

PROSTOR OSMANSKÉHO MĚSTA V RANÉM NOVOVĚKU

MARKÉTA P. RUBEŠOVÁ

Úvod

Málokteré pojednání zabývající se konceptem veřejného prostoru (*public space*) se netýká nějakým způsobem města. Město a (nejen veřejný) prostor jsou nerozlučně spjatý.¹ Je-li řeč o městu, vytanou člověku na mysli konkrétní obrazy toho, co si pod tímto pojmem představuje. Naproti tomu pojem „prostor“ (*space*) jaksi protéká mezi prsty. Nej snadněji jej lze uchopit v opozici vůči „místu“ (*place*). Pro názornost: je možné vybavit si město, ze kterého jeho obyvatelé odjeli na dovolené a zanechali za sebou pouze domy, prázdné ulice, zavřené obchody a úřady, ztichlé parky. Že jde o prostor, v němž žijí, pracují a setkávají se lidé, je zřejmé jen z předchozí zkušenosti a z vědomostí, které o běžném životě ve městě každý člověk má. Z místa se stává prostor díky žité lidské zkušenosti v tomto místě. Jedinec zas zpětně nasává atmosféru prostorovělého místa a svým chováním mu dodává jedinečnou identitu. Město je tedy studováno a popisováno prostřednictvím člověka a jeho činnosti, zkušenosti.² Podobné pojetí prostoru formuluje i Michel de Certeau, který v tomto smyslu vyhrocuje protiklad mezi místem a prostorem.³

Předkládaná studie vychází z výše uvedeného chápání prostoru, jehož definice není ani striktně fyzicko-geografická, ani ryze symbolická. Pohybuje se někde mezi, a úkolem tohoto příspěvku je prezentovat osmanské město s ohledem na tuto ambivalentnost. Problematika života ve městě bude nadále zkoumána prostřednictvím kulturních a antropologických kategorií, které mohou pomoci osvětlit souvztažnost neživých objektů, osob a je propojujících sociálních mechanismů.⁴ Text následujících stránek si klade za cíl zodpovědět otázku, jak prostor osmanského města mezi šestnáctým a osmnáctým stoletím vnímali a jak jej užívali jeho obyvatelé, muslimové i nemuslimové (*zimmi*⁵).

¹ S. Nissen, Urban Transformation From Public and Private Space to Spaces of Hybrid Character, *Sociologický časopis* 44, 2008, č. 6, s. 1129.

² Dokonalou ukázkou takového „čtení“ města je kniha R. Sennetta *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, W. W. Norton and Company, New York–London 1994.

³ M. de Certeau, Spatial Stories, in: S. L. Roberson, *Defining Travel: Diverse Visions*, University Press of Mississippi, 2001, zvl. s. 90.

⁴ Antropologický přístup při studiu společenských mechanismů ve městě zastává například D. Sibley, *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*, Routledge, London 1995, zvl. s. 72.

⁵ Takto islám označuje nemuslimy, kteří spadají do kategorie „národů knihy“ a jsou jako náboženská skupina muslimskou nadvládou tolerováni (patří sem křesťané, Židé a zoroastrovci). Vztah mezi muslimským vládcem a *zimmi* je právně vymezen jako smlouva, z níž jedna strana (*zimmi*) má dodržet určitá osobní omezení jako výraz dobrovolné podřízenosti muslimské vládě (zákaz jízdy na koni, nošení zbraně, stavění nových modliteben, zákaz nošení určitých barev – hlavně zelené a částečně bílé,

Život ve městě je přitom nahlížen z hlediska konceptu veřejného a soukromého prostoru, s přihlédnutím k genderovým a etnicko-náboženským faktorům.

Osmanské město

Následující stránky slibují náhled do života v osmanském městě. Je tedy na místě uvést, co osmanské město charakterizuje. Nejprve ale několik slov k dalším termínům, které se v historiografii objevují. Panují neshody a jistá opatrnost při označení studií zabývajících se rozsáhlým územím mezi Pyrenejským poloostrovem a Indií – hovoří se např. o blízkovýchodních, mediteránních, islámských, arabských, orientálních či byzantských studiích (pro starší dobu). Stejně atributy pak užívají i historikové zabývající se vývojem měst na tomto území od středověku až po dvacáté století. Vždy přitom záleží na úhlu pohledu a konkrétním badatelském zájmu autora. Nezanedbatelnou roli však také hraje popularita a s ní spojená frekvence užívání toho kterého pojmu v dané době. V postsaidovském období se už málokterý historik odváží bez vysvětlujících poznámek užít slova „orientální“ (a do jisté míry i „islámské“⁶). Stále v kurzu se zdá naopak být diskurz „středozevní“. P. Sluglett, který považuje termín „islámské město“ za *passé*, definuje záběr svého badatelského zájmu pouze geograficky.⁷ Pokud jako klasifikující kritérium figuruje typ obydlí, pomyslná dělicí linie by nejspíše vedla mezi Antalyí a Erzurumem, na sever od níž by se nacházela tzv. zóna osmanského typu a na jih zóna typově arabských měst.⁸ Alternativním přístupem může být hledání způsobů, jakými byla třeba města anatolská a města v arabských provinciích i městy osmanskými a do jaké míry byla osmanská města městy středozemními.⁹ V nejnovějších badatelských výstupech pak potřeba „nálepkování“ zřetelně ustupuje do pozadí.¹⁰

Za touto na první pohled samoúčelnou debatou se skrývá mnohem hlubší problém. Nastínit typologii měst nebo zastřešit skupinu určitých měst souhrnným názvem ve skutečnosti znamená odlišit je od ostatních. Diskuse o správnosti užití pojmů islámské,

placení daně z hlavy, zákaz držení muslimských otroků) a na oplátku druhá strana (vládce) garantuje ochranu života a majetku, svobodu náboženství a ochranu před vnějším nepřítelem.

⁶ Po téměř naprostém zavrnutí tohoto pojmu jakožto orientalistického mýtu (za všechny J. Abu-Lughod, *The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance*, in: R. T. Le Gates – F. Stout, *The City Reader*, Routledge, London–New York 2003) panuje snaha o jeho rehabilitaci prostřednictvím zohlednění časové dimenze (A. Raymond, *Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views*, *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, 1994, č. 1, s. 3–18).

⁷ P. Sluglett (ed.), *The Urban Social History of the Middle East, 1750–1950*, Syracuse University Press 2008.

⁸ G. Veinstein, *The Ottoman Town (Fifteenth–Eighteenth Centuries)*, in: S. K. Jayyusi – R. Holod – A. Petruccioli – A. Raymond, *The City in the Islamic World. Vol I*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 217. To, co Veinstein označuje za „osmanský“ typ, nazývají jiní „turko-balkánským“ typem a „arabský“ typ koresponduje s „arabsko-osmanským“, srov. P. Pinon, *The Ottoman Cities of the Balkans*, tamtéž, s. 143–158. Oba se shodují v názoru, že osmanský (popř. turko-balkánský) typ města se liší jak od západního, tak východního modelu měst.

⁹ Srov. E. Eldem – D. Goffman – B. Masters, *The Ottoman City between East and West. Aleppo, Izmir, and Istanbul*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

¹⁰ Viz například monumentální dvojsvazkový sborník příspěvků *The City in the Islamic World*, cit. výše. Studie k městům v islámských zemích dostávají prostor i v kolektivních dílech evropské urbanistiky: A. Classen (ed.), *Urban Space in the Middle Ages and the Early Modern Age*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2009.

arabské nebo osmanské město má svůj prapůvod v tom, že urbánní dějiny byly dlouho dějinami evropských měst, ještě přesněji měst „západoevropských“. Bylo evidentní, že je třeba se vůči tomuto proudu vymezit a poukázat na charakter měst na těžko uchopitelném „Východě“. Otázka společná všem typům sídlišť označovaných jako město¹¹ zní: Co vlastně charakterizuje město? Pokud člověk skutečně vnímá městský prostor jako místo žité lidmi v čase, nabízí se trochu jiné nahlížení na instituce, společné jmenovatele a prvky označované v té které oblasti za původní. Cestovatel putující od města k městu po Evropě a pak po osmanské i safijovské říši nacházel náboženské budovy (mešity, kostely, synagogy), tržiště (*bedestán*¹², menší trhy, náměstí s trhovými stánky) i kamenné krámký atd. Některé strukturální prvky, přítomné ve městě křesťanské Evropy, chyběly ve městě osmanském a naopak (radnice, univerzity; *küllyie*¹³, *imâret*¹⁴). Mnohé elementy by se daly označit jako v zásadě všem městům společné, avšak lišící se svou formou (architektonický styl, umístění a vzezření veřejných budov a prostranství) a konkrétní funkcí či obsahem (v mešitě se odehrává muslimský rituál, v kostele jeden z křesťanských ritů).¹⁵ Pokud by ale město bylo prázdné, pozastavil by se cestovatel pouze nad jeho fyzickým vzezřením. Město vždy činí svébytným městským prostorem lidé a jejich každodenní jednání a pohyb v něm. Městský život je jemná pavučina, změť funkcí a forem, kterou není snadné rozplést a dekódovat.

Jak tedy ospravedlnit užití pojmu „osmanské město“? Zevšeobecňující označení s sebou nese při zamýšlené analýze jednotlivin nemalé potíže. Byl kupříkladu Budín v období jeho záboru Vysokou portou osmanské město pouze nominálně, nebo i strukturálně? Co měl společného s osmanským Damaškem? Volba přívlastku „osmanský“ odráží v tomto příspěvku především politickou rovinu. Při výběru pramenů bylo mířeno pouze do geopolitického prostoru Osmanské říše, přičemž naší snahou bylo, aby našly své zastoupení jak centrální oblasti, tak i od Istanbulu vzdálenější provincie. Zcela stranou pozornosti zůstala města v jiných islámských zemích. Z praktického hlediska tedy nepřesahuje studie hranice Osmanské říše. Osmanské město značí v prvé řadě město nacházející se na území ovládané osmanským panovníkem. Osmanská města (v politickém smyslu) neměla ale společného pouze vladaře. Navzdory různorodosti teritorií ovládaných Osmany lze nalézt v „klasických“ i nově dobytých městech společné rysy – ať již fyzického nebo symbolického rázu.¹⁶ Autorka se domnívá, že je legitimní hovořit o procesu osmanizace například balkánských či syrských měst, tedy o jejich začlenění do správního systému Osmanské říše. Dopad na vzhled města, stejně jako každodenní

¹¹ Město je zde definováno na základě demografických, behaviorálních i strukturálních kritérií.

¹² Krytá tržiště se skladovacími prostory, bazar.

¹³ Nábožensko-sociální (servisní) komplex budov, o kterém bude pojednáno níže. Zde je vhodná obecná poznámka k přepisu slov a jmen z osmanské turečtiny do češtiny. Autorka se rozhodla pro transkripci pomocí hláskové soustavy moderní turečtiny. Viz např. ediční poznámka v K. Kreiser – Ch. K. Neumann, *Dějiny Turecka*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2010.

¹⁴ *Imâret* je veřejná vývařovna a výdejna jídla pro určenou skupinu osob (chudina, studenti, cestovatelé a obchodníci). *Imârety* často tvořily součást servisních komplexů a stejně jako jiné veřejné podniky byly zřizovány a financovány prostřednictvím *vakfu*. Někteří badatelé poukazují na osmanský původ této instituce. Srov. A. Singer, Serving Up Charity. The Ottoman Public Kitchen, *Journal of Interdisciplinary History*, xxxv: 3 (Winter, 2005), s. 481–500.

¹⁵ Srov. L. Klusáková, *Cestou do Cařihradu. Osmanská města v 16. století viděná křesťanskýma očima*, ISV nakladatelství, Praha 2003, zvl. s. 209–210.

¹⁶ Autorka se zde opírá především o Veinsteinovu definici osmanského města, viz poznámka výše.

život, byl přitom někde viditelnější než jinde. Stejně tak je třeba zohlednit historický vývoj. Některá města svou osmanskou éru prožívala dlouhodobě, jiná pouze na kratší období mezi válkami a novým mírovým uspořádáním.¹⁷

Ačkoli se osmanské město statutárně výrazně lišilo od města evropského, zaštitěného privilegií a vlastním právem, neznamená to, že by jeho obyvatelé nepocítovali příslušnost k té které lokalitě.¹⁸ To platí na úrovni města jako celku a mnohdy i na úrovni městské čtvrti. Je tedy přípustné mluvit o kolektivní městské identitě? Podívejme se na tři obrazy města, jak je ve své mysli chovali vybraní vzdělanci. Osmanské miniatury, obzvláště oblíbené v šestnáctém století, ukazovaly domácí města v jejich celistvosti, jako by z ptací (lépe řečeno Alláhovy) perspektivy (nikoli tedy po „evropsku“ formou veduty), a snažily se postihnout jejich odlišnost od jiných osmanských měst. Taková barevná vyobrazení, jak jsou známa například od slavného geografa a miniaturisty Matrakçihio Nasuha (16. století), mohla posloužit kromě manifestace svébytné identity sídliště i jako originální mapa rozšiřujícího se impéria.¹⁹ Tento způsob „mapování“ říše elegantně řešil problém, jak zobrazit rozsah říše včetně těch vnitřních pásem, která nebyla zcela pod kontrolou Vysoké porty. Města jakožto správní střediska byla naopak okamžitě zakomponována do politického a vojenského uspořádání Osmanské říše a nabízela se jako vhodný prostředek reprezentace sultánovy rostoucí moci v nových provinciích.

Jiný obraz města nabídl známý cestopis ze sedmnáctého století *Seyahatnâme* od osmanského aristokrata Evliyi Çelebiho. Autor hned v úvodní kapitole cestopisu pojednal o Istanbulu, hlavním městě říše. Neomezil se na nedávnou osmanskou historii tohoto města, ale počal své vyprávění u jeho založení, uvedl jeho hranice a připomněl politicky i hospodářsky strategickou polohu metropole. Dále navázal slavnou historií vzestupu islámu korunovanou dobytím Rumu dynastií Osmanů. V další části autor zkombinoval chronologický a místní popis (sultánovy paláce, Hagia Sofia, jména sultánů a hodnostářů) a nadále pokračoval výčtem veřejných budov (lokální modlitebny, *medresy*²⁰, elementární školy, řádové domy, *imârety*, špitály, paláce, *hâny* a *karavanseráje*²¹, „svobodárny“, fontány, lázně, významné hrobky) a popisem rezidenčních oblastí,

¹⁷ Zde mohou vznikat velké diskrepance: Zatímco Edirne (Adrianopole) byla součástí impéria od roku 1356 až do jeho rozpadu, a dodnes leží v Turecku, Kamenec Podolský se stal osmanským městem pouze na čtvrt století (1672–1699). Přes krátké časové údobí byl Kamenec Podolský i s přilehlým venkovem zapojen do osmanské ekonomiky i administrativy. Osmanský zábor se podepsal na demografii města, méně tak na jeho fyziognomii. Nebudovaly se nové mešity, nýbrž došlo k zabránění některých kostelů pro tyto účely. Na osmanskou přítomnost ještě dlouho po karloveckém míru upomínal půlměsíc korunující kostel, za Osmanů sloužící jako mešita. K dalším aspektům osmanské nadvlády v podolském ejaletu viz D. Kołodziejczyk, *The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681). Defter-i Mufâssal-i Eyalet-i Kamaniçe. Part 1: Text, Translation, and Commentary*, distrib. by Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute, Kyiv–Cambridge–Massachusetts 2004.

¹⁸ Pojem evropské město může být zavádějící. V tomto konkrétním srovnání se jím myslí město v Evropě římskokatolické a reformované, vyjímaje tím oblast Ruska. Viz např. J. de Vries, *European Urbanization. 1500–1800*, Methuen&Co. Ltd, London 1984, s. 84.

¹⁹ K. A. Ebel, *Representations of the Frontier in Ottoman Town Views of the Sixteenth Century, Imago Mundi* 60, 2008, č. 1, s. 20. Některé z Nasuhových děl jsou k nahlédnutí na internetových stránkách Bilkent University, Ankara (Turecko): <http://www.ee.bilkent.edu.tr/~history/Ext/matruk.html> (stránka navštívena 5. září 2011).

²⁰ Vyšší právně-náboženské školy, které byly zpravidla zřizovány vedle větších mešit.

²¹ *Hány* a *karavanseráje* plnily v osmanské říši funkci zájezdních hostinců. Jejich umístění nebylo omezeno na městský prostor, nýbrž cestovatelé a obchodníci mohli využít jejich služeb i podél hlavních meziměstských komunikací a v přilehlých vesnicích.

královských zahrad a míst k odpočinku a pobavení. Na závěr si ponechal popis istanbulských cechů s jejich jednotlivými patrony (zachytil je v okamžiku průvodu) a zakončil své pojednání zmínkou o obyčejném obyvatelstvu Istanbulu, o básnících a literátech na dvoře Murada IV. Popis populace odpovídá humánní geografii: autor si všiml způsobu oblékání, obyčejů a zvyků, kuchyně, druhů povolání aj. Těžiště Evliyova seznamu tvořila místa veřejného charakteru a obyvatelé města v pevně společenské hierarchii a v kontextu jejich profese (přináležitost k profesnímu společenství). Cestovatel si byl ale plně vědom důležitosti domácího hospodářství pro život města. To lze vyčíst z popisu Sarajeva. Když tímto městem projížděl, všiml si, že denně se spotřebuje 6000 bochníků chleba (informace údajně čerpaná z trhových knih), ale „Bůh ví, kolik se jich peče v soukromých domácnostech“.²² Marginální postavení bylo rodinnému životu a domácnosti přisouzeno i v „městské kronice“ Mully Mustafy ze Sarajeva (cca 1730–1802/3). Ve svém spise se autor opíral o nekrology obyvatel města, ty mu byly ale pouhou kostrou, kolem níž rozvedl předivo vyprávění z místního tržiště, rušných ulic a hromadných pikniků pořádaných za městem.²³ Mlčení okolo sféry domova a rodiny zde zafungovalo jako její faktické ohraničení. Ne-výpověď obou autorů, časově i zeměpisně si navzájem vzdálených, poukazuje na způsob, jakým vnímala prostor osmanského města, svého bydliště, alespoň vzdělaná a ekonomicky aktivní část mužské populace. Život se ale samozřejmě odehrával i v místech, o kterých se v zábavné literatuře mlčí.

Koncept veřejného a soukromého

Ke studiu města lze přistupovat různě: je možné studovat městskou architekturu, politické dějiny města, demografický vývoj, postavení města v rámci státních mocenských struktur atp. V tomto příspěvku je město představeno jako živý organismus, živý díky jeho lidskému obsahu, který je neustále v pohybu. Z hlediska chování jedince a způsobů užívání prostoru se jeví jako velice výrazné rozčlenění města na domény, které se obvykle označují jako soukromá a veřejná. Tyto termíny se běžně vyskytují v odborné literatuře i populárním diskurzu, nepanuje ale shoda v tom, co se za nimi skrývá. Vystávají tu především dva problémy: proměnlivý obsah a nebezpečí anachronismu. Sociologické studie pohybující se badatelsky v epoše dnešní společnosti se zpravidla do hloubky nezabývají historickým vývojem těchto kategorií, a proto by jejich aplikace na historickou látku měla být provázena zamyšlením nad jejich vývojem. Druhý problém se týká samotného obsahu těchto konceptů. Táž slova označují odlišné věci. Tohoto úskalí si všiml již Philippe Ariès v úvodu k monumentálnímu dílu o soukromí v historické perspektivě.²⁴ Podle jeho slov mají politické vědy sklon užívat přívlastku veřejný ve smyslu „státu se týkající“, zatímco v běžném užívání, například v kolokaci se slovy jako park či místo, bývají méně-

²² Cit. z R. Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliya Celebi*, Brill, Leiden–Boston 2004, s. 193. Překlad všech citací z pramenů i sekundární literatury do češtiny pořídila autorka stati, pokud není uvedeno jinak.

²³ K. Filan, *Life in Sarajevo in the 18th Century*, in: V. Constantini – M. Koller, *Living in the Ottoman Ecumenical Community. Essays in Honour of S. Faroqhi*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 317–345.

²⁴ R. Chartier (ed.), *A History of Private Life. III. Passions of the Renaissance*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1989.

na jednoduše místa, „kde se sobě navzájem neznámí lidé setkávají a těší se vzájemné společnosti“.²⁵ V této dichotomii ale chybí další důležitý význam, a tím je „veřejná sféra“ v habermasovském smyslu. Zde jde o arénu, kde se soukromí jedinci setkávají a debatují o záležitostech státu a politiky, bez přímé závislosti na fyzickém charakteru místa setkávání (kavárna, salon měšťanské domácnosti aj.). Proto je nezbytné rozlišovat veřejný prostor a veřejnou sféru. V předkládaném článku bude zohledněn pouze první koncept, ačkoliv i osmanisté hledají zárodky veřejné sféry v říši ještě před velkými reformami devatenáctého století.²⁶

Termíny soukromí a soukromý prostor jsou těž zatíženy mnohoznačností. Nejde o naprostá synonyma. Soukromí pro dnešního člověka znamená především určitý stav bytí ve vztahu k okolí, na který má každý přirozené právo, ať už jde o právo být ponechán o samotě,²⁷ snížený zájem o kontrolu osobních údajů a omezený přístup k nim,²⁸ nebo aspekty svobody spojené s některými intimními a vysoce osobními stránkami lidského života.²⁹ Právní aspekty soukromí a práva na něj vyvěrají přitom ze samotného nastavení občanské společnosti, založené na osobní svobodě a rovnosti před zákonem. Proč se většina lidí cítí nesvá při pomýšlení, že by o nich širší okruh lidí mohl získat informace, které se obvykle považují za soukromé? Ve skutečnosti se jedinec v takovém případě ocitá v potenciálním ohrožení. Pokud by určitá osoba disponovala takovým typem informace, nabyla by nad osobou, již se týká, snadno zneužitelné kontroly. Platí tento model ale pro raný novověk? Je jisté, že choulostivé informace (například nemoc, neplodnost, různé druhy chování nebo pudu považované za nemorální) mohly jedinci a celé jeho rodině uškodit, pokud unikly v nepravou chvíli mimo úzký rodinný kruh. Zde ale podobnost s dnešní situací končí. V minulosti byla totiž zcela běžná strategie aktivní prevence: jisté skutečnosti a rodinné události byly záměrně dávány na vědomí okolí. Jejich včasným zveřejněním se dalo zamezit pomluvám a sousedským klevetám, jež mohly mít vpravdě nedozírné následky. V tomto směru lze interpretovat důležitost osobní cti pro raně novověkého člověka.³⁰

Kromě této psychologické a interpersonální stránky soukromí je třeba zmínit hodnotu tělesného soukromí a případné právní a morální nároky na ně. Tento pojem použil právě pro osmanskou, potažmo muslimskou společnost A. Marcus. Podle Marcuse měl

²⁵ Tamtéž, s. 9.

²⁶ Srv. např. H. Canbakal, *Something Between the Household and the State: Collective Agency in the Ottoman Empire (17th–18th Centuries)*, konferenční příspěvek přednesený na Eighth International Conference on Urban History, Stockholm 30th August – 2nd September 2006; H. Gerber, *The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire*, in: M. Hoexter – Sh. N. Eisenstadt – N. Levtzion, *The Public Sphere in Muslim Societies*, State University of New York Press, New York 2002, s. 65–82; N. Özbek, *Defining the Public Sphere during the Late Ottoman Empire: War, Mass Mobilization and the Young Turk Regime*, *Middle Eastern Studies* 43, 2007, č. 5, s. 795–809. Zajímavou studii o formování veřejné sféry v propojení s tématem veřejného prostoru kavárny nabízí dizertační práce Cengize Kurliho, *The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul*, State University of New York, 2000. Na tomto místě bych ráda poděkovala Dr. Darině Martykánové za laskavé upozornění na tuto práci, jakož i za další cenné připomínky.

²⁷ E. Bloustein, *Privacy as an Aspect of Human Dignity*, *New York University Law Review* 39, 1964, s. 962.

²⁸ W. A. Parent, *Privacy, Morality and Law*, *Philosophy and Public Affairs* 12, 1983, č. 4, s. 269–288.

²⁹ J. Rubenfeld, *The Right of Privacy*, *Harvard Law Review* 102, 1989, s. 737–752.

³⁰ Zařazení cti do nejvyšších příček hodnotového systému bylo společné křesťanské i muslimské společnosti, i když teprve důkladné historické srovnání by odhalilo podobnosti a rozdíly v chápání tohoto pojmu a mechanismy obrany, narušování a znovunastolení cti.

tento typ soukromí absolutní prioritu, alespoň ve srovnání s výše zmíněným právem na uchování osobních informací v úzkém kruhu osob.³¹ Tělesné odhalení žen a mužů v nevhodných situacích a místech bylo považováno za nepřípustné a za určitých okolností mohlo být takové chování tvrdě sankcionováno. Co z jedné strany funguje jako požadavek, lze ze strany druhé vidět jako oprávněný nárok. Proto pro správné pochopení práva na soukromí v každé společnosti je třeba zkoumat zároveň její hodnotový i právní systém.³² Pravidla formulovaná islámem v oblasti odívání se neomezovala na rozdíly mezi muži a ženami, nýbrž operovala i v rovině náboženské a sociální. *Zimmí* měli alespoň teoreticky zapovězeny některé typy oděvů, materiálů a barev. Stejně tak muslimům nižšího sociálního původu nebylo povoleno honosit se například turbanem, který typově příslušel vyšším vrstvám. Každá osoba bez rozdílu vyznání měla však právo na své tělesné soukromí. Emoční a zkušenostní definice soukromého a veřejného prostoru počítají s mírou pocitu ohrožení nebo naopak bezpečí. Pouhý dvojpolární model domov – to ostatní je nedostačující. Lépe poslouží plynule odstupňovaný model s ohledem na kontext trajektorie pohybu jedince. Pregnantně toto vyjádřil urbanista A. Madanipour:

Z intimního prostoru domova [se přesouváme, M. R.] do interpersonálního prostoru školy či zaměstnání a odtud zase do neosobního prostoru rušných ulic a pokaždé se nacházíme v jiném typu prostředí. V závislosti na aktuálních okolnostech a na našem chápání daného prostředí cítíme a jednáme pokaždé trochu jinak [...] Rozdělení prostoru a společnosti na veřejnou a soukromou sféru má tedy dopad na duševní rozpoložení jedince a určuje jeho chování...³³

Následující škála zachycuje proplouvání mezi prostory od těch pocitově nejbezpečnějších až po ty, které mohou vyvolávat strach: dům a domov–sousedství–čtvrť–město–kraj–země. Obyvateli Istanbulu, který cestoval pouze po osmanských provinciích, se mohly vzdálenější lokality zdát méně bezpečné. Pokud ale směřoval přes hranice Osmanské říše, mohl se najednou celý její prostor jevit jako bezpečný domov. Osmanská říše zakládala svou existenci na islámské tradici, která reguluje nejen trestněprávní, veřejně rituální a občanskoprávní oblast společenského života, ale i oblast životního stylu a chování jedince směrem k Bohu či k sobě samému (tedy oblasti, do kterých dnešní právo naprosto nezasahuje). Součástí tohoto hodnotového systému bylo také přísné genderové rozdělení společnosti, které se promítlo i do městského prostoru. Dalo by se svým způsobem říci, že právě tento prvek, tolik zřejmý i cizincům, představoval nejmarkantnější rozdíl mezi městskou společností křesťanské a osmanské Evropy.

Studie zabývající se raně novověkými dějinami evropského města člení jeho prostor zpravidla na veřejný a soukromý s poukazem na jejich možné překrývání a přesahy. Má se za to, že úloha domova a rodiny se lišila od dnes běžného modelu. Badatelé zaměřeni na muslimské společnosti ale byli postaveni před problém, jak naložit s typy prostorů, na které se nedaly aplikovat zavedené definice veřejného a soukromého. Někteří setrvali v dvoufázovém modelu, ale jinak pojmenovávali jednotlivé prostory tak, aby lépe

³¹ A. Marcus, *Private Life in 18th Century Aleppo*, *International Journal of Middle Eastern Studies* 18, 1986, s. 167.

³² B. Klich-Kluczewska, *Public Space and Private Places within the City*, in: L. Klusáková – L. Teulières, *Frontiers and Identities. Cities in Regions and Nations*, Pisa 2008, s. 21.

³³ A. Madanipour, *Public and Private Spaces of the City*, Routledge, New York 2003, s. 1–2.

odpovídaly historickým realitám tamních měst. Čtenář se setká i s dichotomií vnitřní–vnější nebo domácí–veřejný. Toto dělení je ale pouze variací na západoevropské téma, a proto je vhodnější užít třífázového modelu. Mezi soukromé a veřejné prostory je vklíněn třetí typ: polosoukromý nebo poloveřejný.³⁴ Polosoukromým prostorem jsou míněny slepé uličky, průchody a podobná území, která nebyla ve výlučném vlastnictví jedné osoby, ale byla sdílena obyvateli nejbližších domů. Zároveň ale nebyla všem lidem volně přístupná. Do poloveřejného typu lze zařadit vnitřní části domu určené k přijímání hostů a pro společenský život (*selamlık*).

Na závěr této obecné úvahy je třeba zmínit další důležitý aspekt, který se pojí k veřejnému a soukromému prostoru, a tím je otázka vlastnictví a vztahu ke jmění. Paralelně se studiem vnímání určitých domén jejich obyvateli jako soukromých je třeba sledovat i vlastnická práva osob, které tyto prostory obývaly.³⁵ Osmanská legislativa, kombinující náboženské právo islámu, sekulární právo státní a právo zvykové, se vyjadřovala samozřejmě také k majetkovým záležitostem, což se na půdě města týkalo především



Obr. 1: Pohled na nádvoří mešity Sultanahmet v Istanbulu. (tzv. Modrá mešita), která byla postavena společně se servisním komplexem v první čtvrtině 17. století na příkaz sultána Ahmeda I. Autor fotografie: Jean-François Berdah.

³⁴ H. Alizadeh, Changes Conceptions of Women's Public Space in the Kurdish City, *Cities* 24, 2007, č. 6, s. 411; J. Abu-Lughod, The Islamic City: Historic Myths, Islamic Essence, and Contemporary Relevance, in: R. T. LeGates – F. Stout, *The City Reader*, Routledge, London–New York 2003, s. 178.

³⁵ C. Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul. Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap Ilyas Mahalle*, State University of New York Press, 2003, s. 49.

nemovitostí. Především sousedské spory nebo pře o dědictví odhalují vztahy obyvatel k nemovitému majetku. Dalším důležitým prvkem je dobový názor na bohatství a nabytí majetku. Osmané následovali tradici, podle níž musela být kumulace osobního jmění vyvažována tím, že s ním bylo nakládáno v souladu s etickým kodexem islámu, čímž bylo především míněno rozvíjení charitativní činnosti. Jedním z ventilů tohoto etického imperativu byly zbožné nadace (*vakfy*), které měly značný vliv na distribuci soukromého a veřejného majetku ve městě. Finance potřebné ke stavební činnosti, k udržování veřejných budov nebo pro jejich celkové fungování pramenily ze zdrojů těchto nadací.

Fyzický prostor města

André Raymond vyslovil tezi, že všechna města v islámském světě se vyznačovala podobným urbánním systémem, jehož hlavním znakem bylo rozdělení města na zónu veřejnou (to jest oblast, kde se soustřeďovala ekonomická a výrobní aktivita) a soukromou (oblast rezidenční).³⁶ V komerční zóně se nacházely i úřady, z nichž ty nejdůležitější sídlily v centrální mešitě. Okolo centra byla obytná zóna, rozdělená na jednotlivé čtvrti (*mahalle*) propojené s ostatními částmi města většinou jednou širší ulicí. Uvnitř těchto čtvrtí bylo bezpočet slepých uliček a pasáží. O nich bude řeč dále. V následující části budou popsány urbánní prvky, které byly nedílnou součástí komerčně-výrobních městských center, včetně městských komunikací. Většinu z nich lze pojímat jako účelově veřejné prostory.³⁷

Ulice

Ulice je badatelsky i empiricky zajímavé místo a nechybí bez výjimky v žádné aglomeraci. Jejím prvotním účelem je spojovat místa a umožnit hladký přesun městskou krajinou. Na rozdíl od meziměstských komunikací fungují ulice zároveň jako linie lemující budovy veřejného i soukromého charakteru. Tím se ale jejich funkce v městském organismu nevyčerpává. Ulice se stala prostorem se svěbytnou identitou – místem, kudy lidé chodí, komunikují jeden s druhým, nebo místem, kde se mohou konat veřejné i soukromé oslavy. Ulice může sloužit i obchodním účelům nebo vojenským přehlídkám a slavnostním průvodům. Její prostředí bylo vhodnou arénou nejen k manifestaci moci a kontroly, ale i k demonstraci nespokojenosti a narušování řádu. Městské komunikace ale nebyly ryze veřejným prostorem. Ve skutečnosti bývají označovány za ne zcela oddělené od obou domén: soukromé a veřejné.³⁸ Mohou v sobě na určitých místech nebo

³⁶ S. K. Jayyusi – R. Holod – A. Petruccioli – A. Raymond, *The City in the Islamic World. Vol. I*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 59.

³⁷ Účelově veřejnými prostory jsou zde budovy i exteriéry, které měly prvoplánově sloužit větší části městské populace. Přístup do těchto objektů a prostor mohl být předmětem restrikcí genderového, náboženského či sociálního charakteru. Tato místa měla většinou z přirozenosti danou funkci (fontána na omývání či čerpání pitné vody, ulice jako spojovací články mezi jednotlivými městskými body), ale vedle tohoto primárního užití zastávaly mnohdy přidružené sociální a kulturní funkce (výměna informací, trávení volného času, spektakulární průvody městských cechů, divadlo a jiné atrakce).

³⁸ R. Laitinen – Th. V. Cohen, *Cultural History of Early Modern European Streets*, Brill, Leiden 2009, Introduction, s. 1.

v určitém čase kombinovat obojí nebo mezi nimi kolísat. Tato liminální pozice světa ulice v raném novověku ještě umocňuje naléhavost tázání spíše po symbolických kategoriích veřejného a soukromého nežli po samo o sobě existujících typech prostoru, které jsou takto nazvány.

V osmanském městě lze rozlišit dva základní typy ulic: hlavní tepny, propojující centrum s ostatními čtvrtěmi, a ulice v jednotlivých čtvrtích, které sloužily jako komunikační kanál pro přesun osob, zboží a zvířat, a na druhé straně průchody a slepé uličky vedoucí do jednotlivých obydlí té které čtvrti. Někteří urbanisté zabývající se osmanským městem jsou toho názoru, že ulice vlastně představovaly to, co zbylo po zastavení pozemků, než by byly chápány jako výchozí stavební prvek, podél kterého vyrůstaly obytné domy a veřejné budovy.³⁹ Z pramenů vysvítá, že tyto dva typy ulic neměly stejné právní postavení a lidé je také vnímali odlišným způsobem vzhledem k jejich rozdílnému charakteru. Zde vyplouvá na povrch důležitost nepsaného konsenzu. Obyvatel města věděl, kudy může projít s vozem a které uličky jsou neprůchozí, věděl, ve které ulici je povoleno chovat se jako na veřejnosti a která zákoutí již leží na hranici, ne-li za hranicemi soukromí obyvatel přilehlého sousedství, čítající i několik rodin. Doklady o tomto jemném rozlišení ulic



Obr. 2: Ulice v městě Plovdiv (Bulharsko). Na fotografii je zachyceno architektonické řešení problému úzkých uliček bývalého osmanského města, tj. přístavek vyčnívající do prostoru ulice v úrovni prvního patra budovy. Autorka fotografie: Kateřina Vytejšková.

³⁹ Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, s. 45–46.

nalzáme v pramenech úřední provenience. Podle jeruzalémských soudních registrů byl například předmětem prodeje dům, který hraničil s veřejnou cestou, tedy ulicí, která je pro všechny průchozí, ale v rámci tohoto domu existovaly i cestičky veřejnosti uzavřené, na jejichž užívání měl držitel nemovitosti výlučné právo.⁴⁰ Ještě o trochu komplikovanější byl status slepé uličky (v osm. tur. *hass*, heb. *mavoj*). Zde rozhodovací a užívací právo připadlo obyvatelům všech přilehlých domů či místností. Šlo o sdílenou polosoukromou doménu a stavba na takovém pozemku (přízemní i patrová) byla posuzována jinak, než pokud by šlo o stavbu zasahující do veřejné ulice.⁴¹

Městské centrum

Větší část mužských obyvatel města putovala za každodenní obživou ze svých domovů do centra města, které se skládalo především z typického krytého tržiště (*bedestán*), často specializovaných řemeslnických uliček a otevřených trhů. Protože tržiště bylo dějištěm nejen místního, ale hlavně dálkového obchodu, byly k dispozici *karavanseráje* spravované *vakfem* a poskytující po určitý čas stravu, skladovací prostory a místo k přenocování všem cizincům bez ohledu na náboženskou příslušnost a původ. Pro plnění náboženských povinností muslimů byly pevným elementem centra mešity a k dispozici byly i nábožensko-sociální komplexy, tzv. *külliyeye*, v nichž se nacházely mešity, *medresy*, zpravidla i veřejné kuchyně (*imâret*), některé zahrnovaly i lázně, *karavanseráj* nebo špitál. Složení těchto komplexů nebylo všude stejné a mohlo se v jednotlivých případech časem proměnit. V mešitě bylo i sídlo místního soudce (kádí) a duchovních autorit, i když v některých městech mohl kádí poskytovat služby v sekulárních prostorech.⁴² Uzavřeným životem žily řádové domy (*tekke*, *zâviye*), jejichž obyvateli byli členové konkrétního náboženského bratrstva a rodina šejcha. Ačkoliv bylo řečeno, že centrum města sloužilo ke komerčním a výrobním účelům, nevylučuje to i jeho částečnou rezidenční funkci. Kromě svobodáren, *tekke* a *karavanserájí* zde mohly stát paláce a domy městských a provinciálních hodnostářů. Tyto ale byly okem nezapozorovatelné, neboť byly i s přilehlou zahradou obehnány zdí.

Osmané kladli velký důraz na sousedskou pohostinnost. Téměř ceremoniální návštěvy u sousedů ale nebyly jedinou formou přátelských setkání. Ti, kteří dávali přednost veřejné aréně, anonymní společnosti, nebo prostě neměli finanční a technické prostředky k pohoštění svých přátel u sebe doma, mohli navštěvovat od poloviny šestnáctého století

⁴⁰ A. Cohen – E. Simon-Pikali, *Jews in the Moslem Religious Court. Society, Economy and Communal Organization in the XVIth Century Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1993, dok. č. 353 (rok 1551). Doslova řečeno: „Tento dům se prodává se všemi právy, cestami a troskami...“

⁴¹ Viz například odpověď na otázku ohledně stavebních práv a následného sousedského sporu z úst soluňského rabína Šmuele di Medina (16. století): „A k otázce, zda je rozdíl mezi veřejným prostranstvím a slepou uličkou v tomto sporu [...] ta věc je zcela jasná, totiž že existuje rozdíl a to z tohoto důvodu: Stavěl-li by Reuven na veřejném prostranství, mohl by postavit vyčnívající přístavek a nikdo by nemohl protestovat [...], ale pokud by Reuven stavěl patrový výčnělek ve slepé uličce, každý obyvatel slepé uličky by mohl protestovat.“ Šu't Maharašdam, reprint lvovského vydání z roku 1862, nedatováno, IV 257. Zde se sluší upozornit na to, že v responsích dochází ke kombinaci starého židovského práva (jak termín veřejné prostranství, tak pojem slepá ulička se objevují již v Talmudu) a jeho konkrétních aplikací na dané společenské a kulturní podmínky (vliv osmanského zvykového práva).

⁴² Přesun soudu z mešity na sekulární území, nejčastěji do osobní rezidence kádího, usnadnilo jistě přístup nemuslimům a ženám.

kavárny. Tato novinka vzbuzovala nadšení i pohoršení a stávala se předmětem vášnivých sporů. Nabízí se otázka, proč tomu tak bylo, vždyť i před nástupem kavárny měli muži možnost popít muslimům povolené speciální pivo v tzv. *bozahane*, aniž by jejich jednání bylo klasifikováno jako pochybné. V chudinských čtvrtích, přístavech nebo za hradbami vznikaly *taverny*, jejichž návštěva ale byla chápána jako překročení hranic slušného chování. V tavernách se totiž proti zákazu úřadů podávalo víno a objevovaly se zde i ženy, které zpříjemňovaly zákazníkům pobyt tancem a hrou na hudební nástroje. Prostředí osmanské kavárny se těší neustálému badatelskému zájmu, a to mimo jiné v souvislosti s její společenskou funkcí. Ženy do kaváren přístup neměly, ale jinak nepanovaly ohledně vstupu žádné restriktce. Setkávali se zde muslimští obyvatelé města i nemuslimové.

Interiér typické istanbulské kavárny respektoval společenskou hierarchii. Na vyvýšené platformě sedávala místní honorace a elita, zatímco zbytek kavárny sloužil řadovým měšťanům. Majiteli a provozovateli kaváren byli hlavně obchodníci – takový byl trend na počátku kavárenské éry. Důvody pro to byly praktické. Obchodník, který kávu dovezl, ji zároveň i distribuoval a podával. Časem se však tato praxe rozšířila mezi další vrstvy společnosti. V obchodních registrech jsou vedeni jako majitelé kaváren dokonce i derviši⁴³ a muezzini⁴⁴. V období, které nenabízelo vojenským sborům práci na bitevním poli, se museli janičáři, kteří v době míru sídlili ve městě, poohlédnout po jiném způsobu obživy. Provoz kavárny byl pro ně ideálním řešením. Kavárenský život byl ale trnem v oku některých duchovních a představoval i jistou hrozbu v očích vlády. Každá strana měla pro tuto nevráživost jiné důvody. Někteří duchovní a přívrženci fanatických náboženských skupin kritizovali kávu jako ďábelský nápoj i hromadný způsob její konzumace.⁴⁵ Vládě zase vadila nově se vytvářející společenská situace. Vzhledem k tomu, že v osmanské kultuře se umění konverzace rozvíjelo při požívání nápojů a nikoli při hostinách, panovala obava, že tématem takových veřejných debat mohou být i státní záležitosti a především kritika poměrů. Toto podezření bylo mnohdy oprávněné. Diskuse o politice, válkách a vládě byly tak populární, že získaly dokonce svůj vlastní název – *devlet sohbeti*.⁴⁶

Parky, zahrady, fontány

V osmanském městě existovala i místa, která nenáležela a priori ani ke komerční, ani k rezidenční části. Ne náhodou šlo o místa, jejichž primárním účelem bylo poskytnout obyvatelstvu možnost socializace bez segregáčnických tendencí, nebo se k jejich prvotní funkci tato socializační funkce časem spontánně přidružila. Do první kategorie patřily

⁴³ Derviši byli členové islámských řádů mystického zaměření (súfismu).

⁴⁴ Svolávač veřících k modlitbě.

⁴⁵ Někteří badatelé upozorňují na časový i obsahový rozdíl kritiky kávy a její konzumace ze strany duchovních autorit. Kurlu na toto upozorňuje ve své dizertační práci, viz *The Struggle over Space*, s. 29–38. Tento autor pojímá kavárnu jako „prostředkující zónu mezi mocí a odporem“, tedy mezi státem a poddanými. Tamtéž, s. 17.

⁴⁶ V 17. století si například stěžuje Mustafa Naima, osmanský byrokrat a dějepisec: „[...] káva a tabák nebyly nic jiného než záminka ke shromažďování [...] dav budižkničemů se naporád shromažďoval v kavárnách [...] kde mohl trávit čas kritizováním [...] velkých a mocných, mrhat dechem diskusemi o říšských záležitostech.“ Cit. dle S. Akyazıcı Özkoçak, *Coffeehouses. Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul*, *Journal of Urban History* 33, 2007, č. 6, s. 974.

městské zahrady a parky. Druhá skupina zahrnovala fontány, samy o sobě architektonické skvosty osmanských měst, a lázeňské komplexy.

Charakter a způsoby využití parků a zahrad byly stanoveny jejich zakladatelem. V případě soukromých založení sloužil zelený prostor pro úzce vymezený počet osob. Zahrady zároveň poskytovaly sezonní ovoce, snoubila se zde tedy funkce čistě praktická i společenská.⁴⁷ V osmnáctém století lze pozorovat tendenci otevírání zahrad a parků veřejnosti. Někteří badatelé tento proces považují za první známky transformace společnosti směrem k uvědomění si užitečnosti a potenciálu veřejných prostor, především těch, které jsou určeny k relaxaci.⁴⁸ Pohyb osob v nich ale nebyl neomezený. Před otevřením každé nové zahrady autority pověřily vrchního zahradníka (*bostancıbaşı*) dohledem nad veřejným pořádkem. Tato přidělená funkce byla stvrzena sultánovým dekretem (*fırmáname*). I další výnosy, opakovaně vyžadující dodržování regulí týkajících se oblečení a chování jedinců, byly adresovány právě vrchnímu zahradníkovi. Pro splnění úkolů, které vláda zahradníkům uložila, byla nutná jejich neustálá fyzická přítomnost. Proto před každým otevřením zahrady veřejnosti byly na místě postaveny ubytovny pro zahradníky-hlídače. Představa o pořádku se neomezovala pouze na čistotu prostředí či absenci kriminálních živlů. V každodenní praxi to spíše znamenalo kontrolovat chování návštěvníků zahrad a zasáhnout v případě, kdy byly pozorovány jevy v rozporu s mravními zásadami islámu (opilství, smíšené radovánky, milostná dostaveníčka apod.). Za tímto účelem se vyhlášovaly vstupní dny pro muže a ženy odděleně, stejně jako v lázních. Alternativním řešením bylo rozdělení zahrady na mužskou a ženskou část. Dokonce i členové jedné rodiny měli sedět při pikniku odděleně. Na vyobrazeních datovaných 18. stoletím ale pozornému oku neunikne, že tato pravidla nebyla vždy důsledně dodržována, jsou na nich totiž zachyceny smíšené skupinky bavících se osob.

Na různých místech ve městě i mimo ně bylo nutné umožnit obyvatelům přístup k vodním zdrojům. Kromě fontán poskytujících pitnou vodu (*sebil*) se v islámské kultuře užívaly fontány k rituálnímu omývání před modlitbou (*şadırvan*). Některé fontány proto byly stavěny přímo v blízkosti mešit, koranických škol či uvnitř nábožensko-sociálních komplexů. V některých menších městech mohly být vodní zdroje (fontány, prameny) dokonce výlučnou doménou žen, alespoň v určitých denních dobách, a mohly se tak stát svébytným sociálním prostorem ženské kultury.⁴⁹ To platilo především v menších městech nebo v rezidenčních čtvrtích velkých měst, které disponovaly vlastními kašnami. K hygienickým a společenským účelům sloužily veřejné lázně (*hamamı*). Osmané v lázeňské kultuře navázali na římskou a byzantskou tradici a adaptovali ji v kontextu vlastní kultury. Lázeňské domy často poskytovaly i lázeňské služby.

Jak je zřejmé, obyvatelé osmanského města mohli využívat nemalé množství veřejných prostorů a v nich poskytovaných služeb. Je tedy nasnadě otázka, kdo zakládal a udržoval v chodu lázně, *karavanseráje*, komplexy, fontány, zahrady, tržiště apod.

⁴⁷ V tomto sborníku se věnuje otázce zelených prostor ve městě devatenáctého století B. Kubecová. Zdá se, že jí sledované prameny vyzdvihují především estetickou a společenskou funkci parků a zahrad. Praktické využití, jak vyplývá z textu, nehrálo větší roli. Jak v raně novověkém osmanském městě, tak i v Praze devatenáctého století jsou však zahrady a parky místem relaxace a společenského setkávání.

⁴⁸ Sh. Hamadeh, Public Spaces and the Garden Culture of Istanbul in the Eighteenth Century, in: V. Aksan – D. Goffman, *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 283.

⁴⁹ Srv. Alizadeh, Changes Conceptions of Women's Public Space in the Kurdish City, s. 411.

Absence magistrátu a městské autonomie evidentně nebyla překážkou plynulému chodu všech součástí městského organismu. V Osmanské říši, stejně jako v jiných islámských zemích, bylo budování, udržování a financování veřejných budov a prostranství ve městě i na venkově (včetně cest a mostů ve volné krajině) zajišťováno pomocí zbožných nadací (*vakfů*).⁵⁰ Jedinec (a příkladem pro všechny byla sultánova rodina a nejvyšší státní hodnostáři) mohl založit zbožnou nadaci, jejíž produkty činnosti financovaly předem stanovené podniky nebo i soukromé osoby.⁵¹ Kromě užitečnosti *vakfu* pro každodenní život ve městě zakladatel plnil svou náboženskou povinnost a prezentoval se tak jako řádný občan. Mnoho veřejných budov a staveb také neslo zakladatelovo jméno. Především v provinčních městech instituce *vakfů* umožňovala bohatším rodinám stvrzovat svou příslušnost k městské honoraci, která měla zpětně vliv na vzhled a fungování města.

Rezidenční části města

Obytné části města byly administrativně i orientačně členěny na jednotlivé městské čtvrti, tzv. *mahalle*. Ta nemusela být úředně ohraničená, ale obyvatelé přesto věděli, kde tyto hranice leží. Její název mohl sloužit i jako nástroj osobní identifikace namísto příjmení. Lidský faktor měl velký podíl na proměnlivosti a nestálosti čtvrtí. Ty mohly měnit jméno, velikost a nejčastěji obyvatele – nejspíše ve vzájemné souvislosti. Mohlo dojít ke sloučení několika čtvrtí nebo naopak k jejich dělení. Na noc mohly být městské čtvrti uzavírané brankami (*bab*). Protože domácnosti, vyjímaje bohaté rodiny, nezahrnovaly prostor pro fyzickou hygienu, byly zde i lázně, které mohli navštívit díky nízkému poplatku i ti nejhudší. Samozřejmě nechyběly menší mešity a modlitebny (*mescid*), popřípadě synagogy a kostely. Důležitý byl také menší trh pro předměty okamžité denní potřeby (netrvanlivé potraviny). Domácnosti, které neměly na dvore studni, čerpaly pitnou vodu z místních fontán. Fragmentace města do jednotlivých, určitým způsobem uzavřených čtvrtí měla své pozitivní stránky. Umožňovala snáze kontrolovat pohyb osob v ní a usnadňovala identifikaci cizích příchozích. Pokud muži opouštěli na celý den své domovy, získávaly ženy nad sousedstvím kontrolu.⁵²

Z hlediska populace mohlo jít o prostor etnický, náboženský nebo sociálně homogenní, nebo naopak o prostor velice nesourodý. Například v Soluni šestnáctého století existovaly čisté židovské čtvrti (Židé již tehdy tvořili přes polovinu tamějších obyvatel), v istan-

⁵⁰ Definice *vakfu* s ohledem na právní status majetku: Odejmutí jistého korpusu ze soukromého vlastnictví jakékoliv osoby a darování příjmů nebo užívacího práva, nyní nebo v budoucnu, na charitativní účely. Podle Powers, „Wakf“, *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 12, Scribner, New York 1982–1989, s. 543.

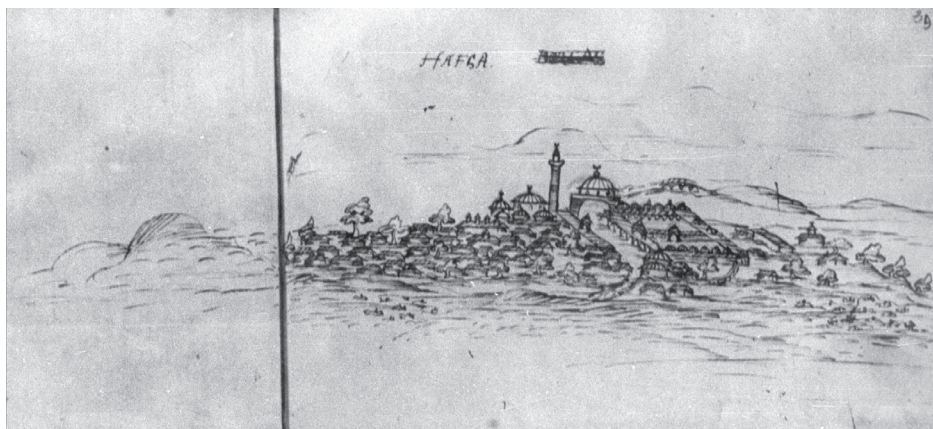
⁵¹ Předmětem zbožné nadace mohla být náboženská instituce (mešita, škola) nebo charitativní podnik (špitál, *imâret*). Prostřednictvím *vakfu* byl zajišťován plynulý přísun pitné vody do jednotlivých městských částí nebo byly spravovány veřejné prostory (fontány, *hamamy*) a *vakfu* stála v pozadí organizace náboženských i sekulárních oslav. Dokonce i kavárny mohly být otevřeny jako součást *vakfu*.

⁵² A. Madanipour si všímá právě této funkční dvojsečnosti městské čtvrti. Její existence na jednu stranu vytváří přechodný prostor mezi anonymním, neosobním městem a intimní domácností s tendencí přisuzovat jí některé charakterové rysy soukromého prostoru (např. při identifikaci cizího lidského elementu), na druhou stranu ale funguje jako médium efektivnější kontroly městského obyvatelstva, které na úrovni čtvrti nemá šanci žít anonymním životem. Srv. Madanipour, *Public and Private Spaces of the City*, s. 162.

bulské čtvrti Fener se zase soustřeďovali ortodoxní Řekové⁵³ (odtud pochází i pojem fanarioté). V těchto případech se prolínala etnická a náboženská identita. V Soluni sedmáctého století je doložena židovská kongregace rybářů a v Istanbulu se rozhodli místní výrobci vlněné příze založit společnou modlitebnu a kongregaci. Je pravděpodobné, že tyto rodiny sídlily ve vzájemné blízkosti a sousedství se tak stalo profesně homogenním. Především v sociálně vyšších vrstvách lze pozorovat tendenci stěhovat se do bohatších a vzdušnějších čtvrtí – to byl případ luxusní istanbulské čtvrti Ortaköy nebo „nového města“ Izmiru, které zažilo krátký, ale mohutný vzestup v sedmáctém století.

Kromě *mahalle* bylo město členěno na větší distrikty (*semt*), pojmenované většinou podle nějakého orientačního bodu (brána, věž, mešita, citadela). Zatímco tyto distrikty byly spíše pomůckou pro orientaci, *mahalle* plnila funkci základní administrativní městské jednotky a zároveň společenské a ekonomické entity.

V očích obyvatel město nekončilo s posledními domy. Za městem se většinou rozkládaly parky, zahrady a vinice. Velice módní se stala letní sídla oběhnaná zahradami, tvořící tak v příměstské krajině soukromé prostory, do kterých cizí osoba nevnikla, ba leckdy ani nemohla nahlédnout. Tato praxe rozšiřování soukromé domény za hranice města se netýkala pouze hodnostářů a městských elit, ale také dobře si vedoucích řemeslníků a majitelů obchodů.⁵⁴ Krajina za městem byla i oblíbeným místem několikadenních pikniků a oslav pořádaných cechů.⁵⁵ Veřejný charakter těchto událostí byl například v Sarajevu akcentován ceremoniálními setkáními na centrálním tržišti a slavnostním pochodem



Obr. 3: Pohled na městečko Havaşa (Hafsa) na cestě z Edirne do Istanbulu, druhá polovina 16. století. Pozornosti autora této kresby, jímž byl cestovatel z křesťanské Evropy, neušlo na první pohled patrné rozdělení sídliště na obytnou část (vlevo) a část komerční s karavansarají a dalšími veřejnými budovami. *Imagines urbium quarundam Hungariae et Turciae*, UBL: Cod. Voss. Lat. Oct. 50.

⁵³ V případě etnických Řeků se prolínala identita etnická a náboženská. V řadách fanariotů se ale pohybovaly také rody albánského, rumunského a slovanského původu. Důvodem pro jejich koncentraci právě v této čtvrti byla rezidence konstantinopolského patriarchy (od r. 1601).

⁵⁴ S. Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, London 2000, s. 151.

⁵⁵ Srv. Filan, *Life in Sarajevo in the 18th Century*.

na určené místo. Vedle zábavného momentu byla neméně důležitým aspektem cechovních slavností, výletů a pikniků reprezentace a opětovné potvrzování kolektivní identity členů společenství. Důležitým nástrojem manifestace ovládnutí veřejného prostoru účastníky procesí byl fakt, že začínalo v komerční části města a teprve odtud mířilo, procházejíc ulicemi, ven z města. Oficiální pozvání vojenské a duchovní elity na cechovní slavnosti a pikniky utužovalo soudržnost všech společenských vrstev městské populace. Řady řemeslníků a obchodníků zároveň demonstrovaly své „stavovské“ sebevědomí vůči městské elitě, která pro tuto chvíli hrála roli hosta.

Dům a jeho okolí

Attilio Petruccioli ve své studii provedl pokus o typologii obydlí ve městech islámských zemí. Je totiž zřejmé, že muslimské zákonodárství určovalo využívání prostoru domácího hospodářství pouze částečně. Nezanedbatelnými faktory byla naopak předislámská tradice té které oblasti, klimatické podmínky a kulturní charakter většinové populace. Za typický druh obydlí ve Středozeří se považuje do vnitřního dvora (nádvoří) orientovaná skupina oddělených bytových jednotek nebo místností, které primárně nekomunikují s vnějším prostorem ulice. Tento typ má podle některých badatelů původ v byzantském *domu* nebo dokonce v římském *atriu*. Převládající zastoupení typu stavby uspořádané kolem vnitřního dvora samozřejmě nevylučuje existenci i typově odlišných stavení orientovaných vchodem a okny do ulice. Na rozdíl od zaalpské Evropy tyto řadové městské domy zůstávaly omezeny na chudší čtvrti nebo sousedství.

Přestože komerční a rezidenční čtvrti byly v zásadě oddělené, nevyhnula se města v osmanském prostoru (v širším mediteránním a arabském kontextu) procesům komercializace obytných prostor (tzv. proces „tavernace“) nebo naopak fragmentace budov do menších bloků s bytovými jednotkami („ostrůvkování“).⁵⁶ Jak v obchodní, tak i v rezidenční části osmanských měst mohlo dojít k využití části primárně obytných prostor ke komerčním účelům. Nebylo výjimkou, že například majitelé kaváren situovaných v rušném centru města bydleli v místě provozovny.⁵⁷ Je ale pravdou, že tito lidé přicházeli do města zpravidla bez rodin, které zanechali v trvalém bydlišti. Převážně mužský ráz centra tedy nebyl narušen přítomností ženské části rodiny kavárníka. Vícepatrové dřevěné domy orientované do ulice v chudých čtvrtích Istanbulu a Soluně, jak je zobrazují staré fotografie, jsou vesměs produktem pozdní osmanské architektury devatenáctého století, a nemohou tudíž vypovídat o charakteru městské zástavby raného novověku.

Výška obytných staveb zřídka kdy překročila tři patra. V Istanbulu šestnáctého století byla více než polovina domů dvoupatrová. Postupem času, jistě i kvůli nedostatku prostoru, rostl počet dvoupatrových budov na úkor přízemních.⁵⁸ Druhé patro často

⁵⁶ A. Petruccioli, House and Fabric in Islamic Mediterranean City, in: S. K. Jayyusi – R. Holod – A. Petruccioli – A. Raymond, *The City in the Islamic World. Vol. I*, Brill, Leiden–Boston 2008, s. 858. Druhý případ platí například pro Káhiru devatenáctého století, vymykající se časovému rámci studie, v souvislosti s postupující industrializací a potřebou poskytnout ubytování početným pracovním silám.

⁵⁷ Özkoçak, *Coffeehouses. Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul*, s. 969.

⁵⁸ S. Faroqhi, *Men of Modest Substance. House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri*, Cambridge University Press 1987, s. 110. Tento trend je doložen v anatolských městech jako Ankara a Kayseri mezi lety 1600 a 1690, kdy se počet vícepatrových budov více než ztrojnásobil.

přesahovalo půdorys domu, nesmělo ale narušovat nebo znemožňovat veřejný provoz v ulici. Případné přestupky spojené s protizákonnými stavebními úpravami byly řešeny u kádího nebo jiné povolané osoby. Nevhodné architektonické řešení nadzemní přístavby bylo chápáno jako omezování veřejného pohybu na ulici a jako takové mohlo být pokutováno, popřípadě byla vyžadována taková stavební úprava, která by újmu způsobenou veřejnosti napravila. Podle dochovaných pramenů přes dvě třetiny istanbulských domů disponovalo centrálním dvorem. Bohatší rodiny mohly mít dokonce více dvorů, v chudších poměrech zase naopak mohl být společný dvorek přepažen zástěnou pro poskytnutí více osobního soukromí.

Výběr materiálu, ze kterého se dům stavěl, podléhal dvěma základním předpokladům: finančním možnostem a dostupnosti materiálu. Jelikož Osmanská říše byla rozlehlá a zahrnovala nejrůznější typy krajín a podnebných pásem, stavební materiály se oblastně výrazně lišily. Zatímco ve střední Anatolii převládaly kamenné, napůl kamenné či cihlové stavby (místní kámen měl měkkou texturu, a byl tedy snadno zpracovatelný, na druhé straně nebyl dostatek vodních komunikací k přepravě dřeva), v Istanbulu byly stavěny především domy dřevěné. Výhoda dřeva se paradoxně projevila především v období přírodních katastrof – při zemětřesení a požárech. V obou případech bylo možné poničenou budovu snáz opravit nebo znovu postavit. Silně pocítovanou nevýhodou dřeva byla samozřejmě snadná vznětlivost. Pouze veřejné budovy (mešity, školy, lázně) byly tradičně stavěny z kamene.

Protože dvůr s přilehlými budovami neobývala pouze jedna rodina, termín „dům“ (*hane, beyt, ev, oda*) značí jakoukoli obytnou místnost. Terminologie prozrazuje, že prostory obývané služebnictvem a otroky měly stejný status jako skladové prostory, neboť obojí je vyjádřeno stejným pojmem (*hücre*). Pro osmanský dům byla typická tzv. *sofa*.⁵⁹ Jedná se původně o zastřešenou verandu přistavenou k obytné místnosti (v hebrejských pramenech se slovo veranda objevuje v podobě, jakou má v jazyce ladino⁶⁰) s podélnými lavicemi určenými k sezení. V osmnáctém století se pozvolna transformuje v předsíň, aby se v devatenáctém století stala centrální místností bytu, ze které vedou dveře do ostatních pokojů.⁶¹ V osmanském domě chyběl rozmanitý nábytek a funkční diference místností. Základním kusem přenosného nábytku byl nízký stolek (*sofra*), na kterém se podávalo jídlo a nápoje. Členové domácnosti sedávali na vyvýšených místech podél zdi nebo jednoduše na poduškách a polštářích. V noci se ta samá místnost proměnila v ložnici. Matrace a deky se skladovaly přes den v zedních výklencích, překrytých závěsem nebo dřevěnými dveřními křídly. Pokud to existenční podmínky dovolovaly, byla snaha určitou místnost využívat jako tzv. *selamlık*, což byla „přijímací místnost“, do které

⁵⁹ Možnou alternativou *sofy* byla pavlač zvaná *hayat* (z arabského „život“). Tento termín ale v lokálních variacích může jednoduše znamenat i nezastřešený dvorek. V obou případech název vypovídá o účelu takového prostoru: bylo to místo, kde členové rodiny, popřípadě obyvatelé místností okolo dvora, „žili“, tedy prováděli domácí práce a udržovali společenský kontakt.

⁶⁰ Viz například responsum r. Jicchaka Adrabiho ze Soluně (16. století), Divrej Rivot, Benátky 1627, č. 266: „Reuven a Šimon postavili patro s dalšími sousedy a před patrovými místnostmi z jedné strany na druhou byla pavlač zvaná varandero v cizím jazyce a z každé strany pavlače vedl zabudovaný žebřík...“

⁶¹ S. Yerasimos, *Dwellings in the Sixteenth Century Istanbul*, in: S. Faroqi – Ch. Neumann, *The Illuminated Table, The Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg 2003, s. 279.

měli přístup cizí muži na pozvání nebo po předchozím ohlášení. Pokud skupinu hostů tvořili muži, ženy po dobu jejich přítomnosti zůstávaly v jiných částech domu nebo v *haremliku* (harému), tedy místnosti, kam naopak cizí muž nesměl vstoupit. Umístění *selamliku* záviselo na regionálních zvyklostech a ekonomickém postavení rodiny. Někdy šlo dokonce o místnost vydělenou z obytného stavení. Nejslavnější harém⁶² se nacházel v sultánově paláci a sloužil za vzor bohaté elitě osmanských měst. Čím bohatší rodina, tím vznešenější harém i *selamlík*. To platilo i opačně – chudé rodiny mnohdy ani neměly možnost svou domácnost tímto způsobem rozdělit.

Pro ilustraci uvádím několik příkladů domů z provinčního Jeruzaléma.⁶³ Popis nemovitosti se sestával ze čtyř částí: lokalizace, hranice, půdorysu a obsahu. Pro určení lokality se udávaly vedle názvu čtvrti i důležité, všem známé orientační body (mohlo jít o mešitu, synagogu, dům hodnostáře, bránu apod.). Stejně tak hranice byly tvořeny buď veřejným prostranstvím (většinou ulice), soukromým obydlím, veřejnou budovou, zahradami, nebo pustinou, popřípadě zříceninou. Nebylo výjimkou, že předmětem obchodu s nemovitostmi byl pobořený dům. V takovém případě samozřejmě chyběl detailní popis rozvržení budov a užitých prostor, ostatní informace však byly uvedeny:

[Ibrahim syn Josefův] od ní [Lipy dcery Jáкова] koupil [...] celý zbořený dům, nacházející se ve slavném Jeruzalémě v židovské čtvrti poblíž staré městské brány, a jeho hranice [jsou]: z jihu – zbořený dům; rovněž tak z východu; od severu – dům ve vlastnictví Žida Abdaláha; a ze západu – veřejná cesta⁶⁴ a zde i vchod. Tento dům se prodává se všemi právy, cestami a zbořeninami, se vším, co k němu dle všeobecné známosti patří a co se k němu pojí.⁶⁵

Jiný akt prodeje mezi dvěma Židy se týkal obytného domu s téměř luxusním vybavením:

[...] celý dům, nacházející se ve slavném Jeruzalémě, v židovské čtvrti v domě Dauda Žida, známém [jako] „Studniční dům“. Dům, který je předmětem prodeje, obsahuje: práva, malý dvorek dlážděný hrubými cihlami s jezírkem na zavlažování a granátovníkem, malou kuchyni, malou jižní komoru, severo-jížní sklepení rozdělené na dvě místnosti; v jedné z nich – té vnitřní – je malé okénko východním směrem, v té druhé okénko jižním směrem a dveře do sklepa. Hranice [domu]: Od jihu – dům Žida Josefa Směnárníka, bydliště židovského výrobce oleje; z východu – dům Žida Dauda syna Machlufova a v něm vchod do domu; ze severu – dům Žida Al-Bidhaniho; a od západu – dům, který je jeden z [předmětů] vakfu medresy Al-Kilanija.⁶⁶

Mezi zmíněná práva byla zahrnuta možnost průchodu do bytové jednotky, užívání toalety a čerpání vody z cisterny, která se nacházela v domě majitele celého komplexu.

⁶² V češtině tento pojem označuje jak místo, tak i skupinu žen, které tento prostor obývají. Tato studie se omezuje pouze na první význam.

⁶³ Jeruzalém sice představoval důležité místo všech tří monoteistických náboženství, správně a politicky ale zdaleka nedosahoval závažnosti jako například Damašek, Aleppo nebo libanonské Tripolis. Jeruzalém byl správním centrem jeruzalémského sandžaku, který byl součástí damašského (syrského) vilájetu.

⁶⁴ Doslova: „cesta, po které chodí veřejnost“.

⁶⁵ Cohen – Simon-Pikali, *Jews in the Moslem Religious Court*, 1993, dok. č. 353 (rok 1551).

⁶⁶ Tamtéž, dok. č. 352 (rok 1547).

Stísněné prostory uvnitř hradeb Jeruzaléma (vně hradeb Starého města se začalo stavět až v 19. století) nedovolovaly velké stavební projekty. Bylo zcela běžné, že na místě zbořeníšť se stavěly nové budovy. Obyvatelé jednoho domu se mohli také dohodnout na jeho rozdělení na několik částí, aby se dostalo každé rodině nejnужnějšího soukromí. Taková dohoda musela být odsouhlasena kádím a místním vrchním architektem. Předmětem dělení mohl být i samotný dvůr s příslušnou kuchyní a latrínami.⁶⁷ Dvůr nesloužil pouze k čerpání vody a jako kuchyně, ale také jako malá zahrádka, poskytující ovoce pro přímou spotřebu nebo i prodej. Z detailního popisu smlouvy vyplývá, že ne vždy měly všechny rodiny přístup k zařízením, které byly původně společné (v uváděném případě je to kuchyňský kout). Přes stísněné životní podmínky vyvíjeli obyvatelé snahu zajistit si minimální soukromí, které by bylo přesně vyměřeno hranicemi, nejlépe fyzického charakteru (zeď, zástěna). I toto soukromí je třeba chápat v daných souvislostech: polovinu dvorku sice získala jedna rodina, druhou stranu dohody ale tvořili bratři – tedy rodiny dvě. V chudších poměrech bylo možné koupit pouze jednu místnost, která měla sloužit jako bytová jednotka pro celou rodinu. I vlastnictví jednotlivé místnosti opravňovalo jejího majitele k užívání společných prostor, zajišťovalo nerušený průchod a zakládalo právní nároky na soukromí. Příklad prodeje jedné místnosti přináší další ukáзка z počátku osmnáctého století:

Celá místnost nacházející se v pevně stojícím domě ve slavném Jeruzalémě ve čtvrti Al-Riša, který se nachází v blízkosti domu zesnulého hadždži Aliho al-Namrí [...]. Jeho vchod vede k cestě a vedle vchodu je malá zakřivená místnost a ve zmíněné místnosti je menší místnost a nad ní pokoj ve vlastnictví Žida Jachji. [...] Prodán se všemi právy, cestami, ploty, toaletami – se vším, co k němu dle všeobecné známosti patří...⁶⁸

Přestože šlo o pouhou jednu místnost, zápis obsahuje přesný popis jejího umístění a obsahu.

V městských registrech nebyly rozměry domu uváděny v pevné jednotkové míře. Každá nemovitost i s přílehlými pozemky byla ale rozdělena na tzv. *kiráty* (podíly). S tímto stylem dělení se setkáváme např. v soudních zápisech jeruzalémského kádího.⁶⁹ Co se týče pozemků, ty patřily tradičně sultánovi a mohly být pouze pronajímány. Nemovitosti na těchto pozemcích stojící však mohly mít soukromého majitele. Představu o tom, jakou důležitost přikládali obyvatelé osmanského města skutečnosti, že jsou majiteli domu nebo jeho části, si lze učinit z množství vydaných certifikátů (*hüccet*), které tuto skutečnost potvrzovaly. Možnost prokázat se takovým certifikátem zároveň snižovala nebezpečí

⁶⁷ „Dvůr byl rozdělen na dvě části – severní a jižní, se souhlasem vrchního stavitele v Jeruzalémě. Jižní část případně bratrům a severní Ibrahimovi, stejně tak i záchod. Kuchyně bude patřit Ibrahimovi. Obě strany mají právo užívat studny, která se nachází v Ibrahimově podílu. Co se týče průchozího práva každé ze stran na její díl, byla uzavřena dohoda o proboření soukromých průchodů. Stejně tak se dohodli postavit uprostřed zeď-zástěnu [...] od kuchyňského koutu až k otvoru studně [...] Každý bude mít právo používat vodu na jeho části pozemku. Vinice případně Ibrahimovi a granátovník bratrům.“ Tamtéž, dok. č. 363 (rok 1570).

⁶⁸ A. Cohen – E. Simon Pikali – O. Salama, *Jews in the Moslem Religious Court. Society, Economy and Communal Organization in the XVIII. Century. Documents from Ottoman Jerusalem*, Jerusalem 1996, dok. č. 410.

⁶⁹ Viz např. písemné potvrzení udělené kádím o rozdělení domu mezi Žida a muslima podle předchozí úmluvy, tamtéž, dok. č. 432 (rok 1740). Předmětem dělení byla kromě obytných částí budovy i pekárna a chlév.

soudních sporů, respektive zvyšovala šanci na výhru jeho držitele. Mobilita uvnitř města byla v osmanském období celkem vysoká, neboť nemovitosti při své krátké trvanlivosti nebyly drahým artiklem. Nebylo tedy výjimkou, že se rodina za život několikrát stěhovala. Osobní vazby si tedy lidé nevytvářeli k prostoru, jež obývali, jako spíše k věcem, kterými se obklopovali. Užité předměty jako oděvy, látky, nádobí a servisy, šperky, ložní prádlo a polštáře tak tvoří větší část soupisů pozůstalosti.

Symbolický prostor města

Obyvatelstvo osmanského města bylo různorodé: členilo se na vojenské a duchovní elitní vrstvy (*askeri* a *ulemâ*), které byly stejně jako sultánovi otroci (*kul*) osvobozeni od daní, a daním podléhající masy *reâyâ*. Z hlediska náboženské příslušnosti se všichni obyvatelé říše dělili na osoby muslimského vyznání a na nemuslimy (v drtivé většině *zimmi*). Nemuslimští *reâyâ* museli platit kromě obecních berní zvláštní daň z hlavy (*cizye*, *haraç*). Většina obyvatel se bez ohledu na náboženskou příslušnost, pokud se živila řemeslem, drobným obchodem a službami, sdružovala do profesních korporací podobných cechům (osm. tur. *esnaf*). Různé způsoby organizace a příslušnost jedince k (státem) uznanému společenství byly výchozím bodem pro komunikaci státu s obyvatelstvem říše, čímž máme na mysli především komunikaci potřebnou k výměře a výběru daní. Jediněc, až na vzácné výjimky, nemohl odevzdávat daně mimo rámec komunity, ve které žil. U muslimů a částečně křesťanů se postupovalo podle zeměpisného a profesního klíče, kdežto Židé byli vždy vedeni jako členové celoměstské komunity Židů (v osmanských pramenech je užít obecný termín pro společenství lidí, tzv. *taife*), popřípadě jako členové některé ze židovských kongregací (heb. *kahal*, osm. tur. *cemaât*).

Na městské půdě se tak formovaly různé kolektivní identity, které se vázaly k nějakému typu prostoru (mešitě, synagoze, kostelu a klášteru, sousedství, nebo i celé čtvrti, cechovní dílně, konventu súfijského bratrstva apod.). Někdy tato společenství ale nedisponovala konkrétním fyzickým prostorem, který by mohla užívat a považovat za svou doménu. Taková situace mohla vzniknout v případě náboženských minorit, které žily rozptýleně v muslimské části města a neobývaly svou vlastní čtvrť. Jako místo modlitby mohla sloužit místnost v něčí domácnosti. Úřady však tuto rozptýlenou skupinu vedly v záznamech jako jednolitý celek, což koneckonců odpovídalo i její vlastní představě o sobě.

Společně sdílený soubor lidových věr a pověr mohl pozitivně působit na pocit soudržnosti obyvatel města. Pro raně novověkého člověka byla přítomnost nadpřirozených bytostí realitou. Při studiu života ve městě a jeho okolí je třeba tento fenomén zohlednit. Pro obyvatele města totiž byli džinové a duchové stejně reální jako jejich sousedé. Vyprávěnký, svědectví a opatření konaná proti škodlivému působení těchto stvoření-symbolů nanovo upevňovaly pozitivní susedské vztahy. V některých městech je doložen zvyk procházet určitými zákoutími ve dvojicích, protože jimi údajně vládli zlí džinové.⁷⁰ To ale

⁷⁰ Například Mosul 19. století, viz D. R. Khoury, Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors: Domestic and public spaces for Mosuli Women, in: M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Brill, Leiden–New York–Köln 1997, s. 122.

vyžadovalo komunikaci mezi lidmi pohybujícími se v tomto místě a z druhé strany zároveň vyjádření solidarity a pochopení. Znalost nejbližšího okolí se všemi jeho džiny a historikami vytvářela živnou půdu pro kolektivní identitu obyvatel čtvrti, která ale nemusela být topograficky totožná s úředně vedenou *mahalle* – mohlo jít i o celek větší či menší.

Na životních zkušenostech ženy lze ilustrovat vliv společenského postavení jedince na pravděpodobnější nebo upřednostňovanější způsoby identifikace s okolím. Míra identifikace s městskou čtvrtí souvisela s postavením rodiny, do které žena patřila. Ženy z vyšších vrstev, které se pohybovaly pouze v rodinném sídle a nepodílely se výrazně na společenském životě vně domu, málokdy udávaly jako znak totožnosti čtvrt, ve které bydlely. Jinými slovy, městský prostor jako takový neměl přímý vliv na jejich mobilitu. Ženy ze středních a nižších vrstev naopak běžně udávaly svou „adresu“ formou názvu čtvrti. Tyto ženy totiž spíše vycházely z domu za každodenními činnostmi spojenými s obstaráním domácnosti a mnohdy i za prací. Proto jejich ztotožnění se s prostorem, ve kterém se denně pohybovaly a kde vytvářely kontakty, bylo silnější než u žen z bohatých rodin. Ženská část městské elity nebyla dostatečně obeznámena s fyzickým prostorem města, ačkoli se mohla podílet na veřejném životě prostřednictvím pořádání hostin a vytvářením důležitých kontaktů v prostoru domova, který se na tu danou chvíli proměnil ve „veřejnou sféru“ ne nepodobnou literárním salonům v Evropě 18. a 19. století, které nezřídka byly i ryze ženskou záležitostí.⁷¹

Představa o soudržnosti městského společenství po jeho jednotlivých částech nebo jako celku byla zajišťována charitativní činností. Pomoc „legitimním“ chudým a nemocným, kteří byli, stejně jako v Evropě, pokládáni za součást městského organismu, pomohla opakovaně konstituovat společenství lidí sdílejících tytéž hodnoty. Tyto sítě solidarity pak mohly jít podél hranic náboženských skupin, v některých případech ale mohly být i geograficky zakotvené (např. sousedství).

Morální geografie

Mezilidská komunikace a lidské soužití vůbec jsou v každé společnosti určovány a usměrňovány přijatými vzorci chování, které vycházejí z hodnotového systému dané společnosti. Tento systém také umožňuje označit některé typy chování a jednání jako odporující normě a narušující společenský řád. Je zajímavé, že prostor, jenž je velkou měrou poznamenán lidskou činností (např. právě hustě zastavěné, funkčně složitě členěné město), usnadňuje jedincům porozumět a chopit se sociální role, kterou mají v dané situaci zastávat. Jinými slovy, „lidé vědí, kým jsou a jak se mají chovat, lépe v situaci, kdy se pohybují v aréně konstruované lidskou rukou, než v netknuté přírodní scenérii“.⁷² Zdá se tedy, že zohlednění behaviorálního hlediska v topografických studiích může být pro

⁷¹ J. T. Pekacz, *Conservative Tradition In Pre-Revolutionary France: Parisian Salon Women*, Peter Lang, New York 1999; D. Goodman, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca 1994; pro širší kontext společenských proměn strukturálního charakteru viz J. Habermas, *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, Filosofie, Praha 2000; N. Elias, *O procesu civilizace. Sociogenetická a psychogenetická zkoumání. 1. díl: Proměny chování ve světských vyšších vrstvách Západu*, Argo, Praha 2007.

⁷² Yi Fu Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1977, s. 102.

pochopení obou konceptů velkým přínosem. Tímto směrem se od konce 80. let vydává morální geografie.⁷³ Způsob, jakým jsou interpretovány lidskou společností krajiny, místa a poloha objektů v nich, podle D. M. Smithe zpravidla zahrnuje normativní soudy a hlediska.⁷⁴ Každá společnost v historii lidského rodu si vytváří svůj systém morálních hodnot. Každý jedinec si je vědom existence dobrého a špatného, morálního a nemorálního, ačkoli ne vždy je schopen narýsovat přesné hranice mezi nimi nebo je jinak identifikovat. Jednotlivé hodnotové systémy se od sebe mohou výrazně lišit, ale společně mají to, že se vždy vztahují na člověka v jeho aktuální místní zakotvenosti. Nezanedbatelnou úlohu v posuzování lidského chování v prostoru hrálo pohlaví, věk, náboženská, etnická a sociální identita.⁷⁵ Výlučně genderový aspekt se v morální geografii ukazuje jako nedostačující. Již bylo uvedeno, že pohyb v jednotlivých místech osmanského města nebyl regulován pouze představou o správném chování žen, ale také třeba nemuslimů, otroků, příslušníků určité profese atd. Samotné rozdělení města na primárně komerční a obytnou část naznačuje, jak měla ideálně vypadat organizace městského prostoru a každodenní lidské činnosti. Ačkoli drobné krámký a řemeslné dílny nechyběly ani v rezidenční části města, tomuto jevu byly stanoveny limity, jejichž povaha se projevila především v konfliktních situacích.⁷⁶

Urbánní výstavba byla tedy motivována mimo jiné i představou o tom, co kam patří.⁷⁷ Při jakémkoli plánovaném stavebním projektu v osmanském městě se například řešila otázka, jaké veřejné budovy ve městě nebo v jeho části zde mají své legitimní místo, a které nikoli. Srovnání tří typů budov – veřejných lázní, kavárny a taverny – ukáže, jak se jejich „morální poloha“ lišila. Veřejné lázně své místo našly bez výjimky všude. Stavěly se v komerčních i rezidenčních částech města, tvořily tedy rovnoměrnou součást městské krajiny. Oproti tomu nebylo zvykem otevřít kavárnu v místě primárně určeném k bydlení – kavárny byly zřizovány v těch částech města, které byly spíše obchodního a výrobního rázu. Provoz kavárny ale i tak v očích většiny městských obyvatel nevyvolával otazníky kolem morálky, až na občasné útoky náboženských radikálů. Naproti tomu taverny reprezentovaly místo a priori pochybné a jejich výskyt v městském centru byl nežádoucí. Tyto

⁷³ Srv. F. Driver, *Moral geographies: social science and the urban environment in mid-nineteenth century England*, *Transactions of the Institute of British Geographers* 13, 1988, s. 275–287.

⁷⁴ D. M. Smith, *Moral Geographies. Ethics in a World of Difference*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, s. 45.

⁷⁵ Pravidla morálního chování v prostoru jsou udávána vládnoucí společností a některá z nich jsou součástí nepsaných pravidel vycházejících z hlubších kulturních předpokladů. V dnešní době se pojem teritoriality používá hlavně v souvislosti s národním státem, ale také s rovnými právy homosexuálů, osob jiné barvy pleti a jiného pohlaví. Mnohem méně je pak akcentován sociální faktor a faktor náboženský. Dá se říci, že proti éře občanské společnosti právě tyto dva elementy, společně s genderovým, byly v určování a chápání pravidel pohybu v určitých prostorech stěžejní.

⁷⁶ Srv. např. Šu't Maharašdam IV 267. Tato otázka řeší sousedský spor mezi Reuvenem a Šimonem, kteří vlastní domy ve společném dvoře. Reuven si stěžuje na škodu vznikající jemu (jako většinovému vlastníkoví nemovitosti) z řemeslné činnosti Šimona, jenž zpracovává vlnu. Dokud své řemeslo provozoval v malém rozsahu, nevyvolával tím žádné rozbroje. Když však rozšířil svůj podnik a přijal společníka, společný dvůr se proměnil v řemeslnou dílnu a pohyb na něm byl značně omezen, nemluvě o odpadu a výparech, které nutně musely obtěžovat obyvatele obytných částí domu. Na jiném místě je uveden příklad protestu obyvatel čtvrti proti otevření nové kavárny (Akyazıcı Özkoçak, *Coffeehouses. Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul*, s. 972–973).

⁷⁷ Smith, *Moral Geographies*, s. 53.

podniky byly tedy vykázány z morálně řádného prostoru města (centrum a rezidenční čtvrti) na jeho okraj či zcela na jeho hranici (za hradby, do přístavu).

Sociální geografie byla rovněž ovlivňována dobovými představami o harmonické společnosti. Jak poznamenal David Sibley, „sociální prostor je do velké míry formován našimi představami o tom, kdo do něj patří a kdo ne“.⁷⁸ Studium města jako sociálního prostoru podněcuje tedy další otázky: Komu jsou určena která místa? Kdo je z nich dočasně nebo natrvalo vyloučen? Jak se toto vyloučení v praxi provádí? Někdy může jít o mechanismy, které běžný obyvatel stěží postřehne, protože jsou součástí jeho každodenní rutiny. Sem může patřit návštěva lázní, které byly přístupné mužům a ženám v jiných hodinách nebo v jiných místech. Jindy mohla být iniciativa směřující k vyloučení určité části populace z některých míst záměrná a plánovaná. K dosažení tohoto cíle dokonce mohlo být využito litery zákona, která pak fungovala jako pouhá záminka k vyklizení prostoru. *Zimní* v osmanském městě nesměli kupříkladu bydlet v okolí mešity a toto pravidlo bylo v některých případech použito jako mechanismus, který napomohl odstranění nežádoucích obyvatel z vybrané lokality. Úředním vyhlášením stavby nové mešity byla dána legální záminka k vystěhování nemuslimů z přilehlých domů. Postižené osoby byly tedy v pozici „utlačovaných“. Tato role ale nebyla konstantní. Jiná socioprostorová situace týmž lidem nabízela roli „utlačujících“: Skupina osob násilně přestěhovaných mohla ze svého středu vypudit živly ohrožující dobrou pověst sousedství.

Výše nastiňená souvztažnost prostoru a morálních nároků kladených na jedince se dá velice dobře ilustrovat na konceptech soukromého a veřejného. Napříč časem a prostorem v zásadě platí, že soukromý prostor snese způsoby chování, které by na veřejnosti působily nepatřičně. Debaty o tom, jaké chování je přípustné na určitých místech, mohou být naopak součástí vytýčování nových hranic soukromého a veřejného prostoru.⁷⁹ Indikátorem této prchavé hranice může být v případě osmanské ženy zahalení obličeje rouškou, což byl akt vyžadovaný na veřejnosti nebo v přítomnosti cizích mužů od každé mravně bezúhonné muslimské ženy. Pokud určité místo v dané chvíli bylo pocítováno, vnímáno jako soukromé, žena si tvář nemusela zahalit (nepředpokládalo se samozřejmě, že by se zde ocitl znenadáni cizí muž). V opačném případě si tvář zahalila rouškou či závojem. To vše za předpokladu, že určité procento žen se odchylovalo od této společenské normy, ať už vlivem společenského statusu, následkem konkrétních okolností nebo z vlastní vůle. Kde tyto limity v konkrétním místě skutečně ležely, bylo otázkou společenského – nepsaného – konsenzu.

Pojem morální geografie v sobě implicitně zahrnuje i „nemorální“ geografii. Poukazem na nesprávné a nevhodné formy chování osob a jejich vyloučení z morálního prostoru města se znovu potvrzovala a formulovala vedle definice nepřijatelného chování i definice chování přijatelného. Prostorová dimenze přitom hrála stěžejní roli. Jeden příklad za všechny: ženy navštěvující taverny vytvářely z tohoto místa prostředí smíšených radovánek, a byly to proto v očích okolí ženy pochybné pověsti, odkázané na okraj společnosti. Jakkoliv ale jejich přítomnost v prostředí určeném mužům byla kritizována, napomáhala svým špatným příkladem k uvědomění si žádoucích forem chování a jejich vstřípení do povědomí městského obyvatelstva. Za účelem udržení městské morálky

⁷⁸ Sibley, *Geographies of Exclusion: Society and Difference in the West*, s. 3.

⁷⁹ Smith, *Moral Geographies*, s. 119.

v přijatelných mantinelech byli v každém městě pověřováni vybraní jedinci, aby sledovali městský ruch a zakročili v případech překročení pravidel slušného chování. Tito strážci měli většinou na starosti určité teritorium. Na tržištích a v ulicích s krámkou tuto funkci plnil *muhtesib*, jehož původním úkolem bylo dohlížet na bezkonfliktní chod místního obchodu. Oproti tomu v zahradách a parcích fungoval výše zmíněný *bostancıbaşı*. Dokonce i v rámci minoritních komunit byly zřizovány mravnostní hlídky. Například v židovských kongregacích to byli tzv. *memunej averot* (pověřenci nad přestupky). Hlídky mohly potrestat osoby narušující společenský řád na místě nebo je mohly odevzdat k dalšímu prověření místnímu kádímu.

Leckdy pouhá vůle jednat v souladu s požadavky islámu na vzezření jedince a jeho chování nestačila, a to z toho důvodu, že si dotyčný jednoduše nemohl dovolit „luxus“ jednat předepsaným způsobem. Klasickým případem je u žen opět zahalování tváře nebo obecně ideál ženy jako „neviditelného klenotu“, schovaného buď v útrokách harému, nebo za lidskou zdí otroků a služebnictva. Pouze ženám z bohatších rodin bylo dopřáno luxusu mravní čistoty ve výše uvedeném smyslu. Chudší ženy musely často vycházet z domu za prací a každodenními povinnostmi, jelikož nedisponovaly služebnictvem a mnohdy neměly možnost v denním shonu myslet na zahalení tváře. Není proto divu, že v osmanské společnosti byla tradičně chudoba a nouze spojována s představou absence morálky a mravní zdrženlivosti, kdežto bohaté rodiny naopak měly větší šanci na to, aby na ně bylo od počátku pohlíženo jako na morálně bezúhonné. Ženě z vyšší společnosti bylo umožněno participovat na veřejném životě jen díky tomu, že byl přísně rozdělen na mužský a ženský.

Sociální a náboženské aspekty života ve městě

[Ž]ádný z těch [lidí] nemá své postavení stále ani pevné po delší dobu, jsou v neustálém pohybu a jednoduše se přesunují a přecházejí z jednoho extrému do druhého, jak [z hlediska] statusu a hodnosti, tak v bohatství a chudobě.⁸⁰

Dojmy z osmanské metropole, které si zpět do svého působiště Soluně odvezl rabín a spisovatel Moše Almosnino (asi 1515–1580), byly velmi silné, či jako takové je chtěl alespoň představit čtenářům. I když jeho slova lze číst jako určitou nadsázku v rámci autorské licence (šlo o beletristické dílko postavené na popisu městských extrémů), základní myšlenka zůstává stejná: jednou z viditelných vlastností sídelního města Istanbulu byly velké sociální rozdíly. Ty samozřejmě existovaly v každém raně novověkém městě, co ale autor vnímá jako místní zvláštnost, je nestálost a proměnlivost společenského postavení. Příslušnost k elitním vrstvám společnosti byla podmíněna oblíbeností v sultánově nejbližším okruhu. Rozměr daňové povinnosti byl pevně určován státem. Obecné pravidlo ale mohlo být porušeno prostřednictvím výjimky udělené sultánem. *Zimmí*, který věrně sloužil sultánovi – a ten byl s jeho službami spokojen –, mohl získat exempci z placení

⁸⁰ R. Moše Almosnino, *Crónica de los Reyes Otomanos*, ed. P. Romeu Ferré, Barcelona 1998, s. 221: „[...] ninguno dellos está fijo ni firme en su estado mucho tiempo, antes están en continuo movimiento y fácilmente se transponen y se trespasan de un extremo en otro, tanto en los estados y grados como en la riqueza y pobreza.“

dání. Podle islámského pojetí lidské společnosti nebylo správné *zimmi* nutit k přijetí islámu, zato ale na ně bylo nahlíženo a priori jako na méněcennou skupinu lidí, kteří kvůli své hlouposti setrvávají ve špatném náboženském systému.

Restrikce týkající se vzhledu a pohybu *zimmi* měly i svůj prostorový rozměr a promítly se do podoby městské krajiny. Nemuslimové podle zákona nesměli bydlet v blízkosti mešity nebo muslimské modlitebny. Stejně tak nemuslimské modlitebny (synagogy a kostely) se směly opravovat pouze s úředním souhlasem. Totéž platilo samozřejmě pro výstavbu nových modliteben. Obytné domy nemuslimů nesměly převyšovat muslimské domy a při jejich stavbě nemělo být užito honosných prvků.

V majetkových a sousedských sporech pak dle *šarifů* nemělo docházet k znevýhodňování nemuslimů, neboť jedním z bodů Omarovy smlouvy byla záruka nedotknutelnosti jejich majetku. Tak například v Istanbulu si v roce 1612 otevřel nemuslimský podnikatel kavárnu v (převážně) muslimské čtvrti a místní si stěžovali na hluk, který okolo kavárny vznikal. Žádali proto zavření podniku. Úřady však stížnost zamítly s odůvodněním, že kavárna se nachází v blízkosti tržiště a není součástí obytného domu. Jen v druhém případě by bylo totiž podle zákona možné podnik uzavřít.⁸¹ Náboženská příslušnost kavárníka nebyla pro vyslovení verdiktu v tomto konkrétním případě důležitá.

Další oblastí, která neznala náboženské hranice, bylo zakládání *vakfů*. Kromě muslimů se jako zřizovatelé *vakfu* objevují i *zimmi*. Také sociální profil zakladatelů vypovídá mnohé o vývoji městské populace a formování místních elit. Například v nově založeném osmanském městě Tatar Pazarcik v Thrákii lze vysledovat během 16. století výrazný posun v identitě iniciátorů veřejných staveb prostřednictvím *vakfu*. Zatímco zpočátku převažovala mezi zakladateli vojenská elita, od šedesátých let narůstá podíl místních řemeslníků.⁸² Zbožné nadace byly formulovány buďto jako veřejné, nebo jako soukromé akty založení. U rodinného (soukromého) typu měli požitek z výtěžku rodinní příslušníci a zakladatel, ale i tento typ musel splňovat charitativní záměr. Nepřehledná situace okolo definice *vakfu* a vzájemné překrývání typů nadací umožňovaly rodině mnohdy velice dobré finanční zabezpečení i pro více generací. Dokonce i v případě veřejného nadání se mohli potomci podílet na zisku (např. jejich ustanovením správcem, financováním mzdy předčítače Koránu v mešitě, jímž byl člen rodiny apod.). Fungování zbožných nadací koresponduje s tezí Lynchové, formulované pro oblast západní a jižní Evropy, totiž že část rodinného života nebo rodinných aktivit se odehrávala ve veřejném prostoru. Autorka svou domněnku dokládá na charitativní činnosti.⁸³ I přesto, že se nám zdá tato definice příhodná, je dobré mít na paměti, že role rodiny v historii *vakfů* byla pouze jednou z mnoha stránek této složité instituce.

Ze strany úřadů panovala snaha udržovat ve městě klid a pořádek. V otázce právní odpovědnosti za spáchané zločiny hrál typ lokality stěžejní roli. V případě vraždy, kde pachatel zůstal neznámý, se vyšetřovací postup lišil podle místa činu. Zatímco

⁸¹ Akyazıcı Özkoçak, Coffeehouses. Rethinking the Public and Private in Early Modern Istanbul, s. 972–973.

⁸² M. Kiel, Tatar Pazarcik. The Development of an Ottoman Town in Central-Bulgaria or the Story of How the Bulgarians Conquered Upper Thrace Without Firing a Shot, in: K. Kreiser – Ch. Neuman, *Das osmanische Reich in seinen Archivalien und Chroniken Nejat Göyünc zu Ehren*, Istanbul 1997, s. 31–67.

⁸³ K. Lynch, *Individuals, Families, and Communities in Europe, 1200–1800. The Urban Foundations of Western Society*, Cambridge University Press 2003, s. 18.

v rezidenčních čtvrtích byli hnáni k odpovědnosti obyvatelé přilehlých domů nebo představitelé společenství, v komerčních částech města, očividně veřejných ulicích a v okolí veřejných budov již odpovědnost neležela na bedrech místních obyvatel či uživatelů prostoru, nýbrž náležela státu.⁸⁴ Navzdory snaze ze strany státu i kolektivu však přesto docházelo v osmanském městě k sociálním nepokojům, jejichž analýza by si zasloužila speciální studii. V každém případě lze říci, že veřejný prostor sloužil mimo jiné jako aréna pro vyjádření nespokojenosti obyčejných lidí, včetně žen. Z osmnáctého století je zaznamenána zpráva o protestu sarajevských žen proti rozmáhající se chudobě a nedostatku ve městě následkem vojenských střetů. Svou nespokojenost pobouřené ženy projevovaly křikem před mešitou v době modlitby a nabádaly modlící se, aby je ve vyjádření nespokojenosti podpořili.⁸⁵ Některé protesty mohly být spojeny se vzrůstajícím vlivem náboženských fanatiků, jejichž kazatelé brojili proti společenským nešvarům a rozmáhání se nemravností. Terčem útoků byly většinou kavárny, které ztělesňovaly to, co fanatičtí konzervativci kritizovali. Vedle těchto občasných razíí ve městě potenciálně hrozila, především v mírových dobách, vzpoura janičářů, kteří byli existenčně závislí na vojenských výpadech říše.

Hranice mezi soukromým a veřejným

Studie o struktuře a funkci domácnosti v muslimském prostředí, které zohledňují koncepty soukromí a veřejného habitu, se zaměřují na dvacáté století.⁸⁶ Při zkoumání raně novověkých realii se tedy o ně nelze zcela opřít. Mohou ale posloužit jako výchozí bod – transformace, jež se pozvolna na poli veřejné a soukromé domény odehrála, se vyvinula tímto směrem. Autorka studie se domnívá, že názor vyslovený Lindou Nicholsonovou pro město Západu, totiž že veřejné a soukromé hrálo zásadní roli ve strukturaci genderu v moderní době, se dá vztáhnout i na náš předmět studia.⁸⁷ Přitom je třeba doplnit, že nešlo o jednosměrné ovlivňování, ale spíše o reciproční vztah mezi členěním životního prostoru a jeho užíváním osobami různého pohlaví.

Jedním z prvních pokusů nahlédnout do složitých vztahů mezi genderem, mocí a prostorem v Osmanské říši je studie Leslie Peirceové o sultánově harému.⁸⁸ Peirceová je toho

⁸⁴ Podle hanafijské právní školy platilo pravidlo, že pokud je pachatel neznámý, všichni obyvatelé sousedství jsou podezřelí. Pro odvrácení podezření bylo nutné složit hromadnou přísahu. Kromě toho bylo nutné finančně odškodnit pozůstalé oběti. Plátce odškodného byl stanoven rovněž s ohledem na typ prostoru. V případě soukromých a polosoukromých prostranstvích finanční částku museli složit místní obyvatelé, kdežto byl-li zločin spáchán ve veřejném prostoru, částka byla rodině vyplacena přímo ze státní pokladny. Viz B. Johansen, *Eigentum, Familie und Obrigkeit im hanafitischen Strafrecht. Das Verhältnis der privaten Rechte zu den Forderungen der Allgemeinheit hanafitischen Rechtskommentaren, Die Welt des Islams* XIX/1–4, 1979, zvl. s. 19–23.

⁸⁵ Srv. Filan, *Life in Sarajevo in the 18th Century*.

⁸⁶ E. Friedl studovala postavení žen ve venkovském prostředí Íránu, J. Marcus se zabývala ideálními představami o odděleném světě žen a mužů v Turecku a odlišnou realitou.

⁸⁷ L. J. Nicholson, *Gender and Family. The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, Columbia University Press, New York 1986, s. 206. Nicholsonová má na mysli především uzavření ženy do prostoru soukromé domácnosti, které bylo produktem devatenáctého století. Lze se domnívat, že kategorie soukromého a veřejného a kategorie genderu spolu souvisely i v dobách dřívějších, s tím rozdílem, že soukromí a veřejný prostor nabývaly jiných významů.

⁸⁸ L. Peirce, *The Imperial Harem*, Oxford University Press, Oxford 1993. Autorka své bádání obohátila o rozměr ideálních představ o morálce a vlivu těchto představ na život žen v mezních situacích

názoru, že i domácnost mohla poskytnout pozadí pro děj odehrávající se v politické aréně, například formou navazování politicky důležitých kontaktů a aliancí. Ačkoli autorka sleduje veskrze výjimečné prostředí královského harému, který nefungoval jako obyčejná městská domácnost, činí důležitý poznatek platný i pro jiné domácí sféry – rozdělení prostoru mezi mužský a ženský, nejjasněji ztělesněný v sultánově paláci, nevyčerpává všechny hybné síly oddělující soukromí od veřejného prostoru. Nezanedbatelnou roli přitom hrála ekonomická a společenská pozice aktérů. Pravidla určující pohyb a vzezení žen byla pouze zdánlivě diktována jen prostorovou dispozicí domácnosti. Společenský status se významně podílel na chování doma a na veřejnosti. Ani privilegovaní muži se téměř nikdy neobjevili na veřejném prostranství zcela „odhaleni“, tedy bez svity služebníků a otroků.⁸⁹

Domov a rodina byly v očích muslimských Osmanů téměř posvátnou hodnotou. Překročení určité hranice uvnitř domu cizincem znamenalo vážné narušení společenského pořádku.⁹⁰ Kudy ale vedla tato hranice? Na následujících několika situacích bude představen koncept tzv. kontextuálního soukromí. Limity soukromého a veřejného nebyly statickou veličinou, ale byly neustále v pohybu v závislosti na několika faktorech. Kromě právní a pocitové dimenze bylo důležitým aspektem lidské prostředí.

Prvním příkladem je harém, za předpokladu, že takový prostor v domě byl. Obecně vzato jde o místnost, která slouží výhradně ženské části domácnosti, a proto bývá označována za výsostně soukromí a ženský prostor. Tato definice ale pokulhává. Harém sdílely ženy i s tou mužskou částí rodiny, která měla status dítěte. Za druhé, hlava domácnosti měla do těchto prostor nerušený vstup. Nakonec i harém mohl sloužit jako místo setkávání, přijímání návštěv, a za určitých životních okolností se mohl zaplnit osobami, které do rodiny nepatřily. V sociálně vyšších vrstvách pak harém sloužil nepokrytě jako kanál politicky a strategicky důležitých informací, které proudily napříč ženskou „veřejností“ a jejich prostřednictvím se pak dostávaly k mužské části rodiny.

V prostředí elitních vrstev, které se těšily velkým domácnostem, byly prostory složitě strukturované, i vzhledem k množství služebnictva. Pokud takové rodiny byly navíc vícegenerační, panovala v rodině pevná hierarchie moci, promítnutá do prostoru domu. Bohaté rodiny v Mosulu, které se počítaly mezi místní elitu, si v osmnáctém století stavěly „paláce-pevnosti“, které se tvářily jako zmenšená kopie paláce v Istanbulu. Kopírováním královského stylu vyjadřovaly rodiny svou příslušnost k elitě, ale také loajalitu ke státu. I vnitřní hierarchie domácího území byla podobná. Nešlo o pevné rozdělení na veřejné a intimní sféry domu, ale spíše o odstupňovaný model od prostor s největší mírou veřejnosti, jež jimi procházela (*selamluk*, otevřená kuchyně, místnost pro hlídače, lázně, chlévy), k nejněvnitřnějšímu komplexu pokojů. V patře mohlo být několik místností obývaných ženami, míra jejich soukromí ale nebyla stejná. Zatímco v jedné se setkávala ženská a mužská část domácnosti, jiná místnost byla „svatyní“ a doménou ženské hlavy

v jihovýchodní Anatolii 16. století, viz též, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2003.

⁸⁹ Peirce, *Imperial Harem*, s. 8.

⁹⁰ Během aleppské revolty v r. 1769 vtrhli vzbouřenci do harémů svých mistrů, aby je přinutili ke spolupráci na povstání. Tento čin vzbudil mnohem větší pohoršení a skandál než vzpoura samotná. Viz A. Marcus, *Privacy in 18th Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals*, *International Journal for Middle Eastern Studies* 18, 1986, s. 170.

domácnosti, hlídaná jako v palácovém harému; sem neměl přístup žádný muž. V lepších rodinách obchodníků a vzdělců se projevovala tendence ke kontrole určitého území ženami nebo muži. V takových domácnostech nebylo výjimkou držet dva dvorky: jeden mužský a jeden ženský. Nad vnitřním domem (*bajit*) vládla žena.

Lze tedy shrnout, že harém mohl sloužit jako soukromý prostor pro nerušený život rodiny, jindy ale mohl plnit společensko-shromážďovací funkci *selamluku*, s tím rozdílem, že jej zabíraly pouze ženy. (Ale i ženy nepatřící do rodiny můžeme při určitém způsobu jednání a hovoru označit za „veřejnost“.) Naopak analýza prostředí *selamluku* by ukázala, že sloužil někdy pouze rodině a jindy hostil osoby cizí, do rodiny nepatřící. Oba typy prostor byly soukromé z hlediska práva a volného přístupu: vstup do nich nebyl neomezený a byl ve výlučném osobním vlastnictví nebo držení rodiny. Lišily se ovšem tím, kdo na něj měl výsadní užívací právo uvnitř rodiny (v harému ženy, v *selamluku* muži) a kdo jej případně musel opustit v přítomnosti cizích osob opačného pohlaví.

Jako další příklad poslouží území čtvrti jakožto prostor, který byl právně veřejného charakteru a emocionálně v sobě skrýval potenciální „nebezpečí“, větší než nejbližší sousedství. Badatelé jsou toho názoru, že objektivně sice byla čtvrť veřejným místem, ženy ji však mohly na určitý čas přetavit na soukromou sféru tím, že v nich vykonávaly domácí práce a žily v nich své rodinné záležitosti.⁹¹ Slepá ulička, ze které vedl vchod do domu, nebyla ve vlastnictví majitele domu, ale byla považována za polosoukromý prostor. Symbolizovala přechod mezi veřejným, všem přístupným prostorem ulice a mezi domem, do kterého ne všichni měli přístup a který znamenal bezpečí.⁹² Polosoukromou doménu sdíleli obyvatelé usazení okolo něj a dělili se o povinnosti s ním spjaté.

Za pozornost stojí i právní dimenze soukromého prostoru. Majetkové poměry a ekonomický život ve městě byly zásadně ovlivňovány faktem, že ženy mohly být výlučnými vlastníky nemovitostí i movitého majetku. Část věna totiž patřila výhradně jim, a dokonce i ovoce jejich ekonomických aktivit po svatbě zůstávalo pod jejich kontrolou. Ženy mohly podepisovat smlouvy, kupovat, prodávat a pronajímat nemovitosti, zakládat zbožné nadace a dokonce je samy spravovat.⁹³ Za těchto okolností nebylo výjimkou, že část domu nebo i celý dům vlastnila žena. Doklady o tom se nejčastěji vyskytují v zápisech kádiho, který evidoval jak smlouvy, tak spory o vlastnická či stavební práva, popřípadě o práva na fyzické soukromí. V právním smyslu byl soukromý majetek komerčním artiklem, který se dal vyměřit a finančně ohodnotit za účelem prodeje, pronájmu nebo dědictví. Byla-li majitelkou žena, vymezovala se prostřednictvím této arény vůči příbuzenstvu, především z manželovy strany, a artikulovala tím svou moc a kontrolu v určité sféře rodinných vztahů. V případech nutnosti dělení nemovitého majetku a užívacího práva mezi členy širší rodiny si jedinec mohl vymoci podmínku odděleného vstupu do svého podílu. To se týkalo rovnocenně žen i mužů. V praxi nebyly jednotlivé místnosti průchozí, nýbrž disponovaly vlastním vchodem. To na jednu stranu zabraňovalo proudění osob skrze vnitřní místnosti domu, zároveň ale tento systém umožňoval přehled o pohybu osob v rámci domů kolem dvora, protože přechod z jedné místnosti do druhé byl možný pouze přes spojovací verandu.

⁹¹ Khoury, *Slippers at the Entrance or Behind Closed Doors*, s. 115.

⁹² Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, s. 48.

⁹³ M. C. Zilfi, *Muslim Women in the Early Modern Era*, in: S. Faroqhi (ed.), *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 238.

Z výše uvedených příkladů vyplývá, že nejen ulice, ale i vnitřní prostory domu byly dynamickou a spletitou sítí osob a pravidel. Je třeba také připomenout, že domácnost nebyla obývána pouze rodinnými příslušníky, nebo chceme-li to formulovat jinak, že rodina nezahrnovala výlučně osoby v příbuzenském svazku. Dům poskytoval životní prostor také osobám v jiném vztahu k hlavě domácnosti – především služebnictvu a otrokům. Domácnost nebyla vnímána jako místo vyhrazené rodině a utužování vztahů mezi jejími příslušníky, ale primárně jako ochrana základní společenské a ekonomické jednotky osmanského státu. To nevyklučovalo konfliktní situace, odehrávající se uvnitř této jednotky. Běžnou součástí soudní agendy byly spory vyplývající z majetkových přesunů, nejasného znění závětí nebo nevráživosti mezi legitimními ženami (legitimní ženou) pána domu a služebnými, které běžně sdílely se svým pánem lože.

Lázně

Návštěva lázní, spojující hygienické a společenské účely, patřila ke každodennosti osmanského člověka bez rozdílu pohlaví, náboženství a společenského postavení. Vládnoucí společnost artikulovala představu, jak by měla návštěva lázní vypadat, aby odpovídala morálním nárokům muslimské společnosti. Vstup do lázeňského komplexu tedy podléhal restrikcím týkajících se osobní a náboženské identity zákazníka. V šedesátých letech osmnáctého století prohlásila duchovní autorita města Aleppo, že je nutné zamezit společnému vstupu muslimů a nemuslimů do lázní. Takové opatření bylo nezbytně nutné pro zachování důstojnosti muslimské ženy, neboť odhalení tělesných partií před nemuslimskou ženou bylo údajně stejně hříšné jako učinit tak před jakýmkoli cizím mužem.⁹⁴ Podobná napomenutí ale nemohla úplně zastavit obvyklou praxi společného užívání lázní muslimy i nemuslimy. Co se týče požadavku odděleného vstupu žen a mužů, máme doloženy zcela oddělené lázeňské domy či alespoň oddělené vchody a místnosti (*çifte hamam*). Ve skrovnějších poměrech sloužily jedny a tytéž lázně mužům i ženám v odlišných denních dobách.

Pro ženskou populaci osmanského města byla pravidla okolo návštěvy lázní závažnou událostí. Lázně hrály u žen přesně takovou úlohu jako u mužů kavárny a hány, kam měly ženy zapovězený přístup. Byly místem společenského styku, pořádání větších soukromých oslav, odpočinku, v neposlední řadě poskytovaly vhodnou příležitost k dohadování sňatků. Zde se ženy mohly veřejně a nerušeně bavit. Zábava probíhala podle jejich pravidel. Na každém jiném veřejném místě, kam měly ženy přístup a mohly se zde socializovat, nefigurovaly jako hlavní uživatelky prostoru (například veřejné fontány a parky). Lázně byly pro ženy tím, čím byly kavárny pro muže. Teprve v osmnáctém století začínají *hamamu* v jeho společenské funkci vážněji konkurovat, aniž by jej zcela zatlačil do pozadí, veřejné parky a zahrady. Stejně jako v případě lázní se úřady a duchovní autority snažily omezovat nevázanost zábavy v zelených prostorech, ale ne vždy šlo o snahu korunovanou úspěchem, ať už z toho důvodu, že dohled nad rozlehlými zelenými prostory byl obtížnější, nebo prostě proto, že společnost pomalu směřovala k jinému typu společenského života.

⁹⁴ Marcus, *Privacy in 18th Century Aleppo*, s. 166.

Sousedství a osobní soukromí

Zatím byla naše pozornost věnována těm aspektům soukromí, které přímo vycházely z prostorového uspořádání města, a vedle toho i důležitosti tělesného soukromí. Zbývá ještě nahlédnout do myšlenkového světa osmanských měšťanů a ptát se po existenci či neexistenci soukromí ve smyslu omezeného přístupu k osobním informacím nebo skutečností intimního charakteru.

V Aintepu⁹⁵ šestnáctého století se k místnímu kádím dostal následující sousedský spor. Jistá Esma, dcera Hodži Hamzy, se dostavila k soudu se stížností na svou sousedku Hadici. Hadice totiž měla v jedné ze stěn vybudovaný otevřený výklenek, skrze který bylo možné z jejího domu nahlédnout do domu Esmy. Ta se cítila být vystavena pohledu cizích mužů. Žádala proto na kádím, aby nařídil sousedce takovou stavební úpravu, která by zaručila její osobní soukromí. Bylo rozhodnuto, a sousedka nakonec dobrovolně souhlasila, že výklenek bude zazděn.⁹⁶

Jiný případ se odehrál v židovské komunitě v Soluni:

Jeden muž měl služku a všichni lidé ve městě věděli, že s ním jistě spí a že otěhotněla a porodila mu dvě děti. Když chtěli obřezat syna služky, řekli mu, ať jde nechat novorozence obřezat, a on řekl muži, který za ním přišel: Jdi místo mě, já se stydím. Zmíněná služka ještě předvedla svého pána před městského soudce, [zástupce] království a žalovala ho, že byla jeho ženou, otěhotněla s ním a porodila. Soudce mu přikázal ji živit a zabezpečit [...]. Tato žena zůstala několik let v domě sama od sebe [po jeho smrti]. Chovala se podle zákona Mošeho a Jehudit jako ctnostné židovské ženy, až se stala porodní bábov židovských žen...⁹⁷

Kádí v tomto sporu dal za pravdu služebné oproti tvrzení jejího pána, že děti nejsou jeho. Pramen neuvádí základní článek procesu, který by pomohl osvětlit soudcovy rozhodnutí – totiž výslech sousedů, kteří o vztahu věděli, jak je naznačeno na začátku („všechen lid ve městě věděl“). Názory sousedů na osobu, o které se jednalo, a jejich výpověď o jejím každodenním chování a minulých činech byla zásadním důkazním materiálem. Lidé, kteří se těšili dobré pověsti a byli obviněni z nějakého přestupku, se mohli částečně spolehnout na osvobozující soud právě díky svému dobrému jménu. Oproti tomu jakákoli skvrnka na morálním profilu jedince, i z hluboké minulosti, snižovala jeho šance na výhru nebo zproštění viny. Základní pravidlo proto znělo: zachovat morální integritu sebe sama a své rodiny, a pokud byla již poškozena, snažit se očistit pošramocenou pověst příkladným jednáním. Sousedství představovalo důležitou skupinu lidí, kteří mohli v případě konfliktu vypovědět o minulosti obviněného a o tom, jaké pověsti se těší. Jejich výpověď byla a priori důvěryhodná. Ne nadarmo dodnes tvrdí následující přísloví, které se týká právě sousedské vševědoucnosti: „Nikdo tě nezná tak dobře jako Alláh a tvůj soused.“ A právě proto není rozumné si sousedy pohněvat: „Můžeš urazit dokonce svého pašu, ale nikdy lidi ze své čtvrti.“

⁹⁵ Dnešní Gaziantep v jihovýchodním Turecku poblíž hranice se Sýrií.

⁹⁶ Peirce, *Morality Tales*, s. 167–168.

⁹⁷ Šu“t Maharašdam, II 195. „Zákon Mošeho a Jehudit“ je v tomto kontextu soubor předpisů o manželské rituální čistotě. Jedná se o velice intimní informace, které ale byly všeobecně známé, především mezi ženami z čtvrti.

V předchozích dvou situacích je možné vycítit napětí mezi tendencí zachovat si svůj kousek soukromí a právo na „neviditelnost“ (popřípadě „neslyšitelnost“) a snahou podrobovat obyvatele čtvrti kontinuální sociální kontrole, což zahrnovalo i zjišťování a přenos intimních informací. Z právního i morálního hlediska opravdu existoval požadavek na co nejmenší intervenci cizího objektu do rodinné sféry. Tento kulturní element se promítl do architektonického řešení sousedství – vysoké zdi, zakrytá okna, uzavřené a nesnadno přístupné dvory. Žena mohla udržovat vysoké mínění okolí o své počestnosti a mravnosti tím, že se nevystavovala očím okolí. Nemusela kvůli tomu za každých okolností zůstat zavřená v harému. Pokud ale opouštěla zdi domu, neučinila tak nikdy v osamocení, ale vždy v doprovodu služebnictva, které kolem ní vytvořilo na ulici nepropustnou zeď. Svou prestiž ukazovala nikoli skvostným odíváním, nýbrž počtem osob, jež ji obklopovaly. Zároveň si své soukromí uchovala – putovala veřejným prostorem, aniž by opustila lidské „hradby“. Ali Madanipour takový prostor nalézá i ve velkoměstech dvacátého století a nazývá jej přenosným osobním prostorem. Ukazuje jej na příkladu osobního vozidla, které jasně stanovuje hranice této „soukromé schránky“ (*private box*) uprostřed veřejného prostranství.⁹⁸

Závažnost tělesného a domácího soukromí nevyvěřala sama ze sebe nebo z představy o jejich univerzální blahodárnosti. Byly to vlastně požadavky na cudnost a představy o sexualitě v souladu s islámem, které propůjčily domovu a stylu oblékání takovou důležitost. Pak lze také pochopit, proč v některých situacích bylo možné, a dokonce nutné, toto soukromí zvnějšku narušit. Invaze do osobního soukromí byla nástrojem sociální disciplinace, díky níž bylo možné udržovat společenství alespoň navenek v intencích představ o dokonalé podobě mezilidského soužití.

Závěr

Smyslem této studie bylo ukázat, že osmanské město raného novověku nelze pojmát jednoduše jako území pevně a nehybně rozčleněné na soukromé a veřejné prostory, ženské a mužské domény či teritoria muslimů a *zimmi*. Pro studium utváření sociálního prostoru raně novověkého osmanského města, a patrně i města obecně, se zdá být vhodný přístup kombinující několik faktorů, z nichž některé mohou být označeny za reálné (fyzické) a jiné za symbolické. Statický fyzický prostor, jenž se skládá z kulis budov, městských komunikací, dvorů, tržišť a domovních interiérů, podle tohoto přístupu slouží jako aréna pro každodenní interakci jedinců a skupin v průběhu času.

Objektivní popisné údaje daného místa (geografická lokalizace, primární funkce či právní status) je třeba doplnit o faktor času a lidského elementu. Díky nim lze sledovat pružný charakter místa ve smyslu soukromého a veřejného.

Historický pohled na městskou společnost také odhaluje zjevnou diskrepanci mezi dobovou představou o jejím ideálním fungování a skutečným stavem. Přitom platí, že v raném novověku měli větší šanci přiblížit se tomuto ideálu bohatší jedinci, kteří si mohli dovolit například „luxus fyzické neviditelnosti“, jež byla v očích současníků znakem a zároveň pramenem lidské ctnosti. Právní normy i nepsané konvence určující pohyb

⁹⁸ Madanipour, *Public and Private Spaces of the City*, s. 33–34.

a chování žen, mužů, muslimů i *zimmí* v městské aréně také nebyly všude a za každých okolností dodržovány. Reakce státu a obyvatelstva na odchýlení se od právní a společenské normy vypovídají o tom, jakou důležitost tyto normy zaujímal. Míra tolerance k překračování hranic vhodného nebo povoleného mohla být vyšší či nižší, podle aktuálního zájmu vládnoucích vrstev. Vláda například tolerovala jisté výkyvy v oblasti veřejného vystupování nemuslimů (zastávání některých funkcí a priori nemuslimům nepřístupných, způsob oblékání, životní styl). Pokud ale nešvar dosáhl větších rozměrů a hrozilo, že stávající společenský systém bude narušen, podnikl stát kroky k zastavení této tendence. Mohlo to být formou opakovaného vydání ediktů v konkrétní záležitosti s celoříšskou platností nebo instrukce směřované do určité lokality, adresované místnímu kádímu či místodržícímu. Obsahem těchto ediktů byla většinou výzva k důslednému dodržení zákona o postavení *zimmí* a stanovení sankcí v opačném případě.

Duchovní hodnoty jako cudnost, sexuální morálka, vhodné oblečení a chování jsou nerozlučně spjaty s prostorem, v němž se děj odehrává. Mimo jeho rámec by nebylo možné kvalifikovat konkrétní jednání jako správné či nevhodné nebo dokonce zakázané. Hranice povoleného tedy souvisely nevyhnutelně s hranicemi fyzickými. Některé typy míst mohly vyžadovat odlišné způsoby chování. To, jak daný prostor funguje, bylo určeno časem, kdy se věc odehrávala, a přítomností nebo absencí některých osob. Tak se například některé situace soukromého rázu mohly odehrávat na primárně veřejném prostranství (park, lázně).

Doména, která z hlediska osmanské ženy z vyšších vrstev byla vnímána jako čistě soukromá a bezpečná, byla pouze ta, ve které se nevyskytoval žádný cizí mužský příslušník, vyjma eunuchů. Hranice jejího soukromí se shodovala s liniemi uzavíracími *haremlik* ve chvíli, kdy v jiné místnosti probíhalo hostinské přijímání mužských hostů. Pokud se ale v domě pohybovali pouze členové rodiny a služebnictvo, prostor vnímaný jako soukromý se rozšířil na celý dům s přilehlým dvorem.

V trestněprávní oblasti hrálo důležitou roli specifické uspořádání osmanského města. Vyšetřování některých trestných činů probíhalo rozdílně v oblastech, které byly posuzovány jako veřejné a všem přístupné (komerční části města, hlavní městské tahy, okolí mešit a veřejných budov), a v těch částech rezidenční oblasti, které měly status polosoukromého prostoru (slepé uličky, společné dvory a průchody).

V tomto článku byla zohledněna především perspektiva obyvatel osmanského města, tedy perspektiva vnitřní. Pomocí výše nastíněného postupu by bylo možné studovat totéž město očima vnějšího pozorovatele – cestovatele, poutníka, obchodníka, člena zahraničního poselstva atd. Toto téma by si však vyžadovalo samostatnou studii. Na okraj lze říci tolik, že množství dochovaných cestopisných relací poskytuje vhled do způsobů vnímání osmanského města (i mimoměstské krajiny), které byly ovlivněny jak tím, co autor znal z domova, tak i obecnou představou o tureckém nebezpečí pro evropské křesťanstvo.

Subjektivní, nebo ještě lépe intersubjektivní vnímání prostoru osobami pohybujícími se v jeho rámci je z dochovaného historického materiálu jen obtížně vysledovatelné. Citlivá analýza pramenů, jimiž může být psané slovo, vzpomínka nebo i dobové architektonické řešení jednotlivých staveb, může však za použití vhodně zvolených nástrojů a konceptů přinést odpovědi na kladené otázky.

OTTOMAN URBAN SPACE IN THE EARLY MODERN PERIOD

Summary

The research topic of space and its role in history will be tackled in the article *Ottoman Urban Space in the Early Modern Period* within urban realities of the sixteenth to eighteenth centuries.

The Ottoman city is defined hereinafter as an urban settlement under the sovereignty of the Sultan that has been incorporated into the administrative system of the empire. The phenomenon of space is understood in both physical and metaphoric meaning, as a lived place experienced by its everyday users. The chosen perspective, therefore, is the one from within, as the life and town-related practices of local population will stand in the foreground. The study is based on mainly secondary literature that makes extensive use of primary sources, but occasionally, some primary sources are also consulted (court records, town chronicles, Rabbinic literature etc.).

The author is inspired chiefly by approaches of anthropology and cultural geography. These disciplines seem to be essential in the quest for decoding the urban fabric, to start with a physical appearance and location of architectonic elements, their function and ways of maintenance, and to conclude with human geography of the city – people's behaviour in a given space and the related distribution of social roles. Life in the city is viewed against the background of the categories of the private and public in combination with gender issues and the city-wide implications of social and religious diversity of the Ottoman urban population.

In the first part, the author brings an overview of the up-to-date scholarship on the cities in the realm of Islam and offers a consensual definition of an Ottoman city. The categories of private and public spaces in a city are marked with a great deal of ambiguity regarding what exactly one understands under these concepts and how they are, if at all, applicable in a historical research. While the public is understood in the sense of a meeting place of strangers filled with communication, the notion of the private is examined in its psychological, physical, and legal dimensions. For the Ottoman realities, it was necessary to add two types of space – semiprivate and semipublic – that functioned as transitional spheres between the public and private both in psychological and legal sense.

The next chapter presents the Ottoman city as a physical space with its specific design and infrastructure. One of the main indicators of the Ottoman, but also any other city in the realm of Islam, was the division between the commercial and residential quarters. There were of course some shared elements, like streets, public baths or fountains. Special attention is dedicated to the institutions located in the town center and other facilities like parks, gardens and coffeehouses, spaces of communication and conversation par excellence. Residential areas divided into neighbourhoods are described in a separate chapter with a special focus on the architectonic disposition of houses and their environs.

When the physical and static urban elements have been studied, the author follows to examine symbolic meanings operating in the Ottoman city. Special attention is paid to the role of religious and social identity of the inhabitants and how this identity influenced their moving within the city and their identification with a neighbourhood expressed also by a communal solidarity and supervision. Every society creates specific hierarchy of values, including the perceptions of good and bad, acceptable and condemnable etc. Any such system of values ascribes great importance to concrete places of human action. Moral geographies aim at answering the question, why some buildings have to be erected in specific places, while it would be considered improper or even forbidden to use the same locality for a different type of building. In addition, human behaviour can be easier assessed when viewed in its spatial context. Indeed, physical and symbolic spaces of the cities developed hand in hand and were in the state of continual dialogue.

The boundaries between the public and private were not firm and clearly delineated in the Ottoman city. The use of various places in the town depended on the religious, gender, and social identity of an individual. The feelings about a certain space – or its perception as private or public, or semiprivate and semipublic, evolved around three parameters: The type of place (house, courtyard, cafeteria, street etc.), time (daytime, night, specific periods) and human presence (the identity of people occupying the same place, their social and personal relations). From this perspective of contextual privacy, the author relates to the life in an Ottoman neighbourhood, the lack of privacy of information, and especially to women's behaviour in different places and situations.