

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Katedra Blízkého východu

Diplomová práce

**Regulace volného času v raně moderní knize stanov
židovské obce v Třebíči aneb „Žertování, lehkovážnosti a
nemravnost“**

Regulations of Leisure in the Early Modern Communal Book of the Jewish Community in
Třebíč: „Joking, Recklessness and Indecency“

Bc. Tobiáš Smolík

Praha 2020

Vedoucí práce: Mgr. Olga Sixtová, Ph.D.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 8. srpna 2020

Bc. Tobiáš Smolík

Klíčová slova

Třebíč | židovská obec | raný novověk | židovská samospráva | volný čas

Key words

Třebíč | Jewish Community | Early-modern period | Jewish self-government | Leisure

Abstrakt

Diplomová práce se zabývá způsobem trávení a konceptualizování volného času v židovské komunitě raně moderní obce Třebíč. Výchozím pramenem je Pinkas ha-kahal Trebits (1674–1803), neboli kniha stanov třebíčské židovské obce, uložená v Ústředním archivu pro dějiny židovského národa v Jeruzalémě. Tento rukopis nebyl dosud jako celek předmětem odborného zájmu. V předkládané práci analyzuji regulativy, které se vztahují k vybraným aspektům volného času a kladu je do dobového kontextu evropských nařízení na straně židovské i křesťanské.

Abstract

The presented M.A. thesis pursues leisure activities in the Jewish Community in Třebíč in the early modern period. The research is based on Pinkas ha-kahal Trebitsch (1674–1803), communal book preserved in the Central Archives for the History of the Jewish People in Jerusalem. This manuscript wasn't sufficiently studied up to this day. The author analyzed the regulations of selected aspects of leisure and put them in context of early modern European regulations, both Jewish and Christian.

Poděkování

Děkuji Mgr. Olze Sixtové, Ph.D., za svědomité vedení práce, pečlivé korektury, ochotu a přátelský přístup. Můj vděk patří i doc. PhDr. Pavlu Sládkovi, Ph.D., Kataríně Palčové, M.A. a Mgr. Jakubovi Rumplovi za pomoc a podporu, pro kterou mi katederní knihovna vždy byla bezpečným útočištěm. V neposlední řadě bych rád poděkoval Evě, za to že jsme spolu šťastně přečkali bez kaváren, koncertů a tancovaček celé jaro, ve kterém jakoby se zhmotňovaly všechny tužby raně moderního třebečského představenstva.

Obsah

Poznámka k překladu a transkripci	7
Úvod	8
1 Výchozí pramen a židovská samospráva	11
1.1 Fyzický popis a obsah pramene	11
1.2 Literaturu pinkasů	12
1.3 Židovská samospráva	13
2 Teoretická východiska	16
2.1 Volný čas	16
2.2 Sociální kontrola v raně moderní Evropě	17
2.3 Regulace volného času v židovských obcích	19
2.4 Regulace volného času v třebíčské židovské obci	22
3 Vybrané volnočasové aktivity a jejich regulace	24
3.1 Projevy festivitní kultury	24
3.1.1 Hostiny a oslavy v kontextu židovských komunit	26
3.1.2 Hudební produkce a tanec v kontextu židovských komunit	29
3.1.3 Projevy festivitní kultury ve stanovách třebíčské židovské obce	32
3.2 Hazardní hry	36
3.2.1 Hazardní hry v kontextu židovských komunit	36
3.2.2 Hazardní hry ve stanovách třebíčské židovské obce	41
3.3 Konzumace kávy	43
3.3.1 Konzumace kávy v kontextu židovských komunit	45
3.3.2 Konzumace kávy ve stanovách třebíčské židovské obce	49
3.4 Vycházky a promenády	50
3.4.1 Vycházky a promenády v kontextu židovských komunit	52
3.4.2 Vycházky a promenády ve stanovách třebíčské židovské obce	54
Závěr	56
Seznam použité literatury a pramenů	59

Poznámka k překladu a transkripci

Všechny překlady z angličtiny, hebrejštiny a jidiš jsou autorovy vlastní. Pro transkripci hebrejštiny je použita norma E systému Pavla Čecha a Pavla Sládka.¹

¹ Čech, Pavel – Sládek, Pavel, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“ in: *Listy filologické*, Vol. 132, No. 3–4 (2009), s. 305–339. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/23468635>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Úvod

„Marní své dny žertováním a lehkovážností, která svádí k nemravnostem.“²

Předkládaná práce se zabývá trávením volného času a jeho regulací v židovské komunitě raně moderní Třebíče. Na základě specifického pramene, který představuje *pinkas ha-kabal* neboli kniha obecního zastupitelstva místní židovské obce (1674–1803)³, jsou mapovány jednotlivé volnočasové aktivity, jejich podoba a dále je analyzován způsob a význam jejich regulací. Práce tak představuje sondu do každodennosti obyvatel středně velké moravské židovské obce, ale i do způsobu uvažování představitelů samosprávy a odhaluje jejich vyrovnávání se specifickými výzvami, kterým židovská komunita v raně moderní době čelila. Praxe volnočasových aktivit, jejich konceptualizace i přístup autorit jsou dále vztahovány ke kontextu obdobných evropských židovských obcí i společnosti majoritní.

Studium volného času odhaluje specifické kulturní a sociální roviny historie, které mohou dokreslovat a vysvětlovat rozsáhlejší společenské a dějinné transformace. Zvláště významné je toto téma pro dějiny raně moderní doby, do které badatelé zasazují samotné počátky moderní konceptualizace volného času. Normativní pramen, který stojí v jádru tohoto výzkumu, je rovněž pro zkoumanou periodu symptomatický. Jedná se o typ dokumentu, který se ze starších období nedochoval⁴ a zachycuje dobovou podobu samosprávy i právního a mravního uvažování autorit. Vnitrožidovská normativita pak ukazuje úzké propojení s nástupem evropského absolutismu a jeho mechanismy moci, definování zákonů a způsobu postihování jejich transgresí.

Diplomovou práci vymezuje časový rozsah zkoumaného pramene a v širším slova smyslu pak raně moderní doba: období od 16. do konce 18. století.⁵ Toto období bylo „mimořádně

² Tento přímý odkaz na pasáž z etického traktátu Mišny použitý v podtitulu této práce se nachází v úvodu série moralistických nařízení namířených proti volnočasovým aktivitám v židovské obci Třebíč. Viz *Pinkas ha-kabal Třebíč 1674–1819* (Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, Israel CS-27), fol. 91(bis)a. Dostupné z:

https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS004777789-1#|FL37953134. Poslední přístup 29. 2. 2020; *Mišna*, oddíl Nezikin, traktát Pirkej Avot 3:13.

³ *Pinkas ha-kabal Třebíč 1674–1819*.

⁴ Dále viz s. 12.

⁵ Domnívám se, že skutečný časový rozsah rukopisu je 1672–1803. Pro přehlednost však v odkazech na pramen v rámci této práce užívám dataci, která je součástí jeho katalogizačního záznamu (tj. 1674–1803). Viz s. 12.

bohaté na události“⁶ nejen pro židovské obyvatelstvo. Raně moderní Evropa je charakteristická nástupem absolutismu, ekonomickým vzestupem buržoazie, zámořskými objevy, kulturním rozvojem v duchu renesance a humanismu, ale i konfesijními spory mezi katolickou církví a protestantským hnutím. Toto období je stále vnímáno coby přechodové mezi středověkem a moderní dobou. V rámci židovských studií pak existuje relativně krátká tradice bádání ve specificky raně moderních tématech i jistá ambivalence v konceptualizaci tohoto období.⁷

Studium volného času je mladou vědní disciplínou, heterogenní v metodě i předmětu zkoumání a často zaměřenou na období moderní industriální společnosti.⁸ Proto k tématu volného času v kontextu raně moderní Evropy dosud neexistuje rozsáhlá literatura věnovaná křesťanské majoritě ani židovské minoritě. Určité dílčí volnočasové instituce a aktivity se již těší pozornosti akademické obce (např. kavárny), jiné zatím zůstávají spíše v pozadí (např. promenády). Avšak některé historické práce pod vlivem antropologických přístupů již obsahují zmínky o trávení volného času a obrazu volnočasových aktivit Židů v legislativě, homiletice a literatuře.⁹

V prvních kapitolách popisují zkoumaný pramen jako fyzický artefakt i součást širší literatury pinkasů a projevů židovské samosprávy. Dále nastiňují teoretická východiska práce: věnují se samotnému konceptu volného času a jeho regulaci i širšímu kontextu proměn sociální kontroly v raně moderní době na úrovni majority, minority i samotné třebíčské židovské obce.

Jádro práce jsem strukturoval do čtyř dílčích kapitol, které postihují hlavní projevy kultury volného času a reflektují regulativy zkoumaného pramene. V první řadě stručně představuji historii praxe, vnímání i regulace jednotlivých volnočasových aktivit na straně křesťanské majority s důrazem na raně moderní dobu. Analogicky pak předestírám situaci v Třebíči i dalších židovských obcích, kterou analyzuji a s přístupem společnosti majoritní srovnávám. Vzhledem k nedostatku úžeji srovnatelných editovaných pramenů v tomto bodě neusiluji o plnohodnotnou komparaci, ale o určité rozšíření pohledu, nalezení analogií a ilustrativních příkladů.

Kapitoly věnované volnočasovým aktivitám jsou řazeny podle jejich vnitřního provázání. V první řadě jsou uvedeny projevy festivitní kultury, zejména bankety a oslavy, které tvoří

⁶ Katz, Jacob, *Tradition and Crisis: The Jewish Society at the End of the Middle Ages* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000), s. 3.

⁷ Ruderman, David B., *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton: Princeton University Press, 2010), s. 1–11.

⁸ Burke, Peter, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146 (1995), s. 136–137. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/651154>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

⁹ Byť za symptomatickou lze považovat absenci hesla „volný čas“ v předních encyklopediích oboru židovských studií.

výchozí rámec pro další aktivity, které zkoumaný pramen uvádí. Jedná se o hudební produkci, tanec a hazardní hry. Výše uvedené činnosti představují antropologické univerzálie. Oproti tomu dále zařazená témata konzumace kávy a promenád lze považovat za specificky raně moderní fenomény.

Cílem výzkumu je představit, analyzovat a kontextualizovat vybraná témata související s konceptem volného času, které zkoumaný pramen dokumentuje a reguluje. Na základě toho se práce pokouší nalézt podobnosti a rozdíly v přístupu jednotlivých židovských i křesťanských autorit k projevům volnočasových aktivit, ale i nalézt pozici těchto regulí v širším kontextu moci a dozoru nad společností, které byly pro zkoumanou periodu charakteristické.

V závěrečné syntéze svůj výzkum shrnuji a nastiňuji perspektivy dalšího bádání.

1 Výchozí pramen a židovská samospráva

1.1 Fyzický popis a obsah pramene

Rukopisný pramen, kterému se tato práce věnuje, je obecní kniha, obsahující stanovy židovské obce Třebíč (1674–1803). Rukopis je uložen v Ústředním archivu pro dějiny židovského národa v Jeruzalémě pod názvem „Pinkas ha-kahal Trebitš“ se signaturou CS-27. Tento pramen byl digitalizován v rámci projektu „The Pinkassim Project“ ve spolupráci s Izraelskou národní knihovnou a od února 2019 je zveřejněn na jejich internetových stránkách pod systémovým číslem 990047777890205171-1.

Zkoumaný pramen dosud nebyl předmětem systematického odborného zájmu a dodnes nebyl kompletně zpracován. Výjimku tvoří edice tří nařízení, kterou s krátkým úvodem vyhotovil badatel Jicchak Zeev Kahana.¹⁰ Jedné z vyhlášek se navíc okrajově věnuje ve svém článku o kavárnách historik Maoz Kahana.¹¹

Třebíčská kniha stanov obsahuje 105 folií kvartového formátu, svázaných v šité knižní vazbě se zjevně pozdějšími bezvadnými textilními deskami s předsádkami. Okraje stránek nesou známky opotřebení, avšak nedochází ke snížené čitelnosti samotného textu. Folia obsahují původní číslování v hebrejštině v levém horním rohu a pravděpodobně pozdější arabské číslování tužkou (foliace obsahuje jedno duplicitní značení), tužkou jsou i značeny dvě drobné katalogizátorovy poznámky: přepis letopočtu a upřesnění obtížně čitelného jména. Naopak za dílo písaře pramene považuji tužkou naznačené osnovy pro zarovnání textu do bloku, patrné v některých částech pramene.

Text pramene je psán v polokurzivním hebrejském písmu (až na datace v arabských číslicích v nejmladších zápisech), zjevně několika písařskými rukama podle jednotlivých časových vrstev. Zejména ve starších částech pramene je graficky oddělen nadpis, číslo nařízení či datace, vyvedené v kvadrátním písmu větší velikosti s výrazným stínováním. Jazykem pramene je směs hebrejštiny a jazyka jidiš, v případě některých neobvyklejších německých slov je výjimečně použita i punktace.

¹⁰ Kahana, Jicchak Zeev, „Šloša kruzim mi-pinkas ha-kahal Trebitš“, in: *Kovec al jad*, Vol. 4 (Jeruzalém: Mekicej nerdamim, 1936), s. 183–192.

¹¹ Kahana, Maoz, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1 (2013), s. n137.

V dataci pramene se přikláním k Jicchaku Zeevu Kahanovi,¹² který za nejstarší text považuje zápis v roce 1672, oproti identifikaci archivářů,¹³ kteří pramen datovali až do roku 1674. Nejmladší zápis pak pochází z roku 1803.

Struktura pramene je přibližně chronologická a je podřízena kontinuálnímu rozšiřování počtu zápisů během více než dvou set let jeho užívání. Základní série 183 stanov je datována již zmíněným rokem 1672, avšak podle závěrečného textu vycházejí tyto stanovy z původních nařízení z roku 1667. Tato základní suma předpisů je volně strukturovaná občasnými tematickými skupinami, které vymezují nadpisy. Pozdější přípisy se objevují v podobě izolovaných nařízení i celých sérií číslovaných bodů. Většinu dodatků uzavírá závěrečný zápis o schválení výše uvedených norem s podpisy funkcionářů obce.

Kromě toho má pramen i vlastní obsah, který však pokrývá jen jeho určitou část.¹⁴ Dále v závěru pramene nalezneme i několik přehledů obecních funkcí a jména jejich představitelů pro různá období (může se jednat o zápisy výsledků voleb). První a poslední listy pramene pak vyplňuje nepřehledná změť podpisů a možná i pouhých testů pera.

Základní stanovy obsahují pravidla provozu synagogy a dalších obecních institucí, dobročinného fondu, pravidla odhadu majetku a výběru daní, náležitosti voleb do představenstva a obsazování dalších obecních funkcí i hospodářská pravidla. Později dodané normy původní stanovy rozšiřují a modifikují, ale přinášejí i nová témata. Regulace se týkají náboženského, politického, ekonomického i společenského života obce a každého z jejích obyvatel.

1.2 Literaturu pinkasů

Termínem pinkas byly označovány záznamní knihy, které používaly židovské komunity v raném novověku. Přestože pinkasy vznikaly zřejmě v návaznosti na středověkou tradici, nejstarší pravidelně vedené záznamy tohoto typu máme až z poloviny šestnáctého století. Vedli je představitelé obecní samosprávy, ale i zástupci jednotlivých institucí a organizací. Vlastní pinkas tak mohl mít rabínský soud, synagoga nebo modlitební a dobročinné spolky. Počet diverzifikovaných pinkasů byl většinou úměrný velikosti obce. Vlastní pinkasy však vedly i

¹² Kahana, „Šloša kruzim mi-pinkas ha-kahal Trebitš“, in: *Kovec al jad*, Vol. 4, s. 183.

¹³ *Pinkas ha-kahal Trebitš 1674–1819*.

¹⁴ Původní obsah pokrývá pouze prvních 179 bodů, tj. zhruba polovinu celkového počtu zápisů. *Pinkas ha-kahal Trebitš 1674–1819*, fol. 53a–58a.

suprakomunální instituce jako sdružení židovských obcí či zemské židovské orgány jako byla i moravská zemská rada.

Obecní pinkas (heb. *pinkas ha-kahal*) standardně zahrnoval stanovy a regulativy židovské samosprávy: základní pravidla o členství v obci, kompetencích představenstva a zaměstnanců obce, volbách, daních a pravidlech soužití. Nejednalo se však o zákoník, nýbrž o knihu záznamů v širším slova smyslu. Pinkasy proto v některých případech obsahovaly i účetní a majetkové záznamy, smlouvy i záznamy kronikářského rázu. Ve struktuře a způsobu vedení zápisů však panovala napříč jednotlivými regiony diverzita.¹⁵ V případě třebíčského pinkasu obsah tvoří výhradně normativní záznamy, lze ho tedy označit za knihu stanov.

Pinkas měl povahu oficiálního právního dokumentu. Proto obsahoval záznamy konečných rozhodnutí, nikoliv právo procesní či průběh jednání a voleb. Svou strukturou pinkasy připomínaly obecní knihy vedené majoritní společností, od kterých Židé přejímali i terminologii.¹⁶ V některých zemích byl obecní pinkas dokonce i předkládán představitelům vlády pro kontrolu a schválení.¹⁷ Coby vyjádření i symbol právní autonomie komunity byl pinkas ceněným až „kvazi-posvátným“¹⁸ artefaktem, který se v například v třebíčské obci dochoval coby nejstarší židovský dokument.

Navzdory kryptickému jazyku pinkasů a jejich rukopisné podobě tento typ dokumentů nese podle Bartala mimořádnou stopu místního rázu a představuje „určující text raně moderní židovské korporátní identity“,¹⁹ který na přelomu 18. a 19. století zaniká z příčin vnitřních (chasidské dvory ve východní Evropě, židovské osvícenství v západních státech) či vnějších (razantní opatření židovské samosprávy na konci 18. století v případě českých zemí).²⁰

1.3 Židovská samospráva

Legislativa středověkých států upravovala pozici Židů ve vztahu k majoritní společnosti, avšak do vnitřní politické a sociální sféry židovských obcí příliš nezasahovala. Židé tak tvořili ve feudální

¹⁵ Litt, Stefan, *Pinkas, Kahal, and the Mediene: The Records of Dutch Ashkenazi Communities in the Eighteenth Century as Historical Source* (Leiden; Boston: Brill, 2008), s. 11.

¹⁶ Litt, *Pinkas, Kahal, and the Mediene*, s. 8.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Bartal, Israel, „The Pinkas: From Communal Archive to Total History“, in: *Polin*, Vol. 29 (2017), s. 22.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ Tamtéž, s. 26, 32.

společnosti specifickou skupinu s určitou mírou vnitřní autonomie, podobně jako měšťané, nobilita, klérus nebo cechovní struktury.²¹

Nejmenší jednotku představoval hospodář (heb. *baal ha-bajit*) – mužský člen obce, držitel sídelního práva a plátce daní, který byl správcem svého domu, který zahrnovala i jeho rodinu a případně i čeledě. Zatímco ženy představovaly „jen“ součást hospodářovy domácnosti, mužští potomci nabývali určitých práv při dosažení rituální dospělosti. Plnoprávními členy obce se však stávali až po svatbě.²²

Někteří hospodáři a studenti se pak sdružovali v dílčích institucích v rámci obce, které tvořila náboženská bratrstva a dobročinné instituce. Tyto organizace představovaly nejmenší jednotku skupinové identity a určitých práv v rámci komunity.²³ Výrazným příkladem vnitroobecního sdružení bylo svaté bratrstvo (heb. *hevra kadiša*), dobročinná organizace, která se zabývala i zajištěním pohřebních rituálů a patřila k prestižním skupinám v rámci židovských komunit.²⁴

Základní organizační jednotku však tvořila židovská obec – samostatná komunita Židů, obývající konkrétní lokalitu. Funkcí židovské obce coby instituce bylo zajištění rituálních potřeb minoritní náboženské skupiny (rituální lázeň, rituální porážka, provoz synagogy a pohřebiště), ale i její reprezentace ve vztahu k majoritě a zejména vrchnosti. Představitelé židovské samosprávy tak tvořili představitele vnitroobecní moci (jakkoliv omezené) i prostředníky mezi vládními složkami majority a samotnou komunitou.²⁵

Židovská samospráva raně moderní doby byla strukturovaná po vzoru městského zastupitelstva majoritní společnosti.²⁶ Židovské obce měly nad svým obyvatelstvem právo zákonodárné, soudní a výkonné.²⁷ Hlavním orgánem samosprávy bylo představenstvo, v jehož čele stáli starší, kteří se střídali v pozici představeného měsíce. Součástí představenstva dále byl

²¹ Levitats, Isaac, „AUTONOMY“ in: Skolnik, Fred – Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2 (Detroit: Macmillan, Reference USA, 2007), s. 707–708.

²² Plné daňové zřízení býval ouvalováno na hospodáře až po určitém časovém úseku po svatbě, pak teprve nabyli veškerá práva, např. volební. Viz Avi-Yonah, Michael, „BA'AL HA-BAYIT“ in: Skolnik – Berenbaum, (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 3, s. 7; Hacoen, Aviad, „RIGHTS, HUMAN“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 17, s. 317.

²³ Levitats, „AUTONOMY“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, s. 709.

²⁴ Rabinowitz, Louis Isaac, „HEVRA (Havurah) KADDISHA“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, s. 81–82.

²⁵ Levitats, „AUTONOMY“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, s. 709.

²⁶ Holeček, Kajetán, *Instituce a organizace židovských obcí v Čechách v 17. a 18. století* (Praha: Univerzita Karlova, 2020) s. 41. Diplomová práce. Filozofická fakulta. Katedra Blízkého východu. Obor: Hebraistika. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/201556/>. Poslední přístup 4. 8. 2020.

²⁷ Levitats, „AUTONOMY“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, s. 709.

správce synagogy a většinou i pokladník. Složení a počty funkcí variovaly, v Třebíči například součástí představenstva zřejmě byla i jedenáctičlenná rada, složená z vybraných členů obce.

Představenstvo zajišťovalo chod obce a najímalo její zaměstnance: přísežné písaře, synagogální předzpěváky, učitele, obecní sluhy, rituální poražeče, odhadce a dohlížitele. Specifické místo mezi zaměstnanci obce měl obecní rabín, který obvykle předsedal rabínskému soudu, na který byli navázáni i další soudci.²⁸

Oproti středověku, kdy byl podíl rabína na samosprávě silnější,²⁹ dohlížel v raně moderní době obecní rabín jen na záležitosti kultu, rodinného práva, náboženské aspekty života obce i jednotlivce, zatímco představenstvo mělo na starost volby, daně, sídelní i pracovní a obchodní pravidla obce.³⁰ Témata úžeji spojená se sférou kultu pak spadaly pod rabínský soud.

Jednotlivé obce se v některých oblastech dále sdružovaly do nadregionálních celků. V případě raně moderní Moravy šlo o zemskou radu (heb. *vaad ha-medina*), která byla uznána coby zastupitelský orgán státními úřady. Rada měla na starost nadregionální agendu židovských obcí na Moravě, zejména správu zemských stanov, které tvořily základní rámec pravidel všech moravských židovských obcí. V záležitostech kultu pak hlavní autoritu pro celou oblast představoval zemský rabín, který uděloval rabínské aproby a schvaloval obecní rabíny i další důležité zaměstnance jednotlivých obcí v jejich postech.³¹

Dohled nad židovskou populací se v 17. století na našem území zintenzivňuje³² a systematické omezování její autonomie se v 18. století zvyšuje coby součást absolutistické organizace raně moderních států.³³ Součástí tohoto procesu bylo i přeložení moravských zemských stanov do němčiny v roce 1750 dle nařízení Marie Terezie a vydání Generálního řádu, který dále upravoval fungování jednotlivých židovských obcí a prakticky zrušil zemskou radu. Její předchozí ustanovení v podobě zemských stanov se tak staly oficiálním zemským zákonem, který však od té chvíle vymáhaly úřady státní a nikoliv pouze židovské.

²⁸ Dále viz Holeček, *Instituce a organizace židovských obcí v Čechách v 17. a 18. století*, s. 42–72. Diplomová práce.

²⁹ Tamtéž, s. 40–41.

³⁰ Levitats, „AUTONOMY“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, s. 709.

³¹ Miller, Michael L., *Moravští Židé v době emancipace* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2015), s. 33–35.

³² Kocman, Pavel, *Politické, hospodářské a sociální postavení Židů na Moravě v průběhu třicetileté války 1618-1648* (Brno: Masarykova univerzita, 2019), s. 51. Disertační práce. Filozofická fakulta, Historický ústav. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/eto2n/>. Poslední přístup 5. 8. 2020.

³³ Levitats, „AUTONOMY“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, s. 710.

2 Teoretická východiska

2.1 Volný čas

Kulturní historici považují moderní industriální ekonomický řád za systém nejostřeji vymezující distinkci mezi pracovním a volným časem, kvůli fixním pracovním hodinám a garantovanými dny pracovního volna a prázdninami.³⁴ Středověkou kulturu oproti tomu považují za „festivalovou“, ve které volný čas prakticky neexistoval. Kompenzace lidské potřeby socializace, ludismu a potěšení byla řízena kolektivem a začleněna do cyklu kultického roku, náboženského rámce a tradic.³⁵

Nejvlivnější definici volného času přinesl v 60. letech sociolog Joffre Dumazedier, který považuje volný čas za čas reziduální, zbývající po odečtení času stráveného v zaměstnání či při výkonu domácích prací, výchovy dětí a dalších činností fyziologicky nutných (spánek, hygiena, stravování atd.) Dumazedier dále volnému času připisuje atributy neulitárnosti, svobody, hedonismu a plně ho determinuje moderní dobou.³⁶

Pro studium období raného novověku však Dumazedierovu definici nepovažuji za vhodnou. V této práci proto termín „volný čas“ používám nikoliv coby označení časového úseku mimopracovní doby, ale jako termín pro aktivity, při kterých jsou uspokojovány lidské potřeby po potěšení, ludických činnostech a socializaci. Volnočasové aktivity nespojuji těsně s hédonismem, který badatel Elliott Horowitz považuje za termín vhodný spíše pro myšlenkový svět konce 18. století.³⁷ Nepřikláním se ani k pojetí volného času coby prostoru svobody a neulitárnosti, neboť trávení volného času mělo nezpochybnitelný význam v utužování a navazování sociálních vazeb, budování a prezentaci osobní cti a prestiže, kterým je připisován v životě raně moderního člověka zásadní důležitost.³⁸

Oproti Dumazedierovi se kulturní historik Peter Burke domnívá, že s koncem středověku dochází ke změně konceptualizování volného času a že kolébkou volnočasových aktivit, jak je

³⁴ Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146, s. 137.

³⁵ Tamtéž, s. 137–139.

³⁶ Kůsová, Tereza, *Geografické aspekty volného času: význam volného času pro formování sociálního kapitálu a lokálních identit* (2017), s. 6–9. Disertační práce. Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta. Studijní program: Regionální a politická geografie. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/92787>. Poslední přístup 30. 6. 2020.

³⁷ Horowitz, Elliott. „Women, Water, and Wine: The Paradoxical Piety of Early Modern Jewry“, in: Karp, Jonathan – Sutcliffe, Adam (eds.) *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 678–679.

³⁸ Čechura, Václav, *Kriminalita a každodennost v raném novověku* (Praha: Argo, 2009), s. 15.

chápeme dnes, je již raně moderní období. Jeho argumentace se opírá o sociálně ekonomické změny související s absolutismem.³⁹ Vznik volného času považuje za reakci na zvýšený dohled a sofistikovanější organizaci společnosti i pevnější pracovní řád, který potlačoval fluidní charakter hranice mezi prací a zábavou středověké společnosti.⁴⁰ Burkeho hypotézu pak dále rozvinul kulturní historik Alessandro Arcangeli, který uvádí, že raně moderní koncept volného času má své specifické kvality, které ho odlišují jak od středověké, tak od moderní situace.⁴¹

Aktivity, které považujeme za volnočasové, získaly svůj koncepční rámec pravděpodobně nejprve mezi elitou, ale postupně byly přijaty všemi vrstvami společnosti. Mnohé projevy volnočasové kultury (např. hazardní hry) už existovaly dříve, byť výhradně v rituálním rámci, či jako projev hříchu zahálky⁴² nebo stály mimo širší konceptualizaci.⁴³ V průběhu raně moderní doby se však tyto aktivity dostaly do zvýšené pozornosti kritiků i obhájců.⁴⁴ Volný čas začal být i postupně komercializován a vznikaly nové prostory a instituce specificky spojené s jeho trávením (kavárny, herny, promenády).⁴⁵

2.2 Sociální kontrola v raně moderní Evropě

Zákony a jejich vymáhání je v průběhu sledovaného raně moderního období třeba posuzovat v kontextu širších proměn mechanismu moci a uvažování o normativitě. Současní autoři, kteří se zabývají dějinami kriminality, hovoří o dvou fázích, které lze v raně moderním evropském pojetí moci rozlišit.⁴⁶

³⁹ Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146, s. 149–150.

⁴⁰ Burke, Peter, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe: Reply“, *Past & Present*, vol. 156 (1997), s. 195. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/651183>. Poslední přístup 30. 6. 2020.

⁴¹ Arcangeli, Alessandro, *Recreation in the Renaissance: Attitudes towards Leisure and Pastimes in European Culture, c. 1425–1675* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), s. 1.

⁴² Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe: Reply“, *Past & Present*, vol. 156, s. 195.

⁴³ Marfany, Joan Lluís, „Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 156 (1997), s. 176, 187–177. Dostupné z: <http://www.jstor.com/stable/651182>. Poslední přístup 30. 6. 2020.

⁴⁴ Burke uvádí množství raně moderní literatury o volném čase, cenění volného času autory literárních utopii i zdravotnických pojednání, ale například i jihočeský renesanční zámek Kratochvíle, coby symbol nového konceptu. Viz Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146, s. 144–145; Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe: Reply“, *Past & Present*, vol. 156, s. 194.

⁴⁵ Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 14, s. 149–150.

⁴⁶ Pro přehled diskuse o proměnách práva a mechanismu moci viz Tinková, Daniela, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* (Praha: Argo, 2004), s. 13–108; Matlas, Pavel, *Shovívavá vrbnost a neukázněná poddaní?: Hranice trestní disciplinace poddaného obyvatelstva na panství Hluboká nad Vltavou v 17.-18. století* (Praha: Argo, 2011), s. 9–35.

Období 16. – 17. století bývá nazýváno érou „spektakulární justice“. Absolutistické vlády evropských států se věnovaly zvýšené produkci kodifikovaného práva a zapisování norem, které dříve byly udržovány pouze skrze zvykovost. Státní aparát rozšiřoval hranice regulované sféry až do regionální úrovně a zintenzivňoval i dozor nad jednotlivcem. V duchu posílení sakralizace státu pak zvýšená pozornost byla věnována tématům společenským a mravním. Teokraticky pojetá moc byla nástrojem k „zesílené kriminalizaci zejména náboženských a sexuálních deliktů, které dosud spadaly buď do kompetence duchovních soudů, nebo byly víceméně tolerovány.“⁴⁷ Samotné prohřešky byly tedy v první řadě hodnoceny jako hřích (projev morální, a tedy duchovní nedostatečnosti). Tresty pak byly voleny násilné, performativní, mnohdy v duchu trestání těla (včetně delikventů zesnulých), které bylo veřejnou podívanou, jež měla být odstrašujícím příkladem.⁴⁸

Absolutistický přístup k výkonu moci nad jednotlivcem (veřejná mučení, exekuce a čarodějnické procesy) však bývá zpětně hodnocen jako manévr, který měl zastřít skutečnou vnitřní nestabilitu a faktickou neschopnost státu. Od konce 17. století proto dochází k oslabování represí, je pocíťován rozpor mezi normou a její aplikací, což způsobuje krizi legitimacy dosavadní formy státní moci. Intelektuální elita kritizuje stávající poměry a navrhuje alternativní systémy, které začnou v druhé polovině 18. století měnit právní řád v (zejména západní) Evropě. Nové univerzální nestavovské fixní a sekularizované právo odstraňuje koncept hříchu a klade důraz jen na utilitární význam zákonů i trestů pro zachování „obecného blaha“, společenského řádu a bezpečnosti. Trest přestává být „mstou“ a stává se opatřením výchovným, které má zjednat nápravu.⁴⁹ Namísto represe se vsází na prevenci: vzniká policie coby samostatná instituce a nikoliv jen nástroj státní moci.⁵⁰ Dochází k rušení tortury, trestů smrti a dalších forem tělesného násilí.⁵¹ V neposlední řadě vzniká moderní koncept vězení, které slouží jako vlastní trest v prvním plánu.⁵²

⁴⁷ Tinková, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, s. 40.

⁴⁸ Tamtéž, s. 44.

⁴⁹ Tamtéž, s. 46–50.

⁵⁰ Na našem území počátky policie klade historik Pavel Himl do roku 1785. Viz Himl, Pavel, *Pozorovat, popsat, stvořit: Osvícenská policie a moderní stát 1770-1820* (Praha: Argo, 2019) s. 17

⁵¹ V Habsburské monarchii byl osvícensky pojetým právem ovlivněný zákoník Josefa II. z roku 1787, který přes zachování některých krutých fyzických trestů „oprávněně možno považovat za otevření cesty k modernímu trestnímu právu v našich zemích.“ Viz Malý, Karel, „Poznámky k obecné části zákoníku Marie Terezie Constitutio criminalis Theresiana“ in: *Právněhistorické studie*, Vol. 47, No. 1 (2017), s. 45. Dostupné z: <https://karolinum.cz/casopis/pravnehistoricke-studie/rocnik-47/cislo-1/clanek-3923>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

⁵² K tomuto tématu viz Foucault, Michel, *Dobližet a trestat: Kniha o zrodu vězení* (Praha: Dauphin, 1999).

2.3 Regulace volného času v židovských obcích

Regulace projevů volnočasových aktivit v židovských obcích bývá spojována s konzervativismem či s bojem proti akulturaci a sekularizaci společnosti.⁵³ Podobně jako samotná literatura pinkasů a uspořádání židovské samosprávy, i tyto zákony byly ovlivněny normativitou majoritní společnosti a jejím přístupem k sociální kontrole a disciplinaci.

Pinkasy od svého vzniku byly „nejspíše vytvářeny podle vzoru nových správních iniciativ raně moderních států.“⁵⁴ Je zřejmé, že základní zákony fungování židovských komunit měly své starší kořeny, avšak předcházející obecní pravidla byla pravděpodobně spíše povahy konsenzuálního zvykového práva než kodifikované normativity. Před raně moderní dobou zákony větší měrou formovaly náboženské autority obce jako obecní rabín, který svá rozhodnutí odvozoval od náboženských textů a názorů svých kolegů, ať už historických či soudobých.

I v židovské společnosti raně moderní doby je moc definována do určité míry teokraticky.⁵⁵ Ač obecní stanovy stály v gesci představenstva, které nerozhodovalo o otázkách náboženského práva, jejich autorita byla podepřena obecně sdíleným náboženským étosem, sounáležitostí komunity definované na základě víry i spoluprací s obecním rabínem, coby garantem tradice a náboženské autority. Text stanov bývá sice lakonický a jen výjimečně se zaštituje při odůvodňování norem přímými odkazy na náboženské texty, přesto se nejedná o právo čistě sekulární a zejména v tématech společenských a morálních je patrné pojetí transgrese jako hříchu.⁵⁶

Vzestup kultury volného času coby nového konceptu, byl v židovské společnosti kritizován zejména náboženskými autoritami, ale i dalšími představiteli moci. Útoky napadaly volný čas coby ztrátu času, hřích či jako příležitost k hříchu. Rabínské učenci často odsuzovali populární způsoby trávení volného času jako „zanedbávání Tóry“⁵⁷ a imitaci Nežidů.⁵⁸ Tento postoj dosvědčuje, že „touha po potěšení přestala být uspokojována tradičními kanály“⁵⁹

⁵³ Berkowitz, Jay R., *Law's Dominion: Jewish Community, Religion, and Family in Early Modern Metz* (Leiden; Boston: Brill, 2020), s. 142–143; Berkowitz, Jay R., *Rites and Passages: the Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650-1860* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), s. 51.

⁵⁴ Berkowitz, *Protocols of justice*, s. 6.

⁵⁵ Pisatelé encyklopedie *Encyclopaedia Judaica* se domnívají, že v případě židovských obcí nelze mluvit o teokracii v pravém slova smyslu, neboť rabíni nejsou výlučnými vládci komunit. Tento model však odpovídá i absolutistické monarchii, která též nebyla řízena duchovenstvem. Viz Borowitz, Eugene B., „THEOCRACY“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 19, s. 691–692.

⁵⁶ Berkowitz, *Law's Dominion*, s. 138–142.

⁵⁷ Viz s. 38.

⁵⁸ Horowitz, „Women, Water, and Wine“, in: Karp – Sutcliffe (eds.) *The Cambridge History of Judaism*, s. 427.

⁵⁹ Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 42.

společnosti festivalové kultury, ale i to, že autority často nebyly schopné novinky začlenit do struktury náboženského rámce, aniž by byl ohrožen.

Jak tato práce ukazuje, zvýšená citlivost, se kterou obecní stanovy i autority židovských obcí přistupovaly k volnočasovým aktivitám, se podobá postupu na straně majority a je ovlivněna i absolutistickým právem jako takovým. Stanovy usilují o regulaci a omezení jak nových společenských fenoménů (kavárny, promenády), tak antropologických univerzálií (hazardní hry, festivity, tanec, hudba). Normy byly podepřeny sdíleným substrátem náboženských představ i jednotlivými složkami společnosti, které představenstvo pověřovalo vzájemným dohledem a zodpovědností.⁶⁰ V některých ohledech byly normy zdůvodňovány i racionální argumentací, zejména rizikem pohoršení a útoků ze strany majority.⁶¹ Píknasy si však nárokují dohled nejen nad viditelnými projevy společenského života, ale i nad intimní sférou každého jednotlivce: zasahují do oslav, kterých se účastní, do způsobů jeho socializace v rámci města i mimo něj, do aktivit, které probíhají v jeho domově, včetně těch sexuálních.⁶²

Hlavního hybatele změn v křesťanské i židovské společnosti však představoval bohatnoucí střední stav, který si jako jediný mohl dovolit ve větší míře přejímat kulturní, stravovací návyky, mluvu, vzhled a oděv od aristokracie.⁶³ Problematičnost těchto návyků spočívala v překračování hranic, které vymezuje tradiční společnost. I vzestupující židovští měšťané dokázali imitovat aristokracii a tím znepráhlednit tradiční rozložení rolí: svobodní mladí lidé bohatli a získávali vyšší pozice, mimo tradiční představu prestiže, kterou člen komunity získával s věkem a kterou podmiňovalo i manželství.⁶⁴ Představovali tak ohrožení tradičního společenského řádu, ať už skutečné či symbolické. Proto jim náboženské autority a představitelé moci věnovali tolik pozornosti.⁶⁵ Hlavním souborem pravidel, které usilovaly o regulaci chování zejména střední vrstvy byly zákony v duchu *sumptuary laws*,⁶⁶ které bývají zjednodušeně vykládány jako úzkostlivá snaha o navrácení pravidel tradiční feudální společnosti, byť jak upozorňuje historik Alan Hunt, povaha a mechanismus těchto zákonů byly v mnoha ohledech moderní.⁶⁷

⁶⁰ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 26.

⁶¹ Berkowitz, *Rites and Passages*, s. 36.

⁶² Weinstein, Roni. *Marriage Rituals Italian Style: A Historical Anthropological Perspective on Early Modern Italian Jews* (Leiden; Boston: Brill, 2004), s. 451–452; Berkowitz, *Law's Dominion*, s. 115–118.

⁶³ Kochan, Lionel, *The Making of Western Jewry, 1600–1819* (Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2004), s. 60, 153.

⁶⁴ Berkowitz, *Protocols of justice*, s. 115–117.

⁶⁵ Například vídeňská aristokracie a duchovenstvo vznesla stížnost na Židy, kteří se oblékali jako nobilita, navštěvovali kavárny a skupovali nejdražší místa v divadlech. Viz Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 153.

⁶⁶ Viz s. 25.

⁶⁷ Hunt, Alan, *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law* (Hampshire: Macmillan Press, 1996), s. 22–26.

Navzdory ambicím raně moderních židovských stanov byly kompetence představitelů samosprávy ve výkonu trestů oproti majoritní společnosti notně omezené. Prohřešky závažného kriminálního charakteru v raně moderní době spadaly do kompetenci soudů křesťanských. Ačkoli tedy židovské obce nevykonávaly popravu, určité paralely s trestáním „spektakulární justice“ přesto nalézt můžeme. Jako častý trest používají židovské normativy finanční pokutu, která svou povahou spíše odpovídá obecnému právu osvíceneckému (zjednává nápravu škody), avšak nejvyšším trestem je exkomunikace. Zejména dočasná ostrakizace formou exkomunikace⁶⁸ v určitých ohledech připomíná veřejnou povahu absolutistických trestů.⁶⁹ Dále některé židovské zákony věnované morálním a sociálním tématům jako součást trestu uvádějí samotné vyhlášení prohřešku a veřejné zostuzení pachatele. Tyto tresty pak podobně jako majoritní justice přetvářejí výkon individuálního trestu ve veřejnou demonstraci, která má odstrašit komunitu od podobných prohřešků. Mimoto výjimečně nalezneme v textu stanov i pohružky tresty fyzickými.⁷⁰

Zdali byla i v židovské společnosti vrcholného absolutismu pocíťována krize legitimacy právního řádu nelze na základě tohoto výzkumu přesně určit. Nicméně opakování zákonů proti volnočasovým aktivitám a socializaci svědčí o jejich neúčinnosti.⁷¹ Lze vysledovat určité paralely mezi „spektakulární justicí“ majority coby zástěrkou skutečné bezmoci a normami židovské minority, které se soustřeďují převážně na drobné projevy nonkonformity, ohrožující společenský řád spíše symbolicky či potenciálně.⁷² Při bližším pohledu na jednotlivé vyhlášky a kauzy se jeví, že skutečným zájmem autorů stanov bylo spíše zachování statusu quo než okázalá prezentace moci, kterou ve skutečnosti židovská minorita nedisponovala.⁷³ Mechanismy k dosažení tohoto cíle byly různé: docházelo k začleňování nových fenoménů do struktury obce, přenášení zodpovědnosti z představenstva na prostředníky obecní samosprávy nebo přesměrování kritiky

⁶⁸ Nejvyšším trestem, který raně moderní židovské obce mohly na své členy uvalovat byly různé formy exkomunikace, tzv. *cherem*. Jednalo se převážně o dočasné vyloučení z náboženského života i z ekonomických aktivit v rámci obce. Trest byl veřejně vyhlášen, aby došlo k zostuzení provinilce i zapojení ostatních členů obce do dodržování jeho izolace. Jedná se o starou formu trestu, která však v kontextu raně moderní oslabené právní autonomie židovských obcí sloužila spíše jako výhrůžka. Viz Cohn, Haim Hermann, „*HEREM*“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, s. 15–16; Visi, Tamás, „Úvod“ in: Visi, Tamás – Krappman, Marie – Drexlerová, Alžběta (eds.), *Vybrané hebrejské a jidiš prameny ke dějinám Židů na Moravě: středověk a raný novověk* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2013), s. 12.

⁶⁹ Cohn, „*HEREM*“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9 (Detroit: Macmillan, Reference USA, 2007), s. 15–16.

⁷⁰ Viz s. 41.

⁷¹ Bell, Dean Phillip, *Jews in the Early Modern World* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2008), s. 232.

⁷² Saperstein, Marc, *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2014), s. 145–146.

⁷³ I exkomunikace byla spíš nejkrajnějším řešením a sloužila spíše jako výhrůžka, neboť vyloučení jedince ze středu komunity mohl postižený případně „vyřešit“ i křtem. Viz Sládek, Pavel, *Malá encyklopedie rabínskému judaismu* (Praha: Libri, 2008), s. 100–101.

z citlivých témat na nezpochybnitelná.⁷⁴ Obvyklé byly apely proti sekularizaci, volnomyšlenkářství a znevažování náboženství, které však v předosvícenském období považuje badatel Elliott Horowitz za neopodstatněné.⁷⁵ Debata o povaze nastupující veřejné kultury se v raně moderní době podle Maoze Kahany záhy ustálila pouze na vymáhání dodržování pravidel šabatu,⁷⁶ které platily za svého druhu nezpochybnitelný pilíř praxe judaismu. Strategie představenstva můžeme celkově označit za „rozličné formy symbolického násilí: odvolávání se na dobré mravy, na náboženská přikázání, na náboženská přesvědčení či na pověrčivost; patřilo sem i vyhrožování klatbami a exkomunikacemi.“⁷⁷

Zároveň však mnohdy nelze ani určit závaznost jednotlivých stanov a míru jejich vymáhání. Zdá se tedy, že některá obzvláště drakonická opatření, které židovské obce vyhlásují, pouze zakrývají ještě rozsáhlejší krizi skutečné akceschopnosti autonomie, která je v průběhu raně moderní doby oslabována.

Normativy, které v rámci této práce sleduji, svým pojetím do určité míry odpovídají době před nástupem osvícensky pojatého práva. Oproti absolutistické normativitě se však kvůli menšinovému statusu židovských komunit častěji zaštit'ují skupinou (coby nutným předpokladem pro život příslušníků minority), pro kterou hříšník představuje riziko narušení společenského řádu, ohrožení kolektivu a jeho identity. V tomto ohledu bylo pro židovskou komunitu zásadnější udržet sociální kohezi než vykonávat „mstu“ na jednotlivci za jeho individuální hřích. Jednalo se však spíše o existenční zajištění skupiny a ochranu jejích náboženských a kulturních hodnot, než o osvícenecky chápané „veřejné blaho“, byť lze v tomto ohledu najít určité podobnosti.

2.4 Regulace volného času v třebíčské židovské obci

Normativy regulující trávení volného času v židovské obci Třebíč, které jsou v této práci sledovány, jsou ve svém zdůvodnění většinou lakonické a nezaštit'ují se teologicky přímo.

⁷⁴ Badatel Maoz Kahana mluví o ustálení kritiky veřejné kultury raně moderní doby na požadavku dodržování pravidel šabatu. Viz Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 26.

⁷⁵ Byť Horowitz připouští, že sekávání v nábožensky smíšeném sociálním prostředí hostinců, kaváren, salonů, oper a tančičen rozhodně pomohlo ke sblížení majority a minority, které náboženské autority vnímaly jako nepřipustné. Horowitz, „Women, Water, and Wine“, in: Karp – Sutcliffe (eds.) *The Cambridge History of Judaism*, s. 678, 751.

⁷⁶ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 19.

⁷⁷ Visi, „Úvod“ in: Visi – Krappman – Drexlerová (eds.), *Vybrané hebrejské a jidiš prameny k dějinám Židů na Moravě*, s. 12.

Výraznou a specifickou výjimku tvoří úvod série moralistických nařízení z roku 1758,⁷⁸ který v celém prameni nemá obdoby. Nově přijatá pravidla jsou zdůvodněna dominantně náboženskou rétorikou (znesvěcení šabatu, smilstvo, marnění času) včetně nebývale ostrých výpadů („hříšníci“ v obci jsou představeni jako přímý původci zvýšené dětské úmrtnosti), ale obsahuje i další způsoby argumentace: transgrese komunitu údajně zesměšňuje v očích majority a popouzí „ctnostnou“ vrchnost.⁷⁹

Zkoumané třebíčské stanovy se pokouší propůjčit autoritám dohled nejen nad veřejným děním v židovské čtvrti, ale nad prostorem každého domu v městském či osobním vlastnictví a to ve dne i v noci, nad vycházkovými trasami ve městě i mimo něj, tj. v jakémkoliv prostředí, kde by hrozilo překračování stanov. Tím stanovy dokládají i zmíněnou „neexistenci“ ryze soukromé sféry v raně moderní době.⁸⁰

Je-li třebíčské židovské právo nakloněno spektakulárním trestům, lze posoudit jen stěží. Ve dvou případech třebíčské nařízení oproti moravským zemským stanovám neobsahuje jako součást trestu veřejné zostuzení. Jestli to však znamená vlastní úpravu, nebo pouze přídavek k liteře zemských stanov nelze určit. Krom finančních pokut se však objevují i různé formy ostrakizace až exkomunikace: zproštění obecní funkce či nároku na ni, dočasné zamezení jedinci vykonávat náboženské úkony v synagoze až po úplnou ztrátu práva usedlosti.

Nařízení se někdy opakují, avšak často se jedná o upřesnění a rekapitulaci. O omezené moci představenstva však může svědčit vícekrát použitá strategie přenášení zodpovědnosti (i proti předpisu zemských stanov, které zodpovědné činí představenstvo či obecního rabína) na nižší složky obecní struktury: obecního sluhu, „nižšího obecního sluhu“ či hospodáře.

⁷⁸ *Pinkas ha-kahal Trebiš 1675–1819*, fol. 91(bis)a.

⁷⁹ Tamtéž.

⁸⁰ Viz s.24, n. 81.

3 Vybrané volnočasové aktivity a jejich regulace

3.1 Projevy festivitní kultury

V této kapitole pojednávám o regulacích soukromých festivit,⁸¹ tj. zejména radostných slavností spojených s přechodovými rituály životního cyklu (obřízka, bar micva a svatba) i oslav, které nemají náboženský rozměr (soukromé hostiny a návštěvy hostinců). Zaměřuji se na dílčí aspekty oslav a večírků jako je společná konzumace jídla a alkoholických nápojů, hudební produkce, tanec i prostor k socializaci. Průběh slavení svátků kalendářního cyklu třebíčská obecní nařízení nezachycují, a proto zde toto téma vypouštím.⁸² O konzumaci kávy však jako o specifický novém jevu raně moderní doby pojednávám v kapitole Konzumace kávy.⁸³

Slavnost tvoří antropologickou konstantu.⁸⁴ Jedná se sociální situaci, která krom společné konzumace pokrmů může zahrnovat i intoxikaci, poslech hudby, tanec a komunikaci sloužící k navázání či udržení společenských vazeb, upevnění a reprezentaci moci. Festivitní kultura vždy stála na rozhraní posvátného a profánního, avšak zahrnovala i podstatný podíl zábavy.⁸⁵ Oslavy jako skupinový zážitek vymykající se všedním sociálním situacím, byly vždy jevy zároveň vyhledávanými i kritizovanými. Přesto v přístupu raně moderní společnosti k hostinám a oslavám nalezneme zásadní změny.

Středověcí moralisté spojovali některé projevy festivitní kultury s obžerstvím, které bylo považováno za hlavní hřích, který vede k dalším závažným pokleskům a transgresím.⁸⁶ Výpady křesťanských náboženských autorit byly namířeny proti neuměřené konzumaci a intoxikaci,

⁸¹ Termín „soukromá oslava“ zde v různých variantách používám pro odlišení od svátků ročního cyklu, které se týkají celé komunity, či festivit pořádaných představiteli moci. Nedomnívám se však, že v dané periodě a tím spíše v prostoru židovské čtvrti středně velkého města lze mluvit o ostrých hranicích soukromého prostoru. Před anachonistickými pohledy na prostor varuje i kulturní historik Beat Kümin, který vztah privátní a veřejné sféry v raně moderní době obecně považuje spíše za „dynamickou souhru obou sfér.“ Viz Kümin, Beat, *Drinking Matters: Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe* (Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2007), s. 166–167.

⁸² Stejně tak třebíčský pinkas nehovoří o městských festivitách jako byly například výroční a sváteční trhy, které se židovské komunity dotýkaly a kterých se spoluúčastnila. Viz „Pamětní kniha židovské obce Třebíč (do r. 1925), kronikář Fr. Losos“, Okresní archiv Třebíč, cit.: Veselá, Milena, *Historie židovské obce v Třebíči* (Praha: 1994), s. 19. Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta.

⁸³ Viz s. 43–50.

⁸⁴ Historik Josef Válka na základě toho člověka označuje za „homo festivans.“ Viz Válka, Josef, „Homo festivans“ in: Král, Pavel – Bůžek, Václav (eds.), *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2000), s. 7.

⁸⁵ Válka, Josef, „Homo festivans“ in: *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2000), s. 8.

⁸⁶ Miller, William Ian, „Gluttony“ in: *Representations*, Vol. 60 (1997), s. 94–95. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/2928807>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

hospodám a oslavám.⁸⁷ Pokusy o regulace banquetů a soukromých oslav se staly součástí souboru takzvaných *sumptuary laws* (zákony proti okázalosti),⁸⁸ které již byly ve 14. století rozšířeny po celé Evropě.⁸⁹

Přesto se tyto kritické tendence začaly významněji promítat do legislativy až v raně moderní době,⁹⁰ kdy regulace v duchu *sumptuary laws* byla „nejaktivnější a nejrozsáhlejší.“⁹¹ S odkazem na historického sociologa Hassa Spodeho potom historička B. Ann Tlusty uvádí, že v otázce festivitní kultury nedošlo v raně moderní době ke změně praxe,⁹² nýbrž konvence a náhledu. Opilectví se mnohem častěji objevuje jako urážka⁹³ a od 17. století dochází ke zvýšené kritice a „zužování, oslabování a ochuzování“ projevů festivitní kultury v celé Evropě, včetně našeho území.⁹⁴ Měnilo se i zdůvodňování norem: jestliže středověcí kritici varují před hodováním kvůli jeho spojení s hříchem, pak od 17. století zákony spíše argumentují ekonomickými dopady či ochranou mravnosti.⁹⁵ Absolutistický přístup v mechanismech zákonů ve vztahu ke slavení a stolování usiluje o regulaci těchto jevů, dohled a kontrolu nad nimi⁹⁶ a podněcuje i proces privatizace festivit, který vrcholí v moderní době.⁹⁷

V druhé polovině 18. století se na našem území tato tendence dále projevuje v nařízeních, zakazujících různé lidové slavnosti, procesí a oslavy. V roce 1787 Josef II. učinil pokus o sjednocení data konání posvícení. Obce však dál slavily své lokální variety tohoto svátku v různých termínech i nadále a předepsané svatohavelské „císařské hody“ připojily jako novou slavnost.⁹⁸

⁸⁷ Kritizovány byly zejména masopusty a posvícení. Viz Borovský, Tomáš, „Svátky a slavnosti středověkého města“ in: Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.) *Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku* (Praha: Argo, 2014), s. 393–396; Zíbrt, Čeněk, *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní: pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk* (Praha: Jos. R. Vilímek, 1889), s. 164–173.

⁸⁸ Zákony označované za *sumptuary laws* mají dvě kořeny již ve starověku a regulují projevy okázalosti, ať už zakazováním luxusních předmětů (zejména oděvu a šperků), ale i neumírněných projevů veselí či smutku.

⁸⁹ Hunt, *Governance of the Consuming Passions*, s. 26–27.

⁹⁰ Tlusty, B. Ann, *Bacchus and Civic Order: The Culture of Drink in Early Modern Germany* (Charlottesville: The University Press of Virginia, 2001), s. 80; Kümin, *Drinking Matters*, s. 81.

⁹¹ To uvádí Alan Hunt ve své monografii, ve které však sleduje především zákonné regulace oděvu. Omezení spotřeby v rámci oslav a svátků však vnímá jako součást *sumptuary laws* pouze ve středověku. Hunt, *Governance of the Consuming Passions*, s. 28.

⁹² Kulturní historik Beat Kümin však s ohledem na profesionalizaci trhu definuje raně moderní hostince jako typologicky odlišnou instituci oproti hostincům středověkým. Naznačuje tedy, že se jedná o nový typ instituce. Viz Kümin, *Drinking Matters*, s. 168–169.

⁹³ Tlusty, *Bacchus and Civic Order*, s. 80, 86.

⁹⁴ Frolec, Václav, „Rituály a slavnosti v procesu modernizace (Analýza situace v českých zemích)“, in: Frolec, Václav (ed.), *Sborník příspěvků X. strážnického sympozia* (1990), s. 13–18.

⁹⁵ Tlusty, *Bacchus and Civic Order*, s. 86.

⁹⁶ O dohledu autorit nad hostinci a nálevnami v raně moderní době viz Kümin, *Drinking Matters*, s. 78–81.

⁹⁷ Frolec, „Rituály a slavnosti v procesu modernizace“, in: Frolec (ed.), *Sborník příspěvků X. strážnického sympozia*, s. 18.

⁹⁸ Zíbrt, *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prstonárodní*, s. 176; Frolec, Václav, „Rituály a slavnosti v procesu modernizace (Analýza situace v českých zemích)“, in: Frolec, Václav, „Rituály a slavnosti v procesu modernizace“, in: Frolec (ed.), *Sborník příspěvků X. strážnického sympozia*, s. 14.

3.1.1 Hostiny a oslavy v kontextu židovských komunit

Autoritativní texty judaismu pohlízejí na hodování a oslavy ambivalentně. Alkohol i další projevy festivitní kultury mají své nezpochybnitelné místo v cyklu slavností liturgického roku i rodinných slavností, přesto by se při nich člověk měl vyvarovat obžerství a opilosti.⁹⁹

Talmud rozlišuje dva typy hostin: předepsanou (hebr. *seudat micva*) a volitelnou (hebr. *seudat rešut*). Do první kategorie spadají bankety, které jsou povinné k uctění významných svátků včetně šabatu, ale i oslavy radostných přechodových rituálů (zejména obřizka, bar micva a svatba).¹⁰⁰ Kategorie druhá pak zahrnuje všechny ostatní festivitní situace včetně návštěvy hostinců, které postrádají náboženský přesah. Talmud uvádí, že učenci by se měli vyhnout časté účasti na oslavách, neboť takové jednání vede k rozvratu rodiny, majetku, znesvěcení Božího jména a ke ztrátě reputace a hanbě, která se přenese i na jejich potomky.¹⁰¹

Hostiny nepovinné byly tedy často zcela odsouzeny jako „zvrhlé“,¹⁰² přesto se „světské“ festivitní situace vyskytovaly. Například ve stanovách židovské komunity Friedbergu jsou povoleny oslavy zvolení nových funkcionářů obce, byť v omezeném rozsahu.¹⁰³ Máme doklady o oblíbenosti návštěv nálevení mezi Židy¹⁰⁴ i křesťany v raně moderní době. Tato činnost představovala pro židovské autority závažný morální i náboženský prohřešek, zejména pokud probíhala o šabatu.¹⁰⁵

V židovské kultuře za kořeny regulací festivitní kultury lze označit dva motivy nejstarší rabínské literatury. Jedná se o talmudická ustanovení o pohřbech a pohřebních hostinách, která úzce připomínají pozdější *sumptuary laws*. Tato nařízení předepisují sjednotit jednotlivé prvky pohřbu i pohřební hostiny do jejich nejprostší podoby, aby se zamezilo zahanbení chudých.¹⁰⁶

⁹⁹ Tigay, Jeffrey Howard, „DRUNKENNESS“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 6, s. 26–27.

¹⁰⁰ Ydit, Meir, „SE'UDAH“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 18, s. 321–322.

¹⁰¹ *Babylonský Talmud*, oddíl Mo'ed, traktát Pesachim 49a.

¹⁰² Rakover, Nahum, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz, Sharon Liberman – Seidler-Feller, Shaul – Wachtel, David (eds.), *The Writing on the Wall: A Catalogue of Judaica Broadides from the Valmadonna Trust Library* (London; New York: Valmadonna Trust Library, 2015), s. 69.

¹⁰³ Gotzmann, Andreas – Litt, Stefan (eds.), *Kehilat Friedberg II, Protokollbuch und Statuten der Jüdischen Gemeinde Friedberg, 16.–18. Jahrhundert* (Friedberg, Hessen: Verlag der Bindernagelschen Buchhandlung, 2003) fol. 32b–33a, č. 120–122.

¹⁰⁴ V kázání Zeracha Eidlitze z roku 1768 jsou kritizovány návštěvy hostinců a kaváren, kde Židé té době měli představovat pravidelné hosty. Viz Flatto, Sharon, *The kabbalistic culture of eighteenth-century Prague: Ezekeiel Landau (the "Noda B'yehudab") and his Contemporaries* (Oxford; Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010), s. 34.

¹⁰⁵ V kázáních pražských rabínů 18. století i v židovských textech z německých zemí jsou hostince přímo spojovány s dalšími negativními eventualitami jako je tanec, hazard a rvačky i náboženskou vlností. Viz Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 132–133; Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 33–34.

¹⁰⁶ *Babylonský Talmud*, oddíl Seder Moed, traktát Moed katan 27a–27b.

Druhým talmudickým argumentem je koncept předepsaného zármutku po pádu druhého Chrámu. Různé pasáže rabínské literatury naznačují, že Židé by s ohledem na tuto tragédii měli obecně omezovat některé projevy radosti a nedávat je na odiv.¹⁰⁷

Přes tyto starší kořeny kritiky festivitní kultury máme doklady podstatnější snahy o její regulaci až z raně moderní doby.¹⁰⁸ Židovské zákony v duchu *sumptuary laws* sledují cíle společné s křesťanskými zákonodárci, ale i cíle specificky židovské.

Často skloňovaným argumentem židovských i křesťanských *sumptuary laws* byla ochrana ekonomické situace či morálky. Za ustanovením těchto zákonů však stály i další, méně explicitně uváděné důvody.¹⁰⁹ K nim patřila snaha autorit střežit mocenskou hierarchii, která v tradiční společnosti odpovídala hierarchii sociální. Vzestupující mladá buržoazie zde byla napomínána za vybočování z podřízené pozice. Avšak tyto normativy nestřežily jen vertikální mocenský řád, ale i horizontální strukturu společnosti a neprostupnost jejich kategorií.¹¹⁰ Autority pocit'ovaly všeobecné ohrožení vymezených hranic vnějšího projevu člověka v závislosti na jeho postavení, věku a pohlaví.¹¹¹ Tyto motivace spojovala obecná „absolutizace“ společnosti, rozšíření regulovaných sfér a zodpovědnost systému za jednotlivce, jehož místo zákon vymezoval i střežil a bránil jednotlivci ve „zbytečném“ rozhazování.¹¹²

Motivace specificky židovské se pak buď odvolávaly na talmudickou tradici uměřenosti v projevech veselí či na zákaz „zahanbování chudých“, nebo souvisely se snahou omezit nevíтанou pozornost majoritní populace, kterou okázalé festivity mohly vyvolávat.¹¹³ Jiným specifickým důvodem pro vydávání židovských *sumptuary laws* byla snaha tradičních autorit zachovat si vlastní pozice a jejich význam i usilování o zastavení akulturace a asimilace. Absolutistické státy oslabovaly reálnou moc vedení židovských komunit, jejichž členy současně

¹⁰⁷ Bacher, Wilhelm – Dembitz, Lewis N. „SUMPTUARY LAWS“. in: Singer, Isidore; Alder, Cyrus (eds.). *The Jewish Encyclopedia*, Vol. 11 (New York: Funk and Wagnalls, 1901–1906), s. 587. Dostupné z: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/14111-sumptuary-laws>. Poslední přístup 29. 3. 2020; Michalowska-Mycielska, Anna, *The Jewish Community: Authority and Social Control in Poznań and Szwarczów 1650–1793* (Varšava: Dialog, 2015), s. 181.

¹⁰⁸ Vyjma encyklopedie YIVO, která mluví o podobných regulacích už ve 12. století, se uvádí často pouze nařízení rýnských židovských synodů z let 1202–1223, které omezovay počet účastníků hostin. Viz Horowitz, Elliott. „Sumptuary Legislation“ in: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (2011). Dostupné z: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sumptuary_Legislation. Poslední přístup 29. 2. 2020; Levitats, Isaac. „SUMPTUARY LAWS“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 19, s. 313.

¹⁰⁹ Michalowska-Mycielska, *The Jewish Community*, s. 181.

¹¹⁰ Hunt, *Governance of the Consuming Passions*, s. 108.

¹¹¹ O specifickém vztahu raně moderních regulativů k adolescentům a ženám dále pojednávám například na straně 57–60.

¹¹² Berkowitz, *Law's Dominion*, s. 115–118.

¹¹³ Nebezpečím nebyla jen závist křesťanských sousedů, ale i obava z možného navýšení daní, které byly na židovské obyvatelstvo uvrhovány. Viz Rakover, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz – Seidler-Feller – Wachtel (eds.) *The Writing on the Wall*, s. 62.

přítahovala modernizující se společnost. Rabíni i představenstva na to reagovali přecitlivělostí, „vnitřní absolutizací“ a zvýšenou produkcí regulativů namířených na ochranu „mrvnosti“ a tradičního uspořádání společnosti a zacílených zejména na mladou generaci.¹¹⁴

Samotným předmětem regulací v duchu *sumptuary laws* byl počet schválených oslav souvisejících s předepsanými hostinami. Byly přesně vymezovány jejich jednotlivé složky (pokrm, počet chodů, hudba, tanec, případně podoba průvodu) a zejména povolený počet hostů odstupňovaný podle výše majetku.¹¹⁵

Místní normy regulovaly počet příležitostí k festivitním projevům. Pozornost zákonodárců byla často upřena k svatbám. Na samotný obřad sňatku byl totiž navázán rozsáhlý soubor dalších ceremonií a sociálních událostí,¹¹⁶ které některé židovské komunity regulovaly. Snahou místních nařízení bylo redukovat počet svatebních festivit na dvě¹¹⁷ či pouze na jednu.¹¹⁸ Oslavy probíhaly totiž také v předvečer šabatu týden před svatbou, kdy se v některých komunitách¹¹⁹ pořádala slavnost zvaná *špinholc* či *foršpil*.¹²⁰ Existovaly však i další dílčí oslavy: stanovy berlínské židovské obce v nařízení z roku 1730 například upravují podmínky pořádání taneční oslavy, organizované den před svatbou.¹²¹ O festivitách v den před svatbou a na večer po následujícím šabatu od svatby máme zprávy i z Holešova, kde však obě dílčí slavnosti místní nařízení zakázaly.¹²²

Podle sekundárních zdrojů některé obce stanovovaly počet chodů, popřípadě i soupis povolených či zakázaných pokrmů.¹²³ Kromě kávy, kterou pojednávám v další kapitole, zvláštní

¹¹⁴ Berkowitz, *Law's Dominion*, s. 142–143.

¹¹⁵ Rakover, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz – Seidler-Feller – Wachtel (eds.), *The Writing on the Wall*, s. 67–72.

¹¹⁶ Viz Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 204–206; Weinstein, *Marriage Rituals Italian Style*, s. 135–136, 360–363.

¹¹⁷ Nařízení pořádat oslavu pouze v den svatby a následující večer po ní nalezneme například se v stanovách polské obce Tykocin (1710). Viz Halperin, Israel – Nadav, Mordechaj (eds.) *Pinkas kahal Tikvin 1621–1806* (Jeruzalém: Ha-akademia ha-leumit ha-jisraelit le-madaim, 1997) s. 237–238, č. 358.

¹¹⁸ Povolení pouze jediné svatební oslavy nalezneme ve stanovách z Padovy (1724), Mantovy (1695) a Litvy (1761). Viz Karpi, Daniel (ed.) *Pinkas vaad kebila kedoša Padua 1604–1630* (Jeruzalém: Ha-akademia ha-leumit ha-jisraelit le-madaim, 1980) s. 377–378; Rakover, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz – Seidler-Feller – Wachtel (eds.), *The Writing on the Wall*, s. 68.

¹¹⁹ Za povolený či přímo povinný ho považují stanovy židovské obce Friedberg (16.–18. stol.). Viz Gotzmann – Litt (eds.), *Kebilat Friedberg II*, fol. 16b, č. 16.

¹²⁰ Jednalo se o banket na počest rodičů svatebního páru. Slavnost byla úzce spojená s hudební produkcí. Viz Adler, Cyrus; Grunwald, M. (eds.) „MARRIAGE CEREMONIES“ in: Singer – Alder (eds.), *The Jewish Encyclopedia*, vol. 8, s. 340–347. Dostupné z: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10434-marriage-ceremonies>. Poslední přístup 13. 4. 2020; dále viz „Forshpil“ in: Lexicon of Klezmer Terminology (Jewish Music Research Centre, The Hebrew University of Jerusalem). Dostupné z: <https://www.jewish-music.huji.ac.il/content/forshpil-lkt>. Poslední přístup 13. 4. 2020.

¹²¹ Meisl, Josef (ed.), *Protokollbuch der Jüdischen Gemeinde Berlin 1723–1854* (Jeruzalém: Rubin Mass, 1962), s. 64, č. 2.

¹²² *Pinkas představených obce Holešov 1737-1771* (MS National Library of Israel, Ms. Heb. 4°742), fol. 59a hebrejské foliace (62a novodobé foliace).

¹²³ Rakover, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz – Seidler-Feller – Wachtel (eds.), *The Writing on the Wall*, s. 68.

pozornost pisatelů regulací přitahovaly chaly.¹²⁴ Jejich konzumaci při oslavách přísně zapovídají stanovy židovské obce v Holešově i Berlíně.¹²⁵ Zdá se, že chala představovala příznakově sváteční pokrm, a proto se objevovala i na slavnostech mimo šabatovou hostinu. Avšak zákonodárci trestali konzumaci chaly mimo její patřičný rituální kontext pokutami.

Obvyklým a relativně dobře proveditelným způsobem, jak regulovat rozsah festivitních projevů při slavnostních příležitostech (a zejména svatebních oslavách) bylo omezení počtu hostů události.¹²⁶ Podle stanoveného počtu hostů, jehož výše odrážela postavení pořadatele, byl vyhotoven seznam. Po jeho schválení vedením samosprávy (zejména představeným měsíce), byl seznam předán obecnímu sluhovi, který jednotlivé hosty zval a na dodržování předepsaného seznamu účastníků dohlížel. Ze stanoveného počtu bývali vyjímáni přímí účastníci ceremonie a zástupci z představenstva, naopak v některých obcích podléhaly zvláštním regulacím ženy – což poukazuje na to, že podstatnou součástí těchto regulací bylo zamezení mezigenderové socializaci.¹²⁷

3.1.2 Hudební produkce a tanec v kontextu židovských komunit

Často regulovanou součástí festivitní kultury byla hudební produkce, který byla v některých případech vnímána jako jakási páteř oslavy.¹²⁸ Ambivalentní postoj židovských náboženských autorit k hudbě má hluboké kořeny.¹²⁹ Přes plošné odsouzení hraní a poslechu hudby artikulované některými učenci však základní autoritativní texty hudbu při slavnostních náboženských

¹²⁴ Splétané pečivo podobné vánočce, které se konzumuje při šabatové hostině. Viz Sládek, *Malá encyklopedie rabínského judaismu*, s. 95.

¹²⁵ Meisl (ed.), *Protokolbuch der Jüdischen Gemeinde Berlin 1723–1854*, s. 65, č. 9; *Pinkas představených obce Holešov 1737–1771*, fol. 59a hebrejské foliace (62a novodobé foliace).

¹²⁶ Nařízení o stanoveném počtu hostů oslav obsahují stanovy židovské obce Berlín (1730), Tiktin (1703–1737), Padova (1724), Friedberg (16.–17. stol), Swarzędz (17.–18. stol.) a moravské zemské stanovy (1748). Viz Meisl (ed.), *Protokolbuch der Jüdischen Gemeinde Berlin 1723–1854*, s. 64–65, č. 1, 2, 3, 10; Halperin – Nadav (eds.), *Pinkas kahal Tiktin 1621–1806*, s. 1–2, 107, 237–238, č. 1, 174, 358; Karpi (ed.), *Pinkas vaad kehila kedoša Padua 1604–1630*, s. 377–378; Gotzmann – Litt (eds.), *Kehilat Friedberg II*, fol. 31a, č. 112; Michalowska-Mycielska, *The Jewish Community*, s. 32, 80, 178–179; Halperin, Israel (ed.), *Takanot medinat Mehren 1650–1748* (Jeruzalém: Mekicej nirdamim, 1952), s. 234, č. 654.

¹²⁷ Většinou jde o další regulace účastnic z řad nezadaných žen. Avšak není to pravidlem, například v padovské židovské obci podléhají regulaci všechny ženy produktivního věku, což opět poukazuje na sexuální podtext normativu. Viz Karpi (ed.), *Pinkas vaad kehila kedoša Padua 1604–1630*, s. 475.

¹²⁸ Jak ukazují například nařízení židovské samosprávy v Kolíně (1765–1783), která v časech státního či obecního smutku zakazovala pouze hudební produkci – konání oslav z hlediska náboženského práva povinných nebylo možné zakázat, ale předpokládalo se zřejmě, že bez muzikantů budou všechny tyto oslavy dostatečně umírněny. Viz *Judiciální protokol* (Archiv Židovského muzea v Praze, fond Židovská náboženská obec Kolín, inv. č. 13.525), fol. 115a, č. 292 (novodobé číslování Tobiaše Jakobovitse).

¹²⁹ Avenary, Hanoach; Bayer, Bathja. „MUSIC“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, s. 640–665.

příležitostech povolují, „ba přímo vyžadují“.¹³⁰ Pro nábožensky méně závažné příležitosti však raně moderní židovské autority sahaly k zákazům. Tyto regulace vystupovaly proti hudební produkci v ulicích¹³¹ či při oslavách méně významných, než byla svatba.¹³² Obdobně jako u hazardních her je i hudba antropologickou univerzálií a jevem vyhledávaným. Rabíni a obecní vůdci byli vůči hudbě podezřívaví, ale přiznávali jí místo mezi legitimními projevy radosti pro nábožensky opodstatněné příležitosti.

Hudbu mimo náboženský kontext, a zvláště pak hudbu sekulární, rabíni spojovali s promiskuitou,¹³³ specificky ženský zpěv považovali za frivolní¹³⁴ a z obdobných důvodů je znejist'oval tanec.¹³⁵ Krom této roviny, kterou můžeme považovat za obecně moralizující, se vyskytovala i další kritická stanoviska, specifická pro postavení židovských komunit v Evropě.

Jejich společným jmenovatelem byl zejména strach z asimilace. Hudba byla spojována s křesťanskou liturgií, která se natolik lišila od přednesu synagogálního kantora, že v očích majority Židé dokonce představovali kulturu „amuzikální.“¹³⁶ V raně moderní době však dochází k pozvolným změnám i v tomto ohledu. V některých židovských komunitách se v 17. století soudobé hudební postupy užívané v majoritní společnosti začaly objevovat i při synagogálních bohoslužbách.¹³⁷

Ani v prostoru střední Evropy již nebylo možné instrumentální hudbu považovat za zcela nežidovský fenomén.¹³⁸ O změně postoje vypovídá například kázání pražského rabína Mosese Lipschitze (cca 1675–1718), který napadá synagogální kantory, kteří imitují nežidovskou hudbu, ale zároveň kritizuje projev těch kantorů, kteří podávají nedostatečný výkon naopak kvůli „neznalosti

¹³⁰ Jacobson, Joshua R. „Art music and Jewish culture before the Jewish Enlightenment: negotiating identities in Late Renaissance Italy“ in: Walden, Joshua S. (ed.) *The Cambridge Companion to Jewish Music* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) s. 152.

¹³¹ Zákaz vyhrávání v židovské čtvrti byl přijat například v Holešově (1752) či v Krakově (1595). Viz *Pinkas představených obce Holešov 1737-1771*, fol 59a hebrejské foliace (62a novodobé foliace); Bell, *Jews in the Early Modern World*, s. 194.

¹³² Nařízení tohoto typu bylo přijato například v židovských obcích v Poznani (1688–1690) a na Krétě (1526). Viz Michalowska-Mycielska, *The Jewish Community*, s. 179; Weinstein, *Marriage Rituals Italian Style*, s. 340.

¹³³ Sela-Teichler, Yael. „Music, Acculturation, and Haskalah between Berlin and Königsberg in the 1780s“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 103, No. 3 (2013), s. 363. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43298670>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

¹³⁴ Seroussi, Edwin. „Musical Dilemmas of Early Modern Jews“, in: Karp, Jonathan; Sutcliffe, Adam (eds.) *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 722.

¹³⁵ O tanci dále pojednávám na straně 31–32.

¹³⁶ Sela-Teichler, „Music, Acculturation, and Haskalah between Berlin and Königsberg in the 1780s“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 103, No. 3, s. 363–364.

¹³⁷ Avenary, „MUSIC“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, s. 667–671.

¹³⁸ Jak dokresluje badatel Edwin Seroussi na rozšíření klávesových nástrojů v židovských domácnostech německých zemí i na privilegia, které ukazují na pevnou pozici pražského muzikantského cechu. Viz Seroussi, „Musical Dilemmas of Early Modern Jews“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 726, 729–730.

zákonů hudby.¹³⁹ Izraelský muzikolog Edwin Seroussi na tomto příkladu ilustruje obrat v náhledu Židů na vlastní liturgii, kterou začali posuzovat uměleckými kritérii přejatými z nežidovského prostředí.¹⁴⁰ Jiného smýšlení byli někteří pražští rabíni z 18. století. Ti naopak ve svých kázáních jasně odrazují od aplikace „uměleckého“ hlediska na liturgii, hudbu prezentují jako neřest a jako zanedbání náboženských povinností i židovských kulturních hodnot a těžce nesou, že členové obce chodí do opery.¹⁴¹

Druhý problematický aspekt hudební produkce mohli představovat i samotní hudebníci, kteří pro židovské náboženské autority dlouhodobě představovali specifické nebezpečí kvůli jejich oslabené a ohrožené nábožensko-kulturní identitě.¹⁴² Pro své existenční zajištění běžně hráli na slavnostech a oslavách majoritní společnosti,¹⁴³ a představovali tak prostředníky mezikulturní výměny a vzájemného ovlivňování, vůči čemuž byly židovské náboženské autority ostražitě.¹⁴⁴

Za obzvláště citlivou záležitost spojenou s hudební produkcí byl považován tanec. Již středověká rabínská responsa taneční aktivity na veřejnosti často zakazovala, přesto ale v kalendářním i životním cyklu festivit měly své místo¹⁴⁵ a z toho důvodu také evropské židovské komunity běžně provozovaly obecní taneční sál.¹⁴⁶ V raně moderní době se však vnímání tance měnilo: oblíbená aktivita přestala být automaticky spojována s rituálním kontextem a více se přibližovala kategorii volnočasové společenské aktivity. Náboženské autority na židovské i křesťanské straně proto označovaly tanec za pokleslou a nemorální činnost a vedly diskuze o jeho omezování v rámci náboženských slavností i mimo něj.¹⁴⁷ Rabíni a představitelé židovské samosprávy se snažili taneční projevy omezit na rámec svatebních oslav a samozřejmě ostře vystupovali proti účasti Židů na bálech a tanečních událostech jejich křesťanských sousedů, které se navíc často pojily s překročením pravidel šabatu.¹⁴⁸ Nařízení proti tanečním zábavám měla na

¹³⁹ Seroussi, „Musical Dilemmas of Early Modern Jews“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 727–728.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 728.

¹⁴¹ Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 130–131; Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 153–154.

¹⁴² Seroussi, „Musical Dilemmas of Early Modern Jews“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 732.

¹⁴³ Židovská kapela například hrála v roce 1580 na svatbě Petra Voka, dědice nejvýznamnějšího šlechtického rodu své doby. Viz Březan, Václav, *Život Petra Voka z Rosenberka* (Praha: Museum Království českého, 1880), s. 83.

¹⁴⁴ Seroussi, „Musical Dilemmas of Early Modern Jews“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 723, 729–730.

¹⁴⁵ Tanec byl umožněn zejména ve svátky Purim, Simchat Tora, Lag ba-omer a samozřejmě jako součást svatebních oslav. Viz Lapson, Dvora. „DANCE“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 5, s. 411.

¹⁴⁶ Bell, *Jews in the Early Modern World*, s. 115.

¹⁴⁷ Winerock, Emily F., „Churchyard Capers: The Controversial Use of Church Space for Dancing in Early Modern England“ in: Desilva, Jennifer Mara (ed.), *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World: Studies and Sources* (London; New York: Routledge, 2016) s. 233–256; Berkowitz, *Rites and Passages*, s. 55.

¹⁴⁸ O účasti Židů na křesťanských tanečních zábavách máme zmínky například z Kolína (1731) nebo Met (1697). Viz *Pínkas představených obce*, fol. 89b; Berkowitz, *Rites and Passages*, s. 44.

židovské straně většinou podobu zákazu smíšených tanců,¹⁴⁹ které byly oproti taneční kultuře středověku na vzestupu.¹⁵⁰ Párové tance představovaly pro židovské autority ohrožení morálky, náboženských pravidel i alarmující příznak akulturace.¹⁵¹ Jedním ze způsobů vyrovnávání se s tímto fenoménem byl i vznik předpisů o povolené podobě tanečních projevů na svatbách, které stanovovaly oddělenou taneční zábavu žen a mužů, či později umožňovaly smíšený tanec novomanželů či nejbližších příbuzných,¹⁵² v některých případech s využitím kusu látky jako symbolické separace.¹⁵³

3.1.3 Projevy festivitní kultury ve stanovách třebíčské židovské obce

Na rozdíl od moravských zemských stanov, které festivity pojednává jen zběžně, se kniha stanov třebíčské obce regulaci tohoto fenoménu věnuje podrobně a opakovaně. Třebíčský pinkas upravuje podobu soukromých náboženských slavností (heb. *seudat micva*), nenáboženských oslav i navštěvování nálevení. Oba prameny používají odlišnou argumentaci.

Předpis moravských zemských stanov o oslavách rituálů životního cyklu, jmenovitě je zmiňována obřizka a svatba, stanovuje deset mužů jako maximální počet hostů (krom žen a dětí) nad rámec účastníků a pořadatelů obřadu. Toto nařízení bylo přijato, „aby nevznikala závist a předhánění a též aby se příliš neplýtvalo a aby hospodář [pořádající slavnost] nebyl příliš zatížen [náklady na svatbu].“¹⁵⁴ Norma je tedy odůvodněna v duchu zákonů *sumptuary laws*. Podobně laděné je i druhé nařízení upravující mimo jiné podobu jedné ze zásnubních oslav, které předepisuje nákladnost oděvu podle příslušné majetkové skupiny.¹⁵⁵

Třebíčská nařízení jsou oproti zemským stanovám poměrně lakonická a žádná zdůvodnění neuvádějí. Výjimku (a to v kontextu celého pramene) tvoří série nových nařízení přijatých v roce

¹⁴⁹ Smíšený tanec byl ostře odsouzen například rabíny v Metách (1747) nebo v Praze (po roce 1768). Viz Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 54; Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 133.

¹⁵⁰ Hirsch, Emil G. – Schechter, Solomon – Enelow, H. G. (eds.), „DANCING“ in: Singer – Alder (eds.), *The Jewish Encyclopedia*, sv. 4, s. 424–426. Dostupné z: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4869-dancing>. Poslední přístup 6. 8. 2020.

¹⁵¹ Berkowitz, *Rites and Passages*, s. 55–56.

¹⁵² Hirsch – Schechter – Enelow (eds.), „DANCING“ in: Singer – Alder (eds.), *The Jewish Encyclopedia*, sv. 4, s. 424–426.

¹⁵³ Lapon, „DANCE“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 5, s. 411.

¹⁵⁴ Halperin (ed.), *Takanot medinat Mehren 1650–1748*, s. 234, č. 654.

¹⁵⁵ Nařízení je uvedeno spolu se zákazem nošení stříbrné a zlaté vyšíváního šatstva

1758,¹⁵⁶ kterým předchází rozsáhlý moralizující úvod,¹⁵⁷ který však neútočí na plýtvání a okázalost, nýbrž na všeobecný úpadek mravů a hříšnost, která existenčně ohrožuje celou obec (v teologickém smyslu) i její čest.¹⁵⁸ Tím zajímavě kombinuje prvky středověkých i raně moderních *sumptuary laws*.

Odchytky jsou i v literě zákona samotného. Třebíčský předpis z roku 1696 nejprve rozšiřuje maximální počet hostů slavnostní hostiny (k příležitosti obřizky, bar micva a svatby) na dvacetpět osob pro chudší členy obce a na šedesát pro bohatší.¹⁵⁹ Do tohoto předepsaného počtu však nebyli počítáni nejbližší příbuzní, zaměstnanci a hodnostáři obce. Podobně jako v moravských zemských stanovách stály i v Třebíči mimo povolené počty ženy a děti. Avšak pouze do roku 1709, kdy bylo vydáno nařízení, které explicitně omezuje počet pozvaných žen (zřejmě mimo rodin předepsaných hostů) na pouhých deset.¹⁶⁰ Dále byl ve stejném roce stanoven i maximální počet svateb za rok na šest.¹⁶¹ Toto nařízení bylo po třiceti letech opakováno s dodatkem, že regulace se vztahuje i na další dílčí předsvatební slavnosti. Opakování nařízení však může svědčit i o jeho překračování.¹⁶²

Nařízení z roku 1696 obsahuje jasný kontrolní mechanismus, známý z jiných obcí.¹⁶³ Hosté jsou dle předpisu zváni na oslavu obecním sluhou na základě seznamu, který předem schválí dva starší a jehož následování je vyžadováno pod pohrůzkou pokuty.¹⁶⁴

Prvotní rozšíření maximálního počtu hostů oproti předpisu zemských stanov by se nabízelo vnímat s ohledem na velikost třebíčské obce, které jako páté nejlidnatější židovské komunitě na Moravě limit nevyhovoval. Následující nařízení však ukazují, že pisatelům třebíčských nařízení šlo především o regulaci sociální než o ochranu ekonomiky jednotlivce a skupiny, která je skloňována v moravských zemských stanovách. Představenstvo třebíčské obce nestanovuje maximální náklady svatby, pouze reguluje její funkci socializační. Explicitně pak koriguje původně neomezovanou kategorii „dalších hostů“ ženského pohlaví, když stanoví jejich maximální počet. Motivací je zřejmě zamezení mezigenderové socializaci.

¹⁵⁶ *Pinkas ha-kabal Trebitš 1675–1819*, fol. 91(bis)a–91(bis)b, č. 1–8.

¹⁵⁷ Úvod třebíčských moralistních nařízení z roku 1758 dále pojednávám na straně 23, 32–34.

¹⁵⁸ Zmínka o „bohobojné vrchnosti“, která mravní poklesky židovské obce nepřehlídí a aktivně proti nim vystupuje dokonce ukazuje na její podíl na vzniku zmíněné série mravnostních opatření v duchu *sumptuary laws*. Že vrchnost může být přímým původcem tohoto druhu zákonů zmiňuje i přehledová studie o *sumptuary laws* v židovském prostředí. Viz Rakover, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz – Seidler-Feller – Wachtel (eds.), *The Writing on the Wall*, s. 66.

¹⁵⁹ *Pinkas ha-kabal Trebitš 1675–1819*, fol. 50a, č. 180.

¹⁶⁰ Tamtéž, fol. 74b, č. 49.

¹⁶¹ Z tohoto pravidla jsou však vyvážány sňatky studentů a bohatých členů obce, kteří dávali věno nad 300 zlatých. Viz *Pinkas ha-kabal Trebitš 1675–1819*, fol. 74b, č. 51.

¹⁶² Tamtéž, fol. 88a, č. 2.

¹⁶³ Viz s. 29, n126.

¹⁶⁴ *Pinkas ha-kabal Trebitš 1675–1819*, fol. 50a, č. 180.

Krom samotné svatební slavnosti řadí třebíčské stanovy do výčtu povolených festivit spojených se sňatkem i oslavu po skončení šabatu před svatbou a po svatbě. Oproti srovnatelným dobovým nařízením je celkový počet tří svatebních festivit poměrně benevolentní. Tyto oslavy pak limituje stanovený časový rozvrh hudební produkce: ta je omezena jen na hodinu či dvě (podle ročního období) při vedlejších oslavách,¹⁶⁵ regulaci pro oslavu v den svatby stanovy neuvádí. Regulovaný je však celkový počet svateb v třebíčské židovské obci, který byl v roce 1708 stanoven na šest.¹⁶⁶ Toto nařízení je však znovu opakováno v roce 1738 a je výslovně vztaženo i na oslavy svatbě předcházející.¹⁶⁷

Překvapivá je pozornost, která je věnována slavnostem nábožensky nepodmíněným. Jelikož starší nařízení tento fenomén nezmiňují, lze se domnívat, že série moralistických opatření z roku 1758 dokládá nějakou výraznější změnu ať již ve společenském chování, v konvenci náhledu na tento jev (popřípadě v obojím). Zmíněný soubor nařízení zakazuje hudební produkci na ulici i v domech mimo dny svatebních oslav (jiným povinným hostinám se ve spojitosti s hudbou stanovy nevěnují). Explicitně jsou zakázány společné festivitní a socializační aktivity nesezdaných mužů a žen „ať už [hazardní] hry či společné hodování či jiné způsoby vzájemného družení, které může vést k žertování a lehkovážnostem“.¹⁶⁸ Úvod série¹⁶⁹ nařízení udává, že zákaz přichází v reakci na četné případy těchto soukromých večírků, a to ve dnech všedních i o šabatech.¹⁷⁰ Nařízení míří jak do řad svobodných, tak na ženaté a vdané, kterým za překročení hrozí exkomunikace i ztráta práva usazení.¹⁷¹ Avšak trest je vyměřen i poskytovateli prostoru, tj. příslušnému hospodáři, popřípadě i ženě (míněna je asi buď manželka hospodáře nebo vdova). Ti jsou za poskytnutí svého domu k zapovězeným aktivitám pokutováni či na ně je na dobu tří měsíců uvalen *cherem*.¹⁷²

Nařízení se dotýká převážně svobodných obyvatelů obce, ovšem zodpovědnost přenáší na hospodáře (či ženské pronajímatelky nemovitostí), které tak nařízení latentně pověřuje i dohledem nad ostatními členy obce. Stanovy zároveň také přímo zakládají úřad dvojice nočních hlídačů, kteří mají kontrolovat podezřelý pohyb v ulicích a v případě podezření i konat domovní prohlídky.

¹⁶⁵ V případě překročení tohoto zákona jsou pokutováni samotní hudebníci.

¹⁶⁶ *Pinkas ha-kabal Trebiš 1675–1819*, fol. 74b, č. 51.

¹⁶⁷ Tamtéž, fol. 88a, č. 2.

¹⁶⁸ Pasáž opět odkazuje na Mišnu. Viz *Pinkas ha-kabal Trebiš 1675–1819*, fol. 91(bis)a, č. 4; dále viz s. 8 n2.

¹⁶⁹ *Pinkas ha-kabal Trebiš 1675–1819*, fol. 91(bis)a.

¹⁷⁰ Na popíjení o šabatu (mimo rámec šabatové hostiny v rodinném kruhu) reagují zákazem i stanovy obce Friedberg, avšak nemluví o mezigenderové socializaci nebo o večírcích o všedních dnech. Viz Gotzmann – Litt (eds.), *Kehilat Friedberg II*, fol. 31a, č. 112.

¹⁷¹ Právo k usazení představovalo základ příslušnosti k židovské obci. Zahrnovalo i právo účastnit se aktivně náboženských úkonů a bohoslužeb i zastávat obecní funkci. Pozbytí práva k usazení bylo formou exkomunikace. Dále viz Levitats, Isaac. „HAZAKAH: In the Middle Ages and Early Modern Times“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, s. 490.

¹⁷² *Pinkas ha-kabal Trebiš 1675–1819*, fol. 91(bis)a, č. 4.

Pokud by odhalili nepovolenou slavnost,¹⁷³ byli povinni tuto skutečnost hlásit představenstvu, jinak hrozil postih jim samotným. Měli též dohlížet na obecní budovy, aby v nich nedocházelo k provozu ilegálních nocleháren a nálevení.¹⁷⁴ Noční hlídači byli určováni losem a jelikož si pisatelé stanov patrně byli vědomi neatraktivnosti tohoto úřadu (i nebezpečí, která z jeho výkonu plynou), ustanovili jako součást nařízení i mechanismus předání služby nočního hlídače za stanovenou úplatu (která byla vyšší v zimních měsících) i pokutu za nenastoupení hlídky.¹⁷⁵

Normativ tedy rozšiřuje zodpovědnost z účastníků nezákonné hostiny i na majitele domu a noční hlídače, čímž je posílen vzájemný dohled a seberegulace obce. Předpis dále ukazuje, že do kontrolované sféry spadal i prostor nejvýše privátní – jednotlivá obydlí, a to i v čase nočního klidu. Můžeme se domnívat, že nařízení o předání hlídky navzdory losu umožnilo vyvázat se z nepříjemné povinnosti i zodpovědnosti za přímý dohled pouze movité části obce.

Třebíčští Židé se zjevně chodili bavit i do veřejných nálevení a hostinců. Pozdější soupis vyjmenovává tři hostince a dva výčepy lihovin, které v rámci židovské čtvrti fungovaly v roce 1799.¹⁷⁶ Série moralistických nařízení z roku 1758 tento fenomén nepostihuje, avšak starší nařízení z roku 1727 přísně zakazuje všem držitelům obecních funkcí návštěvy blíže nespecifikovaného výčepu.¹⁷⁷ Za jeho překročení hrozila zmíněným osobám ztráta funkce. Nařízení neobsahuje zdůvodnění, vyesedávání ve výčepu však patrně nebylo slučitelné s vážností obecní funkce.

Avšak samotný fakt, že stanovy reflektují existenci opovrhované, ale tolerované nálevny je zajímavý. Mohl by být vykládán obdobně jako badatel Maoz Kahana zdůvodňuje ústupky židovských autorit v případě kaváren, tj. že se jednalo o instituce natolik oblíbené, že jejich plošný zákaz by jen rozhojnil návštěvy křesťanských podniků.¹⁷⁸ Nad výčepem v židovské čtvrti měly místní autority alespoň určitou kontrolu a moc. Stejnou logikou lze posuzovat i maximální snahu o potírání soukromých nálevení, a naopak tolerování veřejného výčepu. Tlusty a Kümin ve svých výzkumech ukazují německé hospody majoritního obyvatelstva jako zdroj informací, prostor pro socializaci a formování názorů, konfirmování vlastní identity, ale i místo s vysokým subverzivním potenciálem.¹⁷⁹ Jestli nálevny v Třebíči měly podobný význam i pro Židy, bylo pro představenstvo strategičtější tento prostor zachovat ve veřejné podobě a obdobně jako křesťanská strana

¹⁷³ *Pinkas ha-kahal Trebitš 1675–1819*, fol. 91(bis)b, č. 6.

¹⁷⁴ Tamtéž, fol. 91(bis)b, č. 5–6.

¹⁷⁵ Tamtéž, fol. 91(bis)b, č. 6–7.

¹⁷⁶ Veselá, *Historie židovské obce v Třebíči*, s. 45.

¹⁷⁷ *Pinkas ha-kahal Trebitš 1675–1819*, fol. 78b.

¹⁷⁸ Viz s. 48–49.

¹⁷⁹ Tlusty, *Bacchus and Civic Order*, s. 181; Kümin, *Drinking Matters*, s. 126–130.

vynaložit úsilí na jeho monitorování a kontrolu.¹⁸⁰ Postupovali tedy podobně jako úřady majoritního obyvatelstva, kde se raně moderní hostince (snáze kontrolovatelné než soukromé nálevny) staly místem dohledu nad komunitou¹⁸¹ neřkuli „nejregulovanějším veřejným místem“ své doby.¹⁸²

3.2 Hazardní hry

Výrazný fenomén na poli volnočasových aktivit představovaly hazardní hry, které byly dobovými pisateli vnímány jako prostředek k relaxaci, coby nezbytná součást oslav, ale i jako projev zahálčivosti, jako neproduktivní a hříšné jednání, které člověka přibližuje dalším morálním i náboženským prohřeškům. Hraní se tedy na jednu stranu stalo vlastním námětem četných pojednání a uměleckých děl, na stranu druhou pak představovalo oblíbený terč kritiků ze stran moralistů, náboženských specialistů i zákonodárců.¹⁸³

S výjimkou starších středověkých zmínek¹⁸⁴ se hry i na našem území dostávají „do zvýšeného zájmu“¹⁸⁵ ze strany státu až na počátku 18. století. Nové právní úpravy, které byly vydány za vlády Leopolda I. v roce 1701 poprvé obsahují plošný zákaz hazardních her pro všechny stavy. Tyto regulativy byly v následujících letech opakovány až do počátku 19. století. Charakter zákona změněn nebyl, došlo jen k vyčlenění a výraznému zdanění loterie, která poté podléhala odlišným pravidlům.¹⁸⁶

3.2.1 Hazardní hry v kontextu židovských komunit

¹⁸⁰ Výsledkem tohoto procesu bylo, že diverzní potenciál byl minimalizován, hostince přejímali spíše stabilizační funkce a prostor pro vyjednávání sdílených norem. Viz Tlustý, *Bacchus and Civic Order*, s. 181, 183.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 164, 182.

¹⁸² Kümin, *Drinking Matters*, s. 78.

¹⁸³ Viz Smoller, Laura A. „Playing Cards and Popular Culture in Sixteenth-Century Nuremberg“, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 17, No. 2 (1986), s. 183–214. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2540255>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

¹⁸⁴ Jednalo se o zákony s lokální působností z poloviny 13. století či zákoník Majestas Carolina Karla IV. (který však nenabyl platnosti) či nařízení Rudolfa II. o loterii. Ve všech případech se však jednalo pouze o částečná omezení, ne o plošný zákaz. Viz Holubová, Kristýna. *Možnosti regulace hazardních herů i za současné legislativy (na území města Brna)* (Praha: Univerzita Karlova 2009) s. 13–15. Diplomová práce. Fakulta humanitních studií. Obor: Řízení a supervize v sociálních a zdravotnických organizacích. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/74341/>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 16.

¹⁸⁶ Plecháč, Ondřej. *Vývoj právní úpravy hazardních her* (Praha: Univerzita Karlova, 2017), s. 14–17. Diplomová práce. Právnická fakulta. Katedra správního práva a správní vědy. Obor: Právo. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/92250>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Hry, nevyjímaje jejich hazardní varianty, tvoří antropologickou konstantu.¹⁸⁷ Proto zmínky o hazardních hrách nalezneme již i v nejstarší literatuře judaismu.¹⁸⁸ V raně moderní době se vedle hry v kostky, která má archaický původ a je zmíněna například již v Talmudu,¹⁸⁹ objevují coby nový fenomén hrací karty. Karetní hry se díky knihtisku v 16. století rozšířily po celé Evropě,¹⁹⁰ a nevyhnuly se ani židovským komunitám.¹⁹¹ V 17. a 18. století pak byly mezi Židy populární různé formy loterií.¹⁹² Mimo tyto hlavní rozšířené formy hazardu nalezneme ve vyhláškách jednotlivých židovských obcí i další lokálně oblíbené hry, např. biliár¹⁹³ a kuželky v Kolíně¹⁹⁴, kuličky ve Friedbergu¹⁹⁵ nebo v 16. století v Itálii tenisová utkání spojená s finančními sázkami.¹⁹⁶

Specifikum, které stále stojí spíše mimo kategorii hazardních her dodnes v židovských náboženských komunitách představují šachy. Tuto deskovou hru si oblíbili někteří židovští učenci již v raném středověku,¹⁹⁷ a byla v raně moderní době vyjímána z nařízení proti hazardu.¹⁹⁸ Vzniklo i specifické spojení mezi šachem a dny volna, specificky pak šabatem¹⁹⁹, případně dnem křesťanských Vánoc.²⁰⁰ Někteří rabíni zaujímalí stanovisko, že šach je hra, ve které rozhoduje

¹⁸⁷ Kulturní historik Johan Huizinga přímo mluví o předkulturním charakteru hry. Více viz Huizinga, Johan. *Homo ludens: o původu kultury ve hře* (Praha: Dauphin, 2000).

¹⁸⁸ Viz Cohen, Jonathan D., „Dicing and Divination: New Approaches to Gambling in Jewish History“, in Satlow, Michael L. (ed.) *Strength to Strength: Essays in Honor of Shaye J. D. Cohen* (Providence: Brown Judaic Studies, 2018), s. 663–674.

¹⁸⁹ Viz Cohn, Haim Hermann, „GAMBLING: In Jewish Law“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 368–369.

¹⁹⁰ Více viz Smoller, Laura A. „Playing Cards and Popular Culture in Sixteenth-Century Nuremberg“, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 17, No. 2 (1986), s. 183–214. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2540255>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

¹⁹¹ Hraní karet bylo ale například již ve 14. století odsuzováno porýnským rabínem Kaloymem ben Kalonymem. Viz Lewinski, Yom-Tov. „GAMES“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 371.

¹⁹² Landman, Leo. „Jewish Attitudes toward Gambling: The Professional and Compulsive Gambler“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, No. 4 (1967), s. 309. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1453656>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

¹⁹³ V židovské obci Mety byl zakázán biliár i sázky na biliárové partie. Viz Litt, Stefan. *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850* (Göttingen; Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), s. 371.

¹⁹⁴ *Judiciální protokol*, fol. 14b, záznam č. 40 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse).

¹⁹⁵ Gotzmann – Litt (eds.) *Kehilat Friedberg II*, fol. 42b, č. 222.

¹⁹⁶ Landman, „GAMBLING“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 367.

¹⁹⁷ Přesto, jak upozorňuje Gerald Abrahams, se postoje rabínských autorit k šachům lišily a existuje například často používaný precedent u Maimonida, který hru odsoudil. Viz Abrahams, Gerald. „CHESS“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 4, s. 602–603.

¹⁹⁸ Například ve společných stanovách obcí Altona, Hamburk a Wandsbek z roku 1706, stejnou výjimkou mezi zakázanými hrami jsou šachy ve Frankfurtu nad Mohanem (1674/1675). Ve stanovách židovské obce Mety (1769) je povolen šach i dáma. Viz Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 46; Litt, *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850*, s. 484, 371.

¹⁹⁹ Podle Landmana někteří Židé vnímali stříbrný šachový set určený pro šabat více jako náboženský než luxusní předmět. Viz Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 44–45, No. 1, s. 45.

²⁰⁰ Spojení mezi hrou a Vánocemi má původ v převzetí zvyku od majoritního obyvatelstva anebo v opozici ke křesťanskému svátku. Druhý pohled žije v některých současných židovských komunitách, ve kterých představují „vánoční“ šachové turnaje pevnou součástí zvykovosti. Viz Deutsch, Gotthard. „NITTEL“ in: Adler – Singer (eds.), *The Jewish Encyclopedia*, Vol. 9, s. 318.

dovednost, nikoliv náhoda, a proto hře přiznávali výjimečný status.²⁰¹ Existují však i zprávy o značných sázkách na výsledek šachové partie, a tedy o hazardní podobě hry.²⁰²

Židé se v hrách utkávali na místech veřejných, soukromých i v „šedé zóně“. Volbu prostředí ovlivňovala vzrůstající kriminalizace zejména ze strany státu.²⁰³ I židovské raně moderní regulativy se proto snažily vytlačit hazard z veřejného do privátního prostoru, kde bylo za určitých podmínek hraní povoleno.²⁰⁴ K omezení partnerů ve hře na členy domácnosti už vyzývá i text jednoho pražského rabína z konce 16. století.²⁰⁵ Francesca Bregoli ve svém výzkumu ukazuje, jak se vedení židovské komunity v Livornu podílelo na přesunu hazardních her do prověřených židovských kaváren, aby Židům zamezilo za účelem hry navštěvovat specializované (pololegální) herny nebo dokonce křesťanské domácnosti.²⁰⁶

Navzdory své rozšířenosti bylo hráčství obdobně jako v majoritní společnosti vnímáno jako odsouzeněhodný jev. Gambler je už v Mišně vylíčen jako nedůvěryhodný (na což pak pozdější texty rabínské provenience často odkazují).²⁰⁷ Konzervativní pojetí časového managementu zbožného Žida počítá pouze se zajišťováním obživy a studiem náboženských textů, tudíž jak upozorňuje historik Marc Saperstein, spadá celý koncept volnočasových aktivit do kategorie „zanedbávání Tóry“.²⁰⁸ V raně moderní době je pak hazard běžně spojován s hříchem, ztrátou cti, kriminalitou, rozvratem rodiny i majetku a to jak ze strany rabínů,²⁰⁹ představitelů obecní

²⁰¹ Cohn, „GAMBLING“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 368.

²⁰² Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 45.

²⁰³ Maria Helena Barreiros uvádí, že na sklonku 18. století v Lisabonu došlo ke změně pojetí veřejného prostoru, když byly instalovány veřejné osvětlení a začala působit policie. Mimo jiné hraní her na veřejnosti a další „tradiční“ projevy pouličního života byly postihovány jako „zneužívání veřejného prostoru“. Viz Barreiros, Maria Helena, „Urban Landscapes: Houses, Streets and Squares of 18th Century Lisbon“ in: Laitinen, Riitta – Cohen, Thomas V. (eds.), *Cultural History of Early Modern European Streets* (Leiden, Boston: Brill, 2009) s. 34–35.

²⁰⁴ Například nařízení židovské obce ve Wormsu povolují hru v domácnosti, ale pouze mezi nejbližšími členy rodiny. Viz Litt, *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850*, s. 102.

²⁰⁵ Henoah, Moše. *Brantšpígl*, fol. 28a–28b, cit.: Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, No. 4, s. 314; dále viz pražské vydání: Moše ben Chanoch Altschul, *Brant špígl*, Praha, Geršom ben Becalel Katz, dokončeno ve čtvrtek 9. adaru [5]370 (4. března 1610), 4^o, [204] ff. Bibliografie: Steinschneider, Moritz, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin: Welt-Verlag, 1931 (2. vydání; 1. vydání: Berlin 1852–1860), č. 6473,2, Sixtová 149 (odkazy na další bibliografie).

²⁰⁶ Bregoli, Francesca, *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform* (Stanford, California: Stanford University Press, 2014), s. 160–161.

²⁰⁷ Hráč podle Mišny není způsobilý dát právoplatné svědectví. Viz *Mišna*, oddíl Mo'ed, traktát Roš ha-šana 1:8.

²⁰⁸ Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 130.

²⁰⁹ Ostré odsouzení hazardních her se objevuje v kázáních pražských rabínů ještě na přelomu 18.-19. století: Jezechiela Landau (1713–1793) a Eleazara Fleckelese (1754–1826). Viz Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 131.

samosprávy tak i široké židovské veřejnosti,²¹⁰ reprezentované lidovými písněmi a pořekadly, které máme doloženy i z prostoru střední Evropy.²¹¹

V zákonech proti hazardu bývá krom roviny náboženské (kterou jako argumentaci využívala i křesťanská strana)²¹² často zmiňována rovina sociální.²¹³ Hráčství bylo vnímáno jako hrozba pro rodinu a její majetek. Proto podezření z gamblerství (spojovaného s alkoholismem, domácím násilím a nezodpovědným nakládáním s majetkem) bylo používáno jako součást odůvodnění žádosti o rozvod.²¹⁴ Další sociální aspekt hráčství byla čest obce, kterou přítomnost gamblera v jejím středu ohrožuje.²¹⁵

Krom negativních konotací gamblerství byla hra postihována i coby kontrole se vymykající sociální a socializační situace. V některých oblastech pak jako hlavní problém her vystával jejich potenciál ke zprostředkování těsnějšího kontaktu mezi židovskou a nežidovskou populací.²¹⁶ Fenomén setkávání hráčů z obou skupin byl silný zejména v Itálii,²¹⁷ i Jay R. Berkowitz se domnívá, že i v Metách byly hlavním důvodem raně moderních regulací hazardu snahy o „zpomalení tempa akulturace.“²¹⁸ Avšak ani v kontextu českých zemí nebylo setkávání Židů a křesťanů nad hrou vyloučené. Dokládá to aktualizovaný zákaz hazardu v kolínských stanovách, který je namířen převážně proti hrám v „nežidovských domech, jejich dvorech a zahradách.“²¹⁹

²¹⁰ Benátský rabín Jehuda Arje ben Jicchak z Modeny (1571–1648) se rozsáhle věnuje své závislosti na hazardu ve své autobiografii. Avšak jako dospívající sepsal i krátké pojednání proti hazardním hrám, které vyšlo i v Praze. Viz: Cohen, Mark R. (ed.), *The autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah* (Princeton: Princeton University Press, 1989); Jehuda Arje ben Jicchak z Modeny (1571–1648), *Sur me-ra'*, Praha, Moše ben Josef Becalel Katz, kolem 18. tetvu [5]375 [20. prosince 1614, 8°, [10] ff. Bibliografie: Steinschneider, Moritz, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín: Welt-Verlag, 1931 (2. vydání; 1. vydání: Berlín 1852–1860), č. 5745, 23; Sixtová č. b. 198.

²¹¹ Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, No. 4, s. 314–318.

²¹² Hraní her označují za rouhání například zákony Leopolda I. Specifické postoje raně moderních protestantských náboženských činitelů k hazardu ukazuje ve svém článku Laura Smoller. Viz Plecháč, *Vývoj právní úpravy hazardních her*, s. 14–17; Smoller, „Playing Cards and Popular Culture in Sixteenth-Century Nuremberg“, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 183–214, No. 2, s. 182–214.

²¹³ Například nařízení kolínské židovské obce proti hazardu je zdůvodněno právě „sílící chudobou.“ Viz *Judiciální protokol*, fol. 14b, záznam č. 40 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse).

²¹⁴ Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, No. 4, s. 310–315.

²¹⁵ Dean Phillip Bell na případu portugalské židovské komunity v Hamburku uvádí, že právě veřejně manifestované prohřešky, včetně hazardních her, byly tvrdě pronásledovány, neboť představovaly riziko, že „uvrhnou na komunitu špatné světlo nebo podnítí protižidovské nálady.“ Viz Bell, *Jews in the Early Modern World*, s. 165–166.

²¹⁶ Landman poznamenává, že židovská populace, která závisela na obchodních kontaktech s křesťany se v některých případech musela účastnit společné hazardní hry i z kulturně-ekonomických důvodů, neboť herny byly důležitým místem k obchodním jednáním, kterých bylo hraní součástí. Viz Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 58–59.

²¹⁷ Bell uvádí, že benátské ghetto platilo za „magnet pro turisty i místní křesťany“ kvůli zdejším příležitostem k obchodu a hazardním hrám. Viz Bell, *Jews in the Early Modern World*, s. 165–166; dále viz Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 41–42, 50–52.

²¹⁸ Berkowitz, *Protocols of justice*, s. 13.

²¹⁹ Záznam č. 324 z 8. října 1782 (22. dubna 1782), in: *Judiciální protokol*, fol. 124b, záznam č. 324 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse).

Židovské samosprávy za hraní hazardních her udělovaly pokuty a tresty, které zviditelňovaly prohřešek jednotlivce a byly mu tedy další újmou na cti. Jednalo se o dočasné vyloučení z veřejných náboženských aktivit a obecních funkcí.²²⁰ V některých italských komunitách byla exkomunikace nasazena pouze u nemajetných provinilců. Jinde však byla spolu s pokutou základní součástí výměry trestu a alternativou za pokutu pak představovalo trestání těla: bičování²²¹ nebo uvržení do žaláře.²²²

Nezdolná popularita hazardních her je patrná z častých výjimek ze zákazů her, z jejich flexibilního charakteru²²³ i z častého opakování jednotlivých nařízení.²²⁴ Typickou výjimkou bylo odlišení občasného hráčství od patologického. Zatímco gamblerství, kompulzivní hráčství, bylo za všech okolností odsuzováno, k občasnému provozování hazardních her se přistupovalo benevolentněji. Obvyklé bylo umožnění hry o některých menších svátcích (standartně Chanuka,²²⁵ Purim, Chol ha-mo'ed a Roš ha-chodes)²²⁶, popřípadě šabatu²²⁷ nebo o slavnostech spojených se svatbou²²⁸ a obřízku.²²⁹ Zmíněné svátky a slavnosti uvádí například statuta židovské obce Friedberg²³⁰, která však zdůrazňují zákaz hry v době bohoslužby.²³¹ Nařízení z Wormsu dokonce uvádí, že o svátku Chanuka je povolena často zapovídaná hra žen s muži.²³² Další výjimku

²²⁰ Lewinski, „GAMES“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 371.

²²¹ Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 51, 58.

²²² Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, No. 4, s. 314.

²²³ Statuta obce Friedberg obsahují i právo představenstva obce a obecního rabína zákaz her příležitostně zmírňovat. Viz Gotzmann – Litt (eds.), *Kehilat Friedberg II*, fol. 42b–43a, č. 222.

²²⁴ Například v Kolíně je nařízení zopakováno v upravené podobě po třinácti letech. Viz: Záznam č. 40 z 5. švatu 542 (13. ledna 1769), in: *Judiciální protokol*, fol. 15b, záznam č. 40 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse); Záznam č. 324 z 8. íjaru 542 (22. dubna 1782), in: *Judiciální protokol*, fol. 124b, záznam č. 324 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse).

²²⁵ Specificky svátek Chanuka je spojen jak s hazardní hrou dospělých, tak s dětskou „hazardní“ hrou s káčou zvanou drejdl. Viz Herr, Moshe David, „HANUKKAH“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.) *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 8, s. 333.

²²⁶ Tyto svátky, které spojuje vypuštění truchlivé modlitby *tachanun* z bohoslužby, z obecních zákazů hazardu ve svém responzu doporučuje vyjmát brněnský rabín Israel Bruna (15. stol.) Viz Bruna, Israel. *Še'elot u tšuvot MW'HRl me-Bruna* (Štětín: R. Grassmann & E. Schrentzel, 1860), fol. 45a, resp. č. 136, cit.: Landman, „GAMBLING“ in: Skolnik – Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 7, s. 367.

²²⁷ Krom již zmíněného šabatu v Itálii (viz str. 37 n199) uvádí hraní karetních her za obvyklou praxi pro večer po skončení šabatu Barbara Kirshenblatt-Gimblett pro východoevropské židovské komunity. Viz Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. „Food and Drink“ in: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (2011). Dostupné z: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Food_and_Drink. Poslední přístup 29. 2. 2020.

²²⁸ Povolení hry ženicha či nevěsty s vlastní „družinou“ stejného pohlaví povolují například statuty židovské obce ve Wormsu z roku 1684. Viz Litt, *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850*, s. 102.

²²⁹ Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 47–48.

²³⁰ Gotzmann – Litt (eds.), *Kehilat Friedberg II*, fol. 42b–43a, č. 222.

²³¹ Tento dodatek má své paralely i na křesťanské straně. Viz Marfany, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, No. 156, s. 182 n20.

²³² Litt, *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850*, s. 102.

v některých případech představovali nemocní, těhotné a šestinedělky,²³³ kterým hra měla pomoci „odvést pozornost od bolesti, kterou mohli zažívat.“²³⁴

3.2.2 Hazardní hry ve stanovách třebíčské židovské obce

Třebíčské nařízení z roku 1709 obsahuje plošný zákaz her v kostky a v karty, který se explicitně týká hospodářů, „žen, mladíků i dívek [...] a to i v případě rodiček.“ Provinilý hráč (či hráčka) je trestán „vysokou a velikou“ pokutou podle uvážení představenstva obce a obecního rabína. Speciální postihy se pak týkají hospodářů obviněných z gamblerství. Ti pozbývají nároku na zastávání obecních úřadů po dobu dvou let (jsou zbaveni funkcí a nesmějí být nominováni) a to jak v případě přímého zapojení do hry, tak za poskytnutí prostor vlastního domu k hazardu. Jedinou výjimku tvoří hra v nemoci, která je „prozatím částečně povolena,“²³⁵

Přestože výnosům představenstva jednotlivých židovských obcí byly nadřazeny státní zákony (které hazardní hry zcela zakazovaly)²³⁶ a Moravské zemské stanovy, třebíčská nařízení obsahují určité odchylky.

Moravské zemské stanovy také obsahují plošný zákaz her a poskytování prostor k hazardu ale mezi výčet osob, kterých se zákaz hry týká, řadí i nemocné. Dále stanovují přesnou výši finanční pokuty, specifikují fondy, mezi něž měla být částka rozdělena (polovina je určena na fond náboženské školy, druhá pak na fond péče o chudé) a alternativní trest pro nemajetné: trpění v železných řetězech. Zmiňují však i druhou část trestu, kterou je veřejné vyhlášení prohřešku. Uvedena je i motivace tohoto trestu, kterou měla být zvýšená újma na cti a odstrašující příklad pro komunitu. Nezmiňuje se o ztrátě nároku na obecní funkci, ale představenstvo činí zodpovědným dohledem nad hazardem. Podle zemských stanov mají být navíc trestány i případy, kdy gamblerství umožnil člen představenstva obce. Pokud se tak stane, je dotyčný postížen stejnou pokutou a navíc exkomunikací. Přestupek je definován doslova takto „kdyby [člen představenstva] nedohlížel nebo,

²³³ Objevuje se například v nařízeních obce Friedberg, Kolín a Frankfurt nad Mohanem, ve všech případech je specifikováno, že s rodičkou mohou hrát pouze ženy a dívky, případně je dále omezen jejich počet. V Kolíně je v aktualizaci nařízení povolena hra pouze u nemocných žen, nikoliv mužů. Viz Gotzmann – Litt (eds.) *Kehilat Friedberg II*, fol. 42b–43a, č. 222; *Judiciální protokol*, fol. 15b, 124b, č. 40, 324 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse); Litt, *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850*, s. 484.

²³⁴ Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 47.

²³⁵ *Pinkas ha-kahal Trebitš 1675–1819*, fol. 73b, č. 44.

²³⁶ Viz str. 36.

nedej Bože, přivřel oko.²³⁷ Tuto definici lze interpretovat nejen jako kriminalizaci vědomého nepostihnutí protiprávního jednání („přivření oka“), ale i jako imperativ k aktivnímu dohledu.

Moravské zemské a třebíčské nařízení spojuje plošný zákaz, které dokumenty neposilují ani náboženským ani moralizujícím odůvodněním. Předpokládají znalost určitých výjimek, které se obvykle k pravidlům o hazardu mohou vázat. Moravské stanovy proto rozvádějí plošný zákaz hry i na vyjmenované konkrétní svátky, které byly někdy ze zákazu vyjímány. Podobně se chová i pisatel třebíčských stanov, když zmiňuje těhotné ženy, které ale sám za výjimku z pravidla nepovažuje. Jedná se buď o vymezení vůči poměrům v jiných obcích nebo o zavržení dřívější praxe, která mohla existovat před nařízením Leopolda I. o hazardu.

Specificky odlišný je přístup třebíčských stanov k trestům. Zodpovědnost představenstva obce je zde oproti nařízení zemských stanov přeformulována do (možná potenciálně bezpečnější) podoby zodpovědnosti přímého účastníka hazardu (či poskytovatele prostoru ke hře). Nesetkáváme se tedy s rolí dohlázele, třebíčské nařízení přesouvá těžiště moci na vnitřní dohled mezi členy obce.²³⁸ Těžko interpretovatelné je potom vypuštění pravidla veřejného vyhlášení viny „bez slitování nad jeho [gamblerovou] ctí“,²³⁹ které moravské zemské stanovy definují jako integrální součást trestu. Třebíčské nařízení má flexibilnější charakter²⁴⁰ co do výše pokut a zejména pak opatrnou formulací výjimky o nemocných gamblerech představenstvu též umožňuje odlišný přístup k jednotlivým případům.

V textu třebíčského i zemského nařízení zcela chybí rozlišení občasného a patologického hráčství, ale i rozlišení hry na veřejnosti a v soukromí. Oba faktory jsou badateli v pramenech jiných regionů považovány za zásadní. Moravská statuta potvrzují bezpodmínečný zákaz uvedený v nařízení Leopolda I. a lze se domnívat, že moravská hazardní scéna nebyla tak rozvinutá jako italská. K ní např. Bregoli uvádí, že livornská židovská obec přes obdobný plošný státní zákaz vydala množství dílčích nařízeních v pokusu o regulaci hráčského průmyslu, který po státním zásahu nezanikl, pouze se monopolizoval.²⁴¹

²³⁷ Halperin (ed.), *Takanot mešivat Mehren 1650–1748*, s. 92, č. 280.

²³⁸ V kolínských stanovách je samoregulace ještě podpořena tím, že denunciant má obdržet třetinu pokuty. Viz: Záznam č. 40 z 5. švatu 542 (13. ledna 1769), in: *Judiciální protokol*, fol. 15b, záznam č. 40 (novodobé číslování Tobiase Jakobovitse).

²³⁹ Halperin (ed.), *Takanot mešivat Mehren 1650–1748*, s. 92, č. 280.

²⁴⁰ Což Landman ozančuje za typický důsledek nařízení proti hazardu. Landman, „Jewish Attitudes toward Gambling“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 58, No. 1, s. 41.

²⁴¹ Viz Bregoli, *Mediterranean Enlightenment*, s. 173–176.

3.3 Konzumace kávy

Oproti ostatním sociálním aktivitám a způsobům trávení volného času, které v této práci pojednávám, představují návštěvy kaváren fenomén, který v raně moderní Evropě teprve vznikal. Koncept společného stolování a skupinové intoxikace je antropologickou univerzálií, avšak vedle tradičních kanálů saturace těchto potřeb (jako byly obecní i soukromé festivity nebo návštěvy hostinců) vyvstala kavárna jako nová a kontroverzní instituce, která přinesla dalekosáhlé změny ve vzorci stravování i trávení času.

Kávovník, který má svůj původ nejspíš v Etiopii, byl převezen na arabský poloostrov, kde se v průběhu 15. století stal rozšířenou komoditou.²⁴² „Podoben morové ráně či viru“²⁴³ se nápoj z pražených semen této rostliny brzy rozšířil do mnoha arabských zemí a Osmanské říše. Do evropského prostoru vstoupila káva prostřednictvím mezinárodního obchodu ve formě nové specializované instituce – kavárny. První kavárny byly zakládány v Itálii a Anglii v polovině 17. století. Tyto instituce, ale i pouliční prodej kávy,²⁴⁴ měly podstatný vliv na další šíření kávy samotné i způsob její přípravy. Na přelomu 17. a 18. století se nová komodita rozšířila po dalších evropských zemích, nejprve jako luxusní produkt pro elity. Později v průběhu 18. století se káva rozšířila mezi všechny vrstvy společnosti.²⁴⁵

Káva a její konzumace se na evropském kontinentě nerozšířila bez kontroverzí. Exotický nápoj hořké chuti byl odsuzován z pozice konzervatismu jako nepůvodní, cizí, a tedy potenciálně nebezpečný.²⁴⁶ Jako „novinka“ tak byla káva začleněna do mezigeneračního konfliktu a některé autority s ní spojovaly všechny patologické společenské jevy. Dalším důvodem kritiky byly aspekty ekonomické: káva zprvu platila za přepychové zboží, takže byla regulována zákony v duchu *sumptuary laws*. Zároveň spadala (podobně jako cukr, čaj, čokoláda či tabák) mezi předměty

²⁴² Hattox, Ralph S., *Coffee and coffeehouses: the origins of a social beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1996), s. 12–16.

²⁴³ Ellis, Markman, *The Coffee House: A Cultural History* (Londýn: Weidenfeld & Nicolson, 2011), s. 36.

²⁴⁴ Dolejší, Diana, *Káva v českých zemích* Praha: Univerzita Karlova 2018) s. 26–27. Bakalářská práce. Filozofická fakulta. Ústav etnologie. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/177103/45178449/>. Poslední přístup 25. 5. 2020.

²⁴⁵ Smith, Woodruff D., „From Coffeehouse to Parlour: The consumption of coffee, tea and sugar in north-western Europe in seventeenth and eighteenth centuries“ in: Goodman, Jordan – Lovejoy, Paul E. (eds.), *Consuming habits: Drugs in history and anthropology* (London: Routledge, 2006), s. 150.

²⁴⁶ Fregulia, Jeanette M., *Rich and Tantalizing Brew: A History of How Coffee Connected the World* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 2019), s. 115

mezinárodního obchodu a odliv kapitálu ze země, který způsobovala, byl pro některé vlády evropských zemí alarmující a vedl k vysokému zdanění nové komodity.²⁴⁷

Hlavní ohnisko kritiky se však záhy ustálilo na sociálních aspektech pití kávy. Kavárny se stávaly terčem moralistů, podle nichž byly tato zařízení „nemravná“ či „hříšná“. Instrukce kavárny je často hodnocena jako zásadní nová sféra veřejného prostoru a volného času, která umožňovala socializaci mimo náboženský rámec tradiční společnosti. Konzervativní i absolutistické autority však usilovaly o kontrolu tohoto „nového prostoru“. Zdá se však, že kavárny představovaly pro společenský řád spíše potenciální nebezpečí než skutečnou základnu občanské angažovanosti, jak se někteří badatelé domnívali.²⁴⁸ Byť kavárny představovaly symbol raně moderní doby a společenských změn, nelze je brát za jejich původce či hlavní předpoklad.²⁴⁹ Máme dobová svědectví zejména z anglických kaváren, které jejich návštěvníci popisují jako svého druhu „lidové univerzity“ či politická fóra, avšak současní badatelé mají tendenci pracovat s osvícenským diskurzem autorů těchto relací kritičtěji,²⁵⁰ nepřebírat ho a nezobecňovat toto intelektuálně-politické pojetí, které se vázalo k určitým kavárnám, zejména londýnským.²⁵¹

Současné pohledy upozorňují na to, že kavárny nebyly v raně moderní době tak vzdálené hostincům (které byly mnohdy stavěny do opozice) a mnohdy se tento koncept (zejména ve střední Evropě) i prolínal. V kavárnách se sice distribuovaly knihy, noviny a pošta, ale častou součástí byly i hazardní hry, biliár, různé performance a prostituce. Za přeceňované se považuje i pojetí kaváren jako míst nebývale sociálně inkluzivních. Současní autoři se naopak domnívají, že tyto instituce sociální rozdíly spíše mohly prohlubovat.²⁵²

Přesto nová komodita a instituce spojené s její konzumací silně ovlivnila spotřební návyky i denní režim. Cukrem slazená káva a čaj do jídelničku vstoupily jako nové nealkoholické nápoje, navíc se stimulačními účinky a určitou výživovou hodnotou.²⁵³ Přísun kofeinu nahrával večerním a nočním aktivitám, které rozostřovaly do té doby poměrně pevnou distinkci mezi dnem a nocí.²⁵⁴ Z obou nápojů se staly centrální prvky společenských rituálů²⁵⁵ i „záminky k družné prokrastinaci“.²⁵⁶

²⁴⁷ Liberles, Robert, *Jews Welcome Coffee: Tradition and innovation in early modern Germany* (Waltham, Mass: Brandeis University Press, 2012), s. 24, 27–28, 31.

²⁴⁸ Cowan, Brian, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse* (New Haven; London Yale University Press, 2005), s. 3.

²⁴⁹ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 15.

²⁵⁰ Kūmin, *Drinking Matters*, s. 1–2, 20, 188.

²⁵¹ Cowan, *The Social Life of Coffee*, s. 3.

²⁵² Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 7–8, 24, 116, 127.

²⁵³ Smith, „From Coffeehouse to Parlour“ in: Goodman – Lovejoy (eds.), *Consuming habits*, s. 149.

²⁵⁴ Horowitz, Elliott, „Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry“ in: *AJS Review*, Vol. 14, No. 1 (1989), s. 25. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/1486283>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

²⁵⁵ Smith, „From Coffeehouse to Parlour“ in: Goodman – Lovejoy (eds.), *Consuming habits*, s. 149.

²⁵⁶ Hattox, *Coffee and coffeehouses*, s. 3.

Vliv měla káva a čaj i na privátní prostor – zejména dámské „kávové kroužky“ byly alternativou k veřejnému prostoru kaváren a badatel Robert Liberles je na příkladu německých zemí propojuje s rozvojem kultury salonů i koncepcí reprezentativních společenských místností v rámci domova.²⁵⁷

V prostoru českých zemí máme první kavárny doloženy na začátku 18. století (Brno 1702, Praha 1714). Pití kávy bylo analogicky k ostatním zemím nejprve výsadou šlechty, později součástí městské buržoazní kultury a na venkov pronikalo pomalu.²⁵⁸ V německých zemích rychlý sociální sestup nové komodity představoval ohrožení tradičního systému a hranic mezi sociálními, genderovými i generačními skupinami.²⁵⁹ Uvedení kávy na naše území doprovázely protesty konkurentů: majitelů šenkoven pivních a vinných. Nový nápoj byl zprvu přijímán s podezřením a první kavárenské koncese schvalovali podobně jako v Itálii duchovní. Dále byly z nařízení Marie Terezie kavárny (a hostince) uzavírány na státem specifikované katolické svátky.²⁶⁰ Káva pak byla zkoumána jako lék,²⁶¹ ale postupně zdomácněla jako každodenní nápoj ve všech společenských vrstvách.²⁶² Oproti situaci v německých zemích či v Anglii zůstává však téma počátku kavárnictví a recepce kávy na našem území na odborné úrovni dosud spíše nezmapované.

3.3.1 Konzumace kávy v kontextu židovských komunit

Už příchod kávy do Evropy bývá v některých zdrojích úzce spojován s židovskou komunitou, byť s výjimkou jednotlivců nelze mluvit o zásadní roli Židů v šíření této nové komodity.²⁶³ Nicméně podle pražské vyhlášky z roku 1723 se Židé stali pravidelnými návštěvníky kaváren záhy po vzniku prvních těchto institucí.²⁶⁴ Podobně jako pojetí instituce kavárny coby zásadního modernizačního činitele revizi zasluhuje i teorie „mimořádného“ vztahu Židů ke kávě.²⁶⁵ Byť Robert Liberles se na základě svého výzkumu domnívá, že Židé si osvojili kávu aktivněji, rychleji a otevřeněji než

²⁵⁷ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 15.

²⁵⁸ Dolejší, *Káva v českých zemích*, s. 21–33.

²⁵⁹ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. XIII, 24.

²⁶⁰ Barlow, Barry Royce, *The Results of the Edict of Toleration in the Southern Austrian Province of Carinthia During the Reign of Joseph II. (Louisiana State University, 1990)*, s. 105. Disertační práce.

²⁶¹ Zíbrt, Čeněk, „Jak se k nám dostala káva...“ in: *Národní listy*, vol. 67, no. 33 (1927).

²⁶² Dolejší, *Káva v českých zemích*, s. 26.; Marešová, Dana, *Káva, čaj a čokoláda v každodenní kultuře raně novověkých šlechtických sídel v českých zemích* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2015) s. 31.

Diplomová práce. Filozofická fakulta. Historický ústav. Dostupné z: <https://theses.cz/id/g2fncd/>. Poslední přístup 25. 5. 2020.

²⁶³ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 18.

²⁶⁴ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 14.

²⁶⁵ Přezkoumání by zasluhoval například výrok Izraela Abrahamse o oblíbě kávy mezi Židy, která „čišela z jejich střízlivosti na jedné straně a z jejich lásky k společenské interakci se svými druhy na straně druhé.“ Viz Abrahams, Israel, *Jewish Life in the Middle Ages* (Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1993), s. 137.

majoritní obyvatelstvo, a to nejen v německých zemích. Přesto sám upozorňuje na hranice „nadšeného přijetí“ nové komodity, které se projevovaly zejména v kritice kaváren.²⁶⁶

Přesto představovala káva z hlediska stravovacích návyků i židovského náboženského práva určitou výzvu. Nápoj z neznámé exotické plodiny vzbuzoval specifické otázky, pro jejichž řešení téměř neexistovaly precedenty v předchozí halachické diskusi. V tom byla káva skutečnou novinkou, byť někteří evropští rabíni využívali i náboženská rozhodnutí svých kolegů z islámských zemí, ve kterých byla káva začleněna do každodenního života společnosti dříve.

Základním problémem byla povaha kávy. Její příprava zahrnuje pražení i vaření, a navíc se podává teplá, vyvstávala tedy otázka, zda kávu kategorizovat jako nápoj, či jako pokrm.²⁶⁷ Klasifikace kávy byla důležitá i pro stanovení správné modlitby před konzumací: totiž zda má být pronášeno požehnání jako před pitím vína. Pro další modlitby před konzumací je zase třeba určit, jestli daný produkt pochází primárně z plodů stromu, země, nebo je jiného původu, což byl v případě kávových zrn málokdo schopen s jistotou říct. V případě, že by byly plody kávovníku zařazeny mezi luštěniny, byla by v kontextu aškenázských obcí zapovězena konzumace kávy o svátku Pesach.²⁶⁸ Samotnou konzumaci kávy nebylo možné z halachického hlediska zakázat, byla však vedena diskuse o ustanovení rámce této konzumace.

Nový nápoj se stimulačními účinky se stal součástí každodenního chování Židů. Stejně jako v majoritním prostředí se káva pila převážně slazená s mlékem a konzumovala se i s pečivem, mnohdy pak sladkým.²⁶⁹ Pití kávy se objevovalo jako fenomén privátní i sociální. Konzumace probíhala doma (v některých obcích i před ranní modlitbou),²⁷⁰ v nežidovských kavárnách, ale i v rámci zařízení provozovaných v prostoru židovské čtvrti. Jednalo se o židovské ekvivalenty kaváren křesťanských, ale i specifické instituce, které se zabývaly výdejem kávy na šabat.

Židovské komunity a jejich autority do velké míry sdílely pohled majoritní společnosti, která kávu minimálně v počátcích jejího šíření vnímala ambivalentně. Maoz Kahana například ve svém článku vzpomíná satirickou jidiš báseň, které kávě samotné přisuzuje roli „svůdce na cestu nepravosti“ i „rozvraceče rodiny“.²⁷¹ Většina kritiky židovských autorit je však směřována nikoliv

²⁶⁶ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. XV, XIV, 37.

²⁶⁷ V případě, že by totiž byla káva pro způsob její přípravy prohlášena spíše za pokrm, nebyla by možná její konzumace například před ranní modlitbou nebo šabatovou bohoslužbou. Viz Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 10.

²⁶⁸ Tamtéž, s. 10.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 23

²⁷⁰ Obecně se před ranní modlitbou v judaismu zapovídá jakákoliv konzumace jídla a pití, nejde-li o vodu či léky. Přesto bylo pití kávy umožněno v některých italských židovských obcích před modlením. Viz Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 79; Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, s. 138.

²⁷¹ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 6.

k droze samotné, nýbrž k sociální situaci, kterou pití kávy vytvářelo. Kavárny byly Židy kritizovány ze stejných důvodů jako moralisté majoritní společnosti.²⁷² Je však třeba zmínit, že káva vstupovala i do neprofánního kontextu: stala se pevnou součástí oslav spojených se svatbou, obřizkou a podle badatele Elliotta Horowitze podnítila díky svým stimulačním účinkům obrovský rozvoj různých forem nočních rituálů.²⁷³

Rabíny a další autority židovské obce instituce kavárny znejist'ovala jako nový prostor pro sociabilitu a festivitní kulturu, který stál mimo rámec bohoslužebných setkání a předepsaných hostin s religiozním opodstatněním. Byť samotné trávení času v kavárně stojí z konzervativního pohledu v rozporu s imperativem věnovat veškerý čas jen studiu náboženských textů a zajištění živobytí, argument „zanedbávání Tóry“ byl často posilován dalšími výpady. Kritika byla většinou zacílena na negativní jevy obecně přijímané za společensky závažné: hazardní hry, mezigendenderový a mezikonfesijní kontakt nebo zanedbávání náboženských povinností. Kavárny byly označovány za „frivolní“ místa,²⁷⁴ a jejich navštěvování za „imitování“ křesťanů (podobně jako módní výstřelky v oděvu).²⁷⁵ Nejsilnější výpady prezentovaly kavárny jako instituce stojící v rozporu se základními imperativy židovského náboženství: dodržováním šabaty a stravovacích pravidel.

Badatel Adam Sutcliffe se domnívá, že před židovským osvícenstvím, kam počátky židovského zájmu o kavárny spadají, ještě nemůžeme mluvit o liberálním přístupu k náboženství, sekularizaci či volnomyšlenkářství, které by Židy vedly k akulturaci a aktivnímu vstupování do veřejného prostoru.²⁷⁶ Naopak, šlo podle něj spíše o spontánní, neprogramovou činnost. Koncepce společného boje proti náboženským přestupkům tak měla být internalizována i řadami samotných „hříšníků“.²⁷⁷ S touto pozicí souhlasí i vzorec spotřeby kávy, který Židé praktikovali: oblíbenému nápoji holdovali o všedních dnech doma a v institucích židovských, o šabaty pak navštěvovali kavárny křesťanské. Milovníci kávy ve svých obhajobách prozrazují aktivní halachické uvažování: židovská kavárna nemůže provozovat živnost na šabat, kávu je tedy možné dostat pouze

²⁷² Feiner, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe*, s. 49; Saperstein, „Education and Homiletics“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 427.

²⁷³ Robert Liberles o nočních rituálech, jejichž nedílnou součástí se pití kávy stalo, za transformaci sociální situace družného setkání na kávu ze skulární do sakrální podoby. Viz Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 79; Horowitz, „Coffee, Coffehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry“ in: *AJS Review*, Vol. 14, No. 1, s. 17–46.

²⁷⁴ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 56.

²⁷⁵ Kochan, *The Making of Western Jewry, 1600–1819*, s. 60.

²⁷⁶ Sutcliffe, Adam, „Toleration, Integration, Regeneration, and Reform: Rethinking the Roots and Routes of Jewish Emancipation“, in: Karp, Jonathan; Sutcliffe, Adam (eds.) *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 1067.

²⁷⁷ Horowitz, „Women, Water, and Wine“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 678–679.

v křesťanském městě, majoritní obyvatelstvo nepoužívá mléko zvířat, která nejsou košer, je tedy možné nechat si kávu připravit Nežidem, atd.²⁷⁸

Pražský vrchní rabín Jechezkiel Landau však přesto brojil proti požívání mléčných produktů v křesťanských provozovnách a dokonce vydal plošný zákaz vstupu Židů do křesťanských kaváren, který však zřejmě nebyl dodržován.²⁷⁹ Vzhledem k poréznímu materiálu hliněných kávových šálků podle něj nebylo nezávadné popíjet v křesťanských kavárnách ani kávu bez mléka, aniž by došlo k porušení halachických principů.²⁸⁰ Překvapivě pak působí varování Jehudy Lejba Nardina z Londýna, který se domnívá, že kávu s mlékem křesťané ředí sádlem.²⁸¹

Hledání společného konsenzu mezi autoritami a milovníky kávy v řadách členů obce představuje problematika domácí přípravy kávy o šabat. Celý proces přípravy nápoje nebylo možné v rámci zákazu práce uskutečnit. V některých obcích se tak praxe ustálila na následujícím postupu: před začátkem šabatu se připravil kávový koncentrát, který se během svátku zředil horkou vodou. Tento postup využívá analogie s přípravou jídla: pokud je proces vaření ukončen před šabatem, v jeho průběhu lze jídlo ohřát. Někteří rabíni však argumentovali, že i zalitím horkou vodou dochází k zakázanému „procesu vaření“.

Zdá se však, že rozšířenějším producentem šabatové kávy byly židovské instituce. Například ve frankfurtské židovské obci působila celá řada židovských podniků, které se specializovaly na zásobování svých souvěrců kávou ve sváteční den. Nejednalo se v pravém slova smyslu o kavárny, spíše o výdejny či pouliční prodej bez kavárnické licence. Konvice s kávou provozovatelé připravili před svátkem a uložili do speciálních ohřívacích nádob s žhavými uhlíky, které udržely nápoj teplý. Platba za výdej kávy byla v souladu s pravidly šabatu provedena před začátkem svátku nebo po jeho skončení.

Zmíněné způsoby přípravy a distribuce kávy o šabat však nenahrazovaly specifickou sociální situaci kavárny, která představovala „svůdnou alternativu k trávení šabatu v tradičním židovském prostoru.“²⁸² Maoz Kahana popisuje specifický postup vedení židovské obce v Praze, které po neúspěšných plošných zákazech vstupu do křesťanských kaváren přistoupilo k povolení šabatového provozu kavárnám židovským. Kahana popisuje tento postup jako strategickou

²⁷⁸ Podle Maoze Kahany někteří židovští pijáci dokonce údajně reflektovali halachický výklad, který zakazuje přímé využití nežidovské práce na šabat, a objednávali si v křesťanských kavárnách pouze „zbylou“ kávu a nenechali si uvařit várku speciálně pro vlastní potřeby. Viz Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 20.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 20.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 15.

²⁸¹ Liberles, *Jews Welcome Coffee*, s. 56.

²⁸² Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 19.

implementaci nového prvku do struktury židovské obce a jejich pravidel. Židovští kavárníci byli pod přímou kontrolou vedení obce, zavazovali se přísahou k dodržování pravidel regulujících nabídku pochutin a jejich přípravu, povolené a zakázané hry, otvírací hodiny (kvůli zamezení překryvů s časy bohoslužeb) a zajišťujících oddělený prostor pro muže a ženy. Rabíni tak určitým ústupkem (umožnění provozování živnosti navzdory šabatovému zákazu práce) vytvořili alternativu, kterou mohli dozorovat, moderovat a přizpůsobovat, na rozdíl od kaváren křesťanských, které stály mimo jejich dosah a představovaly závažnější rizika.²⁸³

3.3.2 Konzumace kávy ve stanovách třebíčské židovské obce

Třebíčské obecní stanovy reflektují příchod kávy již v roce 1758, což nařízení řadí mezi starší dochované předpisy tohoto druhu ve střední Evropě.²⁸⁴ Nařízení reflektují, že nový nápoj byl vařen doma, prodáván v hostincích, v ilegálních šenkovnách (provozovaných v obecních bytech) a v dalších institucích, které umožňovaly prodej kávy s sebou či distribuovaly nápoj i s donáškou. Krom domácí přípravy pro vlastní potřebu stanovy veškeré obchodování s kávou o šabatu přísně zakazují.²⁸⁵

Káva nefiguruje v nařízeních třebíčské židovské obce izolovaně, ale je zmiňována spolu s čajem a „dalšími sladkostmi“, jako jsou medové koláčky nebo dezert flódní.²⁸⁶ Zmínka o sladkém pečivu může naznačovat jeho spojení s konzumací zmíněných nápojů, které známe i z Prahy.²⁸⁷

Zákaz konzumace kávy zaujímá prominentní místo v sérii moralistických nařízeních, a to již v jejich květnatém úvodu. Můžeme klást určitou paralelu s knihou rabínskému soudu v Praze, ve které podle Maoze Kahany frekvence nařízeních věnovaných kávě (pět vyhlášek v průběhu patnácti let) ukazuje rozšíření této nové komodity a její závažnost v očích židovských autorit.²⁸⁸ Dále je v třebíčských nařízeních káva asociována se zapovězenými „volitelnými hostinami“, které vedou k dalším závažným prohřeškům: zejména k nepovolenému sblížení „beze studu a zdrženlivosti“.

²⁸³ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 5, 9, 23–29, 39–40.

²⁸⁴ Třebíčské stanovy patří k nejstarším evropským pramenům, které Maoz Kahana používá ve svém článku. Třebíčské nařízení z roku 1757 tak stojí po boku obdobných předpisů z Hamburku (1715), Bratislavy (1740), Frankfurtu (1766), Prahy (1756–1767) a Mohuče (1771). Viz Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 9.

²⁸⁵ *Pinkas ha-kahal Trebiš 1675–1819*, fol. 91(bis)a, č. 2, 4.

²⁸⁶ Tamtéž, fol. 91(bis)a, č. 2.

²⁸⁷ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 23.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 23.

Samotná káva pak obdobně jako v dalších židovských obcích je už reflektována jako pevná součást každodennosti, která jako taková napadána není. Naopak, nařízení uvádí i povolený způsob konzumace kávy o šabat. V zimních měsících je možné využít k přípravě kávy vlastní kamna,²⁸⁹ v letních měsících pak uložit předem připravenou kávu spolu s šabatovým jídlem do obecní pece, která udrží pokrmy i nápoje teplé.²⁹⁰ Trest za samotné připravování kávy o šabat stanoven není, avšak v sérii moralistických opatření zastává káva prominentní místo.

Maoz Kahana však považuje třebíčský plošný zákaz obchodu s kávou na šabat za „krajní“ opatření, které by v Praze bylo jen těžko proveditelné.²⁹¹ Přestože skutečná komparace mezi oběma obcemi by byla notně asymetrická, můžeme se pokusit z Kahanova výzkumu odvodit několik závěrů. Třebíčské stanovy se kávou nezabývají opakovaně, situace tedy byla snad méně konfliktní, ne tak slabším zakořeněním kávové kultury, jako spíš snazším prosazováním moci (oproti pluralitní židovské Praze)²⁹² a slabší kulturní úrovni nežidovské části města, která nemusela vzbuzovat takový strach z asimilačních tendencí. Není ani známo, jestli v raně moderní Třebíči skutečně byly kavárny městského typu, ať už v židovské či křesťanské části města. Avšak neopakování zákazu v rámci stanov může teoreticky indikovat i rezignaci v boji s novým kulturním fenoménem ze strany představenstva obce.

3.4 Vycházky a promenády

Mezi institucemi zasvěcenými trávení volného času, které vznikají v raně moderní době, řadí Peter Burke i prostor k vycházkám a promenádování.²⁹³ Jednalo se o modifikaci a změnu vnímání stávajícího veřejného prostoru (např. obranných naspů a prostor městské fortifikace, břehů řek a přístavů)²⁹⁴ i o nová urbanistická řešení velkoměstské infrastruktury: výstavbu širokých, vzdušných a světlých ulic a bulvárů, oddělení pěších zón od části uliční sítě využívanou povozy a kočáry, ale i pozdější elektrifikaci města.²⁹⁵ Výše zmíněné jevy bývají obvykle spojovány až s obdobím

²⁸⁹ Není však stanoveno, jestli je povolené pouze ohřívání předem připravené kávy nebo dolévání kávového koncentrátu horkou vodou. Viz s. 48.

²⁹⁰ *Pinkas ha-kahal Třebíč 1675–1819*, fol. 91(bis)a, č. 2.

²⁹¹ Kahana, „Šabat be-vev ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 37 n137.

²⁹² Tamtéž, s. 17.

²⁹³ Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146, s. 147–148.

²⁹⁴ Corfield, Penelope J., „Walking the City Streets: The Urban Odyssey in Eighteenth-century England“, in: *Journal of Urban History*, vol. 16 (1990), s. 6–7. Dostupné z:

http://penelopejcorfield.co.uk/PDF%27s/CorfieldPdf10_WalkingCityStreets.pdf. Poslední přístup 10. 6. 2020.

²⁹⁵ Turcot, Laurent, „The rise of the promeneur: walking the city in eighteenth-century Paris“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239 (2014), s. 84–88. Dostupné z: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1468-2281.12070>. Poslední přístup 10. 6. 2020.

industrializace, stejně jako krajní projev v kulturním typu *flaneura* (osoba, oddávající se procházkám městskou krajinou, pozorování, sbírání inspirace, sociálním interakcím), kterého filozof Walter Benjamin považuje za produkt 19. století.²⁹⁶ Koncept promenády a vycházek jako sociální praxe však existoval coby běžný jev již v 17. a 18. století.²⁹⁷

Ustáleným promenádám a procházkovým trasám předcházela jiná „přirozená“ místa sociálních interakcí, která tvořilo tržiště, veřejné studny a pumpy.²⁹⁸ Promenády jako velkoměstský fenomén původně vyhrazený nejvyšším vrstvám se rozšířil i mezi nižší vrstvy (typicky pak buržoazii) a dostal se i do menších urbánních celků.²⁹⁹ Koncept pěší chůze bez utilitárního cíle („pouhého“ překonání vzdálenosti do cílové destinace) jako činnosti důstojné a zdravé,³⁰⁰ ovlivnil způsob, kterým byl nazírán a využíván prostor ulic, specificky pak o volných dnech a svátcích.³⁰¹

Raně moderní promenádou se rozumí lokomoce spojená se sociálními interakcemi, a to na úrovni vizuální sebe prezentace i sledování ostatních, drobných performativních zdvořilostí a pozdravů, ale i na rovině přímých setkání a komunikace. Tento „rituál sociability“³⁰² pomáhá udržovat sociální hierarchii společnosti, představuje rámec pro seznamování jednotlivců a skupin i pro cirkulaci zpráv, myšlenek a názorů.³⁰³

Restrikce vztahující se k promenádám byly v počátcích obsaženy v charakteru vycházkových prostor, které ve velkoměstech měly vlastní stráž a oplocení, které zajišťovalo exkluzivně elitní charakter promenád. Později se však prostory promenády mnohem častěji stávaly veřejným městským prostorem, teoreticky přístupným všem,³⁰⁴ a podléhaly především vnitřní regulaci. Ta byla v raně moderní době charakteristická dohledem nad mezigenderovou socializací a mladou generací. Samotný výskyt žen ve veřejném prostoru byl problematický: dobově byl označován za nevhodný, ale v praxi bylo skutečné omezení působnosti žen na sféru soukromých domů prakticky nemožné.³⁰⁵ Specifický dohled byl pak zaměřen na mladou generaci obecně a její

²⁹⁶ Benjamin, Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle: le livre des passages* (Paříž, 1997), s. 435, cit.: Turcot, „The rise of the promeneur: walking the city in eighteenth-century Paris“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239, s. 67–68.

²⁹⁷ Viz O’Byrne, Alison F., *Walking, Rambling, and Promenading in Eighteenth-century London: A Literary and Cultural History* (The University of York, 2003), s. 6–7. Disertační práce. Department of English and Related Literature. Dostupné z: <http://theses.whiterose.ac.uk/2533/>. Poslední přístup 10. 6. 2020; Turcot, „The rise of the promeneur“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239, s. 65–66.

²⁹⁸ Corfield, „Walking the City Streets“, in: *Journal of Urban History*, vol. 16, s. 16–17.

²⁹⁹ Turcot, „The rise of the promeneur“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239, s. 70–71, 84.

³⁰⁰ O’Byrne, *Walking, Rambling, and Promenading in Eighteenth-century London*, s. 170.

³⁰¹ Corfield, „Walking the City Streets“, in: *Journal of Urban History*, vol. 16, s. 6.

³⁰² Turcot, „The rise of the promeneur“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239, s. 73.

³⁰³ O’Byrne, *Walking, Rambling, and Promenading in Eighteenth-century London*, s. 7..

³⁰⁴ Turcot, „The rise of the promeneur“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239, s. 84–88.

³⁰⁵ Gowing, Laura, *Gender Relations in Early Modern England* (London: Routledge, 2012), s. 39–41, dále viz Flather, Amanda J., „Space, Place, and Gender: The Sexual and Spatial Division of Labor in the Early Modern Household“, in: *History and Theory*, vol. 52, no. 3 (2013), s. 344–360. Dostupné z:

trávení času ve veřejném prostoru. Její výskyt v ulicích měst byl vítán, neboť umožnil dohled nad jejími aktivitami a obávané mezigenderové socializaci.³⁰⁶

Nový způsob trávení času na procházkách a promenádě byl těžko vymezitelný a tím pádem i obtížně napadnutelný. Stejně jako jiné projevy volnočasových aktivit byly však vycházky považovány za činnosti svého druhu „zbytečné“ a spadaly do kategorie zahálky. Přesto pozdější náboženské autority vycházky doporučovali coby „užitečný“ způsob rekreace.³⁰⁷

3.4.1 Vycházky a promenády v kontextu židovských komunit

Autority židovských obcí fenomén promenád kritizovaly zejména ve vztahu ke sdružování nesezdaných mužů a žen. V projevech pražských kazatelů Jechezkiela Landaua a Zeracha Eidlitzze a má představa úpadku morálky spojeného se sexuálními prohřešky zcela prominentní místo.³⁰⁸ Tento koncept pro ně představuje klíčový argument proti společnému tanci, ale i proti nestřeženým procházkám omladiny různého pohlaví. Uhájit halachický koncept zákazu už samotného očního kontaktu mezi nesezdanými muži a ženami se jim však, jak sami přiznávali, nedařilo.³⁰⁹

Ze stejných obav vycházeli například autoři židovských nařízení v Metách z roku 1769, které mladým členům obce zakazovala navštěvovat nežidovskou část města a opouštět městské brány. Předmětem zákazu byly dále vycházky svobodných mužů a žen v přístavišti, bez ohledu na přítomnost jejich rodičů. V Metách se však neomezili jen na boj za genderovou segregaci, kritika nařízení jde i proti kultuře promenády jako takové. Zapovězeny byly i procházky samotných žen či dívek (ať už v přístavu či v židovské ulici) a dokonce i kouření tabáku na molu pro mladé nezadané muže i hospodáře.³¹⁰ Nařízení z Met nepředkládají kompromis, který by sociálním kontaktům v nějaké formě umožnil probíhat ve veřejném prostoru, kde je situace viditelná a tedy snáze kontrolovatelná.

<https://www.jstor.org/stable/24542990>. Poslední přístup 10. 6. 2020.

³⁰⁶ Jak ukazuje Julie Hardwick na příkladu svého výzkumu materiálů z Lyonu 17. století, tento zájem na veřejném dohledu byl natolik silný, že toleroval i určitou míru „povolených projevů sexuality“, které nemohly vyústit v obávané těhotenství mimo manželský svazek. Viz Hardwick, Julie, „Policing paternity: historicising masculinity and sexuality in early-modern France“, in: *European Review of History*, vol. 22, no. 4 (2015), s. 648–649. Dostupné z: <https://doi.org/10.1080/13507486.2015.1028343>. Poslední přístup 10. 6. 2020.

³⁰⁷ Burke, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146, s. 148–149.

³⁰⁸ Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 133.

³⁰⁹ Saperstein, „Education and Homiletics“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 427.

³¹⁰ Berkowitz, *Law's Dominion*, s. 118.

Obdobně jako v majoritní raně moderní evropské společnosti lze nalézt i v rámci židovské menšiny podobnou konceptualizaci ideálu muže a ženy ve vztahu k mobilitě a vstupování do veřejného prostoru a vzájemného kontaktu.³¹¹ I v židovské společnosti je vzýván ideál ženy, která tráví čas v prostředí domova, zatímco mužům je mobilita i život ve veřejném prostoru příznávána a nevytýkána. A obdobně jako v majoritní společnosti je i zde tento koncept v raně moderní době neslučitelný s reálnou každodenní praxí.³¹²

Raně moderní náboženské autority dále často opakovaně vyžadovaly dodržování zákazu *jichudu*,³¹³ tj. jakékoliv sociální situace, ve které by se v rámci jednoho prostoru měli ocitnout muž a žena, kteří nejsou manžely ani příbuznými.³¹⁴ Koncept *jichudu* stojí na následující premise: situace, která potenciálně umožňuje přestupek (kterým by byl sexuální styk nesezdaných osob) je sama coby přestupek hodnocena. Tento mechanismus ukazuje, že zejména soukromá sféra, která se vymykala dohledu, představovala pro autority překážku v dohledu nad chováním členů obce.

Základní definice nepovoleného setkávání se odvozuje z talmudické pasáže,³¹⁵ na jejímž základě se ustanovuje i koncept strážce (nejčastěji mužského příbuzného), jehož doprovod sloužil jako prevence konsensuální, ale i nechtěné mezigenderové socializace. Zákaz *jichudu* byl však porušován, ať už v domácnostech, které si vydržovaly služku nebo při obchodních stycích mužů a žen.

V některých místních stanovách je ukotvena povinnost doprovodu pouze v případech, kdy žena vchází do nežidovské domácnosti.³¹⁶ To ukazuje snahu představenstva obce eliminovat závažnější formu *jichudu*, ale i neudržitelnost prevence *jichudu* v rámci obce, po které volali pražští kazatelé.³¹⁷ Edward Fram se domnívá, že snahy o omezení samostatného pohybu žen ve veřejném prostoru byly motivovány dvěma koncepty. V židovské čtvrti žena „ohrožovala“ duchovní ekvilibrium ctnostných mužů a svým přičiněním v nich probouzela nízké pudy, mimo židovský prostor byla pak žena vnímána jakožto ohrožená „nemorálním“ většinovým obyvatelstvem.³¹⁸

³¹¹ Edward Fram se však domnívá, že specificky koncept oddělování mužů a žen je v judaismu raně moderní doby zakotven pevněji než v majoritní křesťanské kultuře. Viz Fram, Edward, *My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth Century Poland* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2007), s. 45.

³¹² von Rohden, Frauke (ed.), *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008), s. 38–40.

³¹³ Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 133.

³¹⁴ Nebezpečí *jichudu* se týkalo sociálních situací, kterých byly účastny ženy neprovdané, rozvedené či ovdovělé anebo ženy vdané, jejichž muž se právě nenacházel ve městě. Viz s. 54 n325.

³¹⁵ *Babylonský Talmud*, oddíl Našim, traktát Kidušim 80b.

³¹⁶ Zákaz se objevuje například v moravských zemských stanovách či ve stanovách židovské obce Friedberg. Viz Halperin (ed.), *Takanot medinat Mehren 1650–1748*, s. 91, č. 279; Gotzmann – Litt (eds.) *Kehilat Friedberg II*, fol. 24a, č. 70.

³¹⁷ Saperstein, *Your Voice Like a Ram's Horn*, s. 133.

³¹⁸ Fram, *My Dear Daughter*, s. 38–39.

Snahu o zamezení mezigenderového kontaktu skrze segregaci pohlaví lze pozorovat i na oddělených časech pro přístup na určitá veřejná místa, které se v raně moderní době objevují. Eliminace náhodných setkávání mezi muži a ženami ve veřejné sféře skrze nařízení o hřbitovech nalezneme v Metách (1769)³¹⁹, ale i v Praze (1692) a Třešti (1687),³²⁰ zvláštní „otevřací dobu“ masných krámů obsahují stanovy obce Tiktin (1705)³²¹ a ve Friedbergu byla zas vyhlášena povinnost mužů vyklidit ulici, když ženy odcházejí z mikve, aby nedocházelo k nevhodným situacím.³²²

3.4.2 Vycházky a promenády ve stanovách třebíčské židovské obce

Třebíčské nařízení je součástí série mravnostních vyhlášek z roku 1758. Zakazuje společné vycházky žen a mužů „v zahradách a sadech ve městě i mimo něj“. Procházet se členové obce mohou, avšak pouze v genderově homogenních skupinách, které se mezi sebou však nesmí „mísit a sdružovat“.³²³

Předpis hovoří nikoliv o společném procházení či „pouhém“ družení, ale přímo o promenádě (*špacíren cu gejn*).³²⁴ Tento koncept byl tedy patrně v Třebíči již znám a text zákona zmiňuje, že ke „špacírování“ docházelo zejména ve sváteční dny. Jelikož samotné promenádování nařízení nijak netematizuje a neodsuzuje, lze vyvozovat, že určitá forma promenády fungovala v dnech svátečních i v rámci židovské obce.

Taková hypotetická vnitroobecní promenáda teoreticky mohla zahrnovat i mezigenderové setkávání, které však legitimizoval veřejný charakter takové sociální situace a tedy i dohled dalších členů obce. Mimo židovskou čtvrť – v prostoru křesťanského města nebo za hranicí osídlení už taková sociální situace hraničila s *jichudem*, který je v rámci stejného nařízení připomínán. Nařízení upozorňuje, že zákaz *jichudu* se týká opravdu všech dospělých členů obce. Dále uvádí výjimky: *jichud* nenastává v případě, kdy je manžel dotyčné ženy přítomen ve městě,³²⁵ nebo pokud je žena ve společnosti jiných žen či dívek. Tento předpoklad, který zajišťuje, že skutková podstata *jichudu* není naplněna, zasluhuje hlubší pozornost. V první řadě pravidlo o „družině“ ženy je v textu Talmudu

³¹⁹ Saperstein, „Education and Homiletics“, in: Karp – Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, s. 680.

³²⁰ Berkowitz, *Rites and Passages*, s. 51.

³²¹ Halperin – Nadav (eds.), *Pinkas kahal Tiktin 1621–1806*, s. 417, č. 582.

³²² Gotzmann – Litt (eds.), *Kehilat Friedberg II*, fol. 23b–24a, č. 69.

³²³ *Pinkas ha-kahal Trebiš 1675–1819*, fol. 91(bis)b, č. 1.

³²⁴ Tamtéž, fol. 91(bis)b, č. 1.

³²⁵ Jedná se o koncept, který halachický kodex Šulchan Aruch považuje za dostatečný pro prevenci *jichudu*. Viz *Šulchan Aruch*, oddíl Even ha-ezer, 22:8.

považováno za nedostatečný nástroj pro odvrácení *jichudu*.³²⁶ V řadě druhé nám toto pravidlo ukazuje, že autoři třebíčských obecních nařízení zaujali proti vycházkám tvrdší postoj: sociální situace setkání muže a několika žen nařízení umožňují, ale nikoliv v rámci promenády, a to ani pokud by šlo o vzájemný kontakt mezi dvěma skupinami žen a mužů.³²⁷

V případě návštěv křesťanských domů židovskými ženami třebíčská nařízení upravují zákon moravských zemských stanov. Prohřešek je trestán pouze finanční pokutou oproti předpisu zemských stanov, které nad rámec pokuty předepisují záležitost veřejně vyhlásit a původkyni přečinu tak zahanbit. Opět se jedná o přesunem kompetencí v aplikaci zemských předpisů: zatímco moravské zemské stanovy velmi důrazně pověřují dohledem obecního rabína, třebíčské stanovy však dohledem nad dodržování pravidla pověřují „nižšího obecního sluhu“ (jid. *unter šamaš*). Podobně jako v případě nařízení o soukromých festivitech³²⁸ se jedná o mechanismus výkonu moci skrze přesunu zodpovědnosti z představenstva na nižší složky obce, který popisuje Maoz Kahana coby formu vedení židovských obcí, charakteristických v raně moderní době velmi omezenou mírou skutečných pravomocí.³²⁹

³²⁶ Talmud považuje ženy v tomto ohledu za intelektuálně inferiorní a jejich přítomnost tedy neoznačuje za garanci dodržování náboženského práva. Naopak přítomnost dalšího muže pro odvrácení *jichudu* stačí. Šulchan Aruch však toto pravidlo dále problematizuje. Viz *Babylonský Talmud*, oddíl Našim, traktát Kidušim 80b; *Šulchan Aruch*, oddíl Even ha-ezer, 22:5.

³²⁷ Toto třebíčské nařízení lze srovnávat s článkem kodexu Šulchan aruch, který také klade přísnější podmínky pro odvrácení *jichudu* při setkání mimo město než uvnitř něj. Přesto však setkání skupiny žen se skupinou mužů za problematické nepovažuje. Viz *Šulchan Aruch*, oddíl Even ha-ezer, 22:5–6.

³²⁸ Viz s. 34–35.

³²⁹ Kahana, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1, s. 25–26.

Závěr

V předkládané diplomové práci jsem se pokusil využít rukopisnou knihu stanov židovské obce jako východisko pro studium volného času, specifického fenoménu raně moderní společnosti i častého předmětu regulací. Rozebral jsem hlavní témata, která pramen nabízel a podle možností je srovnal se situacích v dalších židovských obcích i společnosti majoritní.

Regulativy týkající se každodennosti dle očekávání představují jen zlomek v celém rozsahu zákonných opatření třebíčské obecní knihy, avšak jsou součástí jak základního souboru obecních stanov, tak pozdějších dodatků. Nejvýraznějším momentem třebíčské obecní knihy je vzhledem ke zvolenému tématu série moralistních opatření z roku 1758 v duchu *sumptuary laws*, která je uvedena oproti jinak lakonickým normativům barvitým mravokárným úvodem, a obsahuje témata do té doby pramenem zcela nereflektovaná.

Nařízení třebíčské obecní knihy v některých případech rozpracovává a upravuje jak jednotlivé body obecních stanov, tak i předpisy nadřazených moravských zemských stanov. Nalezl jsem odchylky v argumentaci, i případy většího rozvolnění pravidel oproti zemským stanovám.³³⁰ Naopak v případě regulací konzumace kávy zaujímá třebíčské představenstvo přísnější pozici oproti situaci v Praze.³³¹ Množství paralel, které jsem využíval bylo limitováno probádaností jednotlivých fenoménů a v případech pramenů (a zejména pak těch nedigitalizovaných) výzkum limitovala i úroveň rejstříků jednotlivých edic.

Limity zhodnocení třebíčské situace dále vytyčuje charakter pramene. Ten ze své podstaty nezachycuje jevy, které podléhají vnitřní regulaci obce či nejsou konfliktní. Kniha stanov jsou navíc pouze normativní a neobsahuje tedy záznamy o uplatňování jednotlivých předpisů. Lze tak pouze spekulovat o tom, jak silná byla pozice třebíčského představenstva a kolik zákonů bylo dodržováno, jakým způsobem a jak dlouho. Opakování zákonů se však vyskytuje pouze u regulací soukromých hostin, oproti tomu však dohledem nad praxí rituálních řezníků představenstvo strávilo evidentně větší množství energie a v textu nařízení přiznává i určité zoufalství.³³²

Volnočasové aktivity v Třebíči i strategie a mechanismus jejich regulací má své paralely v evropských obcích mezi židovským i nežidovským obyvatelstvem. Vzhledem k tomu, že situace

³³⁰ Viz např. s. 34–36.

³³¹ Viz s. 51–52.

³³² *Pinkas ha-kahal Třebíč 1675–1819*, fol. 58b–59a.

je zmapovaná převážně na úrovni větších měst (např. Mety, Praha, Padova, Berlín), je možné konstatovat, že Třebíč v průběhu 17.-18. století v projevech kultury volného času za nimi zdaleka nezaostávala. K nelibosti svých autorit pořádali místní Židé soukromé oslavy, najímali si hudebníky jak na bankety, tak na průvody v ulicích, navštěvovali hostince, holdovali kávě a hazardním hrám, která byla k dostání i o šabatu, chodili na vycházky či promenády.

Zápisy působí dojmem, že všechny volnočasové aktivity, které trebičská obecní kniha zachycuje se vyskytují v době záznamu již jako zavedená praxe. A tak se představenstvo nepokouší odstranit tyto jevy samotné (hazard, pití kávy, tanec smíšených párů), ale vynakládá úsilí pouze na to, aby je začlenilo nebo vrátilo do sfér, které jim vyhrazuje tradiční festivalová společnost. Motivace a podoba normativů vykazuje úzkou podobnost s ekvivalentními nařízeními jiných židovských obcí, ale i s přístupy majoritní společnosti ke kultuře volného času.

Ve zkoumaných regulativech lze vysledovat reakce na fenomén volnočasových aktivit za použití různých strategií: zavržení, začlenění nebo přesměrování kritiky na jevy celospolečensky vnímané za více problematické. Téměř všechny volnočasové aktivity, které jsem zkoumal, byly kritizovány kvůli sblížení mezi ženami a muži, častý byl i apel na dohled nad mladou generací či kritika těsných kontaktů s křesťanskou majoritou. Další strategií patrnou v trebičských regulacích je přenášení odpovědnosti na zaměstnance či obecné členy obce, čímž se představenstvo zřejmě snažilo posílit seberegulaci obce nebo zjednodušit případné hledání viníka. V jednom případě se dokonce zdá, že oproti předpisu zemských stanov se představenstvo snažilo zbavit povinnosti dohledu na úkor jiných pověřených členů obce.³³³

Domnívám se, že představenstvo pocíťovalo částečnou ztrátu kontroly nad obyvatelstvem, které se neprohřešovalo primárně předmětem jednání, ale tím, že si pro něj samo určovalo individuální časový a prostorový rámec, který přestával být slučitelný s představou tradiční společnosti. Problém tedy nepředstavovalo například hraní karet jako takové, ale fakt, že se nerealizovalo jen o vyhrazených svátcích, ale kdykoliv, kdy jednotliví členové komunity považovali za vhodné – kdykoliv se rozhodli „prožívat volný čas“. Přesto text nařízení prozrazuje, že židovští obyvatelé Třebíče, kteří se věnovali volnočasovým aktivitám, uvažovali v duchu náboženského práva, odvolávali se na výklady, které v jiných obcích uzákoněny byly anebo považovali své jednání za součást náboženského rámce. V tom se domníváme trebičská situace opět naplňuje specifikum raně moderní doby: představitelé moci používají sofistikovanější

³³³ Viz s. 43–44.

mechanismy moci (kodifikované právo, systém dohlížitelů) k utužování „tradičního“ rámce, ale téměř nikdo ho zatím neopouští programově.

Tresty jsou v třebíčské knize stanov obvykle vyčísleny coby finanční pokuty, jindy v kombinaci s veřejným zostuzením, ztrátou obecní funkce či částečnou nebo úplnou exkomunikací. Není výjimkou ani neuvedení trestu či otevřené stanovování výše trestu podle individuálních případů. Vzhledem k omezeným pravomocím židovských samospráv a závislosti minority na skupinové kohezi je pravděpodobné, že právo bylo spíše vymáháno zastrašováním těžkými tresty než jejich skutečným výkonem. Mechanismus dohledu v třebíčské židovské obci tedy více připomíná absolutistické pojetí moci, přístup k trestům je jím ovlivněn ale charakterizuje ho výrazně slabší akceschopnost.

Pro bližší charakterizování třebíčské situace by bylo přínosné buďto analyzovat přístup k normě a transgresi napříč celým pramenem, a nejen ve sféře volnočasových aktivit, anebo podniknout důslednou komparaci se stanovami srovnatelně velké obce. Využití židovských obecní knihy pro antropologické přístupy k dějinám je sice omezené, avšak i přesto tento typ pramene reflektuje mnoho kulturních fenoménů z všedního dne komunity i jednotlivce. Největší potenciál zkoumání obecních knih pak přisuzuji studiu myšlenkového světa raně moderní židovské elity, ve kterém lze nalézt kombinaci konzervativismu, určité bezmoci i specifických dobově podmíněných představ o normě a transgresi, mravnosti a hříchu.

Seznam použité literatury a pramenů

Prameny tištěné a elektronické

Babylonský Talmud. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Judiciální protokol (Archiv Židovského muzea v Praze, fond Židovská náboženská obec Kolín, inv. č. 13.525)

Mišna. Dostupné z: <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Pinkas ha-kabal Trebitš 1674–1819 (Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem, Israel CS-27). Dostupné z: https://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/digitallibrary/pages/viewer.aspx?presentorid=MANUSCRIPTS&docid=PNX_MANUSCRIPTS004777789-1#|FL37953134. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Pinkas představených obce Holešov 1737-1771 (MS National Library of Israel, Ms. Heb. 4°742).

Gotzmann, Andreas – Litt, Stefan (eds.), *Kehilat Friedberg II, Protokollbuch und Statuten der Jüdischen Gemeinde Friedberg, 16.–18. Jahrhundert* (Friedberg, Hessen: Verlag der Bindernagelschen Buchhandlung, 2003).

Halperin, Israel – Nadav, Mordechaj (eds.) *Pinkas kabal Tiktin 1621–1806* (Jeruzalém: Ha-akademia ha-leumit ha-jisraelit le-madaim, 1997).

Halperin, Israel (ed.), *Takanot medinat Mehren 1650–1748* (Jeruzalém: Mekicej nirdamim, 1952).

Jehuda Arje ben Jicchak z Modeny (1571–1648), *Sur me-ra'*, Praha, Moše ben Josef Becalel Katz, kolem 18. tevetu [5]375 [20. prosince 1614, 8°, [10] ff. Bibliografie: Steinschneider, Moritz, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlin: Welt-Verlag, 1931 (2. vydání; 1. vydání: Berlin 1852–1860), č. 5745, 23; Sixtová č. b. 198.

Karpi, Daniel (ed.) *Pinkas vaad kehila kdoša Padua 1604–1630* (Jeruzalém: Ha-akademia ha-leumit ha-jisraelit le-madaim, 1980).

Meisl, Josef (ed.), *Protokollbuch der Jüdischen Gemeinde Berlin 1723–1854* (Jeruzalém: Rubin Mass, 1962).

Moše ben Chanoch Altschul, *Brant špigl*, Praha, Geršom ben Becalel Katz, dokončeno ve čtvrtk 9. adaru [5]370 (4. března 1610), 4°, [204] ff. Bibliografie: Steinschneider, Moritz, *Catalogus*

librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana, Berlin: Welt-Verlag, 1931 (2. vydání; 1. vydání: Berlin 1852–1860), č. 6473,2, Sixtová 149 (odkazy na další bibliografie).

Sekundární literatura (monografie, sborníky, encyklopedie)

„Forshpil“ in: *Lexicon of Klezmer Terminology* (Jewish Music Research Centre, The Hebrew University of Jerusalem). Dostupné z: <https://www.jewish-music.huji.ac.il/content/forshpil-lkt>.
Poslední přístup 13. 4. 2020.

Abrahams, Israel, *Jewish Life in the Middle Ages* (Philadelphia; Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1993).

Arcangeli, Alessandro, *Recreation in the Renaissance: Attitudes towards Leisure and Pastimes in European Culture, c. 1425–1675* (New York: Palgrave Macmillan, 2003).

Barreiros, Maria Helena, „Urban Landscapes: Houses, Streets and Squares of 18th Century Lisbon“ in: Laitinen, Riitta – Cohen, Thomas V. (eds.), *Cultural History of Early Modern European Streets* (Leiden, Boston: Brill, 2009) s. 11–38.

Bell, Dean Phillip, *Jews in the Early Modern World* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2008).

Berkowitz, Jay R., *Law's Dominion: Jewish Community, Religion, and Family in Early Modern Metz* (Leiden; Boston: Brill, 2020).

Berkowitz, Jay R., *Rites and Passages: the Beginnings of Modern Jewish Culture in France, 1650-1860* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010).

Borovský, Tomáš, „Svátky a slavnosti středověkého města“ in: Nodl, Martin – Šmahel, František (eds.) *Slavnosti, ceremonie a rituály v pozdním středověku* (Praha: Argo, 2014), s. 369–410.

Bregoli, Francesca, *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform* (Stanford, California: Stanford University Press, 2014).

Březan, Václav, *Život Petra Voka z Rosenberka* (Praha: Museum Království českého, 1880).

Cohen, Jonathan D., „Dicing and Divination: New Approaches to Gambling in Jewish History“, in Satlow, Michael L. (ed.) *Strength to Strength: Essays in Honor of Shaye J. D. Cohen* (Providence: Brown Judaic Studies, 2018), s. 663–674.

Cohen, Mark R. (ed.), *The autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

- Cowan, Brian, *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse* (New Haven; London: Yale University Press, 2005).
- Čechura, Václav, *Kriminalita a každodennost v raném novověku* (Praha: Argo, 2009).
- Ellis, Markman, *The Coffee House: A Cultural History* (Londýn: Weidenfeld & Nicolson, 2011).
- Feiner, Shmuel, *The Origins of Jewish Secularization in Eighteenth-Century Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).
- Flatto, Sharon, *The kabbalistic culture of eighteenth-century Prague: Ezekeiel Landau (the "Noda Biyehudah") and his Contemporaries* (Oxford; Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010).
- Foucault, Michel, *Dobřížet a trestat: Kniha o zrodu vězení* (Praha: Dauphin, 1999).
- Fram, Edward, *My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth Century Poland* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2007).
- Fregulia, Jeanette M., *Rich and Tantalizing Brew: A History of How Coffee Connected the World* (Fayetteville: University of Arkansas Press, 2019).
- Frolec, Václav, „Rituály a slavnosti v procesu modernizace (Analýza situace v českých zemích)“, in: Frolec, Václav (ed.), *Sborník příspěvků X. strážnického sympozia* (1990), s. 13–23.
- Gowing, Laura, *Gender Relations in Early Modern England* (London: Routledge, 2012).
- Hattox, Ralph S., *Coffee and coffeehouses: the origins of a social beverage in the Medieval Near East* (Seattle: University of Washington Press, 1996).
- Himl, Pavel, *Pozorovat, popsat, stvořit: Osvícenská policie a moderní stát 1770-1820* (Praha: Argo, 2019).
- Horowitz, Elliott. „Sumptuary Legislation“ in: *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (2011). Dostupné z: https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Sumptuary_Legislation. Poslední přístup 29. 2. 2020.
- Horowitz, Elliott. „Women, Water, and Wine: The Paradoxical Piety of Early Modern Jewry“, in: Karp, Jonathan – Sutcliffe, Adam (eds.) *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 677–705.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens: o původu kultury ve hře* (Praha: Dauphin, 2000).
- Hunt, Alan, *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law* (Hampshire: Macmillan Press, 1996).
- Jacobson, Joshua R. „Art music and Jewish culture before the Jewish Enlightenment: negotiating

- identities in Late Renaissance Italy“ in: Walden, Joshua S. (ed.) *The Cambridge Companion to Jewish Music* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), s. 143–155.
- Kahana, Jicchak Zeev, „Šloša kruzim mi-pinkas ha-kahal Trebitš“, in: *Kovec al jad*, Vol. 4 (Jeruzalém: Mekicej nerdamim, 1936), s. 183–192.
- Katz, Jacob, *Tradition and Crisis: The Jewish Society at the End of the Middle Ages* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2000).
- Kochan, Lionel, *The Making of Western Jewry, 1600–1819* (Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2004).
- Kümin, Beat, *Drinking Matters: Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe* (Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2007).
- Liberles, Robert, *Jews Welcome Coffee: Tradition and innovation in early modern Germany* (Waltham, Mass: Brandeis University Press, 2012).
- Litt, Stefan. *Jüdische Gemeindestatuten aus dem aschkenasischen Kulturraum 1650–1850* (Göttingen; Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014).
- Litt, Stefan, *Pinkas, Kahal, and the Mediene: The Records of Dutch Ashkenazi Communities in the Eighteenth Century as Historical Source* (Leiden; Boston: Brill, 2008).
- Matlas, Pavel, *Shovívavá vrchnost a neukáznění poddaní?: Hranice trestní disciplinace poddaného obyvatelstva na panství Hluboká nad Vltavou v 17.-18. století* (Praha: Argo, 2011).
- Michałowska-Mycielska, Anna, *The Jewish Community: Authority and Social Control in Poznań and Śmarzędz 1650–1793* (Varšava: Dialog, 2015).
- Miller, Michael L., *Moravští Židé v době emancipace* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2015).
- Rakover, Nahum, „A Survey of Jewish Sumptuary Laws“ in: Mintz, Sharon Liberman – Seidler-Feller, Shaul – Wachtel, David (eds.), *The Writing on the Wall: A Catalogue of Judaica Broadsides from the Valmadonna Trust Library* (London; New York: Valmadonna Trust Library, 2015), s. 62–83.
- von Rohden, Frauke (ed.), *Meneket Rivkah: A Manual of Wisdom and Piety for Jewish Women* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008).
- Ruderman, David B., *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton: Princeton University Press, 2010).
- Saperstein, Marc, *Your Voice Like a Ram's Horn: Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2014).

- Seroussi, Edwin. „Musical Dilemmas of Early Modern Jews“, in: Karp, Jonathan; Sutcliffe, Adam (eds.) *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 718–734.
- Singer, Isidore – Alder, Cyrus (eds.), *The Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1901–1906).
- Skolnik, Fred – Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Detroit: Macmillan, Reference USA, 2007).
- Sládek, Pavel, *Malá encyklopedie rabínského judaismu* (Praha: Libri, 2008).
- Smith, Woodruff D., „From Coffeehouse to Parlour: The consumption of coffee, tea and sugar in north-western Europe in seventeenth and eighteenth centuries“ in: Goodman, Jordan – Lovejoy, Paul E. (eds.), *Consuming habits: Drugs in history and anthropology* (London: Routledge, 2006), s. 142–157.
- Sutcliffe, Adam, „Toleration, Integration, Regeneration, and Reform: Rethinking the Roots and Routes of Jewish Emancipation“ in: Karp, Jonathan; Sutcliffe, Adam (eds.) *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 1058–1088.
- Tinková, Daniela, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* (Praha: Argo, 2004).
- Tlustý, B. Ann, *Bacchus and Civic Order: The Culture of Drink in Early Modern Germany* (Charlottesville: The University Press of Virginia, 2001).
- Válka, Josef, „Homo festivans“ in: Král, Pavel – Bůžek, Václav (eds.), *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2000), s. 5–19.
- Visi, Tamás, „Úvod“ in: Visi, Tamás – Krappman, Marie – Drexlerová, Alžběta (eds.), *Vybrané hebrejské a jidiš prameny k dějinám Židů na Moravě: středověk a raný novověk* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2013), s. 5–22.
- Weinstein, Roni. *Marriage Rituals Italian Style: A Historical Anthropological Perspective on Early Modern Italian Jews* (Leiden; Boston: Brill, 2004).
- Winerock, Emily F., „Churchyard Capers: The Controversial Use of Church Space for Dancing in Early Modern England“ in: Desilva, Jennifer Mara (ed.), *The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World: Studies and Sources* (London; New York: Routledge, 2016) s. 233–256.
- Zíbrt, Čeněk, *Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zábavy prostonárodní: pokud o nich vypravují písemné památky až po náš věk* (Praha: Jos. R. Vilímeček, 1889).

Sekundární literatura (odborné články)

Bartal, Israel, „The Pinkas: From Communal Archive to Total History“, in: *Polin*, Vol. 29 (2017), s. 21–40.

Burke, Peter, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 146 (1995), s. 136–150. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/651154>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Burke, Peter, „The Invention of Leisure in Early Modern Europe: Reply“, *Past & Present*, vol. 156 (1997), s. 192–197. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/651183>. Poslední přístup 30. 6. 2020.

Corfield, Penelope J., „Walking the City Streets: The Urban Odyssey in Eighteenth-century England“, in: *Journal of Urban History*, vol. 16 (1990), s. 132–174. Dostupné z: http://penelopejcorfield.co.uk/PDF%27s/CorfieldPdf10_WalkingCityStreets.pdf. Poslední přístup 10. 6. 2020.

Čech, Pavel – Sládek, Pavel, „Transliterace a transkripce hebrejštiny: základní problémy a návrhy jejich řešení“ in: *Listy filologické*, Vol. 132, No. 3–4 (2009), s. 305–339. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/23468635>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Fletcher, Amanda J., „Space, Place, and Gender: The Sexual and Spatial Division of Labor in the Early Modern Household“, in: *History and Theory*, vol. 52, no. 3 (2013), s. 344–360. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24542990>. Poslední přístup 10. 6. 2020.

Hardwick, Julie, „Policing paternity: historicising masculinity and sexuality in early-modern France“, in: *European Review of History*, vol. 22, no. 4 (2015), s. 643–657. Dostupné z: <https://doi.org/10.1080/13507486.2015.1028343>. Poslední přístup 10. 6. 2020.

Horowitz, Elliott, „Coffee, Coffehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry“ in: *AJS Review*, Vol. 14, No. 1 (1989), s. 17–46. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/1486283>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Kahana, Maoz, „Šabat be-vet ha-kafe šel kehilat kodeš Prag“, in: *Cijon*, vol. 78, no. 1 (2013), s. 5–50.

Landman, Leo. „Jewish Attitudes toward Gambling: The Professional and Compulsive Gambler“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 57, No. 4 (1967), s. 298–318. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1453656>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Malý, Karel, „Poznámky k obecné části zákoníku Marie Terezie Constitutio criminalis Theresiana“ in: *Právněhistorické studie*, Vol. 47, No. 1 (2017), s. 44–61. Dostupné z:

<https://karolinum.cz/casopis/pravnehistoricke-studie/rocnik-47/cislo-1/clanek-3923>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Marfany, Joan Lluís, „Debate: The Invention of Leisure in Early Modern Europe“, *Past & Present*, vol. 156 (1997), s. 174–191. Dostupné z: <http://www.jstor.com/stable/651182>. Poslední přístup 30. 6. 2020.

Miller, William Ian, „Gluttony“ in: *Representations*, Vol. 60 (1997), s. 92–112. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/2928807>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Sela-Teichler, Yael. „Music, Acculturation, and Haskalah between Berlin and Königsberg in the 1780s“, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 103, No. 3 (2013), s. 352–384. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/43298670>. Poslední přístup 7. 8. 2020.

Smoller, Laura A. „Playing Cards and Popular Culture in Sixteenth-Century Nuremberg“, *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 17, No. 2 (1986), s. 183–214. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/2540255>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Turcot, Laurent, „The rise of the promeneur: walking the city in eighteenth-century Paris“, in: *Historical Research*, vol. 88, no. 239 (2014), s. 67–99. Dostupné z: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1468-2281.12070>. Poslední přístup 10. 6. 2020.

Zíbrt, Čeněk, „Jak se k nám dostala káva...“ in: *Národní listy*, vol. 67, no. 33 (1927).

Sekundární literatura (kvalifikační práce)

Barlow, Barry Royce, *The Results of the Edict of Toleration in the Southern Austrian Province of Carinthia During the Reign of Joseph II. (Louisiana State University, 1990)*. Disertační práce.

O’Byrne, Alison F., *Walking, Rambling, and Promenading in Eighteenth-century London: A Literary and Cultural History (The University of York, 2003)*. Disertační práce. Department of English and Related Literature. Dostupné z: <http://etheses.whiterose.ac.uk/2533/>. Poslední přístup 10. 6. 2020

Dolejší, Diana, *Káva v českých zemích* Praha: Univerzita Karlova 2018). Bakalářská práce. Filozofická fakulta. Ústav etnologie. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/177103/45178449/>. Poslední přístup 25. 5. 2020.

Holeček, Kajetán, *Instituce a organizace židovských obcí v Čechách v 17. a 18. století* (Praha: Univerzita Karlova, 2020). Diplomová práce. Filozofická fakulta. Katedra Blízkého východu. Obor: Hebraistika. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/201556/>. Poslední přístup 4. 8. 2020.

Holubová, Kristýna. *Možnosti regulace hazardních heren i za současné legislativy (na území města Brna)* (Praha: Univerzita Karlova 2009) s. 13–15. Diplomová práce. Fakulta humanitních studií. Obor: Řízení a supervize v sociálních a zdravotnických organizacích. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/74341/>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Kocman, Pavel, *Politické, hospodářské a sociální postavení Židů na Moravě v průběhu třicetileté války 1618-1648* (Brno: Masarykova univerzita, 2019). Disertační práce. Filozofická fakulta, Historický ústav. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/eto2n/>. Poslední přístup 5. 8. 2020.

Kůsová, Tereza, *Geografické aspekty volného času: význam volného času pro formování sociálního kapitálu a lokálních identit* (2017). Disertační práce. Univerzita Karlova, Přírodovědecká fakulta. Studijní program: Regionální a politická geografie. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/92787>. Poslední přístup 30. 6. 2020.

Marešová, Dana, *Káva, čaj a čokoláda v každodenní kultuře raně novověkých šlechtických sídel v českých zemích* (České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2015) s. 31. Diplomová práce. Filozofická fakulta. Historický ústav. Dostupné z: <https://theses.cz/id/g2fncd/>. Poslední přístup 25. 5. 2020.

Plecháč, Ondřej. *Vývoj právní úpravy hazardních her* (Praha: Univerzita Karlova, 2017), s. 14–17. Diplomová práce. Právnická fakulta. Katedra správního práva a správní vědy. Obor: Právo. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/92250>. Poslední přístup 29. 2. 2020.

Veselá, Milena, *Historie židovské obce v Třebíči* (Praha: 1994). Disertační práce. Univerzita Karlova v Praze. Evangelická teologická fakulta.