možné přimět druhou stranu ke spolupráci. Výsledkem této „spolupráce“ ale nemůže být všeobecně platné vysvětlení studovaného fenoménu, nýbrž pouze jedna z mnoha možných interpretací. Tolik zmiňovaná pluralita příběhů se totiž nevztahuje pouze na mnohost zakoušení aktérů, ale také (a možná v nové historiografii především) na osobnost autora textu, který do něj vkládá své chápání historické výpovědi a předávaných symbolů.

Za druhé, jestliže mluvíme o vztahu historika k „pozorovanému“, měli bychom podat základní charakteristiku tohoto vztahu. Je-li naším záměrem poznat a pochopit minulost, je otázkou, zda nám pomůže hledat mezi námi a jí spojnice, či máme-li k ní přistupovat jako k něčemu a priori jinému, odlišnému. Posledně jmenovaná metoda se těší oblibě u badatelů vycházejících z poznatků historické antropologie. Jde o nesnadný úkol vyžadující neustálou sebereflexi, protože

subjektivní přístup badatele k látce sice již není považován za poklesek, ale i on má své limity. Hledět na historickou zkušenost očima pramene a jeho autora znamená text číst v myšlenkových kategoriích odpovídajících danému společenskému kontextu. Klasickými příklady jsou koncepty státu, rodiny, národa či mravnosti.

Svou tajnou touhu identifikovat se s „pozorovaným“ kompenzujeme hledáním momentů, jež spojují či odlišují náš objekt zájmu s jinými fenomény napříč časem a/či prostorem. Existovalo a existuje bezpočet kultur a subkultur, jejichž příslušníci jsou ovlivněni svým náboženstvím a filosofií, geografickou, sociální, ekonomickou a v neposlední řadě i politickou situací. Při takové různorodosti se obtížně hledá společný jmenovatel. Ale právě fakt, že lidské pokolení je pravým opakem homogenosti, umožňuje klást potřebné otázky a hledat skrze ně tohoto společného jmenovatele. Co vše obsahuje kultura? Čím se různé kultury liší a co je spojuje? Jak na sebe vzájemně reagují? Jaké jsou hranice mezi nimi a jak se nakládá s těmi, kdo tyto hranice překračují? Kdo vytváří představy o druhých kulturách? Jak jsou tyto představy příslušníky skupiny přijímány – jsou ověřovány či nadále rozvíjeny, nebo se neujímají a proč se tak děje? Jakou roli zde hraje národnost a co pod tímto pojmem můžeme vůbec chápat? Jaký vliv na vnímání společnosti má náboženství a tradice? Co vlastně za těmito pojmy viděli ti, kteří je bezprostředně zakoušeli? Pokladnice otázek je bezedná.

Otevřeli jsme pojednání zjištěním, že vhodným dotazováním pramene přimějeme druhou stranu ke spolupráci. Objevují se ale názory, že pramen není bezprostředním odrazem reality, nýbrž sám již představuje pokřivené zrcadlo, historik má v ruce jednu z interpretací historické reality (abychom úplně nezdiskreditovali práci historika, zůstáváme u tvrzení, že historická realita skutečně existuje, jakkoli obtížné je ji zachytit). Proto by měly následovat otázky: Kdo vlastně je ta druhá strana? Jakou část společnosti reprezentuje? Odráží pramen obraz prožívané reality sdílený členy nějaké jasně definovatelné skupiny? Jde o kolektivní chápání světa kolem, nebo zda jde pouze o izolovanou a generalizaci neumožňující výpověď?

Přestože se k jednotlivým tématům této krátké úvodní úvahy ještě vrátíme, můžeme ji prozatím uzavřít konstatováním, že dějepisectví vděčí nekonečnému množství historických příběhů za svou neustále živenou existenci a pokud by „pozorovaný“ nemohl být zcela legitimně studován neurčeným počtem „pozorujících“, nebylo by vlastně možné předložit ani tuto práci.

1.2. Výběr a rámcové vymezení tématu

Dějiny Osmanské říše jsou pro evropského badatele výzvou především proto, že naše představy o tomto světě byly po staletí utvářeny určitou skupinou lidí často nezávisle na skutečné situaci v této oblasti. Šlo o stereotypy, jejichž vytváření, jak již bylo prokázáno, nemusí mít přímou vazbu na osobní zkušenost, představuje často pouze zprostředkovaný a širší společností přijatý obraz nějakého jevu, skupiny, události apod. Není proto jednoduché vymanit se z vlivu orientalismu, jak jej chápe E.Said, protože takové předsevzetí vyžaduje zásadní přehodnocení dostupného materiálu, týkajícího se jak „Východu“, tak i „Západu“ (a toho vlastně v první řadě, neboť orientalismus má co do činění spíše s „naším“ světem).¹ V posledních dvaceti pěti letech vedla kritika orientalismu k sepsání mnoha dalších prací, včetně studií o Osmanské říši a jejích subjektech, protože i zde přetrvávalo dlouhou dobu stereotypní smýšlení a bylo tedy nutné prameny znovu prozkoumat a podívat se na jejich výpovědi z jiného zorného úhlu. Said a jeho následovníci považovali sionismus za odnož imperialismu a zahrnuli jej do své kritiky „vymyšlení Orientu“. Ukazuje se ale, že orientalismus se svými kořeny v křesťanském teologicko-politickém obrazu „Orientu“ nevyjímá ani židovské obyvatele prostoru. Obraz muslima (v raném novověku pod souhrnným označením „Turek“) byl často vytvářen pomocí obrazu biblických Židů. Křesťanské kořeny orientalismu poskytují odpověď na otázku, proč se tento nevztahuje např. na Dálný východ, který nestojí na židovských základech jako je tomu z velké míry (avšak ne výlučně) u světa křesťanského a muslimského. Dalším jevem, kterému nebyla věnována v první vlně historického revizionismu spojeného s kritikou orientalismu, je způsob, jakým byla zpracovávána židovská tematika v této oblasti. Autoři studií o osmanských Židech (ať už působili v Evropě nebo v Izraeli), by podle logiky Saidovy argumentace měli být počítáni (a to se také nakonec v rámci diskusí o historickém bádání v Izraeli stalo) mezi ty, kteří popisovali a zároveň si podmaňovali Orient. V počátcích institucionalizovaného historického bádání v nově vzniklém Státě Izrael existovala určitá hegemonie odborníků pocházejících z Evropy, tedy aškenázského původu, kteří byli těmi, kteří prováděli výzkum „orientálních“ Židů.² Z časově starší vrstvy „židovského orientalismu“ bývá

¹ Edward Said, *Orientalismus*, N.Y. 1978

² Označení „orientální“ je zde v uvozovkách proto, že se jedná o nedokonalé, stereotypní označení, vycházející z geografické definice oblasti výzkumu bez přihlídnutí k rozmanitosti a nesourodosti

také zmiňovaná činnost *Alliance Israélite Universelle*, založená v 60. letech 19. století za účelem sjednocení a obnovení solidarity světového židovstva, což mimo jiné znamenalo manifestaci materiální a morální podpory a zároveň osvěty (!) Židů v muslimských zemích. Samotná definice projektu vlastně vytýčila hranici mezi Západem/západními Židy a Východem-Orientem, s úkolem vyvést své „východní“ souvěrce z temna středověkého myšlení a podpořit jejich „morální pokrok“ paralelně s politickou a společenskou emancipací. Z výše řečeného vyplývá, že Židé měli své zástupce na obou stranách, jak na lavici obžalovaných z orientalismu, tak mezi jeho „obětmi“.

Předkládaná studie je svým způsobem logickým vyústěním dvou předcházejících seminárních prací, zabývajících se, pokaždé trochu jinak, židovskou populací v Osmanské říši. Vedle pokusu o zachycení obrazu osmanských Židů u evropských cestovatelů 16. století přicházejících do Istanbulu stojí jazykový (především lexikální) rozbor rabínské responsivní literatury 2. poloviny 16. a počátku 17. století, snažící se postihnout myšlenkové kategorie, v nichž byly vyjadřovány židovské (rabínské) koncepty okolní společnosti. První ze zmíněných prací vyšla pod názvem „Židé v Istanbulu 2. poloviny 16. století ve světle křesťanských cestopisů“ ve sborníku *Pocta prof. Jaroslavu Oliveriovi*.³

Tyto stránky lze tedy považovat za volné pokračování předchozích příspěvků s užší vazbou na poslední jmenovanou práci po stránce tématické i heuristické. Časově se pohybujeme převážně v šestnáctém století, ale za účelem komparace využíváme rovněž pramenů ze století následujících (17. a 18.). Tato práce metodologicky i tématicky navazuje na historické studie poslední generace historiků působících na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, jmenovitě Yarona Ben-Naeh, popřípadě jeho učitele Josepha Hackera. Vychází z předpokladu, že dějiny židovské komunity v Osmanské říši jsou nedílnou součástí dějin osmanské společnosti. Židé nežili odděleně od okolní společnosti, ať muslimské či křesťanské, nebo alespoň ne zcela odděleně. Ačkoliv v osmanských, stejně jako v evropských městech Židé projevovali tendenci bydlet se svými souvěrci, náboženství nebylo jediným kritériem,

studovaného materiálu, jenž často nemá jiného společného jmenovatele než svůj ne-evropský, ne-Západní a ne-aškenázký původ (i toto konstatování je ale nepřesné, neboť aškenázké komunity samozřejmě fungovaly i v muslimských zemích, ačkoli nepředstavovaly majoritní část židovské populace).

³ *Pocta prof. Jaroslavu Oliveriovi*, Čech, Pavel (ed.), AUC-Phil. et His. 2-2001, Nakladatelství Karolinum, Praha 2003.

podle kterého si jedinec vybíral své bydliště. Přistupovaly i jiné skutečnosti, například ekonomické možnosti a společenský status. V šestnáctém století se ale modely židovského osídlení v evropských a v osmanských městech začínají viditelně rozcházet. Zatímco v křesťanských zemích jsou uváděna v platnost nařízení o oddělených židovských čtvrtích, v Osmanské říši tento trend nesledujeme, přestože v ideálním případě měli žít v tomto státě založeném na náboženských principech islámu nemuslimové odděleně od muslimů.⁴ Osmanská vláda však aplikaci tohoto ideálního stavu nevyžadovala tak ultimativně a celoplošně jako tomu bylo v Evropě. Proto se v osmanských městech setkáváme jak se čtvrtěmi obývanými jednou náboženskou skupinou, tak se smíšenými čtvrtěmi.

Práce se zabývá až na výjimky centrálními oblastmi Osmanské říše, kde byla židovská populace silně urbanizovaná. V 16. století tato zažívá společně s Osmanskou říší rozkvet, citelný ve sféře jak společenské a politické, tak i ekonomické.

Klademe si otázky, na které můžeme dostat odpověď v hebrejských, konkrétně rabínských pramenech, pro vyvážení se ale rovněž obracíme k pramenům osmanské provenience, zde ovšem pracujeme nikoliv s jejich originální verzí, ale s výběrovými a komentovanými edicemi. Základním pilířem jsou responsa soluňského rabína Šmuele de Medina, jehož autorita byla platná i za hranicemi Osmanské říše. Tento učenec působil v druhé polovině 16. století a sbírka jeho responsí vyšla poprvé v 80. letech 16. století. Pro lepší ilustraci a doplnění byla vybrána díla rabínů současných i pozdějších, ve kterých je pozornost věnována rovněž předmluvám, které časem nabyly na délce a významu a které dosud nebyly dostatečně zpracovány. Responsa jsou texty, které obsahují otázky členů židovské obce adresované rabínovi, který je zapsal a přitom převyprávěl, vysvětlil a odpověděl. Představují specifický způsob komunikace uvnitř židovské obce a reflektují široké spektrum problematických a konfliktních životních situací.

Nešlo nám o souhrn politických, ekonomických a ani jiných dat ani o syntézu dějin Židů v Osmanské říši. Určité přesahy samozřejmě byly nevyhnutelné, ale těžištěm zůstává myšlenkový svět příslušníků židovské komunity, jak nám jej dovolí dostupné prameny rekonstruovat. I zde půjde o pluralitu myšlenkových světů, paralelních vzorců, které se čas od času střetávaly a vzájemně se ovlivňovaly. Tím se dostáváme k dalšímu předpokladu, z něž tato studie vychází. Výzkum vývoje a

⁴ Samozřejmě netvrdíme, že ghettoizace Židů v evropských státech, vedla k jejich totální segregaci, ale máme na mysli různou míru napojení do sítě vztahů ve většinové společnosti.

fungování společnosti se neobejde bez přihlídnutí k roli jedince ve společnosti a zároveň vlivu společnosti na jedince. Tento interdependenční vztah formuloval sociolog Norbert Elias v tak zvané figurativní teorii, která inspirovala celou řadu současných historiků právě argumentací historickým příkladem. Na rozdíl od sociologických teorií soustředěných na statickou analýzu sociálních struktur Elias pojímal společnost procesuálně a tím umožnil zachytit její měnící se strukturu v závislosti na prostoru i čase.

Osmanská společnost je vhodným příkladem pro představení této teorie na vymezeném prostoru. Jakožto impérium poslepované z mnoha různorodých střípků, tvořící mozaiku pestrobarevnou a zároveň se snažící vyvolat dojem harmonie, nabízí bezpočet možných figurací od nejmenších (nejkratších) až po mohutná a diferencovaná (téměř nehybná) zřetězení figurací, respektive konfigurací. Základní úrovní všem společnou byla rodina, dále pak sousedství (ne nevyhnutelně vymezeno konfesijně), okruh přátel a známých, přináležitost k náboženské, etnické, sociální skupině, k cechu, k synagoze, mešitě, kostelu, místo na trhu, příslušnost k městu, vesnici (tato přináležitost souvisela úzce s výběrem daní), na nejvyšší úrovni pak loajalita k osmanskému vládci, která vyjadřovala vědomou příslušnost k osmanskému impériu jako politickému celku, která vyjadřovala vědomou příslušnost k osmanskému impériu jako politickému celku, nebo naopak projevy neloajality, zrcadlící vření v konkrétní společenské vrstvě či určitém regionu. Židé postupovali téměř všemi výše zmíněnými figuracemi, jejichž seznam ostatně nebyl zdaleka vyčerpán a jistě by bylo možné poukázat na další typy. Z tohoto poznatku nutně plyne závěr, že docházelo k mnohavrstevným interdependencím mezi osmanským obyvatelstvem, a to jak, řečeno Eliášem, charakterizovaným jako vztah „protivníků“, tak jako vztah „spoluhráčů“. Je známo, že osmanská vláda se sama vědomě snažila o udržení rovnováhy ve společnosti a pokud došlo k přílišnému vychýlení ze zaběhlé (ale nezřídka již za hranicemi zákona stojící) normy, bylo přikročeno k usměrnění, „umravnění“ hráčů tak, aby mohli ve „hře“ pokračovat.

Předpokládáme, že díky pluralitě interdependenčních vztahů a časem se proměňujícím vztahům Židů a ostatních osmanských subjektů vznikalo množství obrazů o „druhém“, tento počet se navíc násobí počtem „druhých“. Dostáváme se tedy k zásadní, trojitě otázce: Obraz čeho sledujeme, kdo jej vytváří a komu je tento obraz vlastní. Odpověď na všechny tři otázky je obsažena již v názvu práce, ale vyžaduje si bližší vysvětlení.

1) Obraz čeho:

V názvu se objevují osmanský stát a společnost a tato formulace byla záměrně vybrána proto, že pohled na hlavu státu, vládu, administrativu a různé složky společnosti se velice často lišil a nebojíme se hovořit o polaritě některých obrazů. V rozboru pramenů je k této skutečnosti přihlédnuto tím, že jednotlivým kategoriím je věnován samostatný oddíl.

2) + 3) Tvůrce obrazu a jeho příjemci:

Zdánlivě jednoznačná odpověď, ale ve skutečnosti jde o hlavní metodologický problém této práce, jenž nebyl doposud historiky vyřešen (pokud za řešení nepovažujeme intelektuální skepsi a přerušení bádání). Pracujeme s rabínskou literaturou, a to převážně se sbírkami responsí, čili jedná se v podstatě o literaturu produkovanou s velice konkrétním záměrem početně omezenou částí židovské společnosti. Na druhou stranu ale responsivní literatura není chápána jako produkt výhradně rabínských autorit, nýbrž je představena jako ojedinělé setkání „lidové“ kultury s kulturou „elit“, a to v podobě otázek a odpovědí. Pracujeme s těmito pojmy, ačkoliv definice a rozsah „lidové“ a „elitní/vysoké“ kultury není ustálena. Každodenní život židovského obyvatelstva je velice dobře vykreslen právě v dotazech směřovaných na rabínskou autoritu, pro vývoj židovského práva je zase zásadní odpověď rabína. Badatelé tíhnou dosud k využívání té či oné části responsivní literatury, v závislosti na charakteru a tématu práce. Málokdy se přihlíží k těmto dílům v jejich celistvosti. O takovýto pohled se naše práce snaží, majíc na paměti vnitřní napětí mezi zmíněnými dvěma komponenty. Problém zachytit, jak byl obraz vytvořený na stránkách rabínské literatury přijímán, nadále rozvíjen či odmítán, souvisí vůbec s tématem vlivu psaného slova, šířeného v našem období především tiskem, na široké vrstvy židovské populace, z níž navíc část neznámé velikosti zůstala kvůli negramotnosti literární kulturou nedotčena.

Práce je tedy strukturována tak, aby bylo možno postihnout vztah židovského obyvatelstva k jednotlivým složkám osmanské společnosti zvlášť, a to s přihlédnutím k časové ose. Pro ucelenou představu jsou probírána témata právního a společenského postavení Židů, nejsou opomíjeny otázky finanční (především daňová problematika) a ekonomické, zvláštní pozornost je věnována způsobu a prostředkům komunikace. Každodenní život Židů ukazuje, do jaké míry Židé přijímali vzorce chování běžné v muslimské společnosti.

Předkládaná interpretace textů je do značné míry na poli hypotéz vinou mnohdy nejednoznačné formulace textu a celkem stabilního slovníku a stylu rabínských textů (opět jeden jev v dlouhém trvání), které komplikují interpretaci mnoha klíčových lexikálních jevů.

1.3.Periodizace

Považujeme za vhodné na tomto místě připojit pojednání o časové dimenzi této práce v širších hebraistických i osmanistických souvislostech. K syrovému časovému vymezení pomocí staletí nás vedla absence jiného vhodného označení, které by z tohoto časového úseku vytvořilo kompaktní celek. Členění dějin na jednotlivé úseky o různé délce, kde dokonce ani staletí mnohdy netrvají předpokládaných sto let, skutečně někdy připomíná „obětování modle nepravé přesnosti.“⁵ Historické procesy, změny a jednotlivé události se většinou časově přesně nekryjí a proto by správně mělo dojít k rozlišení periodizace politické, kulturní, hospodářské, náboženské atd. Na tuto výzvu reagoval již Braudel poukazem na tři typy časů, které ubíhají svým vlastním tempem i v rámci jedné společnosti. Diskuse o periodizaci by měla obsahovat i vysvětlení, k čemu ji vlastně potřebujeme. Zde můžeme hovořit minimálně o dvou rovinách. V prvním plánu má periodizace za úkol usnadnit orientaci na časové ose tím, že sloučí jevy vyznačující se podobným charakterem a pak tento soubor jevů oddělí od těch, které jim předcházely i od těch, jež následovaly. Jelikož takové členění dějin je implantováno už do školních učebnic v podobě názvů a obsahu jednotlivých kapitol, dostává se tak do povědomí široké veřejnosti schéma, které zřídka bývá námětem k diskusi. Periodizace tak sice částečně činí práci s historickým materiálem snazší, vedle toho ale při důkladnějším studiu může mást svou nekompromisní přesností a monopolem historických mezníků. Historiografie si tato úskalí uvědomuje a proto je její nemalá část věnovaná právě problematice času.

Stalo se zvykem časovou osu židovských dějin dělit jiným způsobem než osu dějin obecných. Tento způsob pojmání chronologie je součástí doktríny, postulované již v začátcích akademického bádání o židovském národu/etniku známém jako

⁵ Marc Bloch, *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*, Svoboda Praha 1967.

Wissenschaft des Judentums, podle níž se život Židů ubíral svým vlastním tempem a zůstal až do období emancipace imunní vůči vnějším vlivům a vůči sociálním, politickým a kulturním změnám, které pozměňovaly tvář okolní nežidovské společnosti. Dnes bychom spíše použili model „dvojího vědomí“, který ponechává židovské náboženské a kulturní tradici důležité, a možná stále ještě rozhodující, místo v životě jednotlivce i komunity, ale zároveň Židy nevidí v sociální ani kulturní izolaci, nýbrž jako integrální součást městského i venkovského osídlení.

Historikové zaměřující se na dějiny Židů v diasporním období ještě do nedávné doby předkládali čtenáři model, z něhož vyplývalo, že židovská společnost prožila svou zlatou éru ve středověkém Španělsku a od 13./14.století až na práh modernity společensky i kulturně skomírala, než ji znovu postavil na nohy osvícenský program emancipace (sám o sobě dosti diskutabilní). Již Gershom Scholem ale z pochopitelných důvodů, odvíjejících se od jeho životního tématu (židovská mystika, šabatiánství a chasidismus), toto schéma zpochybnil a navrhl posunout hranici moderních židovských dějin až k roku 1492 (vyhnání Židů ze Španělska či nucená konverze ke křesťanství), který viděl jako zlomový. Takovým skokem sice většinu historiků vystrašil, ale na druhou stranu je přiměl k novému zamyšlení se nad osudem židovských komunit napříč časem a prostorem. Odtud také několik dalších návrhů, které uvedly další faktory doprovázející židovskou společnost na cestě k moderní době. Jedním takovým důležitým faktorem bylo působení tzv. „dvorských Židů“ (Court Jews, Hofjuden) mezi lety 1650 – 1713, jejichž činnost byla úzce spojena s merkantilistickou teorií a praxí. Tak byl najednou objeven židovský raný novověk, vměstnaný mezi středověk a moderní dějiny, zabíraje období necelého půlstoletí (1666-1700) a představující postupný a nerovnoměrný proces vstupování Židů do modernity.

Přes snahu historiků zjemnit přechod ze starého do nového věku zůstává problém regionálních variant periodizace. Výše uvedená diskuse se týkala vlastně výlučně Židů v Evropě a nedá se použít pro oblasti v různých dobách ovládané Osmanskou říší. Pokud nám jde o periodizaci vycházející z ekonomických, sociálních a kulturních dějin, jsme nuceni rezignovat na jakékoliv univerzální schéma. Takové lze sice nabídnout, ale bude se týkat pouze literární oblasti, ve které můžeme od

raného středověku sledovat podobné trendy, opět s přihlédnutím k lokálním variantám.⁶

Překážkou k určení nějakých styčných bodů v historii osmanského židovstva je fakt, že periodizace celé osmanské říše zůstává dosud s otazníkem a námětem k diskusi. Trojstupňové schéma „počátky–rozkvět–úpadek“ sice bylo, jak se zdá, zcela opuštěno v metodologických úvodech do jednotlivých studií, ale leckdy se historikové vracejí z nedostatku jiných možností zpět k tomuto zjednodušenému schématu (zářným příkladem je např. i do češtiny přeložený populárně-naučný historický přehled F. Hitzela⁷). Tři staletí následující po všeobecně přijímaném období rozkvětu v 16. století představitelé osmanistických studií již neprezentují jako úpadek říše, nýbrž mluví se spíše o transformaci v sociální a politické sféře. Tento názor zastává i odborník na sociální a ekonomické dějiny říše Donald Quataert, který ve své poslední studii periodizuje osmanské dějiny s ohledem na ekonomické faktory, vývoj správního aparátu v centru a v provinciích, právě tak jako na proměnlivou míru autority sultána. Quataert nezavrhuje však ani faktor pohyblivých hranic a vojenských aktivit. Od konce sedmnáctého století („dlouhé 18.století“) podle něj nastupuje období transformace ekonomické, politické a správní.⁸ O počínající krizi systému hovoří až od konce 18.století. Časové rozpětí diplomové práce vymezené v jejím názvu se realizuje v pojednání o osmanské společnosti, populární kultuře a komunikaci, popřípadě se projevuje v tenzi mezi jednotlivými etnickými a náboženskými skupinami. Quataertovu periodizaci doplňuje Suraiya Faroqhi, přední osmanistka zaměřená na dějiny každodennosti a sociální a kulturní problémy raného novověku, alternativním modelem vycházejícím z kulturních dějin Osmanské říše, který se s předcházejícím v některých místech rozchází. Především dlouhé osmnácté století posouvá k začátku „tulipánového období“ (1713-1730) a charakterizuje jej intenzivními kulturními výměnami mezi Evropou a osmanským světem.⁹

⁶ Máme na mysli konvenční členění rabínské literatury na období *tana'itu* (tvůrci Mišny), *amora'itu* (autoři Gemary, která společně s Mišnou tvoří Talmud), *savura'im* (autoři dalších dodatků a drobných úprav Talmudu), gaónské období (intelektuálním centrem Babilonie, kde gaoni představovali nejvyšší duchovní autoritu a živě komunikovali s ostatní diasporou), *rišonim* (učenci raně středověkých center v severní Africe, Španělsku a severní Francie, resp. Jižního Německa), *acharonim* (učenci působící od 2.poloviny 15. st. dodnes).

⁷ Frédéric Hitzel, *Osmanská říše 15.-18.století*, LN 2004.

⁸ Donald Quataert, *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge University Press 2004, 1.vydání 2000.

⁹ Surayia Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London 2000.

Při zamyšlení nad osudy osmanských Židů docházíme k poznání, že ačkoliv příchod Židů vyhnaných z Pyrenejského poloostrova není v obecné osmanistické historiografii zdůrazňován, pro židovskou historii jde o bod kritický, takže jsme nuceni mu přiznat funkci jakéhosi mezníku, bodu obratu v dějinách osmanských Židů. 16.století představuje i pro ně období příznivé, ale období následující se pouze obtížně klasifikuje jako počínající úpadek židovských komunit v této oblasti. Můžeme hovořit o posunu těžiště prosperity (Izmir například začíná vzkvétat až v domnělém kritickém 17.století), o napjatých obdobích (výstup falešného mesiáše Šabtaje Cviho a s tím související vznik šabatiánské sekty s mnoha ideologickými variantami a nesporně zajímavým vývojem až do 19. století nejen v Osmanské říši), ale postupné upadání komunity v ekonomické a sociální sféře můžeme vidět až od sklonku 17.století a především ve století 19. a 20. Co ale platí pro hospodářské dějiny, nemusí být nutně platné pro vývoj na poli kultury (rabínská literatura nezaznamenává nic, co by bylo možno nazvat krizí a například 18.století je považováno za zlatý věk literatury psané v judeo-español, přičemž šlo jak o díla nábožensky orientovaná, tak i prvoplánově zábavná), což odpovídá modelu S. Faroqhi pro daný prostor.

Co se týče struktury rodiny, postavení jednotlivých jejích členů směrem dovnitř i ven a dalších kategorií podléhajících dlouhému trvání, můžeme konstatovat, že nedošlo k radikálním změnám až do konce devatenáctého století, možná až do počátku století dvacátého.

Z tohoto periodizačního labyrintu jsme viděli jen jedno východisko, ponechat v názvu rétoricky nezajímavou, ale o to srozumitelnější formulaci.

1.4. Metodologie a povaha pramenů

Výběr pramenného materiálu a přístup k němu tvoří páteř každé historické práce, od které se odvíjí interpretace studovaného fenoménu. Různé přístupy, různé otázky a subjektivní chápání textu rozvíjejí celou škálu možností chopit se problému a interpretovat jej pomocí vlastních i vypůjčených nástrojů. Za potřebnými syntézami, obsáhlými kompendii plnými jmen, čísel a tabulek, následuje řada prací, jejichž hlavním tématem jsou struktury, formy společenského života, procesů a ekonomicko-politických modelů, a za tím vším přistupuje historiografie k jednotlivým sondám, které si daly za úkol vyzkoušet předchozí makro-poznatky na mikro-objektech zájmu.

Všechny tyto práce mají své opodstatnění a místo v historickém bádání. Jedny bez druhého jsou chromými brouky. Tato práce se řadí ke třetí skupině s plným vědomím toho, že bez pomoci prvních dvou typů studií by nemohla vzniknout.

Jazyková bariéra způsobila orientaci pouze na prameny psané hebrejsky, pokud byly využívány i texty osmanské provenience, jednalo se o konzultaci výběrových (neúplných) edicí záznamů šarí'atského soudu, nikoliv o studium rukopisného materiálu. Protože takových edicí je stále ještě poskrovnu a nepokrývají stejnou měrou všechny regiony pod osmanskou nadvládou, ani v delším časovém úseku (navíc je třeba připomenout, že v mnoha případech není k dispozici ani originální úřední agenda, ať z důvodu úplné absence či zničení registrů, o nichž víme, že existovaly), jako hlavní referenční zdroj sloužila Cohenova úzce výběrová edice sicillů (zápisů) v Jeruzalémě v 16.-18.století, která zahrnuje pouze ty zápisy, v nichž nějakým způsobem figurují Židé či židovská komunita.¹⁰

Hebrejské texty byly pro potřeby této práce čteny jen okrajově jako právní pramen, důraz byl kladen na jejich narativní složku a na rovinu vyjadřovaných postojů a hodnotících výpovědí, vážících se ke společenské situaci a jevům, které vzbuzovaly zaujatou reakci. Nelze si ale představovat, že informacemi tohoto druhu responsa a jiné rabínské spisy oplývají. Velice zřídka se setkáváme s vědomě formulovanou reflexí skutečnosti a proto nezbyvá než rozkrýt mnohovrstevnatý text a hledat v něm mimoděk zaujatý postoj vůči jedinci, skupině či události. Neskrýváme přitom obavu, že při našem čtení textu mohlo dojít k jinému pochopení výpovědi, než byla zamýšlena. Toto úskalí vzniká díky nejednoznačnosti některých výrazů, úspornosti a hutnosti rabínského jazyka a v neposlední řadě také časovým odstupem autora a čtenáře, z nichž posledně jmenovaný se snaží proniknout do kontextu v němž spis vznikl a symboliky použitého jazyka. Tento problém nás vede k zamyšlení nad tím, jak text mohli chápat současníci i pozdější čtenáři, kteří sami vycházeli z jiného kulturního kontextu. Co nám naopak porozumění textu (resp. intenci autora, nikoliv čtenářské variace jeho pochopení) usnadňuje je výše zmíněný charakter halachického diskurzu, operující s celkem stabilním slovníkem, referenčním rámcem a

¹⁰ Amnon Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993.

exegetickými nástroji. Například metoda analogie umožňuje vyložit novodobý jev v rovině talmudické diskuse, která dodá příslušnému závěru potřebnou autoritu.¹¹

1.4.1. Prameny osmanské provenience

Aby splňovala badatelská činnost kritéria vědeckého zkoumání, je žádoucí, aby byly vyhodnoceny všechny dostupné materiály, nebo alespoň představena jejich existence a užitečnost, aby si čtenář mohl učinit celistvý obrázek předkládané problematiky. Dnes se již nesetkáme s tím, že by historik úporně lpěl na jediné a jedinečné výpovědi jím používaných primárních pramenů bez uznání potřebnosti pramenů jiného typu či původu. Přesto, že k jádru této práce jsme použili pouze jeden typ pramene, byl reflektován aktuální stav bádání na základě sekundární literatury, a pokud nebylo možné vyhledat místa, na jejichž základě byla provedena jí nabízená interpretace, je na těchto stránkách odkazován čtenář pouze na tuto literaturu.

Stranou ponecháváme evropské primární prameny, jimž byla věnována pozornost na jiném místě.¹² Zdroje informací můžeme v této chvíli rozdělit na dokumenty osmanské provenience na straně jedné a na prameny vycházející z židovského prostředí na straně druhé. Kvůli přehlednosti a snadnější klasifikaci dokumentu můžeme provést následující rozlišení základních typů pramene.

Osmanské psané prameny bychom v první řadě rozdělili na materiál vycházející z činnosti osmanských úřadů a na literární texty. Druhou kategorií zastupuje Evliya Çelebi, autor cestopisu *Seyhâtnâme*.¹³ Kvantitativně bohatší prozatím zůstává první skupina. Osmanský stát vedl poměrně pečlivě záznamy týkající se finančních záležitostí, nemovitostí, právních úkonů aj. Velmi cenné a badateli hojně využívané jsou registry finanční, tzv. *džizje defterleri*, obsahující výběr daní, především daně na hlavu, kterou museli odvádět nemuslimové, tzv. *džizja*. Tak například známe názvy všech židovských kongregací v Istanbulu. Dalším registrem je *mühimme defteri*, zahrnující úřední korespondenci, stížnosti ze strany úřadu i ze strany obyvatel atp., a vypovídá především o století šestnáctém a sedmnáctém. Dosud

¹¹ Například na úrovni daňové problematiky byla platná analogie mezi *kahalem* (kongregací, tedy jednou z mnoha židovských skupin na území jednoho města) a městem, kde by Židé tvořili jednu zastřešující komunitu (viz Šu“t Maharašdam, I 36).

¹² Viz pozn. č. 4.

¹³ Nedávno bylo toto dílo analyzováno jako příspěvek k dějinám mentalit v 17. století, viz Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Celebi*, Leiden, Boston-Brill 2004.

ne zcela probádanou kapitolou zůstává vztah Židů k muslimským náboženským soudům v praxi. Situace je o to komplikovanější, že činnost těchto soudů, jejich autorita v centru a v provinciích a právní zdroje nebyly dosud plošně zmapovány. Teprve v posledních letech se objevují případové studie (case studies) z jednotlivých částí říše pokrývající různá období, která jsou iniciačními příspěvky ke studiu sociálních dějin i dějin každodennosti v Osmanské říši.¹⁴ Ze zápisů pořizovaných u kádího i z responsí vyplývá, že se Židé ve svých záležitostech k muslimským soudům obraceli poměrně často a to přes důrazný apel rabínských autorit tak nečinít (v hebrejštině existuje souhrnný název pro všechny „nežidovské právní instituce“ – *arka'ot šel ha-gojim*¹⁵). Z metodologického hlediska tyto prameny představují tvrdý badatelský oříšek, ale ukazuje se, že důkladné kritické zhodnocení může vydat své plody. Zbývá ještě zmínit tzv. *firmány*, sultánovy výnosy a instrukce reagující na konkrétní situaci. Některé z nich inicioval sám, ale časem většinu z nich formuloval navrhovatel (vezír, kádí, úřady nebo i místní duchovní kruhy), a pokud sultán s výnosem souhlasil, podepsal ho nebo ústně vyjádřil souhlas a tím vstoupil v platnost. Takovýto *firmán* obsahoval formulku, že obsah není v rozporu s *šarí'a* ani s *kánúnem* (osmanské právo, které bylo vlastně souborem *firmánů*, rovněž nesměl odporovat *šarí'e*). Zodpovědnost za vykonávání těchto rozhodnutí a dohled nad dodržováním pravidel, kterými byli omezováni hlavně *dhimmi*, měl městský zástupce státní moci – kádí. *Firmány* jsou nám ukazatelem míry dodržování zákonem daných norem a v případě, že byl několikrát za sebou vydán *firmán* se stejným obsahem, usuzujeme z toho, že norma byla opakovaně porušována. Osmanské právo například nedovoluje nemuslimům vlastnit otroky, ale běžnou praxí bylo s otroky jak obchodovat, tak jejich práce využívat. V druhé polovině 16.století sultán vydal hned několik na sebe navazujících restrikcí, přísně zakazujících držení muslimských

¹⁴ Michael Ursinus, *Grievance Administration (Sikayet) in an Ottoman Province. The Kaymakam of Rumelia's „Record Book of Complaints“ of 1781-1783*, Routledge Curzon, London-New York 2005; Dror Ze'evi, „Women in the 17th Century Jerusalem“, in: *IJMES* 27/1995; dtto, „The Use of Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal“, *Islamic Law and Society* 5/1998; Ramadan Al-Khowli, „Observations on the Use of Shari'a Court Records as a Source of Social History“, in: Sonbal, Amira El-Azhary (ed.), *Beyond the Exotic. Women's Histories in Islamic Societies*, Syracuse University Press 2005.

¹⁵ Poznámka k přepisu hebrejských výrazů: Je dodržena transkripce navržená doc.Noskem v knize *Judaismus od A do Z*. Newman a G. Sivana, tzn. fonetický zápis s využitím možností češtiny v podobě háčků. Nerozlišují se různé grafické podoby téhož fonému. Poznámky k výslovnosti tureckých slov viz F. Hitzel, *Osmanská říše 15.-18.století*, LN 2004, s. 14.

otroků (byť i propuštěných) křesťany a Židy.¹⁶ Lze jen ztěžá předpokládat, že by snad před rokem 1559, kdy byl vydán první firmán s tímto obsahem, nedrželi Židé a křesťané muslimské otroky, a že by tedy šlo o nový trend. Spíše se zdá, že nemuslimští otroci v rukou *dhimmi* předtím nepředstavovali pro vládnoucí vrstvu problém, jenž je nutné řešit vládními výnosy. Důvodem pro rozhodnutí požadovat důslednou aplikaci zákonů může být zesílení vlivu konzervativní náboženské strany a obzvláště v hlavním městě říše, kde měla *ulemá* (náboženská elita) silnou pozici, se v různých intervalech ozývalo volání po zpřísnění dozoru nad zachováváním oddělení muslimů a nemuslimů. Opakované vydání výnosu (1559, 1575, 1594/5) ale dokazuje, že nebylo snadné tento požadavek prosadit.

Všechny zmíněné turecké materiály čekaly na využití až do dvacátých let 20.století, kdy došlo ke zpřístupnění archivů po ustavení turecké republiky. O interdisciplinárním přístupu můžeme ale hovořit až ve studiích z posledních pětadvaceti let. Pro oblast dějin Židů v Osmanské říši byly tyto archivy „objeveny“ ve 30. letech minulého století. Práce s dokumenty osmanské provenience vyžaduje ovšem značnou jazykovou průpravu a proto dodnes není mnoho židovských badatelů, kteří je využívají přímo. Tím více jsou pro nás cenné studie např. M.Rozen, J.Hackera, Ch.Gerbera, U.Heyda a dalších.

1.4.2. Hebrejské prameny

Kulturní dědictví, které je odkazem židovských komunit v Osmanské říši, je velmi rozmanité a jeho jednotlivé položky se mohou navzájem doplňovat. Máme k dispozici i hmotné prameny, především bohatý epigrafický materiál. Existence některých z nich je v této chvíli ohrožena, ať už působením přírodních podmínek, nebo vlivem politické situace. Kulturní památky, které stále úspěšně odolávají zubu času, nebyly dosud systematicky zdokumentovány. Nejen v Istanbulu, ale i v jiných oblastech bývalého impéria, zůstaly dochovány celé židovské čtvrti a množství synagog. Navíc řada těchto výjimečných komplexů budov např. v Anatolii vydává

¹⁶ Setkáváme se se zajímavou formulací: Otroky mají odevzdat „Židé a ostatní nevěřící a křesťané“ či „Židé nebo ostatní křesťané“, viz Chajim Gerber, יְהוּדֵי הָאִימְפֵרִיָּה הָעוֹתְמוֹנִית בְּמֵאוֹת ה־16-17, כלכלה וחברה (Židé v Osmanské říši v 16. a 17. století. Ekonomika a společnost), Jerusalem 1983. Zde i jinde se setkáváme s tímto rozdělením, nejsou uváděni souhrnně jako *dhimmi*.

svědectví o periferních obcích Osmanské říše, o jejichž sociálním, společenském a ekonomickém postavení víme ve srovnání s centry, jako jsou např. Istanbul, Soluň, Izmir a některá balkánská města, zoufale málo.¹⁷

V podstatně horším stavu se nacházejí židovské hřbitovy, které představují jedinečný soubor informací o židovských obcích a na druhou stranu stejně jako v Evropě jsou vystaveny vandalismu a zlodějům. Dochází k jejich postupné dokumentaci, například na území dnešního Turecka proběhla v letech 1987 – 1994 rozsáhlá akce dokumentace židovských hřbitovů. Naopak hřbitovy v Řecku a na Balkáně postupně upadají a náhrobní nápisy, které by mohly promluvit, nenávratně mizí¹⁸.

Pro výzkum židovských dějin mělo nedozírnou cenu odhalení káhirske *genizy* v roce 1896, kde bylo uschováno nevídané množství rukopisných i tištěných textů. Tento nález znamenal revoluci ve studiu židovských obcí v 15. – 18. století a je pro nás jedinečným a dosud nevyčerpaným zdrojem.

Mezi dochovanými písemnými prameny lze najít institucionální, soukromé i literární dokumenty. Jelikož rabinát fungoval jako instituce, bylo nutné pořizovat záznamy týkající se života obce. Tzv. *pinkasim* (knihy zápisů) zachycují sekulární záležitosti komunity. Náboženské spory a jejich vyústění jsou zase obsahem zápisů náboženského soudu (*bejt din*). Z těchto pramenů, které nikdy nevynikaly systematickostí a úplností, se nám dochoval zlomek, většina materiálu časem vzala za své. Část z nich byla prodána zájemcům, z nichž někteří se rozhodli získané archiválie předložit veřejnosti.¹⁹

Literární spisy lze tématicky rozdělit do několika skupin: homiletická a exegetická literatura, halachická (právní) kompendia, liturgie, etické spisy a sekulární literatura. Vzhledem k charakteru komunikace mezi osmanskými a evropskými komunitami, která se vyznačovala vysokou intenzitou a dobrou organizací, je užitečné sledovat tištěnou produkci nejen na půdě Osmanské říše, ale také v Evropě, především v Itálii a Spojených provinciích. Některá díla dokonce byla vydána na Pyrenejském poloostrově, kde zůstala přes pečlivou aktivitu inkvizice skupina *conversos*, kteří si

¹⁷ Ostatně toto tvrzení platí i pro obecnou osmanistiku, kde je větší pozornost věnována urbánnímu prostředí a venkov je až na výjimky opomíjen.

¹⁸ M. Rozen rozebírá podrobně tuto problematiku ve svém článku „Badatelské směry na poli východního židovstva“ (heb.), in: *Pe'amim* 93/ 2003.

¹⁹ Pro Istanbul vyšla edice „*Pinkasim* rabínského soudu (1839-1841)“, pro Izmir „*Obecní archivy* (1760-1970)“, dále jsou publikovány dokumenty různých obcí v Itálii, Řecku, Alžírsku, Rumunsku, Španělsku...

uchovali buď židovský způsob života a nebo alespoň kontakty s židovskými komunitami v jiných zemích.²⁰ Také hebrejské cestopisy slouží jako možný podklad k poznání života Židů v zemi, odkud autor pocházel i v zemích, kam cestoval. I když faktografie v cestopisech není silnou stránkou, dozvídáme se z ní mnoho o autorově chápání světa.²¹

1.4.2.1. Responsivní literatura

Responsivní literatura, jak napovídá název, je založená na principu otázek a odpovědí a stala se základní součástí židovské tradice. Její popularita se neodvíjela od líbivosti nebo čtivosti obsahu, nýbrž především od učenosti autora, který musel být považován v oblasti *halachy* za autoritu. Vznikala už v době redakce Talmudu a po jeho uzavření (jeruzalémský Talmud v 5.st. a babylónský v 6.st.o.l.) se neustále šířila a rozvíjela překonávajíc velké vzdálenosti jednotlivých židovských obcí od centra vzdělanosti. Tato literatura žije velmi pestrým životem dodnes, nepřetržitě vznikají nové soubory responsí, stejně tak vycházejí nové edice a reprinty starších responsí. Tento trend logicky navazuje na společenské změny a vývoj v oblasti techniky a vědy, které si vyžadují zaujetí halachického stanoviska.

Responsa jako součást rabínské literatury nejsou v židovském tradičním prostředí pojímána výhradně z historického hlediska, i když záměrně uchovávají informace o významných rabínech minulosti nebo na ně odkazují a tvoří tak řetězce tradentů (*šalšerot ha-kabala*), což je nezbytné pro legitimitu spisu a pro uchování vědomí kontinuity. Autor, třebaže s velkou pravděpodobností počítal s uveřejněním, neměl v úmyslu zanechat budoucímu čtenáři celkový obraz společnosti, nýbrž chtěl osvětlit a vyřešit velmi konkrétní problémy, které mu byly předloženy. Fakt, že autoři otázek ani odpovědí si nebyli vědomi svého budoucího významu pro historika, zvyšuje hodnotu responsí. Dnes pokládáme za samozřejmost, že responsa jsou čtena a studována i na univerzitách a akademiích, že stejně jako ostatní rabínská literatura jsou odhalena každému čtenáři, který díky mnohým překladům nemusí znát jazyk

²⁰ V roce 1638 vyšla v Madridu kniha r. Moše Almosnina „Extremos y Grandezas de Constantinopla“, což je relace o jeho pobytu v Konstantinopoli a zápis o průběhu jednání s tamními úřady.

²¹ Tyto a mnoho dalších hebrejských cestopisů vydal v kritické edici Avraham Yaari, מסעות ארץ ישראל (Cesty do Erec Jisrael), Tel-Aviv 1996.

originálu. Ve své době však žádnou rabínskou autoritu nejspíše nenapadlo, že spisy se dostanou mimo prostředí, ve kterém vznikly a jemuž byly určeny. Bylo nepředstavitelné, že by se např. responsa stala objektem zájmu nežidovských kruhů. Mezi faktory, které ale při vzniku spisu byly rabíny zohledněny, byla hlavně v křesťanské Evropě cenzura. Je třeba počítat také s autocenzurou, která samozřejmě určovala podobu spisu.

Rabínská literatura dle našeho názoru může být využita při hledání odpovědi na otázky spojené s obecnými dějinami. Pokud klademe prameni vhodně formulované otázky a rozlišíme autorovu invenci od citací jiných rabínů (které jsou ostatně hojné a mnohdy nedůsledně odděleny od autorovy výpovědi), vyvarujeme se nebezpečí chybné interpretace textu. Struktura textu se vyznačuje komplikovaností stejně jako jazyk. Hebrejšťina se mísí s talmudickou aramejšťinou (idiomy nebo citace Talmudu) a objevují se i slova v jazyce denní komunikace, psaná hebrejským písmem. Pro naši oblast se setkáváme často s vsuvkami psanými v judeo-español (většinou se jedná o citaci dokumentů – hromadného prohlášení a svědectví, závětí – či o zachycení přímé řeči) a o osmanskou turečtinu (jednotlivé výrazy nebo přímá řeč o několika slovech). Čtenář si musí být vědom klouzavému významu slov. Slovní zásoba rabínské hebrejšťiny se v oblasti sémantiky liší od moderní hebrejšťiny. Jak bylo řečeno výše, není možné tedy text číst s pomocí dnešního významového aparátu. Jacob Katz ve svém článku o metodologických možnostech práce s tímto typem literatury upozorňuje, že „v případě, že se záležitosti točí okolo vnitřních otázek halachy a výkladu, svědčí pouze o specifickém vývoji těchto dvou odvětví. Ovšem v místě, kde se halacha a výklad dotýkají reality, tam se vyplatí vynaložit úsilí a přimět pramen k řeči, aby bylo možné z něj vytěžit historické svědectví, které je v něm skryto. Vyzdvižení takové výpovědi nemůže být ale učiněno vytržením z kontextu. Také záležitosti směřující (svým významem) k historické realitě musíme chápat v jejich spojitosti s halachickou a výkladovou částí textu.“²²

Co se týče dostupnosti responsivní literatury dnešnímu čtenáři, je třeba poznamenat, že mnoho sbírek doposud nebylo vydáno tiskem. Vyskytují se i případy, kdy o nějakém díle víme pouze ze zmínek ve spisu jiného autora, který na nedochované dílo odkazuje. Pokud dílo zůstalo v rukopisné podobě, neznamená to jednoznačně, že upadlo v zapomnění. Ne vždy se našly prostředky pro vydání spisu a

²² Jacob Katz, על הלכה ודרוש כמקור היסטורי (O halaše a výkladu jako historických pramenech), in: Tarbic 30/1961, str.63.

tak některé kolovaly dlouhou dobu v rukopisech. I tak máme dnes k dispozici více než 3000 sbírek responsí, které dohromady obsahují více než tři sta tisíc odpovědí.²³ Sborníky responsí, jak je známe dnes, jsou výsledkem působení rabínské autority v rozmezí i několika desetiletí. Teprve po nashromáždění velkého množství otázek a odpovědí bylo přikročeno k jejich výtisku, někdy za života rabína, někdy až po jeho smrti. Často vydání iniciovali potomci autora, kteří si tím zároveň zajistili určitou prestiž, neboť jednou z podmínek sociálního růstu byl i reprezentativní rodokmen. Ne všechny tiskařské počiny tedy automaticky znamenaly, že se jedná o „bestseller“ s vysokou čtenářskou poptávkou. Nicméně alespoň u spisů, jejichž tisk nebyl iniciován a sponzorován členy autorovy rodiny, se můžeme domnívat, že tiskař se snažil vydávat knihy za účelem zisku a proto preferoval tituly, u kterých se dal předpokládat odbyt.

Počet responsí ve vydaných souborech někdy převyšuje 800 položek. Tématicky jsou responsa rozdělena většinou podle čtyř částí právního kodexu *Šulchan Aruch* (Prostřený stůl), jehož autorem je Josef Karo (1488-1575), a který se stal vzorem, jehož struktura byla a je nadále kopírována.²⁴ Každá část se zabývá určitou oblastí života.

- 1) *Even ha-ezer* („Kámen pomoci“) – záležitosti týkající se žen jako např. manželství, rodinný život, rozvod,
- 2) *Orach chajim* („Způsob života“) – zákony každodenního života doma a v synagoze, modlitby, požehnání, Šabat a svátky,
- 3) *Jore de'a* („Vyučování znalostí“) – kašrut, smutek za zemřelé (*avelut*), ostatní rituální právo,
- 4) *Chošen ha-mišpat* („Štít soudu“) – občanské a trestní právo.

Snadné nalezení požadovaného tématu usnadňuje rejstřík či obsah, které jsou součástí většiny výtisků. Někdy bývají přidány i tzv. *chidušim* (novely) řazené zase podle traktátů Talmudu. Obsahem novel jsou inovativní halachické analýzy autora, které se na danou problematiku dívají z nového úhlu a obohacují tím tezaurus halachot a *minhagim* (zvyklosti), samozřejmě ve shodě se zásadami židovského práva.

²³ Eisenberg, J., Domovitz, A., תורה מסני' (Tóra ze Sinaje), Jeruzalém 1995.

²⁴ Sám Josef Karo ale spis koncipoval podle *Arba'a Turim* r. Ja'akova ben ha-Roš (nar. 1270 v Německu), odkud převzal tématické rozdělení na čtyři velké díly, jimž ponechal i názvy uvedené r. Ja'akovem.

Identita tazatele a ostatních osob figurujících v responsi nemusí být zveřejněna. Pro rozlišení postav se používá jmen Reuven, Šimon, Levi, Sára, Lea atd., v češtině bychom asi napsali „pan X“ a „paní Y“. Tento zvyk není novinkou, objevuje se už v Talmudu při uvádění příkladů, sloužících pro objasnění konkrétní halachy. V některých případech nás ale s totožností protagonistů text seznamuje a stejně tak s místem děje. Pro uvedení vlastního či místního jména většinou existuje důvod. Otázky, které obdržel rabín, byly s největší pravděpodobností formulovány skutečně s veškerými detaily i jmény, ale ve chvíli, kdy se spolu s odpovědí stal případ precedencem a osobní informace přestávaly být relevantní, mohly být při vydání vypuštěny. Styl otázek a odpovědí je většinou podobný a dá se předpokládat, že ne vždy byla otázka zachována v přesném znění, jak byla předložena.

Otázka (*še'ela*) se vyznačuje jasnou formulací a prezentací problému, detailním popisem události či situace, kromě toho také seznámením s širšími okolnostmi, což leckdy bývá tou nejcennější informací pro historika, který má jejím prostřednictvím možnost nahlédnout do života společnosti a někdy i do dějinných událostí tak, jak je viděl a chápal tazatel. Když došlo například k nějaké výtržnosti či násilnostem a někdo se stal jejich obětí, bylo třeba násilnou smrt vyšetřit a pokud mrtvola nebyla nalezena, bylo nutné smrt dotyčného dokázat. Za tímto účelem si vyžádal rabín přesný popis události se všemi detaily. Ne vždy je ale dotaz datován, což ztěžuje rekonstrukci případu. Pokud hraje ale čas v dané situaci důležitou roli, setkáme se alespoň s rámcovým chronologickým zařazením (roční období, svátky, den v týdnu, datum).

Témata otázek se netočila okolo každodenních záležitostí, které byly jasně vymezeny halachou a zvyklostmi. Musíme si uvědomit, že otázka přišla na řadu tehdy, kdy si dotyčný nevěděl rady sám, tudíž šlo o výjimečnou situaci, která nenastávala každý den. Šlo o náhle vyvstanuvší problémy, které ale zapadají do sféry každodennosti, která má daleko do jednotvárnosti. Lze se ptát, proč určitý problém vzniknul právě v této době na tomto místě a ne jindy a jinde. Izraelský historik Yaron Ben-Naeh formuloval tento bod následujícím způsobem: „...Navíc z přirozenosti této (responsivní) literatury [vyplývá], že se v ní projednává povětšinou to výjimečné a nezvyklé, a oproti tomu se v ní norma, každodennost a jiné záležitosti velkého

významu vůbec nevyskytují.²⁵ Ben-Naeh se zde dotkl skutečně ožehavé otázky a částečně má bezpochyby pravdu, ale přesto si dovolím tvrdit, s odkazem na citaci prof. J.Katze, že záblesky každodenního života můžeme vidět právě tam, kde se text již bezprostředně nedotýká otázky a rozvádí okolnosti, jež vyústily v problém. Druhý postřeh, který Ben-Naeh učinil, bych považovala za závažnější. Do jaké míry mohou dva nebo tři případy za padesát let ukázat na společenský jev a kdy se dá mluvit pouze o vybočení z normy následkem konkrétních činů? Zde je potřeba postupovat individuálně a vzít si na pomoc i jiné dostupné prameny, kde by se mohl podobný jev objevit. Ne vždy ale nalezneme uspokojivou odpověď.

Jelikož židovské obce mezi sebou udržovaly navzdory velkým vzdálenostem nepřetržitý kontakt, zprávy o učenosti konkrétního rabína se šířila velice rychle. Duchovní autority jednotlivých obcí si dopisovaly a pokud obdržely od příslušníků své obce dotaz, na který si sami netroufily odpovědět a nebo chtěly slyšet názor rabína, který byl považován v dané problematice za odborníka, neváhaly písemně požádat o radu. Takto putovala pošta z Benátek do Istanbulu, z Istanbulu do Káhiry, z balkánských obcí do Soluně atd. Proto nepřekvapí, že relevantní informaci o istanbulských Židech najdeme v responsích rabínů z Egypta či ze Země izraelské. Toto pravidlo funguje i obráceně. Rabín působící v Istanbulu nezodpovídal pouze otázky vztahující se k jeho vlastní obci, nýbrž byl-li široce uznávaný, nabýval jeho vliv obrovských geografických rozměrů, neomezujících se pouze na půdu Osmanské říše. Tím, že se tazatel obrátil na konkrétního učence, na sebe vzal závazek, že rozhodnutí přijme, i kdyby vyznělo v jeho neprospěch. V židovské tradici je silně zakořeněna legitimita názorové plurality, proto jediný dotaz mohl být teoreticky zodpovězen tolikerým způsobem, kolik rabínů bylo dotázáno. Nebyla vyloučená ani protichůdnost verdiktů. Pro jednotlivce a komunitu byl pak závazný výrok té autority, podle které se v životě řídili. Není ale žádným tajemstvím, že jednotliví členové komunity i jednotlivé obce navzájem spolu vedly často dlouholeté spory a existují i případy, kdy jedna strana nebyla spokojena s výsledkem soudu a odvolala se na jinou instanci. V nejhroším případě dokonce žalovala osmanským úřadům, které zakročily v prospěch žalobce. J.R. Hacker z těchto případů usuzuje, že židovská autonomie

²⁵ Yaron Ben-Naeh, מנהג, ארגון ומוסדות על פי ספרות, קהילת יהודי איסטנבול בשנים 1650-1750: מבנה, ארגון ומוסדות על פי ספרות (Židovská komunita v Istanbulu v letech 1650-1750: Struktura, organizace a instituce na základě responsivní literatury), diplomová práce, Hebrejská univerzita, Jeruzalém 1992, s.5.

v soudnictví nebyla oficiálně osmanskou vládou uznána a pokud se na nežidovskou instituci někdo obrátil s žádostí zakročít, učinila tak bez průtahů.²⁶ Nejsou ale známy případy, kdy by vyšla iniciativa od osmanských úřadů (pokud nešlo o zájmy sultána, například dědictví, propadlé státu z důvodu zadluženosti nebožtíka), aniž by byla o intervenci požádána.

Odpověď (*tšuva*) značně přesahovala svou délkou otázku. Dotázaný rabín shrne dané téma na základě Talmudu a pozdějších právních spisů, aby předkládaná odpověď mohla být považována za legitimní. Bere si na pomoc také současníky a zasazuje problém do širšího halachického kontextu, který nemusel být tazateli znám a který byl na první pohled logický. Dříve, než bod uzavře, nastíní všechna řešení, která se nabízí a nakonec s patřičným odůvodněním prezentuje své rozhodnutí. Odpověď bývá zakončena podpisem a formulkou, jež má zvýraznit autorovu skromnost (např. *le-anijut da'ati* - „dle mého nevýznamného, prostého názoru“, *meafar dal* - „nižší než prach“).

Sféry, jichž se responsivní literatura dotýká, se dají rozdělit takto:

- 1) organizace a vnitřní život komunity (z hlediska jedince i společnosti),
- 2) mnohvrstevnaté vztahy (mezi židovskými obcemi, s nežidovským okolím, se zástupci vlády...),
- 3) postavení rabínské autority (souvisí v širším smyslu s úlohou *halachy* v životě jedince a společenství v historické perspektivě),
- 4) konkrétní řešení problémů ve sféře *isura* a *mamona*.

Co se týče blíže vztahu s okolní nežidovskou společností, vypovídají responsa o následujících skutečnostech:

- 1) postavení židovské komunity v osmanském systému (de facto a de iure) v porovnání s jinými minoritami,
- 2) styčné a třecí plochy židovského právního systému a osmanského právního systému, autonomie versus integrace, status židovských soudů vzhledem k muslimským soudům,
- 3) Židé v osmanské společnosti, komunikace, kulturní výměna, židovské chápání okolního světa.

²⁶ Joseph R.Hacker, Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits. Jewish Courts from the 16th to the 18th Centuries, in: *The Jews of the Ottoman Empire*, Levy, Avigdor (ed.), Darwin Press New Jersey 1994.

Využití responsivní literatury má ale i svá úskalí a limity. Na některé z nich bylo výše poukázáno. Mluvili jsme například o anonymitě a obtížné dataci textu. Dalším bodem bylo obtížné zařazení problému do rámce probíhající historické skutečnosti, jinými slovy zda šlo o výjimečný jev, který byl prošetřován kvůli své jedinečnosti, nebo zda šlo o opakovanou událost, která díky odlišnostem v detailech vyžadovala speciální odpověď. Na posledním místě uvedu snad nejzávažnější problém, týkající se aplikace právního rozhodnutí (*psak din*). Přesto, že židovský zákon zavazuje člověka k následování rabína v halachických i etických otázkách, nemůžeme s naprostou jistotou tvrdit, došlo-li ve všech případech k uposlechnutí. Pohybujeme se neustále v napjaté zóně mezi realitou a ideálem, kde není možné stanovit jasné hranice, protože se tyto dvě sféry různě prolínají. Na druhou stranu publikovaná odpověď, jež se stala pomocníkem budoucím generacím, vytváří podvědomě normu, která je za běžných okolností následována, a tím dochází ve společnosti k rovnováze, většinou příslušníků komunity vítané. Lze skutečně tvrdit společně s M. Rozen, že „pohled učence vyjádřený v responsích neodrážel nutně modely společenského chování“, ale „na druhé straně tento pohled hrál svou roli při vytváření těchto modelů alespoň v dlouhodobé perspektivě“²⁷ Toto tvrzení nelze empiricky doložit, protože nedefinuje pojem „dlouhodobá perspektiva“, jinými slovy pokud rozvažujeme tuto otázku v rámci pre-emancipační společnosti, pak by odpověď mohla být kladná. Jestliže by šlo o univerzální tvrzení, nehledě na konkrétní situaci v oblasti autority halachy (především máme na mysli pluralitu přístupů k halaše znatelnou od 19. století), odpověď by nejspíš musela znít záporně. Jinými slovy: Ačkoliv zpravidla není možné zjistit, zda se tazatel rabínským rozhodnutím řídil, lze předpokládat, že se toto rozhodnutí stalo součástí referenčního rámce současných i pozdějších rabínských autorit a ovlivnilo tímto způsobem podobu společenské a právní normy.

V jiné rovině se dotýká tato diskuse vztahu halachy a společnosti, nebo chceme-li společnosti k halaše. Tento vztah je oboustranný a pružný. Nikdy se tyto množiny beze zbytku nepřekrývaly, jen velikost průsečíku se v závislosti na různých faktorech měnila. Na jedné straně mluvíme o recepci halachy a na straně druhé o vyrovnávání se halachy s novou společenskou situací. Richard van Dülmen, když hovořil o vztazích náboženství a společnosti v poreformační době, formuloval několik

²⁷ Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul, The Formative Years, 1453-1566*, Brill Leyden – Boston 2002, s.152.

zásadních otázek pro další studium.²⁸ Protože pracoval pouze na úzce vymezeném badatelském poli (vztah křesťanských církví k lidové zbožnosti v Evropě), nelze jeho závěry přenášet do světa judaismu už z toho prostého důvodu, že nikdy nevytvořil dogmatický systém formulovaný a střežený hierarchicky uspořádanou institucí typu katolické církve, kladoucí si nárok na totální hegemonii v oblasti duchovních hodnot. Co je však pro oba světy společné, je existence lidové zbožnosti, která byla různou měrou akceptována i korigována halachou a halachickými autoritami. Van Dülmen tvrdí, že lidé nechápali církevní rituály tak, jak je vykládali církevní představitelé, ale jako čistou magii, a vzhledem k tomu, že sama katolická církev některé zvyklosti spojené s magií tolerovala, nelze stanovit hranici mezi vírou magickou a církevní. I Faráři věřili na duchy a strašidla a takové představy nenarušovaly jejich každodenní jednání z titulu funkce představitelů církve. Stejně tak i někteří židovští učenci byli autory amuletů a zcela seriózně se věnovali výkladu snů, ačkoliv tyto praktiky, pokud se objevily ve větší míře u obyčejných lidí, byly spíše kritizovány, pokud ne úplně zapovídány.²⁹ Dalším společným bodem výzkumu židovských a křesťanských náboženských představ a praktik je obtížnost rekonstruovat běžné jevy, tváří v tvář celkem bohatému zastoupení výjimečných a vybočujících jevů v pramenech (ať to jsou církevní záznamy či responsivní literatura).

Přehledná obsahová analýza pramene musí obsahovat odpovědi na jasné strukturované otázky:

- 1) Zdroje a proces zakódování (kdo a proč text napsal),
- 2) Komunikační aspekt (jaké informace text obsahuje, jakým způsobem a komu jsou předávány),
- 3) Proces dekódování (jaký efekt a dopad text měl).

1.4.2.2. Responsa r. Šmuele de Mediny

Obsahovou analýzu provedeme již na konkrétním příkladu sbírky responsí r. Šmuele de Mediny. Autorem je soluňský rabín, kterého známe též pod zkratkou

²⁸ Richard van Dülmen, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1989.

²⁹ Důraz na mnohost názorů na význam snů a amuletů je zde kladen záměrně, neboť ilustruje nedogmatický charakter judaismu, v jehož rámci nebyl nikdy formulován jednotný přístup k nějakému kontroverznímu jevu, který může být částí učenců odmítnut jako nepřijatelný, jiní se ale budou snažit tento jev alespoň částečně ospravedlnit, byť pouze retrospektivně (*bedi'avad*) a ne a priori (*lechatchila*).

MaHaRaŠDaM (מהרשד"ם). První vydání, necelé a neuspořádané, bylo publikováno v Soluni roku 1584/5. Je tedy možné, že potřebné korektury provedl sám, ale vzhledem k tomu, že jsme neměli toto vydání k dispozici, nemůžeme se s určitostí k této variantě přiklonit. Korektury totiž byly zcela běžné a netýkaly se pouze uspořádání textu a jeho vnější podoby, ale také zásahů do textu samotného. Tato praxe samozřejmě staví textovou analýzu pramene do nepříliš příznivého světla nejistoty ohledně původce konkrétního termínu či slovního obratu. Na rozdíl od ostatní nábožensko-právní literatury (novely, *drašot*, komentáře k Tóře, etické spisy) není iniciátorem vzniku textu jeho autor. V prvním plánu je podnětem k napsání textu poskytnutí odpovědi tazateli. Jde tedy o reakci vyvolanou vnějšími faktory. Teprve v druhém plánu je text snahou o uchování či stanovení normy, o předání hodnot, způsobů chování a vnímání aktuální situace a tak se stává součástí „boje“ o duchovní přežití judaismu. Komunikační schéma otázky-odpovědi je tou nejvlastnější formou komunikace vůbec. Responsa představují podle našeho názoru unikátní literární žánr, jenž můžeme chápat jako místo setkání „elitní“ kultury a „lidové“ kultury (kultur). Jsou sdílenou platformou všech zúčastněných a umožňují nám zaměřit se podle potřeby na rozdíly či interakci mezi nimi.³⁰ Kdo jsou ale tito zúčastnění? R. Šmuel de Medina nezastupoval nějakou přesně vymezenou skupinu. Někdy není jasné, zda předává hodnoty kolektivně sdílené v rámci určité skupiny či dává přednost vlastnímu úsudku, možno i v rozporu s všeobecně přijímanými pravidly. Stejně tak jemu adresované otázky pocházely z různých regionů a tazatelé tvořili homogenní skupinu, kterou bychom mohli nazvat jednotnou lidovou vrstvou. Ať už nazveme tyto skupiny jakkoli, je dostatečně jasné, že se navzájem ovlivňovaly a jedna bez druhé by mohla těžko existovat. Kvalitu tohoto oboustranného vlivu je ale velice obtížné rekonstruovat. Co se týče komunikačních kanálů, jimiž proudily informace obsažené v responsích, nelze se omezit pouze na formu produkce a distribuce psaného slova, nýbrž je nutné vzít v úvahu i orální formu komunikace, která koneckonců tvořila pro velkou část populace jedinou přístupovou cestu k „vysoké“ kultuře.

Následování pokynů uvedených v textu nemohlo být za normálních okolností (tzn. když nešlo o kriminální případ předaný osmanským úřadům) vynucováno. Neexistují tedy žádné přesvědčovací metody, kterými by autor docílil svého záměru. Jedinou legitimní argumentací, manifestovanou doslovnými citacemi pramenů

³⁰ Vycházíme zde z poznámek P. Burka k problematičnosti této binární koncepce, viz Peter Burke, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Argo 2005.

halachy, je vědomí sinajské autority ústní Tóry, již je rabínská legislativa (tedy i responsivní literatura) součástí, ale tato metoda nebyla vždy v praxi na první pohled úspěšná. Tresty a sankce, uváděné například v obecních ustanoveních (*takanot*) a dohodách mezi komunitami (*haskamot*) nebyly důvodem a motivací k jejich dodržování, a ve skutečnosti zůstaly rétorickým obratem. Nemysleme si ale, že by tento fakt měl vést k myšlence, že jedinec tak disponoval celkem velkou osobní svobodou v perspektivě vztahu mezi jím a komunitou.³¹ Odpovědi r.Šmuele de Mediny mají různou délku a hloubku. V posledních letech života se opíral spíše o vlastní úsudek a sám poznamenává, že nemá čas a sílu studovat problém do hloubky a hledat citace. Takové odpovědi mají spíše charakter úvahy, v níž je snazší sledovat tok myšlenek.

Odpovědi v první řadě mířily k tazateli a teprve po sestavení souboru responsí se dostaly k širšímu publiku. Jaké publikum to ale bylo? Počítáme do něj jak rabíny a studenty bez rabínského titulu, tak jedince, kteří neměli vysoké vzdělání nebo byli dokonce negramotní, a mohli se s responsemi seznámit pouze prostřednictvím prvně jmenovaných.³² V chronologické rovině ale bylo dílo přijímáno také dalšími generacemi učenců a jejich prostřednictvím opět předáváno širším vrstvám, aniž by těmto bylo známo autorství konkrétního ustanovení. Mluvíme-li o spektru příjemců responsivní literatury, nelze se ani omezit na určitý region, jak vyplývá z charakteru tohoto žánru (viz výše).

Zbývá poslední fáze analýzy, ve které se ptáme po praktickém dopadu a působnosti textu. Vzhledem k tomu, že responsa r.Šmuele de Mediny vyšla celkem čtyřikrát v původní edici a poté ještě v několika reprintech posledního vydání, můžeme je klasifikovat jako relativně dostupná, navíc o některých nepublikovaných otázkách máme reference v dílech jiných učenců.³³ Dopad tohoto konkrétního díla na širší vrstvy, které si informace „přivlastňovaly“ zase jiným způsobem než učenecká vrstva, je spíše vysvětlitelný v kategorii halachické autority vůbec. Jazykové

³¹ Takto argumentuje např. Minna Rozen, „Individual and Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonica in the XVIth Century“, in: Levy, A. (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Darwin Press New Jersey 1994.

³² Ostatně v sefardském prostředí se pro učence užívalo označení „rav“ výjimečně, spíše se uvádí „chacham“ či „marbic Tora“. Navíc platí, že ne každý, kdo byl označován za rabína, disponoval oprávněním rozhodovat v halachických otázkách a vyučovat oficiálně Tóru.

³³ První vydání 1584/5 Saloniki (310 respons) a 1587 tamtéž (316 responsí) v tiskárně Davida Avrahama Azoviva. Po edici, z níž tato práce rovněž čerpá, tedy z let 1595-6 (Soluň). Další vydání následovalo v roce 1796-8 (Soluň), čtvrté vydání je lvovské 1862 (identické se soluňskou edicí z 90.let 18.století).

prostředky, které byly užívány touto literaturou, a za nimi se skrývající obsahy, se někdy jeví jako ustálené, ale v dotazech (především v přímé řeči) se setkáváme s označením běžným pro prostředí, z něž tazatel pocházel. Takový je předpoklad, jenž je nelehké doložit a obhájit. Určitý optimismus ale čerpáme z následující úvahy. Na jejím počátku stojí pochybnost, zda vůbec lze rekonstruovat ideje na základě textu, u kterého je velká pravděpodobnost, že došlo v různých vrstvách k textovým úpravám. Myslíme si, že do určité míry tak lze učinit, pokud připustíme, že v textu rozpoznáváme dva druhy informací, které pro vydavatele nebyly téže kvality. Pojmy, které nás zajímají, nebyly s největší pravděpodobností kritické pro korektora, jehož úkolem bylo vyhledat věcné chyby, uspořádat responsa a dohledat odkazy, případně sjednotit sloh textu (zde by mohl ovšem vyvstat problém, pokud by korektor zaměnil výraz v jeho době nepoužívaný za jemu adekvátní).

K otázce označení nějakého jevu za společenskou normu na základě dvou či tří případů, které navíc mohou pocházet z různých končin říše, se můžeme vrátit z jiné strany. Jádrem textu je otázka samotná, která může vypovídat o výjimečném jevu, o odchylce od normy. Můžeme pouze poukázat na počet zaznamenaných případů v časovém úseku. V pozadí se ale rýsuje obraz každodenního života, a to v narativní složce otázky, která objasňuje okolnosti případu a zabíhá do podrobného popisu dobového chování. Tyto mimochodem řečené skutečnosti otevírá okénko do života společnosti a jejího chápání světa kolem.

Na závěr této kapitoly uvedme ještě několik informací k druhému vydání Šu“t Maharašdam, který byl (společně s reprintem lvovského vydání) použit v této práci. Podle Bornstein-Makovetsky jde o edici vzácnou, jeden exemplář je uložen v knihovně Institutu Yad Ben Zvi v Jeruzalémě a z něj čerpá i tato práce.

Svazky jsou tradičně uspořádány podle Arba‘a Turim (na rozdíl od první edice). První svazek obsahuje díly *Orach Chajim* a *Jore De‘a* (dohromady 248 otázek), druhý obsahuje díl *Even ha-ezer* (v exempláři z Yad Ben Zvi jsou předsunuty i první dvě sbírky, 244 otázek), třetí obsahuje *Chošen mišpat* (464 otázek).³⁴

Obsahem jednotlivých svazků jsou následující témata: V *Orach Chajim* jsou to požehnání, modlitba, Šabat, svátky, Novoluní, smuteční dny, u několika otázek je v klíči uvedeno, že patří do jiného souboru (tématicky), v díle *Jore De‘a* jsou to rituální porážka zvířat, potraviny nezpůsobilé k jídlu (*tréfot*), úrok, rituální lázeň,

³⁴ Ve lvovském vydání čítá *Orach Chajim* 37 a *Jore De‘a* 255 otázek.

závazky, přísahy a *nezirut Šimšon* (abstinence), *takanot* (obecní stanovy), *haskamot* (obecní dohody), úcta k rodičům, úcta k učenci, dobročinnost, nedotknutelný majetek (*hekdešot*), obřízka, otroci, předpisy o sveticích Tóry, nedovolené směsi (sázení), desátky, předpisy o truchlení, *hilchot ha-niduj* (časově omezené vypovězení z obce), miscellanea, pomluvy.

Díl *Even ha-Ezer* obsahuje následující témata: domlouvání sňatků (*šiduchin*), *sivlonot* (dary snoubenců), manželský život (včetně zákazu polygamie a příbuzenských sňatků), *kidušin* (zaslíbení ženy), odmítnutí manželských povinností, *agunot* („spoutané“ ženy), rozlukové listy, miscellanea (přísahy, hekdeš – „zbožná nadání“, soudci, svědci, vymáhání dluhů, společníctví, poručnictví, dědictví, testamenty a nakonec *Chošen Mišpat* obsahuje témata soudců, dokumentů, sedmého roku, směnky a plné moci, žalobce/žalovaného, přísahu před soudcovským dvorem, splácení půjček, vymáhání dluhů od sirotků, ustanovení o vymáhání dluhů všeobecně, poslu a hlídačů, ručitelů, držení movitého majetku, držení půdy, soluňských stanov, sousedských škod, společného držení půdy, otázky přednostního kupce pozemku na hranici, společníctví, koupě půdy, držení půdy a sousedské škody, podmíněčného prodeje, násilného prodeje a prominutí, nekalého obchodu, výhry a darů, testamentů, dědictví, poručnictví, podnámů, loupeží, krádeží, falšování mincí, témata daní a poplatků.

První svazek druhého vydání obsahuje díly *Orach chajim* a *Jore de'a*, na titulní straně je vložena oslavná báseň na autora a jeho celoživotní záměr („rozhodnout správně ve věcech trestně-právních, v mezilidských vztazích a v manželských záležitostech“). Soluň, místo působení rabína i místo vydání responsí, je popsána jako „sídlo mocného, velkého a slovutného sultána Murada, necht' jeho sláva vzrůstá a jeho království necht' je vyvýšeno amen.“

Předmluva, jejímž autorem je syn r. Šmuele Moše, se v reprintu podle Ilovského vydání nachází až před dílem *Even ha-ezer*. Svého otce představuje jako někoho, jehož věhlas a autorita sahaly do všech končin židovské diaspory („od Danu až k Be'er Ševě jsou jeho pokyny věrně následovány a dílo jeho rukou je dílem pravdy a spravedlivého soudu“). Provádí to, čemu dnes říkáme vnější kritika textu, popisuje užitou metodu a strategii vydání:

- 1) typ tisku,
- 2) obsah a řazení klíče,
- 3) způsob uspořádání responsí.

Toto uspořádání chválí jako velice přehledné, prioritou tiskaře a vydavatele je pohodlí čtenáře, na prvním místě je tedy požadavek, aby text byl dobře čitelný a nerozmazaný. Z nedostatku času neprovedl kontrolu textu, proto žádá o shovívavost při posuzování jeho kvality co do obsahu a případných chyb. Vyjadřuje obavy z pomluv lidí, kteří by ho mohli vinit z prospěchářství a touhy po penězích. Podle svých vlastních slov vidina zisku nebyla důvodem tiskařského počinu, provinění *lešon ha-ra* převáží škodu, která by byla způsobena neznalostí halachických rozhodnutí r.Šmuele. Proto přesvědčuje čtenáře, že na podniku nic nevydělal a naopak musel investovat množství peněz, přivést tiskaře a tisk z Itálie (Benátky), což ale na druhou stranu vedlo k jejich návratu k Tóře. Jeho přáním do budoucna je vydávat knihy a šířit Tóru. V klíči se objevují opravné poznámky (například „tiskař omylem zařadil tuto otázku na toto místo, přestože patří tam a tam...“).

Druhý svazek obsahuje soubor responsí s tematikou odpovídající dílu *Even ha-ezer*. Úvod je zařazen v reprintu před díl Orach Chajim. R.Mošé mluví opět o nedostatku finančních prostředků a času (opět neprovedeny korektury klíče). Na tomto místě se objevuje oslavná báseň z pera autorova přítele r. Saadji Lunaga. V kompendiu z institutu Yad Ben Zvi obsahuje druhý svazek podruhé Orach Chajim a Jore De'a. Titulní strana se liší pouze datací.

Ve třetím svazku, jenž obsahuje díl *Chošen mišpat*, předmluva souhlasí s předmluvou reprintu a po ní následuje opět báseň r. Lunaga. Tento pramen je v práci citován tím způsobem, že jednotlivé díly jsou místo slovy označeny římskou číslicí od jedné do čtyř (tj. Orach Chajim-I, Jore De'a-II, Even ha-Ezer-III, Chošen mišpat-IV), arabská číslice značí číslo otázky.

1.5. Korpuz otázek

Vypovídací schopnost pramene je velkou měrou odvislá od otázek, které jsou mu historikem kladeny. V průběhu hledání odpovědí ale člověk zjišťuje, že toto pravidlo má své limity a že ani nejrafinovanější přístupy a otázky nemohou pramen věcně rozšířit či z něj učinit platformu pro univerzálně platné závěry. I když interpretativní přístup otvírá větší okénko do minulosti, nikdy nebude dost velké na to, aby zcela uspokojilo naše tázání. Proto předkládané interpretace nemohou být chápány jako všeobecně platné.

1.5.1. Vzájemný vztah Židů a různých složek osmanské společnosti

Začněme konstatováním, které stálo na počátku našeho tázání: Vztahy jsou vždy recipročního charakteru a nabývají kladných i záporných hodnot. Máme před sebou těleso, které pod rukama neustále mění tvar - osmanskou společnost. Pod tímto pojmem si představujeme množinu osob žijících dlouhodobě na území Osmanské říše a pohybujících se v různých rovinách vztahů se svým okolím. V židovské části společnosti nenajdeme jednotný obraz „Osmana“, každodenní interakce s „Osmany“ vytvořila nesčetné množství klišé, představ a zobecněných zkušeností. Tento fakt si vyžádal odpovídajícím způsobem členěnou strukturu práce.

Všichni členové osmanské společnosti se museli nějakým způsobem vymezit vůči tomu, co spojovalo tak nesourodé prvky pod hlavičkou impéria – tedy vůči panovníkovi, potažmo státu. Proto naše první otázky směřovaly k tomuto elementu. Zajímá nás, jak je rabínskou elitou prezentován stát, jaký obraz o něm vytváří a do jaké míry je tento obraz totožný s obrazem vyskytujícím se mimo čtenářskou obec. Jak mechanismy přenosu informací „shora dolů“ byly vůbec voleny, zda byly účinné a jak to poznáme? Tyto poslední otázky se vlastně netýkají pouze tématu státu, ale procházejí všemi kapitolami této práce.

Je známo, že společnost v centru říše měla jinou pozici než společnost ve vzdálenějších končinách. Ptáme se tedy, zda lze tento rozdíl postihnout a jak se projevil v běžném životě obyvatel v provinciích a v jejich představách o světě, ve kterém žili. Responsa pocházející od jednoho rabína řeší případy, odehrávající se mnohdy v jiných koutech říše než působí dotazovaná autorita. Chápeme responsa jako setkání dvou světů, svět učeneckých elit a těch, kdo k nim nepatřili (tato skupina samozřejmě nebyla stejnorodá a každá podskupina si vytvářela své vlastní představy). Proto mají částečně pravdu ti, kteří tvrdí, že rabínská responsa mohou vypovídat výlučně o postojích učenců, které se vyvíjejí na základě mnoha faktorů (původ, vzdělání, působiště, osobní zkušenost, společenské, ekonomické a politické události...). Nedá se popřít, že osobnost autora prostupuje celým dílem a je téměř nemožné se od jeho osoby odpoutat. Při pozorné četbě ale lze zachytit „hlasy“ zvenčí, které díky tomu, že je rabín citoval či reprodukoval, získaly svůj autorský podíl na textu. Pokud hledáme postoje obyčejných lidí, kteří se s psaným textem responsí nikdy nesešli, pak je máme možnost najít právě v těchto záblescích

obyčejnosti a každodennosti, jejichž původci nebyli, jak se domníváme, „zatížení“ hloubkou a složitostí rabínského diskurzu.

Další část osmanského prostředí, které jsme se rozhodli sledovat zvlášť, je vojsko, i když teoreticky by se dalo propojit s předchozími kapitolami. Jelikož se ale responsa zvlášť zmiňují i vojenských osobách jako byli janičáři a sipahíjové, respektovali jsme v tento fakt i v pracovní osnově. Protože prameny neprezentují provinciální vládce jako součást vojska, zařadili jsme je do zvláštní kapitoly o provinciích. Za jakých okolností se vůbec Židé a příslušníci vojska setkávali? Přisvojili si Židé nějaký jasný obraz či stereotyp janičáře/sipahíje nebo nic podobného v responsích nenajdeme?

Osmanské městské i venkovské prostředí bylo vyplněno napětím i spoluprací mezi vládnoucím a ovládaným. Uvědomujeme si nejasnost pojmu lidové vrstvy, ale bylo nutné skupinu lidí, nepatřících k žádné z ostatních kategorií, zahrnout v jeden celek, jakkoli se jedná o celek dosti nepevné konzistence. Zároveň jde o pojmenování dvojího smyslu. Za prvé se snažíme sledovat, jaké představy měli o ostatních osmanských subjektech Židé, spadající do této kategorie (ale není to pravidlem, protože stále musíme mít na paměti podíl učenců na vytváření obrazu), za druhé lidové vrstvy zde figurují jako objekt.

Další dvě kapitoly se věnují tématu, jež běžně chápeme v jednotě. „Lidé náboženství“ a soudnictví byly fenomény nerozlučně spojené. Obojí lze ale studovat z různých perspektiv. Samostatný prostor jsme proto věnovali vztahům na osobní úrovni a srovnání postavení ulemů a rabínů a dále sledujeme institucionální hledisko problému, kdy a proč se Židé obraceli k šarí'atskému soudu, jaké stanovisko zaujímal halacha a jak rabíni s tímto rozporem pracovali.

V další kapitole se zamýšlíme nad charakterem židovské společnosti, nad vztahy uvnitř jí samé, protože jak víme například z problematiky vytváření národních konceptů z hlediska „gender“, někdy hráli roli „druhých“ příslušníci proklamovaného jednotného celku. Z tohoto důvodu jsme se rozhodli sledovat, zda se podobný fenomén objevuje v židovských komunitách a pokud ano, kým je vytvořen a jak dosadíme za neznámé „My“ a „Oni“.

Identity úzce souvisejí s vytyčováním různě charakterizovaných hranic ve společnosti. Jednou z nich je náboženská hranice, která byla v Evropě zároveň obecně hranicí oddělující reprezentanty moci a ty, kteří nemohli zastávat veřejné funkce, aniž by byli křesťany. V osmanském prostředí nebyla většinou vyžadovaná

konverze k islámu, a když ano, takový případ se mohl dostat peticí až k sultánovi, který pak vydal firmán, který takový postup označil za nepřijatelný a v rozporu jak se šarí'ou tak s kánúnem.³⁵ Na druhou stranu ale osmanské právo striktně zakazovalo konverzi muslimů na jiné náboženství. To byl také jeden z důvodů, proč dhimmí nesměli vlastnit otroky, protože v takovém případě nejenže byl muslim podřízen nemuslimovi, ale hlavně mohlo dojít k náboženskému ovlivňování až ke konverzi muslima. Tato konstatování patří do roviny teorie. Naším úkolem je, jak byl fenomén konverzí různým směrem, prakticky rozšířen v Osmanské říši a jaký měl dopad na vztahy mezi Židy a muslimy.

Přestože nepředpokládáme, že bychom našli odpovědi na všechny naše otázky, doufáme, že rabínská literatura a zápisy z šarí'atských soudů nám umožní nahlédnout do běžného života obyvatel s tím, že máme na paměti potenciální kritiku našeho přístupu, zdůrazňující vlastnosti tohoto druhu pramene, které odkazují naše interpretace do světa hypotéz, totiž že v mnoha případech zachycoval situace, které byly něčím výjimečné a vymykaly se platné společenské normě. My ale namítáme, že společenská norma v zásadě povolovala jisté výkyvy, které ji pomáhaly definovat, a tím způsobem se vlastně staly její součástí. Nehledě na to, že norma, ať už právně fixovaná či podvědomě přijímaná, neznamena totéž co „normální“ ve smyslu běžně se vyskytující, odehrávající. Ačkoliv se touto diskusí dostáváme na tenký led pojmosloví, považujeme za důležité upozornit na to, že responsivní literatura obsahuje jak „společenskou normu“ (s poukazem na potřebu ji zachovávat) tak běžné chování jedinců („normální“), které se mohlo dostat na hranici normy.

³⁵ Viz např. firmán adresovaný damašskému bejlerbejovi, správciú okrsku a soudcům, zanesený do sijillu jeruzalémského soudu v roce 1558: „...Nyní [tímto přikazuji]: Zákony o židovském společenství jsou totožné se zákony týkající se ostatních plátců mé daně z hlavy a je zakázáno se míchat [do jejich záležitostí] a utiskovat je v rozporu s přímou šarí'ou a se starobylym kánúnem. Má mysl nenachází klid, když za dob mé šťastné vlády je někdo utlačován nebo je mu činěna křivda.“ Hebrejský překlad se nachází v A. Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993, dokument č. 154.

1.5.2. Komunikace v každodenním životě osmanské společnosti

Předkládaná práce vychází z premisy, že se Židé v diaspoře sdružovali do větších či menších komunit, aniž by se ale zcela separovali od nežidovské společnosti. Nepopíráme, že osmanská společnost byla rozdělena nábožensky, ale není to jediný způsob, jak ji označit za nesourodou. Příslušnost k náboženství a k etnické či kulturní skupině poskytovaly mnoho variant a kombinací. K tomu připojme hospodářské, politické a sociální rozvrstvení a rozloží se před námi mozaika, jejíž jednotlivé částičky se neustále pohybovaly a narážely do sebe. Kde a za jakým účelem se setkávali Židé s jedinci, kteří nepatřili do jejich komunity? Příležitostí k setkávání bylo velice mnoho, některé byly vyhraněny nebo byly typické jen pro určitou skupinu jedinců, jiné byly všem společné.

Na venkově, kde byla obživa založena na obdělávání půdy a pastevečství, chyběl pro město typický ruch, na druhou stranu venkovští obyvatelé si byli mnohem blíže než měšťané. Ženy pracovaly s muži na poli nebo se věnovaly místnímu obchodu (setkáme se s případem Řekyně, která se v nepřítomnosti svého muže zabývala prodejem vosku a mandlí)³⁶, domy nebyly tak striktně genderově oddělené, malý prostor znemožňoval segregaci nějaké části obyvatelstva. Venkovem také procházely karavany, cestující a poutníci přespávali nejen v karavasarajích, ale také v soukromých domácnostech. Tak se mohla rozvinout síť známých na velké ploše, která v budoucnu mohla být využita. V karavaně se setkávali obchodníci a cestující různého náboženství a sociálního postavení, kteří si krátili cestu konverzací. V responsích se takový obrázek objevuje. Židé, kteří působili rovněž jako výběřčí daní, tímto způsobem přišli do styku s jednotlivými plátcí, popřípadě s výrobcí v odvětví, které spadalo pod jejich kategorie.

Město nabízelo zcela jiné možnosti komunikace než venkov. Soustřeďovala se v nich obchodní aktivita, a to především na vymezeném prostoru trhů, a řemesla, která vedla zase k sdružování výrobců v profesních korporacích podobných cechům (*esnaf*, j.č. *sinif*). Tyto korporace v osmanské říši nemusely být nábožensky separované, a proto všechny události spojené s jejich existencí sváděly dohromady muslimy, Židy i křesťany. Defilé *esnafů* se těšila popularitě podobně jako jiné spektakulární průvody. Na trzích se odehrával rušný život. Byl místem smlouvání, obchodních transakcí i

³⁶ III 75: „Optal se jí [nežidovky] oklikou, zda má vosk či mandle na prodej jako vždy v minulosti a nežidovka odvětila: Já vím, žes nepřišel ani pro vosk ani pro mandle, ale přišel jsi hledat svého bratra Reuvena.“

hovorů nesouvisejících s obchodem. Ne v každém městě měli Židé vlastní jatka a proto využívali jatek tureckých, kam docházel *šočet* na rituální porážku. Ke konfliktům docházelo v obdobích nedostatku masa a zdražování.³⁷ Volný čas byl s oblibou tráven v příjemném rozhovoru s přáteli doma nebo v kavárnách, jejichž oblíbenost prudce vzrostla v druhé polovině šestnáctého století. Městská architektura napomáhala vzájemnému setkávání i v bezprostřední blízkosti domova. Většina domů byla postavena tak, že několik domácností žilo v domech okolo jednoho dvora, do nějž se přicházelo z ulice. Tyto domy postrádaly soukromí v dnešním slova smyslu, což se v responsích ukazuje v případech rodinných rozepří a nevěry, kde sousedé vystupují jako důvěryhodný informační zdroj. Společné užívání dvora, nezřídka byla uprostřed společná pec pro všechny rodiny v komplexu budov, bylo dalším prostředkem komunikace. Židovská společenská elita (překladaelé, lékaři, dodavatelé, finančníci) se setkávala v paláci s nejvyššími představiteli osmanského státu. Zde opět připadla nezanedbatelná role ženám, které měly vlastní sítě vztahů, v nichž figurovaly též Židovky (např. Doña Gracia Mendéz, Ester Handali v 2. polovině 16. století).

Oficiální státní oslavy a sváteční příležitosti byly oblíbenou příležitostí k společným radovánkám. Pravdou ale je, že tyto se vlastně soustřeďovaly v hlavním městě, které i v jiných ohledech mělo výjimečné postavení ve společnosti ve srovnání s ostatními osmanskými městy.

1.5.3. Studium židovských komunit s dějinami osmanské společnosti jako celku

V předchozí kapitole jsme se záměrně zmínili o židovské části populace pouze v několika případech. V ideálním případě by měla být osmanská společnost studována s ohledem na její heterogenní charakter, ale zároveň jako organismus, který nepochopíme úplně, budeme-li se zabývat jen jeho jednotlivými částmi. Tohoto problému jsme se již dotkli v diskusi o periodizaci, kde vyšlo najevo, že dle přijatého úzu se dějiny Židů v rámci všeobecných dějin člení zvláštním způsobem. Takový

³⁷ II 40: „Tehdy jsme neměli židovského řezníka, ale Žid zodpovědný za prohlídku docházel na jatka Togarmim a přinesl dost masa pro všechny, protože nechávali Židy porážet bez potíží, ale v této době, kdy je málo masa a potíže, Togarmim nechtějí dovolit Židům brát maso z jejich jatek žádným způsobem.“ Případ se stal v Sofii.

postup je pochopitelný, pokud jej chápeme podobně jako oddělená pojednání o vývoji postavení sultánovy moci, ekonomické situaci či vojenských akcí. Židé se objevovali v elitních vrstvách, v obchodnických kruzích, v řemeslnických ceších, na venkově, ve službách provinciálních úředníků a stejně tak v jejich područí. Využívali osmanské instituce (soudy, *vakfy*) a ty zase využívaly služeb nemuslimů (překladaťelé). Židé se stejně jako muslimové a křesťané těšili ochraně sultána z pozice jeho subjektů nejen na území impéria, nýbrž i za jeho hranicemi. Události v židovském společenství je třeba vidět v širším kontextu, abychom je mohli lépe pochopit. Jako příklad můžeme uvést aféru okolo falešného mesiáše Šabtaje Cviho v polovině 17.století, která nakonec nezůstala pouze interní židovskou záležitostí, a již se někteří historikové snažili vysvětlit pouze ze souvislostí vnitřně židovských. Vlivy křesťanství a islámu a jejich mystických verzí na vznik a šíření šabatiánského hnutí zůstávají z velké části neprobádanou tematikou.

Domníváme se, že sledujeme obrazy, které nebyly vytvářeny vnějším nezúčastněným pozorováním, ale zevnitř, členy osmanské společnosti. Na druhou stranu akulturace a integrace v osmanské společnosti přece jen měly své limity v náboženských rozdílech a především v rozdělení společnosti na muslimy a nemuslimy. Takové rozdělení hebrejské prameny v podstatě akceptují a reprodukují. V textech se objevuje několik alternativních označení jednotlivých denominací. Židé jsou nazýváni *Jehudi* (Žid) či *Jisrael* (Izraelita). Pro nežidy se užívá všeobecného termínu *goj* (nežid), pro kolektiv je kromě plurálu předchozího slova užit termín vztážený na kolektiv *umot ha-olam* (národy světa). *Arel* (neobřezanec), jednoduše *goj* či zkratka *akum* (služebníci hvězd a souhvězdí) jsou názvy pro křesťanské obyvatele a *Togar* (doslova Turek, co do významu muslim z centrálních oblastí Osmanské říše) či *Jišma'el* (Izraelita) představují muslimské obyvatelstvo, přičemž s termínem *Togar* se setkáme spíše v centrálních oblastech a na Balkáně, ale ne jako označení pro muslimy v arabských provinciích. Pokud se text vyjadřoval o všech subjektech sultána, použil označení *avdej ha-melech* (otroci krále), ve kterém osmanští lidé nejsou definováni teritoriálně, ale s poukazem na podřízenost a absolutní loajalitu k vládci (ne k říši jako k hodnotě sama o sobě). Skutečnost, že osoba, která v textu vystupuje, patřila k jiné denominaci, je vždy zaznamenána.

1.5.3.1. Istanbul – „Velkolepé město extrémů“

Hlavní město impéria bylo považováno Evropany i Osmany za výjimečný jev. Z konce šestnáctého století se nám dochovala půvabná knížka cíleně zábavného stylu a psaná proto jazykem širokých židovských vrstev judeo-espaňol, prezentující čtenáři Istanbul očima rabína a vyjednavče za soluňskou židovskou komunitu, r. Šlomo Almosnina. Osmanské hlavní město je zde vykresleno tak, že nepoučený čtenář by z popisu nepoznal nic z náboženské rozmanitosti městské společnosti. Možná jde spíš o představy, jež nám odkázali evropští cestovatelé, pro které byla barevnost osmanského světa něčím zaznamenání hodným. V očích současníka žijícího uvnitř tohoto světa pozornost zasluhovaly jiné fenomény, kterých si pro změnu nevšiml evropský návštěvník. Židovské komunitě jsou zde věnovány dvě krátké kapitoly, jejichž obsahem není postavení Židů, ale charakteristika chování a míra zbožnosti. Jinak veškerý popis se vztahuje na všechny obyvatele, kteří se spolu dohromady zmítají ve všech oblastech života mezi dvěma extrémy.

Město je prezentováno jako místo, jehož základním rysem je polarita, extrémy. Nevyrovnanosti a výkyvy se objevují ve všech aspektech, od klimatických podmínek po druhy vína, které se ve městě prodává. Všechny kapitoly mají identickou strukturu, hned na počátku je zmíněn studovaný jev a jeho extrémní podoby (které jsou podle autora jako jediné ve městě přítomné) a v další části pojednává o důvodu jejich výskytu. Extrémy, kterými je charakterizováno město, doplňují a svým způsobem dodávají dramatické pozadí k neméně dramatickým událostem okolo jednání s dívánem.

Knihla byla směřována židovskému čtenáři, který nebyl zběhlý v hebrejském jazyce, proto je kniha napsána v judeo-espaňol. Připomeňme, že Almosnino si od svých přátel půjčil překlad osmanské kroniky do hebrejštiny, aby mohl napsat i další část díla o osmanských vládcích. Pozoruje město jako celek, ale neshledává ho jednotným a harmonickým tělesem. Poselství knihy lze vyjádřit bonmotem: Konstantinopol žije v kyvadlovém rytmu extrémů. V tomto městě nehledejte jednotu a harmonii. Lidé zde jsou buď všichni zdraví, nebo řádí mor a malárie.³⁸ Přátelství překonávající veškeré překážky se mění nevypočitatelně v zavlou nenávist.

³⁸ R. Moše Almosnino, *Crónica de los Reyes Otomanos*, ed. Pilar Romeu Ferré, Barcelona 1998, s. 211: „Qué a veces está sanísima sin haber en toda la ciudad quien sienta un dolor de cabeza, y a veces

Z textu nezískáváme dojem, že by náboženství rozdělovalo městskou společnost. Pojmy a termíny jako přátelství a nenávisť, společenské postavení, konverzace, zvyklosti spojené s jídlem a pitím, architektura, nejsou definovány na základě náboženských rozdílů, resp. nenarazíme v celé knize na zmínku o odlišném nakládání s muslimy a nemuslimy v osmanském právu a v praxi. Tento fenomén lze interpretovat dvojím způsobem. Autor se pohyboval během jednání na sultánově dvoře, ale mimo jednání trávil podle svých slov „kontemplací, modlitbou a studiem Tóry“ mezi svými souvěrci. Téměř rok a půl strávil v osmanské metropoli jednou nohou na sultánově dvoře a druhou nohou v židovském společenství. Mohl se blíže seznámit se životem v rámci istanbulske komunity (kterou zde prezentuje sice jako nejednotnou, ale nikoliv v důsledku existence mnoha skupin podle místa původu, ale spíše ze sociálního a ekonomického hlediska, tak, aby popis zapadl do polarizovaného modelu) a není vyloučené, že popis této komunity vztáhl na celkovou populaci Istanbulu (této interpretaci by mohl nahrávat fakt, že v kapitole o způsobech pití vína nepíše o nepožívání vína muslimy, zmiňuje jen sultánův zákaz vína ve městě vyrábět a obchodovat s ním). Druhou možností je přístup univerzalistický, podle kterého r. Almosnino skutečně pozoroval a zaznamenal životní podmínky obyvatelstva Istanbulu jako celku bez ohledu na náboženskou příslušnost. Ve světle této interpretace by bylo možné vysvětlit potřebu zařadit dvě kapitoly věnované pouze židovskému obyvatelstvu. „Problematická“ pasáž o víně se pak jeví jako nádherně nevinný popis rozporu mezi ideálem a skutečností. V ideálním případě muslimové nepožívají alkohol, který jim náboženství zapovídá. Ve skutečnosti je tento náboženský zákaz u r. Almosnina „redukován“ na záležitost administrativního opatření iniciovaného sultánem a opatrovaného jeho úředníky. Široké vrstvy muslimského obyvatelstva tento zákaz ne vždy dodržovaly. V očích r. Almosnina, pozorujícího běžný život v ulicích města, nepředstavovala skupina muslimů, kteří se drželi tohoto náboženského předpisu, prvek hodný zaznamenání. My se přikláníme k interpretaci, že r. Almosnino sledoval a popisoval město jako celek a ne pouze jeho židovskou část. R. Almosnino nežil v izolaci a absorboval informace z různých stran, krom jiného byl svědkem klientelních vztahů u dvora, zahrnující muslimy i nemuslimy dohromady.

está muy dañada, abundante de enfermedades (...) como apostemas pestíferas y... modora y otras tales...”

Jednou z věcí, která obzvláště zajímala autora, byla poměrně velká sociální migrace obyvatel hlavního města. Tento poznatek zaznamenal na několika místech. Postavení, dané především konexemi a mohovitostí, a nikoli odbornou kvalifikací (až na výjimky), se mění velice snadno a nepředvídatelně. Je nutné poznamenat, že r. Almosnino se pohyboval pouze v určité vrstvě populace, takže mohl celkem obšírně pojednat o migraci v obchodní sféře a v „dvorské společnosti“, ale stranou zcela ponechává výrobní sféru, a pokud zmiňuje například rybolov, centrem zájmu jsou kolísavé ceny ryb. Naopak pozornosti mu neunikl svět žen a dětí (respektive velikosti rodiny), jehož kvalita se odvíjí od materiálních prostředků.

Považujeme autora za bystrého pozorovatele, který, jakožto představitel elity (rabín, zástupce komunity u dvora, autor spisů účelově zábavných) mohl ovlivnit čtenáře svého spisku při jejich vytváření obrazu kosmopolitního města, které tvořilo svým charakterem výjimku v souboru osmanských měst. Při důkladném čtení zjišťujeme, že to, co prezentuje jako jeden z extrémů způsobu života v Istanbulu, je vlastně zachycení životních návyků osob, v jejichž blízkosti se pohyboval v době jednání. Těmto extrémům dává také více prostoru než těm druhým, které uvádí pro doplnění. Pro ilustraci uvedme pár příkladů:

- 1) V pití vína se setkáme se dvěma extrémy. „A tj., že někdy jej (někteří lidé) pijí hojnou měrou a jindy jej během jídla ani neochutnají.“ Autor má pro druhý případ jasné vysvětlení, víno není možné pít, když „jsou velmi zaměstnání obchody a jednáním s velkými pány“, kteří víno nepijí. Ti, kteří mají volno, „dohánějí čas, který nevěnovali pití spolu s ostatními rozkošemi a zábavami, které mají zvýšit chuť a apetit.“³⁹
- 2) V oblasti konverzace rozlišuje opět mezi většinou, která nemá vůbec čas si povídat kvůli „množství jednání s velkými pány“ a menšinou, tedy těmi, kteří nejsou zaměstnání jednáním s velkými pány a kteří nestudují, pobývají doma a prodlévají v dlouhých konverzacích.

³⁹ R. Moše Almosnino, *Crónica de los Reyes Otomanos*, ed. Pilar Romeu Ferré, Barcelona 1998, s. 217: „Y es que un tiempo lo beben en abundancia y otras veces no lo gustan en sus comidas totalsimamente... están muy ocupados en los negocios noc grandes señores... los que no tienen otro ejercicio beben en extremo para rehaçer el tiempo que lo han dejado de beber, con la espuela de los otros plåceres y pasatiempos que les hace aumentar el sabor y el apetito.“

3) V jeho očích je sociální rozvrstvení istanbulských obyvatel nerovnoměrné a nekoresponduje s ekonomickým postavením jedince. Důležitost a váženost se odměňuje podle oblíbenosti u dvora, ne podle jmění či osobních kvalit. Připouští jedinou výjimku, a tou jsou význační učenci („letrados“) a odborníci („calificados“), kteří se těší všeobecné úctě. Stav společenských elit definuje pomocí popisu chování ostatních vůči nim. Elita je hojně navštěvovaná lidmi, kteří se před nimi koří a dávají najevo svou méněcennost. Jsou uctíváni přímo úměrně rozsahu svého vlivu a možností prospívat nebo škodit jiným. Naopak jedinci, kteří se netěší u dvora oblíbeností, za sebou nezanechávají žádnou stopu. R. Almosnino přikládá v tomto smyslu velký význam kolektivní paměti. Tito lidé nejsou zvěčňováni, „tito se nepřipomínají v žádném čase a na žádném místě“ (výjimku opět tvoří učenci a géniové).⁴⁰ Společnost je ale v neustálém pohybu a k extrémní povaze života v hlavním městě patří nestálost společenských poměrů. Kdo dnes byl u dvora vítán, zítra se může octnout v nelibosti: „žádný z nich [lidí] není ve svém postavení stálý ani pevný po delší čas, jsou v neustálém pohybu a jednoduše se přesouvají a přecházejí z jednoho extrému do druhého, jak [z hlediska] statusu a postavení, tak v bohatství a chudobě.“⁴¹ Pozorovateli se jeví tyto společenské posuny a nepevné hranice jako fenomén bez logického zdůvodnění a příčiny.

V těchto pasážích je cítit osobní zkušenost autora s jevy, které popisuje, kterou ale čtenář nemá odhalit při zběžném čtení (autor se snaží působit jako nezaujatý pozorovatel, jehož popis zvnějšku je prezentován jako objektivní a tím pádem důvěryhodný), zároveň by měl získat dojem, že vyjednávání s úřady nelze považovat za činnost zábavnou, naopak z textu vyplyne obraz všudypřítomného tlaku a neustále číhajícího nebezpečí společenského a hospodářského krachu. Autor jakožto zaujatý příslušník skupiny „jednajících s velkými pány“ nám vyvstává jako hrdina, jehož poslání v Istanbulu se neskládalo z radovánek a zábavy, nýbrž bylo naplněno situacemi plnými napětí a extrémů. Tímto způsobem, tedy jako sebeobranu, můžeme spis číst v kontextu obvinění, které se vynořilo po návratu r. Almosnina z Istanbulu a mířilo právě k jeho osobě jako jedinci, který využil dlouhého pobytu v hlavním městě

⁴⁰ Dtto, s. 221: „ni se haće dellos memoria en ningún tiempo ni lugar...“

⁴¹ Dtto, s. 221: „...ninguno dellos está fijo ni firme en su estado mucho tiempo, antes están en continuo movimiento y fácilmente se transponen y se trespanan de un estrenmo en otro, tanto en los estados y grados como en la riqueza y pobreza.“

především k vlastnímu obohacení. Tato vrstva se ale měla ke čtenářovi dostat spíše podprahově a z jeho pohledu tedy zůstává spis obrazem jiného typu města, než na které byl zvyklý, resp. po přečtení knihy musel vzniknout dojem, že Istanbul je výjimečný svou extrémností, ve srovnání s ostatními městy v Osmanské říši. Následuje otázka, jak si měl čtenář tuto extrémnost vyložit? Připomeňme, že v židovské etice je umírněná střední cesta chápána jako ideální stav v protikladu k výkyvům na jednu či druhou stranu. Nepředpokládáme, že se r. Almosnino ve svém spisku od této myšlenkové linie odchýlil. Proto se lze domnívat, že popis města měl vyvolat negativní dojem neuspořádanosti a nežádoucí krajnosti spíše než pozitivní představy o pestrém životě v hlavním městě.

1.6. Synchronní a diachronní komparace

Způsob, jakým lidé nahlíží na své okolí, nezůstává v průběhu času neměnný. Obrazy a stereotypy procházejí svým vývojem, obraz přechází za určitých okolností do stereotypu a ten zase může nabývat na plochosti a nebo být postupně rozbíjen osobní zkušeností, která je se zavedeným stereotypem v rozporu. Ani lokální varianty obrazu by neměly zůstat bez povšimnutí. Centrální osmanská vláda, jejímiž faktickými představiteli od konce šestnáctého století byli členové dívánu v čele s velkovezírem, kontrolovala a řídila své území komplikovaně a ne všude stejnou měrou. Oblasti jižního Balkánu, okolí Istanbulu a Anatólie byly celkem pevně připoutány k centrální vládě a místní správci nemohli svou politiku vykonávat tak, jak tomu bylo v případě vzdálenějších provincií. Snažili jsme se tedy uchopit představy židovských obyvatel říše s přihlédnutím k dimenzi časové i prostorové. Klademe si otázku, zda se způsob, jakým byly určité (třebas ne všechny) složky osmanské společnosti popisovány, v čase měnil a pokud ano, v kterém období tuto změnu zaznamenáváme. Druhá otázka se týká rozdílné situace Židů v provinciích. Podepsala se zvláštní pozice provinciální správy, ne přímo vázaná na centrum, na vztahování se Židů k okolí, na vzájemné interakci a komunikaci? V případě kladné odpovědi tedy následuje otázka další, totiž jak lze tento rozdíl charakterizovat. Ne všechny sledované oblasti, které jsou vyjádřeny v jednotlivých kapitolách, umožňují obojí typ komparace, protože naše zdroje mají své limity a pokud je možné sledovat vývoj vztahu učenecké vrstvy k vládě, není třeba možné stejné pozorování aplikovat

na ulemy. Omezení, pramenící z nedostatku či z úplné absence podkladů pro interpretaci, ale lze využít k našemu prospěchu, můžeme se zamyslet nad tím, proč se některé jevy v responsivní literatuře vůbec neodráží.

2. Historicko-společenské pozadí

„Pojmy ‚nastavení‘ a ‚pozadí‘ jsou nešťastné, protože naznačují existenci neměnného obrazu nebo rámce, s jejichž pomocí můžeme pochopit podobně stabilní rozmístění objektů. Nicméně kontexty jsou vždy mnohé a ve vzájemném konkurenčním vztahu.“⁴²

Snad každý historik v určité fázi svého bádání řeší dilema, jakým způsobem zasadit svůj studovaný objekt do širšího rámce. Předdeslaný citát nebereme jako výraz intelektuální skepse nýbrž jako upozornění na možná úskalí takovýchto všeobecných úvodů. Jak jsme již naznačili, snažíme se chápat vývoj židovské komunity v Osmanské říši jako součást jednoho velkého vyprávění o osmanské společnosti. Takový projekt, aby dostal svému předsevzetí, by vyžadoval zevrubnou analýzu jednotlivých složek osmanské společnosti, včetně židovské, a nikoliv pouze této. Nicméně téma naší práce zní jinak a jím bude určena i následující stať představující různé kontexty studovaného objektu s plným vědomím absence mnoha jiných kontextů, které by zvětšily průměr skel našeho historického dalekohledu.

2.1. Židé v Osmanské říši v 16. - 18.století

Sledujeme myšlenkový svět židovských obyvatel v určitém časovém úseku, ohraničeném 16. a 18. stoletím. Na jednu stranu jde o velké časové rozpětí, na druhou stranu ale představuje celkem kompaktní jednotku a tato teze je podpořena i neustálým posouváním počátku „úpadku“ Osmanské říše dopředu po časové ose. Postupný příliv velké části vyhnanců z Pyrenejského poloostrova a z jiných evropských území v několika vlnách pod nadvládu sultána je jevem, který měl vliv na formování i postavení židovské společnosti na území říše. Můžeme s určitou

⁴² Scott Spector, *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siecle*, Berkeley-Los Angeles-London 2000, s.1.

nadsázkou říci, že tímto fenoménem „žily“ tamější židovské komunity po celé šestnácté století. Etnická a kulturní struktura židovského obyvatelstva byla zásadním způsobem obohacována i ochuzována, v každém případě měnila svou tvář. Připomeňme ještě, že v druhé polovině patnáctého století proběhl nedobrovolný vnitřní transfer (nejen) Židů z Anatolie a Rumelie do Istanbulu pod hlavičkou vládní politiky *sürgün*, která měla v povědomí Židů ještě počátkem šestnáctého století velice negativní konotace, než je přehlušily konotace jiné – nadšení z postoje osmanské vlády vůči novým přistěhovalcům.⁴³ Ti se zde setkali s původními byzantskými Židy, mluvícími řecky, kterým se říkalo Romanioté. Pokud jsme mluvili o kulturním ochuzení, měli jsme na mysli právě romaniotské Židy, kteří sice ještě po celé šestnácté století úspěšně čelili kulturnímu tlaku iberských Židů, ale o kterých od konce sedmnáctého století slyšíme čím dál méně. Nejen na balkánských územích byla viditelná přítomnost aškenázských Židů, kteří v 15. a 16. století zažili rovněž několik vln vypovězení z křesťanských území. Někteří se stali sultánovými subjekty, aniž by měnili své bydliště. Neustálým posunem státních hranic se Židé na sever od Dunaje stávali postupně osmanskými Židy. Osmanská nadvláda byla chápána jako příznivější k židovskému obyvatelstvu a proto také například při bojích o město mezi Osmany a Habsburky stranili Židé Turkům. Sociální postavení některých Židů u dvora místního paši také dokazuje, že i v provinciích měli možnost zařadit se mezi místní elitu a tento fakt ihned vynesl ostatní příslušníky rodiny v jiných částech říše (například v centru) na vyšší stupeň na společenském žebříčku. V arabských provinciích fungovaly komunity „arabských Židů“ (*must'arabim*) a Židé z Maghrebu, kteří se zdají být odolnější vůči iberské imigraci a uchovali si své jedinečné zvyky, tradice a jazyk až do dvacátého století. Další skupinu tvořili italské Židé, nazývaní Frankos, kteří se věnovali především obchodu s Itálií, kde měli stále bohaté rodinné kontakty. Oddělenou skupinou byli karaitští Židé, kteří stáli ideologicky v opozici vůči rabínskému judaismu. Osmanská vláda je také chápala jako samostatnou skupinu.

Nedá se říci, že by Židé již od konce šestnáctého století pociťovali výrazné zhoršení společenské, intelektuální a ekonomické situace. Přestože výkyvy v osmanské ekonomice, reformy fiskálního systému a několik období muslimské

⁴³ Na tento zlom v prezentaci strategie sultánovy vnitřní politiky upozorňuje Arye Shmuelevitz, יחסי יהודים-מוסלמים בכתיב ר' אליהו קפשאלי (Židovsko-muslimské vztahy ve spisech r. Elijahu Kapsali), in: Pe'amim 61/1995.

náboženské zanícenosti (citelné především v hlavním městě) krátkodobě ztížily běžný život Židů a jiných náboženských minorit, tyto malé „krize“ za nějaký čas odezněly a nezanechaly trvalou stopu. Jeden z vnitřních faktorů, který v očích okolní populace židovské společnosti „diskreditoval“, bylo hnutí Šabtaje Cviho, jež vrcholilo v druhé polovině šedesátých let sedmnáctého století. Po jeho odeznění sice dále existovalo mnoho jeho tajných příznivců, ale židovská společnost jako celek zvolila strategii systematického vymazávání historické paměti spojené s výstupem falešného mesiáše a rozruchu, který způsobil mezi Židy i nežidy (zvláštní ohlas vyvolal například u anglických milenaristů). O krizi sedmnáctého století lze ztěžší hovořit také z toho důvodu, že některá města a jejich židovské komunity zažívají právě v tomto období svůj největší rozmach. Dobrým příkladem je Izmir (Smyrna), který se na počátku století stal hlavním anatolským přístavem, zaměřeným na mezinárodní obchod a ve kterém žilo i trvale mnoho evropských obchodníků.

V osmnáctém století pokračovaly procesy započaté v předchozím období, židovská komunita se sice nesjednocuje zcela, ale výrazná heterogenita a etnická, kulturní a náboženská pestrost šestnáctého a počátku sedmnáctého století pozvolna ustupuje novému trendu – nekompromisní fluktuaci jedinců z jedné kongregace do druhé. Tento neustálý pohyb na jednu stranu rozměňoval doposud jasně definovanou kulturní identitu jednotlivých kongregací, na druhou stranu však pomohl silně zakořeněnému a sebevědomému sefardskému elementu se v těchto kongregacích etablovat a nakonec převládnout nad jinými kulturními elementy.

Vezmeme-li v úvahu důsledky *sürgünü* a fakt, že velké množství osmanských Židů tvořili imigranti, snadno zdůvodníme, proč židovská společnost v Osmanské říši byla výrazně urbanizovaná. Setkáme se sice s Židy, kteří provozovali své zaměstnání na venkově, někteří se živili pastevečtvím, ale to jsou výjimky potvrzující pravidlo. Mezi městem a venkovem ale existovalo silné pouto a nemůžeme říct, že by Židé žijící v městském prostředí neměli kontakt s venkovským prostředím. Především v oblasti zásobování bylo nutné udržovat s venkovem neustálý fyzický kontakt, částečně vyplývající z židovských náboženských zásad týkajících se potravin. Ve vesnicích v okolí města bylo mnoho farem, na které každý den docházeli městští Židé kontrolovat například proces dojení mléka či výrobu sýra tak, aby bylo možné produkty uvést na židovský trh. Při delších obchodních cestách Židé využívali pro přespaní a odpočinek buď karavanserajů nebo soukromých domů nežidů v místě, kde nebyla židovská komunita. Některá pracoviště byla od města vzdálena, například

místa pro zpracování vlny v okolí Soluně. V takových případech pracovníci navazovali kontakty s místním obyvatelstvem, které provozovalo hostince či poskytovalo přístřeší v případě potřeby (zvýšení hladiny řeky, na jejímž břehu byla umístěna výrobná). Pokud ale prameny hovoří o židovských komunitách, jedná se veskrze o městskou židovskou společnost, i když nutno podotknout, že některá menší osmanská města měla svou strukturou a podobou blíže k vesnickému osídlení než k velkoměstům jako Soluň, Edirne (Adrianopol) nebo Bursa.

Diskuse na téma vnitřní struktury města a míry segregace či rozptýlenosti náboženských skupin v rámci města je stále mezi historiky živá. V souvislosti s revizí instituce ghett v Evropě, kdy historikové a sociologové poukazují vedle vynucené segregace na element přirozené tendence etnických a náboženských skupin sdružovat se v rámci lidského sídliště do komunit nebo alespoň volit bydliště podle náboženského a etnického klíče, vznikla debata na téma sídelní strategie Židů v osmanských městech. Pokud tedy sledujeme, zda Židé obývali určitou část města, kterou bychom mohli nazvat „židovskou čtvrtí“ nebo zda žili rozptýleně mezi ostatními obyvateli, není možné hovořit o jednom modelu židovského osídlení. Termín *mahalle* (jednotka označující městskou čtvrť jako fiskální jednotku, která zahrnovala osoby téhož náboženství) nebyl používán výhradně v geografickém smyslu, k určité *mahalle* mohl jedinec patřit, aniž by bydlel spolu s ostatními jejími členy. Istanbul například svým výjimečným postavením v síti osmanských měst nedal vyrůst nějaké židovské čtvrti, což bylo ale také dáno stěhováním v rámci města v důsledku požárů a stavební činnosti iniciované vládou. Navíc část židovské elity bydlela ve vilové oblasti ve čtvrti Ortaköy spolu s ostatními příslušníky osmanských vyšších vrstev a takovou čtvrť bychom definovali společensky a ne nábožensky. Je ale pravdou, že židovští obyvatelé měli tendenci se sdružovat okolo synagog a modliteben, přičemž mohlo jít o jedno či několik sousedství, kde ale nebydleli pouze Židé. V Soluni už v šestnáctém století bylo více Židů než muslimů a křesťanů. Proto zdejší osídlení vypadalo nutně jinak. Hustota osídlení a vysoký počet Židů implikoval bydlení ve vzájemné blízkosti. Na tomto místě nejsme schopni sledovat jednotlivá osmanská města, ale z těchto dvou příkladů je patrné, že narazíme na oba typy rozmístění židovských kongregací, které byly určeny někdy příslušností k sociální vrstvě a jindy k náboženské skupině. Je třeba brát rovněž v potaz strategii bydlení ostatních denominací. Židé předpokládali, že příslušník osmanské (muslimské) elity

nepůjde bydlet do židovského sousedství, i když nakoupí zdejší domy (počítalo se s tím, že je pronajme Židům).⁴⁴

Židovská kongregace, kterých bylo v jednom městě několik, byla spravována sekulární administrativou, která byla zároveň zodpovědná za vybírání daní a reprezentovala členy komunity před úřady a sultánem. Rabíni v synagogách (kongregacích) byli přijímáni na určitou dobu a jejich vztah k reprezentativnímu tělesu kongregace byl v podstatě zaměstnanecký. Velkou část soudních pravomocí také postupně duchovní autority převedly na obecní zastupitelstvo, které bylo kompetentní rozhodovat v občansko-právních sporech a trestně-právních sporech. Toto seskupení také vydávalo svá ustanovení a dohody (*takanot, haskamot*), které měly za úkol zachovat soudržnost kongregace a především zamezit, ne vždy úspěšně, odlivu jedinců platicích daně do jiného *kahalu* (kongregace). V případě potřeby docházelo k přijímání *haskamot* na celo-městské úrovni komunity (*kehila*). Kongregace zajišťovala náboženské potřeby svých členů a zároveň vybírala vnitřní daně, které neměly přímou souvislost se státním fiskálním systémem. Tyto prostředky byly využívány jak pro pravidelnější aktivity, jako například vykupování židovských zajatců a otroků či podporu židovských poutníků do Země izraelské a pro finanční pomoc tamějším židovským komunitám, tak pro případy nečekané, jako například mimořádné daně uvalené na židovskou komunitu ze strany vlády. Z daňové povinnosti byli vyňati určení jedinci, jedni na základě exempce udělené přímo sultánem a druzí v souladu s vnitřními pravidly (do této skupiny patřili učenci, rabíni, poutníci...).

Reálné postavení Židů v osmanské společnosti není možné popsat jednou nebo dvěma větami. Lišilo se v závislosti na konkrétních poměrech v konkrétní oblasti. Ze strany muslimských obyvatel se setkáme jak s projevy přátelství a pomoci, provázené někdy společným negativním hodnocením křesťanských jedinců, ale také s lidovými náladami namířenými proti Židům, které mohly, ale nemusely být rozdmýchávány shora (například muslimskými duchovními). Vztahy mohly nabývat kladných i záporných hodnot. V oficiálních ceremoniích, pořádaných na počest sultána, jednotlivé náboženské skupiny soupeřily o první místo v uvítacím průvodu. Při jiných příležitostech se zúčastnili oslav a dokonce svátků jiných denominací společně.

⁴⁴ Viz např. IV 281: „Celý svět ví, že jsem ten pozemek prodal Jišmaelovi a ten jej koupil, aby mi jej dal do pronájmu. Nekoupil jej, aby se na něm usadil, protože se nachází mezi židovskými domy a on za žádnou cenu mezi nimi sídlit nebude, protože je to *hodža*, který jej koupil za peníze vakfu, aby postavil domy k pronájmu...“

V oblasti lidové víry a lidových zvyklostí, spojených například s výrobou a užíváním amuletů, vyhánění zlých duchů a návštěvy hrobek významných osobností, byly často náboženské hranice irelevantní.

Židé stejně jako muslimové a křesťané vytvářeli osmanskou ekonomiku. Na rozdíl od Evropy neexistovala v podstatě žádná omezení týkající se provozování řemesel a jiných způsobů obživy. Půjčování na úrok ve vnitřní ekonomice navíc bylo doménou muslimů, kteří v osmanském prostředí neměli tuto činnost zakázanou. Židé i křesťané vyvíjeli díky svým dalekosáhlým kontaktům finanční aktivity, jež se dají nazvat bankovníctvím. Běžnou praxí například bylo vypisování směnek, a především mezi Istanbulem a Jeruzalémem existovaly komunikační kanály, které takovou praxi umožňovaly a vyžadovaly sofistikovaný systém založený na existenci bankovních „domů“ (mohla to být jednoduše židovská komunita jako těleso). Můžeme říci, že Židé figurovali ve všech ekonomických sektorech, od drobné řemeslné výroby, přes obchodnictví až po svobodná povolání (lékaři). Řemeslníci, obchodníci a výrobci se sdružovali v cechy buď nábožensky vyhraněné nebo smíšené. *Dhimmi* měli přístup i do oblasti správy, mohli si pronajímat cla z určitých produktů v konkrétní oblasti, v tomto ohledu nebyli znevýhodněni před muslimy, stačilo na příslušné aukci nabídnout nejvyšší částku.

De iure měli *dhimmi* v osmanské společnosti zapovězené některé způsoby chování, určitý druh oblečení nebo doplňků a v neposlední řadě užívání konkrétních barev. Ale tato pravidla nebyla vždy dodržována. Někdy došlo k jejich porušení svévolně (například držení muslimských otroků), jindy bylo umožněno vyžádat si výjimku u kádího (například v oblasti oblékání). S Židy převlečenými za muslimy a cestující v sedle koně se v responsivní literatuře potkáváme. Okolí většinou sleduje toto chování mlčky pouze za předpokladu, že dotyčný svou pravou identitu nedává ostentativně najevo. Vláška zase měla trochu jiná kritéria pro toleranci výchylek z předepsaného chování a vystupování nemuslimů. Pokud fenomén, který byl v rozporu se zákony říše, nepřekračoval jisté meze (které nebyly ale předem dány a spíše se kladly podle konkrétní situace, někdy mohla být podnětem pouze nahlas projevená nespokojenost ulemů), začal sultán vydávat firmány požadující návrat k právní normě.

Osmanští Židé nežili pouze tím, co se dělo bezprostředně kolem nich na osmanské půdě. To, co je v sekundární literatuře nazýváno skupinovou solidaritou a na co také odkazují hebrejské prameny, je postaveno na vědomí sounáležitosti a

společného osudu charakterizovaného v dané chvíli zkušeností exilu (*galutu*), tedy faktory, které překračují geografické hranice, nebo lépe – nerespektují je. Přestože na malém prostoru, v rámci jednotlivých komunit nebo jednání určitých jedinců, se nezdá setkávat s jevy, které bychom solidaritou nenazvali, ve velkém měřítku židovského společenství je tato tendence patrná. Komunita také disponovala prostředky, jimiž mohla rušivé elementy od sebe vzdálit tak, aby nebyla integrita židovského společenství narušena (různé stupně exkomunikace, v nejzávažnějších případech předání jedince osmanským úřadům). Komunikace mezi Židy žijícími v evropských zemích a v osmanském impériu probíhala mnoha způsoby, zahrnující jak psanou tak ústní formu. Předně migrace Židů byla značná a od konce patnáctého století se stala ještě intenzivnější. Pohyblivé hranice Osmanské říše byly příčinou dočasného oslabení osobních kontaktů mezi komunitami nalézajícími se najednou ve dvou různých státních útvarech. Obchody ale neustaly a tak kontakty byly znovu obnovovány. Sefardské a aškenázské komunity se potkávaly jak na území osmanském, tak v evropských městech (Vídeň, Brody), velkým jednotícím bodem byla Země izraelská, kam směřovali mnozí poutníci i imigranti, učenci i neučení (často například vdovy). Po pogromech v Polsku a na Litvě letech 1648-1649 mnoho Židů putovalo na jih, do nepříteli vzdáleného Turecka. Spolu s uprchlíky putovaly i aškenázské rabínské spisy a kroniky psané pod dojmem tragických událostí. Utrpení Židů na jednom území vyvolalo projevy solidarity v ostatních zemích. V šestnáctém a v sedmnáctém století kvetl učenecský diskurs a tak v mnohých dílech sefardských rabínů nacházíme hojně odkazy na aškenázské učence a naopak. V osmnáctém století tento typ komunikace na poli halachy znatelně slábne. Naopak oblíbenost kabaly od šestnáctého století narůstá, dostává se do povědomí širokých vrstev a přestává tak být výhradní doménou učenců. Tento proces je také považován za jeden z faktorů rozmachu šabatiánského hnutí, zakotveného v mystickém pojetí židovského učení i dějin. Důsledek rozšířeného studia kabaly ale měl také za následek v osmanském prostředí upozadění tradičního studia Talmudu a halachy, což vedlo k zániku vzdělávacích institucí, které v šestnáctém století učinily z Osmanské říše centrum židovské vzdělanosti. Paralelně ale vznikala evropská centra vzdělanosti, která se díky neutuchajícímu zájmu o halachu a oficiálně podněcované nedůvěře ke kabale jako potenciálního šabatiánského symptomu udržela i v dalších dvou staletích. V devatenáctém století za těchto okolností mohla vzniknout představa dvou

oddělených světů, sefardského a aškenázského, které spolu nekomunikují a navzájem se neznají.⁴⁵

2.2 R. Šmuel de Medina a jeho místo v daném čase a prostoru

Autorem responsí, ze kterých tato práce čerpá nejvíce, je rabín oblíbený i mimo okruh židovských učenců, a to především historiky osmanských Židů v šestnáctém století. Jeho sbírka responsí obsahuje kromě halachických diskusí i podrobné a poutavé narativní pasáže, které nám nechávají nahlédnout do běžného života osmanského člověka. Kromě toho také dává prostor citově zabarveným komentářům aktuálního stavu společnosti, což jej odlišuje od většiny rabinů té doby.

2.2.1. Život a působení r. Šmuele de Mediny

Narodil se v roce 1506/7 v Soluni, pocházel z rodiny španělských Židů, patřících v Soluni ke *Kahal Portugal* a soudě podle rodinného jména, pocházejících ze severní Kastilie, z města Medina del Campo. Po otcově smrti vyrůstal se svým straším bratrem, jeho učitelem a vzorem byl r. Josef Taitacak a r. Levi ibn Chaviv (Ralba“ch). Na rozdíl od učenců té doby se nezabýval mystikou ani filosofií a zaměřoval se výhradně na židovské právo, což mu propůjčilo autoritu uznávanou všemi židovskými obcemi v říši. Snažil se nastolit mír a kompromis mezi jednotlivými kongregacemi, avšak nikoliv na úkor zvyklostí některé z nich. V případě, že se neměl o koho opřít při rozhodování, spoléhal na svou schopnost kombinovat a dávat dohromady střípky roztroušené v moři velkého množství halachických spisů, včetně současných. Pokud ale narazil na opravdu ojedinělý problém, neváhal na základě intuice a erudice rozhodnout sám. Jeho originální přístup je znát především v otázkách *agunot* a ve výkladu obecních stanov.

Funkci rabína kromě Soluně vykonával v přilehlých obcích a v roce 1550 přijal místo rabína v Istanbulu. Za nějaký čas se ale opět vrátil do původního působiště, kde zůstal až do své smrti v roce 1589. Odpovídal písemně téměř až do své

⁴⁵ Jacob Barnai, „Contact and the Severance of Contact between the Rabbis of Turkey and Europe in the Seventeenth Century“, in: Twersky, I.- Harris, J.M. (eds.) *Studies in Medieval Jewish History and Literature III*, Harward University Press 2000.

smrti, i když upozorňuje na slabost, která mu nedovoluje téma obšírně rozebírat: „Kdybych měl vypsát vše, co by mělo být řečeno k této otázce, bylo by potřeba mnoho času. A já v této době nemám volnou chvíli, navíc mě opouštějí síly a proto se nehodlám dlouze rozepisovat a uvedu pouze ve zkratce vše potřebné...“⁴⁶ V době svého působení v Soluni byl také spoluautorem některých obecních stanov a dohod (*takanot, haskamot*), jeho podpis najdeme pod texty z let 1552 – 1583.⁴⁷ V responsích zmiňuje několikrát *ješivu*, ve které se učil a vyučoval a kde také probíhaly některé rabínské soudy. Postupem času se vypracoval na soudce města, to znamená na nejvyšší rabínskou autoritu co do soudních sporů v městě Soluni. Jeho zkušenosti s touto funkcí nebyly vždy příjemné, stěžoval si na neustálou rivalitu mezi členy komunity a nedostatek úcty k duchovním představitelům obce. Stávalo se, že se dokonce jedna strana sporu odvolala, když neshledala jeho decizi spravedlivou. Takové jednání není sice úplně nezákonné, ale nepovažovalo se za vhodné pochybovat o rabínském rozhodnutí, pokud předem obě strany souhlasily, že právě před tímto rabínem přednesou svou pří. R. Šmuel také odmítal po neblahé zkušenosti vynést soud, aniž by se dostavily a s jeho intervencí předem souhlasily obě strany. V otázkách týkajících se *agunot* patřil k těm rabínům, kteří se snažili najít způsob, jak ženu z „pout“ uvolnit. Pokud ale dotyčná osoba pocházela z jiného města, podmiňoval své rozhodnutí souhlasem místního rabína. Abychom mohli docenit inovativní a odvážný přístup k této problematice, bude užitečné uvést důvody, proč se mnoho učenců zdráhalo ženy prohlásit za vdovy, aby se mohly znovu vdát. Při vysoké míře migrace se totiž stávalo, že muž pobýval na cestách i několik měsíců a nejednou se tak dlouho nevracel, že vznikly pochybnosti, zda vůbec ještě žije. Někteří tímto způsobem od žen a rodin utíkali, aniž by se namáhali nechat se rozvést. Rozvod (rozlukový list) by ale nezbytnou podmínkou pro to, aby se žena mohla znovu vdát. Kdyby se totiž provdala a ukázalo se po nějaké době, že první manžel je naživu, děti z druhého manželství by byly prohlášeny za tzv. *mamzery* a jako takové by se staly společenskými outsidersy. Kvůli tomuto nebezpečí většinou učenci uplatňovali opatrný

⁴⁶ II 122.

⁴⁷ 1549 – v oblasti trefot, 1551-1585 – několik ustanovení o nemovitostech, 1554 – rodinné záležitosti, morální apel, 1555 – rituální porážka, 1556 – dtto, 1558 – zákaz vymáhání dědictví u nežidovských soudů, 1562 – učenci vyňati z placení daní, 1566 – *haskamot* jsou platné pouze v případě, že vycházejí od uznávaných učenců, 1568 – *kidušin* v přítomnosti minjanu, 1573 – *cherem* proti Daudovi, úředníkovi Dona Josefa Nasiho, proti vévodovi Menaxos.

přístup a ponechali ženu v nelehké situaci samoživitelky. R. Šmuel ale zastával názor, že umožnit ženě normální život je zásluha, která převáží výše uvedené nebezpečí: „Je veřejně známo všem vzdělaným lidem jak mnoho se zabývali naši učenci, nechť je jejich památka požehnána, otázkou spoutaných žen. Několik hlasů šlo mírnější cestou, aby židovské dcery nezůstávaly spoutané a je zbytečné o tom dlouze psát, protože není o tom pochyb, na každém člověku zvlášť spočívá těžké břímě, aby se vši silou namáhal a usiloval podle práva a podle pravdy o vysvobození každé židovské dcery ze stavu spoutanosti.“⁴⁸

Přestože se zdráhal soudit tam, kde podle jeho názoru měly být dotázány jiné židovské autority, objevují se v jeho responsích otázky z různých koutů říše i mimo ní, z obcí relativně blízkých (Bělehrad, Bursa, Galipoli, Yanina, Lepanto, Monastir, Nikopol, Sidrokapsi, Patras, Istanbul, Dubrovník...) i vzdálených (Budín, Benátky, Egypt, Flandry, Ferrara...).

Kromě responsí, jejichž různé edice zmiňujeme na jiném místě, je r.Šmuel autorem sbírky třiceti *drašot*, jež byly vydány v Mantově rabínovým vnukem v roce 1622.

2.2.2. Recepce decizí r. Šmuele mezi rabínskými autoritami

Z responsí tohoto rabína poznáváme, že se orientoval velice dobře v činnosti a dílech současných učenců. Komunikace mezi učenci překonávala velké vzdálenosti a patří rozhodně k nejvypracovanějším komunikačním kanálům v daném období. Jako příklad fungující informační sítě můžeme uvést opět problematiku *agunot*. Do této sítě nebyli zapojeni pouze rabíni, ale také lidé, kteří podávali svědectví o smrti manžela, určením jeho totožnosti a vyhledáním příbuzných. Rabíni si tyto informace předávali pak formou dopisů. Nebyl to ale jediný důvod ke komunikaci mezi nimi. Touto cestou si předávali vyjádření k různým halachickým problémům, pokud věděli o podvodném chování jedince, jenž z místa bydliště odešel, mohli varovat celkem velký počet obcí.

⁴⁸ III 47.

Dosah autority r. Šmuele dokazuje i množství dotazů, které mu byly kladeny jinými rabíny.⁴⁹ Dopisoval si i s r. Josefem ibn Lev (HaRiVal), který původně působil v Soluni, ale po rodinné tragédii a roztržce v obci se odstěhoval do Istanbulu. Byl starší než r. Šmuel de Medina a považován za větší autoritu než on, ale to platí pouze pro současníky, protože od sedmnáctého století je r. Šmuel citován zdaleka nejvíce a je považován za sloup halachy druhé poloviny šestnáctého století. Ne vždy ale jeho decize byly akceptovány, když například zmíněný r. Josef ibn Lev vznesl námitky proti jeho interpretaci pravidla *dina demalchuta dina*, předložil ji r. Šmuel istanbulským rabínům k vyjádření a potvrzení, a ti ji skutečně prohlásili za přijatelnou.

Na rozdíl od míry přijetí rozhodnutí r. Šmuele mezi rabíny, kterou můžeme sledovat v jednotlivých spisech, je dost obtížné určit, do jaké míry byla jeho rozhodnutí akceptována a uposlechnuta v praxi těmi, jichž se bezprostředně týkala. Pokud rabín komunity například v Monastiru obdržel dotaz od místního obyvatele a poslal jej r. Šmuelovi k vypracování, nebo poslal vlastní *psak din* ke kontrole a schválení, fakt, že tento učenec rozhodnutí r. Šmuele přijal vůbec nevyovídá o tom, jak se k němu stavěl jeho původce, tazatel. Jde o jeden ze zásadních problémů historické interpretace responsivní literatury a proto tato práce nesleduje v první řadě rozhodnutí rabína (ta jsou zohledněna v případě, že nás zajímá jeho postoj k problému jako zástupce učenecské elity), ale podkladem pro interpretaci je především ta část textu, jehož obsah a kontext, i když ne vždy formulace, pochází od tazatele.

3. Osmanský stát a společnost zrcadlem responsí

Následující kapitolu jsme se snažili rozčlenit tak, aby bylo možné zachytit obraz osmanské společnosti v její mnohotvárnosti, i když takové členění zůstává hrubým pomocným schématem, nedbajícím na nejasné hranice mezi některými společenskými skupinami. Například zvlášť pojednáváme o vztahu Židů k nejvyšším představitelům vládnoucí moci (sultán, díván, představitelé správy) a k vojenské složce, přestože se vojenská elita aktivně podílela na správě říše. Přesto si myslíme, že bez této diferenciaci by se celkový obraz zdál zmatečný a koneckonců sama práce

⁴⁹ IV 73 (r. Jehuda Corfati z Adrionopole), IV 240 (r. Jom Tov Alravio z Bursy), II 131 (r. Šmu'el Halevi z Istanbulu)...

s prameny nás k tomuto členění vedla a může být tedy chápáno jako náčrtek k obrazu, který se snažíme reprodukovat.

Všechny citace se vztahují na responsa r. Šmuele de Mediny, pokud není uvedeno jinak

3.1. Stát a jeho nejvyšší představitelé

„Kdo nedbá úcty našeho krále, velkého a milostivého krále, nechť jeho sláva vzrůstá a jeho království nechť je vyvýšeno, není hoden, aby přišel na tento svět, neboť je povinností každého, kdo si říká Jisrael⁵⁰, poslouchat s bázni jeho ustanovení a plnit jeho příkazy a nařízení stejně tak, jako plní příkazy a nařízení Krále světa. Jak napsal [král] Šlomo, pokoj s ním, ‚Boj se Boha, synu, i krále‘, tím spíš to platí pro krále tak velkého a milostivého jako je ten, pod jehož křídly se skrýváme, což je vůlí Krále světa“.⁵¹ Tento úryvek by se mohl stát mottem pro kapitolu o vztahu osmanských Židů k sultánovi. Stejně jako v evropských zemích i v Osmanské říši představoval sultán záruku existence židovské komunity pod jeho nadvládou. Přestože si *dhimmi* byli vědomi latentního nebezpečí vyhnání z muslimských sídlišť, což nám ilustrují nepodložené zprávy o sultánově rozhodnutí zbavit zemi nemuslimů, v responsivní literatuře se tato obava nevyskytuje a ve vládce je vkládána téměř bezmezná důvěra. Ne všechny oslavné přívlastky a doplňky ale mohou být podle našeho názoru chápány jako cílená a vědomá glorifikace. Vzhledem k tomu, že doplňující „nechť jeho sláva vzrůstá“ se objevuje téměř bez výjimky pokaždé, kdy je řeč o králi, chápeme takové slovní spojení jako jednu kompaktní výrazovou jednotku.⁵² Navíc tato eulogie se objevuje i v Evropě, kde byla situace Židů po stránce náboženské a ekonomické volnosti horší.⁵³ Zároveň jsme nezaznamenali její absenci v době, kdy se začínají objevovat v responsích zmínky o zhoršujícím se postavení Židů v říši. Proto považujeme tuto základní formulku za rutinní záležitost, kterou nelze užívat jako měřítko vztahu k oslavovanému objektu. Existují ale případy, jak dosvědčuje úvodní citace, kdy oslava překročila rámec základní „povinné“ formule. Responsivní literatura tištěná v osmanských městech má v této souvislosti jednu

⁵⁰ Tj. Žid.

⁵¹ II 124.

⁵² Z celé plejády případů jen několik ilustrativních odkazů: I 4; II 40,55,88,124,128; III 23,112,155; IV 12,46,135,244 atd. Stejně tak doplňuje tento obrat i substantivum „království Togarma“, např. II 122.

⁵³ Viz např. sbírka *drašot* r. Šmuele de Mediny, vydanou r. 1622 v „Mantově, pod vládou jeho Výsosti, našeho pána vévody Ferdinanda Gonzagy, nechť jeho sláva vzrůstá...“

velkou badatelskou výhodou oproti tiskům v křesťanských zemích. Touto výhodou je absence vnější cenzury, tedy kontroly a zásahů do knižní produkce ze strany osmanských úřadů.⁵⁴ V textu se proto mohly objevit výroky a názory rabína, které se vyjadřovaly o islámu, muslimech či státu v negativním smyslu. Text lze za těchto okolností dekodovat mnohem snadněji než kdyby byl pozměněn vnější cenzurou. Případné pozitivní hodnocení osoby sultána či poměrů v říši lze číst jako spontánní výpověď, která neměla funkci „úlitby“, protože Osmané text vůbec nečetli.

Židé byli i evropskými návštěvníky považováni za zcela loajální poddané sultána. V očích Židů vyhnaných z Pyrenejského poloostrova i jiných míst v Evropě byl sultán skutečně ten, kdo jim umožnil usadit se na jeho území bez nucené konverze k islámu. Tento obraz sultána nakonec přehlušil i kritiku *sürgünü*, který narušil kontinuitu mnoha židovských obcí v Anatólii a Rumelii. Každý Šabat byla v synagoze předčítána zvláštní modlitba za „mír v království“.⁵⁵ R. Šmuel de Medina uvádí hlavní tři faktory, podle nichž život v sultánově říši je Židům mnohem příznivější než život pod křesťanskými vládci. S takto pojatým srovnáním se setkáváme i jinde. Prezentuje podmínky v osmanské společnosti za výborné vždy v protikladu k situaci v evropských zemích:

Není možné tam [v Itálii] studovat Tóru, protože nemají to dobré, tedy Talmud, k dispozici. Ještě závažnější je, co už bylo řečeno [na jiném místě], že v každém případě se odvádí [sirotci] z místa, kde je většina nežidů, do místa, kde je většina Židů, tím spíš z místa, kde je většina nežidů, nepřátel Boha, a kde není Tóra, jak jsme zmínili, do místa, kde je většina Židů a kde může studovat Tóru tělem i duší, jak se mu zlíbí.⁵⁶ Také majetek je v tomto království milostivých králů nesrovnatelně lépe zabezpečen.⁵⁷

Zárukou vyšší kvality intelektuálního, sociálního a ekonomického života je zde jednoznačně osmanská dynastie. Nebylo by ale vhodné hovořit o idealizovaném obrazu sultána, protože pro jeho tvůrce to byl obraz reálný, a v relativním pojetí i pochopitelný. Vládcovy příkazy, které pro židovské subjekty představovaly zatížení

⁵⁴ Cenzura byla zavedena až v 2. pol. 19. století v souvislosti s národní agitací Osmanů/Turků.

⁵⁵ I tento zvyk byl společný Židům osmanským a evropským.

⁵⁶ Míneha Soluň, kde již v této době počet Židů převažoval počet muslimů a počet křesťanů.

⁵⁷ IV 434.

finanční či společenské, zůstávají bez komentáře. Pokud se v responsivní literatuře této doby objeví, mají pouze deskriptivní charakter bez známky hodnocení.

„Také existuje nejasnost ohledně nošení klobouků, které se teď nosí z příkazu krále nechť jeho sláva vzrůstá a je třeba prozkoumat, zda je zakázáno je nosit [na Šabat]...“⁵⁸ Příkaz krále zde zůstává neoddiskutovatelným faktem, který není popudem k žádné citově zabarvené poznámce. Stejně tak v případě restrikcí v oblasti výroby: „A jelikož vyšel královský příkaz zcela odstranit všechny Židy z této činnosti a tak vyhnali oba [Reuvena i Šimona] a přišli strážci [dosl. pastýři] a vyhnali je na příkaz krále...“⁵⁹ V tomto případě sice chybí v textu oslavná formulka „nechť jeho sláva vzrůstá“, ale pro nedostatek dalších podobných míst nechceme vyvodit ukvapený závěr, že by snad mohla tato absence znamenat vyjádření odstupů. Případ řeší fungování společného podniku a z citované dohody mezi jeho dvěma provozovateli cítíme neustálou hrozbu zásahu úřadů („hodnostář, soudce či velkovezír sám“), které mohou kdykoliv podnik zavřít.⁶⁰ Tento strach měl ale svůj protějšek, a to konexe u dvora, které mohly pomocí úplatků hrozící nebezpečí oddálit nebo zastavit. Židé se ke dvoru dostávali dvojím způsobem. Buď tvořili palácové zázemí (lékaři, překladatelé) a nebo si díky svému působení ve finančnictví a v obchodě vytvořili síť kontaktů zahrnující i politickou elitu. Někdy byly známosti využívány ve prospěch židovské komunity (například v otázce daní). Velice známým a také patřičně zvěčněným případem byla výprava r. Moše Almosnina, rabína jedné ze soluňských kongregací, do Istanbulu, aby vyjednal příznivější výměr daní pro soluňskou obec jako celek. Pomocí čtyř vlivných osobností se nakonec dopracoval až k velkovezírovi a celá záležitost byla kladně vyřízena. Každá osoba mohla využít kontakty svého druhu, jednání se účastnil i don Josef Nasi, jenž měl blízko k sultánu Selimovi II. (1566-1574). Cestu k dívánu (v pramenech označovaném někdy jako „brána království“⁶¹) připravili kromě dona Josefa Nasiho ještě dva lékaři (Jehuda di Segora, Moše Hamon) a majetný člen komunity Avraham Salma, který dojednal přes *nazira* audienci přímo u velkovezíra. Je ale zajímavé, r. Almosnino zmiňuje ve své *draše* i dvorské hodnostáře, díky nimž se podařilo všechna jednání dovést ke zdárnému konci.⁶² Zapojuje je v rámci výkladu do své úvahy o gematrii („Vskutku vezírů, kteří

⁵⁸ I 4 .

⁵⁹ II 142.

⁶⁰ Dtto: שר, שופט או משנה עצמו.

⁶¹ Např. IV 34, 296.

⁶² R. Moše Almosnino, Me'amec koach, Venezia 1588, 1.kapitola.

v královské bráně [tj. na sultánově dvoře, u dívánu] dovedli celou záležitost ke konci, bylo šest a zde jsou vyjmenováni...“⁶³) a tím jim přiznává podíl na Božím plánu, tj. ulevit soluňské komunitě od tíhy daní.⁶³ Nelze ale mluvit o vděčnosti a uznání. V textu, jenž je velkou oslavou Boží prozřetelnosti, hrají pouze roli „prostředníků“.

V responsích se ale mnohem více objevují případy, kdy jsou dvorské konexe využity (nebo zneužity) ve prospěch pouhé části komunity (či jedince) a namířené proti jiným jedincům.

A také víte co mi provedl můj drahý tchán Jaakov Katalani. Vyprázdnil celý můj dům a sebral všechnen můj majetek a zboží v bednách. A také co mi provedla má žena paní Rachama, i ona totiž utekla z domu a šla do domu svého otce 9. avu, když jsem se modlil v synagoze. Teď ode mě chtějí, abych se se svou první ženou rozvedl a nechal jí a opustil svého prvorozeného syna, kterého s ní mám, abych ho už nikdy neviděl. Navíc mi vyhrožují a zastrašují mě, že mě vydají do rukou nežidů skrze Paní (TMH), která je jedna ruka s králem, nechť jeho sláva vzrůstá, a s královskými hodnostáři...⁶⁴

Tento úryvek nám otvírá dveře do spletité sítě vztahů, která pro jednoho znamenala velkou výhodu a pro druhého vážné nebezpečí, pokud se dostal na „nesprávnou“ stranu. Těžko lze odhadnout, zda šlo o praxi běžnou nebo spíše o extravagantní chování některých členů komunity. Každopádně s takovými případy se v responsích setkáváme a nejsou omezeny pouze na elitu, která má možnost využít styky s dvorem v Istanbulu, ale vyskytují se v rámci všech společenských vrstev. Že ale nešlo pouze o jednotlivé případy udání a využití vnější síly proti jiným Židům, nýbrž o problém, jenž bylo třeba řešit pomocí restrikcí, můžeme usuzovat z následujícího obecního ustanovení města Arta (Narda) „aby žádný člověk nevstupoval do domu hodnostářů, kterým se říká *vejvodas*, ledaže by byli zavoláni jménem.“⁶⁵

Sultán byl prezentován, opět v protikladu k evropským panovníkům (srovnání především probíhalo na ose Itálie-Osmanská říše), jako opravdový pán svého území co se týče politické moci, i když si autor byl vědom správného členění centra říše. Takové členění ale bylo daleké představě o roztržštěných italských územích, kde

⁶³ Dtto, 7a: ...ואמנם המשנים בשער המלך יר"ה אשר באצעותם נגמר הענין היו ששה כנודע הלא המה...

⁶⁴ III 214:

⁶⁵ Šu“t Maharival, 1.díl 39.

města mají autonomní politickou správu a každé si nezávisle na jiné síle diktuje pravidla, podle nichž se má řídit každý, kdo se chce zúčastnit jeho, v našem případě ekonomického, ruchu.

Následující úryvek je vyňat z odpovědi na otázku zaslano z Monastiru, kde tamní obchodníci s kůžemi žádali vyjádření r. Šmuele de Mediny v záležitosti oprávnění zavedení restrikcí vůči obchodníkům z jiných měst, především ze Soluně, kteří pro ně představují nepříjemnou konkurenci:

Je třeba na začátku zjistit, zda monastirští obchodníci měli právo zavést takové ustanovení, neboť je zřejmé, že jím chtěli obchodníkům ze Soluně a jiných míst zamezit přístup do města Monastiru za účelem obchodu. Zdánlivě se zdá, že právo je na jejich straně, vzhledem k tomu, že [obchodníci] přicházejí na jejich výsostné území. (...) Je ale pravdou, že tyto právní zásady platí v zemích rozdělených tak, že jedné vládne jedno kníže a druhé vládne druhé kníže. Ale v tomto království, necht' jeho sláva vzrůstá, kde se nacházíme pod velkým králem, necht' jeho sláva vzrůstá, a všichni jsme mu podřízeni, mohou obyvatelé jednoho města jít do jiného města obchodovat.⁶⁶

Dovolíme si na tomto místě také poukázat na styl, jakým r. Šmucl hovoří o poddaných sultána. Ve větě „všichni jsme mu podřízeni“ nechápe těmi „všemi“ pouze židovské obyvatelé Osmanské říše, nýbrž všechny bez náboženského či etnického rozdílu. Tím se Židé stávají integrální součástí většího tělesa se sdíleným vědomím poddanského (vlastně otrockého) vztahu vůči sultánovi. V očích rabína město, jehož přístupnost (charakterizováno absencí opevnění a otevřenými bránami ve dne i v noci) je známkou slabého postavení jeho obyvatel, kteří nepožívají v oblasti obchodu více výhod než krátkodobí návštěvníci, pokud vysloveně nepoškozují zájmy místních natolik, že je nutné je v takovém počínání zarazit:

Tím spíše [předcházející pravidlo platí] v tomto království, [kde je] město otevřené bez hradeb, s branami otevřenými ve dne i v noci, kdo chce – vejde, kdo chce – odejde, mysl ti nakáže a rozum si vynutí [vyvodit], že židovští obyvatelé nějakého města nemají v moci bránit Židům z jiného města, z tohoto

⁶⁶ II 122.

království či z jiného království, nýbrž kdo potřebuje, vstoupí a obchoduje podle libosti.⁶⁷

Ještě jeden typ srovnání můžeme najít v responsích r. Šmuele. Týká se konceptu galutu, konkrétně pod jakými nežidovskými vládci se Židé těší větší „milostí“, budeme-li hovořit v termínech objevujících se v rabínské literatuře. Náš zdroj nepřímo srovnává situaci v křesťanských zemích a v Osmanské říši. V této souvislosti uvedeme rčení, jež se v průběhu historie proměňovalo, ale otázka, na kterou dávalo odpověď, zůstala stejná: Kde je Židům lépe, pod nadvládou Edomu či pod nadvládou Jišmaele?⁶⁸ V čase i prostoru se rčení lišilo, někteří se zdráhali vůbec užít takového srovnání a situaci v jednom i druhém „světě“ viděli pro Židy zásadně nepříznivě. Například r. Avraham ibn Ezra nabízí následující poznání: „U Jišmaele k posměchu jsme byli/ útek k Edomu jsme ale nepřežili.“⁶⁹ Trochu méně cynicky laděný výrok, ale v obsahu se nepřilíš lišící, nacházíme u Rabenu Nisim z Girondi (HaRaN), který pokud se Židům špatně vede pod Jišmaelem, tak utíkají do zemí Edomu a naopak.⁷⁰ Výroky tohoto typu s u r.Šmuele, který celý život prožil v Soluni a sloužil jako rabín v kongregaci potomků Židů vyhnaných ze Španělska, nenalezneme. Jak jsme viděli výše, obraz sultánovy říše vypadá nepoměrně lépe než obraz Edomu. V otázce týkající se majetku sirotků, po jejichž poručníkovi kongregace žádá splácení daní, se dozvídáme, že

když se nad námi ten, kdo o všem rozhoduje, smiloval a přivedl nás pod jeho těchto milostivých králů, protože jejich jeho není tak tvrdé díky Bohu jako bylo za naší existence pod vládou zlého Edomu, máme se řídit podle zvyků vážených kongregací.....Podle všech responsí se zdá, že museli platit [v Evropě] dva druhy daní: *karadž*⁷¹ uvalená na hlavu muže a druhá – daň z majetku, a to do té míry, že v té době v oněch královstvích platily daň z majetku i ženy, a také děti, protože je to daň podle majetku. Ale v tomto království, kde jsme, neplatí ani ženy, ani děti podle královského zákona. A ještě můžeme uvést další rozdíl, totiž že v oněch dobách nežidé udávali k soudu kvůli půjčkám na úrok, protože nežidé

⁶⁷ IV 407.

⁶⁸ Ve středověké hebrejské literatuře se ustálilo symbolické označení Edom pro křesťanský svět a Jišmael pro muslimský svět. Narodil od Edomu termín Jišmael pak značí i muslimy jako jednotlivce.

⁶⁹ Žil ve Španělsku a Itálii v 11.-12.století, sám měl životní zkušenost s oběma světy. Citováno podle David Septimus, גלגולו של מאמר, תחת אדום ולא תחת ישמעאל. (Pod Edomem a ne pod Jišmaelem – osudy tohoto rčení), in: Zion 47/2 1982.

⁷⁰ Rabenu Nisim žil v křesťanském Španělsku ve 14.století.

⁷¹ Charadž neboli džizja, daň z hlavy, používá zde terminologii běžnou v jeho (osmanském) prostředí.

nerozlišovali, jestli přišel jejich čas [na splacení] nebo nepřišel jejich čas. Ale v tomto království díky Bohu se na tyto věci tolik nedbá a nedávají nám takové těžké břímě...⁷²

Obraz sultána jako ochránce, záruky existenčního bezpečí a pána milostivějšího než jsou králové evropští, zůstal na stránkách responsí celkem dlouhou dobu. Změny můžeme pocítovat až ke konci sedmnáctého století, kdy se začínají projevovat hospodářské potíže a zhoršující se společenské postavení Židů v osmanském prostředí, a to nejen v provinciích. Jedním z kulturně-spoločenských faktorů bylo jistě vystoupení Šabtaje Cviho, který se prohlašoval za Mesiáše a jeho propaganda též zahrnovala předpověď konce exilu a tím pádem i konce slávy Osmanské říše. To samozřejmě nelahodilo uchu sultána a tak byl Šabtaj Cvi zajat. Nakonec přestoupil na islám. Reakce muslimského obyvatelstva kolísala od nepřátelství k výsměchu, z pohledu vládnoucí složky šlo ale rozhodně o narušení loajality. Od konce sedmnáctého století a v osmnáctém století pozorujeme jisté změny, které bychom mohli označit za reakci na zhoršující se situaci Židů v Osmanské říši. Titulní listy spisů sice stále uvádějí zavedené formule, běžné i ve století šestnáctém, připojující k místu vydání informaci o příslušnosti tohoto místa ke království velkého sultána. Z počátku sedmnáctého století, kdy prakticky v žádném z osmanských měst nebyl v provozu tiskařský dům, nemáme sice žádná svědectví, ale z doby od 40. let výše můžeme uvést několik příkladů. V roce 1674 vyšla responsa r. Aharona Lapapy, vydaná v Izmiru, „pod vládou našeho pána, mocného krále sultána Mechmeda⁷³, necht' jeho sláva vzrůstá a jeho království necht' je vyvýšeno a dny jeho vlády prodlouženy v Izmiru.“⁷⁴ Pro srovnání uveďme text z titulní strany druhého výtisku responsí r. Šmuele: „V Soluni, městě silného, velkého a mocného krále, sultána Murada, necht' jeho sláva vzrůstá a jeho království necht' je vyvýšeno, Amen.“⁷⁵ Jak vidíme, jde v tomto případě o stereotypní literární obrat, nereagující na aktuální poměry. Na rozdíl od všeobecných předmluv ze šestnáctého století, vysvětlujících okolnosti vzniku tisku, představujících a oslavujících autora, iniciátora tisku a jeho sponzora, v předmluvách k tiskům od 90.let sedmnáctého století nacházíme narážky

⁷² IV 436.

⁷³ Mehmed IV. (vládl 1648-1687).

⁷⁴ תחת ממשלת אדוננו המלך האדיר שולטאן מחמד ירום הודו ותנשא מלכותו ויאריך ימים של ממלכתו באזמיר.

⁷⁵ R. Šmuel de Medina, Responsa oddíly Orach Chajim a Jore De'a, Saloniki 1596.

na celkový stav židovské společnosti v jejím vztahu k okolí. Můžeme tedy hovořit o odstupňované změně obrazu vládnoucí vrstvy. Pokud v 16. století nacházíme v responsivní literatuře pochvalné poznámky na stranu sultána a jeho politiku vůči Židům, v sedmnáctém století sledujeme pozvolné upouštění od glorifikujících poznámek, až k úplnému obratu od konce století.

Předmluvu mohl napsat autor, ale většinou byla připojena předmluva vydavatele nebo jiného rabína, který doporučoval spis čtenářům jako kvalitní a seriózní dílo. Někteří byli natolik oblíbenými autory předmluv, že byli vyhledáváni vydavateli a jejich texty nacházíme v úvodu několika tisků. To je případ r. Avrahama Rozanese, který působil v Konstantinopoli jako *rav ha-kolel* v letech 1720-1745. V předmluvě ke spisu *Kehunat olam* r. Moše Ha-Cohena v závěru píše:

Tříkrát denně se ve svých modlitbách ptáme, dokdy budeme trpět pod rukou tvrdých pánů, bijících nás a uvalujících nespravedlivé tresty...Kdo by vydržel přepadávání vykonavatelů zlých úmyslů,, neboť je v jejich moci pojmout myšlenku.....zákeřné plány na zničení nemluvňat a kojenců, jejichž krev na nich lplí...A my se udiveně tážeme, zda snad Bůh zapomněl navštívit syna své milované, který sedí mezi národy vysmívaný a oloupený, vystaven posměškům a studu, mladíci si z něj utahují jako z tupce.... Psi se smějí a prvorozený syn pláče, každý se svou rodinou, pláčem nekončícím.⁷⁶

Všimněme si, že nenajdeme v textu žádný odkaz přímo na sultána, slyšíme pouze o „tvrdých pánech“, nemilosrdných a jednajících v rozporu se zavedenou normou vztahů k *dhimmi*, resp. k Židům. Během sedmnáctého století, v protikladu k celkem stabilně silné pozici sultána od poloviny patnáctého století a ve století šestnáctém, dochází k přesunu těžiště faktické moci v útrobách paláce. Sultán je stále symbolem svrchované moci a uchovává si autoritu spojenou s panovnickou prestiží, ale skutečná vláda se přesouvá pomalu na jeho okolí (velkovezír, pašové). Výborným příkladem může být rodina Köprülü, která se z Albánie dostala pomocí systému *devşirme* do víru palácové politiky. Je možné tedy interpretovat formulaci obsaženou v předmluvě jako reflektování tohoto stavu, kdy již nebylo možné poukázat na jednoho vládce, naopak existovalo povědomí o tom, že původci nezvykle přísného

⁷⁶ R. Moše HaKohen, *Kehunat olam*, 1. díl, Konstantinopol 1740.

politického kursu je blíže nedefinovaná skupina „pánů“, kteří jednají v rozporu se zákonem.

V časově mladší předmluvě, v níž na jednom místě označuje turecké pány jako „proklaté syny služebné“⁷⁷, vyjadřuje podobným způsobem zoufalství nad stávající neutěšenou situací za nespravedlivé vlády a doufá v brzké osvobození: „S dlaněmi jako pás látky rozprostřenými při modlitbě, se úpěnlivě ptám, jak dlouho bude ještě trvat tato překážka, bytí pod rukou tvrdých pánů, kteří se nesmilují při soudu, když řeknou Zabít! Tak zabijí i pro věc malichernou.“⁷⁸ Další předmluva, tentokrát z pera autora spisu *Chajej olam*, r. Rafaela Moše Buly, se soustřeďuje spíše na prosbu o brzké vykoupení a záchranu z rukou nepřátel, není v ní řeč o „tvrdých pánech“ a můžeme ji proto chápat jako lamentaci nepřímo směřovanou na vládnoucí vrstvu, ale na realitu exilu (*galutu*) všeobecně: „A tak se modlím před tím, jenž sídlí na nebesích, prosím a žádám Boha, aby shlédl z nebes na naši bídu a řekl dost našemu trápení, neboť naše duše se koupe v prachu a nezůstalo nic než mrtvé tělo. Zachraň nás z rukou nepřátel, protože Ty jsi náš otec a k tobě se upíná náš zrak a tvé oči nechť popatří na Jeruzalém, náš svatostánek.“⁷⁹ Velká část textů si vypůjčuje verše z biblického textu. Jedinečný způsob, jakým jsou využity a poskládány do souvislé výpovědi nám je ale dovoluje interpretovat v souladu s aktuální životní zkušeností. Na tomto místě bychom měli upozornit, že v originální verzi jsou předmluvy psány v řeči vázané, překlad uváděný v této práci však na tuto formu rezignoval.

Předmluvy nevykreslovaly pouze aktuální obraz pánů, ale můžeme se setkat s narázkami na nevraživost nemuslimských obyvatel Osmanské říše, která měla za následek ne právě pozitivní vykreslení těchto skupin. Několik příkladů uvedeme v příslušné kapitole.

⁷⁷ Tím má na mysli služku Avrahamovy manželky Sáry (Hagar), jejíž syn Jišmael je tradičně považován za praotce muslimů.

⁷⁸ r. Moše Benvenisti, *Sefer Pnej Moše*, 3. díl, přetisk istanbulského vydání z let 1669-1713.

⁷⁹ R. Rafael Moše Bula, *Chajej olam*, Konstantinopol 1752.

3.2. Situace v provinciích

V jedné z výše uvedených ukázek jsme si mohli vytvořit mapu Osmanské říše, která představovala kompaktní celek, jemuž pevnou rukou vládne sultán.⁸⁰ Šlo v podstatě o vysněný model království, ve kterém by mohla židovská pospolitost celkem nerušeně fungovat. Existence takových představ v kruhu učenecých elit a mezi ostatními členy komunity (do té míry, do které je tato představa psanou či orální formou zasáhla) žádným způsobem nevyklučovala jinou mapu, kterou bychom opatrně mohli označit za bližší realitě. Příkladem může být následující ukázka, řešící případ, který se chce s manželkou odstěhovat z města, kde jej vydírají skrze úřady jeho vlastní synové: „Přesto, že království Togarma je jednotné, stejně nesou oddělená království jména Rumeli, Natoli a Erev Morea, přesto, že jsou pod vládou krále, nechť jeho sláva vzrůstá, stejně každé představuje království samo o sobě a člověk nemůže přestěhovat manželku z Morey do Rumeli apod., ale [na území] Morey samotné ji může přestěhovat z města do města...“⁸¹ Z této mentální mapy Osmanské říše, vytvořené r. Šmuelem de Medinou (Soluň), můžeme vyčíst několik základních informací:

- 1) Mapa obsahuje pouze jádro Osmanské říše – Rumélii, Anatolii a Peloponés,
- 2) důsledkem toho jsou zcela ignorovány arabské provincie a balkánská území na sever od Dunaje (nemluvě o vazalských státech jako Sedmihradsko, Moldávie a Valašsko),
- 3) Rumélie, Anatolie a Peloponés tvoří formálně jeden celek,
- 4) ve skutečnosti jsou ale ovládána místními správci.

Vidíme tedy, že soluňský rabín (tedy příslušník elity sídlící v centru říše) z hlediska správy klade hranice Osmanské říše hned za její jádro. Přitom důvodem k tomu nemůže být jeho neznalost rozlehlosti impéria, neboť komunikace mezi židovskými komunitami po celé říši fungovala na vysoké úrovni a není myslitelné, že by r. Šmuel neznal skutečný rozsah říše. Jeho mentální mapa spíše vypovídá o jeho představě o míře závislosti neuvedených území na centrální vládě. Jestliže i oblasti

⁸⁰ II 122.

⁸¹ III 155, řeč je o balkánských oblastech, Anatolii a Peloponésu.

Rumélie, Anatolie a Peloponésu působí jako administrativně celkem samostatná území, pak ostatní provincie nejsou charakterizovány ani tou minimální mírou politické závislosti na Istanbulu, jako tomu je u třech výše jmenovaných. Tím pádem nemůžeme hovořit o politické závislosti, tím spíš o závislosti administrativní. Tento obraz víceméně odpovídá tomu, co bylo konstatováno v odborné literatuře. Čím dále od centra se provincie nachází, tím větší vliv na místní poměry mají představitelé státního aparátu, bojující o moc s místními vlivnými rody (především v arabských provinciích). Tato velká míra nezávislosti na centru měla pro obyvatele dvojí dopad. Mohla být dobrým základem pro výhodné dohody s úřady, na druhou stranu je vystavila jejich zvlí. V prvním i druhém případě pak v mnoha případech nehrála roli náboženská příslušnost jedince. Židé nebyli nuceni přestoupit, když chtěli zastávat funkci výběřčího daní či nájemce daní v určitém fiskálním okrsku. K tomu je třeba dodat, že ani v centru říše většinou konverze k islámu vyžadovány nebyly. Výzkum provinciálních soudních registrů umožňuje mnohem více než v centrálních územích nahlédnout do poměrů na vesnických sídlištích. K jeruzalémskému kádímu se například dostala stížnost z nejmenované vesnice, v níž si skupina muslimů stěžuje na místního *subaşıho* a jeho podřízené, kteří okrádají místní obyvatele – muslimy, Židy i křesťany.⁸² Pro nás není důležitý fakt, že pro nedostatek důkazů a svědectví mluvící o křivém obvinění byla nakonec stížnost záporně vyřízena. Za povšimnutí stojí společně zakoušená skutečnost všemi obyvateli bez rozdílu náboženství. Podání stížnosti musela předcházet komunikace mezi poškozenými za tímto účelem. Na jednu stranu tedy mohlo dojít k excesům ze strany lokální správy, a to nejen vůči nemuslimům, na druhou stranu kádí představoval důvěryhodnou instanci, na kterou se mohli obyvatelé obrátit s vědomím, že stížnost bude vyslyšena. Kdyby si tímto postupem nebyli jisti, mohli by odeslat stížnost přímo do Istanbulu.

V provinciích se Židé také nepřímou podíleli na správě tím, že působili jako nájemci daní (*chocher mas*) i jako přímí výběřčí (*gove mas*). Tato praxe ale často poškozovala komunitu, protože pokud jedinec vybíral nad rámec vyměřené částky, neohrozil tím pouze sebe, ale celou komunitu, k níž patřil. Proto například ve městě Bursa bylo přijato ustanovení, že nikdo nesmí tuto funkci zastávat bez přímého souhlasu sultána: „Svatá kongregace v Bruse vydala ustanovení ohledně daně ze

⁸² Viz A.Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993, dokument č. 156.

zboží, která není [vybírána] z vůle krále, necht' jeho sláva vzrůstá, aby žádný Žid si ji nemohl přivlastnit, protože to Židům působí velkou škodu, a ten, kdo úmyslně neuposlechne toto ustanovení bude exkomunikován a vyvržen z tohoto světa i z onoho světa...⁸³ Ani takové ustanovení ale nemohlo zastavit všeobecně zavedený zvyk obstarat si právo na výběr poplatků. V Burse konkrétně téměř u všech druhů zboží působili Židé jako výběřčí. Kongregace musí řešit, jak se má chovat k jednomu z nich, jenž vyžaduje vyšší daně ze zboží než stanovil sultán. Kromě toho, že tímto ustanovením chránila obec své členy před finanční ztrátou větší, než by byla ze zákona nutná, můžeme chápat takový tvrdý postoj vůči samozvaným výběřčím jako loajální politiku směrem k centrální vládě.

R. Šmuel di Medina se na několika místech vyjadřuje k bezpečnosti na cestách, zejména ze Soluně do Země izraelské, ať je o pozemské či námořní stezky. Je zajímavé, že způsob, jakým představuje míru bezpečnosti, kolísá od stručného konstatování, že cesty jsou bezpečné, k vyjádření obavy z podniknutí cesty do stejných končin. „Díky Bohu požehanému, námořní stezka ze Soluně až tam [do Země izraelské] je prosta loupežníků a nebylo slyšet nic špatného, díky Bohu.“⁸⁴ A na jiném místě: „...a tím spíš v této době, kdy vidíme množství [lidí tam] chodí a také protože všechno je pod vládou našeho pána, krále Turecka, není nebezpečí tak velké...“⁸⁵ Tedy v prvním případě námořní stezka je představena z hlediska loupežných přepadení jako celkem bezpečná. U druhé cesty, tentokrát pozemské, nejsou sice vyloučeny nepříjemnosti, ale jako příznivý faktor je shledávána příslušnost celého území k osmanskému státnímu celku. Toto konstatování je trochu zarážející, protože samotný r. Šmuel byl nucen řešit desítky případů „opuštěných“ žen, jejichž manželé byli zavražděni právě na cestách v rámci impéria. Oproti tomu máme svědectví o tom, že si Židé někdy najímali janičáře, aby je doprovázeli a tím učinili cestu bezpečnější. Jen v jednom případě se setkáváme s negativním popisem cestování, ve kterém se dozvídáme, že existuje „nebezpečí na cestách všelikého druhu, na souši i na moři, také ze strany království, kterému jsme podřízeni, protože až se to k nim donese, budou ohroženi živí i mrtví.“⁸⁶ Tento obraz se nápadně liší od dvou předchozích a zároveň od způsobu, jakým byla představována vláda. Protože ale musíme mít na mysli všechny faktory, které vedly rabína ke konkrétním

⁸³ II 225.

⁸⁴ IV 289.

⁸⁵ III 215.

⁸⁶ II 203, jde přesun zesnulé do Země izraelské, kde si přála být pohřbena.

halachickým rozhodnutím, které si vyžadují pádnou argumentaci, nabízíme dvě interpretace, které mohou vedle sebe paralelně existovat, jelikož každá se dotýká jiného aspektu problému. Zaměřme se nejprve na tazatele. V prvních dvou případech jde o jedince, kteří učiní svobodné rozhodnutí odstěhovat se do Země izraelské. V posledně jmenovaném ale je situace jiná. Přáním zesnulé bylo, aby její tělo bylo pohřbeno v Zemi izraelské, a tento úkol spadl na bedra jejího syna. Není vyloučené, ačkoliv z dotazu to přímo nevyplývá, že on či jeho příbuzní nechtěli podstoupit tak náročnou cestu, která znamenala finanční zatížení a vystavení se nepříznivým podmínkám spojeným s cestováním. Rabín tedy cítil jako svou povinnost najít způsob, jak zprostit syna zesnulé tohoto nelehkého úkolu. Učinil tak s poukazem na nebezpečí, které by mohlo cestou ohrozit „živé i mrtvé“ a které tedy převáží i tak důležitý čin jako splnění poslední vůle zesnulého. Proč ale jako důvod uvedl právě výrazně negativní postoj státu k podniknutí cesty? Tím se dostáváme k druhé interpretaci. Vidíme zásadní rozdíl v cestování jedince, ať jde o soukromou či obchodní záležitost, a ve výpravě, která mezi jiným nese i rakev se zesnulým. Takové počínání je přinejmenším podezřelé, nehledě na to, že osmanské úřady nerady viděly nějaké ostentativní jednání, jemuž propůjčoval význam zvláštní status Země izraelské pro židovské obyvatelstvo. Židé, muslimové a křesťané v Osmanské říši měli slušné znalosti o víře a zvycích příslušníků jiných náboženství. Proto tam, kde si vláda osobuje právo na absolutní loajalitu ze strany *dhimmi* a na oplátku garantuje poskytnutí ochrany, není prostor pro zjevný projev lojality k jiné síle či náboženství. Jednání odchylojící se výrazně od normy není tolerováno.

Jak jsme viděli na příkladu jeruzalémského sandžaku, nebyli v provinciích Židé vystaveni nějaké zvláštní diskriminaci či útlaku, kterým by nebyli vystaveni ostatní. Obyvatelé zažívali společně útisk ze strany lokálních úřadů, přičemž centrální vláda si uchovala v očích místních kredit, jelikož její politika, zaměřená na udržení pořádku v provinciích, se ukázala vstřícná právě vůči obyčejným lidem. V oblasti pronájmu a vybírání daní cítíme na stránkách responsí napětí mezi běžnou praxí místních Židů, kteří se zapojují volně do provinciální správy a ekonomiky a svou činností, ne vždy v souladu s pravidly danými centrální vládou, nepřímo živí představu o autonomii provinciální administrativy, a mezi rabíny, kteří stojí pevně za zájmy sultána, a pro které svévolné jednání jedince znamená ohrožení komunity jako celku. Tento směr jasně ilustruje negativní postoj k praktikám, provozovaným v rámci vybírání daní ze zboží, nehledě na náboženskou příslušnost poplatníka.

Pravdou je, že v království, ve kterém přebýváme, nepředstavuje zisk nájemců daní nic jiného než krádež páchanou na králi, nechť jeho sláva vzrůstá, a jak můžeme říct, že společenství zůstane na jeho místě [i po jeho smrti], tedy ve věci, která není ošetřena zákony království pozemského [osmanského] ani nebeského [halachou], protože kdyby tomu tak bylo, bylo by možné objasnit, jaký je zvyk týkající se těch, kteří se chápou výběru královských daní, tzn. jaký je zvyk nebo zákon, a pak by se jednalo a soudilo podle jejich běžného zvyku...⁸⁷

Tento rozbor nám kromě absolutní loajality rabína k panovníkovi na rozdíl od indiferentního přístupu výběřčího prozrazuje další důležitý moment, týkající se nejen učenecké vrstvy. Na životě v osmanské společnosti se nebylo možné aktivně podílet pouze na základě znalostí židovského práva a zvyků. A tím spíš si s takovou devizou nevystačil rabín, který měl řešit úlohy, ve kterých figurovaly sítě vztahů neomezující se pouze na židovskou populaci, a proto bylo nutné znát i osmanské právo a zvyky.

3.3. Vojsko

Jedním z všudypřítomných elementů v osmanské společnosti, městské i venkovské, v centru i v provinciích, byla přítomnost vojenské síly. V době, kdy se neválčilo, byla vojenská posádka rozestavěna po celé říši, aby pomáhala zachovat vnitřní pořádek, část vojska byla zapojena do správního systému říše díky systému tímárů. Obyvatelstvo říše denně zakoušelo mnohost vztahů mezi jím a vojenskými příslušníky.

Pro Židy představovali janičáři a sipahíjové nebezpečnou sílu, která mohla kdykoliv dosáhnout toho, co si právě umanula a obzvláště napjatá byla období, kdy docházelo k manévřům (odchod do války, příchod z války). Druhou stranou mince byla každodenní interakce v dobách klidnějších, Židé působili jako dodavatelé jednotlivých vojenských hodnostářů, poskytovali jim půjčky a tak se často vyskytovali v jejich blízkosti. Takový vztah byl klasifikován jako přátelství, což se projevilo ve chvíli, kdy konkrétní janičář nebo celá skupina byli požádáni o pomoc svým „přítelem“ v čase potřeby. Nežřídka vlastně šlo o vyřízení účtů v rámci židovské komunity, při kterém se někteří jedinci neostýchali použít vnější síly.

⁸⁷ IV 156.

Příkladem může být spor mezi kongregacemi ve městě Patras, který vedl tak daleko, že zástupci kongregace *Siciliani* i objednali janičáře, aby dopadli vyslance romaniotské obce: „A ten chudák nastoupil na loď, načež se Siciliánští, kteří jsou tu v Soluni noví i usedlí, seskupili a nastoupili na loď s jedním či dvěma janičáři, kteří ho zmlátili a zranili a odvedli před nežidovský soud a jeden z nich, Jaakov Rida, se rozpovídal před městským soudcem a dožadoval se peněz, které mu dlužil...“⁸⁸ Vidíme, že janičáři, samozřejmě za určitou úplatu, byli ochotni nabídnout své síly a mohli tak činit beztrestně. Kádí zde vystupuje jako někdo, kdo je ochoten vyslechnout jakoukoli stížnost, bez toho, aby se hlouběji zajímal o skutečný stav věcí. Musíme ale přiznat, že dlužní spory byly v osmanské společnosti běžné a proto takové falešné obvinění nemuselo vyvolat podezření. Co je důležité pro naše téma je opět způsob seskupení osob do dvou táborů. Na jedné straně nemajetný člen romaniotské komunity v Patrasu, který se stane na služební cestě do Soluně obětí fyzického násilí objednaných janičářů a úkladů členů siciliánské komunity. Tento případ nám osvětluje jeden ze zdrojů obrazu janičáře jako štváče, který si vybíjí svou zlost na Židech, ale zároveň jako případného pomocníka při vyřizování účtů, na jehož práci se může objednavatel spolehnout. Podobnou roli hrál janičář ve vnitřním sporu jedné ze soluňských kongregací okolo výměru daní a výběru devíti osob (*ma'arichim*), které mají každému jedinci v kongregaci stanovit výši poplatku. Fyzická konfrontace se odehrála přímo na Šabat v synagoze, podle svědectví ovšem nebyla první svého druhu: „A v tomto čase přišla skupina lidí pomáhající výše zmíněnému a vztáhla ruku na bezchybné lidi, kteří na ně podali žalobu, a nejen to, tito lidé dokonce přivedli jednoho janičáře do synagogy, aby je ostudně a bídně zmlátil ranami tvrdými...“⁸⁹ Z odpovědi se dovídáme, že napadení se nehodlali smířit s takovou potupou a hodlali se bránit fyzickému násilí, což by ale vyústilo v ještě větší problém, než před jakým stáli ve stávající situaci. „A i když namítneš, že jde o obecný jev, což našťestí tak není, je nevídané, že jedinec či jedinci přivedou na svatý Šabat janičáře do synagogy a vydá mu souvěrce do rukou, který ho zmlátí a zraní, až ten dotyčný kvůli velikosti utrpení bude požadovat nůž, aby zabil janičáře. Kdyby k tomu totiž došlo, ..., naopak úplně všichni bychom byli ztraceni, nejen naše kongregace, nýbrž všichni obyvatelé města Soluně, a z toho důvodu si *chacham* a členové kongregace ničeho nevšímalí a

⁸⁸ II 153.

⁸⁹ II 152.

předstírali, že nic nevidí...“⁹⁰ V podstatě jedinou poznámkou týkající se janičáře je obava, že by jeho násilná smrt uvrhla všechny Židy v Soluni (slovním obratem „všichni obyvatelé města“ se myslí pouze jeho židovská část, která ale již v této době tvořila početní většinu). Janičář není žádným způsobem demonizován, jeho krutost není nijak vyzdvihována, ale v situaci, kdy je pouze „nájemnou silou“, za jehož aktivitami stojí členové obce, je toto upozadění pochopitelné. Pro židovskou komunitu ale snad horší než samotné rány byl fakt, že jsou do vnitřních rozporů zapojováni nežidé. Zároveň je třeba poopravit vžitou představu o solidaritě panující v rámci menšinové skupiny žijící mezi „cizími“ (z hlediska oficiálních představ, udržovaných skupinou jako celkem), ve chvíli, kdy se míra této „cizosti“ pružně mění v závislosti na nejrůznějších faktorech, včetně vždy překvapujícího faktoru x.

Od sedmnáctého století vojenská vrstva začala pronikat do městských cechů a tak k již předcházejícím typům vztahů přibyl ještě vztah konkurenční.

Obraz vojáka jako postrachu obyvatel, respektive Židů, měl své oprávnění v napjatých situacích, ale v našem prameni se více než s tímto obrazem setkáváme s janičářem či sipahíjem v každodenní komunikaci s Židy za účelem obchodu či soukromých záležitostí. Čteme například o Reuvenovi a Šimonovi, kteří si pronajímají dlouhodobě dva komplexy budov s dvorem a dojde mezi nimi k roztržce, již rozpoutaly Šimonovy architektonické inovace, zasahující do území Reuvena. S janičářem se setkáváme jakožto s majitelem obou pozemků, který s Reuvenem řeší nastalou situaci. Z odpovědi nepřímou vyplývá, že i za situace, že by Reuven měl právo soudit se s majitelem janičářem, takový krok by měl smysl pouze pokud by šlo o jedince ze střední vojenské vrstvy a ne o někoho, kdo se počítal mezi nejvyšší vojenskou elitu. „...tehdy se nemůže Reuven soudit s janičářem, protože by mu řekl, i kdyby byl středního postavení, co je mi po tobě...“⁹¹ Existuje tedy i povědomí o odstupňované prestiži vojenských jednotek, které tedy nejsou prezentovány jako homogenní celek, nýbrž jako sociálně pestrá skupina. Protože nežidé mohli za určitých okolností svědčit u židovského soudu, setkáváme se s janičáři i v takových případech. Jako vrstva vykazující vysokou mobilitu na území Osmanské říše a zároveň jako skupina v dobách míru nucená obstarat si peníze a obživu se janičáři uchýlovali k praktikám, které na stránkách responsí zůstávají bez emotivního ohlasu a jsou jen nepostradatelným článkem při rekonstrukci případu, konkrétně zmizení a

⁹⁰ Dtto, v odpovědi.

⁹¹ IV 280.

domnělého úmrtí některého člena židovské pospolitosti. Janičáři byli najímáni jako doprovod na kratší i delší vzdálenosti, někdy obchodníci a poutníci cestovali sami, nezdá se ale stávalo, že takový doprovod skončil loupežnou vraždou, spáchanou na poutníkovi či obchodníkovi. Židé v tomto ohledu představovali slibnou kořist, ale jak uvidíme v následujícím příběhu, ne vždy zaručenou.

Ve čtvrtek devátého kislevu 5307 [1546] od Stvoření k nám přišel rabi Cvi bar Eljakim Aškenaz ze Sofie a svědčil před námi, níže podepsanými svědky, jak tudy procházel mládenec rabi Jicchak bar Sason z Budy a podal svědectví, aniž by byl žádán, jak mu jeden janičář vyprávěl o tom, jak se on a jeho přátelé janičáři nalodili na loď... a vyrazili z tohoto města Bělehradu směrem na Budu a na tomto místě se k nim připojili tři Židé a cestovali s nimi. Přitom o nich přemýšleli zle ve svém srdci a vymýšleli, jak by je zabili domnívajíce se, že mají mnoho peněz a tak je zabili, jejich krev nechť Bůh pomstí, a pak je svlékli ze svršků, ale měli s sebou jen asi 2000 *levanim* [akçe]; a ještě dosvědčil zmíněný janičář zmíněnému mládenci podle svědectví zmíněného rabi Cvi Eljakima, že kdyby on a jeho přátelé věděli, že u sebe nemají tolik peněz, co mysleli, když viděli, že jsou to obchodníci, žádným způsobem by na ně nevztáhli ruku, aby je zabili, tyto tři Židy...⁹²

Jiné svědectví ke stejnému případu ale hovoří jinak. Podle této verze loď byla přepadena piráty a tito zabili tři Židy spolu s několika janičáři. V závěru se ale ukazuje, že šlo o jinou trojici obchodníků a o dva různé případy. Máme před sebou janičáře, který sám sebe vyzradí a navíc zpochybňuje závažnost provinění s poukazem na „omyl“ v odhadech výše lupy. Tento postup nevyvolává údiv zúčastněných, nebo alespoň žádný údiv není v textu zachycen. Zároveň se pokládá za samozřejmost, že pachatelé z řad janičářů nejsou žalováni u osmanského soudu. Židé, a obchodníci nejvíce, si byli vědomi latentního nebezpečí během cesty. Částečnou prevencí bylo například odstranění viditelných židovských symbolů při cestování nebo dokonce převleky (užití typického muslimského oděvu).⁹³ Sipahíjové se objevují v responsích r. Šmuele ve funkci garanta veřejného pořádku na venkově (okolí Monastiru) a správců místního vězení⁹⁴ nebo jako autoři svědectví ve věci dvou mrtvých Židů,

⁹² III 44.

⁹³ R.Concin, *Nachala Lihošu'a*, 18.

⁹⁴ III 57.

nalezených na kopci u vesnice Utluk (oblast Filipoli), přičemž jeden z nich byl sipahíjův známý a díky fyzickému popisu druhé mrtvoly byla i tato identifikována. Sipahíj měl na koho se obrátit (jiný místní jeho známý) a především si byl vědom toho, že se takové svědectví od něj očekává.⁹⁵

Viděli jsme, že Židé přicházeli do styku s janičáři a sipahíji za různých okolností a jejich vztah tedy neodpovídal vždy stereotypu o krutém a fanatickém osmanském vojákovi. V sedmnáctém století ale došlo k několika excesům, které tento stereotyp uvedly v život. V roce 1622 došlo k ozbrojenému střetu mezi sipahíji a *dhimmi* v Soluni a jen za předem dosaženého souhlasu kádího se mohli *dhimmi* bránit se zbraní v ruce a tak se jim podařilo agresory zlikvidovat. K dalšímu incidentu došlo v Istanbulu v roce 1633, konkrétně šlo o nařčení z rituální vraždy iniciované dvěma vojáky.⁹⁶

3.4. Lidové vrstvy

Nadpis této kapitoly si žádá vysvětlení. Adjektivum „lidový“ se může vztahovat k různým pojmům (kultura, vrstva, zbožnost...) a zároveň bývá automaticky chápáno v opozici k „elitnímu“. Jelikož si s tímto vymezením nevedí rady renomovaní historici, dokonce padly návrhy od něj zcela upustit, nebudeme se snažit zde vymýšlet nový obsah a definice pojmů, pokusíme se jen zkombinovat několik postřehů. Když budeme vycházet z členění této práce, mohli bychom říci, že v této kapitole sledujeme vše, co nespadá do ostatních kategorií (stát, administrativa, vojsko a *ulemá*). Náš materiál není natolik výmluvný, aby vypověděl o všech oblastech, které by nás zajímaly. Někdy nám nedává informaci o sociálním zařazení aktérů a můžeme se pouze domýšlet, zda šlo o městského řemeslníka či rolníka z venkova.

Existuje názor, že lidová kultura byla definována nábožensky, proto by měly být zkoumány jednotlivé denominace zvláště.⁹⁷ My se ale domníváme, že alespoň částečně byly konfesijní hranice v rámci lidové kultury překračovány. Pokud totiž tvrdíme, že Židé konkrétního sociálního a ekonomického postavení tvořili v určitých

⁹⁵ III 79.

⁹⁶ Yaron Ben-Naeh, (איסאנבול, שאלוניקי, העת'מאנית במאה הי"ז (החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית במאה הי"ז) (Židovská společnost v osmanských městech v 17.století (Istanbul, Soluň a Izmir), dizertační práce, Hebrejská univerzita, Jeruzalém 1999.

⁹⁷ Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London 2000.

aspektech integrální součást osmanské městské i venkovské společnosti, jsme pak nuceni přiznat jim i participaci na ní, jde o vzájemný vztah recepce i kontribuce. Toto tvrzení se opírá o koncept „multiple identities“, které ale implikuje odhlédnutí od námi zažitých kulturních typů. Zároveň je nejasné, nakolik byly kategorie lidové kultury asimilovány oficiální židovskou kulturou a následně prožívány jako již specificky židovské a nakolik byl sdílen i jejich prožitek s nežidovským okolím.⁹⁸

Pro naše potřeby se spokojíme s obsahem pojmu „lidové vrstvy“, jak nám jej naše prameny dovolují nahlédnout. Problematické kategorie, jako je například vojenská složka, která mohla z části patřit k elitě, ale na různých místech se za jistých okolností stala součástí „lidových vrstev“ (například jsme viděli, že janičář, pokud neměl pevné ekonomické zázemí ani společenskou prestiž, se stal obyčejným obyvatelem města, který byl nucen obstarávat obživu různými způsoby), se v této kapitole objeví potud, pokud o nich responsa budou hovořit, aniž by jejich výlučnost byla patrná. Do této kapitoly rovněž zařazujeme blíže společensky nespecifikované „aktéry“ s vědomím, že jde pouze o vynucenou metodickou zkratku způsobenou charakterem pramenného materiálu.

V dlouhodobé perspektivě se zdá, že se vztah Židů k jednotlivým denominacím lišil. Je ale otázka, nakolik důvody tohoto odlišení byly náboženské, či zda se zakládaly spíše na jiných, například ekonomických faktorech. Judaismus má svou koncepci křesťanství a islámu jako náboženských institucí a věroučných systémů. Na rozdíl od jednotného pohledu na islám co se týče jeho monoteistických základů, v otázce křesťanství nepanuje úplná shoda. Někteří poukazují na to, že nauka o trojici a uctívání světců jsou jasnými znaky modloslužby, jiní zase zmírňují tento soud s poukazem na nesrovnatelnost biblické modloslužby a praktik, které užívá křesťanství. V období poreformačním se přihlíží k rozdílům mezi katolickou a protestantskou větví tohoto náboženství. Rozdíly v ideovém pojetí křesťanství neznamenal pouze rétorické cvičení, ale byly zásadní pro vyhodnocení problému, ve kterém nebylo možné toho ideové pole ignorovat. Z přelomu 17. a 18. století se dochoval zajímavý rozbor případu šperku putujícího z Amsterdamu do Osmanské říše, který ale měl tvar kříže. Dotazovaný důkladně probírá všechny důvody, které povolují takový šperk nosit. Těmi nejzávažnějšími jsou:

⁹⁸ Pro případy kulturních a společenských (náboženských) inovací má judaismus pravidlo, které jejich osvojení usnadňuje. Zní takto: „Zvyky Židů jsou jako Tóra.“

- 1) Místo původu šperku (Amsterdam, o kterém každý ví, že není katolický a tudíž šperky nejsou vyráběny za účelem praktikování náboženství),
- 2) současná móda, která tyto šperky využívá bez jakýchkoliv náboženských konotací.⁹⁹

Nakolik tyto názory byly přijímány adresáty lze jen těžko doložit. Nevraživost vůči křesťanům (spíše než křesťanství) ale v lidových vrstvách byla běžná a „opětovaná“. Jen důvody k ní nebyly na úrovni náboženských idejí, kořenila spíše z ekonomické rivality obou stran, které si navzájem konkurovaly v obchodě. Zejména Arméni proto byli často nazýváni „*Amalek*“¹⁰⁰, což je důkaz obzvláště hlubokého nepřátelství.¹⁰¹ Domníváme se, že také předmluva r. Chajima Barucha Saporty z roku 1794 k responsím r. Chajima Benvenisti¹⁰², je právě reakcí na těžký konkurenční boj a silnou pozici křesťanů:

Všichni trapiči Izraele budiž prokleti/ jedovatá zvěř/ pohlcují Izrael plnými ústy/
silný je slabým/ chtějí nás oloupit o majetek, povstalo pět pohanů/ podívají se na
Žida, který se jim přičí a vysvléknou ho přímo uprostřed tržiště, to je jejich
pošetilým zvykem/ ani silou je nelze odvrátit od jejich úmyslů/ zpupný národ/
neobřezaného srdce a neobřezaného *¹⁰³/ A my se podivujeme dokdy toto zlé
společenství prázdných lidí/ bude bít a trestat nezákonně a plivat/ .../ Bože, vylij
na ně svůj nebeský hněv/ sud' je ohněm a vodou/...¹⁰⁴

Křesťané také mnohem méně než muslimové vystupují jako svědci v případech zmizení či smrti nějakého Žida. V jednom případě máme dochováno svědectví Řekyně o násilné smrti Žida, místního obchodníka, za vesnicí. Toto svědectví ale nebylo vydáno spontánně, naopak tendence mlčet a ignorovat celý

⁹⁹ R. Jicchak HaKohen, Batej Kehuna, Izmir 1736, 1.díl, 61.

¹⁰⁰ Např. r. Aharon ben Chajim Avraham HaKohen, Perach mate Aharon, Amsterdam 1703, 1.díl, 77, R. Chajim Benvenisti, Ba'e Chajje, reprint soluňského vydání z roku 1794, Jeruzalém 1998, II 177(zde jsou dokonce Arméni odlišeni od ostatních křesťanů).

¹⁰¹ Amálek je název biblického národa, který se pokusil pobít všechny Židy při jejich východu z egyptského exilu, v průběhu historie termín nabyt symbolického významu a přenesl se na všechny skupiny, které usilují Židům o život.

¹⁰² R. Chajim Benvenisti (Benbenest) žil a působil jako rabín v Izmiru (dosazen Šabtajem Cvim) v letech 1603-1673.

¹⁰³ Tak v textu.

¹⁰⁴ Ba'e Chajje, předmluva.

případ je zřejmá, jak se zdá, nikdo se nechtěl zaplést s úřady vzhledem k tomu, že by byli zadrženi jako hlavní podezřelí:

A ještě nám osvětlí, jestli se [tato žena] může vdát na základě těchto svědectví, zmíněný Reuven byl totiž zabit při svých obchodních pochůzkách po vesnicích. A toto se stalo: Zmíněný Reuven chodil společně se svým přítelem a protože byl čtvrtek, zařídil pět nebo šest slepic, že půjdou do města a stráví tam svatý Šabat. Řekl svému příteli, jdi napřed...a sejdeme se v té a té vsi a půjdeme na Šabat do města a přítel šel do té vsi a čekal na něj. Když viděl, že nepřichází, vrátil se zpět a ptal se po něm ve všech vsích, ale nenašel ho. Tak šel do města, aby tu zlou věc oznámil jeho bratrovi, který vstal a šel ho hledat. Nenašel ho a tak šel do jedné vsi jménem Istoriplis, odkud jeho bratr vyrazil, a vstoupil do domu jedné nežidovky, co znala zavražděného Reuvena. Optal se jí oklikou, zda má vosk či mandle na prodej jako vždy v minulosti a nežidovka odvětila: Já vím, žes nepřišel ani pro vosk ani pro mandle, ale přišel jsi hledat svého bratra Reuvena. Bude tomu osm dní, co ho můj manžel spatřil mrtvého na kopci jménem Kinoliri a kolem něho se pásal jeho dobytek. A také *vejvoda* ho viděl, když tudy procházel a vybral po vesnicích okolo 3000 *levanim*. Tak šel jeho bratr na ten kopec, ale nenašel ho...Ještě jednou jsme se tam vydali se soudcem a s několika Židy, kteří dosvědčili, že soudcovi muži lapili jednoho Řeka, aby jim řekl, co se stalo tomu Židovi, a Řek odpověděl: Nevím nic, jen jsem jednou byl s přáteli pást stádo a přišel k nám Řek jménem Jorgo Lionei a varoval nás abychom nestoupali na kopec jménem Kinoliri a aby se tam nepáslo stádo, protože tam viděl jednoho zabitého Žida a okolo něj se páslo jeho stádo. Nechod'te tam, řekl, abyste nepřišli k úhoně od *vejvody*. A ten Řek Jorgo Lionei je manžel zmíněné nežidovky, která jeho jménem podala svědectví bratru zavražděného...¹⁰⁵

Můžeme si všimnout, nakolik fungovala sociální interakce i mimo městské prostředí. Bratr zavražděného, stálým bydlištěm v nedalekém městě, zná Řekyni, vesničanku živící se nejspíš prodejem vosku a mandlí. Řekyně znala zákazníka, dokonce věděla o jeho blízkém příbuzenském vztahu k oběti. Přesto ona ani její manžel nechtějí být spojováni s vraždou. Soudržnost vsi ilustruje jeho varování ostatním pastevcům, aby se k místu nepřibližovali. Pozornost budí také chování

¹⁰⁵ III 75.

„vejvody“, který nález nenahlásil. Na tomto místě ale není jasné, jakou funkci vlastně „vejvoda“ zastával. Nejspíše šlo o nájemce/výběrčího daní, pro něhož místní obyvatelstvo používalo označení jim jazykově blízké, pro ně byl on první hmatatelnou reprezentací státní moci. Shledali jsme vztahy mezi městem a venkovem na určité sociální úrovni poměrně živými (v tomto konkrétním případě napomáhá takovému stavu příbuzenský vztah), přesto ale cítíme tendenci k uzavřenosti a strachu vesnického obyvatelstva z následků, které by mohlo mít objevení mrtvoly. Řekové podávají velice vyhybavé svědectví před městským soudcem, který na žádost Židů přichází případ vyšetřit. Nemůžeme zde hovořit o náklonnosti, která naopak muslimy často vedla k oslovení známého Žida. Tento početní nepoměr mezi výskytem spontánního křesťanského a muslimského svědectví považujeme za důkaz silnějších bariér mezi židovskou a křesťanskou populací než mezi židovskou a muslimskou populací.

Pro zprůhlednění metody, jakou jsme použili pro vytěžení informací, na kterých stavíme interpretaci, uvedeme několik obsahově nosných tématických okruhů responsí. Snad nejvíce o každodennosti v Osmanské říši a o propletení a různé kvalitě vztahů jejích obyvatel vypovídají již zmíněné případy nezvěstných a údajně či popravdě zesnulých Židů. Otázky nabízejí bohatou narativní látku a nezřídka i odpovědi přinášejí důležité informace, které v otázce uvedeny nebyly. Zároveň v nich najdeme dvě strany těžé mince: jednak úklady a obraz Turka, popřípadě Arména či Řeka, jako vrahy a osoby neustále vyhledávající příležitost okrádat a vraždit (nejen Židy), jednak přátelství a korektní sousedské vztahy překračující hranice paralelních životů. Dalším okruhem jsou otázky týkající se rodinných záležitostí, kde máme často také možnost nahlédnout do širšího kontextu souvislostí života židovské rodiny v osmanské společnosti. A do třetice sice nepřiliš bohatá, ale neméně důležitá pro naše téma, skupina responsí týkajících se náboženské praxe (Šabat, svátky, ve sbírkách responsí řazených podle „*Arba turim*“ jde o svazek *Orach Chajim*).

Název této kapitoly nechce budít dojem, že vymezuje Židy vůči lidovým osmanským vrstvám a naopak. Pojem lidová vrstva zahrnuje totiž i tu část židovské populace, kterou bychom nenazvali elitní. Obyvatelstvo měst a venkova společně prožívalo doby míru i války, požáry, útlak ze strany provinciálních úředníků a výtržnosti páchané především ve městech námořníky. Je pravdou, že některé události s sebou nesly i konflikt vedený na konfesijních hranicích, ale z pohledu dlouhodobého jde spíše o v různých intervalech se objevující období napětí, většinou způsobeného

dopadem válečných kampaní nebo probuzením náboženského (islámského) fanatismu. Mluvili jsme již o rozruchu okolo Šabtaje Cviho a dopad aféry na chování nežidů vůči Židům. Výsměch, jemuž byli vystaveni Židé na ulici, připisovali evropští cestovatelé právě šabatiánskému fiasku.¹⁰⁶

Zvyky a zákony každé náboženské skupiny byly známy příslušníkům jiného vyznání, protože jich byli denně svědky, což platilo o to víc, když mezi těmito jedinci panoval přátelský vztah. Ochotu pomoci vidíme v případě nežida, který byl ochoten na židovský svátek pro svého známého Žida provozovat činnost, která je dle halachy Židům na svátky zapovězená: „Stalo se v městě Galipoli, nechť je Bůh ochraňuje, že si nepřinesl v předvečer svátku Sukot omylem nebo schválně vrbovou větvičku pro *lulav* a ráno v den svátku si nežid přivstal a přinesl vrbové větvičky, které ten den utrl.“¹⁰⁷ Můžeme tento poznatek srovnat s texty ze sedmnáctého a z první poloviny osmnáctého století. Oba případy poukazují na přátelské vztahy mezi Židy a nežidy, tento svět lidových vrstev ostře kontrastuje s učeneckou úvahou, která se odvíjí od snahy vysvětlit důležitost reprezentace židovského náboženství „na ulicích a trzích“, vyjádříme-li pojem veřejného prostranství jazykem pramene. První otázka putovala k jeruzalémskému rabínovi, ale tazatel nejspíš pocházel z jiného místa osmanské říše:

Jeden z hostů poutníků se mě zeptal ohledně Reuvena, zapáleného do pití dýmu, jemuž se říká ve všech jazycích *tutun*¹⁰⁸, ve všechny všední dny včetně nocí, dokud neusnul, a velice se trápil na svatý Šabat a pokoušel ho zlý pud žhavou radou, aby si šel sednout k nežidovi, pijícímu dým, užívat si vůně dýmu, který bude vycházet z úst nežida a tak učinil a tím se jeho mysl zklidnila. Z toho vyplynulo, že měl Reuvena jako svého přítele¹⁰⁹ a všiml si, že má Reuven potěšení z vůně dýmu. A nežid sám od sebe řekl na svatý Šabat Reuvenovi, aby otevřel ústa a vdechl hodně dýmu, aby jím naplnil ústa, a pak jej Reuven pomalu vypouštěl. A to Reuven dělal každý svatý Šabat. A ještě to pokračovalo tak, že když nežid viděl Reuvena, jak se k němu blíží na Šabat, snažil se zapálit stroj na dým¹¹⁰, aby potěšil Reuvena, který si k němu přišel sednout a dělal to, co bylo

¹⁰⁶ Viz např. relace holandského kalvinistického kněze Thomase Coenena, Plané naděje Židů, jak se projeví v postavě Šabtaje Cviho, Jeruzalém 1998 (hebrejský překlad).

¹⁰⁷ I 22, je zde užit termín *goj*, není úplně jasné, zda šlo o křesťana či muslima.

¹⁰⁸ Tj. tütün, tabák.

¹⁰⁹ V originále doslova „milovaného, oblíbeného“.

¹¹⁰ Tj. dýmku.

zmíněno výše, ačkoliv nežid původně neměl v úmyslu pít dým a pil ho jen proto, aby uctil Reuvena, svého přítele.¹¹¹

Kromě jasné diagnózy závislosti na tabáku zde máme pěknou ukázkou navazování spontánních přátelství. Pramen dokonce hovoří o úctě k Reuvenovi, což chápeme v kontextu důležitosti přátelských vztahů v muslimském prostředí jako zřetelný projev přijetí zvyků toho druhého. Zároveň se zde potvrzuje, že v různých společenských figuracích mají převahu různé aspekty identity. V našem případě by tedy identita sociální (postavení jedince v síti sousedských vztahů) se projevuje silněji než identita náboženská (i když fakt, že Reuven kalkuluje s halachickými hranicemi svého konání tuto identitu ponechává relevantní). V odpovědi se dovídáme, že „navíc svým špatným jednáním znesvětil Boží jméno mezi nežidy, když nasával ústy dým, protože tak se jejich ústa naplní posměšky směrem k naší svaté Tóře a znesvěcení Božího jména je velký prohřešek.“¹¹² Ryze právní hledisko se zdá být nyní upozaděno, aby dalo vyznít důležitosti hlediska ideového. Jelikož Židé tvoří v očích ostatních národů jeden celek, chování jedince má vliv na jejich vztah k judaismu. Toto je myšlenka, která se objevuje i v druhém případě (tentokrát z Egypta z první poloviny 18. století), kde je pro nás zajímavá argumentace rabína:

Ale během ostatních postních dnů nevidím důvod to [kouření dýmky] zakázat, i když by bylo vhodné se vyvarovat pití [dýmu] venku na trzích a na ulicích, aby jej nespátřili nežidé, čímž by bylo znesvěceno Boží jméno, protože oni to mají tak, že jej nesmí pít o půstech. A proto není vhodné [dělat to, co by] podle jejich názoru [znamenalo] znevažování našeho půstu. Oni o nás totiž mají představu, že jsme ve všem přísní a proto nechť se každý vyvaruje jeho pití před nežidy...¹¹³

Tento labyrint představ bychom mohli nazvat dvojitým obrazem. V první úrovni jde o pozitivní obraz nežidů o Židech („oni si o nás myslí, že my jsme přísní“), ale na druhé úrovni (tedy z našeho pohledu) vyjde najevo, že tento pozitivní obraz vytvořený nežidovským okolím o Židech je vlastně obrazem udržovaným v povědomí

¹¹¹ R. Nisim Chajim Moše Mizrahi, Admat kodeš, Bar Ilan Responsa Project verze 11, I 4.

¹¹² Dtto.

¹¹³ R. Mordechaj Halevi, Darkej noam, Responsa projekt verze 11, I 9, identická formulace je použita v responsích *Bejt David*, vydaných v Soluni roku 1740.

Židů (resp. učenecké elity) o nežidech. A pokud je obraz Židů v očích nežidů pozitivní, tak je třeba jej jednoznačně podporovat, aby vyrovnával negativní postoje. Uvědomujeme si, že tato interpretace není dokonalá z toho prostého důvodu, že my sami předpokládáme, že obraz Žida jako osoby přísné v dodržování zákonů je kvality pozitivní. Doložit ale můžeme pouze to, že to platí pro hodnotový systém židovské učenecké vrstvy.

Smutné příběhy spojené s fenoménem spoutaných žen (*agunot*) vypovídají o chování lidí v nestandardních situacích, o intenzivním styku Židů s okolním obyvatelstvem a v neposlední řadě o způsobech komunikace a procedury vyšetřování takových případů, které se někdy neobešly bez intervence kádího. U jedné vesnice v okolí Edirne (v hebrejských textech označována jako Adrianopol) se přihodilo zjara roku 1566 neštěstí:

Předstoupil před nás rabi Menachem bar Jicchak Saloni (?), my jsme mu přísně nakázali, aby vypověděl pravdu o svědectví Alegrijí, dcery rabi Jeudy Galliaga, odpočívajícího v Ráji, tak se postavil a pravil, že už je to přibližně měsíc, co byl jedné noci v *batanu* učence rabi Šimona, když tu voda řeky vystoupala až k nim, takže utekl pryč, nedaleko od této čtvrti do domu Izmaelity jménem Kareli, a jak tam byl v tom domě Izmaelity, řekl zmíněný rabi Menachem zmíněnému Izmaelitovi, teď jsem tady a nevím, co se děje dole v *batanu* s látkami, odpověděl mu Izmaelita, Pro naše hříchy a prohřešky zabili Kosi Jišmaele. Menachem mu řekl: Pověz mi, jak se ta záležitost přihodila, a ten Izmaelita jménem Kareli odpověděl: V tu noc, která následuje po Šabatu se to stalo, seděl tady až do západu slunce a přišly cikánské ženy a chtěly po něm mýdlo, a on jim odpověděl: U sebe ho nemám, ale je dole v *batanu*. A potom se ty ženy začaly ptát na mnoho různých věcí, až Izmaelita řekl Židovi: Tyto ženy nejsou dobré a toto mu řekl: *Adam ireli adam dieli*, a Žid mu odvětil: *Ništiok*. Pak šli všichni dolů do *batanu*, on a ty ženy, a ráno přišel jeden nežid a řekl nám, že dům *batanu* hoří. Běželi jsme tam a zjistili, že trámy a zdi domu ještě stojí a viděli jsme Žida Kosi Jišmaele mrtvého vevnitř a také neobřezance Řeka mrtvého na jiném místě. Chtěli jsme uhasit oheň, ale při pohledu na mrtvoly ležící na zemi jsme se začali bát, aby nás neobvinili, že jsme to spáchali my. Tak jsme šli do vesnice položené trochu výše oznámit vesničanům tu špatnou věc a aby s námi

šli. A tak se stalo. (...) A víme zcela jistě, že je zmíněný rabi Šmuel znám v okolních vesnicích jako Kosi Jišmael...“¹¹⁴

Tento text je zajímavý i z hlediska ekonomických dějin Osmanské říše, my se však zaměříme na téma společenského nastavení. Především vidíme, že Žid, muslim i křesťan se setkávají poblíž pracoviště, tato blízkost je umocněna tím, že se příběh odehrává ve vesnickém prostředí, respektive příměstském. Text vyvolává dojem, že se všichni znají, tragicky zahynulý Žid Šmuel je v nežidovském prostředí znám pod všemi potvrzenou přezdívkou. Dům muslima Kareliho se zdá být oblíbeným místem setkávání. Před přílivem sem utekl rabi Menachem, první svědek u *bejt dinu*, a odtud s cikánkami odešel i Šmuel. Podívejme se nyní zblízka na epizodu s cikánkami. Především musíme konstatovat, že všichni mají společnou řeč. Rozumí si, takže nelze mluvit o jazykové bariéře. Máme ale i případy, kdy židovští obyvatelé nemluví turecky a při konverzaci je potřeba tlumočnick. Dá se předpokládat, že tito pocházeli pravděpodobně ze středně situovaných vrstev, protože jak ty nejnižší tak elita byly svázané s okolním prostředím více (každá samozřejmě za jiných okolností). Celá situace jasně staví proti sobě na jednu stranu cikánky a na druhou stranu muslima a Žida. Mezi těmito dvěma posledně jmenovanými se vytvoří spojenectví proti „cizím“. Podle muslima nejde o důvěryhodné osoby a cítí povinnost před nimi Žida varovat. Z toho plyne teoretické ponaučení, že odlišnost, jinakost a cizost jako pojmy spojované se stereotypním uvažováním a s vytvářením, uvědomováním a potvrzováním vlastní identity, nejsou v žádném případě na kontextu nezávislé konstanty. Funkci „cizího“ může za jistých okolností hrát pro muslima Žid, za odlišných ale tato figurace ustupuje před jinou, ve které se Žid a muslim společně vymezují vůči „cizímu“ – cikánským ženám. Další moment, který si zaslouží naši pozornost, je způsob jednání charakterizovaný neustálou obavou z konfrontace s úřady či krevními mstiteli. Místní se kryjí tím, že opustí hořící budovu s úmyslem přivolat z nedaleké vesnice pomoc. S takovým typem strachu jsme se už jednou setkali u vesničanů odvracejících tvář od zločinu spáchaného v jejich sousedství. Strach se ukazuje být pevnou součástí kulturního vybavení jedince a pro nás je významný hlavně tím, že je artikulovaný a „veřejně přístupný“ (na stránkách responsí).

¹¹⁴ III 18.

Na obchodních cestách, které nebyly nikdy úplně bezpečné, Židé přespávali buď v karavanserajích a nebo v soukromí. Nemuseli to být pouze Židé, kteří se stali hostiteli. Nezřídka byl vybrán i muslimský dům jako místo noclehu (jedním z praktických důvodů mohla být absence židovské populace v konkrétním sídlišti). Opakuje se motiv muslima varujícího před nebezpečím číhajícím na židovského obchodníka na cestě, a je připojen tragický příběh z minulosti (většinou nedávné), ve kterém se Žid (někdy i skupina lidí z karavany) stane obětí vraždy. Tak například se stalo na trase mezi Soluní a Larisou:

Přišel jeden Žid a přednesl svědectví, že to bude za měsíc tři roky, co šel prodat *trefu* do vesnice Arpis (?) a přespal v domě jednoho Togara ve vesnici a uprostřed noci se zvedl, že se vrátí zpět do města a Togar mu řekl: Kam bys chodil? Řekl mu: Do města. A Togar na to: Nenechám tě jít, vždyť víš, že zabili v Hindiku Žida Jom Tova a nás pět Togarmim se vracelo z kácení stromů a našli jsme ho pohozeného v Hindiku a pohřbili jsme ho u našeho hřbitova.

R. Šmuel přináší několik argumentů, které nám mohou sloužit jako vzorek jeho představ o chování zúčastněných osob, které své jednání řídí v rámci zájmu o vlastní bezpečí. Pochybuje o věrohodnosti svědka a pravdivosti svědectví, podle jeho názoru muslimovi nešlo o blaho Žida. Celá historika měla zvrátit úmysl obchodníka pokračovat v cestě, ale důvod nebyl nezištný. Hostitel se obával, že v případě zmizení či smrti Žida během noční cesty by on byl první, kdo by musel předložit jasné důkazy o své nevině: „takový je zákon v království, když se zjistí, že nějaký člověk přespal v určitém domě a potom odtud odešel a zmizel či byl nalezen mrtev, vyšetřuje se majitel domu, odkud dotyčný vyšel, dokud neprokáže svou nevinu a pak je propuštěn“. Právní systém a právní praxe jsou zde prezentovány jako harmonické a navzájem si odpovídající skutečnosti. Přitom z jiného místa víme, že soudce bylo možné podplatit ve prospěch vraha.¹¹⁵ Na druhou stranu ale r. Šmuel přiznává, že jelikož tyto záležitosti (zmizení, násilná smrt, svědectví...) jsou velice nebezpečné („je velmi dobře známo, že takové věci jsou nebezpečné“), nebylo by od majitele domu příliš taktické vyprávět vymyšlený příběh o zavražděném Židovi, neboť taková výpověď skrývá potenciální nebezpečí. Můžeme tedy

¹¹⁵ Viz níže.

uzavřít, že přes jisté náznaky nedůvěry (počáteční zpochybnění svědectví) nevyznívá odpověď r. Šmuele negativně vůči majiteli domu. Tento se nachází ve stejném ohrožení jako Žid, který u něj přespává.¹¹⁶

Kromě výpovědi, která v textu obsažena je, nás také zajímá to, co vysloveno nebylo. Rabínova argumentace například ani v jednom případě neobsahuje varování před uzavíráním přátelství s nežidy nebo s využíváním jejich služeb (v případě, že takové jednání není namířeno proti jiným Židům).

Život na vesnici a obchodníci na cestách jsou témata spojená osobami poháněčů oslů. Z následující ukázky, jež potvrzuje naši domněnku, že komunikace na cestách kvetla a vytvářela mezi cestovateli (obchodníky, místními úředníky...) vazby, založené na společném prožívání cesty, kterou si krátili mnohdy intimní konverzací. Je ale zajímavé, že tyto vazby nezahrnovaly „logistické zázemí“ (v našem případě poháněče oslů). Ti představují mlčenlivou sílu, od které si udržují cestující odstup (mezi cestujícími a jimi se neodvíjí konverzace, představy o nich nejsou kladné, jejich hrubé, až kriminální chování se předpokládá téměř automaticky), obchodník (Žid) a úředník (nevíme, zda byl muslim) kladou společenskou hranici mezi sebe a poháněče. Další linií případu je soudní jednání u kádího, jako vždy velice krátké a věcné. Nemáme z něj dochováno mnoho, ale i tak je zřejmé, že pomocí úplatku se poháněči zbavili obvinění a naopak uvalili na Židy stín falešného obvinění. Kádí nepředpokládal komplikace a možná by vše dopadlo jinak, kdyby *sandžakbej* neměl tak sdílný a pracovitý personál. Zde tedy obraz spravedlnosti vyplňuje místní správce a nikoliv kádí. Text uvádí *vejvodovy* projevy lítosti a zloby, část této pasáže je ale inspirována biblickým textem. Jedná se tedy o větu, která nikdy řečena nebyla? Nebo byla vyřčena a přeložena do květnaté hebrejštiny? Autor neměl důvod případ drammatizovat. I v jiných, neméně dramatických příbězích, zůstává jazyk responsa neutrální a bez emocí. Je tedy možné, že jde o autentickou výpověď přeloženou pomocí již osvědčených figur. Tento příběh je samozřejmě vytržen z širšího kontextu života v této lokalitě, nevíme, jaké vztahy panovaly mezi tímto konkrétním kádím a *sandžakbejem*, neznáme identitu poháněčů ani *vejvody*, můžeme se pouze domýšlet, že poháněči byli místní vesničané (Řekové, muslimové?) atd. Navíc způsob, jakým jsme interpretovali postavení figurek na společenském hracím poli, nelze

¹¹⁶ III 53.

generalizovat. Ale přesto si myslíme, že pramen zachycuje celkem realistický obraz vztahů alespoň v dané lokalitě (okolí Soluně):

A lapili ho [poháněče oslů, podezřelého z vraždy Židů] a předvedli před soudce, ale poháněč oslů zalhal a tvrdil před městským soudcem, že žádného Žida s sebou nebral a soudce rozhodl, aby žalobce ve věci zavražděných předali daglanovi [*sandžakbej*] za účelem pokuty kvůli neopodstatněnému pomlouvání poháněče oslů. Když předvedli Žida před daglana, vycítil, že soudce vzal úplatek od vraha a propustil ho [Žida] a řekl mu: Neboj se a nestrachuj, já vím, že ti poháněči s nimi ze Soluně vyrazili a zabili je, jak mi vyprávěl *vejvoda* Kejvan (?), který se k nim cestou připojil... a zeptal se jich [Židů]: Odkud jste? Řekli mu, že jeli s vozy naloženými *cicidi* (?) z Konstantinopole do Adrianopole a tam *cicidi* prodali a teď přijeli do Soluně. Zeptal se jich, jak se jmenují, a oni řekli: Oba se jmenujeme Moše také mluvili o tom, že jsou příbuzní tím způsobem, že ten starý s plnovousem si vzal sestru toho mládence. A *vejvoda* mi tak řekl, že plnovous toho staršího byl světlý a měl trochu nafouknuté břicho. Počkejte si na *vejvodu*, ten vám bude ve vyprávět a do hodiny *vejvoda* přišel a vyslechl z jejich úst slova soudce a řekl: Na místě spravedlnosti je jen hřích, Jaké neštěstí potkalo ty chudáky, že je zabili, a já vím určitě, že je zabili poháněči oslů, protože v pátek jsem procházel vesnicemi mého pána, *sandžakbeje*, a připojil jsem se ke dvěma Židům, co šli ze Soluně a zapředl jsem s nimi řeč [následuje opakování výše uvedené konverzace a přesný popis oblečení, vzezření a cestovní výbavy obou Židů]...po dvou nebo třech hodinách jsem se od nich oddělil, oni si šli svou cestou a já jsem šel obcházet vesnice, jak mě poslal *sandžakbej*, a v neděli jsem se vracel zpět tou samou cestou a našel jsem ty nešťastníky Židy zabité a pohozené na břehu řeky v rákosí a poznal jsem, že to byli přesně ti, se kterými jsem mluvil v pátek ... a chtěl jsem předvést před soud jejich vrahy z blízkých vesnic [dosl. žádat po blízkých vesnicích jejich krev], ale protože nepocházeli z vesnic *sandžakbeje*, nemohl jsem jim nic provést.¹¹⁷

Při čtení responsí se vnucuje otázka, proč vlastně nežidé (především muslimové) sami od sebe vypovídají, když jsme zjistili, že takový krok mohl pro ně znamenat nepříjemnosti. Některá svědectví můžeme sice charakterizovat jako

¹¹⁷ III 196.

důsledek spontánní konverzace například na tržišti nebo na pracovišti, jako příklad uvedeme dvě ukázky:

Stalo se toto. Minulý rok šli lidé z *batanu* a kvůli mrazu se jeden z nich ztratil a teď přišel jeden nežid do vězení (?) a povídal si s Židy o té letošní zimě, a říkali si, jak je letos zima tvrdší než loni a nežid řekl, že letošní zima je tvrdší než loňská a přednesl pro to důkaz, symbolem mu byla příhoda z loňského roku, že narazil na cestě na mrtvého Žida, kterého znal, byl to syn zahradníka z jedné zahrady v Soluni...a kvůli tomu strašnému mrazu tento muž zemřel na cestě a také jeho osel zdechl kvůli strašnému mrazu a podle znamení, které nežid dal, se poznalo, že jde o syna ženy jménem Gazela, co zmizel minulý rok...¹¹⁸

Místo konverzace je sice netradiční (bližší informace o důvodu, proč se Židé ocitli ve vězení, text neobsahuje, ale mohlo jít například o dlužní záležitost), ale obsah konverzace je velice pěknou ukázkou, že příslušníci různých skupin mezi sebou nekomunikují jen v pracovním rámci, jak se někdy uvádí, ale navazují kontakty i hovorem nezávazným a prvoplánově neúčelným. Další ukázka má své dějiště na trhu: „Přišel jeden Žid a řekl: Když jsem byl v bedestánu narazil jsem na svého známého, Togara, a ten mi řekl: Avrahame, neznáš zete Avrahama, co měl skvrny na obličejí? Jeden emír mi pověděl, že s ním byl na lodi a kromě něj už tam nebyl žádný jiný Žid. A ta loď se potopila a já spolu s několika Izmaelity jsem se zachránil. Jeho vyvrhlo moře na jednom ostrově a já ho poznal a pohřbil...“¹¹⁹ Setkání je příležitostí pro předání informací, které mohou být pro druhého důležité. Proto, aby mohly být jako důležité zhodnoceny vypravěčem, musel mít povědomost o tom, za jaké situace a které informace nabývají na významu u toho druhého.

Někdy jsme ale svědky toho, že nežid přijde za Židem s intencí předat svědectví, ale celá konverzace musí vyznít tak, aby bylo možné říct, že nežid „vyprávěl z nevinosti“ (tj. nezištně, bez účelu a především sám od sebe, netázán). Jde vlastně o takovou hru, ale ne v pejorativním smyslu. Rabín, a r. Šmuel je tímto přístupem pověstný, se snaží všemi možnými způsoby prohlásit svědectví nežida za platné a přijatelné, když se jedná o „spoutané“ ženy. Na druhou stranu se nám nejednou zdá, a nejspíš právem, že nežid znal tento problém objevující se v židovském prostředí a byl ochoten se podílet na jeho zdárném vyřešení (nešlo jistě o

¹¹⁸ III 102.

¹¹⁹ III 70.

všechny případy, ale i malé procento je pro nás významné).¹²⁰ Aby ale jeho svědectví bylo přijato, musely být splněny určité podmínky, včetně výše zmíněného principu nezištnosti a určité „vypravěčské naivity“. Jako příklad svědka, který iniciativně podává svědectví, uvedeme případ z okolí Monastiru: „Rabi Kalonymos... povídal, jak za ním přišel jeden Togar jménem Ahmet, když byl v *mahalle*, a zeptal se ho: Kdo z vás odtud vyšel asi před týdnem směrem do Monastiru? Protože ten byl zabit a ležel na břehu Bradalu [Crna Reka?] ...“ V pokračování pátrání po totožnosti a okolnostech úmrtí tohoto Žida se objevuje opět motiv strachu před následky nálezů mrtvol na území nedaleko vsi, kde byli zadrženi podezřelí z vraždy:

[Bratr oběti] se vydal hledat a pátrat v této záležitosti a zjistil, že ti nežidé jsou drženi sipahíji, kteří se dozvěděli o vraždě Židů v den činu, chytli vrahy a čekali, zda někdo bude chtít pomstít smrt toho Žida. A také svědčil bohatý muž rabi Gavriel, že kupoval dřevo od nežida z vesnice Batisna a ptal se ho, jak se má a co se děje ve vsi, a nežid mu odvětil: Ať Bůh pošle ránu na toho, kdo zabil Mordechaje, protože od té doby, co Mordechaje zabili, nenacházíme klid, a možná víš, jestli má jeho bratr Daniel v úmyslu pomstít jeho krev?¹²¹

Pokud bychom se chtěli pokusit o nějakou jednoznačnou charakteristiku představ Židů o lidových vrstvách, nebudeme úspěšní. Osobních zkušeností existovalo nespočetné množství, obrazů již méně, ale pořád ještě tolik, že není možné hovořit o nějakém všeobecně rozšířeném stereotypu, navíc na rozdíl třeba od evropských zemí, kde se stereotyp „Turka“ dost jednoduše šířil právě proto, že tam chyběla osobní zkušenost většiny jeho příjemců s osmanskými muslimy, v Osmanské říši, ať již v centru nebo v provinciích, dostupnost a hmatatelnost takový jev mezi Židy dle našeho názoru neumožňovala. Pokud se v responsích odráží strach obyvatelstva z určitých jedinců (vrazi, nosiči, kteří byli najímáni na cesty, námořníci, piráti...), šlo o strach sdílený obyčejnými lidmi bez rozdílu vyznání. Námořníci obzvláště byli považováni za nevyzpytatelné a z toho důvodu každá plavba považována za životu nebezpečnou. Obzvláště řečtí námořníci jsou nazýváni „trapiči“

¹²⁰ Status podobný *aginut* se vyskytuje i v šari'atském právu, na rozdíl od halachického konceptu se jedná o časově omezený status, tento fakt mohl učinit vytvořit prostor pro lepší pochopení potřeby dokázat, že dotyčný není na živu.

¹²¹ III 57.

Židů, které neuspokojí pouze peníze a zboží, o které pasažéry oloupí, jejich hlavním cílem je Židy zabít:

Ti nežidé, kteří zabíjeli, mi řekli sami od sebe, že jeden písař byl na lodi a všichni na lodi mu říkali Jazigi, a ještě než ho zabili, říkal nežidům: Vezměte si všechno mé jmění, co se vám zlíbí, a vysaďte mě na nějakém ostrově, ale prosím, nezabíjejte mě, a uplynulo asi půl hodiny co běhal po palubě, aby ho nezabili, až ho zabili...A zeptal se samotných vrahů, co se stalo s jeho překrásnou dcerou, jestli ji taky zabili, a oni mu odpověděli: Že se vůbec ptáš, všechny na lodi jsme zabili a nešetřili jsme nikoho...Všichni námořníci byli Řekové, trapiči Židů, kteří uprostřed noci vstali, aby je zabili. ¹²²

Projevy „solidarity“ či empatie nacházíme nejen na úrovni náboženských pospolitostí, ale také napříč jimi s tím, že někdy jedinec jedná v jasném rozporu s předpokládanou konfesijní solidaritou. Zde máme před sebou opět střet ideálního stavu a reality. Například někteří Židé se podíleli na falšování či znehodnocování mincí a v obecních stanovách toto jednání bylo přísně odsuzováno s poukazem na požadavek úcty k vladaři a jeho příkazům. V teorii není radno věřit nežidům (například pokud vznesou obvinění proti Židovi, že falšoval či znehodnocoval mince), ale v praxi nebylo možné uhlídat, aby se podle tohoto pravidla jedinec zachoval. Podle r. Šmuele je nejprve třeba zjistit, zda nežid obviňuje Žida právem, protože je možné, že šlo o křivé nařknutí: „...a to přesně provedl [Reuven], že projevil důvěru nežidovi neobřezanci, jejichž ústa mluví do větru.“¹²³ Setkáváme se ale i s důvěrou z opačné strany. „Reuven vlastnil *chazaka* na obchod a zastavil jej Togarovi za určitou částku, protože v jejich zákonech se nevyskytuje koupě. Togar řekl Reuvenovi: Co budu dělat, jestli mi nezaplatíš do určené doby, vždyť tam žádný Žid nevstoupí a ani žádný Togar si jej nekoupí, a ten Togar se radil s jedním Židem a ten mu řekl: Obstarej si smlouvu dle našeho zákona a tak učinil a tak Reuven vydal Togarovi smlouvu o prodeji podle halachy...“¹²⁴ Vidíme, že poradenská činnost se neomezovala pouze na úzký okruh komunity, ale i vně. V očích muslima představoval Žid vhodnou osobu, na kterou se mohl obrátit, jelikož potřeboval radu někoho, kdo vezme v potaz i stanovy židovské komunity (v tomto případě šlo o pravidlo

¹²² III 165.

¹²³ II 124, s největší pravděpodobností šlo o křesťana, označeného za „neobřezance“.

¹²⁴ IV 352.

pronajímání obytných prostor). Fakt, že Židé měli ucelenou představu o právním systému a zvykovém právu, na nichž osmanská společnost oficiálně stavěla, nás překvapí méně, než poznání, že i nežidé měli celkem solidní znalosti židovské právní praxe (stavěné na halaše, ustálených nepsaných zvycích a obecních stanovách). Můžeme tedy říci, že jednou z charakteristik každodennosti v osmanské společnosti bylo oboustranné povědomí o zvláštních právních zvyklostech toho druhého, které ale byly přijímány pragmaticky a nebyla snaha je obcházet a vyvracet.

V několika případech jazyk responsí používá výrazy svědčící o pozitivním vztahu mezi nežidem a Židem: „Stalo se, že přišel na tržiště Maskalor (?) nežid... a řekl několika Židům stojícím na tržišti, že narazil na Jaakova Ezera mrtvého, padlého na poli na cestě z Platamony, když odtamtud šel, a že byl rabi Jaakov zabitý už dlouhý čas, nechť Bůh pomstí krev jeho známého a přítele...a že zabitý Jaakov byl jeho velice dobrým přítelem a známým již dlouho...“¹²⁵

Zatím jsme věnovali prostor jen mužské části osmanské společnosti, ženy prozatím zůstávaly stranou, ačkoliv velké množství dotazů se týkalo právě jejich osobního statusu. Následující ukázky vylučují domněnku, že přátelské vztahy byly navazovány především muži na pracovištích a veřejných prostranstvích. Ve městě Sofii předstoupila před rabínský soud

vážená a slovutná paní Bela vdova po rabi Cvim synu Avrahama, jehož vzpomínka budiž požehnána, ... a dosvědčila..., že loni v roce 5366 mezi 1. sivanem a 15. sivanem¹²⁶ v těchto dnech chodila do domu Togarmy [muslimky, doslova Turkyně], která byla její známá, a viděla ji plakat a tak se jí paní Bela zeptala: Proč pláčeš? A Togarma jí odvětila, že slyšela o jednom zabitém Togarovi, který byl kádím a šel odtud ze Sofie do Soluně se dvěma ženami a v jeho společnosti šli jeden Žid s židovským mládencem a s židovskou dívkou a všechny, Židy i Togarmy, našli mrtvé a zabité [na cestě] z města Dupnica a tak dále vyprávěla, kvůli tomu že prý Togarma pláče, protože ten kádí byl její příbuzný...“¹²⁷

O osmdesát let později vypovídá jistá Sára před rabínským soudem, že byla na návštěvě u své přítelkyně „Togarmy“ (muslimky), kde se nacházela také jedna

¹²⁵ III 35. Z textu nelze s jistotou vyvodit, zda šlo o muslima či křesťana.

¹²⁶ Měsíc sivan je jarní měsíc, a proto rok 5366 odpovídá roku 1607 gregoriánského kalendáře.

¹²⁷ R. Šlomo ben Aharon ibn Chasun, Mišpatim Ješarim, Soluň 1733, 1.díl 48.

muslimka z jiného města a ta vyprávěla, co se jí stalo při plavbě lodí. Během plavby loď přepadli piráti a Žid, který byl zabit a hozen do moře, si s ní před svou smrtí povídal a tak zjistila, že pochází z Istanbulu, má tři syny a jede do Budy, kde jeho příbuzný zastává funkci rádce místního paši. Ve stejné sbírce responsí se dovídáme o ženě jménem Bula Pulia, která se své přítelkyně muslimky ptá, co se jí stalo, že pláče a ta jí pověděla o smrti několika cestujících na lodi, kde se vyskytoval i její manžel. Ten přežil, ale mnoho Židů zahynulo.¹²⁸ Především si všimněme, jak v každém jednotlivém případě text popisuje způsob, jakým byl vyjadřován smutek. Pláč jako velice intenzivní prožitek je chápán jako projev bolesti, která nezůstává bez povšimnutí. Přítelkyně se navštěvují a sdělují si intimní prožitky a rodinné události, mají společnou řeč – turečtinu. V posledním případě muslimka dokonce vyjadřuje lítost nad úmrtím Židů, z nichž o jednom ví, že byl příbuzný její přítelkyně. O sociálním postavení žen ve třetím úryvku nemáme bližší zprávy. První dvě ukázky ale mají v tomto ohledu jednu věc společnou. Židovské ženy pocházely ze společensky dobře situovaných rodin, z vrstvy, která se politicky a obchodně stýkala s Osmany.

Protože responsivní literatura nezachycuje celý obraz, ale pouhou jeho částku, nedivíme se, že v protikladu pasážím, které klasifikujeme jako projevy a důkazy náklonnosti, stojí zmínky o občasném pronásledování Židů muslimy. Máme před sebou případ nevěrné ženy, která pouští svého milence do domu každé ráno po odchodu svého manžela, ten si ale brzy této věci všimne a spolu s dalším svědkem se rozhodne ji překvapit a přinutit k doznání. Žena ale argumentuje tím, že „si vůbec nevšimla ani toho proklatce, ani svědků, a až když rabi Šmuel zakřičel, vyšla a zeptala se své susedky, odkud je ten křik a proč tito [lidé] vstoupili do jejího domu, jestli je to snad proto, že byli na útěku před Togarmim, kteří je pronásledovali...“¹²⁹ Tato výmluva ženě před soudem nebyla mnoho platná, ale nám opět ukazuje, s jakými příhodami bylo třeba počítat. Nepředpokládáme totiž, že by žena použila takovéto výmluvy, kdyby nešlo o pravděpodobnou variantu. Pokud chtěla uniknout obvinění, musela vymyslet takový důvod svého jednání, který by byl shledán soudem za přijatelný. Taková přátelství, obsahující i vzájemné návštěvy a společnou konzumaci jídla, byla uzavírána v každé době, ale na základě responsí nelze provést přesnou statistiku a sestavit nějakou křivku, podle které bychom mohli zjistit, zda v čase můžeme sledovat změnu směrem nahoru či dolů. Budeme se muset spokojit

¹²⁸ R.Moše Šilton, Bnej Moše, Kušta 1713, 18 a 64.

¹²⁹ III 161.

s poznáním, že takové případy existovaly, nevyjímaje ani křesťany, od Balkánu až po Egypt a nebyly nějakým zásadním způsobem odsuzovány, pokud z nich nevyplývaly skutečnosti ohrožující jiné Židy.

3.5. *Ulemá*

Přestože věnujeme zvláštní kapitolu nežidovským soudům, je třeba mít na paměti, že osmanské soudnictví bylo v rukou náboženských představitelů – *ulemů*. Tento stav je pro osmanskou říši příznačný, i když nelze na druhou stranu říci, že by se snad v každodenní soudní praxi uplatňovala pouze *šari'a*. Přes tuto propojenost jsme se rozhodli pojednat o náboženských představitelích, institucích a jejich činnosti ve dvou kapitolách. První se zaměří na reprezentanty této části osmanské společnosti, na srovnání jejich postavení s postavením židovské učenecké elity a na jejich právní zdroje tak, jak byly chápány rabíny, zatímco obsahem následující kapitoly bude každodenní fungování soudních institucí se zvláštním ohledem na jejich využití židovskými obyvateli říše.

Do řad ulema patřili soudci (kádí), právníci (muftí), kazatelé, učitelé a studenti v *medresách*. Vztah mezi kádím a muftím doposud není zcela vyjasněn, stejně tak referenční rámec, který byl základem pro rozhodnutí kádího či pro formulování *fetvy*, se zdá být v rozporu s obecnými předpoklady. Soudní praxe v Osmanské říši teoreticky vycházela ze tří zdrojů: muslimského náboženského práva (*šari'a*), osmanské legislativy vycházející od sultána (*kánún*) a zvykového práva (*'urf*). Podíl jednotlivých složek ale kolísal, záleželo na konkrétním kádím či muftím a navíc vychází najevo, že se mnoho sporů vyřešilo mimosoudní cestou, respektive kvazi-legální cestou prostřednictvím muftího, který vydal *fetvu* a tím byl případ uzavřen. Některé spory byly řešeny úspěšně kompromisem zcela mimo jakoukoli soudní autoritu (*sulh*).¹³⁰ Pokud bychom chtěli provést určité srovnání židovské a muslimské právní teorie a praxe, přišli bychom na několik paralel i distinkcí. Zásadní rozdíl spočívá v tom, že židovské právo nebylo institucionalizované a vyžadované státní mocí. Nehledě na tento fakt můžeme označit vztah obou systémů za asymetrický

¹³⁰ Chajim Gerber, „*Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th Century Bursa*“, in: *International Journal of Turkish Studies* 2,1 1981.

model. Na jedné straně figuruje pouze jeden typ autority (rabín, který odpovídá na jemu směřované dotazy, které nespádají pouze do občansko-právní, trestně-právní či obchodní oblasti, může také zasedat v rabínském soudu), na druhé straně kombinované osmanské právo je reprezentováno dvěma typy autorit: muftím a kádím. Muftí vydává fetvy, které se ne vždy stanou součástí agendy kádího. Ten vydává soudní rozhodnutí, které je následně vykonáno. Kádího činnost ale byla mnohem pestřejší, fungoval i jako veřejný notář, řešil běžné problémy spojené se správou jednotlivých okrsků (daně), zapisoval prodej a nákup nemovitostí a zboží, cechovní dohody. Tato skutečnost vyplývala z jeho postavení ochránce spravedlnosti a reprezentanta státu, jehož měl být prodlouženou rukou. Tento asymetrický model by se nám trochu vyvážil, kdybychom považovali sekulární vedení židovské obce (*parnasim, tuvej ha-ir*), na něž byla rabínským soudem delegována velká část soudních pravomocí týkajících se kriminálního a obchodního práva, za jistou paralelu k „dodatkovým“ funkcím kádího. Podíváme-li se na četnost referencí k právním zdrojům, propast mezi fetvami/kádího rozsudky a responsemi se prohlubuje. Autorita a legitimita rabínského rozhodnutí byla zajišťována přesnou citací zdrojů od Talmudu až po současné právní novely a sbírky responsí. Tímto způsobem se udržovala ústní tradice alespoň teoreticky přístupná širšímu okruhu lidí než pouze „náboženským osobám“, jako tomu bylo v muslimském prostředí. Tím se dostáváme k podobě fetvy a kádího rozhodnutí, zaneseném v sicillu. Otázky a především odpovědi, jež tvoří páteř fetvy byly většinou stručné, bez vysvětlení a citací zdrojů, odpověď často zněla jednoduše „ano“ či „ne“. V kádího rozsudku mohl být odkaz na konkrétní fetvu či konkrétní zdroje. Častěji ale zaznamenáváme jejich totální absenci, a proto je někdy proces rozhodování u šarí'atského soudu považován za arbitrární (nikoli ale ve smyslu nespravedlivý). Tak vlastně zůstávalo jediným kritériem při rozhodování kádího svědomí. Taková praxe ale svým způsobem činila korupci neviditelnější a snazší, i když ji v žádném případě neospravedlňovala a nebyla její jedinou příčinou. Mezi fetvou a responsí existuje formální podobnost, pokud sledujeme, jakým způsobem jsou prezentovány základní informace. Jak v responsích tak ve fetvách se objevují fiktivní jména (Reuven, Šimon, Levi, Lea na jedné straně a Zeyd, Biskr, Hind a Zeynab na straně druhé), i když přinejmenším pro texty responsí nejde o výlučné pravidlo. Co se týče aplikace obou typů odpovědí, můžeme konstatovat, že ani u jedné nebylo zaručeno uposlechnutí. Neexistovaly žádné sankce, ty byly pouze

v pravomoci kádího. Tato právní rozhodnutí muftího a rabína, vydávaná v jednotlivých sbírkách, fungovala jako precedens.

Již jsme na jiném místě uvedli, že muslimové neváhali v případě potřeby využít rady poskytnuté Židem a postupovat v souladu s halachou, aby si tím zajistili nenapadnutelnost smlouvy. V responsích se ale setkáme i s opačným jevem. Rabín považoval za legitimní a někdy za nutné pro správné zhodnocení případu konzultovat problém s odborníky z řad muslimů. Většinou šlo o otázku lingvistickou, například pokud žena měla turecké jméno, bylo potřeba zjistit pro zajištění platnosti *ketuby* či rozlukového listu přesný pravopis.

Otázka. Dostal se k nám případ ženy, která od narození až do dneška nese jméno Šami, se kterou se chce manžel rozvést, ale vznikla pochybnost ohledně psaní toho jména v *getu*, zda se píše Šami bez písmena Alef na konci nebo s ním. A zeptali jsme se Izmaelitů odborníků, někteří říkali, že se píše Šama s písmenem He na konci, protože u nich přichází písmeno He namísto punktace Cere [samohlásky „e“], jiní ale říkali, že se to píše Šami s písmenem Jod a dvanáctičlenný rabínský soud se nemohl rozhodnout, na koho se spolehnout, protože toto jméno se nevyskytuje ve svatých knihách...¹³¹

Muslimští odborníci patřili k učenecké vrstvě *ulemá* a z dotazu vyplývá, že jich bylo tázáno více, ti se pak rozdělili do dvou názorových skupin. Rabín také velice dobře věděl, na koho se obrátit a bylo by zajímavé zjistit, zda takovéto komunikační kanály fungovaly pravidelně, zda učenecká elita obou denominací udržovala dlouhodobý kontakt, či zda jde o ojedinělé případy. I v tomto druhém případě se ale jedná o pozitivní interakci, protože na jedné straně máme rabíny, kteří jsou připraveni požádat o radu muslimské odborníky a na straně druhé připravenost posledně jmenovaných zcela seriózně pojednat o problému, aniž by se snažili co nejrychleji jej smést ze stolu.

Legislativa v Osmanské říši vycházela ze tří zdrojů. Nebyl to ale jediný právní systém fungující na území říše. Přestože židovské a kanonické právo oficiálně nefigurovalo v rámci osmanské justice, nelze pochybovat o tom, že se jimi nezanedbatelná část osmanské populace řídila. Proto je možné hovořit o několika paralelních právních soustavách a institucích, z nichž ale pouze jedna měla explicitně

¹³¹ Admat Kodeš, 1.díl III 44.

povolenou existenci a činnost, ostatní dvě byly tolerovány, ale příkládal se jim ze strany osmanských úřadů nulový význam v případě, že došlo ke konfrontaci práva státu a práva minoritní skupiny. Historikové se domnívají, že stát samozřejmě věděl o konkurenčních soudech a dokonce opravňoval osoby (patriarchu či rabína) k soudní činnosti (ovšem pouze v záležitostech rituálních, morálních a rodinných), ale považoval za účelnější k tomuto fenoménu mlčet než proti němu bojovat a tím narušovat „korektní vztahy“, na druhou stranu ale v žádném případě rozsudky pramenící z činnosti takových soudů nerespektoval, nebral na vědomí. A už v žádném případě nepodporoval příslušníky náboženských minorit ve vyhledávání takových instancí. Předpokládáme, že kádí neznal principy židovského či církevního práva (což nemuselo platit pro zvyky a rituály, které byly vykonávány v každodenní praxi a byly tak vidět), protože je pro vykonávání své funkce vůbec nepotřeboval. Situace rabínů ale byla jiná. Ti museli prokázat erudici nejen v halaše, ale také v právu osmanském. V následující ukázce uvidíme, že právě pojetí osmanského práva a potažmo jakéhokoliv jiného práva než halachy rozdělilo současníky r. Šmuela do dvou táborů, na ty, kteří podpořili jeho rozhodnutí a na jeho odpůrce (mezi ně patřil i r. Josef ibn Lev). Případ je o to komplikovanější, že kombinoval všechny tři druhy legislativy: halachu, osmanské právo a církevní právo. Kauza řeší práva Reuvena na dům, který si pronajal na dobu jednoho roku od křesťanské vdovy. Ta dle církevního práva dům zdědila po svém zesnulém manželovi, ale bratr nebožtíka se obrátil na kádího, který mu v souladu s právem šarí'atským přiznal také dědické právo. Mezitím ale Reuven po osmi měsících předal pronájem Šimonovi na zbylé tři měsíce a ten nyní tvrdí, že právo *chazaka* mu zcela připadlo, jelikož Reuven a priori (s odvoláním na rozhodnutí kádího) nemá na dům toto právo z toho důvodu, že nájemní smlouvu neobdržel od majitele domu, jímž byl ve světle nového rozsudku švagr křesťanské vdovy. Odpovědi jsou strukturovány na bázi charakteristiky osmanského práva a srovnání pozice židovského a křesťanského vůči němu.

Rabín Josef Taitacak argumentuje, že

není třeba vůbec brát v potaz to, co nakázal a rozhodl královský soudce [kádí], totiž předat dotyčný dům do vlastnictví bratra zemřelého, protože se nejedná o královské zákony [zákony státu], o nichž říkáme, že „zákon státu je platný zákon“, nýbrž tyto instituce [arka'ot] soudí podle toho, co najdou v knihách svých zákonů...zákony těchto institucí nemohou zrušit spravedlivé zákony a

nařízení, kterými se řídí svatý židovský národ, a stejně tak není v moci těchto institucí zrušit křesťanský zákon a náboženství, a protože podle křesťanských zákona je nežidovská vdova majitelkou domu...a Reuven má na ten dům právo [*chazaka*].

Kádí tedy podle tohoto rabína jedná pouze podle toho, co najde ve svých knihách, tj. v právních pramenech muslimských, jde o šarí'atská ustanovení (popřípadě muslimské zvykové právo). Sultánův kánún, chápaný jako sekulární legislativa, jíž autoritu a legitimitu propůjčuje vládce a její pojetí není tedy náboženské, v rozhodnutích kádího nehledejme. K podobnému poznání dospěl i r. Moše Benvenisti: „I když král důsledně vyžaduje, aby se soudilo přesně podle jejich zákonů...[je třeba říct, že] ale zákony, podle nichž se soudí na úřadech [arka'ot] není královským právem, nýbrž úřady soudí podle svého [systému]“¹³² Sám r. Taitacak si je ale vědom problematičnosti svého výroku, neboť i jemu bylo jasné, že muslimský soudce je zároveň státním úředníkem. V další rovině pak je vysvětleno postavení církevního práva vůči právu osmanskému na základě analogie s postavením, které vůči němu má, z hlediska judaismu, halacha. Princip *dina demalchuta dina* je tak kompletně, se všemi doprovodnými pravidly (tedy i s případy, kdy tento princip není aplikován) použit i v otázce platnosti církevního práva v Osmanské říši. Znalost šarí'y prokazuje i další rabín, na kterého se r. Šmuel obrátil s žádostí o vyjádření k jeho verdiktu, r. Avraham Jerušalmi. Podle jeho názoru není v otázce přesně reprodukováno rozhodnutí kádího, protože „podle zákona Izmaelitů vdova dědí vždy určitý díl z celé pozůstalosti ať jsou mezi dědici synové a dcery, bratři nebo ostatní příbuzní...“ Ukazuje se ale, že právo, kterým se v říši řídili křesťané, také nepředstavuje pro rabína úplnou neznámou, i když na tomto poli cítíme jisté rozpaky a nejistotu, jeho teze jsou spíše s otazníkem: „Ještě mi není úplně jasné, jak je možné, že když nebožtík nemá žádného potomka, může podle zákona křesťanů vdově připadnout do dědictví všechno a jeho bratr nedostane nic. Možná jde o bratra pouze přes matku a ten není v jejich zákonech o dědictví zohledněn, a protože není žádný dědic ze strany otce, zdědila vše vdova. Ale je také možné, že křesťané uznali právo vdovy ne z titulu dědického práva, ale stran dluhů či darů a nebo na základě závěti

¹³² R. Moše Benvenisti, *Sefer Pnej Moše*, přetisk istanbulského vydání z let 1669-1713, 2. díl 116.

atd., což jsou věci, které právo Izmaelitů neuznává.“¹³³ Jednou věcí si je ale r. Jerušalmi jistý, totiž, že zákony náboženských minorit nejsou reflektovány v soudním řízení vedeným před šarí'atským soudem.

Kromě náboženských představitelů, jejichž označení se uvádí buď v turečtině (kádí, *muteveli*, *nazir*) nebo v hebrejštině (královský soudce...), se objevuje v responsích r. Šmuele termín, zahrnující studenty *medrese*. „Po čase se ukázalo, že ten dům byl zasvěcen studujícím Togarmim a podle jejich zákonů nesmí v takovém domě bydlet žádný Žid...“¹³⁴ Taková zbožná nadání byla běžná a autor je chápe jako akt, který nebyl Židům, žijícím v darovaných domech, vůbec oznamován. Exkluzivní postavení *ulemů* v osmanské společnosti, kteří svou činností vytvářeli a potvrzovali legitimitu státu založeného na principiální autoritě islámu, je zachováváno. Zdaleka ne všechna nařízení demonstrující méněcenné postavení dhimmí byla v praxi dodržována. Jistá tolerance vůči překračování symbolických hranic mezi muslimy a nemuslimy ze strany státu existovala a přestala být projevována až v situaci, kdy hrozilo narušení rovnováhy uvnitř společnosti. Benevolentní přístup ale nenajdeme v oblasti, která se dotýkala právě duchovních elit a institucí bytostně islámského charakteru. Za příklad může sloužit výše uvedený případ *medrese*, jejíž založení automaticky implikovalo odchod nemuslimů z komplexu budov, kde se škola nacházela, aniž bychom viděli snahu zajistit si výjimku například úplatkem. Stejný efekt měla stavba nové mešity, v jejíž blízkosti neměli sídlit nemuslimové. Toto pravidlo mohlo být úřady využito i v případě, že žádný stavební projekt nebyl ve skutečnosti zamýšlen. Stačilo jej pouze vyhlásit a tím si zajistit vyklizení prostoru. S uvolněnými domy mohlo být naloženo dle libosti úřadů.

3.6. Nežidovské instituce

Nežidovskými institucemi máme na mysli takové instituce, které nebyly zřízeny a provozovány židovskou komunitou, nýbrž vnějším tělesem, v našem případě

¹³³ IV 224, citována jsou dobrozdání vyžádaná r. Šmuelem de Medinou od r. Taitacaka a r. Jerušalmiho, otištěná spolu s jeho vlastním rozhodnutím. Tento případ sloužil Josefu Hackerovi jako jeden ze základních podkladů pro studii o rozsahu židovské autonomie v Osmanské říši, viz Josef R.Hacker, *Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits. Jewish Courts from the 16th to the 18th Century*, in: *Jews in the Ottoman Empire*, Levy, A. (ed.), Darwin Press New Jersey 1994.

¹³⁴ IV 231.

osmanským státem a jeho zástupci. V této kapitole bude řeč především o šarí'atských soudech, i když by si svou pozornost jistě zaslouhovaly i „zbožné nadace“ (v turečtině *vakıf*, v hebrejštině *hekdes*).¹³⁵ V responsivní literatuře ale nacházíme téměř výlučně pasivní vztah k nim, hovoří se v nich například o pronájmu budov, patřících vakfu, ale nenajedeme v nich přímý odkaz na zakládání vakfů Židy za veřejným účelem (nejen v rámci židovské obce). O smíšených korporacích (*esnaf*), které až do poloviny osmnáctého století byly v osmanské společnosti běžné, zmínky v responsích téměř nenalezneme a pokud ano, tak není výslovně zmíněno, zda se jedná o výlučně židovský *esnaf* či o smíšený.¹³⁶ Nedostatek pramenů naši pozornost tedy stočil pouze na třetí typ nežidovské instituce, v responsivní literatuře hojně zmiňované, k nežidovským (konkrétně šarí'atským) soudům.

3.6.1. Lidé a nežidovské instituce

Záměrně jsme otevřeli diskusi tématem, jehož obsahem není postoj židovských učenecých elit k nežidovským soudům, ale každodenní praxe. Zkušenost a aktuální potřeba byly populaci bližší než diskuse učenců, které často už jen reagovaly na vzniklou situaci. Svou roli mohla hrát i nedocenění závažnosti jednání, leckdy mohlo docházet i k předání Žida do rukou nežidovských úřadů z nedorozumění. Protože ale názory vyjádřené v responsivní literatuře si nacházely cestu k uším prostého, neučeného Žida i prostřednictvím *drašot* přednášených v synagoze, kam alespoň na Šabat většina z nich chodila, vycházejme z předpokladu, že nepřijatelnost obracení se k nežidovským soudům v místě, kde funguje soud rabínský, byla obecně známá.

V souvislosti s výskytem Židů u šarí'atského soudu se nám hromadí mnoho otázek. Proč v případě, že obě sporné strany byli Židé, byl vyhledán kádí, aby vyřkl rozsudek? Jakých okruhů se tyto apelace týkaly? Co vyplývá z tohoto fenoménu pro postoj židovské populace k osmanským úřadům?

¹³⁵ O využívání vakfů židovskou populací viz např. Ch. Gerber, (וקף) היהודים ומוסד ההקדש המוסלמי (Židé a instituce muslimských zbožných nadací (vakf) v Osmanské říši), in: Sfunot 2/17 1973. Studie de facto rozebírá pouze situaci v hlavním městě Istanbulu.

¹³⁶ Jacob Barna'i tvrdí, že od poloviny 18. století můžeme sledovat zvýrazněnou etnickou i náboženskou diferenciaci cechů, viz Jacob Barnai, 16-19-ה במאות היהודיות בתורכיה (Židovské cechy v Turecku v 16.- 19. století), in: Gross, Nachum (ed.), *Jews in Economic Life. Collected Essays*, Jerusalem 1985.

Za prvé je nutné připomenout, že v některých případech šlo o jednostranné oslovení kádího, druhá strana o této iniciativě zprvu nemusela vědět. Takový byl případ majitele domu Šimona, který udal Reuvena, bydlícího v přízemním bytě, za výtržnictví:

Stalo se v den Šabatu, že Reuven odešel ze synagogy, poté, co se pomodlil, šel domů, pojedl, popil a bylo mu dobře a šel si lehnout... a Šimon bydlel nahoře v patře nad Reuvenem a rozlil po patře tolik vody, až stékala Reuvenovi na postel a když skončil, bylo slyšet v jeho domě zvuk rozbíjeného Šimonova nádobí a ten si řekl: To bude určitě Reuven. Se Šimonem byli v prvním patře dva Židé a ti Reuvena neviděli a všichni se báli zjistit, kdo tam takhle vyvádí, aby na ně nezaútočil, a Šimon hořce zaúpěl a šel vydat Reuvena do rukou národů [tj. nežidům], obvinil ho z mnoha věcí a utratil asi třináct grošů, aby mu úřady pomohly, ale Reuven teď tvrdí, že on nic neviděl a o ničem neví a nechápe, proč ho kvůli tomu Šimon udal, jen ho tím velice poškodil...¹³⁷

Dovedeme si představit, že ve hře bylo mnoho emocí a tak je pro nás tím zajímavější, kam se Šimon ze všeho nejdřív obrátil. K neštěstí Reuvena neoslovil rabína, ale kádího a jeho pomocníky, což může být vysvětleno tím, že zásah městské síly byl rázný a efektivní. Na rozdíl od rabína mohl kádí výtržníka vsadit do vězení nebo jinak sankcionovat, aniž by se mohl tento vzpírat. Dodejme, že naším úkolem není zjišťovat, zda Šimon byl v právu a zda to byl opravdu Reuven, kdo ventiloval své emoce do rozbíjení nádobí, zajímá nás pouze spontánní reakce Šimona a kam jeho kroky směřovaly.

Nicméně Židé řešili u kádího i otázky rodinné a osobní, o kterých z hlediska islámu mohly rozhodovat minority. V těchto záležitostech se obracely na nežidovský soud i ženy, ne vždy skrze prostředníka. Tento fenomén byl rozšířený především v hlavním městě, v Soluni už například v menší míře, což se dá připsat celkově židovskému charakteru města, kde sousedé byli většinou Židé. Napodobování a přejímání vzorců chování nežidovského okolí pravděpodobně nenabýly v Soluni takových rozměrů jako v Istanbulu. Můžeme shledat hned několik důvodů, které vedly židovské obyvatele k řešení rodinných záležitostí před kádím. Především, a tento důvod jsme již uvedli výše, jednání u kádího netrvalo dlouho a za menší

¹³⁷ I 5.

poplatek, popřípadě úplatek a vezmeme-li v úvahu možnost zaplacení falešných muslimských svědků, byla vyřízena ve prospěch žadatele. Úplatky ostatně byly brány jako samozřejmost, bylo s nimi vždy předem počítáno: „Reuven poslal po Levim Šimonovi dobrozdání a v něm stálo, že Šimon a Levi mají oprávnění si na mě půjčit peníze, aby měli dost na vyřízení mých záležitostí v Istanbulu ... a všechny stvrzenky napsané Šimonem a Levim za *pizuriš* [úplatky] a výdaje, které museli učinit kvůli zmíněné záležitosti, zaplatím skrze podpis...“¹³⁸

Vedení dědického řízení u kádího tak, aby jedna strana byla poškozena, bylo bez skrupulí použito i jako výhrůžka nebo jako prostředek k vydírání:

Reuven se oženil a napsal ženě *ketubu* s částkou [odvedenou ženě po případném rozvodu] 400 *prachim* [florénů] a po svatbě slyšel od jejích synů, kteří provozovali činnost pro krále, necht' jeho sláva vzrůstá, že po smrti Reuvena i oni po něm budou dědit podle zákonů říše Togarma proti zákonům Tóry, protože podle zákonů říše Togarma žena dědí po manželovi jednu sedminu, a když to Reuven slyšel, šel na jejich úřad a udělal sicill, že se rozvedl, v jejich jazyce *boseti*. A odteď jakoby nebyla jeho ženou, ale pouze služkou a když se to doslechli její synové, zadrželi ho a předvedli před rabínský soud, aby se se ženou rozvedl a proplatil jí *ketubu*, protože takhle už dál nemohla přebývat v jeho domě, mohli by ji zatknout podle jejich zákonů jako prostitutku. Na to jim Reuven odvětil, že je jeho řádnou ženou a pokud učinil tu věc podle zákonů Togarma, bylo to pouze ze strachu před nimi, co bude po jeho smrti. Podle našich zákonů nemá [tento akt] žádnou váhu a všechna újma, která jí z toho vzejde podle zákonů Togarma, bude na jeho vrub, protože je jeho ženou a on ji musí chránit před každým zlovolníkem.¹³⁹

Znalost šarí'y a soudních procedur v otázkách majetkových a rodinných nebyla charakteristická pouze pro učeneckou vrstvu v komunitě. Nepředstavujeme si samozřejmě, že by Židé tyto zákony účelově studovali, k vědění se dostali přirozenou cestou každodenní komunikace s muslimským obyvatelstvem. Pozornost si zaslouží v tomto příběhu motiv synů z prvního manželství, kteří se živili pronájmem daní a patřili tedy k lépe situovaným jedincům. Podle Reuvena měli v úmyslu zmenšit dědický podíl své matky po smrti jejího manžela tím, že otevrou dědické řízení u

¹³⁸ IV 34.

¹³⁹ III 155.

kádího. Reuven nemá jinou možnost, jak hájit práva své manželky, než opět přes kádího, před kterým prohlásí svou ženu za zapuzenou. Na maritálním statusu podle halachy to ovšem nic nemění. Vidíme ale, že ne za každé situace byla šarí'a štedřejší vůči vdově než halacha, i když právě tento argument slouží jako vysvětlení k jednání mnoha žen na osmanských úřadech. V našem případě bychom se setkali u kádího spíše s nevlastními syny zesnulého a ne s vdovou, které by plně vyhovovalo vyrovnání podle halachy. V sicillech jeruzalémského kádího najdeme několik žalob ze strany žen. Týkají se i nespokojenosti v manželském životě, útěku manžela do jiného města, iniciace rozvodu atp.¹⁴⁰ Tyto ženy se obracely na kádího buď samy nebo v doprovodu rodinných příslušníků (a svědků). Jelikož jsme ale neměli k dispozici zápisy muslimských soudů z jiných částí říše (velká města, menší sídliště, centrální oblasti...), jsme nuceni vzdát se srovnání, které sice velmi láká, ale zůstalo by pramenně nepodložené.

Svou roli při rozhodování, zda se obrátit na rabínský soud či na osmanský soud, hrálo v jistých případech i přání, aby rozsudek či výstupní dokument byl uznán osmanskou společností, která nemusela brát v potaz dokumenty a rozsudky rabínů. Tento důvod se mohl uplatnit v případech, kdy byl ve hře majetek (pokud se jednalo o pozůstalost, tak se tento důvod rozšířil na oblast rodinných záležitostí), tj. smlouvy, transakce, půjčky, vakfy. Jak uvidíme v následující kapitole, majetko-právní záležitosti řešené před kádím, nezasahující do sféry rodiny a komunity, nepředstavovaly halachický problém, a protože všechny osmanské subjekty včetně Židů byly plně podřízeny sultánovi, byli povinni dodržovat trestně-právní a obchodní nařízení, která z této podřízenosti vyplývala. Jelikož židovské kongregace neměly možnost účinně vyžadovat pokuty a neměly oprávnění zabývat se přestupky a zločiny, samy v praxi předváděly kriminální živly před městský soud, nechaly je věznit v místním vězení apod. Pokud šlo o akt namířený proti zájmům sultána, automatickou reakcí bylo předání provinilce přímo úřadům. V nejmenované kongregaci se usnesli na přísném trestání těch, kteří budou znehodnocovat mince nebo s takovými mincemi budou obchodovat, sankce ale měly probíhat uvnitř kongregace, v ustanovení nebyla zmínka o udání takového jedince úřadům:

¹⁴⁰ A.Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993, po řadě dokumenty č. 392, 393, 396.

Za nějaký čas se přihodilo, že přišel jeden nežid a v ruce měl asi tři sta osekaných mincí. Přišel k němu Reuven a ptal se, co to má v ruce, on odpověděl: Osekané mince, které mi zůstaly ze tří set *levanim*, co mi dal Šimon včera večer. Tehdy se na něj Reuven vrhnul a vyrval mu je proti jeho vůli a šel na místo, kde se soudí, a tam byli shromážděni všichni vážení toho města, *ne'eman*¹⁴¹, *jumiš aragay*¹⁴² a nahlas řekl: Podívejte, to jsou mince, které dává do oběhu Šimon každý den, a které vycházejí z *tarapahane*¹⁴³, a pak vstal *ne'eman* a řekl: Reuvene, ..., jsou osekané čerstvě nebo již po dlouhý čas? Odpověděl: Osekal je včera večer a já mohu přinést důkaz. *Ne'eman*, když to slyšel, ho chytil a řekl: Ty už se nevrátíš. A [Reuven] odvětil: Přivedu ho a představím ti ho a pak si dělej, co chceš, protože on je ve skutečnosti ten falsifikátor. Tehdy vstal *jumiš aragay* a odvedl toho nežida k soudci a napsali sicill, že mu je [mince] dal Šimon včera večer. Kongregace předvolala Reuvena a byl dotázán, proč předal Šimona národům světa a on odvětil, že tak je to psáno v ustanovení [*haskama*] a takový člověk si zaslouží být udán. Vytáhli tedy ustanovení, četli je před ním a řekli mu: Tady je napsáno, že [se má předvést] před *parnase* a *tuvej ha-ir*. Reuven mlčel a neodpověděl.¹⁴⁴

Nevíme sice, proč měl Reuven tak eminentní zájem na tom, aby byly úřady okamžitě zpraveny o Šimonově činnosti, ale pro nás je důležitý asociační řetězec, který Reuvena dovedl ne za představitelem obce, ale rovnou k státním úředníkům, a tentokrát to nebyl kádí, ale osoby přímo zodpovědné za stav financí a kvalitu mincí v oblasti. Reuven dobře věděl, na koho se obrátit, což neučinil ani nežid, který přinesl mince (zde také není úplně jasné, co s nimi původně zamýšlel, možná je chtěl reklamovat, nebo Židům výhodně prodat?). Státní úředník je zde prezentován jako nedůvěřivá, ale rychle jednající osoba. Autorovi textu je také přesně známo, jaké funkce konkrétní osoby zastávaly, veškeré názvy státních funkcí jsou v turečtině (byť zkomolené), pouze *emin* je přesně přeložen do hebrejštiny. Reuven udělal to, co bylo úplně přirozené z hlediska pozice subjektu sultána, ale ne to, co bychom od něj čekali jako od člena údajně segregující se skupiny. Jednal tedy jako loajální příslušník státu, správnost svého jednání odůvodňuje existencí a domnělým obsahem obecního ustanovení (které bylo čteno v synagoze). Pokud bychom připustili, že jeho obhajoba

¹⁴¹ Hebrejské slovo *ne'eman* je obdoba tur. *emin*, značící vyslance dvora v určitém místě, finančního inspektora.

¹⁴² Šlo o funkci kontrolora kvality mincí.

¹⁴³ Správně *darbhane*, státní mincovna.

¹⁴⁴ II 124.

je upřímná a že se neodvolával na *haskamu* pouze naoko, můžeme jeho jednání označit za jak solidární vůči židovskému společenství, tak i loajální vůči státu.

Narazili jsme již na případy, kdy se muslimové radili s židovským odborníkem ohledně výhodného sepsání smlouvy, viděli jsme také, že ani rabíni neváhali vyhledat odbornou pomoc z řad ulemů, pokud to bylo nutné. Zbývá ještě třetí varianta: Žid neučencem hledá radu u muslima. Responsa jsou studnicí jak vytvářených obrazů o lidech, tak zažívané zkušenosti těchto lidí. Někdy se nám tyto dva světy střetávají a ačkoliv si vzájemně nemusí odpovídat, nezdá se, že by šlo o střetnutí konfliktní.

Poté, co se plavil po moři, přišel Reuven do města, kde bydlel jeho příbuzný Šimon na zhruba třicet dnů se u něj ubytoval. Poté, co přišel do města, si usmyslel, že bude obchodovat tabákem s Togarmim a v tržištích a ulicích města se rozneslo, že má obстойné jmění... Pak se stalo, že onemocněl a učinil závěť do nejmenších podrobností, jak se patří, aby [bylo jasné] jak s pozůstalostí naložit. Jeho příbuzný Šimon vyjádřil starost, aby snad jmění nebylo vydáno napospas nežidovským institucím, nechali si tedy poradit, aby napsal jinou závěť, ve které odkáže pouze 5000 *levanim*...tu radu uskutečnili před zemským soudcem, který byl jeho přítelem, řekl jim: Nejrychlejší cesta bude, když najdete někoho, kdo se bude vydávat za Reuvenova bratra a přivede k tomu svědky... V té době poslal Reuven pro tři muže, aby se dostavili a navštívili ho, ale když přišli, našli Reuvena ležícího se svými předky a tak jim Šimon řekl: Jestliže máte rozum a chcete si polepšit a také prokázat laskavost živým i mrtvému... je potřeba, aby jeden z vás řekl, že je jeho bratr a šel vyzvednout pozůstalé jmění, neboť vše je již vyjednáno se zemským soudcem...¹⁴⁵

Kromě schopnosti rychlé adaptace v novém prostředí, kterou prokázal Reuven svou obchodnickou pohotovostí v cizím městě, nám tento příběh představuje dvě roviny skutečnosti. V rovině všeobecné je to obava ze zásahu úřadů a zkonfiskování Reuvenova majetku po jeho smrti, která je ale zahrnuta pomocí jednoho z představitelů těchto úřadů, v prameni nazývaném „přítelem“ (Šimona). Kádí, reprezentant státu, navrhuje vystoupení fiktivního bratra před úřady za účelem výběru pozůstalosti. Z obav Šimona usuzujeme, že případy konfiskace majetku nebyly řídkým jevem (nutno ovšem podotknout, že nemuselo jít o svévolný akt úředníků, protože dotyčný mohl být zadlužen u sultána a pak úřady měly povinnost majetek

¹⁴⁵ IV 358.

řádně ošetřit). Ve stejné instituci lze ale nalézt poradce, který mohl odvrátit ztrátu majetku. Takové „přátelství“ ale nejspíše bylo i pro kádího nepříliš bezpečné, protože místo aby zabránil konfiskaci z pozice zemského soudce a administrátora, ponechá veškerou tíhu zodpovědnosti na Šimonovi a jeho komplici.

Je třeba upozornit na jeden fakt, který výslovně není v responsích ani v sicillech zmíněný, je znalost řeči, ve které se jednání uskutečňuje. Nevíme, jaké úrovně tato znalost dosahovala, jelikož ale stálými zaměstnanci soudu byli i tlumočníci z řad Židů i křesťanů, předpokládáme, že ne všichni ovládali turečtinu natolik, aby se obešli bez tlumočnicka. Nezapomeňme také, že do Osmanské říše neustále proudili židovští přistěhovalci z Evropy, pro které tato řeč byla úplně cizí. Že nezanedbatelné procento židovských mužů i žen žijících v Osmanské říši turecky rozumělo vyplývá z každodenní interakce s okolím na pracovní i soukromé úrovni.

Vyslovili jsme domněnku, že členové židovské komunity se obraceli k nežidovskému soudci, aniž by tím chtěli vědomě podryvat autoritu Tóry a rabínů. Stávalo se, že kauza byla řešena nejprve v rámci židovského společenství a pak teprve z nějakého, spíše pragmatického než ideologického, důvodu byl zakomponován do procesu i nežidovský soudce:

Přihodilo se, že Reuven požadoval po Šimonovi dlužnou částku, ale Šimon prohlásil před svědky, že mu vskutku poskytl půjčku, ale že tolik a tolik zaplatil v určitou dobu, a když viděl Šimona, jak toto prohlašuje před svědky, předvedl ho před nežidovský soud, protože podle jejich zákonů když někdo poskytuje druhovi půjčku před svědky, musí ji také splatit před svědky, a tak je předvedl a svědci dosvědčili, že před nimi si [Šimon] od něho půjčil, i když je Šimon varoval, aby nesvědčili [před nežidovským soudem], že bude přísahat, že mu zaplatil. Oni ale o tom nechtěli slyšet a tak byl Šimon donucen na základě jejich svědectví zaplatit tu částku Reuvenovi, a já jsem byl dotázán, jestli jsou svědci povinni zaplatit tu částku Šimonovi, kterou z něho [Reuven] díky jejich svědectví bezprávně vymohl.¹⁴⁶

Zde se nabízejí dvě interpretace, protože není zcela zřejmé, zda Šimon opravdu dlužnou částku Reuvenovi vrátil. Pokud ano, pak Reuven jednoduše využil rozdílu mezi halachou a osmanským právem v otázce splacení dluhů a nechal si od Šimona

¹⁴⁶ Mišpatim ješarim, 1.díl 54.

zaplatit dvakrát. Pokud naopak Šimon zneužil situaci, kterou mu halacha umožnila tím, že nevyžadovala při vrácení dluhu svědky, pak Reuven jednal v souladu se svým svědomím a snažil se domoci práva pomocí státního zákonodárství. Z obou variant ale vyplývá, že Reuven byl obeznámen se soudní procedurou, podle níž probíhala jednání u kádiho.

3.6.2. Rabíni a nežidovské instituce

Halachické hledisko, ze kterého vycházeli rabíni, není ve věci přístupu k nežidovským institucím jednoznačné a tento fakt dal prostor pro několik možných rabínských výkladů. V diskusi na toto téma nesmí chybět pravidlo, které krystalizovalo od dob Talmudu, ve středověku nabylo určitějších tvarů a učenci patnáctého století už se těšili z bohatého referenčního zázemí. Máme na mysli princip známý ve své aramejské podobě jako *dina demalchuta dina*, což v češtině znamená „zákon království je platný zákon“. Vychází ze skutečnosti, že každý státní útvar má systém zákonodárství, jehož dodržování je základní podmínkou pro „povolení k pobytu“. Z těchto zákonů nejsou vyňati ani Židé, kteří se tímto vědomě na základě inkluze stávají součástí většího celku. Tato na první pohled jasná poučka v sobě skrývá několik problémů a výhrad. Za prvé, toto pravidlo je platné jen v případě, že zákony nejsou v rozporu s Tórou (halachou). Za druhé, do jaké míry se vztahuje na instituce, které napomáhají společenské rovnováze, ale jejich využívání není zákonem nakázáno. Na téma *dina demalchuta dina* můžeme pohlížet různým způsobem, například z historického, společenského či právního hlediska. Kdyby halacha nezaujala stanovisko k nežidovským institucím, tak by nutně vzniklo vakuum, tzv. lakuna. Tento princip znemožňuje existenci takového právního vakuu. Přestože toto pravidlo užívá termínu *malchuta* (království), není bezpodmínečně nutné, aby šlo o monarchii. Vláda musí být uznávána obyvateli území, které má pod svou kontrolou, což se projevuje především uznáním mince. I vládce ale musí jednat v souladu s právní soustavou, kterou ustanovil. Pokud tak nečiní, ztrácí tím jeho vláda legitimitu a pravidlo neplatí. Protože by tento princip mohlo časem ohrozit postavení

židovského práva, vytvořil se rabínský konsensus, že se nevztahuje na mezilidské vztahy a není tedy pro Židy závazný v následujících případech:

- 1) vláda/vládce není všeobecně uznaná/ý,
- 2) právní úkon se nachází mimo rámec autority, propůjčené vládnoucímu tělesu,
- 3) jedná se o akt nespravedlnosti (např. diskriminace),
- 4) či o kolektivní trest.

Jak daleko sahá snaha ochránit výlučnost halachy jako práva, jímž se mají Židé řídit, ilustruje následující výklad, jehož autorem je r. Moše Benvenisti: „Decizoři již napsali, že kdo svého druha nechá předvést před nežidovskou institucí má být zatracen obcí... i kdyby zákon, který nežidé uplatňují, byl totožný s našimi zákony... jen v případě, že by jej předvedl před nežidovskou institucí, aby jej přinutil k jednání na základě zákona Tóry, pak nemá být zatracen.“¹⁴⁷ Podle tohoto názoru vést soudní jednání před nežidovským soudem je zakázáno i v situaci, kdy se tyto řídí stejnou legislativou jako židovské soudy. Zdá se, že panoval absolutní zákaz apelace k nežidovskému soudu, pokud o takovýto krok měla zájem pouze jedna ze zúčastněných stran. Samotný fakt upřednostnění nežidovského soudu před židovským je chápán jako akt uznání hodnot jiného náboženství, i když nemuselo jít o skutečné pohnutky. V majetkových otázkách se ale připouštěla tato varianta v případě, že obě strany předem s tímto řešením souhlasily. Pokud obě strany mají zájem na vyřízení své záležitosti u nežidovského soudce, pak neporušují žádné ustanovení.

Postoj nežidovských soudů byl takový, že jednalo-li se o vnitřní záležitosti Židů, spojené s náboženskými úkony, neuzurpovaly si a priori právo rozhodovat. Toho pravidlo je vyjádřené například v citaci *fetvy*, kterou zaslal do Jeruzaléma istanbulský *seyhülislam* (1556): „...zakázal a právně zamítl rozdělení [dědictví] uvnitř židovského společenství, tak jak je uvedeno výše [podle muslimského zákona], za předpokladu, že sami [kádího] nepožádali o rozdělení [dědictví] mezi ně podle slavné šarí'y a neopustili tak [své náboženství], které vyznávají.“¹⁴⁸ Především druhá část právního vyjádření nám prezentuje osmanské úřady jako strážce míru a spravedlnosti na celém území říše, kádí má právo intervenovat pouze byl-li vyzván židovskou komunitou či jedincem. Musíme připustit, že takové případy se opravdu vyskytovaly

¹⁴⁷ R. Moše Benvenisti, *Sefer Pnej Moše*, přetisk istanbulského vydání z let 1669-1713, 2. díl, 57.

¹⁴⁸ A.Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993, dokument č. 424. Autorem *fetvy* je Ebu's Su'ud Efendi, působící za vlády Süleymana I. a Selima II.

a ani v tomto uvedeném případě není úplně jednoznačně řečeno, zda nešlo o svévolný akt některého z upozaděných pozůstalých, který mohl „stranou“ požádat kádího o rozdělení dědictví podle šarí'y, která byla k jeho osobě „štědřejší“. ¹⁴⁹ Sicilly ne vždy reflektují skutečnost, mnohé informace v nich nemusí vůbec figurovat. I když připustíme variantu, že kádí skutečně svévolně zasáhl ve věci dědictví, můžeme se jen domýšlet, z jakého důvodu tak učinil (nevyřízené účty se zesnulým, přátelské vztahy s jednou ze stran, mohlo také jít o nábožensky zaníceného kádího, který se nespokojil s právním nastavením, nevyhovovala mu relativní volnost nemuslimů v otázkách rodinných a interně majetkových).

Jak jsme uvedli, názory rabínů na využití „služeb“ kádího se různily. Kolísají od absolutního zákazu, přes retrospektivní uznání rozsudku až po výslovné povolení. Nemyslíme si ale, že je možné tyto názory teritorializovat. Nezáleželo ani tak na prostoru, ve kterém rabín působil a který působil na něj (nevidíme rozdíl v tom, zda rabín žil v Istanbulu či v Káhiře), různost přístupů vycházela vždy z konkrétní situace, ze které případ vzešel, popřípadě celospolečenské situace (četnost apelací k nežidovskému soudu si vyžádala volnější interpretaci). Naši domněnku potvrzuje fakt, že celou škálu těchto postojů nalézáme u r. Šmuele de Mediny. Přes dobovou tendenci rozšířit princip *dina demalchuta dina* i na mezilidské vztahy (tzn. i rodinné otázky), r. Šmuel zůstává u užšího pojetí, které uznává státní legislativu pouze v záležitostech nemovitostí a „královského prospěchu“ (např. daně, cla, falšování mincí...). Jedinec, který žaluje svého souvěrce u kádího, aby získal zpět ušlý zisk, jak vyplývá z nežidovských zákonů (podle halachy by neměl na náhradu právo), není v očích rabína vůbec hoděn odpovědi: „Reuven ještě řekl, že chce kupce žalovat u nežidovského soudu, aby mu dal zisk z těch let, protože právo je u jejich soudu na jeho straně“, „Podle práva by vůbec nemělo být odpovězeno tomu, kdo vypustí z úst [myšlenku] jít k nežidovskému soudu...“ ¹⁵⁰ Vzhledem ale k záměru rabína vyslovit myšlenku všeobecně platnou a ne pouze rozřešit konkrétní případ, odpověď je poskytnuta v celé šíři. Nejen snaha chránit principy judaismu vedly rabína k odsouzení výše zmíněného postupu. Byl si velice dobře vědom, že tento fenomén nelze z života společnosti vymazat a že jedincům, kteří se k židovským soudům obracejí, mnoho neříká potřeba uchovat židovské zákonodárství nejen v teorii, ale i

¹⁴⁹ Viz výše III 155, synové vyhrožují otci, že využijí svého postavení a požádají o rozdělení dědictví podle šarí'y.

¹⁵⁰ IV 250.

v praxi. Nesouhlas je tedy někdy artikulovaný z ryze praktického hlediska. Rabín se snaží zakomponovat rozhodnutí či vydání dokumentu nežidovskou institucí do halachického rámce, ale zároveň zohledňuje každodenní zkušenost a způsob, jak lidé rozumí aktům, které vidí. „Tento zpupný organizátor [rozvodového aktu a ceremonie *chalice*] se jen chtěl svévolně povyšovat nad prostý lid a umožnil [dívce] *chalice* a dal jí *get* za přítomnosti tří nebo dvou poslů nežidovského soudce, i když jsem těm lidem předem řekl, když přišli za mnou domů: Vězte, že nic nepodniknu, dokud nepošlete od nás ty muže bílého turbanu, protože nechci, aby lidé, co to vidí, neřekli, že *get* i *chalice* byly vynucené pomocí nežidů¹⁵¹, ale on na to nedbal...“¹⁵² Čekali bychom, že odsudek svévolného povolání nežidovských svědků k úkonu ryze náboženského charakteru bude stavěn na celkovém odporu k intervenci nežidovských institucí. Tento aspekt samozřejmě úplně nechybí, ale akcentována je přepokládaná reakce židovského okolí, které chápe to, co se právě odehrává, na základě vlastní či předávané zkušenosti. Tento případ jasně ukazuje, že jednostranné využití nežidovských úřadů v neprospěch sporné strany nebylo řídkým jevem a přítomnost nežidovských svědků podle rabína nutně vyvolávala v lidech tyto negativní asociace, jejichž význam nebyl podceňován.

Funkce kádího nezahrnovala pouze činnosti spojené se soudnictvím, ale měla mnohem širší záběr. Kádí působil také jako místní notář, vydával a potvrzoval listiny a dokumenty za určitý poplatek (poplatky se ostatně platily i za otevření soudní pře). Halacha řeší otázku dokumentů vydaných nežidovskými úřady. Téměř všechny dokumenty, které musely vzniknout z činnosti řádného, státem zaštitěného soudu, byly halachou uznány (to se týká například kupních smluv, majetkových transakcí, směnek atd.)¹⁵³. Pouze rozlukový list (*get*) a potvrzení o propuštění otroka (*get šichrur*) nespádaly do této kategorie. V čem se liší charakter běžných dokumentů vydaných nežidovskou institucí od vydání rozlukového listu a potvrzení o propuštění otroka? Všeobecně přijaté vysvětlení zní, že, že narozdíl od běžné administrace nežidé nemají za povinnost dodržovat ustanovení o rozvodech a zásnubách (podle židovského práva), a proto nemohou takový dokument vydat někomu, kdo těmto

¹⁵¹ Doslova *umot ha-olam*, národy světa.

¹⁵² III 93. Pojem "nežidovský" je vyjádřen slovním spojením „národy světa“ (אומות העולם), představitelé muslimů, kteří ale nemuseli být ulemové (kádímu pouze vypomáhali), jsou nazváni „muži bílého turbanu“ (אנשי צניף הלבן).

¹⁵³ R. Šmuel de Medina při řešení otázky uznání závěti, vyhotovené v Benátkách, rozlišuje funkce soudce a veřejného notáře (*notario publiko*), přítomnost a podpis posledně jmenovaného nestačí, i když podle evropských standardů „platí za sto svědků“, viz III 200.

zákonům podléhá. Naopak dokumenty univerzálního charakteru (potvrzení o rozvodu, propuštění otroka), pro která existují i v nežidovských zákonech přesná pravidla (akceptovatelná halachou), mohou být bez problému prohlášena za platná. Pro dokumenty vyhotovené osmanskými úřady se běžně užívá v responsích originálních názvů, a to i v případě, že existuje paralelní hebrejský název. Běžně se setkáme s termínem „sicill“ v různých kolokacích, ve významu zápisu („udělat sicill“, „napsat sicill“, „registr“)¹⁵⁴ či „stvrzenky“ („nezaplatil by Togarovi, kdyby od něj neobdržel sicillis“, „vymoci si sicillis [do vlastnictví]“)¹⁵⁵, objevil se i termín „boseti“ ve smyslu potvrzení o rozvodu¹⁵⁶, „kabijan“ (potvrzení o uzavření sňatku)¹⁵⁷ a „hüccet“ (dokument vydaný nežidovskou institucí)¹⁵⁸. Dokumenty vydané kádím se ale netěšily absolutní důvěře, ačkoliv důvodem nebyl typ instituce, kde dokumenty vznikají, ale charakter osob, které je vydávají. „Také se mi zdá, že ‚hüccetis‘, které se v dnešní době píší, nemohou sloužit jako důkaz, protože většina z nich se váže na příjemce úplatku.“¹⁵⁹ Kádímu se zde připisuje vlastnost (všimněme si ale, že je použita opatrná formulace „většina“ a realita tak není prezentována pouze černě, nýbrž mohli bychom říci snad střízlivě), která bývala označována ve starší historiografii za zkorumpovanost systému, jde o novodobý negativní stereotyp kádího, který ale nebyl vždy ve své době společností negativně přijímán. Rozdíl mezi vybráním poplatků (a nevalného zájmu na detailech a oprávněnosti požadavku, s nímž se na něj dotyčný obrátil) a jasným přijetím úplatku je leckdy vágní.

Ve výjimečných případech svolil rabín k tomu, aby se řešil případ před kádím. Většinou šlo o provinilce, kteří se odmítali dostavit k rabínskému soudu (například za účelem vydání *getu*) nebo jím nebyli postihnutelní. R. Šmuel obdržel dotaz, zasláný učenci z nejmenovaného města, kteří si nebyli jisti, zda je možné vykonat činnost za normálních okolností v polosváteční dny (*chol ha-mo'ed*) nevykonávanou, aby zastihl dlužníka. Rabín souhlasil a nad prvotním rozhodnutím soudu se nepozastavil (ani doporučení, aby se vše odehrálo „co nejdiskrétněji“ se netýkala obavy z veřejného udání provinilce úřadům, ale veřejného porušení předpisů dodržovaných na *chol ha-mo'ed* : „Reuven a Šimon z jednoho města se dostali do sporu a hádají se o zboží, předstoupili před [židovské] soudce z jejich města a ti rozhodli, že Šimon musí

¹⁵⁴ II 124, III 155, IV 126.

¹⁵⁵ IV 126, IV 157.

¹⁵⁶ III 155.

¹⁵⁷ II 195.

¹⁵⁸ III 154, IV 88, 89, 225...

¹⁵⁹ III 154.

zabezpečit Reuvena zástavou či pomocí ručitele dle Reuvenova přání a jestliže ho odteď napříště nezabezpečí, pak Reuven bude oprávněn vymáhat svůj majetek všemi prostředky jemu dostupnými, ať podle židovských zákonů či pomocí nežidovských institucí...Tazatel má pochybnosti, zda na *chol ha-mo'ed* Reuven může opsat rozsudek a napsat plnou moc...a poslat je do města, kde se zdržuje Šimon.¹⁶⁰ Jak ale zjišťujeme, neexistoval rabínský konsensus ani v otázce povolení vyhledání kádiho. V následujícím úryvku r. Šmuel přechází při hodnocení postupu rabínského soudu od výrazů překvapení k tvrdé kritice:

Reuven dlužil Šimonovi určitou částku peněz zapsanou a stvrzenou podpisy v dokumentu. Nyní se dostavila a přešla domluvená lhůta a Šimon žádá po Reuvenovi, aby mu zaplatil, Reuven ale tvrdil, že částka, kterou Šimonovi dlužil, byla splacena Levim, ale Šimon tvrdil, že to, co vybral od Šimona, se týkalo jejich obchodních jednání a na účet Reuvena nevybral nic. Soudili se a soudci vyžadovali od Šimona, aby přísahal, že částka nebyla zaplacená Levim na Reuvenův účet, ale Šimon nechtěl přísahat, protože podle jeho tvrzení není takový zákon napsaný v Tóře, Prorocích ani Spisech...soudci dali povolení Levimu, a ten žaloval Šimona u jejich [nežidovského] soudu a tak z něj dostal peníze.

R. Šmuel odpovídá:

Nechápu, co jsi napsal, že dali povolení Levimu atd...až musím říct, že takový soudce se ani nesmí nazývat soudcem, protože neumí dokonce otevřít knihu...a je jisté, že takový soudce je buď tupec, nebo hříšník, nebo obojí...¹⁶¹

Na poli zákonodárství je vedena jasná hranice mezi „našimi“ (židovskými) a „jejich“ (tj. ostatních národů, potažmo pak práva a zvyky konkrétního náboženství) zákony. Přitom nezáleží na obsahu nežidovské legislativy, jeho kvalita zde hodnocena není, rozhodujícím momentem je její původ. I kdyby byla totožná s halachou, zůstává produktem myšlení a činnosti lidí (jakkoli pro svět prospěšným a nutným), kdežto autorita halachy jako exkluzivního systému, jímž se má řídit židovská společnost i jedinec, se odvíjí od sinajské tradice, jejím původcem a „garantem“ je Bůh.

¹⁶⁰ I 27.

¹⁶¹ IV 92.

R. Šmuel také v majetkových otázkách povolil vyhledání nežidovské instituce v případě, že jedna ze sporných stran se odmítla dostavit k soudnímu řízení u rabína. Bratři Reuven a Šimon byli dlouhou dobu společníci a uvedli do podniku také své syny Leviho a Jehudu. Šimon zemřel a Jehuda s Reuvenem se dostali do sporu, který ve prospěch svého bratrance rozsoudil Levi. Bojí se ale nyní se svým rozsudkem přijít k otci, který na veřejnosti vyhrožoval, že pokud bude Šimonovi zapláceno z jeho podílu, umenší o tuto částku Leviho dědictví. R. Šmuel soudí, že v tomto krajním případě je možné žalovat Reuvena u nežidovského soudu, aby tak bylo ulehčeno utlačovanému: „Vidíme tedy, že v žádném případě nemáme chodit [soudit se] před nežidy a přesto si troufám tvrdit, že pokud je neurvalý a neoblomný, má se udat nežidům, aby byl utlačovaný zachráněn od svého utlačovatele...a jsme oprávněni to učinit kvůli záchraně utlačovaného a je psáno, že je to také povinnost [micva] učinit...“¹⁶²

Předpokládáme, že případ učence, který se dožadoval svého práva fungovat jako kazatel v jedné ze synagog (tedy v jedné z kongregací) u nežidovského soudu, je ojedinělý. R. Šmuel jeho jednání považuje za skandální („Zdá se, že tento *chacham*, co udělal takovou zlou věc není hoden oslovení *chacham*“) a je pravděpodobné, že jedním z důvodů je znevážení rabínské funkce v očích Židů i nežidů, navíc princip, který by měl být metou každé kongregace a rabína především, je mír. Akt tento princip od základů popírající, ať už zahrnuje intervenci nežidovské instituce či nikoliv, zaslouží ostrý odsudek. Na tomto případě vidíme, kolik příběhů, v nichž figuruje nežidovský soud, se mohlo odehrát a tento fenomén nelze generalizovat, protože tím bychom sami nechtěně vytvořili stereotyp o tom, jak Židé neváhali využít i prostředků nepřipouštěných halachou k dosažení vytýčeného cíle:

Přišel jeden z kongregace a pomocí jmění, které rozhazoval po nežidovských institucích, nastoupil jako *chacham*, nyní si sedí na svém trůnu a obec se rozdělila na dvě skupiny. Jedni říkají: Co my můžeme dělat, když se bojíme velitele [správce, vysoce postaveného úředníka?] a soudce...a druzí říkají:...A když sedí na pozici *chachama*, ať tam sedí, my se k němu nebudeme chovat jako k *chachamovi*...¹⁶³

¹⁶² IV 378.

¹⁶³ II 156.

Míra tolerance, jež byla prokazována jedincům i skupinám obracejícím se na nežidovské instituce, kolísala podle konkrétních okolností, odůvodnění takového kroku a společenského postavení. Obrazně bychom mohli říct, že halacha neusnula v průběhu historie na vavřínech, naopak pružně reagovala na aktuální stav a umožňovala díky pluralitě názorů tu ospravedlnit a tam zatratit. Je zřejmé, že byla snaha fenoménu apelací k osmanským soudům čelit, dovolíme si říci bez výjimky, ve všech komunitách od balkánského území po nejuvýchodnější části Osmanské říše. Ve světle původního zákazu, který se objevuje v Talmudu, můžeme snadno pochopit, proč byla vyvíjena neustálá snaha nabádat členy komunity, aby využívali služeb „našich“ zákonů, tj. židovského soudu, a neobraceli se na „jejich“ soudy. Celá záležitost je postavena na principu úcty k Tóře a k jejím interpretům, uznání jejich hodnot (legitimizovaných sinajskou autoritou) jako platných pro židovský národ. Nutno podotknout, že se stejným problémem se potýkala ortodoxní církev, i její příslušníci vyhledávali často kádího za účelem stanovení rozsudku či provedení úkonu, pro který mělo kanonické právo svá vlastní pravidla.¹⁶⁴

3.6. Židé jako „ti druzí“

Doposud naším hlavním bodem zájmu byly obrazy a stereotypy, které si vytvářeli jedinci a skupiny Židů, když zpracovávali vjemy a podněty spojené s osmanským prostředím a když se přímo setkávali s jeho nežidovskými obyvateli. Zajímá nás také způsob, jakým tyto obrazy byly předávány dál. Bereme-li tezi o nejednotném charakteru židovské populace v Osmanské říši jako jedno z východisek této práce, vyplývá z ní také potřeba nahlédnout do představ jednotlivých komunit o ostatních „bratřech“, jak rabínská literatura židovské souvěrce také nazývá, a o sobě samých. Jelikož náboženské hranice nebyly jedinou cestou, jak chápat členění osmanské společnosti, lze se domyslet, že hranice jiného typu probíhaly i skrz židovské společenství i jednotlivé komunity a kongregace.

¹⁶⁴ Yaron Ben-Naeh, שאילוניקי, (איסאנבול, במאה הי"ז) החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית (Židovská společnost v osmanských městech v 17. století (Istanbul, Soluň a Izmir), dizertační práce, Hebrejská univerzita, Jeruzalém 1999.

Hledáme tedy „druhého“, který se nenachází vně komunity, ale je její součástí.¹⁶⁵ Sdílí s jejími členy náboženství a velkou část zvyků (jejich zdroj a smysl zůstává stejný i přes rozmanitost zvyklostí spojených s praktikováním židovství doma i v synagoze), většinou mluví stejným jazykem a sdílí s ostatními historickou paměť sahající do biblických dob. Za jaké situace tedy může dojít k odlišení jedince, k jeho vydělení z tohoto společenství? Bývá zmiňována především varianta, spojená s dodržováním či porušováním právních a společenských norem. Kdo svévolně porušuje pro společnost přijatelné vzorce chování či se dokonce dopouští trestného činu, získává nálepku s heslem „jiný“. Jako takový má v rámci svého „mateřského“ společenství zvláštní, zpravidla znevýhodněné postavení, není-li z něj zcela vyloučen. Tato jinakost mohla mít pouze dočasný charakter a v takovém případě fungovala jako „výchovní“ prostředek. Jejím smyslem nebylo zbavit se konkrétního jedince (jak uvidíme, takové pohnutky nebyly a priori ani post factum akceptovány), nýbrž chránit integritu společenství; mohli bychom snad tuto strategii nazvat „strategií přežití“ společenství.

Na tomto místě bychom chtěli vyzdvihnout dvě varianty „jinakosti“, se kterými se můžeme setkat v osmanské židovské společnosti. Přestože jejich charakter je odlišný, mají jedno společné: obě v určitém bodě odkazují na dichotomii „my-Židé“ a „oni-nežidé“, což můžeme chápat jako vypůjčení slovníku i konceptu „jiného“ z rozšířenějšího vzorce „jinakosti“ (tedy Židé v protikladu k ostatním – nežidům).

Prvním typem je „jinakost“ vyvěrající z ne-normativního chování jedince či skupiny. Někteří Židé se od svých souvěrců oddělili svým jednáním, které bylo v nepřipustném rozporu s náboženskou a společenskou normou (halachou a *minhagem*) nebo překračovalo meze trestně-právní normy. V takovém případě byla učiněna opatření shora (rabíny nebo sekulárním vedením kongregace), jež bychom mohli souhrnně nazvat nástroji „institucionalizované jinakosti“. Máme na mysli různé formy a stupně exkomunikace, pro které má hebrejščina dokonce několik názvů, jejichž překlad do češtiny je problematický a zachycuje především různý stupeň závažnosti: *cherem* (exkomunikace), *niduj* (exkluze), *nezifa* (stav opovržení). *Cherem* bývá

¹⁶⁵ Tato úvaha konceptuálně vychází z poznatků prezentovaných ve sborníku o roli identit a stereotypů při formování moderní společnosti: Kubiš, Karel (ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica 5/1999, Studia Historica LII. Univerzita Karlova, Praha 2003. Obzvláště kapitola „Namísto úvodu – ‚My‘ a ‚Oni‘ – náčrt teoretické reflexe problematiky“.

definován jako mechanismus, jehož principem je vyloučení jedince, jenž byl označen jako rebel nebo delikvent, z účasti na životě kolektivu.¹⁶⁶ Toto vyloučení bylo odstupňované přímo úměrně závažnosti přečinu. Sankce zahrnovaly všechny oblasti života v rámci společenství: Zákaz zastávání veřejných funkcí, zákaz účasti na náboženských ceremoniích (svatba, obřizka), dotyčný nebyl počítán mezi deset mužů (*minjan*), kterých bylo třeba pro uskutečnění veřejné modlitby (tato forma exkluze měla i symbolický význam, jelikož deset mužů představuje nejmenší jednotku, která se nazývá společenstvím – *'eda*), v extrémních případech mohlo dojít k fyzickému vypovězení dotyčného z místa bydliště (pokud šlo o těžkého delikventa, byly o této osobě informovány i ostatní komunity v určité oblasti), někdy se sankce týkaly i rodiny vyvržence, v rovině osobních vztahů pak existovaly zákazy požívání vína a chleba připraveného a podávaného takovou osobou (a zde byla právě vedená paralela mezi postavením delikventa a nežida), tato osoba leckdy byla považována za „mrtvou“. Ve středověku měla exkomunikace těžký dopad a mohla dotyčného opravdu vrhnout na „okraj“ společnosti, což je v textech vyjádřeno důsledným rozlišováním různých forem exkomunikace. Postupem času se hranice mezi nimi stírala a přestože na tomto místě nejsme schopni uvést přesnější chronologické zařazení této změny, v šestnáctém století tato tendence byla již zřejmá. Projevovala se v alternativním užívání termínů *cherem*, *niduj* a *nezifa* (popřípadě aramejské slovo pro exkomunikaci *šmata*) a dá se říci, že se v určitých kontextech stávají synonymy.

Co se stalo v průběhu historie s touto institucí? Setkáme se s tvrzením, že *cherem* a *niduj* se staly natolik běžnými v průběhu staletí, že postupně ztratily svou moc a nevzbuzovaly zvláštní pozornost.¹⁶⁷ Opravdu ale byla posloupnost taková? Není to tak, že v důsledku oslabení efektu exkomunikačního mechanismu došlo k jeho nadměrnému užívání, především jako varování a symbolického zakončení každého obecního ustanovení (*haskama*) nebo některých rabínských *psakim*? Protože se nejedná o ústřední téma této práce, spokojíme se s tezí, že tyto faktory byly silně propojeny a nelze určit, kterému z nich je možno přičíst prvenství. Šestnácté století ale popravdě znamenalo přelomové období v dějinách osmanských Židů. Události konce patnáctého a šestnáctého století akcelerovaly už tak dost vysokou míru migrace Židů, psychologický rozměr byl ten, že šlo z velké části o migraci nedobrovolnou

¹⁶⁶ Josef Kaplan, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים (Z Nových křesťanů novými Židy), The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 2003.

¹⁶⁷ Viz například EJ, elektronická verze Encyclopaedia Judaica –Edition Version 1.0 1997 [CD-ROM], heslo „Herem“.

(důsledek vyhnání z určitého území), při níž docházelo k rozkladu a rozpadu rodin, základních společenských jednotek. Tak se mnoho jedinců ocitlo v „mezní“ situaci, která kromě jiného určovala charakter jejich jednání a reakce na mezní situace v mnoha případech hraničí či dokonce překračuje společenskou normu.¹⁶⁸ Tak se počet odchylek od normativního jednání může navyšovat, je ale otázkou, zda toto navýšení pak neformuje společenskou normu tak, aby takové jednání s ní nebylo v očividném rozporu. Tento proces bychom pak nazývali spíše společenskou změnou než všeobecným porušováním společenské normy.

Považujeme za důležité zmínit, že v slábnoucím efektu exkomunikace v první řadě nevidíme neochotu a nepřipravenost komunity tuto formu exkluze přijmout, ale jako vedlejší produkt vysoké provázanosti Židů s prostředím, jež je obklopovalo. Identity chápeme jako pluralitní (paralelní či/a prolínavé) a proto jedinec, který byl vnějšími faktory „zbaven“ jedné z nich, která do té doby zaujímal dominantní postavení, mohl začít akcentovat jiné hodnoty své identity a vztahovat se k jinému kolektivnímu subjektu a přihlásit se k jeho „kulturnímu programu“ v širokém smyslu slova kultura. Tato možnost byla ale podmíněna hustou sítí vztahů rozprostírající se po celém společenském spektru. Být považován za „jiného“ ve vlastním společenství také mohlo mít pro jedince kladné stránky, pokud prostředí nabízelo vhodnou kompenzaci. Jedinec přestal být, alespoň načas, dokud neučinil veřejné pokání, pod drobnohledem symbolických strážců integrity původního společenství. Extrémní podobou takového přesunu mohla být i náboženská konverze (kterou se ale zdráháme nazývat ve všech případech změnou náboženské identity).

Asi nejdůležitějším a také nejobtížněji zachytitelným ukazatelem účinnosti různých stupňů exkluze bylo její akceptování společností. Pokud nebyl *cherem* dodržován členy společenství, ztrácel na významu. Josef Kaplan při svém studiu vývoje instituce *cheremu* a jeho místa uvnitř sefardské amsterodamské komunity zjistil, že reakce nebyla jednotná.¹⁶⁹ V komunitě se našli tací, kteří nebrali vyloučení jedince na vědomí a volně se s ním stýkali, ale část komunity naopak vzdávala *cheremu* úctu tím, že striktně dodržovala odstup od delikventa a skutečně se k němu chovala jako k „jinému“. Přestože se nemůžeme opřít o podobnou statistiku, jakou

¹⁶⁸ Rut Lamdan, 16-המאות מנורמות המוסר המקובלת בחברה היהודית בארץ ישראל ובמצרים במאה ה-16 (Odchylky od zavedených mravních norem v židovské společnosti v Erec Jisrael a v Egyptě v 16. století), in: Bartal, J. – Gafni, J. (eds.), ארוס ארוסין ואיסורים (Snoubenec, zasnuby a zakázané věci), Jerusalem 1998.

¹⁶⁹ J. Kaplan, op.cit.

předložil Josef Kaplan, nevidíme důvod, proč by situace v tomto ohledu měla být výrazně odlišná v našem prostoru. Amsterodamská komunita se odlišovala od ostatních židovských komunit v křesťanských zemích svou relativní propojeností s okolním prostředím a v tomto se komunitám v Osmanské říši podobala.

Následující úryvek ukazuje, že existovaly snahy zneužít instituci *niduj*, proti čemuž byl veden boj, neboť takové jednání podrývalo její autoritu:

Ohledně Reuvena, který byl *chachamem* a vykladačem Tóry v synagoze, kam chodil Šimon, vzdělaný, moudrý a ve městě známý muž, a tito se dostali do sporu kvůli rukopisu ustanovení, který Reuven přinesl ze svého domu, aniž by o tom Šimon a ostatní významní členové obce a její představitelé věděli. Shromáždil je v synagoze a když jej dočetl, řekl: Vážení, posuďte, zda je vyhovující nebo zda potřebuje přidat nějaké podmínky nebo naopak ubrat... Šimon vstal a řekl: Pán mi odpustí, ale proč jsi sepsal toto ustanovení bez vědomí představitelů obce nebo s jejich částí? ... Když to zmíněný *chacham* Reuven vyslechl, rozčílil se a rozohnil a dal průchod své zlobě... a vstal a řekl: Uvaluji na tebe *niduj* na ten a ten počet dní. Když to Šimon uslyšel, vstal a řekl: Já jsem vůbec nemyslel konkrétně tebe, já jsem s tebou zajedno, jen jsem měl na mysli dobro a klid obce, ale *chacham* mu odvětil: Ne, ty jsi to vše řekl se zlým úmyslem... a proto na tebe uvaluji *niduj*, a když Šimon viděl, že Reuven se nedal obměkčit a ...[že] ho neposlouchají ani on ani členové kongregace, kteří s ním ani nedokončili modlitbu a opustili synagogu, protože ho *chacham* vyloučil... odešel domů a tam přísahal ..., že už se nikdy v té synagoze nebude modlit a přešel do jiné synagogy... Odpověď: ... zdá se, že tento *chacham* zamýšlel pouze pomstu na Reuvenovi a jednal jen kvůli svému prospěchu..., všichni poznali a vědí, že ho vyloučil z nenávisti a to do té míry, že to lze použít jako důkaz pro neplatnost *niduj*.¹⁷⁰

R. Šmuel takové svévolné zacházení se společenskými sankcemi odsuzuje, ale podle všeho toto jednání neodsuzovali přítomní v synagoze, kteří se nepostavili proti rabínovu zneužití instituce *niduj*. Tento souhlas není vyjádřen verbálně, nýbrž odchodem ze synagogy před skončením modlitby. Tím je Šimonovi jasně dáno najevo, že jej do *minjanu* kongregace nepočítá a tím vylučuje ze svého středu. Všimněme si, že ačkoliv *niduj* byl pouze na omezenou

¹⁷⁰ II 99.

dobu, jejíž délku text neuvádí, Šimon se velmi snažil od sebe toto vyloučení odvrátit. Zdá se, že více než praktická implikace *niduj* sehrála roli symbolika vyčlenění váženého a vzdělaného člena kongregace a společenské stigma, které s tím bylo spojeno. Jinými slovy otázka prestiže. O tu ostatně šlo i Reuvenovi ve chvíli, kdy v rozčilení na Šimona *niduj* uvalil (jeho psychický stav je velice podrobně líčen, klade se důraz na afektivní jednání Reuvena, které znamenalo vlastně jeho diskvalifikaci).

Trest vyčlenění ze společenství si vysloužil také člověk, který veřejně urážel učeneckou elitu, jejíž důstojnost takovým chováním trpěla. „Jaký je postih pro člověka, který se dostal do sporu s učencem, choval se k němu neuctivě, mluvil proti němu a proti jeho předkům, proti mrtvým i živým a nadal mu do neobřezanců a rituálně nečistých.“ Odpověď zahrnuje tvrdou kritiku jednání tohoto jedince, jehož provinění „volá do nebes“ a uvádí nelehkou cestu, která mu jako jediná může otevřít cestu zpět do srdce kongregace. V zásadě musí prosit o odpuštění všechny, jichž se jeho hanlivá slova týkala. Jelikož nadávky platily učenci, který reprezentuje moudrost a důstojnost Tóry, je nutné prosit odpuštění od Boha a Jeho Tóry (to se děje osobním pokáním, kterého má být docíleno odpíráním všech radostí, pústy...), svými slovy haněl i mrtvé a proto se musí před deseti svědky „rozprostřít“ na hrobě učencova otce, dále je jeho úkolem hledat odpuštění u kongregace, která byla svědkem té události a nezbytnou podmínkou je usmíření učence samotného, který jediný může svým výrokem jeho vyloučení zrušit.¹⁷¹ Návrat do společnosti závisí na vyloučeném jedinci samotném. Nevíme, jak tento případ dopadl, zda jeho exkluze proběhla pouze v teoretické rovině či zda se ocitl skutečně izolován od ostatních, jak bylo předpokládáno. Přestože tento návrat byl lemovaný několika ne právě příjemnými symbolickými akty, nebyl nemožný. Naopak se zdá, že systém exkomunikace byl dost pružný a společnost mohla přijmout, alespoň vnějším zdáním, napraveného hříšníka stejně rychle, jako jej dokázala vyloučit ze svého středu. Nevylučujeme ale variantu, ve které řadoví členové kongregace nepovolili návrat ostrakizovanému členovi ani po splnění podmínek nebo po uplynutí přesně stanoveného času a navzdory přání představitelů kongregace a rabína:

Mnozí z kongregace, jak ti z nejnižších vrstev tak ze středních vrstev, se rozhádali s Reuvenem, až museli *chachamim* z ostatních kongregací společně

¹⁷¹ II 188.

s *chachamem* tohoto *kahalu* vydat ustanovení pro uklidnění zuřícího davu, ve kterém mu [Reuvenovi] zapověděli přístup do té synagogy po tři roky za sebou. Mysleli si totiž, že Židé mají ve zvyku rychle promíjet, [jak je řečeno] levice odstrkuje a pravice přitahuje, a že neuplyne mnoho dní a kongregace otevře dveře a přijme ho zpět, to udělal a tak to chtěl *chacham* této kongregace, nechť ho Bůh chrání, ale lidi z kongregace ho zpátky přijmout nechtěli a uplynul víc než rok a on se nevrátil, protože mu zcela zavřeli dveře, dveře pokání...a když k němu přišli vybrat daně, řekl jim: Co já mám s vámi společného? Vy jste mě vyhnali a zapudili, co po mě chcete? Já *karadž* zaplatím jako jedinec individuálně podle královského zákona, ale nemáte nade mnou moc, abyste na mě uvalili daně jako na ostatní členy kongregace.“¹⁷²

Na jiném místě jsme zmínili, že exkomunikace a vydělení jedince ze společnosti se mívají účinkem, pokud nebyla zajištěna „spolupráce“ členů této společnosti. Jak ale vidíme, mechanismus fungoval i opačně. Pokud společnost na základě oficiální exkomunikace a zároveň ze silných vnitřních pohnutek dala jedinci pocítit, že nepatří do jejích řad, že je „jiný“ a že se s ním nepočítá pro společný náboženský a společenský život, nebylo vlastně v moci vyhlášovatelů exkomunikace umožnit jedinci návrat do společnosti, pokud ona sama jej odmítla přijmout zpět. Kongregace však nespálí všechny mosty, aby mohla v určený čas zařadit jedince do výměru daní. Pro něj je paradoxně situace bytí mimo kongregaci výhodná v tom smyslu, že se může cítit svobodnější a nezávislejší (daně zamýšlí zaplatit sám za sebe, což nebyl vůbec standardní postup).

Síla kolektivních představ a rozhodnutí se ukazuje v případě snahy poskvrnit dobré jméno nějaké rodiny. Zabránit pomlouvám, že konkrétní osoba pochází ze zakázaného styku vdané ženy s jiným mužem než svým manželem, bylo nemožné. Toto obvinění z *mamzerut* bylo velice závažné a dotyčného zcela diskriminovalo v oblasti sňatkové politiky, což mělo pro rodinu závažné společenské a ekonomické důsledky. Proto byla projevována snaha ze strany učenců zamezit bezpředmětným obviněním: „Reuven slyšel od Šimona, že Levi je *mamzer*, ale ani Šimon to nevěděl zcela jistě, jen to slyšel z úst jiných.“¹⁷³ R. Šmuel takové ústní podání považuje za zcela irelevantní, obvinění musí být doloženo řádným svědectvím. Zda takový požadavek postiženým v jejich kongregaci pomohl, ale není zaručeně jisté.

¹⁷² IV 398.

¹⁷³ III 236.

Překračování právní a společenské normy nebylo jedinou cestou, jak se stát v očích ostatních „jiným“. Víme, že židovské komunity v Osmanské říši se od sebe navzájem lišily v životním stylu, zvycích (*minhag*) a prostředí, kde sídlili předtím, než se stali součástí osmanského impéria (buď migrací a nebo posunutím hranic). Z okruhu rabínského judaismu zde byli Romanioté, aškenázští Židé z různých koutů Evropy, v arabských provinciích tzv. *must'arabim* a konečně Židé, kteří přišli z Pyrenejského poloostrova. Posledně jmenovaní netvořili stejnorodou skupinu. Tímto souhrnným názvem jsou označeni Židé, kteří buď sami nebo jejich předci opustili Španělské království v roce 1492, dále ti, kteří se nejprve usídlili v Portugalsku a teprve odtud po nucené konverzi (1497) a lisabonském masakru v roce 1506 odešli, následují Židé, kteří v Portugalsku zůstali jako křesťané, ale po uvedení inkvizice do země ve třicátých letech i oni opouštěli tuto oblast. Tato druhá generace Židů ale neměla jako základní pohnutku pro odchod z Pyrenejského poloostrova pouze přání svobodně praktikovat judaismus, nevraživost okolí vůči nim pramenila ne z náboženské, ale z etnické nesnášenlivosti. Ne všichni směřovali rovnou na území Osmanské říše, mnoho z nich nejprve zakotvilo v křesťanských zemích a z nich se jen část rozhodla pro odchod do zemí sultána, kde bylo možné svobodně se vrátit k židovským kořenům. Z tohoto velmi hrubého nárysu vyplývá, že nelze chápat sefardské Židy jako jednu entitu se společným historickým vědomím. Přes tyto rozdíly se ale časem vyvinul koncept „židovské národnosti“, zahrnující potomky španělských a portugalských Židů. Tyto rodiny prezentovaly „zlaté období španělských Židů“ jako výchozí bod své etnické a kulturní identity, kterou považovali za velice prestižní a chápali ji v opozici k ostatním Židům (v osmanském prostředí k Aškenázům, Romaniotům a „arabským“ Židům). To byl jeden aspekt jinakosti založené řekněme na kulturních rozdílech mezi jednotlivými komunitami. Jelikož jsme nastínili, jak rozmanité byly cesty příslušníků „španělského národa“ (*ha-uma ha-sfaradit*), lze se dovtípit, že vzájemné odkazování do pozice „jiného“ se dělo i v rámci tohoto „národa“, popřípadě jako na „jiné“ na ně mohli nahlížet i ti, kteří k „španělskému národu“ nepatřili (Aškenázové, Romanioté). Obzvláště *anusim*, kteří se neustále pohybovali v doméně křesťanství byli často i příslušníky svých rodin považováni za vědomě se vydělující z židovského společenství. Celá tato diskuse ale neměla pouze ideologický a symbolický význam, nýbrž promítla se zásadně i do každodenního života. Především šlo o otázky dědictví a *agunot*. Pro vyhodnocení otázek z těchto dvou okruhů bylo nezbytné stanovit, zda dotyčný (zesnulý v případě

dědického řízení nebo manžel *aguny*, která se kvůli neexistenci *getu* nemohla znovu vdát, i když bylo zřejmé, že její manžel zůstal křesťanem v Evropě a nemá v úmyslu přesídlit do jemu zcela cizího osmanského prostředí) je stále považován za člena židovské společnosti či zda se z ní vydělil/byl vyloučen.

Dívku z [rodiny] *anusej Portugal* narozenou jako nežidovku si vzal mladík, také narozený jako nežid, za přítomnosti *anusim* ve Frandis [Flandry] a jeden z nich byl Žid odsud, ale odešel tam a odpadl od víry, před ním a před jinými si ji vzal a část těch svědků je tady, ale jiní jsou ještě ve stavu nežidovském, a zeptali se mě, jestli je tento sňatek uvržen v pochybnost a zda potřebuje *get* či ne. Odpověď: ...A teď znovu říkám, že všichni odpadlíci [*mešumadim*] z donucení, kteří mají možnost z toho strachu uniknout pod nadvládu našeho pána [sultána], nechť jeho sláva vzrůstá, a navrátit se k víře tak, jak přišli mnozí z nich a navrátili se [k víře], ale oni sídlí tam kvůli svému prospěchu a peněžitému zisku, nebo aby neztratili nic z toho, co jim patří, tito jsou modloslužebníci... Případy těch *anusim*, které postihl meč nucené konverze [*šmad*] a zůstali po dlouhý čas mezi nežidy, kteří je ke konverzi přinutili a neutekli do jiné země, aby mohli sloužit Bohu beze strachu, je třeba důkladně prověřit. Pokud měli možnost z té země utéct a zachránit se před nucenou konverzí, ale po počáteční nucené konverzi sami odhodili jho nebes a přetrhali řetězy Tóry a nyní se dobrovolně řídí nežidovskými zákony a přestupují všechna přikázání z Tóry, a nejen to, ale dokonce pronásledují Židy, tito a jim podobní nemají podíl na židovském společenství [dosl. podíl na Bohu Izraele]...¹⁷⁴

Podobně se na problém dívá i r. Jehošua Concin z Istanbulu:

Nemůžeme říct, že existuje povinnost tuto *haskama* podepsat kvůli tomu, abychom pomstili prolitou krev našich bratrů, protože ti Židé se předtím řídili v Portugalsku nežidovskými zákony a přišli se skrýt pod křídla Boží přítomnosti [*Šchina*], aby mohli dodržovat zákony Mošeho a Jehudit [židovské zákony]. Neměli zůstat v zemích nežidů, přestože jim dali různé sliby, protože bylo velice dobře známo všem lidem, že se jim jednoho dne pomstí za to, že opovrhli jejich náboženstvím. Ztratili své duše a sami sebe zabili a kdybych našel spojence, uvrhl bych kletbu na ty, kteří z donucení přestoupili na křesťanství v Portugalsku a přestěhovali se pod vládce nebo vévody v zemích nežidů...a

¹⁷⁴ III 10.

protože se sami rozhodli hřešit, nemáme [důvod] nad nimi truchlit ani se za ně mstít.¹⁷⁵

Návrat k židovství tedy někdy nestačil pro to, aby byl jedinec považován za souvěrce. Pro rabíny v Osmanské říši bylo velice těžké pochopit, proč někteří zůstávají v křesťanských zemích, kde jsou v neustálém ohrožení vyhnání či pronásledování. Právě tato připisovaná lehkovážnost uvrhla dotyčné do stavu vyloučenosti z židovské společnosti. Strategie exkluze byly různé a byly pravým opakem strategie inkluze jedinců do židovského společenství a šlo o symbolické a emocionální vyloučení: nad smrtí dotyčného se netruchlí, není třeba se za něj mstít (krevní msta byla chápána spíše symbolicky a nebo v přeneseném smyslu – například právě bojkotem těch, kteří zavinili jeho smrt), rodinné svazky jsou zpřetrhány (opět otázka dědictví, platnosti sňatků a nutnost levirátního sňatku atd.), v sociálně-právní rovině dotyčný nebyl považován za hodnověrného svědka při různých příležitostech (uzavírání sňatků...).

Osobní rozhodnutí dobrovolného odchodu z křesťanského světa (fyzicky i mentálně) korunované příchodem pod „přístřešek sultána“ bylo jedním dechem zmiňováno s návratem k judaismu: „Většina *anusim*, kteří mají v úmyslu skrýt se pod křídly *šchiny*, přichází do domu našeho pána, krále Togarmy, nechť jeho sláva vzrůstá, protože všichni z našeho lidu nacházejí útočiště v jeho zemích, bohatý i chudý včetně sirotků...“¹⁷⁶

Při četbě responsí vzniká dojem naprosto všeobecného rozšíření ideálního modelu chování v praxi díky jasnému poselství formulovaného rabínem, ale ne vždy tato provázanost fungovala. Mnoho *anusim* nepodstoupilo žádný formální návrat k židovství a prakticky nikdy nezačalo znovu naplno žít židovským životem. To ale neznamená, že by v osmanské společnosti žili na okraji, bez začlenění do kolektivu. Zdá se, že největším trnem v oku osmanských Židů byla tvrdošijnost těch, kteří žili na Západě. Příjezd do Osmanské říše byl chápán jako vyjádření vůle navrátit se k židovské tradici a jako její první krok. V povědomí části z neučeneckých vrstev platili jejich příbuzní v Evropě, praktikující křesťanství za mrtvé. Tento argument

¹⁷⁵ R. Jehošua Concin, *Nachala Li'hošua*, reprint konstantinopolského vydání z roku 1731, Jeruzalém 1980, 39, zmíněná *haskama* obsahovala obchodní bojkot Ancony, kde papež Pavel IV začal krutě pronásledovat Židy, kteří se na jeho území vrátili k židovství poté, co v Portugalsku byli přinuceni ke konverzi. Několik Židů bylo dokonce veřejně upáleno, došlo k rozsáhlým konfiskacím, některým se podařilo uniknout na jiná italská území.

¹⁷⁶ IV 46.

mohl být využit hlavně v případě vidiny zisku. Do jaké míry ale šlo o skutečné pocity či o ekonomický kalkul nelze s jistotou určit.

Reuven zemřel a zanechal všechnu svou pozůstalost v rukou rabínského soudu, dokud si pro ni nepřijde některý z jeho dědiců. Jediný jeho příbuzný, řádný dědic, se ale nachází v Portugalsku a je nežidem, ale tady s námi dnes stojí židovka Lea, sestra zmíněného dědice, jehož otec je nežid, a tato tvrdí, že na ní má být převedena po právu pozůstalost po zmíněném Reuvenovi. Tvrdí, že její bratr, jeho příbuzný, protože je nežidem, považuje se za mrtvého a ona že je tou pravou dědičkou, přebírá všechna práva a záležitosti po svém bratrovi...Odpověď: Myslím si, že ta věc je v našem případě jasná, jelikož po několika let se mohl dědic vrátit zpět k židovství...podle všeho zní rozsudek tak, že jmění připadne sestře dědice z výše zmíněného důvodu, jakoby dědic zemřel a odešel a nebyl na světě...Dědictví tohoto dědice, jehož otec i dědeček žili jako nežidé od narození, podle všeho připadá této ženě Lee, která je židovka a stojí tady před námi a žije jako pravá židovka, a není třeba čekat, jestli náhodou jiný vzdálený [nepřijde], protože už je to několik let, co mohl přijít, a nepřišel a proto mu bylo zcela odebráno dědické právo... Přestože v záležitosti levirátního sňatku tyto *anusim* považujeme stejně za Židy... v majetkových záležitostech jednoduše neznamenají nic...a v našem případě...jelikož mohli přijít a nepřišli, už mu nepřísluší jméno Žid ani bratr v majetkových záležitostech...¹⁷⁷

Učenec na rozdíl od ženy, která není součástí učenecké elity, je opatrný ve svých výrocích. Jelikož judaismus staví na myšlence neustále otevřené cesty zpět k tradici, prohlásit, že dotyčnému je tato cesta zpět upřena, bylo velice problematické. Proto r. Šmuel vyřešil překerní situaci klasifikací případů, v nichž bylo nutné rozhodnout ve smyslu totální nebo podmíněné exkluze. Mezi obyčejnými lidmi se ale tradovala poučka o zatracení odpadlíků a přestože ve většině případů nepřišla na přetřes, vynořila se znovu s neumenšenou silou argumentace v případech, kdy to mohlo napomoci situaci (v našem případě aplikace tohoto pravidla umožnila sestře odpadlíka převzít dědická práva, která by za normálních okolností patřila jemu). Nechceme ale z tohoto ojedinělého výskytu vyvozovat velké závěry, našim úmyslem je poukázat na možnosti, které v povědomí neučeneckých vrstev halacha skýtá a které neváhají v příhodném čase využít. Na druhé straně nepovažujeme takové jednání za

¹⁷⁷ IV 315.

vědomé zneužití plurality halachy. Zdá se nám pravděpodobnější, že znalost halachy neučeneckých vrstev (které bychom mohli nazvat lidové) v takových otázkách individuálně kolísala od nevědomosti k matným představám, které vycházely z osobní zkušenosti a z toho, co jedinec převzal jako zkušenost jiných.

3.7. Konvertité

Teze o existenci husté sítě vztahů a pružných hranic mezi jednotlivými skupinami v osmanském prostředí se touto prací line jako červená nit. Doposud jsme ale hlouběji nepojednali o praktickém překračování náboženských hranic, které mohlo být v osmanské společnosti mnohostranné. Pokud je nám známo, nebyla tomuto tématu věnována celistvá studie. O konverzích Židů k islámu a rozšíření tohoto fenoménu se v různých souvislostech ale mluví. Diskuse neustále probíhá a své zástupce mají oba názory: že přestupy k islámu byly výjimečnými a probíhaly nikoli z vnitřního přesvědčení, i že šlo o fenomén běžný a rozšířený. Ani jedna hypotéza ale není dostatečně pramenně podložena a naším názorem je, že při tom zůstane, pokud badatelé neobjeví nové prameny osmanské provenience, z jejichž obsahu by se daly vyvodit nějaké všeobecné závěry, alespoň pro určitý menší region. Prozatím musíme konstatovat, že k žádnému takovému objevu nedošlo a na základě rabínské, potažmo responsivní literatury, můžeme pouze poukázat na některé aspekty tohoto fenoménu, můžeme konstatovat, že skutečně existoval, ale o jeho šíři nejsme schopni v tuto chvíli solidně pojednat.

Jak definovat náboženské hranice? Co tyto hranice v každodenním životě znamenaly pro jedince a společnost? Mluvíme-li o náboženství, máme na mysli jen jeho teoretický a „oficiální“ charakter (připouštíme, že i těch oficiálních verzí mohlo být jak v oblasti islámu tak v oblasti judaismu více), jakýsi tradovaný ideál, který bychom možná mohli nazvat vyvíjející se náboženskou normou, nebo sledujeme náboženský život viděný „zdola“, každodenní praxi jednotlivce a skupiny, stýkání a potýkání jedné náboženské praxe s druhou, a konečně oboustranné vlivy? Pro náš zájem o konverze položíme náboženské hranice mezi náboženství učených vrstev (ve smyslu jeho strážců a tradentů, vědomých si své zodpovědnosti v pozici učitelů, rádců a kazatelů). Toto naše rozhodnutí argumentujeme tím, že přestup provázela předepsaná ceremonie a tak se tento akt stal veřejným a „oficiálním“, a nikoliv pouze

niterným rozhodnutím. Nutno podotknout, že konverze k islámu je mnohem méně komplikovaná než konverze k judaismu. Na rozdíl od židovství, kde je potřeba dohled a konečný souhlas duchovní autority, stačilo zájemci o oficiální změnu náboženské identity ve prospěch islámu vyslovit třikrát za sebou „svědectví“ (*šaháda*) za přítomnosti dvou svědků. Překročení hranic náboženství (ve smyslu výše uvedeném) bylo tedy v zásadě možné všemi směry (bereme-li v potaz i dobrovolné konverze ke křesťanství, o kterých se nám nepodařilo najít zmínku, kromě jednoho případu, který se stal mimo území Osmanské říše, viz níže). Osmanský stát explicitně nenutil své subjekty k tomu, aby se stali muslimy (kromě systému *devşirme*), ale nikomu nesmělo být v takovém kroku bráněno. Konvertita byl okamžitě chráněn rouchem nového náboženství, útok na jeho osobu ze strany bývalých souvěrců mohl být hodnocen jako útok na samotný islám. Uvidíme, že to mohl být jeden z důvodů ke konverzi. Naopak ti, kteří se od islámu odvrátili, se mohli obávat vysokých trestů, které islám vyměřoval za odpadlictví. Pro přehlednost se budeme zabývat jednotlivými „směry“ konverze zvlášť.

Žádná statistika ohledně Židů přestoupivších na islám neexistuje. Jelikož responsivní literatura nám nechává jen částečně nahlédnout do každodenního života v jeho různých kontextech, nelze z případů, které jsou v ní prezentovány, vyvodit jasné závěry o pohnutkách těch, kteří se rozhodli k tomuto kroku. V našich textech narážíme téměř bezvýhradně na nové muslimy, kteří opustili židovské náboženství z ekonomických, společenských a bezpečnostních důvodů. Setkáváme se s jedinci, kteří takto řeší svízelnou životní situaci, jako muslimové se zbaví nepohodlných pronásledovatelů: „Rozpoutaly se hádky mezi příbuznými [zabitého] Mošeho a zmíněným [svědkem] Chajimem, až zmíněný Chajim vyskočil z okna svého domu, když viděl, že jej pronásledují a konvertoval [na islám]...“¹⁷⁸ S pokračováním příběhu se ale v responsi nesetkáme. Nevíme, zda Chajim zůstal u nového náboženství nebo zda se po pominutí nebezpečí opět vrátil k původní víře. Co je asi na našem zkoumání nejobtížnější a takřka nemožné, je vyčíst z textu, zda se dotyčný distancoval od dosavadního prostředí, změnil bydliště, navázal nové vztahy atd. V tomto konkrétním případě se musíme obejít bez odpovědi. Zdá se ale, že konvertité ne vždy opouštěli síť vztahů a nerozbíjeli rodinná pouta, jak bychom předpokládali. To je pro nás důkazem, že náboženské hranice nelze považovat za faktor zásadního

¹⁷⁸ III 81.

významu pro život jedince v osmanské společnosti. Respektive překračování těchto hranic mohlo, ale nemuselo být zlomovým pro osobní a profesní vztahy. V *sicillech* jeruzalémského sandžaku je zaznamenán případ konvertity k islámu, který zůstal žít s bývalými souvěrci, ale komunita sama se jeho rušivé přítomnosti, jak prezentovala chování konvertity u kádího, chtěla zbavit. Kádí tedy nařizuje dotyčnému, aby sousedství opustil, což je rozhodnutí příznivé jak pro komunitu, tak pro kádího, v jehož zájmu bylo novému muslimovi co nejúčinněji zabránit k návratu k judaismu.¹⁷⁹ Konverze nenarušila ani vztahy v oblasti ekonomiky. Konvertita mohl dál využívat služeb Židů, stejně jako před přestoupením, a ani z hlediska Židů taková spolupráce nebyla klasifikovaná jako nevhodná či nemorální. Jediným rozdílem bylo, že dotyčný přestal být důvěryhodnou osobou a jeho svědectví nebo tvrzení mohlo být kdykoliv s poukazem na nestálost ve víře zpochybněno:

Odpadlík [*mumar*] zastrašoval Reuvena a vyhrožoval mu. Řekl mu, že pokud mu nedá 500 *prachim* [florénů] udá ho muslimům, že proklínal krále a jeho náboženství...a když Reuven viděl, že na něj dopadá neštěstí, šel za svými přáteli a druhy a prosil je a žadonil, aby šli uchlácholit a podplatit odpadlíka pomocí peněz...šli tedy za ním a uchlácholili ho a podplatili čtyřmi tisíci *levanim* podle přání Reuvena a odpadlík učinil Šimona poslem, aby tu peněžní částku vyzvedl u zmíněného Reuvena ...¹⁸⁰

Konverzi mohlo podstoupit i několik členů rodiny, jak se přesvědčíme v následující ukázce. Matka odpadlíků sice jejich rozhodnutí těžce nese, ale zůstává s nimi v kontaktu. V jejím případě jasně vidíme rozpor mezi teorií (nechává se slyšet, že lepší než odpadnutí synů od víry je jejich smrt) a skutečností (ona i její dcery oplakávají smrt jednoho z přestoupivších synů, jiný zase zemřel ve válce proti Peršanům):

Rok po velké epidemii šel [Mordechaj Gima'a] do města Safedu, necht' je brzy za našich dnů obnoveno a postaveno, a cestoval na lodi, kde byl také rabi Jehošua de Yanko (?) a tam také našel Josefa Samigo, který byl v té době Togarem [muslimem]. Potom, když už tam byl, přišla do Safedu dona Sol la

¹⁷⁹ A.Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993, dokument č. 119.

¹⁸⁰ IV 359.

Galdita, matka zmíněného Josefa, a když se blížila k městu, vyšel jí vstříc její syn Josef a ona se bila do hlavy dvěma kameny a říkala, že přišla o děti a zůstala bezdětná. Její syn Josef ji utěšoval a říkal, ať nepláče, že se stane Židem a ona mu říkala, že by bylo lepší, kdyby zemřel jako její syn Jaakov kvůli tomu, že odpadl od víry. Přišla do domu svých dvou dcer, kde všechny oplakávaly jejího syna Jaakova, který zemřel tady v Soluni...¹⁸¹

Podle jmen můžeme soudit, že jde o sefardské Židy, i když nevíme, zda patřili k těm, kteří odešli z pyrenejského poloostrova jako Židé nebo zda pocházeli z řad *anusim*. Z reakce Josefa na matčino bědování usuzujeme, že k nové víře nepřilnul a vrátil se zpět k judaismu. Tato fluktuace opět ukazuje na pružnost náboženských hranic a na jednoduchost jejich překračování. Přestože v případě islámu i judaismu je považován přestup za nevratný akt, na individuální chování zanechalo toto pravidlo nepatrné stopy. Můžeme dokonce říci, že stále otevřené dveře k původní víře tuto kolísavost ještě usnadňovaly. Dotyčný měl možnost v kterékoli chvíli nabrat opačný směr a pomyslné hranice náboženství překročit zpět.

Ne vždy poskytují responsa odpověď na otázku, proč se jedinec stal muslimem. K tomu mohlo dojít v různém životním stadiu, mohlo se jednat i o chlapce či mladíka (ještě svobodného), který žil v otcovském domě. Přestože takový případ je prezentován jako rodinná ostuda, nepokládá se za nutné všemi prostředky přimět odpadlíka k návratu domů. Když se o to pokusili Židé z jiného města, jsou kritizováni, protože nebylo jisté, zda mladík měl opravdu v úmyslu učinit upřímné pokání. Nebyla snaha za každou cenu zvrátit individuální rozhodnutí, pro společenství byla přítomnost odpadlíka nežádoucí:

Jednomu rabínovi se stala nepříjemná věc. Jeden z jeho synů opustil své zvyky a změnil náboženství tady v Soluni a přidal se ke gaunerům, kteří ho vzali s sebou do Monastiru. Tam milosrdní lidé pojali myšlenku, že ho od nich odtrhnou, protože podle toho, co chlapec říkal, usoudili, že se chce vrátit k otci, schovávali ho tři dny a museli zaplatit určitou částku. Ale přivodili na sebe neštěstí, protože ten chlapec zůstal s pánem, který si ho pro sebe vzal a tím mu uškodil...¹⁸²

¹⁸¹ III 55, v. 1559.

¹⁸² II 204.

Rabínovo odmítavé stanovisko ke kroku, jenž učinili lidé z Monastiru, vyjadřuje prohlášením, že otec odpadlíka nemá žádnou povinnost proplatit jim částku, o kterou přišli při neúspěšném pokusu odtrhnout mladíka od skupiny muslimů.

Fakt, že konverze k islámu byla jednoduchou záležitostí a v očích obyčejných muslimů nemusela být podmíněna upřímným rozhodnutím, umožnil některým jedincům dosáhnout vytýčeného cíle za pomoci muslimů pod slibem, že pokud mu vyhoví, přestoupí na islám:

Dina dcera Jaakova byla provdaná za Dana a ten měl od ní dva syny, kteří vypadali jako princové. Zmíněná Dina byla pěkné postavy a pěkného vzezření a jeden zlý muž ze Synů Izraele si na Dinu myslel, šel za muslimy [Togarmim] a řekl jim: Vězte, že chci být jako vy, za podmínky, že nějak zařídí, aby se ta žena z tohoto města stala jeho ženou, pak že oba odpadnou od víry. Načež muslimové neváhali a znásilnili ji a vyhrožovali jí, až sama přestoupila a dali jí pak tomu odpadlíkovi za ženu a byla s ním asi tři měsíce. Potom se snažila před svým mužem najít útočiště, zanechala vše, co měla, vše, čím ji ten proklatec šatil...šla za městským soudcem a tvrdila, že už nechce s tímto mužem žít a podle jejich náboženství jí dali povolení k odchodu [z jeho domu]. Její první manžel odpadl od víry také a ona se k svému prvnímu muži vrátila a odešli z Avilony [Valona, Vlōre v Albánii], místa té zlé příhody, do Soluně a on i ona jsou [znovu] Židé.¹⁸³

Z této ukázky vyčteme, že na kádího se obracely ženy i bez prostředníka, tato žena navíc věděla, jak argumentovat, aby byl vydán souhlas k rozvodu, iniciovanému její stranou. Není nám známo, proč a za jakých okolností konvertoval i její první manžel, ale oba museli opustit místo, kde se událost odehrála, aby se mohli vrátit k judaismu, o kterém se nesměly úřady dozvědět. Změna prostředí umožňuje bezbolestnou změnu náboženské identity (či odvrhnutí vnucené a návratu k původní), anonymita velkého města poskytuje individuální ochranu. Zatímco komunikace mezi komunitami tedy fungovala na vysoké úrovni (jak uvidíme dále), neplatí to v našem případě o komunikaci mezi osmanskými úřady. Jinou interpretací může být, že místní kádí, zodpovědný za svou oblast, by odpadlíky od islámu pronásledoval, pokud by zůstali v Aviloně, ale ve chvíli, kdy nebyli v jeho dosahu, nepokládal za svou povinnost se případem zabývat, protože šlo o jedince, kteří nebyli „vidět“ a tudíž

¹⁸³ III 168.

jejich jednání neohrožovalo výsostnou pozici islámu v říši. Muž, který přestoupil na islám bez manželky a odešel od rodiny, uvrhl ženu do nepříjemného statusu *aguny*. Jen někdy se podařilo dotyčného vyhledat v jiných městech a zajistit, aby poslal své manželce *get* a tím prohlásil jejich manželství a ukončené.¹⁸⁴

V diskusi o přestupech Židů k islámu by neměla chybět zmínka o Šabtaji Cvim a jeho následovnicích. Šabtaj Cvi byl velkou částí osmanských Židů považován za Mesiáše a ani jeho přestup na islám, kterým si zachránil život, neboť byl obviněn ze vzpoury proti sultánovi, jeho pozicí mnoho neotřásl. Mnozí jeho příkladu následovali a akt odpadlictví byl dokonce zakomponován do učení o konečném vykoupení Židů (*ge'ula*), zakotveném také v *kabale*, která prožívala v tomto období popularizaci v tom smyslu, že se stala součástí myšlenkového světa nejen učenců, ale také lidových vrstev. Nejznámější masovou akcí byla konverze několika set soluňských Židů v roce 1683. Až do dvacátého století tak v Osmanské říši fungovala sekta *dönme*, jejíž příslušníci se nikdy zcela nezbavili své židovské identity, až do devatenáctého století se obraceli na rabíny v různých otázkách a teprve s postupujícím tureckým národním hnutím byl tento kontakt přerušen a *dönme* se aktivně na tomto hnutí podíleli (známa je například jejich široká podpora a aktivní účast na revoluci v roce 1908). V responsivní literatuře se ale o této sektě, stejně jako o hnutí Šabtaje Cviho, nedozvídáme nic. Dokonce ani v responsích rabínů, kteří se otevřeně hlásili ke své šabatiánské víře, nenajdeme formulace, které by vypovídaly o jejich postoji k šabatiánství.

Responsivní literatura kupodivu přináší více zmínek o konvertitech k judaismu než o odpadlících.¹⁸⁵ Tento fakt ale nelze interpretovat v tom smyslu, že konverze k judaismu byly častější než ty v opačném směru. Jak jsme již podotkli, žádné statistické údaje, z nichž bychom mohli vycházet, nejsou k dispozici. Četnost příběhů o proselytech závisí na tématu, s kterým jsou v responsích spojeny. Drtivá většina proselytů figurujících na stránkách responsí pocházela z řad bývalých otroků/sluzebníků. Jen jeden příběh nás zpravuje o Avrahamu Mindovi, jenž se stal Židem z vlastního přesvědčení, rabín dokonce tento akt spojuje s vědomým vzdáním se uspokojivé ekonomické a společenské pozice. Jaké bylo Avrahamovo původní náboženství, není z otázky ani odpovědi zřejmé: „Ten muž byl *ger cedek* a zanechal

¹⁸⁴ III 170, odpadlík pocházel z Théb (v prameni Tevec) a dostižen byl až v Neapoli (Nipolis).

bohatství a poct, pole a lidských požitků, aby se skryl pod křídly Boží přítomnosti, a ten kdo se mu vysmívá, zaslouží velký trest...“¹⁸⁶

Zpět ale k variantě hojnější, již bylo služebnictvo v židovských domácnostech. Ačkoliv *dhimmi* měli podle *šarí'y* zakázáno vlastnit muslimské otroky a osmanským příspěvkem do interpretace muslimského práva byl zákaz držení otroků jakéhokoliv náboženství, v praxi se nežidé (muslimové i křesťané) vyskytovali jako různě právně definovaní pomocníci v židovských rodinách. Od šedesátých let šestnáctého století vzrostla citlivost osmanské společnosti vůči držení muslimských otroků v domácnostech *dhimmi* a bylo vydáno několik *firmánů*, které toto zakazovaly, tento jev tedy musel nabýt relativně vysoké míry výskytu, i když absolutní čísla samozřejmě nejsou známa. Od přelomu století ale sultán umožňoval vlastnit otroky za určitý poplatek, který byl postupně začleněn do daňového systému jako daň z otroků.¹⁸⁷ Položme si ale otázku, z jaké strany existoval zájem o přestup otroka/otrokyně (sluhy/služky) na židovství a proč. Především je nutné uvést, že služebnictvo, stejně jako v Evropě, bylo počítáno do rodinného kruhu, bylo nedílnou součástí domu jako s takovými se s nimi počítalo například v závětech (buď jim byla odkázána nějaká částka, s kterou byli propuštěni, nebo podléhali dědickému řízení, pokud po smrti pána propuštění nebyli). Vzhledem k tomu, že jejich pomoc v domácnosti byla zásadní, museli být obeznámeni se základními halachickými pravidly ohledně kuchyně, zakázaných potravin, Šabatu a ročního cyklu vůbec. Konverze otroka na židovství automaticky implikovala jeho propuštění, protože bylo zakázáno vlastnit židovské otroky. Tento zákaz se ale nevztahoval na služebnictvo se statusem svobodných osob. Konverze měla pro otroka tedy výhody, což částečně platilo i o jeho pánovi. Některé úkony týkající se např. *kašrutu* totiž nemohou být plně vykonávány nežidem a proto z tohoto hlediska mohlo být pro paní domácnosti výhodnější, když otrokyně/služka přestoupila na židovství a mohla v kuchyni operovat bez dohledu. Na druhou stranu v oblasti Šabatových zákazů pro domácnost bylo výhodnější, když otrok/sluha zůstal nežidem, aby mohl vykonávat práce, které byly jeho židovským pánům zapovězené. Je třeba také zmínit, že nežidovské služby někdy figurovaly v domácnosti jako konkubíny (heb. *pilegeš*). Aby se tato mohla stát

¹⁸⁶ IV 354, dotyčný konvertita Avraham Minda získal místo nájemce daní a jiný Žid se mu snaží tento nájem přebrat. Rabín se ostře staví proti takovému postupu.

¹⁸⁷ R. Lamdan, שפחות שפחות בחברה היהודית בארץ ישראל סוריה ומצרים במאה השש עשרה (Služky v židovské společnosti v Zemi izraelské, v Sýrii a v Egyptě v 16.století), in: Rozen, Minna (ed.), מ' הסהר (Za dob půlměsíce), Tel Aviv 1996.

řádnou ženou, musela podstoupit konverzi, což pokládáme za další aspekt, který byl zvažován oběma stranami.

Halacha v této době vůbec musela řešit otázku, zda ti, kteří v židovské domácnosti vypomáhají, jsou definováni jako otroci nebo jako placená pomocná síla, osobně svobodná, i když v mnoha směrech na pánovi závislá. R. Šmuel soudí, že nemuslimové v Osmanské říši nemají právo kupovat a vlastnit otroky a že je mohou pouze najímat na určité práce:

[Ve věci] otroků a otrokyň [služek], které si Židé v této době kupují a kteří přestupují na židovství a Židé s nimi uzavírají sňatek, a nikdo se neptá a nezjišťuje, zda je pán propustil na základě *getu*¹⁸⁸ nebo peněz, je třeba stanovit, zda je propuštění platné či nikoliv a nebo zda vůbec není potřeba, protože jak se zdá Židé v tomto království nemají v moci kupovat otroky a otrokyně... V dnešní době platí královský zákon, že nikdo kromě lidí jejich náboženství nemůže vlastnit otroka či otrokyni, leda způsobem pronájmu [placená pomocná síla, služebnictvo].¹⁸⁹

Rabín se v zásadě nestaví proti takto motivované konverzi, ale apeluje na vyřešení společenského statusu konvertované osoby. V této oblasti můžeme sledovat, jakým způsobem pracuje halacha s právním systémem daného státu. Židovské právo, jak vidíme na příkladě rabínského diskurzu ohledně právní definice a postavení služebnictva v židovských rodinách, bere v úvahu aktuální právní ustanovení platná pro subjekty osmanského státu. Pro halachickou definici služebníka v domácnosti je rozhodující, zda dle osmanského práva mají Židé právo vlastnit otroky či nikoliv, a pokud ano, za jakých podmínek (a jsou-li tyto podmínky splněny, jaký dopad to má na reálný vztah majitele a služebníka). Tento způsob řešení pěkně ilustruje halachickou zásadu *dina demalchuta dina*.

O samostatném uvažování a o znalosti procedury potřebné k jejich plnému přijetí do židovské komunity svědčí případy, kdy se služebník rozhodl podstoupit konverzi bez vědomí nebo přímo proti vůli svého pána:

Jeden Žid jej [otroka] chytil a řekl mu: Ty jsi otrok mého bratra, a vyndal potvrzení o koupi [nežidovskou institucí], předvedl jej před nežidovský soud

¹⁸⁸ Mínen *get šichrur*.

¹⁸⁹ II 194.

[soud národů] a mládenec odpověděl: Nejsem otrokem nikoho, ale dlužil jsem jednomu nežidovi určitou částku a neměl jsem z čeho zaplatit a protože na mě tlačil, požádal jsem tvého bratra, aby mi peníze půjčil... a já mu budu sloužit do výše té částky... Šel jsem k němu sloužit a řekl jsem mu, že bych chtěl přestoupit na židovství, on řekl že je spokojený a že souhlasí a nechal mě ponořit se [do rituální lázně]. Pak jsem po něm chtěl, aby mě obřezal, to mi ale odpíral každým dnem a tak jsem utekl sem, aby mě nechali přestoupit a o potvrzení o koupi, které máš v ruce, nic nevím... Žalobce odešel a zmizel a kongregace dala obřezat mládence neobřezance... A potom přišel bratr žalobce a ukázal psaní podepsané lidmi z jeho města a toto tam stálo: ...otrok, který utekl do Plevna přestoupit na židovství je majetkem rabi Šabtaje... Řekl rabi Šabtajovi, že chce přestoupit a ten samý rabi Šabtaj mu odpověděl, že bude vítán a že si to též přeje, ale že přesto, že přestoupí, bude muset u něj sloužit ještě šest let, jak je psáno v Tóře... Po dvou dnech se ponořil za účelem přestupu... a kongregace ho přivítala, ale bála se, že Latini [Italové] obchodníci je budou obviňovat všemi způsoby, tak mu řekla, aby se varoval tohoto činu [přestupu]. Když viděl, že ho nechtějí v kongregaci nechat přestoupit, utekl do Sofie a řekl jim, že chce přestoupit, odpověděli mu, ať jde do blízkého Plevna stát se Židem a tak učinil...¹⁹⁰

Z předpokládaného zájmu italských obchodníků usuzujeme, že šlo o původně křesťanskou osobu, která si chtěla vydobýt svobodný status pomocí konverze. V pokračování otázky se dozvídáme, že domovská kongregace jeho pána poslala do Plevna potvrzení o tom, že otrok je skutečně majetkem r. Šabtaje. Opět zde máme důkaz o dobře fungujících komunikačních kanálech, jejichž pomocí si komunity zajišťovaly informace o důležitých aktualitách. Zdráhavý postoj majitele můžeme vysvětlit právě nevýhodami, které by mu úplná konverze otroka přinesla. Argument o dalších šesti letech služby je smyšlený, respektive neplatí pro danou dobu (ustanovení o otrocích stejně jako mnoho dalších byla dočasně přerušena po zničení II. jeruzalémského Chrámu a od chvíle, kdy se přestaly vypočítávat jubilejní roky, které se nesly mimo jiné ve znamení propouštění otroků). Zdrženlivá odpověď Sofijských a jejich doporučení, aby se dotyčný obrátil na plevenskou komunitu je možné vysvětlit nedůvěryhodnou identitou žadatele. Samotná konverze není nahlížena negativně, co je neseno s nelibostí, je neuctivé chování jedince vůči pánovi. V některých případech ale

¹⁹⁰ R. Josef Karo, Avkat Rochel, Bar Ilan Responsa Project verze 11, č. 134.

měly události takový spád, že komunita neměla sílu a nejspíš ani chuť služebnou osobu zbavit statusu, kterého dle nich nabyla neprávem. Svou roli v takových případech jistě hraje dlouhodobé vzájemné soužití a sžití se s fakty. Každodenní interakce mohla zvýhodnit pozici služky, která na rozdíl od výše zmíněného otroka r.Šabtaje navázala pevné osobní vztahy se svých okolím a tím mu obrazně „svázala ruce“. Na vrub jí jistě byla připsána i činnost, kterou vykonávala a fakt, že i po smrti svého pána a před osmanskými úřady i manžela (nevíme, zda byli posléze oddáni i rabínem) pokračovala ve svém židovském způsobu života:

Jeden muž měl služku a všecken lid ve městě věděl, že s ním jistě spí a že otěhotněla a porodila mu jednou a podruhé a také když chtěli obřezat syna služky řekli mu, ať jde nechat novorozence obřezat a on řekl muži, který mu toto řekl: Jdi místo mě, já se stydím jít. Zmíněná služka ještě předvedla tohoto pána před městského soudce, [zástupce] království a žalovala ho, že byla jeho ženou a že s ním otěhotněla a porodila a soudce mu přikázal ji živit a zabezpečit a také jí napsal *kaybin* podle jejich náboženství a tato žena zůstala několik let v domě sama od sebe a také po smrti pána nebyl nikdo, kdo by jí cokoliv řekl a oznámil jí, že je služka. Také se chovala podle zákona Mošeho a Jehudit jako ctnostné židovské ženy, až se stala porodní bábou židovských žen...¹⁹¹

Za povšimnutí stojí reakce okolí na to, že židovský majitel se svou nežidovskou služkou navázal intimní vztahy a že s ní dokonce má děti. Společnost se zde představuje jako tichý pozorovatel, který v čase událostí mlčí, ale zpětně je schopen vše dopodrobna vylíčit. Dotyčná osoba ale není odsunuta na okraj, naopak nacházíme ji ve středu zájmu, někteří členové komunity dokonce spěchají s radou ohledně obřízky syna. Otec má ale daleko do postavy „hrdého otce“, s jakou se za normálních okolností setkáváme v židovské společnosti při narození mužského potomka. Jeho stud ale vypovídá o tom, že si sám byl vědom společenské normy, kterou překračuje, i když společnost toto nemusela dát navenek znát. Také není úplně zřejmé, zda služka nakonec řádně konvertovala či nikoliv. Je možné, že ji společnost postupně akceptovala jen na základě jejího chování a přijetí židovských zvyklostí a životních hodnot, aniž by vyžadovala přestup pod dohledem duchovní autority? Nevíme. Nicméně responsa nezachycují příběh v kompaktním formátu a proto musíme

¹⁹¹ II 195, „zákon Mošeho a Jehudit“ – v tomto kontextu předpisy o manželské rituální čistotě.

připustit i možnost, že služka přestoupila řádným způsobem ještě před narozením syna, který tímto mohl být považován podle halachy za Žida.

Chybějícím článkem v této kapitole je otázka přestupu ke křesťanství. Necháme-li zcela stranou nucené konverze podstoupené na Pyrenejském poloostrově, zůstává nám v ruce pouze jeden příběh, který se navíc odehrál mimo území Osmanské říše. Tento případ jsme uvedli výše pro jeho výpověď o vnímání *anusim* židovskou společností v zemích sultána.¹⁹² Jedná se o sňatek dvou *anusim* uzavřený ve Flandrech, kterého se jako svědek účastnil osmanský Žid, jenž se z nám neznámých důvodů stal ve Flandrech křesťanem. V responsi je zpochybňována platnost jeho svědectví. Z osmanského území jsme ale nenašli žádné zmínky o konverzích Židů ke křesťanství, což zřejmě vyplývá z faktu, že oficiálním náboženstvím říše byl islám a byl tak mnohem přístupnější případným zájemcům, ať už jejich pohnutky byly zisťné či upřímné. Zároveň ale nemůžeme vyloučit možnost ojedinělých a nezaznamenaných případů konverzí ke křesťanství, které by vzhledem ke společenskému nastavení a pozici křesťanství v říši mohlo být spíše inspirováno vnitřním přesvědčením než vidinou ekonomických či společenských výhod.

4. Závěr

Tato práce sice využila pouze zlomek pramenů, které má dnes badatel k dispozici, přesto jejich analýza poskytla odpovědi na některé z otázek předložených v úvodní části práce. Především se potvrdila naše domněnka, že život Židů v osmanské společnosti nepřinášel jednotnou zkušenost, ale mnoho zkušeností, které v podstatě neumožnily vznik stereotypu „Turka“ („Osmana“) tak, jak jej známe v evropských zemích. Tuto skutečnost si vysvětlujeme právě bezprostřední blízkostí a každodenními kontakty s různými představiteli osmanské společnosti, od rolníka přes obchodníka k státním úředníkům. Také v očích evropských Židů představovala Osmanská říše příklad země, která umožňuje bez citelného tlaku volně dýchat a žít i jinověrcům a tento obraz, který bychom v šestnáctém století mohli označit za stereotyp, také nalákal mnoho Židů z Evropy na území říše. Tento pozitivní obraz byl umocněn propojením fenoménu imigrace *anusim* s jejich návratem k judaismu, které

¹⁹² III 10.

se objevuje v responsích, ale toto ideové propojení fungovalo i mezi obyčejnými Židy. Naopak ten, kdo zůstal v Evropě, byl v určitých případech považován za zatracence, který si případné neštěstí, jež ho v Evropě potká, přivodil sám. Židé projevovali naprostou loajalitu sultánům po celé sledované období, vládce byl považován za záruku bezpečnosti a pořádku pro židovské komunity. Od konce sedmnáctého století se hlavně v předmluvách objevují stížnosti na zhoršující se postavení Židů v říši. Jako přední nepřátelé jsou uvedeni Arméni, kteří jsou vykresleni jako krutí trapiči Židů (v šestnáctém století o nich téměř žádné zmínky v tomto smyslu nenajdeme). V náznamech se dozvídáme, že se jedná především o rivalitu v ekonomické oblasti. Další stížnosti patří „tvrdým pánům“ (אדוניים קשים), kteří vykonávají nespravedlivé soudy a škodí Židům. Není v nich zmínka o sultánovi, který vyhlašoval například fiskální reformy ztěžující *dhimim* situaci, sultánův obraz zůstává bez poskvrny. Vina je uvalena na místní vládce a úředníky. Jejich jednání není přímo spojováno s osobou sultána. Je ovšem otázka, zda si tento fakt můžeme vysvětlovat jako přiznání nepřiliš velké faktické moci sultána nebo jako dlouho žijící stereotyp sultána jako panovníka spravedlivého, který se pouze obklopuje nevhodnými osobami. Přikláníme se spíše k druhé variantě. To však neznamená, že si Židé nebyli vědomi měnícího se postavení vládce a přestože je v lidové kultuře prezentován jako mocný vládce, vždy se po jeho boku nachází šedá eminence velkovezír, rádce, ale i jednatel.¹⁹³ Co se týče ostatních složek osmanské společnosti, můžeme říci, že přes varování a napomínání rabínů navazovali přátelské vztahy s muslimy, méně již křesťany, obraceli se na nežidovské instituce i v osobních záležitostech, využívali služeb nežidů k vyřízení účtů uvnitř komunity. Sami rabíni ale zapovídali pouze takové vztahy, které mohly vést k smíšeným sňatkům a narušení integrity židovského společenství. V případě, že kontakty byly navázány za praktickým účelem, z něhož neplynula žádná hrozba jiným Židům, ani rabíni nevznášeli námitek. Proto máme k dispozici řadu svědectví poskytnutých nežidy o smrti příslušníka židovské komunity. Tyto výpovědi svědčí o tom, že tyto nežidé se dobře znali s rodinou či známými zesnulého a navíc znali problém *agunot* a byli si vědomi důležitosti svého svědectví. Tyto dva přístupy k navazování kontaktů s nežidy se v sledovaném období v zásadě neměnily a rozdíly nevidíme ani mezi centrem a provinciemi. Někdy samotné přátelské vztahy nejsou problémem, pokud se židovská

¹⁹³ Matilda Koen-Sarano, *Kuentos del folklor de la famiya Djudeo-espanyola* („Folklórní příběhy judeo-španělské rodiny“), Kana Jerushalayim 1986.

strana chová reprezentativně a důstojně tak, aby druhá strana nemohla mít pocit, že Židé jsou nedůslední v dodržování svých zákonů a zvyklostí. Co se týče statusu provincií v osmanském systému, rabíni sice na jednu stranu představují říši jako jeden státní celek (oproti Evropě reprezentované Itálií, jejíž reprezentativnost je v očích historika samozřejmě pochybná, ale v očích soluňského rabína šestnáctého století byla nejbližším známým objektem srovnání), sultán vládne nad celým územím, ale všímají si i administrativního rozdělení. Provinciální vládcí a úředníci disponují nemalou mocí, jíž jsou vystaveni všichni místní obyvatelé bez rozdílu náboženství. Hlavní město a palác představují pak místo, kam se mohou obrátit všichni obyvatelé s peticemi a stížnostmi na místní vládcí. Jejich ostentativní předvádění moci a jednání v rozporu se zákonem říše bylo trnem v oku i sultánovi. Kladné vyřízení těchto peticí pak jen přispělo k pozitivnímu obrazu sultána jako ochránce.

V rabínské literatuře je reflektována i výrazná sociální diferenciacie muslimského obyvatelstva říše a to i v rámci elit. Ne všichni příslušníci vojska byli chápáni jako součást vojenské elity. Z responsí vyplývá znalost (jak rabínů tak neučené populace, která vycházela z vlastní zkušenosti) společenského rozvrstvení a schopnost této znalosti využít. Nebylo to jen povědomí o společenských poměrech, které byly součástí všeobecné vědomostní výbavy jedince, nýbrž také celkem slušná obeznámenost s osmanským právem a právními a administrativními procesy v nežidovských institucích. Obyčejní lidé si nemuseli uvědomovat rozdíl mezi státní legislativou a aplikovaným právem u šarí'atského soudu, pro ně bylo důležité se především v byrokracii a reálně užívaném právu vyznat pro případ aktuální potřeby. Rabíni nadto ještě odhalují své teoretické znalosti osmanského práva, státní legislativy a práva, reálně užívaného muslimskými soudci. Znalost práva, jímž se řídila ortodoxní církev, již nedosahovala takové míry jako v předchozím případě, ale základní obrysy byly učencům známy. Je reflektováno lepší výchozí postavení muslimů v osmanské společnosti a tak jsou někdy využíváni k dosažení cíle, kterého by nebylo možno dosáhnout bez jejich pomoci (Židé by mohli být za čin souzení, kdežto muslimové před soudem nestanou). Židé vyhledávali osmanské instituce i v případech, kdy se mohli obrátit na rabína nebo představitele kongregace. Počet těchto případů a důvody jejich výskytu nás mohou přivést k otázce, proč vůbec někteří Židé vyhledali rabínskou autoritu, když kádí mohl jejich záležitost rychle a mnohdy příznivě vyřídit. Pokud ale srovnáme počet křesťanů a počet Židů, kteří se obrátili na šarí'atský soud, zjistíme, že křesťané tuto strategii volili ve větší míře než

Židé (i v otázce osobního statusu jako jsou sňatky, rozvody...). Zároveň počet křesťanů, kteří přestoupili na islám (i po vynětí *devşirme* z této skupiny) byl vyšší než počet Židů, kteří se stali muslimy. Představitelé ortodoxní církve v této perspektivě stáli před závažnějším problémem než rabíni a představitelé židovských kongregací. Je tedy možné, že to, co je v responsivní literatuře prezentováno jako neúnosný problém vyžadující rázná opatření v podobě sankcí pro ty, kteří v nedovolených případech vyhledají kádiho, není odraz reality, ale obava, že taková situace by mohla časem nastat. Jelikož halacha nebyla státem uznaná za legitimní právní systém, k jehož následování mohli být jedinci přinuceni proti své vůli, neměli by rabíni ani představitelé kongregace moc takovou situaci zvrátit, protože jedinou možností, jak zajistit plnou legitimitu nějakému rozhodnutí ve „veřejné“ (tedy na úrovni celé komunity) i právní sféře, bylo obrátit se na osmanské úřady. Ty by ale samozřejmě neuznaly nadřazené postavení halachy nad osmanským právem, které by v tu chvíli mělo být upozaděno přesto, že bylo jednou stranou vyhledáno. Studujeme-li tedy vzorce chování Židů ve srovnání s ostatními dhimmí (křesťany), dojdeme k závěru, že Židé podléhali kulturní integraci méně než křesťané. Přesněji řečeno, jejich integrace nebyla provázána takovými kulturními ztrátami jako v případě křesťanů. Vycházíme z předpokladu, že akulturace nabízí minimálně dva trendy: buď při ní dochází ke ztrátě či opuštění původních zvyků a kulturních hodnot, nebo může dojít k difúzi vnějších podnětů, s nimiž se nakládá v kategoriích symbolů a významů původní kultury. Podle našeho názoru právě posledně jmenovaný proces nakonec u osmanských Židů převážil, což dalo vzniknout obrazu „orientálních Židů“, jejichž zevnějšek, způsob bydlení, kuchyně a rodinné modely byly někdy nápadně podobné těm muslimským, ale přitom šlo o Židy chápané jako osoby pevně lpící na židovské tradici.

Vraťme se k obrazu osmanské společnosti tak, jak jej zachycuje rabínská literatura a jak vypadal v povědomí neučeneckých vrstev židovské společnosti. Konstatovali jsme, že na základě našich pramenů lze hovořit o stereotypním vztahu k vládci Osmanské říše. Tento stereotyp dle našeho názoru byl pozitivní a široce přijímaný mezi Židy. Jeho původ vidíme v chování sultána po vyhnání Židů z Pyrenejského poloostrova, kdy jim dal možnost usadit se na území jeho říše za výhodných podmínek. Tato sultánova strategie nakonec dala zapomenout negativnímu obrazu sultána jako iniciátora *sürgünü*, který měl za následek vytržení mnoha anatolských a rumelských židovských komunit z jejich původního životního

prostoru. Setkáváme se ale se stereotypním nahlížením na ostatní části osmanské společnosti? Naše odpověď zní po provedené analýze záporně. Jednotný stereotyp, který by si vytvořili rabíni i obyčejní Židé na okolní společnost, nenajdeme. Jednotlivé obrazy (kádí jako zkorumpovaný úředník, ale jinde vykonavatel spravedlnosti, janičář jako svědek a majitel domů, tedy v neutrální pozici, janičář jako nájemná síla, která ale není iniciátorem násilí, janičář jako vrah Židů, muslimové jako přátelé židovských sousedů, ochotní pomoci, muslimské ženy svěřující se se svým trápením židovské přítelkyni, muslimové jako násilníci) odpovídají množství zkušeností a barvitosti lidské společnosti, kde svou roli, historikem těžko zachytitelnou, hraje i psychologie jednotlivce. Představme si tyto obrazy jako obsah „šuplíku“, ze kterého byl vyjmut v případě potřeby obraz odpovídající konkrétní situaci. Za těchto okolností snadněji pochopíme, proč janičáři, kteří jsou na jednom místě představeni jako osoby se sklony k násilí (ať již za úplatu nebo z vlastní iniciativy), jsou na jiném místě najímáni jako doprovod na nepříliš bezpečných cestách. Cestování a plavba po moři byly vůbec situace, při nichž byli ohroženi nejen Židé. V responsivní literatuře nacházíme Židy, kteří byli během cesty oloupeni a zabiti, což vyvolává dojem, že oběťmi takových činů byli pouze oni. Responsa ale nemají žádný důvod všimnout si podobných neštěstí, kde oběťmi byli nežidé, když se to přímo netýkalo jimi řešeného případu.

Představa o židovském společenství jako o tělesu, které se jako uzavřený a monolitní celek vymezuje vůči okolní společnosti, vůči nežidům jako „těm druhým“, je nepřesná. I v rámci židovského společenství existovali jedinci a skupiny, na něž se nahlíželo jako na „druhé“. Podobně jako užití konceptu jinakosti na osoby nacházející se vně společnosti slouží k potvrzení a posílení vlastní identity a vytváří autostereotyp o vlastní skupině, v případě Židů jako „těch druhých“ v očích jiných Židů se jedná o prostředek, jak uchránit integritu skupiny a zabránit jejímu rozkladu nebo narušení pozitivních představ o ní. Jedinci, kteří se octli na „okraji“ v důsledku vážného porušení norem, mohli být exkomunikováni. Vyčlenění jedince tímto způsobem ale mohlo být v praxi účinné pouze za podpory a účasti celé kongregace. Exkomunikace vyřčená rabínem, ale nerefléktovaná okolím exkomunikovaného, se mívá účinkem. Naopak pokud společnost ignorovala existenci jedince z jejího středu, ani apely rabínů nemohly jeho izolaci nabourat, pokud členové komunity sami hranici mezi sebou a vyvrhelem nenarušili. V případě *anusim*, kteří zůstali v křesťanských zemích, byla situace složitější. Postoje sefardských rabínů, ovlivněné sentimentálním vztahem

k těmto „odpadlíkům“, kteří byli jejich „bratři“ a jejich zkušenost byla zkušeností „rabínovy rodiny“, se lišily od rázného odsudku těch, kteří tuto zkušenost nesdíleli. Proto tito Židé byli považováni za „druhé“ pouze částí osmanských Židů, zatímco jiní stále počítali s jejich příchodem do Osmanské říše a návratem k židovství. R. Šmuel stojí se svými názory někde uprostřed. Rozlišuje jednotlivé případy a pouze v majetkových záležitostech se přiklání k variantě první, tedy považovat tyto jedince za odpadlíky, kteří nejsou součástí židovského národa. Naopak v závažných halachických otázkách, jejichž nesprávné vyhodnocení mohlo mít negativní dopad na další generaci Židů, nechával stále dveře otevřené a považoval *anusim* za „dočasné druhé“, tj. do té doby, než se vrátí k judaismu.

Do jaké míry přijímali Židé vzorce chování muslimské společnosti, v čem napodobovali své okolí a jaký důsledek měla každodenní interakce? V této oblasti nelze chápat židovské společenství jako celek. Míra akulturace závisela na sociálním postavení jedince a skupiny. Nejbližší muslimské společnosti měly dvě úplně opačné skupiny. Na jedné straně ekonomická a společenská židovská elita, která přebírala vzorce bydlení (například gender rozdělení domácnosti, rodinná sídla s rozlehlými zahradami ve vilových čtvrtích bok po boku s muslimskými elitami) a chování muslimských vyšších vrstev (zahalování žen na veřejnosti). Naopak nejnižší židovské vrstvy, chudina a venkovští Židé – tito všichni žili v úzkém sepjetí s nežidy stejné sociální pozice. Rodiny obývaly často jen jednu místnost, ženy chodily do práce a nemohly si dovolit chování „ctnostných“ žen, tedy zahalenou tvář, vycházky pouze v doprovodu, komunikace v rámci ženského světa a minimální interakce s jeho mužskou částí. Jak Židé tak muslimové navštěvovali Řekyně, známé odbornice na řešení intimních problémů pomocí amuletů a zaříkání. Otázka magie ale nepatří pouze do nejnižších společenských sfér. Vznikaly i rabínské spisy zabývající se výklady snů a amulety.

Střední vrstvy si osvojily spíše konzervativní postoj, rezistenci vůči vnějším kulturním vlivům. To oni se většinou usidlovali v oddělených čtvrtích, na rozdíl od elit ve vilové oblasti a nejnižší situovaných v neluxusní smíšené čtvrti. Jelikož tato vrstva byla nejširší a představovala stabilizační prvek v rámci osmanského židovstva, rabíni nemohli přecházet mlčením viditelné odchylky od společenské a právní normy objevující se ve větší míře v jejím středu. Chování elit a nejnižších vrstev, které bylo proti normě, nepředstavovalo vážné nebezpečí v očích rabínských autorit.

Vliv muslimské společnosti je patrný v několika oblastech. Responsivní literatura vypovídá o jazykovém vlivu. Většina Židů usedlých v osmanských městech uměla turecky a tento jazyk si našel cestu do rabínské literatury a do jazyka sefardských Židů (judeo-español). Termíny se dotýkají různých oblastí: architektury, administrativy a soudů, dokumentů a různých druhů plateb, označení úředníků, ošacení, materiálů (látek)... Držení otroků pouze na určený čas je dalším příkladem kulturního vlivu islámského prostředí na chování Židů. Kultura bydlení jednotlivých sociálních vrstev odpovídala typu bydlení okolní společnosti s podobným sociálním a ekonomickým statusem. Někteří rodiče volili pro své děti turecká jména (Jamila, Sultana), ale to se nestalo nikdy všeobecným trendem. Otázku o míře vlivu židovské kultury na okolní společnost nemůžeme bez prostudování osmanských pramenů odpovědět. Sociologické modely mezilidské a mezikulturní komunikace (ať už budeme hovořit v termínech figurační teorie, o fragmentovaných či sdílených a vrstvených identitách nebo o různých stupních akulturace) staví na oboustranném vlivu. Žádná strana není pouhým příjemcem či dárce. Na osmanských muslimech a křesťanech se s velkou pravděpodobností dlouhodobá a intenzivní blízkost židovského společenství podepsala, stejně jako Židé nezůstali vůči vnějším vlivům imunní.

Na rozdíl od *drašot* a halachických kompendií nevznikala responsa z iniciativy rabína, popudem k jejich vzniku bylo volání „zdola“ (i v případech, kdy se obrátil na rabína jiný učenec, šlo o otázku kladenou členem židovské komunity). Vztah oboustranné potřeby (rabín pro svou činnost potřeboval komunitu, Židé se bez rabína v některých životních situacích neobešli) se v responsích odráží. Žádná náboženská skupina se nesestává pouze ze zbožných a jedinců úzkostlivě dodržujících všechna pravidla. V responsích se odráží především realita těch, kteří nežili zcela podle společenské a právní normy. Důkazem pro toto tvrzení je fakt, že část responsí zabývajících se pravidly života doma, v synagoze, která pojednává o modlitbách, Šabatě a svátcích, tvoří pouze malý zlomek spisů. Pokud by námi čtená responsa zachycovala historickou skutečnost v její celé šíři a se všemi variantami, museli bychom se podívat, že ještě v devatenáctém století existovali v Osmanské říši Židé řídicí se Tórou a žijící v rámci komunity. Nesmíme ale zapomenout, že pouze část Židů dala podnět k sepsání response. Uvažme, že svazky r. Šmuele obsahují asi tisíc dotazů a r. Šmuel působil jako rabín více než padesát let. Problémy, o kterých píše, se neděly pouze v jeho kongregaci, dokonce ani v celé soluňské komunitě, ale po celé

Osmanské říši i mimo ni. Provedeme-li velice hrubou statistiku, vyjde nám průměrný počet dvaceti otázek, které rabín zodpověděl během jednoho roku. I když připočteme další rabíny, kteří v té době působili, musíme konstatovat, že obrazně řečeno mezi jednotlivými otázkami plynul čas vyplněný každodenní činností bez společenských excesů. Pokud tedy samotné jádro problému, které je v responsi řešeno, nevypovídá mnoho o všeobecném trendu, kde hledat „normální“ život osmanských Židů? Odpověď zní: právě mimo toto jádro, v okolním vyprávění, vysvětlujícím okolnosti případu. Právě zde dle našeho názoru promlouvají obyčejní neučení lidé o své každodenní životní zkušenosti a interakci s okolním světem.

6. Glosář

Hebrejské termíny jsou označené písmenem (H), turecké (T), arabské (Ar) a aramejské (A).

Aginut (H) neboli **Iguna de-iteta** (A)– označuje stav „spoutanosti“, do které ho se žena dostane, pokud nemá k dispozici od manžela *get*.

Aguna (H) – „spoutaná“ žena, která se nemůže znovu provdat, protože jí manžel odmítá nebo z nějakých důvodů nemůže vydat *get*. Do této kategorie spadají i ženy, jejichž manžel je nezvěstný a neexistuje ověřitelný důkaz o jeho smrti. Termín je užíván rovněž pro vdovu, která potřebuje *chalicu*, ale bratr zesnulého je ještě neploletý nebo se nemůže (nechce) zúčastnit obřadu.

Akçe (T)- stříbrná mince užívaná především pro vnitřní směnu, nazývala se též asper, v hebrejských pramenech *lavan* (v pl. *levanim*), kvůli zhoršující se kvalitě byla nahrazena na konci 17.století jinou stříbrnou mincí (*kuruş*).

Anus (pl. anusim, ve spojení „anusej Portugal“) (H) – španělsky *conversos* a někdy hanlivě *marranos*, Žid přinucený násilím přijmout jinou víru (křesťanství, islám), v historické perspektivě pak mluvíme především o nucených konvertitech z Pyrenejského poloostrova, kteří ve velké většině uprchli na jiná místa v Evropě a v Osmanské říši, od konce 15. století lze sledovat několik vln emigrace. Anusim zakládali obce a vytvořili si silné vědomí sounáležitosti založené na tradované kolektivní paměti. Někteří se navrátili, především v Osmanské říši a tolerantnějších regionech v Evropě, k židovství, jiní se asimilovali k okolnímu křesťanskému prostředí, ale svou výlučnost si udržovaly, leckdy při absenci vědomí o židovských předcích, až do dvacátého století.

Batan (T)– místo, kde se zpracovávala vlna.

Berat (T) – potvrzení o uvedení do funkce, dokument o udělení pověření či privilegia, tento termín byl někdy užíván alternativně k termínu *firmán*.

Boseti (T) – rozvodový list vydaný kádím.

Defterdar (T)– finanční intendant v provinciích nebo osoba, která měla v hlavním městě dozor nad státní pokladnou.

Devşirme (T)– doslova „sbírání“, instituce rekrutů z řad křesťanských chlapců především z balkánských provincií. Chlapci byli konvertováni na islám, získali vzdělání na školách zaštitěných státem a v dospělosti byli podle svých schopností určeni k úřednické či vojenské kariéře. Od této praxe bylo pomalu upouštěno, poslední zmínka o ní se váže k roku 1705.

Dhimmi (Ab) – status nemuslimů, kteří spadali do kategorie „národů knihy“ a byli jako náboženská skupina muslimskou nadvládou tolerováni (patří sem křesťané, Židé a zoroastrovci). Vztah mezi muslimským vládcem a dhimmi je právně vymezen jako smlouva, z níž jedna strana (dhimmi) má dodržet určitá osobní omezení jako výraz dobrovolné podřízenosti muslimské vládě (zákaz jízdy na koni, nošení zbraně, stavění

nových modliteben, zákaz nošení určitých barev – hlavně zelené a částečně bílé – placení daně z hlavy, zákaz držení muslimských otroků) a na oplátku druhá strana (vládce) garantuje ochranu života a majetku, svobodu náboženství a ochranu před vnějším nepřítelem.

Dina de-malchuta dina (A) – dosl. „zákon státu je (platný) zákon“, toto pravidlo se týkalo státní legislativy, která byla pro Židy v dané oblasti závazná a platná, pokud nebyla v rozporu s halachou. Nevztahuje se ale na situaci, kdy vláda/vládce není všeobecně uznáná/ý, právní úkon se nachází mimo rámec autority, propůjčené vládnoucímu tělesu, jedná-li se o akt nespravedlnosti (např. diskriminace) či o kolektivní trest.

Díván (dívân) (T)- říšská rada, zasedající nejprve za přítomnosti sultána, postupně i bez jeho přímé účasti, hlavou dívánu byl velkovezír, který se nechal zastupovat v době své nepřítomnosti. Díván fungoval také jako apelační soud pro všechny sultánovy poddané.

Draš, druš (H)– rabínská promluva, přednesená většinou v synagoze, jejíž náplní byl aktuální týdenní oddíl Tóry, období ročního cyklu či jiná důležitá událost. Často sloužila jako základ pro kritiku jednání členů komunity a morální výzvu k návratu na „cestu přímých“.

Fetva (T)– právní vyjádření muftího, většinou formou odpovědi na kladené dotazy.

Geniza (H)- kořen G-N-Z nese význam „skrýt“, místo určené pro poškozené či z jiných důvodů nepoužívané hebrejské písemnosti obsahující Boží jméno. Takovéto písemnosti nesmí být likvidovány běžným způsobem, nýbrž má s nimi být nakládáno důstojným způsobem i poté, co přestaly sloužit svému původnímu účelu.

Get (H)– rozlukový list, který je rozvodovým dokumentem, jenž žena dostane od bývalého manžela, bez nemá možnost znovu se provdat. Manžel měl před svou dlouhodobou nepřítomností možnost předat ženě tzv. *get schiv me-ra*, který vešel v platnost v případě, že by byl po dlouhou dobu nezvěstný.

Get šichrur (H) – potvrzení o propuštění otroka, v responsivní literatuře často v souvislosti s otroky, kteří během služby v židovské domácnosti přestoupili na židovství a museli být propuštěni.

Halacha (H)– dosl. „postup“, židovský zákon, označuje právní část Talmudu a všechny následující kodifikace, představuje celý právní systém judaismu.

Chazaka (H)– držba, prokázaný nárok. Podle halachy je možné užívat majetku na základě tříleté držby, pokud na něj nikdo jiný nevznesl nárok. To se netýkalo pouze otázek vlastnických práv, ale také pronájmů. Pokud dům patřil nežidovi a židovský nájemník z něj byl vyhoštěn, jiný Žid neměl právo se o tento pronájem ucházet, pokud předchozí nájemník užíval prostor více než tři roky, čímž mu vznikl nárok na „držbu“, neuznávaný sice nežidovskými autoritami, ale v ekonomicko-sociální praxi platný do té míry, že s ní i nežidé byli obeznámeni.

Cherem (H) – klatba či exkomunikace různého stupně uvalená na jedince, který v očích zástupců komunity představoval svým chováním, které bylo v rozporu s právní normou, nebezpečí pro komunitu a její členy. Exkomunikace byla většinou časově omezená a byla ukončená teprve upřímným pokáním hříšníka.

Hüccet (T)– rozhodnutí šarí'atského soudu, jehož opis dostane žadatel.

Isura (A) neboli **isur ve-heter** (H) - v dnešní terminologii zhruba totéž co rituální právo, do něhož spadá například předpisy o bohoslužbě, Šabatu, svátcích, jídlu, oblékání, manželství...

Ješiva (H) – židovská vyšší náboženská škola, v osmanském prostředí v ní bylo společné studium organizováno nejen formou každodenní vícehodinové výuky, ale také formou individuálně-externí; tj. muži (i vyšší věkové kategorie) docházeli pouze v určité dny na libovolný časový úsek.

Kánún (kânûn) (T)– zákoník, sekulární legislativa iniciovaná sultánem, která nesměla odporovat *šarí'e*. Jeden ze tří základní právních zdrojů v Osmanské říši.

Kašrut (H) – rituální způsobilost, termín označující náboženskou platnost některého předmětu či potřeby. Týká se hlavně potravin.

Kaybin (T) – potvrzení o sňatku vydané kádím, svatební smlouva.

Ketuba (H)– židovská psaná svatební smlouva, podepsána dvěma svědky a předaná během svatebního obřadu nebo po něm nevěstě, její text je fixovaný a psaný aramejsky, obsahuje různé povinnosti manžela vůči ženě a stanovuje částku, kterou žena má dostat v případě rozvodu nebo po smrti manžela.

Kidušin (H) – svatební obřad prováděný za přítomnosti dvou řádných svědků. Původně šlo pouze o akt zaslíbení, po kterém za nějaký čas (většinou rok) následoval vlastní svatební obřad (*nisu'in*), postupně ale tyto akty splynuly v jeden.

Lešon ha-ra (H)- doslova „jazyk zla“, jde o zákaz mluvit o někom konkrétním či o skupině lidí tak, že to dotyčné poškodí. Nemusí jít o pomluvu, protože zákaz platí i v případě, že informace je pravdivá a dokonce pozitivní, ale z obavy, že by mohla být použita proti osobě, jíž se týká, byla taková řeč zapovězena. Ve společenstvích, kde neexistovala žádná anonymita, rabíni tím více apelovali na dodržení tohoto pravidla. Informace mohla být zveřejněna pouze ze závažných a pádných důvodů (*to'elet*, dosl. „užitek“).

Lulav (H)– palmová ratolest, jeden ze čtyř druhů (etrog, palmová ratolest, myrta a vrbové větvičky) používaných na svátek Sukot, je svázaná s myrtou a vrbovými větvíčkami, tomuto celému svazku se pak říká také lulav.

Mahkeme (T) – šarí'atský soud.

Mamona (A) v dnešní terminologii zhruba okruhy osobního a rodinného, občanského a trestního práva.

Mamzer (H) – plod zakázaného spojení při incestu nebo styku s vdanou ženou. Mamzer může uzavřít sňatek pouze s jiným mamzerem nebo proselytou.

Medrese (T)– vyšší náboženská škola islámu, většinou v blízkosti mešity, součástí náboženského komplexu (*külliye*).

Muftí (Ar) – odborník na muslimské právo a autor náboženských decizí (*fetva*).

Muteveli (T) – správce muslimské „zbožné nadace“ (*vakf*).

Nazir (T)– osoba, která kontrolovala činnost správce vakfu.

Psak din (H) – soudní rozsudek nebo právní rozhodnutí rabína.

Rav ha-kolel (H)- Rabín na supra-kongregační úrovni, člen rabínského soudu pro celý Istanbul, který byl nadřazen soudním dvorům jednotlivých kongregací.

Sicill (Ar) – registra šari’atského soudu.

Smicha (H)– akt přenášejíci na židovského náboženského představitele rabínskou autoritu, tradiční *smicha* byla přerušena okolo 2.století o.l., pokus o obnovení byl v první polovině 16.století učiněn v Safedu, avšak pro nepříznivý ohlas rabínských autorit se tato praxe neuvedla v činnost. Aškenázské autority ale zavedly modifikovanou podobu *smichy*, tzv. *smicha le-rabanut*. Dnes obvykle rabíni dostávají „pověření vyučovat“ (*heter hora’a*).

Subaşi (T)– velitel strážců pořádku, podřízen často provinciálnímu správci.

Sürgün (T)- politika plánovaných transferů obyvatelstva, v historii Osmanské říše spojováno především se znovuosídlením Istanbulu po jeho dobytí v roce 1453, tento termín také označuje osoby, které podléhají politice *sürgünü*, jejich protějškem jsou *kendi gelen*.

Şeyhülislam (T)- istanbulský muftí, který měl mimořádnou pozici v rámci osmanské duchovní vrstvy, jeho moc v šestnáctém století vzrostla.

Şari’a (Ar) – islámské zákonodárství, jehož zdrojem je Korán a ústní tradice. Zahrnuje v sobě čtyři různé právní školy, Osmanská říše se oficiálně řídila hanafijskou, která je považována za umírněný proud, ale v různých částech říše se místní soudci řídili již tradičně aplikovanými školami (málikovskou, hanbalovskou či šafi’ovskou).

Šchita (H) – rituální porážka, která musí být vykonána bohabojným a předpisů znalým rezníkem, týká se povolených zvířat a ptáků.

Tímár (T) - instituce, která minimalizovala zatížení státní pokladny propůjčováním půdy vojenským složkám na určitou dobu, držitel tímáru poskytoval vojenské služby na vlastní náklady za privilegium vybírání daní a poplatků v určité oblasti.

Tora še-be'al-pe (H)– „ústní Tóra“, tedy vše, co nepadá pod psanou Tóru, historické okolnosti si vynutili písemný záznam i této části Tóry, jež byla podle židovské tradice stejně jako písemná předána Bohem na hoře Sinaj Mojžíšovi, který tak představuje první článek v řetězci tradentů.

Tora še-bichtav (H)– „psaná Tóra“, tedy Pět knih Mojžíšových, Proroci a Spisy.

Ulemâ (Ar) – vrstva osmanských vzdělců a duchovních (ulemové).

ʿUrf (Ar)– zvykové právo, které bylo po *šari'e* a *kánúnu* třetím pramenem právní praxe v Osmanské říši. Velká část ale byla začleněna do zákoníku sultána Sulejmána I.

Vakf (vakıf) (T)- „zbožná nadace“, majetek poskytnutý na neomezenou dobu na náboženské či filantropické účely.

6. Přílohy

Obrazová příloha



Obr.1

Mapa centrálních oblastí Osmanské říše, převzata z D. Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press 2002, s.102.



Obr. 2
 Titulní strana prvního vydání responsí r. Šmuele de Mediny, svazky Orach Chajim a Jore De'a, Soluň 1596.

Textová příloha

יו"ד מ': וזה לפי שבאותם הזמנים לא היה קצב ישראל אלא שהבודק ישראל היה הולך למקולין של תוגרמים ומביא בשר לשובע כי היו מניחין ליהודים לשחוט בסבר פנים יפות ועכשיו באלו הזמנים הבש' [ר] בדוחק ובצער ואין התוגרמי' [ם] מניחין ליהודים ליקח בשר בשום אופן ממקולין שלהם ...

חו"מ רפ"א: דכ"ע ידעי שזאת הקרקע שמכרתי לישמעאל קנאה כדי להשכירה לי ולא קנאו כדי לישב הוא בו מפני שהוא בין בתי היהודי' [ם] ולא ישב ביניהם בכל ממון שבעולם שהוא הוג"א שקנאו מדמי באקוף כדי לבנות בית להשכירה...

יו"ד קכ"ד: כי מי שלא חס נגד כבוד מלכנו המלך הגדול והחסיד יר"ה ותנש' [א] מלכותו ראוי לו שלא בא לעולם כי מצוה על כל אשר בשם ישראל יכונה לירא ממאמרו ולקיים מצותיו וגזרותיו כמו שמצוה לקיים מצות וגזרות מלכו של עולם וכמו שאמ' [ר] שע"ה ירא את ה' בני ומלך עאכ"ו מלך גדול וחסיד כזה אשר אנו חסים תחת כנפיו ברצון מלכו של עולם.

מאמץ כח: במנטובה תחת ממשלת רוממו' [ת] אדונינו הדוכוס פירדינאנדו גונזאגה יר"ה

חו"מ תל"ד: אלא שא"א ללמוד שם תורה אחר שאין בידם טובם הוא התלמוד והרי גדילה מזו אמרו דבכל מקום מוציין ממקום שרובם גוים למקום שרובם ישראל על א' [חת] כמה וכמה ממקום שרובם גוים אויבי ה' ומקום שאין שם תורה כנזכר למקום שרובם ישראל ויכול ללמוד תורה כרצונו באופן שהנפש עם הגוף גם הנכסים בטוחים יותר ויותר לאין שיעור במלכות מלכי חסד יר"ה ותנשא מלכותם.

או"ח ד': גם נפל ספק באלו הכובעים שלובשים עתה ע"פ גזרת המלך יר"ה צריך קצת עיון אם יש בהם איסור.

יו"ד קמ"ב: ויהי היו' [ם] ויצא דבר מלכות לסלק כל היהודים שלא יטפלו באותו העסק כלל והוציאו שניהם יחד ויקומו הרועים ויגרשום בדבר המלך.

יו"ד קכ"ב: אם הייתי בא לכתוב כל הדברים בראוים ושייכי' [ם] בשאלה זאת היה צריך זמן רב ואני לעת כזאת אין לי פנאי כי גם תשש כחי על כן לא אחוש להאריך אלא אביא בקצרה כל האיפשר...

אה"ע מ"ז: שגלוי וידוע לכל יודעי דעת כמה חשו חז"ל לעיגונא דאיתתא וכמה קולות הקלו כדי שלא יהו בנות ישראל עגונות אשר מזה אין צורך להאריך באופן שאין ס' [פק] אלא שמשא מוטלת על כל אדם להטריח עצמו ולפקח להציל כל בת ישראל מעגון כפי חזו על הדין ועל האמת...

אה"ע רי"ד: מה שאתם יודעים את אשר עשה לי חמי היקר כ"ר יעקב קטלני שהריק את ביתי ולקח את כל נכסי וממון הסוחרים אשר היו בארגזי וגם מה שעשתה לי אשתי מ'רת] רחמה שיצאה גם היא מביתי וברחה לה לבית אביה ביום תשעה באב בהיותי מתפלל בבית הכנסת ועתה הם שואלים ממני שעל כל פנים אגרש את אשתי הראשונה ושאניח ואעזבה את בני בכורי אשר לי ממנה ולא אראנו זאת ועוד כי הם מאיימים ומפחידים אותי שימסרונו ביד האומות ע"י הגברת תמ"ה שיש לה יד ושם עם המלך יר"ה ועם שרי המלכות...

שו"ת מהריב"ל ח"א לט, סח: שלא יכנס שום אדם בבתי השרים הנקראים וייבדאש אם לא שיקרא בשם.

יו"ד קכ"ב: כפי האמת עקר הדיני' [ם] איירי באותם הארצות מחולקות זו תחת שר א' [חד] וזו תחת שר א' [חר] אבל במלכות הזה יר"ה שאנו עומדים תחת המלך הגדול ירום וכלנו משועבדים אליו יכולי' [ם] בני העיר זו לילך לעיר אחרת לסחור.

חו"מ ת"ז: עאכ"ו במלכות הזה עיר פרוצה אין חומה שתמיד יומם ולילה השערים פתוחים הנכנס נכנס והיוצא יצא הדעת נותן ושכל מחייב שאין כח ביד בני עיר אחת ישראלים לעכב על בני עיר אחרת ישראל לא ממלכות זה ולא ממלכות אחרת אלא כל דצריך ייתי ויזבין כרצונו...

ר' אברהם אבן עזרא - ביד ישמעאל לבזו היינונסנו אל אדום ולא חיינו

חו"מ תל"ו: שכאשר גזר הגזר המרח' [ם] עלינו להביאנו תחת עול מלכי חסד אלו שאין העול כ"כ כבד ת"ל כמו שהיה בהיותנו תחת אדום הרשעה שיש לנו לנהוג כמנהג הקהלות החשובות...מכל ספרי התשובות נר' [אה] שהיה להם ב' מיני מסים א' כר'א שמוטל על קרקפת' [א] דגברא ב' מס מן הממון עד שבזמנם במלכות ההם היו פורעות הנשי' [ם] כפי הממון שלהם וא"כ ג"כ הקטנים שאין המס אלא כפי הממון אמנם במלכו' [ת] הזה אשר אנחנו בו אין הנשים ולא הקטנים פורעים דבר מדינא דמלכו' [תא].... ועוד נראה לחלק שאז הזמנם היו הגוים תובעים בשביל הלואות שברבית והגוים לא היו מבחינים בין הגיע זמנ' [ם] ללא הגיע זמנ' [ם] אמנם במלכות הזה ת"ל אין הדברים באותו דקדוק ואין להם אותו העול הקשה עלינו.

שו"ת מהרשד"ם: בשאלוניקי קרית המלך רב הגדול והאדיר סולטאן מוראד ירום ותתמשא מלכותו אמן.

כהונת עולם, מתוך ההקדמה: ותפילתנו קבע ג' איבעיות ביום עד אימת נצטער וניזיל בידי אדונים קשים מכים ועונשים שלא מן הדין...מי יעמוד בשו"ד מרעים במזימות...אשר בידיהם זמ"ה...לחשוב מחשבות נתכנו עלילו'ת ברשע עוללי'ם ויונקי'ם דמיה'ם במ...ואנחנו תמהי'ם השכח חנות אל לבקר את בן האהובה שנשבה לבין הגוים בזוי ושסוי ללעג וקלס נערים יתקלסו בו כשחוק לכסיל...כלבים שוחקים והבן הבכור בוכה למשפחותיו בכיה לדורות.

ספר פני משה חלק ג', מתוך ההקדמה: וכפי פרושות כסדין ניקרים בעי ומצלי עד מתי יהיה זה לנו למוקש בידי אדונים קשים אין מרחמים בדין אומרים הרוגו הורגים אפי' [לו] אערקתא.

אה"ע קנ"ה: ...שאעפ"י שמלכות תוגרמה אחד הוא מ"מ נקראים מלכות מחולקות רומילי נאטולי ערב מוריאה שאעפ"י שהם תחת ממשלת המלך יר"ה מ"מ כל אחד הוי מלכות בפני עצמה ואין אדם יכול להוציא אשתו ממוריאה לרומילי וכיוצ' [א] בזה אבל במוריאה בעצמה יכול להוציא מעיר לעיר...

יו"ד רכ"ה: ק"ק בברו' [סה] הסכימו הסכמה בענין המכס שעמד שלא ברצון המלך יר"ה שלא יוכל שום ישראל ליקח אותו יען נמשך הזק גדול ליהודים והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע את דבר ההסכמה הנזכר יהיה מחורם ומנודה בע"הזו ובע"הב...

חו"מ רפ"ט: תלי"ת דרך הים משאלוניקי עד שם בטוח מליסטים גם לא נשמע דבר רע ת"ל.

אה"ע רט"ו: וכ"ש שבזמ"ה אנו רואים רבים הולכים ואחר שהכל תחת ממשלת אדוננו המלך תוגרמה הסכנה אינה כ"כ.

יו"ד ר"ג: סכנת הדרכי' [ם] בים וביבשה מינים ממינים שונים גם מפאת המלכות אשר אנו משועבדים אליהם שאם ירגישו בדבר יש סכנה לחיים ולמתים.

אה"ע מ"ד: בחמישי בשבת ט' ימים לכסליו הש"ז ליצירה בא לפנינו רבי צבי בר אליקים אשקנז מדרי סופיא' [ה] והעיד בפנינו עדים חתומי מטה איך עבר מפה בחור א' [חד] בשם רבי יצחק בר ששון מדרי בודון העיר והגיד לו על לא שאל דבר איך רגל אחד אמר לו לבחור הנז' [כר] שהרגלי הנז' [כר] יצא עם חבריו הרגליים תוך הספינה א' [חת] ... ויצא הוא וחבריו תוך הספינה הנז' [כרת] מתוך פה העיר בילוגראדו ללכת דר' [ך] בודון ובמסע' [ם] מפה העיר הנז' [כרת] נתחברה עמהם ג' יהודים והלכו עמם ויהי בלכת עמהם ויחשבו עליהם רעות בלבם ויתנכלו עליהם להמיתם לומר שיש להם ממון רב ונכנסו בדמיהם ה' ינקום נקמתם אל נקמות ה' ואחרי כן פשטו את כתנתם מעליהם ולא נמצא אתם עד אלפים לבנים פחות או יותר והגיד לרגלי הנז' [כר] ליצחק הנז' [כר] לפי עדות רבי צבי אליקים הנז' [כר] כי אם היו יודעים הוא וחבריו שאין להם ממון רב כי חשבו עליהם כי היו אנשים סוחרים כי מעול' [ם] לא היו נושאים ידיהם מטוב ועד רע להכותם ולהרוג ג' יהודים...

אה"ע ע"ה: עוד יורנו המורה אם היא מותרת להנשא על פי העדויות האלה כי ראובן הנז' [כר] בלכתו בכפרים לסחורתו הרגוהו ומעשה שהיה כך היה שראובן הנז' [כר] היה הולך עם חברו יחד ויום אחד שהיה יום חמישי שחט ה' או ו' תרנגולת לבא בעיר בעד יום שבת קדש ואמר לחברו לך אתה קודם שאתה הולך ברגלך ונחבר בכפר פלוני ונלך לעיר בעד השבת וחברו הלך בכפר והמתין לו וכאשר ראה שלא בא חזר לאחוריו ובקשו בכל אותם הכפרים ולא מצאו ובא לעירו והגיד המאורע הרע לאחיו וקם אחיו והלך לבקשו ולא מצא אך הלך בכפר א' [חד] שקורים איסטוריפליס שמשם נסע אחיו הנז' [כר] ונכנס בבית גויה א' [חת] שהיתה מכרת את ההרוג ראובן הנז' [כר] ושא' [ל] את פיה בערמה אם יש לה דונג או שקדים למכור כדרכם מקודם והגויה השיבה לו אנכי יודעת שלא באת לא בעד דונג ולא בעד שקדים אלא באת לבקש אחיך ראובן שיש עתה שמנה ימים שבעלי ראה אותו הרוג בהר שקורין לו קינולירי והבהמה שלו היתה רועה אצלו וגם הבאיבודה ראה אותו כשעבר משם ואכל מהכפרים כמו שלשה אלפים לבנים והלך אחיו בהר ולא מצאו... עוד כשהלכנו פעם שני' [ת] עם הדיין עם כמה יהודי' [ם] העידו שאנשי הדיין תפסו מיון אחד שיאמר להם מה נעש' [ה] מאותו היהודי והיון הנז' [כר] ענה להם איני יודע דבר אך בהיותי בעדר הצאן עם חברתי בא יון א' [חד] שקורין אותו יורגו ליאוני והתרה בנו לאמר השמרו לכם עלות בהר שקורין אותו קינולירי כנז"ל גם הצאן והבקר אל ירעו יען כי לשם ראיתי יהודי אחד הרוג והבהמה שלו רועה אצלו ואל תעברו לשם שלא תבא לכם נזק והפסד מהואיבודה וזה היון יורגו ליאוני הנז' [כר] הוא בעל אותה הגויה הנז' [כרת] שהעידה בשם בעלה לאחי ההרוג הנז' [כר] ...

הקדמת ר' חיים ברוך סאפורטה לספר בעי חיי לר' חיים בנבנשת: כל המצר לישראל הללו בעלי מארה\ חמת תנינים\ ויאכלו את ישראל בכל פה\ החזק הוא הרפא\ מבקשים ממנו ממון החמס קם חמשת המינים\ המה יביטו איש יאודי שכנגדו חלוק עליו פושטו אפי' [לו] בשוק זה דרכם כסל למו\ לא יבצר מהם כל אשר יזמו\ גוי עז פנים\ ערלי לב וערלי... \ ואנחנו תמהים עד מתי לעדה הרעה הזאת אנשים ריקים ויהי הם מריקים\ ... אהא ה' אלהים שפוך עליהם זעמך ביד חזקה שמים\ ידין בגוים באש ובמים...\

או"ח כ"ב: מעשה אירע בגליפול יע"א שערב חג הסוכות הנז' [כר] שגג או הזיד ולא הביא ערבה ללולב וי"ט בבקר השכים גוי והביא ערבה שתלשה בו ביום...

שו"ת אדמת קודש ח"א או"ח ד: שאלני עובר אורח מעולי רגלים על ראובן שהוא להוט הרבה אחר שתית העשן ונקרא בכל לשון טוטון כל ימי החול לרבות הלילות עד שהשנה חוטפתו והיה לו צער הרבה ע"ז ביום שבת קדש ויבקש לו יצרו עצה נבערה שילך וישב אצל הגוי השותה עשן ויהנה מריח העשן היוצא מפי הגוי וכן עשה ונתייבשה דעתו בזה. נמשך מזה שהיה לו לראובן אהוב לו והרגיש בראובן שהיה לו הנאה מריח העשן. והגוי מעצמו א' [מר] לראובן ביום שבת קדש שיפתח ראובן את פיו ויקבל העשן תוך פיו הרבה כי ימלא את פיהו עשן ויוציאנו ראובן אח"כ לאט לאט וכן היה עושה בכל יום שבת קדש. ונמשך עוד מזה דכשהיה הגוי רואה את ראובן בא אליו ביום שבת טרם יקרב אליו היה משתדל להדליק כלי העשן לעשות נחת רוח לראובן ובא ויושב בצידו ועושה כנז"ל ואע"פ שלא היה בדעתו של הגוי לשתות עשן מ"מ היה שותה בשביל כבוד ראובן אהובו. מתוך תשובה: ובפרט שגם חילל ה' בין הגוי במעשהו הרע שהיה מקבל העשן תוך פיו וכי אז ימלא פיהם שחוק על תורתנו הקדושה ועון חילול ה' גדול הוא.

דרכי נועם או"ח ט: אבל בשאר תעניות אין אני רואה מקום לאוסרו אלא שראוי ליזהר מלשתותו בחוץ בשווקים וברחובות שלא יראוהו הגויים ויש בדבר חילול ה' דאינהו אית להו שאסור לשתותו ביום תענית ואין ראוי כפי דעתם לזלזל בתענית שלנו לפנייהם לפי שהם מחזקים אותנו שאנו מחמירין בכל דבר ודבר לכן בעל נפש יזהר מלשתותו לפני גויים...

אה"ע י"ח: אתא קדמו' רבי מנחם בר יצחק שלוני והטלנו עליו חומרות להגיד האמת בכל מה שיוודע בענין עדות אליגריאה בת ה"ר יאודה גאלייגו נ"ע ועמד על רגליו וכה אמר איך זה כמו חדש ימים מעלה מטה בהיותו בבאטן של החכם ה"ר שמעון בלילה אחת ומי הנהר עלו עלינו והלך וברח למקום אחר קרוב לשכונ' [ה] ההיא בבית ישמעאל ששמו קארלי ובהיותו שם בבי' [ת] הישמעאל אמר רבי מנחם הנז' [כר] לישמעאל הנז' [כר] הנה אני עומד פה ואיני יודע מה יהיה למטה בבאטן מהבגדי' [ם] השיב הישמעאל הנה מה פשענו ומה חטאנו כשנהרגו לקושי ישמעאל אמר לו אז מנחם לישמעאל הנז' [כר] אמור לי איך היה הענין ההו' [א] השיב הישמעאל ששמו קארלי הנז' [כר] תדע שיום השבת אשר בלילה הבאה אחריו היה המעשה עד בין השמשות היה פה ובאו נשים זינגאנאש ושאלו ממנו בורית והשיב אינו נמצא עתה בידי אבל למטה בבטאן יש לי אח"כ התחילו הנשים ההם לשאול ממנו דברי' [ם] הרבי' [ם] מפה ומפה עד שאמ' [ר] הישמעאל הנז' [כר] ליהודי הנז' [כר] אלו הנשי' [ם] אינן טובות וכך אמר בו אדם אירלי אדם דיאלה והשיב היהודי נישטייוק ואז הלכו כלם למט' [ה] בבאטן היא עם הנשי' [ם] ויהי בעלו' [ת] השח' [ר] ויבא גוי א' [חד] והגיד לנו ואמר בית הבטאן שורף באש ואז כשומענו ירדנו והלכנו לבטאן ומצאנו שעדיין קורו' [ת] הבי' [ת] וכותליו היו קיימים וראינו את היהודי הנז' [כר] קושי ישמעאל מוטל מת במקום אח' [ר] מהבית והערל יון שהיה עמו מוטל מת במקום אחר ורצינו אז לכבות הדליקה וכראותינו פני האנשים האלה מתים מוטלים בארץ פחדנו פן יאומרו ידנו במעל אז הלכנו לכפר אחר יותר למעלה להודיע לבני הכפר ההוא הרעה הגדולה לבא עמהם ובאו עמהם... וידענו נאמנה ששם רבי שמואל הנז' [כר] בכל הסביבות הכפרים ההם קוסי ישמעאל...

אה"ע נ"ג: כי בא יהודי אחד והעיד איך יש כמו ג' שנים פחות חדש אחד שהלך למכור טרפה לכפר הערפיש ולן בבית תוגר אחד בכפר הנז' [כר] וחצות הליל' [ה] קם לשוב לעיר ואמר לו התוגר אנה תלך ואמר לו לעיר והתוגר אמר לו איני מניח אותך להלון הלא ידעת איך הרגו שם בהינדיק היהודי יום טוב וחמשה תוגרמ' [ם] היינו באים מחתוך עצים ומצאנו אותו מושלך בהינדיק וקברנו אותו אצל בית הקברות שלנו...

מתוך תשובה: כפי דינא דמלכותא שכשנודע שאדם לן בבית ואח"כ יצא משם אם לא ימצא או אם ימצא הרוג מבקשים מהבעל הבית אשר יצא משם עד שיביא ראיה ויפטר... כי דבר ידוע שכל אלו הדברים הם סכנה בו...

אה"ע קצ"ו: ותפשו בו והוליכוהו לדיין וכפר החמר ואמר להד"מ לא לקחתי יהודי עמי בחמרות וגזר הדיין שיתנו לתובע אחר הנהרגים ביד הדגלן לקונסו כי הוציא שם רע על החמר וכשהוליכוהו ליהודי לפני הדגלן הרגיש הדגלן שהדיין לקח שוחד מהרוצח ופטר אותו ... ואמר הדגלן ליהודי אל תירא ואל תחת כי אני יודע שהחמרים שיצאו עמהם משאלוניק' [י] הרגו אותם כאשר ספר לי קיוואן בויבודה שנתחבר עמהם בדרך ... וישאל להם מאין אתם באי' [ם] ואמרו מקוסט' [נטניה] באנו בעגלו' [ת] נושאות ציצידי באנדרינופולי ומכרנו שם הציצידי ובאנו בשאלוניקי ושאל להם מה שמם ואמרו שם שנינו משה ובדבריה' [ם] אמרו שהם קרובים זל"ז באופן זה שהגדול שהיה לו זקן היה נושא אחותו של הבחור וגם אמר לי הביבודה שהגדול מהם היה זקנו מעט צהוב ובטנו מעט נפוחה ותמתינו עד שיבא הביבודה והוא יספר לכם כל המאורע ובתוך כדי שעה בא הביבודה ושמע דברי הדיין מפי המספרים ואחר [אמר] מקום משפט שמה הרשע כי אוי להם לאותם העניים שנהרגו שאני יודע בודאי שהחמרים הרגום כי ביום ו' הייתי חוזר על הכפרי' [ם] של אדוני הדגלן ונתחברתי עם ב' יהודים שיצאו משאלוניקי ובאתי בספור עמהם... ואחר ב' או ג' שעות נפרדתי מהם והם הלכו לדרכ' [ם] ואני הלכתי לחזור על הכפרים ששלח אותי הדגלן ובי' [ם] א' חזרתי בדרך ההוא ומצאתי ליהודים האומללים הנז' [כרים] הרוגי' [ם] מושלכ' [ם] על שפת הנהר בתוך העשבים והכרתים שהיו אותם ממש שדברתי עמהם ביום ו' בפניהם... והייתי רוצה לתבוע דמם מהכפרים הסמוכים אליהם ובהיות שאינם מהכפרים של הדגלן לא יכולתי לעשות להם דבר...

אה"ע ק"ב: מעשה שהיה כך היה בשנה שעברה באו אנשים מהבטאן ומחמת הקרח הנורא נאבד איש א' [חד] ועתה בא גוי א' [חד] בבית האסורים והיה מספר עם היהודים מענין הקור מהשנה הזאת שהיו אומרים שגדול היה תוקף החורף הזה מהחורף מהשנה שעברה והגוי אמר שגדול היה תוקף החורף מהשנה שעברה יותר מהשנה הזו והראיה שהיה לו סימן המעשה שהי' [ה] בן בושטאג'י מבושטאן א' [חד] שיש בשאלוניקי... ומחמת הקרח הנורא נפטר האיש הנ"ל בדרך וגם החמור מאיש הנ"ל מת מקרח הנורא ומתוך הסימנין שנותן הגוי מהאיש הנ"ל נודע מאד שהוא בן האשה הנקראת גזילה שנאבד בשנה שעברה...

אה"ע ע': יהודי א' [חד] בא ואמר בהיותי בבג'שטן מצאתי תוגר א' [חד] מכירי ואמר לי אברהם אינך יודע חתנו של אברהם שהיה לו כתמים בפניו אימיר א' אמר לי שהיה עמו בספינה אחת ולא היה בספינה יהודי אחר זולתו ואמר הספינה נטבעה ואני נצולתי וקצת מהישמעאלים השליך הים באי אחת והכרתי אותו וקברתי ...

אה"ע נ"ז: רבי קלונימוס... אמר איך בהיותו במהלה בא תוגר אחד שמו אהמאט ואמר לו מי מעמכם יצא מפה בזה השבוע ללכת למונישטירייו שהרי נהרג ומוטל על שפת הבראדל... הלך לדרוש ולחקור על הענין ונמצא שכבר היו בתפיסת האישפאהי הגוים כי נודע להם מיום הריגת היהודים ונתפסו ההורגים עד שיודע אם ידרשו דמו גם העיד בפנינו הגביר ה"ר גבריאל כי הוא קנה משאות עצים מגוי של כפר בטישנה ושאל מן הגוי על שלומו ושלום הכפר והשיב לו הגוי יכהו ה' למי שהרג את מרדכי כי מיום אשר הרגו את מרדכי לא מצאנו מנוח לכף רגלנו ואולי אתה יודע אם דניאל אחיו יתבע יותר דמו...

יו"ד קכ"ד: כן עשה שנתן אמונ' [ה] לערל גוי אשר פיהם דבר שוא...

חו"מ שנ"ב: ראובן היה לו חזקת חנו' [ת] אחת ומשכנה לתוגר אחד בעד סך אחד ולהיות כי בדיניהם אין להם קנייה אמר התוגר לראובן אם לא תפרעני לזמן הנז' [כר] מה אעשה כי שום יודי לא יכנס שם וגם

שום תוגר לא יקנה אותה ויועץ התוגר עם יהודי אחד ואמר לו יעשה שטר בדיננו ויעש כן כי ראובן עשה לו לתוגר שטר מכירת החנות כדין וכהלכה...

אה"ע קס"ה: וכך אמרו ל'ו] הגויים ההורגים עצמם והודו לפי תומם שסופר היה בספינה שקורין אותו כל אנשי הספינה בשם יזיג"י וקודם שיהרגו אותו היה אומר לגוים קחו לכם כל הממון אשר לי וכל מה שתוצו ושגרו אותי באי אחת ואל נא תהרגו אותי ועבר כמו חצי שעה שהלך סביבות החובל לבל יהרגו אותו עד שהרגו אותו ... שאל מאת ההורגים עצמם מה נעשה מבתו שהיתה יפה עד מאד אם הרגו אותה והשיבו אליו מה תשאל כי כל הבאים בספינה הרגנו אותם שלא השארנו עד אחד ... שהיו כל המלחים יונים המצרים לישראל ובחצי לילה בשכימו להרוג אותם.

אה"ע ל"ה: בהיו'ת] שבא גוי א'חד] ביריד מש"קלור... ואומר לכמה יהודים העומדים ביריד שמצא וראה את יעקב עזר מת נופל בשדה בדרך פלאטאמונה בעברו משם ושהיה הרוג ה"ר יעקב ה' ינקום נקמתו אהובו ומכירו מזמן רב... ושההרוג יעקב הנז'כר] היה אהובו ומכירו עד מאד מזמן רב...

משפטים ישרים ח"א מ"ח: ...היקרה וגבירה מ'רת] בילא אלמנת ה"ר צבי בכ"ר אברהם ז"ל ...העידה ... כי בשנה שעברה שנת השס"ז מר"ח סיון עד ט"ו סיון כימים אלו מה שביניהם הלכה בבית תוגרמה אחת שהיתה מכרת אותה וראתה אותה בוכה בדמע ושאלה אותה מ'רת] בילא הנ"ז מדוע את בוכה השיבה לה התוגרמה לפי ששמעה כי נהרג תוגר אחד והיה קאדי שהלך מסופיאה העיר הזאת לשאלוניקי עם שתי נשים והלכו בחברתו יהודי אחד עם בחור יהודי ועם ילדה אחת ישראלית וכולם היהודים עם התוגרמי'ם] מצאום הרוגי'ם] מתי'ם] מן העיר דופניצ'ה] והלאה לזאת אמרה התוגרמה שהיתה בוכה כי הקאדי היתה קרובה...

אה"ע קס"א: אמרה שלא הרגישה לא בארור ולא בעדים אלא כשצעק רבי שמואל יצאת ושאלה משכנתה מה קול הקריא'ה] הזאת ולמה נכנסו אלו בביתי אולי היו בורחי'ם] מהתוגרמים היו רודפים אחריהם...

אדמת קודש א חלק אה"ע מ"ד: שאלה מעשה בא לפנינו באשה ששמה מיום שנולדה עד היום שאמי ורוצה בעלה לגרשה נסתפקנו איך יכתב שם זה בגט אם שמי בלא אלף או באלף ושאלנו לישמעאלים הבקיאין מהם אמרו שכותבי'ם] שאמה בה' לבסוף שהה' אצלם היא במקום נקודת צירי ומהם אמרו שכותבי'ם] שאמי ביוד וע"ז נסתפקו ב"ד י"ב על מי נסמוך זה לא נמצא בסיפרי הקודש ...

ספר פני משה ח"ב ס' קי"ב: אף שהמלך יקפיד שישפטו על פי פרטי דיניהם... אבל דינים שדנים בערכאות אין אלו ממשפטי המלוכה אלא הערכאות דנים לעצמם...

חו"מ רכ"ד: אין לחוש כלל למה שצוה וגזר דיין המלכות להעמיד הבית בחזקת אח הנפגר כי זה אינו מדין המלכות לשנאמר דינא דמלכותא דינא אלא הערכאות דנין כפי מה מוצאים בספרי דיניהם ... דיני הערכאות אינם מעלים ולא מורידין לבטל הדינין והמשפטי'ם] הצדיקים אשר לישראל הקדושין וכמו כן אין כח בערכאות לבטל דת הערלים ודיניהם וכיון שבדיני דת הערלים הגויה האלמנה היא מוחזקת בבית ... זכה ראובן בחזקת הבית... והרי לפי דין הישמעלים תירש תמיד האלמנה בחלק ידוע בכל עזבון המת בכלל הן שיהיו יורשי המת בנים או בנות או אחים או שאר קרובים...אלא שעדיין קשה לי היאך אפשר שלא יהא זרע למת ותזכה האלמנה בכל הירושה בדין הנוצרים ולא יזכה אחיו בשום דבר ואולי הוא אחיו מן האם ואינו נכנס בירושה כלל בדינם ואין לא יורש אחר מצד האב ולכן תירש בכל האלמנה או שמא לא זיכו הנוצרים את האלמנה מדין ירושה אלא מצד חוב או מתנה או מכח צואת ש"מ וכיוצא בזה ואינו עולה בדין הישמעלים

חו"מ רל"א: ולאחר זמן נתגלה שאותה הבית היתה מוקדשת לתוגרים לומדים באופן שבדיניהם א"א לדו[ר] בה ישראל...

או"ח ה': ויהי היום יום שבת ויצא ראובן מבית הכנסת אחר שהתפלל וילך לביתו ויאכל וישת ויטב לבו וילך לשכב בחדר ... ושמעון שהיה דר בעליה למעל[ה] מביתו של ראובן זלף כל עליתו במים כ"כ עד שזלפו המי[ם] על מטתו של ראובן וככלו[ת] שמעון עשו[ת] זאת הרגיש אדם א[חד] בתוך ביתו משבר כליו של שמעון ואמר הא ודאי זה ראובן הוא ועם שמעון היו עמו בעליתו יהודים שנים ולא ראו את ראובן וכלם פחדו לילך לראות מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן פן יפרוץ בם ושמעון צעק צעקה גדולה ומרה והלך ומסר לראובן בידי האומות והעלילו עליו עלילות דברים ופזר והוציא כמו י"ג גרושוש להנצל מהם ועתה טען ראובן כי הוא לא ראה ולא ידע בענין זה ומפני מה מסרו שמעון בענין זה וגרם לו נזק זה...

חו"מ ל"ד: ראובן שלח לשמעון על ידי לוי כתב הודאה וזה נסחו אני החתום מטה מודה שנתתי רשות לשמעון ולוי שילוו עלי בריוח כאשר תמצא ידם כדי להוציא על ענייני באישטנבול... והפתקות שיבואו משם מכת[ב] ידי שמעון או לוי בפיוזוריש והוצאות שהוציאו על ענין הנז[כר] אקיים אותם בחותמי...

אה"ע קנ"ה: ראובן נשא אשה ועשה לה כתובה משלו ת' פרחים ואחר שנשאה שמע ר[אובן] מבניה שהיו עומדי[ם] במלאכת המלך יר"ה שאחרי מות ר[אובן] ג"ה יירשוהו כפי דין תוגרמה נגד ד"ת אשר כפי דין תוגרמה האש[ה] יורשת לבעלה אחד מז' חלקים וכששמע כך הלך בערכאותיה[ם] ועשו[ה] ישיגי"ל איך גירש את אשתו הנקרא בלשונו[ם] בושאטי ומעתה ומעכשיו שלא היתה אשתו כי אם משרת[ת] הבית וכששמעו בניה מה שעשה ר[אובן] תפסוהו לדין תורה שיגרש את אשתו ויוציא ויתן כתובתה שהיא לא היתה עוד יכולה לעמוד עמו בבית אחד כי יתפשוה לזונה כפי דיניהם. והשיב ראובן שהיא היתה אשתו לכל דבר שבקדושה ואם עשה כך כדין תוגרמה היה מפני פחדו אותם אחרי מותו וכפי דיננו אין בכך כלום ומה שהם טוענים שאינה יכולה לעמוד עמו בבית אחד אין מזה כלום וכל נזק שיבא לה מזה כפי דין תוגרמה עלי דידיה יהדר שהרי אשתו להצילה מכל משטין.

יו"ד ככ"ד: אחר ימים אירע שבא גוי אחד ובידו מעות כריתות כמו שלש מאות ובה ראובן ואמר לו מה זה בידך והשיב מעות כריתות שנשארו משלש מאו[ת] לבנים שנתן לי שמעון אמש ואז ראובן קפץ עליו בעל כרחו והתירם מידו והוליכם במקום המשפט אשר שמה היו מקובצים כל חשובי העיר הנאמן והיומיש אראגי ויאמר בקול רם ראו המעו[ת] אשר מוציא שמעון בכל יום וכזה עושה והמעות היוצאים מהטראפהנה ואז קם הנאמן ואמר אתה ראובן בכל יום ויום תאמר כדברים אלו הם אם כרותים מחדש או מזמן ישן והשיב ראובן ואמר אמש כרתם ואני אביא ראייה לדברי וכששמע כדברים האלה הנאמן החזיק בו לומר לא תחזור בכך והשיב ראובן אז ואמר אני אביאנו והצגתיו לפניך ואז עשה מה שתעשה כי הוא הקאלפיזאן באמת ואז קם היומי"ש ארג"י והוליך לגוי בדיין וכתב שיגי"ל על שנתנם לו שמעון אמש אז קראו לראובן הקהל ואמרו לו למה מסרת לשמעון ביד אומות העולם. והשיב כי כך כתוב בהסכמה ואיש כזה ראוי למוסרו ואז הוציאו הקהל ההסכמה וקראוה לפניו ואמרו לו פה כתוב לפני פרנס וטובי העיר ואז ראובן שתק ולא ענה...

חו"מ שנ"ה: ר[אובן] שבא ממ"ה אל עיר מושב קרובו ש[מעון] וישכון בטח בביתו מספר ימים כמו ל' יום ומיום בואו העירה נתן אל לבו לשאת ולתת עם תוגרמים טאבאקיש והקול נשמע בשוקים וברחובות קריה שהיה אמוד בנכסים רבים ... ויקר מקרהו שנפל למשכב ויצו את ביתו על כל נכסי עזבונו מחוט ועד שרוך נעל כדת מה לעשות מהם וקרובו ש[מעון] מדאגה מדבר פן ח"ו ילכו לאבדון כל הנכסים הנזכר בעש"ג השיאו עצה נכונה שיעשה צואה אחרת שאינו מניח רק ה' אלפים לבנים ... ועצתו נתקינה על יד הדין שופט כל הארץ שהיה אהובו וא"ל זוהי דרך ישרה להמציא איש אשר יאמר שהוא אחי ר[אובן] ויתן עדיו... ויהי בעת ההיא שלח ר[אובן] לקרוא לג' אנשי[ם] שיבואו לבקרו ובבואם מצאו[הו] שוכב עם אבותיו אז אמר להם ש[מעון] אם יש את נפשכם להשכיל להטיב ולעשות חסד ואמת עם החיים ועם המת ... צריך שא[חד] מכם יאמ[ר] שהוא אחי תבא לגבות נכסי עזבונו כי הכל הוא מתוקן בזה עם הדין שופט הארץ ...

משפטים ישרים ח"א ס' נ"ד: מעשה שהיה כך היה ראובן תבע לשמעון לתת לו מנה שחייב לו ושמעון הודה לו בפני עדים שהן אמת שהלוה אבל פרע לו בכך וכך בזמן פלו' [ני] ובראות שמעון שהודה לו בפני העדים הוליכו בעש"ג יען כי בדיניהם המלוה לחברו בעדים צריך לפורעו בעדים והוליך העדים והעידו שבפניהם הודו לו שלוה ממנו מנה אף כי התרה במ שמעון שלא יעידו כי הוא ישבע שפרע לו לא אבו שמע והוכרח שמעון ע"פ עדותם לפרוע לראובן המנה נשאלתי אם חייבין העדים לפרוע לשמעון המנה שהוציא בעדותם שלא כדין ...

ספר פני משה חלק ב' ס' נ"ז: וכתבו הפוסקים דהמוליך לחבירו לעש"ג דצריך לנדותו... ואפי' [לו] בדינא דדייני גויים דייני בדיננו... זולת אם הוליכו לעש"ג כדי להכריחו שיעשה דין תורה ויבא לדון בדיני ישראל אינו חייב נידוי.

חו"מ ר"ן: ועוד שר' [אובן] אומר שרוצה לתבוע את הקונה בעש"ג שיתן לו כל הפירות שיצאו באלו השנים כיון שהדין עמו בערכאותיהם.... בדין היה נותן שלא להשי' [ב] דבר למי שמוצי' [א] מפיו דבר לילך בעש"ג...

אה"ע צ"ג: המסדר הזה בגוב' [ה] לבו וברצונו להשתרר לפני עם הארץ מרצונו נתן חליצה והגט והיו שם ג' או ב' משלוחי הדיין מאומות העולם אשר מקדם אמרתי לאנשי' [ם] ההם כשבאו לביתי תדעו שלא אעשה דבר אם לא שתשלחו אנשי הצניף הלבן מבינינו שאיני רוצה שהרואים יאמרו שהגט והחליצה נתנום בכפיה ע"י א"ה והוא לא שת לבו כלל לזה....

או"ח כ"ז: ראובן ושמעון תושבים מעיר אחד ונפלו ביניהם קטטו' [ת] ומריבו' [ת] על עסקי סחורה ועמדו לדין לפני דייני עירם וגזרו הדיינים על שמעון להבטיח אל ראובן על ידי משכונות או ערב לרצון ראובן הנז' [כר] ואם לא יבטיחהו שמעון מאותה שעה והלאה יהא ראובן רשאי להוציא נכסיו מיד שמעון הנז' [כר] ולעשות כל מאמצי כחו בכל צד ואופן שיוכל בין בדיני ישראל בין בערכאות גויים ... ומעתה נסתפק השואל אם יוכל ראובן בחול המועד להעתיק הגזירה ולעשות שטר הרשאה ... ולשלחם אחר שמעון אל העיר אשר הלך שם...

חו"מ צ"ב: ...ראובן שחייב לש' [מעון] כ"כ מעות כתובים וחתומים בשטר והגיע ועבר הזמן שהיה ביניהם ותבע שמעון את ראובן לפרוע לו מעותיו וטען ר' [אובן] שהחוב שחייב לשמעון פרעו לוי ושמעון טען שמה שגבה מלוי גבה ממשא ומתן שהיה ביניהם אבל לחשוק ראובן לא גבה שום דבר ועמדו בדין וגזרו הדיינים שישבע שמעון שלא נפרע מלוי לחשבון ראובן וש' [מעון] לא רצה לישבע מפני שטען לומר שדין זה לא נמצא כתוב לא בתורה ולא בנביאי' [ם] ובכתובי' [ם]... ונתנו רשות ללוי ותבע את שמיון בערכאותיה' [ם] וגבה ממנו המעות ...

תשובה: ...איני מבין מה שכתבת שנתנו רשו' [ת] ללוי כו' [לה]... דייני כזה אסור לקוראו בשם דין כיון שאינו יודע אפי' [לו] לפתוח ספר ... ודאי כי דין זה או בור או רשע או שניהם בו...

אה"ע קמ"ד: גם נראה בעיני שהחוגי"טיש הנכתבים בזמן הזה אין להביא מהם ראיה שרובם מוחזקים במקבלי שוחדא...

חו"מ שע"ח: הרי אנו רואים שבשו' [ם] אופן אין לילך לפני גויים ועכ"ז אם בע"ד אלם וקשה מוליכין אותו לגויים להציל עשוק מיד עושקו... ויש לנו רשות לעשות שה כדי להציל עשוק וכתוב דמצוה ג"כ לעשות כן...

יו"ד קנ"ו: ובא א' [חד] מהקהל ובכח הממון שפיזור בערכאות של הגויים נכנס לח' [כם] וישב על מכון שבתו ועתה יש ב' כתות בקהל א' [חת] אומ' [רים] אנו מה אנו יכולים לעשות מאחר שאנו מתיראים מהשר והדיין... והכת האחרת אומר ... שאם ישב במקו' [ם] הח' [כם] ישב במקומו ולא ננהיג בו מנהג ח' [כם]... תשובה: נראה שזה הח' [כם] שעשה כדבר הרע הזה אינו ראוי להקרא ח' [כם]...

יו"ד צ"ט: על ראובן שהיה חכם ומרביץ תורה בבית הכנסת של שמעון ושל [מעון] היה איש משכיל ויודע פשר דבר נודע בשערים שמו גדול לבני העיר ונפל מריבה ביניהם בזה האופן שראובן הביא עמו הסכמה מביתו עכ"י בב"ה בלתי ידיעת שמעון ורשאי קרואי העדה אנשי שם מנהיגי הקהל העומדים על הפקודים וקרא אותם ראובן הח' [כס] בב"ה בפני הקהל ואחרי גומרה אמר רבתי תראו אם ישרה בעיניכם או אם צריכ' תיקון להוסיף תנאים או לגרוע ... קם שמעון על רגליו ואמר לחכ' במחילה מאדוני למה עשה ההסכמה הזאת בלתי ידיעת אנשי המעמד מקצתם או רובם... וכשמוע ראובן הח' [כס] הנז' [כר] עלה עשן באפו ואש מפיו תאכל... וקם בכעס... ואמר גוזרני עליך נדוי כך ימים וכשמוע שמעון קם על רגליו ואמר ח"ו אני לא נתכוונתי מעולם עליך ולבכי שלם עם לבבך ולא עלו הדברים האלה על לבי רק לתועלת ולתקנת הקהל להיות הארץ בהשקט ובטח ענה החכ' [ם] ואמר לא כי מרוע לבבך... וכראות שמעון כי החכ' [ם] לא שת לב ולא הטא אזניו לדבריו... ולא אבו שמוע לו לא הוא ולא הקהל ואז יצאו מבית הכנסת ולא השלימו תפילתם עמו על אשר נדהו החיים ושמעון בראותו כך הלך לו לביתו וקבל נזירות שמשון ... שלא יתפלל עוד באותו הבהכ"נ והלך לבהכ"נ אח' [ר]... מתוך תשובה: ... וע"כ נראים הדברים ... שלא כיון הת"ח הזה רק להנקם משמעון ולתועלתו עשה... הכל מכירי' [ם] ומרגישי' [ם] שלא נדה אותו רק מחמת שנאה וכו' [לה] עד נראה דיש להביא ראיה דאין נדויו נדוי...

יו"ד קפ"ח: איש א' [חד] נתקוטט עם תלמיד חכם והעזיז פניו כנגדו והטיח דברים נגדו ונגד אבותיו וזקניו בחיים ובמתים וקראו ערל וטמא מה דין האיש הזה.

ח"מ שצ"ח: ר' [אובן] מקהל פ' [לונ] נתקוטטו עמו רבים מאנשי הקהל מדלת העם ומהבינונים עד שבהסכמ' [ת] חכמי שאר הקהלו' [ת] עם חכם הקהל להשקיט המיית העם גזרו עליו שלא יכנס בבית הכנסת והוא ג' שנים רצופים כי חשבו שדרך בני ישראל לעבור פשע ושמאל דוחה וימין מקרבת ושלא יעברו ימי' [ם] מעטים שתהיה יד בני הקהל פתוחה לקבלו כי כן עשה ורצ' [ה] חכם נר"ו אמנם אנשי הקהל לא רצו לקבלו ועבר יותר משנה ולא נכנס בקהל כי סגרו הדלת דלת התשובה לגמרי... וכשהגיעו להעריך לאיש הנז' [כר] אמר להם מה לי ולכם אתם גרשתם אותי ותשלחוני מאתכם מה אתם רוצים ממני אפרע כרג"י [א] רב הנוגע ליחיד א' [חד] כפי דין המלכות אך אמנם לעלות במס בדרך שאר בני הקהל אין לכם עלי כח...

אה"ע י': בחור' [ה] אחת מאנוסי פורטוגאל שנולד' [ה] בגיות קדשה בחור א' [חד] מהאנוסי' [ם] שנולד ג"כ בגיות וקדשה בפני אנוסים בפראנדיש ואחד מהם היה פה יהודי והלך לשם ונשתמד ובפניו ובפני האחרים קדשה ומקצת מהעדים פה והאחרים הם עדיין בגיות ושאלו ממני אם יש חשש בקדושיך אלו וצריכא גט אם לא... תשובה: ... ועתה חוזר אני בי ואומר כל המשומדי' [ם] שנשתמדו לאונסם ובידם לצאת מהפחד ההוא לבא תחת ממשלת אדוננו יר"ה ולחזור בתשוב' [ה] כאש' [ר] באו רבים מהם ושבו והם יושבים שם להנאתם ולהרויח מעות או שלא להפסיד מאשר להם והרי הם עובדים ע"ז ... אלו האנוסים שעבר עליהם חרב השמד ועמדו ימים רבים בין הגוים גוזרי השמד ולא מלטו את נפשם מן השמד אל ארץ אחרת שיעבדו ה' בלי פחד ראוי לחקור הרבה בעניינה' [ם] אם יש מהם שהיה יכולת בידם לצאת מן הארץ ההיא ולמלט נפשם מן השמד אלא שמחאר שנשתמדו והיה תחלתם באונס אח"כ פרקו עול שמים נתקו מוסרות התורה מעליהם ומרצונם הולכי' [ם] בחוק' [ת] הגוי' [ם] ועוברים על כל מצות התורה ולא עוד אלא שרודפים אחרי היהודים והנה אלה וכיוצא באלה אין להם חלק באלה' [י] ישראל...

נחלה ליהושע ל"ט: דאין לומר שמצוה להסכים הסכמ' [ה] זו כדי לנקום נקמת דם אחינו השפוך כיון דיהו' [דים] הללו היו מקדם נוהגים נמוסי הגוים בפורטוגאל ובאו לחסות תחת כנפי השכינה לנהוג דת משה ויהודית לא היה להם לקבוע דירה בארצות הגוים אע"פ שעשו להם כמה הבטחות דמלתא ברורה ומפורסמת היא לכל בן דעת שהיו עתידין לעשות בהם משפטי נקמות על שכפרו בדתם ואינהו איפסידו אנפשיהו ואבדו עצמם לדעת ואם הייתי מוצא מי שימנה עמי הייתי מסכים להחרים כל מי שנאנס בפורטוגאל וקובע דירתו תחת שררה או דוקי בארצות הגוים... וכיון דהכי הוא שהם פושעים בעצמם אין לנו להתאבל עליהם ולא לנקום את נקמתם...

ח"מ מ"ו: דעת רוב האנוסים הבאים לחסות תחת כנפי השכינה לבא בצל קור' [ת] אדוננו המלך מלך תוגרמה יר"ה אשר בארצותיו נחסו כל בני עמנו יחד עשיר ואביון והיתומים...

חו"מ שט"ו: ר' נפטר לב"ע ונשאר כל עזבונו ביד בית דין עד יבא יורש או נחל שלו ליורשו והיורש הקרוב אליו הראוי לירש אותו הוא במלכות פורטוג' [אל] בגיות אבל הנה פה עמנו עומד היום אשה יהודית לאה אחות היורש הנז' [כר] אשר בגיות מצד אביו ותובעת ואומרת כי לה משפט ירושת נכסי עזבונו ר' [אובן] הנפטר הנז' [כר] באומרה כי אחיה היורש היות' [ה] קרוב אליו אשר בגיות הוא חשוב כמת והיא היורשה האמיתית לכל זכות ולכל דבר הנוגע לאחיה הנז' [כר]... תשובה: ... לע"ד נר' [אה] שהדבר ברו' [ר] דלכ"ע בנ"ד דיש כמה שנים היורש היה יכול לבא ליהדות ... כ"ע מודו שהדין הוא שינתנו הנכסים לאחו' [ת] היורש מטעמא דה"ל כאלו היורש מת ועבר ובטל מן העולם... היורש הזה שאביו ואבי אביו כולם נשתקעו בגיות הורתם ולידתם כולם שלא בקדו' [שה] כ"ע מודו שינתן היורשה לזאת האשה לאה שהיא יהודית ועומדת כאן לפנינו בדת ישראל כנשים הכשרות מישראל ולא להמתין לשמא רחוק כזה אחר שיש כמה שני' [ם] שעברו והיה אפשר להם לבא ולא באו פקע מהם תורת ירושה ומכל וכל... ואע"ג שביבום אנו מחזיקים לאלו האנוסים קצת לישראל... אבל לגבי ממו' [ן] פשיטא שאינם חשובים לכלום... בנדוד שלפנינו... שהיו יכולים לבא ולא באו נשתכח שם ישראל ושם אח ממנו מכל וכל לענין ממון...

אה"ע רל"ו: ר' שאמר ששמע מפי ש' [מעון] שלוי היה ממזר וגם ש' [מעון] לא היה יודע הדבר באמיתות רק גם הוא שמע מפי אחרים...

יו"ד קצ"ד: עבדים ושפחות הקנויים לישראל בזמן הזה ומתגירים וישראל נושאים אותם ואין דורש ואין מבקש אם האדון משחרר אותן בגט או בכסף ויש לראות אם מועיל להם שיחרור אם לאו או שמא אינו צריך כי כפי הנראה אין כח ביד ישראל במלכות הזה לקנות עבד ושפחה... בזמן הזה שמדינא דמלכותא אין שום אדם חוץ מדתם יכול ליקח עבד או שפחה אם לא דרך שכירות.

אה"ע נ"ה: שנה אחת אחרי המגפה הגדולה הלך [מרדכי גמעה] לצפת תוב"ב בתוך הספינה שהלך רבי יהושע די יינקו ושם מצא את יוסף סאמיגה בהיותו תוגר בעת ההיא ואחרי היותו לשם באה דונה שול לה גאלדיטה אמו של יוסף הנזכר בצפת תוב"ב וכשהיתה באה סמוך לעיר הלך יוסף בנה להקביל פניה והיא היתה מכה את עצמה בשתי אבנים באמרה שהיא שכולה וגלמודה ובנה יוסף היה מנחם אותה באומרו לה שלא תבכ' [ה] כי הוא יבא להתייחד והיא היתה אומר' [ת] לו שיותר טוב היתה רוצה שימו' [ת] כמו שמת יעקב בנה מהיותו משומד ובבואה לבית שתי בנותיה שהיו שם בצפת היו בוכו' [ת] כולן על בנה יעקב שמת פה שאלוניקי...

אבקת רוכל ס' קל"ד: ... אחד מבני ישראל ותפסו ואמר לו עבד אחי אתה והוציא שטר קנייתו בעכש"ג והוליכו לפני ב"ד האומות והבחור ענה ואמר איני עבד לשום אדם אבל הייתי חייב לגוי אחד סך מעות ולא היה בידי ממה לפרוע ולפי שהיה דוחק אותי חליתי פני אחיך שילוה לי המעות הנז' [כרות] לפרוע לגוי ושאני אשרת אותו כדי סך המעות... ועבדתי עבודתו ואמרתי לו שהייתי רוצה להתגייר אמר שהוא מרוצה ומפוייס והטבילוני. ואח"כ אמרתי לו שימול אותי והיה דוחה אותי מיום ליום וע"כ ברחתי ובאתי הנה לשיגיירו אותי ושטר קנייתי שבידך לא ידעתי בדבר זה מעולם... וחלף והלך לו התובע והקהל מלו את הבחור הערל... ואח"כ בא אחי התובע הנ"ל ובידו כתב חתום מבני עירו וז"ל... העבד שברח לפליבנא להתגייר הוא מקנת כספו של ה"ר שבתי ... ואמר לה"ר שבתי שהוא רוצה להתגייר ענה אותו ה"ר שבתי תהא ברוכה אני רוצה ג"כ אבל אמר לעבד תדע שאע"פ שתגייר צריך אתה לעבוד עמי שש שנים שכן אמרה התורה... ואחר שני ימים טבל לשם גירות... והודיע לבני הקהל והשיבו לו הקהל בא ברוך ה' אבל מתפחדים מהלאטיני"ש סוחרים שלא יעלילו עלינו שום עלילה לכן השמר לך מעשות כדבר הזה וכשראה העבד שלא רצו הקבל לגיירו ברח לסופיאה ואמר לבני הקהל שרוצה להתגייר והשיבוהו שילך לפלי"בנא שהוא קרוב ולשם יתייחד וכן עשה ...

יו"ד קצ"ה: איש אחד שהיה לו שפחה וכל העם אשר בשער עירו דעתם שודאי שוכב' [ת] חיקו ושנתעברה וילדה ממנו פעם ופעמים גם כשרצו למול בן השפחה נאמר לו שילך למול את הנולד ואמר לאיש שאמר לו כך לך אתה במקומי כי אני מתבייש ללכת. עוד השפחה הנז' [כרת] הוליקה לאדון הזה לפני שופט העיר מהמלכות ותבעו שהיתה אשתו ושנתעבר' [ה] ממנו וילדה והדיין חייבו לזונה ולפרנסה גם עשה לה קייבין כפי דתם ואשה זו עמדה כמה שנים בבית בפני עצמה גם אחר מות האדון לא היה אדם בעולם שיאמר לה

דבר לומר שהיא שפחה והיתה נוהגת תור[ת] משה ויהודית כשאר נשי ישראל הכשרות עד שנעשית מילדת מן העבריות ...

יו"ד ר"ד: ה"ר פלוני קרה לו מקרי בלתי טהור שאח[ד] מבניו יצא ממחיצתו והחליף דתו פה שאלוניקי וארח לחברה עם פועלי און והוליקוהו עמהם והגיעו למונסטריו ושם אנשי חסד עלה בדעתם להוציא מידם כי שמעו דברים מן הנער שהיה נראה כונתו טובה לשוב אל אביו והחביאוהו כמו ג' ימים עד שהוצרכו להוציא סך מעות והעלו חרס בידם כי נשאר הנער עם האדון שלקח הנער לעצמו לרע לו...

אה"ע פ"א: ורבו הקטטות בין קרובי משה הנז[כר] ובין חיים הנז[כר] עד שחיים הנז[כר] קפץ מן החלון של ביתו שראה שהיו שרודפים אחריו ונשתמד...

אה"ע קס"ח: דינה בת יעקב נשואה לדן לו שני בנים ממנ[ה] הן כתאר בני המלך ודינה הנז[כרת] יפת תאר ויפת מראה ואיש אחד רע מבני ישראל נתן עיניו בדינה הנז[כרת] והלך לתוגרמים ואמר להם דעו שרצוני להיות כמו הם אך בזאת שיש בעיר אשה שיעשו באופן שיתנו אותה לו לאשה וישתמד הוא והיא והנה התוגרמים לא איחרו לעשות ואנסו אותה והעלילו עליה והמירה עצמה ונתנו אותה למשומד לאשה ותהי עמו כמו שלשה חדשים אחר כך בקשה מאישה מקום להנצל והניחה כל אשר יש לה מחוט ועד שרוך נעל שהארור הלבישה ... עד שהלכה לשופט העיר וטענה שאין רצונה לשבת עם האיש ההוא ועל פי דתם נתנו לה רשות שתצא והבעל הראשון נשתמד גם כן וחזרה לבעלה הראשון ובאו מאוילונה מקום מעשה הרע לשאלוניקי והנה האיש והנה יהודי[ם]...

ח"מ שנ"ט: מומר שהפחיד והגזים לראו[בן] ואמר לו שאם לא יתן ת"ק פרחים ילך וילשינו אל התוגרמים שקלל במלך ובדתו... ויהי כאשר ראה ראובן כי כלתה אליו הרעה הלך אצל אוהביו ורעיו לבקש מהם ולהפיל תחינתו לפניהם שילכו אצל המומר לפייסו בדברים ולשוחזו בממון... והלכו אצלו ופייסוהו ושיחדוהו בארבעה אלפים לבנים ברצון ראובן הנזכר והמומר עשה שליח לשמעון לקבל סך המעות הנזכר מיד ראובן...

ח"מ שנ"ד: האיש הזה הוא גר צדק והניח עושר וכבוד שדה ושדות ותעניגות בני אדם כדי לבא לחסות תחת כנפי השכינה והמקניטו חייב עונש גדול...

רשימת ראשי תיבות:

א"א – אי אפשר
א"ה – אומות העולם
אה"ע – אבן העזר
או"ח – אורח חיים
אח"כ – אחר כך
א"כ – אם כן
א"ל – אמר לו
אע"ג – אף על גב
אעפ"י – אף על פי יד
ב"ד – בית דין
ב"ה – בית הכנסת
בהכ"נ – בית הכנסת
בע"ד – בעל דין
בעה"ב – בעולם הבא
בעה"ז – בעולם הזה

ג"ה – גם הם
ג"כ – גם כן
דה"ל – דהנזכר לעיל
דכ"ע – דכולי עלמא
ד"ת – דין תורה
הד"מ – הדיין מלכות
וכ"ש – וכל שכן
ז"ל – זה לשונו, זכרונו לברכה
זל"ז – זה לזה
ח"ו – חס וחלילה
חו"מ – חושן משפט
חז"ל – חכמינו זכרונו לברכה
יוד"ד – יורה דעה
יר"ה – ירום הודו
י"ט – יום טוב
כו"כ – כך וכך
כ"כ – כל כך
כנו"ל – כנזכר לעיל
כ"ר – כבוד רבי
לב"ע – לבית עולמו
לע"ד – לעניות דעתי
מ"מ – מכל מקום
ממ"ה – ממדינת הים
נ"ד – נידון דידן
נ"ע – נוחו עדן
נר"ו – נטריה רחמנא ופרקיה
עאכ"ו – על אחת כמה וכמה
ע"ז - על זה, עבודה זרה
ע"י – על ידי
עכ"ז – על כל זה
עכ"י – עם כתב יד
ע"פ – על פי
עש"ג – ערכאות של גוים
ק"ק – קהל קדוש
שבזמ"ה – שבזמן הזה
ש"מ – שכיב מרע
שע"ה – שלמה עליו השלום
תוב"ב – תבנה ותכונן במהרה בימינו
ת"ח – תלמיד חכם
ת"ל – תודה לא-ל
תלי"ת – תודה לא-ל יתברך
תמ"ה - ?

7. Bibliografie

Primární prameny

- r. Šmuel de Medina, Šu“t Maharašdam (responsa), Saloniki (Soluň) 1595-6, sv. I a II.
- r. Šmuel de Medina, Šu“t Maharašdam (responsa), reprint lvovského vydání z roku 1862, nedatováno, sv. I a II.
- r. Šmuel de Medina, Sefer Bnej Šmuel (*drašot*), Mantova 1622.
- r. Moše Almosnino, Me‘amec koach (*drašot*), Venezia 1588.
- r. Moše Almosnino, Crónica de los Reyes Otomanos, ed. Pilar Romeu Ferré, Barcelona 1998.
- r. Moše HaKohen, Kehumat olam (responsa), 1.díl, Kušandina (Konstantinopol) 1740.
- r. Moše Benvenisti, Sefer Pnej Moše, přetisk istanbulského vydání z let 1669-1713, nedatováno, sv.III.
- r. Rafael Moše Bula, Chajej olam, Kušandina (Konstantinopol) 1752.
- Amnon Cohen, *Jews in the Moslem Religious Courts. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993.
- Jehošu‘a Concin, Nachala Lihošu‘a, reprint istanbulského vydání z roku 1731, Jerusalem 1980.
- r. Jicchak HaKohen, Batej Kehuna, Izmir 1736, 1.díl.
- r. Aharon ben Chajim Avraham HaKohen, Perach mate Aharon, Amsterdam 1703, 1.díl.
- R. Chajim Benvenisti, Ba‘e Chajje, reprint soluňského vydání z roku 1794, Jerusalem 1998.
- Thomas Coenen, יבצ יתבש לש ותומדב ולגתהש יפכ מידוהיה לש אווש תויפיצ (Plané naděje Židů jak se projeví v postavě Šabtaje Cviho), ed. Josef Kaplan, Jerusalem 1998.
- r. Nisim Chajim Moše Mizrahi, Admat kodeš, Bar Ilan Responsa Project verze 11, [CD-ROM].
- r. Mordechaj Halevi, Darkej noam, Responsa projekt verze 11.
- r. Šlomo ben Aharon ibn Chasun, Mišpatim Ješarim, Saloniki (Soluň) 1733, 1.díl.
- r. Moše Šilton, Bnej Moše, Kušta (Konstantinopol) 1713.
- r. Josef Karo, Avkat Rochel, Bar Ilan Responsa Project verze 11, [CD-ROM].
- r. Josef ibn Lev, Šu“t Maharival (Responsa), Bar Ilan Responsa Project verze 11, [CD-ROM].
- r. Moše Šilton, Bnej Moše, Kušta (Konstantinopol) 1713.

Sekundární literatura

- AL-KHOWLI, Ramadan, „Observations on the Use of *Shari‘a* Court Records as a Source of Social History“, in: Sonbal, Amira El-Azhary (ed.), *Beyond the Exotic. Women’s Histories in Islamic Societies*, Syracuse University Press 2005.
- ASAF, Simcha, אנוסי ספרד ופורטוגל בספרות התשובות (Anusim ze Španělska a Portugalska v responsivní literatuře), in: *Me’asef Zion* 1/5, Jerusalem 1978.
- BAER, Gabriel, *The Structure of Turkish Guilds and its Significance for Ottoman Social History*, Jerusalem 1970.
- BARNAI, Jacob, „Contact and the Severance of Contact between the Rabbis of Turkey and Europe in the Seventeenth Century“, in: Twersky, I. – Harris, J.M (eds.),

- Studies in Medieval Jewish History and Literature III*, Harward University Press 2000.
- BARNAI, Jacob, גילדות יהודיות בתורכיה במאות ה-16 וה-19 (Židovské cechy v Turecku v 16.- 19. století), in: Gross, Nachum (ed.), *Jews in Economic Life. Collected Essays*, Jerusalem 1985.
- BEN-NAEH, Yaron, (איסאנבול, החברה היהודית בערי האימפריה העות'מאנית במאה הי"ז (Židovská společnost v osmanských městech v 17.století (Istanbul, Soluň a Izmir), dizertační práce, Hebrejská univerzita, Jeruzalém 1999.
- BEN-NAEH, Yaron, קהילת יהודי איסטנבול בשנים 1650-1750: מבנה, ארגון ומוסדות על פי ספרות השאלות והתשובות (Židovská komunita v Istanbulu v letech 1650-1750: Struktura, organizace a instituce na základě responsivní literatury), diplomová práce, Hebrejská univerzita, Jeruzalém 1992.
- BLOCH, Marc, *Obrana historie aneb Historik a jeho řemeslo*, Svoboda Praha 1967.
- BORNSTEIN-MAKOVETSKY, יחסים חברתיים בין יהודים ונכרים בערי האימפריה העות'מאנית במאות ה-16 וה-17 (Společenské vztahy mezi Židy a nežidy ve městech osmanské říše v 16. a 17.století), in: *Mi-kedem umi-jam* 4/1995.
- BORNSTEIN-MAKOVETSKY, Lea, מפתח לשו"ת מהרשד"ם (Klíč k responsím Maharašdama), Ramat Gan, 1979.
- BORNSTEIN-MAKOVETSKY, Lea, נישואין וגירושין בחברה היהודית באיסטנבול במאות ה-18 וה-19 (Sňatky a rozvody v židovské společnosti v Istanbulu v 18. a 19. století), in: *Michael* 14/1998.
- BURKE, Peter, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Argo 2005.
- DANKOFF, Robert, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Celebi*, Leiden, Boston-Brill 2004.
- van DÜLMEN, Richard, *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1989.
- EISEBERG, J. - DOMOVITZ, A., ינסמ הרוח (Tóra ze Sinaje), Jeruzalém 1995.
- ELLIOT, Matthew, „Dress Codes in the Ottoman Empire: The Case of the Franks“, in: Faroqhi, Suraiya- Newman, Christoph K. (eds.), *Ottoman Costumes. From Textile to Identity*, Istanbul 2004.
- Encyclopaedia Judaica Edition Version 1.0 1997, [CD-ROM].
- FAROQHI, Suraiya, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London 2000.
- FREEHOF, Salomon B., *A Treasury of Responsa*, Philadelphia 1963.
- FREEHOF, Salomon B., *The Responsa Literature*, Philadelphia 1955.
- GERBER, Chajim, „The Monetary System of the Ottoman Empire“, in: *Journal of Economic and Social History of the Orient* XXV,1/1982.
- GERBER, Chajim, „Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law: The Court Records of 17th Century Bursa“, in: *International Journal of Turkish Studies* 2,1/1981.
- GERBER, Chajim, יהודי האימפריה העות'מאנית במאות ה-16 וה-17. כלכלה וחברה (Židé v Osmanské říši v 16. a 17. století. Společnost a ekonomika), Jerusalem 1983.
- GERBER, Chajim, יהודים בחיי כלכלה של העיר האנאטולית בורסה במאה הי"ז (Židé v ekonomickém životě anatolského města Bursa v 17.století), in: *Sfunot* 16/1980.
- GERBER, Chajim, יהודים ומוסד ההקדש המוסלמי (וקף) באימפריה העות'מאנית (Židé a instituce muslimských zbožných nadací (vakf) v Osmanské říši), in: *Sfunot* 2/17 1973.
- GOODBLATT, Moris, *Jewish Life in Turkey in the 16th Century as Reflected in Legal Writings of Samuel de Medina*, N.Y. 1952.

- GOFFMAN, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge University Press 2002.
- GÜZEL-OĞUZ-KARATAY-INALCIK (eds.), *The Turks*, Ankara 2002.
- HABERMAN, A.H., פרקים בתולדות המדפסים העבריים ועניני ספרים (Příspěvek k dějinám hebrejských tiskařů a knižní produkci), Jerusalem 1978.
- HACKER, Joseph R., „Jewish Autonomy in the Ottoman Empire: Its Scope and Limits. Jewish Courts from the 16th to the 18th Centuries“, in: Levy, Avigdor (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Darwin Press New Jersey 1994.
- HACKER, Josef, הדרשה ה"ספרדית" במאה ה"ז – בין ספרות למקור היסטורי (Sefardská *Draša* v 16.století – mezi literárním dílem a historickým pramenem), in: Pe'amim 26/1986.
- HACKER, Josef, ישראל בגויים בתאורו של ר' שלמה לבית הלוי משאלוניקי (Izrael mezi národy v podání r. Šloma Lebejt HaLevi ze Soluně), in: Zion 34/1969.
- HEYD, Uriel, עלילות דם בתורכיה במאות ה"ו והט"ו (Obvinění z rituální vraždy v Turecku v 15. a 16. století), in: Sfunot 5/1961.
- HITZEL, Frédéric, *Osmanská říše 15.-18.století*, LN 2004.
- CHARLAP, Jakov CH., בעניין פנייה לערכאות בהסכם ממוני שהותנתה מראש בין הצדדים (Majetková řízení na půdě nežidovských institucích podmíněné předchozím souhlasem obou stran), in: Sinai 67/134 2006.
- KALMAR, Ivan Davidson - PENSLAR, Derek J (eds.), *Orientalism and the Jews*, Brandeis University Press 2005.
- KAPLAN, Yosef, מנוצרים חדשים ליהודים חדשים (Z Nových křesťanů novými Židy), The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem 2003.
- KATZ, Ya'akov, על הלכה ודרוש כמקור היסטורי (O halaše a výkladu jako historických pramenech), in: Tarbic 30/1961.
- KEREM, Yitzchak, „The Development and Current State of Research on Ottoman Jewry“, in: Archiv Ottoman 19/2001.
- KOEN-SARANO, Matilda, *Kuentos del folklor de la famiya Djudeo-espanyola* („Folklórní příběhy judeo-španělské rodiny“), Kana Jerushalayim 1986.
- KUBIŠ, Karel(ed.), *Obraz druhého v historické perspektivě II. Identity a stereotypy při formování moderní společnosti*, Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica 5/1999, Studia Historica LII. Univerzita Karlova, Praha 2003.
- LAMDAN, Rut, החזקת שפחות בחברה היהודית בארץ ישראל סוריה ומצרים במאה השש עשרה (Služky v židovské společnosti v Zemi izraelské, v Sýrii a v Egyptě v 16.století), in: Rozen, Minna (ed.), ימי הסהר (Za dob půlměsíce), Tel Aviv 1996.
- LAMDAN, Rut, - סטיות מנורמות המוסר המקובלת בחברה היהודית בארץ ישראל ובמצרים במאה ה-16 (Odchyly od zavedených mravních norem v židovské společnosti v Erec Jisrael a v Egyptě v 16.století), in: Bartal, J. –Gafni (eds.), ארום ארוסין ואיסורים (Snoubenec, zasnuby a zakázané věci), J.,Jerusalem 1998.
- LEWIS, Bernard, *Notes and Documents from the Turkish Archives. A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, Jerusalem 1952.
- MENACHE, Sophia (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden – Brill, 1996.
- MOLCHO, Michael, רבי שמואל די מדינה (r. Šmuel de Medina), in: Sinai 41/1957.
- NAMDAR, Aharon, פרשנות תקנות הקהל בתשובות הרשד"ם (Obecní stanovy a jejich výklad v responsích HaRašdama), in: Mi-mizrach umi-ma'arav 1/1974.
- NEWMAN, Ya'akov-SIVAN, Gavri'el, *Judaismus od A do Z*, Sefer Praha 1998.
- QUATAERT, Donald, *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge University Press 2004, 1.vydání 2000.

- REGEV, Shaul, „Secular and Jewish Studies among Jewish Scholars of the Ottoman Empire in the Sixteenth Century“, in: Imber, C.– Kiyotaki, K.- Tauris, I.B. (eds.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West. Volume I*, London- New York 2005.
- RISPLER-CHAIM, Vardit, „Islamic Law and Jewish Law on Deserted Wives/Missing Husbands: Humanitarian Considerations“, in: Hary, Benjamin H. - Hayes, John L. -Astren, Fred (eds.), *Judaism and Islam - Boundaries, Communication and Interaction (Essays in Honor of William M. Brinner)*, Leiden: Brill 2000.
- ROZEN, Minna, *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*, Brill Leiden – Boston 2002.
- ROZEN, Minna, „Collective Memories and Group Boundaries: The Judeo-Spanish Diaspora between the Lands of Christendom and the World of Islam“, in: Michael 14/1997.
- ROZEN, Minna, „Individual and Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonica in the XVIth Century“, in: Levy, Avigdor (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, Darwin Press New Jersey 1994.
- ROZEN, Minna, „Public Space and Private Space among the Jews of Istanbul in the Sixteenth and Seventeenth Centuries“, in: *Turcica* 30/1998.
- ROZEN, Minna, „סמנים בחקר יהדות המזרח (Směry v bádání na poli východního židovstva)“, in: *Pe'amim* 93/ 2003.
- SAID, Edward, *Orientalism*, New York 1978.
- SEPTIMUS, David, „תחת אדום ולא תחת ישמעאל. גלגולו של מאמר (Pod Edomem a ne pod Jišmaelem – osudy tohoto výroku)“, in: *Zion* 47/2 1982.
- SHMUELEVITZ, Arye, „יחסי יהודים-מוסלמים בכתבי ר' אליהו קפשאלי (Židovsko-muslimské vztahy ve spisech r.Elijahu Kapsali)“, in: *Pe'amim* 61/1995.
- SCHOLEM, Gershom, „The Crypto-Jewish Sect of the Dönme (Sabbatians) of Turkey“, in: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961.
- SPECTOR, Scott, *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siecle*, Berkeley-Los Angeles-London 2000.
- ŠILO, Šmuel, „דינא דמלכותא דינא (Zákon státu je platným zákonem)“, Jerusalem 1975.
- URSINUS, Michael, *Grievance Administration (Şikayet) in an Ottoman Province. The Kaymakam of Rumelia's „Record Book of Complaints“ of 1781-1783*, RoutledgeCurzon, London-New York 2005.
- YAARI, Avraham, „מסעות ארץ ישראל (Cesty do Erec Jisrael)“, Tel-Aviv 1996.
- ZE'EVİ, Dror, „The Use of Shari'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal“, in: *Islamic Law and Society* 5/1998.
- ZE'EVİ, Dror, „Women in the 17th Century Jerusalem“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 27/1995.

Resumé

Prezentace osmanského státu a společnosti v rabínské literatuře 16.-18.století

Dějiny Židů v Osmanské říši nejsou v historiografii opomíjeným tématem, naopak neustále vznikají nové studie zabývající se různými aspekty života Židů v osmanské společnosti. Některé z nich jsou úzce chronologicky a prostorově vymezené, jiné bychom mohli označit za pokus o ucelenou syntézu. Tato diplomová práce si klade za cíl zachytit myšlenkový svět příslušníků židovské komunity (přesněji židovských komunit) a míru jejich zapojení do života osmanské společnosti. Židé jsou vsutku chápáni jako nedílná součást heterogenní osmanské společnosti. Práce tématicky navazuje na studie izraelského historika nejmladší generace Yarona Ben-Naeh, který se zabývá především sociální a kulturní historií Židů v Osmanské říši od 15. do 19. století. Co se týče fenoménu společnosti a role jedince v ní, zdá se nám nejvhodnější chápat obé v termínech tzv. figurační teorie sociologa Norberta Eliase. Prostřednictvím neustále se měnících interdependenčních vztahů mezi jednotlivci, které jsou vyjádřeny jako jednoduché nebo zřetězené figurace, lze lépe postihnout vzájemný vztah jedince a společnosti v historickém vývoji.

Pramennou základnu práce tvoří především specifický žánr rabínské literatury, tzv. responsivní literatura. Tato literatura má podobu otázek a odpovědí, které se dotýkají všech životních situací a které řeší aktuální problémy, se kterými si tazatel sám nevěděl rady. Přestože autory responsí byli rabíni, nechápeme je výlučně jako produkt činnosti židovské učenecké elity. Jistý autorský podíl přiznáváme rovněž tazatelům, jejichž úroveň vzdělání velice kolísala. Mohlo jít o vzdělané jedince, ale i o negramotné, kteří své dotazy posílali prostřednictvím jiné rabínské autority. Problém (jádro dotazu) je vždy vylíčen v širších souvislostech, podává detailní popis vzniklé situace, chování aktérů, někdy dokonce cituje či parafrázuje jejich přímé výpovědi. Odvíjejí se zde před námi příběhy obyčejných lidí, do jejichž každodenní životní zkušenosti máme možnost nahlédnout. Na poli responsivní literatury se střetávají dva světy – svět učenců a svět „lidových“ vrstev. Pro doplnění se rovněž obracíme k pramenům osmanské provenience (zápisy šarí'atského soudu), zde ovšem

pracujeme nikoliv s jejich originální verzí, ale s výběrovými a komentovanými edicemi.

Základním pramenem jsou responsa soluňského rabína Šmuele de Mediny, který žil v šestnáctém století. Část jeho responsí vyšla ještě za jeho života, většina byla ale uspořádána do sbírek po jeho smrti v roce 1590. R. Šmuel de Medina byl uznávanou autoritou mezi současníky i v následujících generacích. Za účelem komparace byla v diplomové práci využita responsa ze 17. a 18. století, pozornost byla věnována i předmluvám k těmto spisům. Srovnání těchto časově různě umístěných pramenů ukazuje markantní změny především v oblasti společenského postavení Židů a jejich vztahu k vládnoucímu aparátu. Tento vývoj ale přesto nedovoluje nazývat konec 17. a 18. století novou etapou v dějinách osmanského židovstva.

Práce je strukturována tak, aby bylo možno postihnout vztah židovského obyvatelstva k jednotlivým složkám osmanské společnosti zvlášť, a to s přihlédnutím k časové ose. Kapitoly se věnují vždy jedné složce osmanské společnosti či jednomu společenskému fenoménu, např. vztahu k sultánovi a vládnoucí složce, k představitelům vojenské moci, k obyčejným lidem, k muslimským náboženským představitelům, zvláštní kapitola pojednává o nežidovských institucích, na které se Židé obraceli se svými problémy a o konvertitech. V kapitole o Židech, kteří byli svými souvěrci nahlíženi jako „ti druzí“, se snažíme obhájit tezi, že se židovské společenství nechápalo za každých okolností jako entita vymezující se ke svému nežidovskému okolí.

Z hlediska práce s prameny jde především o obsahovou analýzu textu. Předkládaná interpretace textů je do značné míry na poli hypotéz vinou mnohdy nejednoznačné formulace textu a celkem stabilního slovníku a stylu rabínských textů (opět jev podléhající změnám na dlouhou trať), které komplikují interpretaci mnoha pro práci kritických lexikálních jevů.

Život Židů v osmanské společnosti nepřinášel jednotnou zkušenost, ale mnoho zkušeností, které v podstatě neumožnily vznik stereotypu „Turka“ („Osmana“) tak, jak jej známe z evropských zemí. Tuto skutečnost si vysvětlujeme právě bezprostřední blízkostí a každodenními kontakty s různými představiteli osmanské společnosti, od rolníka přes obchodníka k státním úředníkům. Také v očích evropských Židů představovala Osmanská říše příklad země, která umožňuje bez citelného tlaku volně dýchat a žít i jinověrcům a tento obraz, který bychom mohli označit za stereotyp, také

nalákal mnoho Židů z Evropy na území říše. Od konce sedmnáctého století se hlavně v předmluvách objevují stížnosti na zhoršující se postavení Židů v říši. V náznamech se dozvídáme, že se jedná především o rivalitu mezi Armény a Židy v ekonomické oblasti. Další stížnosti patří „tvrdým pánům“ (אדונים קשים), kteří vykonávají nespravedlivé soudy a škodí Židům. Vina je uvalena na reprezentanty osmanské moci, ale ne na sultána samotného. To odpovídá evropskému stereotypu spravedlivého vládce a jeho špatných rádců. Co se týče ostatních složek osmanské společnosti, můžeme říci, že přes varování a napomínání rabínů navazovali přátelské vztahy s muslimy, méně již křesťany, obraceli se na nežidovské instituce i v osobních záležitostech, využívali služeb nežidů k vyřízení účtů uvnitř komunity.

Provinciální vládcí a úředníci disponovali nemalou mocí, již byli vystaveni všichni místní obyvatelé bez rozdílu náboženství. Hlavní město a palác představovaly pak místo, kam se mohou obrátit všichni obyvatelé s peticemi a stížnostmi na místní vládcí. Jejich ostentativní předvádění moci a jednání v rozporu se zákonem říše bylo trnem v oku i sultánovi. Kladné vyřízení těchto peticí pak jen přispělo k pozitivnímu obrazu sultána jako ochránce. Dá se ale říci, že jednotný stereotyp, který by si vytvořili rabíni i obyčejní Židé na okolní společnost, v responsivní literatuře nenajdeme. Jednotlivé obrazy odpovídají množství zkušeností a barvitosti lidské společnosti, kde svou roli, historikem těžko zachytitelnou, hraje i psychologie jednotlivce. Tuto strategii lze vyjádřit i pomocí metafory. Představme si tyto obrazy jako obsah „šuplíku“, ze kterého byl vyjmut v případě potřeby pozitivní či negativní obraz odpovídající konkrétní situaci.

Židé nezůstávali vůči vlivům okolí imunní. Míra akulturace ale nebyla všude stejná, nýbrž závisela na sociálním postavení jedince a skupiny. Nejbližší k okolní společnosti měli příslušníci nejvyšších židovských kruhů a pak naopak ti, kteří se nacházeli na nejnižším stupínku společenského žebříčku. Střední vrstvy si osvojily spíše konzervativní postoj a strategii větší míry rezistence vůči vnějším kulturním vlivům.

Ottoman State and Society as Reflected in Rabbinic Literature of the 16th-18th Centuries

History of Ottoman Jewry is far from being neglected by the modern historiography. On the contrary, one may see unceasing endeavour to deal properly with various aspects of Jewish life amidst the Ottoman society. Nevertheless, these studies vary considerably in the sense of chronology, space and approaches. While some of them focus on certain period and/or region, others wish to present a reader comprehensive synthesis. The aim of my thesis is to grasp mental world of Jewish subjects and to find out how and to what extent these subjects joined day-to-day life in the Ottoman society. For this purpose, Jews are seen as integral element of highly heterogeneous Ottoman society. The thesis is inspired by studies of Yaron Ben-Naeh, who represents the youngest generation of Israeli historians, and whose subject of research is mainly social and cultural history of Jews in the Ottoman empire from 15th to 19th century. In order to make the tensions between society and individual more „legible“, we decided to employ the so-called theory of figurations, borrowed from famous sociologist Norbert Elias. The relationship between society (structure) and individual (actor) in historical process is better understood when presented in form of fluid figurations of interdependent people.

As to primary sources, we basically made use of responsa literature, which is a special genre of Rabbinic literature, written in form of questions and answers. It deals with all kinds of unusual situations and actual problems that occurred in the life of Jewish individual and happened to be too complicated to be resolved by the individual himself. According to our opinion, responsa literature is not exclusive product of rabbinical intellectual effort, although Rabbis are still considered to be authors. We claim that also those who posed a question have certain share in the authorship, even though level of education among them considerably varied. They might have been

fairly educated individuals, but in the same vain they might have been completely illiterate. Corn of the question is always put into broader context, the situation is analysed in its complexity and the text usually provides detailed description of what had happened. Description of behaviour, verbal expression and gestures of the actors are naturally the most interesting part of the text for historian. One might be astonished by authentic stories of simple people in which we see everyday life, everyday experience of Ottoman subjects. Responsa is sort of arena where two worlds meet each other – the world of „scholars“ and the world of „popular“ people. In order to make the picture more complete, we used in a limited manner Ottoman sources as well, especially the Shari’a Court records. We worked with selected editions that include scholar commentary.

The main primary source are responsa of r. Shemuel de Medina, who lived and worked in the sixteenth century Salonica. First edition of his responsa has been published during his life, but the main part of it only posthumously. R. Shemuel de Medina has been granted a great deal of authority not only by his contemporaries but also by the next generations. For the purpose of comparison, responsa works from the 17th and 18th century were used with special attention paid to the preface of these works. It seems to show a remarkable changes in attitudes of the Jews (at least Jewish scholars) towards state apparatus, but not necessarily towards the Sultan. Having said that, we don’t explain this feature of the end of the seventeenth and the eighteenth century as an indicator of new era in the history of Ottoman Jewry.

The thesis has a following structure. Each part corresponds to certain part of Ottoman society. Time dimension has been taken into consideration as well. The chapters are devoted to: Sultan and the government, army, ordinary people, religious people, non-Jewish institutions that were attended by Jews, and the converts. One chapter deals with the concept of the Other as being employed within the Jewish society. We came to conclusion that Jews haven’t always seen themselves as a single entity which define itself in opposition to the surrounding society.

As to the methodology, the thesis takes the content analysis as a cornerstone. Presented interpretations remain to a certain extent in the framework of speculations vastly thanks to the ambiguous meaning of critical passages and to relatively stable vocabulary and style of rabbinical writing.

Jewish experience in the the Ottoman Empire can be in no way understood as a unified experience shared by all Jewish individuals as „one man“. The experiences

were multiple. This is also reason why no stereotyp of the „Turk“ (as we encounter it in European Christian culture) have emerged among the Jews. This fact can be easily explained by the closeness and direct contact of Ottoman subjects, representatives of the state as well as peasants, merchants and others. Ottoman Empire has been sort of paradise also in the eyes of European Jewry. There one could breath freely and live his own life according to his own persuasion. This might be called a positive stereotype that prevailed in the minds of Jews after 1492. For many Jews this stereotype appeared to be reality when they came to settle in the Ottoman Empire. Nevertheless, from the late seventeenth century onwards, we feel that the situation of Ottoman Jews slowly deteriorate. There are hints in Jewish responsa, that a special rivalry predominated in the economic sphere between the Jews and the Armenians. Another complains adress „tough masters“ who act deliberately and unjustly. By such an approach they harm the Jews and Jewish interests. But it is not a ruler himself, the Sultan, who is found guilty. Only various representatives of the state are blamed for this misconduct. This images are not dissimilar from the European images of just King and his evil advisers. When talking about other parts of Ottoman society, we allow ourselves to make a statement, that the Jews have kept many times correct and even friendly relationship with Muslims (less with Christian), they attended non-Jewish institutions like Shari‘a Courts in genuinely personal cases, and last but not least they sometimes involved non-Jews in the internal Jewish affairs.

Provincial governors and administrators excercised a great deal of power that affected all the local people regardless their religion. These people then believed that the capital and the Sultan’s palace were place of justice where anyone who needed to do so could send his petition or complain and would be surely heard. This might have been be also well true in real life because too autonomous and independent behaviour of provincial governors hasn’t pleased the Sultan either. When Sultan granted the petition, the positive stereotype of a just ruler has been affirmed. However, in responsa literature we don’t find such a stereotype regarding the rest of Ottoman society. What we do find are multiple images that correspond to the multiple experiences and heterogeneity of society. In this respect, we should consider also role of psychological aspect that brings various motives and strategies into individual’s life and action. This can be presented in a metafor. We have a drawer full of all kinds of possible images. When necessary, particular image (positive or negative) is „taken out“ from the drawer according to particular situation.

Jews didn't remain uninfluenced by the surrounding society. Nevertheless, the extent of acculturation depended on social status of an individual or a group. Paradoxically, the highest and the lowest social strata came into close relationship with the surroundings, which leave the middle class more conservative and resistant to the external cultural influences.