

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Katedra Blízkého východu

**Bakalářská práce**

Eliška Odvodyová

**Obraz dětství a vnímání dětí v *Sefer ḥasidim***

**The Image of Childhood and Attitudes Toward Children in the Sefer  
Hasidim**



## **Poděkování**

Ráda bych touto formou poděkovala vedoucímu bakalářské práce PhDr. Milanu Žoncovi, PhD. za cenné rady, ochotu při konzultacích a odborné připomínky v průběhu psaní bakalářské práce.

## **Prohlášení**

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

V Praze dne 5.8.2020

Eliška Odvodyová



## **Abstrakt**

Bakalářská práce zkoumá vnímání dětství a roli dětí v rámci *ḥasidej Aškenaz*, pietistického hnutí, které působilo během 12. a 13. století v Mohuči, Řezně a Špýru. Na základě analýzy *Sefer ḥasidim*, sbírky mravních poučení a exempel vzniklé v prostředí *ḥasidej Aškenaz*, se bakalářská práce zaměřuje jak na právní a společenské postavení dětí v této komunitě, tak na specifické rituály, které dětství doprovázely, a na reflexi dětství a vztahu rodičů k dětem. Práce si klade za cíl extrahovat motivy, v nichž se odráží vnímání dětství a přístupu k dětem v komunitě *ḥasidej Aškenaz*. Mezi nalezené motivy v *Sefer ḥasidim* patří napětí, které se tvoří mezi péčí o dítě a snahou o dosažení vyšší zbožnosti, překračování hranic komunity *ḥasidej Aškenaz* či nekontrolovatelné dětské chování, které zabraňuje řádnému výkonu náboženských povinností.

## **Abstract**

The bachelor thesis examines the perception of childhood and the role of children among Hasidei Ashkenaz, a pietistic group active during the twelfth and thirteenth centuries mainly in Mainz, Regensburg and Speyer. Analyzing the text of *Sefer Hasidim*, a collection of moral exhortations and exempla produced by Hasidei Ashkenaz, the thesis focuses both on the legal and the social status of children within in the community, as well as on specific childhood rituals and on the reflection of parent-child relationship. The thesis aims to extract the motifs which reflect attitudes toward children on behalf of the Hasidei Ashkenaz. These motifs can be described as a tention that emerges from taking care of a child and a pursuit of larger piety, trespassing boundaries of the community of Hasidei Ashkenaz or uncontrollable behavior of children which may be an obstruction in the right fulfillment of religious obligations.

**Klíčová slova (česky):**

Dětství, judaismus, středověk, rodina, židovská obec, vzdělávání, *Sefer ḥasidim*,  
*ḥasidej Aškenaz*

**Klíčová slova (anglicky):**

Childhood, Judaism, Middle Ages, Family, Jewish Community, Jewish Education,  
Sefer Hasidim, Hasidei Ashkenaz

## **Poznámka k transkripci a použitým překladům**

Použitá transkripce hebrejštiny vychází z filologické transkripce (norma D) navržené Pavlem Čechem a Pavlem Sládkem.<sup>1</sup> Přeložené a parafrázované pasáže ze *Sefer ḥasidim* jsou mými vlastními, pokud není uvedeno jinak.

---

<sup>1</sup> Pavel Čech, Pavel Sládek, „Transliterace a transkripce hebrejštiny,“ *Listy filologické* 132 (2009), s. 305–339 (328–332).





# Obsah

Úvod.....	11
<b>1. Obecně-historické bádání o dětství z medievalistického pohledu .....</b>	<b>13</b>
1.1 Prameny.....	15
1.2 Přístupy k výzkumu dětství .....	16
1.3 Dítě v rámci křesťanské společnosti.....	16
1.4 Vzdělávání dětí.....	18
<b>2. Dítě v rámci židovské společnosti.....</b>	<b>19</b>
2.1 Počátky výzkumu dětství v židovském kontextu .....	19
2.2 Prameny.....	19
2.3 Dítě v židovské rodině a společnosti .....	21
2.4 Vzdělávání dětí.....	23
<b>3. Obraz dětí v <i>Sefer ḥasidim</i> .....</b>	<b>24</b>
3.1 Charakteristika <i>ḥasidej Aškenaz</i> .....	24
3.2 Původ <i>Sefer ḥasidim</i> , dosavadní výzkum a její struktura.....	26
3.3 Jehuda he-Ḥasid jako autor <i>Sefer ḥasidim</i> .....	28
3.4 Metodologie.....	30
3.5 Motivy v rámci <i>Sefer ḥasidim</i> .....	31
3.6 Dítě jako překážka při plnění náboženské praxe .....	31
3.7 Dětské chování a odpovědnost dospělých za něj.....	34
3.8 Péče o dítě jako zdroj narušení hranic komunity.....	37
3.9 Přístup ke vzdělávání dětí.....	39
Závěr.....	41
Použitá literatura.....	43
Ostatní prameny .....	44

## Úvod

Tato práce se zabývá vnímáním dětství a postavením dětí v komunitě *ḥasidej Aškenaz*. *Ḥasidej Aškenaz* tvořili skupinu pietisticky orientovaných učenců a jejich následovníků, kteří působili na přelomu 12. a 13. století v Mohuči, Řezně a Špýru. Práce se zaměřuje na zmínky o dětech v *Sefer ḥasidim*, spise tradičně připisovaném Jehudovi he-Ḥasidovi, hlavnímu představiteli *ḥasidej Aškenaz*. Na základě analýzy tohoto textu se práce snaží kategorizovat a tematizovat jednotlivé motivy, které se týkají dětí, a utvořit tak ucelenější obraz o postavení dětí a jejich vnímání v rámci *ḥasidej Aškenaz*. Text *Sefer ḥasidim* použitý v této práci se opírá o internetovou databázi Princetonské univerzity „Princeton University Sefer Hasidim Database“, která umožňuje porovnání jednotlivých rukopisných a tištěných verzí *Sefer ḥasidim*. Jádrem této práce je pokusit se ze *Sefer ḥasidim* extrahovat motivy týkající se dětství a pokusit se utvořit ucelenější obraz představ o dětech v komunitě *ḥasidej Aškenaz*.

Navzdory tomu, že *Sefer ḥasidim* a *ḥasidej Aškenaz* jsou již řadu let předmětem rozsáhlého bádání, děti a dětství v *Sefer ḥasidim* byly zkoumány spíše okrajově a systematické pojednání o nich chybí. Výzkumem *Sefer ḥasidim* jako literárního a historického pramene se v současnosti zabývají především Ivan G. Marcus a Haym Soloveitchik. Oba se shodují na problematičnosti tohoto textu vzhledem k jeho neznámému původu a variantním verzím, které si ne vždy odpovídají. Zároveň se oba badatelé zabývali charakterem *ḥasidej Aškenaz*, jejich náboženským i etickým programem a vlivem na okolní židovské společenství. Dětstvím v rámci židovské středověké společnosti se pak zabývá především Elisheva Baumgarten, která se ve svých výzkumech zaměřila na rodinné vztahy a mateřství.

V první části práce je pojednáno bádání o dětství v obecně-historickém kontextu z medievalistického pohledu. Jsou v ní uvedeny počátky bádání, které započal v 60. letech minulého století francouzský historik Philippe Ariès svou publikací *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, v níž se zabýval vývojem konceptu dětství napříč dějinami. Dále práce zohledňuje základní teze, které tento výzkum formovaly, reakce na Arièsovu práci a její kritiku. Zároveň jsou zde krátce popsány základní realie křesťanských rodin, jejich přístup k dětem, právní ukotvení dětí v rámci křesťanské církve a vzdělávání dětí.

Druhá část se pak zaměřuje na počátky výzkumu o dětství v rámci židovských studií. Jsou zde zmíněny klíčové práce Elishevy Baumgarten a Ephraima Kanarfogela, kteří se studiu

o dětech ve středověku věnovali. Výzkum o dětství se v kontextu židovských studií opírá především o studium přechodových rituálů, které dětství doprovázejí. Touto problematikou se zabývá mimo jiné Ivan G. Marcus, který se na základě analýzy těchto rituálů snaží zdůraznit jejich celospolečenský význam a jejich transformaci v průběhu dějin. Dále je zde pojednáno o každodenní realitě židovských rodin, vztahu *halachy* vůči dětem, vztazích v rámci rodiny a o židovském vzdělávání dětí.

Nakonec se práce zabývá samotným spisem *Sefer ḥasidim*, který představuje jako korpus sebraných textů. Na základě analýzy pasáží *Sefer ḥasidim*, které pojednávají o dětství, se pak práce snaží utřídit texty podle témat a rozebrat je v rámci komunity *ḥasidej Aškenaz*, širšího židovského kontextu i křesťanského okolí. Zkoumanými motivy jsou péče o dítě jako možný zdroj znechucení a překážky ve výkonu náboženské povinnosti, napětí, které vzniká mezi péčí o dítě a dosažením vyšší zbožnosti a překračováním hranic komunity *ḥasidej Aškenaz*, které může být způsobeno péčí o dítě.

Přestože nemůžeme s jistotou tvrdit, do jaké míry jednotlivé příběhy zmíněné v *Sefer ḥasidim* odrážejí historickou realitu, lze předpokládat, že situace, které jsou v rámci tohoto textu pojednávány či považovány za problematické, do určité míry reflektují každodenní život v prostředí *ḥasidej Aškenaz* a středověkých židovských komunit obecně. Domnívám se, že se tyto problémy objevují v *Sefer ḥasidim* právě proto, že komunita *ḥasidej Aškenaz* cítila potřebu je nějakým způsobem regulovat či kontrolovat jejich průběh. I díky tomu se domnívám, že právě na základě tematizace a kategorizace jednotlivých zmínek o dětech je možné artikulovat soubor obrazů a motivů týkajících se dětství, a to jak v rámci *ḥasidej Aškenaz*, tak v rámci středověkého judaismu jako takového.

## 1. Obecně-historické bádání o dětství z medievalistického pohledu

Badatelé se o dětství a jeho historii začali více zajímat ve druhé polovině 20. století. Nejdůležitější roli v tomto výzkumu hrála kniha francouzského historika Philippa Arièse, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, která byla publikována v roce 1960. Ariès se v ní vymezuje vůči předchozímu bádání o dětství, které bylo založeno především na Freudově psychoanalýze a Piagetově studii o vývoji dítěte.<sup>2</sup> Ariès se odklonil od schematické rekonstrukce života dětí významných osobností, způsobu výchovy či výzkumu dětských her a hraček, a zvolil metodologický postup, který se zaměřil na koncept dětství jako takový.<sup>3</sup> Svou argumentaci staví na tom, že dle něj ve středověkých jazycích neexistovaly výrazy pro odlišná období dětství, a stejně tak na interpretaci umění, ve kterém byly děti vyobrazovány jako malí dospělí. Díky tomu Ariès usuzoval, že ve středověku neexistovala koncepce dětství, jak ji známe z moderní doby. To podle něj neznamenal, že by děti byly opomíjeny, či jimi bylo opovrhováno, byl si vědom emoční vazby rodičů k dětem. Zároveň ale argumentoval tím, že ona vazba nebyla na takové úrovni jako dnes. Takto usuzoval zejména na základě toho, že velké množství dětí zemřelo v mladém věku a často byly posílány do cizích domovů za účelem vzdělání či jako služebníci.<sup>4</sup> Dle Arièse dítě patřilo ve středověké společnosti mezi dospělé od chvíle, kdy se obešlo bez péče své matky či chůvy, tedy od věku asi sedmi let.<sup>5</sup> Přestože se Ariès domníval, že se během první poloviny 16. století začalo na děti pohlížet ve větší míře jako na zdroj zábavy a potěšení,<sup>6</sup> neznamenal to, že by dětství začalo být považováno za samostatnou životní etapu.<sup>7</sup> Dle Arièse se moralisté a pedagogové 17. století začali zabývat dětstvím a na děti pohlíželi jako na křehké bytosti, které potřebují ochranu a výchovu na rozdíl od svých předchůdců.<sup>8</sup> Od 18. století se pak dítě stalo středem rodiny a byl kladen velký důraz na jeho existenci a budoucnost.<sup>9</sup>

---

<sup>2</sup> Barbara Hanawalt, „Medievalists and the Study of Childhood,“ *Speculum*, roč. 77, č. 2 (2002) s. 440–460 (440).

<sup>3</sup> Dana Dvořáčková-Malá a kol., *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství* (Praha: Historický Ústav AV ČR, 2019), 17.

<sup>4</sup> Nicholas Orme, *Medieval Children* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 4.

<sup>5</sup> Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, přel. Robert Baldick (New York: Vintage Books, 1962), 128.

<sup>6</sup> Ariès, *Centuries of Childhood*, 100.

<sup>7</sup> Linda Pollock, *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 12.

<sup>8</sup> Ariès, *Centuries of Childhood*, 133.

<sup>9</sup> Tamtéž.

Ariès nebyl jediný, kdo považoval koncept dětství za produkt modernity. Někteří moderní historikové zkoumající raně moderní dobu, jako například Edward Shorter či Lawrence Stone, Arièsovu teorii rozvíjeli. Oba stavěli na whigovském pohledu na historii, který sled dějinných událostí vnímá jako nevyhnutelný pokrok ke větší svobodě a osvícenství vrcholící v moderní době. Shorter ve své knize *The Making of the Modern Family* tvrdí, že až během 18. století docházelo k projevování citů vůči dětem, a došlo ke změně v přístupu matek k dětem, které si začaly klást blaho dětí za svůj cíl.<sup>10</sup> Lawrence Stone ve své práci také podporuje whigovský pohled na historii s ohledem na děti a tvrdí, že se jejich postavení v průběhu dějin zlepšilo a v novověku dosáhlo dnešní podoby.<sup>11</sup> Oba souhlasili s Arièsovým tvrzením, že dětem se dostávalo větší pozornosti až v době moderní. Civilizace se podle nich měla vyvíjet od „infanticidního“ starověku až po moderní svět, ve kterém dochází ke glorifikaci dětství.<sup>12</sup>

Arièsov přístup k dětství a jeho následovníci vyvolali mezi historiky vlnu kritiky. Linda Pollock ve své knize *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900* uvádí, že je potřeba mít na paměti, že právě badatelé, kteří razili hypotézu o historické změně, se ve skutečnosti nezabývali přímo vnímáním dětství ve středověké společnosti, a jejich specializace se většinou zaměřovala na dobu raně moderní, tudíž nemohli posoudit, zda se středověké představy o dětech lišily od konceptu dětství v moderním smyslu. Na *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* pak kritizuje i to, že se Ariès zaměřil na období vzdělávání dětí, a tím ze svého výzkumného záběru vyřadil dobu před formálním vzděláváním, tedy asi věk do sedmi let, a také ty, kterým se vzdělání nedostalo. Podle Arièsových kritiků je problematický především způsob, jaký Ariès zvolil při práci s důkazním materiálem. Ariès při své studii čerpal zejména z klasické literatury, jako byl Molière či Montaigne, a jejich příběhy o dětech považoval za věrný popis reality.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Michael Anderson, recenze *The Making of the Modern Family*, Edward Shorter, *Social History*, č. 1 (Leden, 1978), s. 95–98 (96).

<sup>11</sup> Hanawalt, „Medievalists and the Study of Childhood,“ 441.

<sup>12</sup> Tamtéž, 442.

<sup>13</sup> Tamtéž, 441–442.

## 1.1 Prameny

Odmítnutí Arièsovy teorie o dětství přivedlo badatele k přezkoumání již známých pramenů hovořících o dětství, a zároveň je přimělo ke studiu pramenů, které v dřívějším výzkumu nebyly zohledněny, a které často vyobrazují či popisují typicky dětské chování. Mezi tyto prameny patří například městské a administrativní záznamy, zprávy o nehodách, stejně jako výtvarné umění.<sup>14</sup> Pierre Riché a Danièle Alexandre-Bidon zkoumali rukopisy naučných textů i literární díla, které popisovaly mimo jiné dětské hry a socializaci dětí s ostatními.<sup>15</sup> Za důkazy středověkého povědomí o dětství jako svébytné fázi lidského vývoje využili Riché a Alexandre-Bidon i archeologických nálezů – hraček, kolébek, panenek, stejně tak jako vizuálního umění, které děti vyobrazovalo při hře, kojení a interakci s dospělými.<sup>16</sup> Důkazem pro odlišení dětství od ostatních fází lidského života mohou také být středověké lékařské a vědecké spisy či středověká literatura „věků člověka“, která se opírala mimo jiné i o názory Galéna a Pythagora, a každému životnímu stádiu připisovala vlastní charakteristiku, děti jsou v této literatuře popisovány jako veselé a něžné.<sup>17</sup> Jiné naučné texty, jako například encyklopedie *De proprietatibus rerum* z poloviny 13. století, jejímž autorem je Bartholomeus Anglicus, velmi realisticky popisují charakteristiky dětského chování a jejich schopností.<sup>18</sup>

Barbara Hanawalt upozorňuje také na příběhy o svatých a jejich zázracích jako na možný zdroj informací o dětech. Navzdory tomu, že příběhy o svatých jsou poměrně komplikovaným žánrem, lze předpokládat, že reflektují každodenní život dětí. Většina zázraků, která se podle těchto narativů odehrála na dětech, nějak souvisela s jejich uzdravením či oživením. Tyto texty proto poskytují detailní popisy dětských činností jako byla hra či jiná aktivita mimo domov, které vyústily ve zranění nebo dokonce smrt, reakce jejich rodičů na onu událost a následný zázrak, který dítě zachránil.<sup>19</sup> Příběhy o zázracích také popisují emoční vztah, který rodiče ke svým dětem cítili, a ukazují, jak dospělí jedinci ve středověku vnímali například limity, jimiž disponují dětská mysl i tělo. Právě zkoumání těchto dříve

---

<sup>14</sup> Albrecht Classen, „Introduction,“ *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, ed. Albert Classen (Berlin: Walter de Gruyter, 2008), 21.

<sup>15</sup> Hanawalt, „Medievalists and the Study of Childhood,“ 443.

<sup>16</sup> Willem Koops a Michael Zuckerman, ed., *Beyond the Century of the Child: Cultural History and Developmental Psychology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003), 25.

<sup>17</sup> Hanawalt, „Medievalists and the Study of Childhood,“ 443.

<sup>18</sup> Classen, „Introduction,“ 24.

<sup>19</sup> Hanawalt, „Medievalists and the Study of Childhood,“ 446.

nezohledněných pramenů představovalo velký přínos ke vědění o praktikách výchovy dětí a o emočním vztahu rodičů k dětem v průběhu středověku a renesance.<sup>20</sup>

## 1.2 Přístupy k výzkumu dětství

V posledních dekádách 20. století se zaměření historického bádání přeneslo také na skupiny, kterým dříve nebyla prisuzována přílišná důležitost. Výzkum se zaměřil například na právní postavení žen, marginalizovaných či méně početných etnických a náboženských skupin, ale i na námi sledovaných dětí. Podobně jako v případě zkoumání jiných okrajových skupin, zkoumání dětství může osvětlit širší spektrum otázek, v nichž se jedná o společenská témata, protože je spjata se specifickými tradicemi, rituály i zacházením. „Klíčovou roli při výzkumu dětství hrají dobová kritéria i tradice, podle nichž byla vedena péče a výchova dětí.“<sup>21</sup> Ve článku *Histories of Childhood* Hugh Cunningham uvádí tři přístupy v bádání o dětství. Prvním z nich je výzkum okolností, které ovlivňovaly sociální život dětí, zaměřuje se tedy především na nižší společenské vrstvy.<sup>22</sup> Druhý přístup pracuje s představou, že biologie podmiňuje nejen vývoj dítěte, ale i postoj, který k němu zaujímají dospělí. Tento směr výzkumu často úzce souvisí s dějinami mateřství.<sup>23</sup> Třetím postojem pak zůstává výzkum dětí jako živých bytostí ve specifickém věku. Právě tento pohled, zaměřený na bádání o každodenním životě dětí a konceptu dětství, obvykle vychází z deníků, autobiografických spisů, uměleckých vyobrazení, materiální kultury a literatury s poradenskou tematikou.<sup>24</sup>

## 1.3 Dítě v rámci křesťanské společnosti

V publikaci *Medieval Children* se Nicholas Orme zabývá studiem dětství ve středověké Anglii. Dochází k závěru, že koncept dětství existoval ve smyslu vymezení životní fáze od narození po pubertu. Tato fáze se dále dělila na rané dětství, dětství a ústila v adolescenci předznamenávající dospělost.<sup>25</sup> K odlišení dětství od ostatních životních fází docházelo

---

<sup>20</sup> Hanawalt, „Medievalists and the Study of Childhood,“ 441.

<sup>21</sup> Dvořáčková-Malá a kol., *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství*, 14.

<sup>22</sup> Hugh Cunningham, „Histories of Childhood,“ *The American Historical Review*, roč. 104, č. 4 (1998), s. 1195–1208 (1195).

<sup>23</sup> Cunningham, „Histories of Childhood,“ 1196.

<sup>24</sup> Tamtéž.

<sup>25</sup> Orme, *Medieval Children*, 7.



i v církvi. Ta vycházela z antického pojetí trojího věku dětství. Jedná se o systém, který je počítán od narození, sestává ze tří sedmiletých cyklů, a končí 21. rokem života. Při dosažení sedmého roku bylo dítě považováno za způsobilé k biřmování a prvnímu stupni svěcení.<sup>26</sup> Dle církve byl člověk ve věku čtrnácti let způsobilý k tomu, aby mohl podstoupit závazné obřady, například skutečné svěcení či uzavření sňatku.<sup>27</sup> Děti a jejich přestupky nebyly nijak zakomponovány v právních kodexech. Pokud se dítě dopustilo malé krádeže nebo poškodilo cizí majetek, obvinění čelil otec. To ale také znamenalo, že dítě bylo z právního hlediska plně závislé na svých rodičích a v případě, že mu bylo v prostředí domova ubližováno, nemohlo se nijak bránit, jelikož nesmělo svědčit proti nim.<sup>28</sup> Většina právních kodexů pak považovala čtrnáctileté chlapce a dvanáctileté dívky za právně odpovědné.

Charakteristické pro rodiny, které žily ve středověkých městech byl poměrně nízký počet potomků, kteří se dožili dospělosti. Smrt novorozenců byla středověkou společností vnímána jako nespravedlivá a velmi bolestná.<sup>29</sup> Z domácích závětí lze vyčíst, že běžná rodina měla jednoho, maximálně tři potomky, kteří se dožili dospělosti.<sup>30</sup> Od dětí se vyžadovala poslušnost vůči autoritám, především rodičům, poručíkům a učitelům.<sup>31</sup> Děti asi do věku sedmi let zůstávaly převážně v péči matky, poslušnost vůči otci ovšem zůstávala nezpochybnitelná, jelikož otec byl hlavou domácnosti.<sup>32</sup> Rodiče dětí byli ve většině případů sezdaní a bylo jim v průměru mezi 20 až 40 lety.<sup>33</sup> Domácnost tradičně sestávala pouze z rodičů a dětí, prarodiče a další příbuzní mohli žít v okolí rodiny a poskytovat jí pomoc, nebylo však zvykem, že by setrvali přímo s rodinou.<sup>34</sup> Děti tedy ve svém útlém věku vyrůstaly se svými rodiči, v případě smrti otce docházelo k předání dítěte do péče příbuzného či opatrovníka, zároveň však existovala tendence, aby dítě alespoň do věku sedmi let zůstalo s matkou, pokud to bylo možné, a až poté přešlo do opatrovnictví.<sup>35</sup>

---

<sup>26</sup> Dvořáčková-Malá a kol., *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství*, 369.

<sup>27</sup> Tamtéž.

<sup>28</sup> Orme, *Medieval Children*, 321.

<sup>29</sup> Robert Fossier, *The Axe and the Oath: Ordinary Life in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 42.

<sup>30</sup> Dvořáčková-Malá a kol., *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství*, 204.

<sup>31</sup> Tamtéž, 205.

<sup>32</sup> Tamtéž.

<sup>33</sup> Tamtéž, 55.

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Tamtéž, 56.

## 1.4 Vzdělávání dětí

Kolem sedmého roku života začaly být děti vzdělávány. Chlapci začali trávit více času s mužskými členy rodiny a dívky nadále zůstávaly v péči svých matek.<sup>36</sup> V souvislosti se začátkem školní docházky si můžeme všimnout odlišného přístupu ke chlapcům a dívkám. Počátek vzdělávání především chlapcům umožňoval větší volnost a samostatný pohyb mimo domov, dívky byly vyučovány spíše doma.<sup>37</sup> Dívky byly obecně vedeny k cudnosti a zdrženlivosti, protože na ně bylo pohlíženo jako na náchylnější ke hříchu.<sup>38</sup> Zároveň se od dívek očekávalo, že se budou postupně připravovat na budoucí roli manželek a že budou pomáhat v domácnosti menšími úkoly.<sup>39</sup> V movitějších rodinách často docházelo k posílání dětí, především chlapců, do služby či učení, u chudších rodin na vyučení dohlíželi rodiče.<sup>40</sup> Vzhledem k tomu, že během vzdělávání bylo bráno v potaz pozdější uplatnění v zaměstnání, ve městech se kladl důraz především na vyšší úroveň znalostí a písemnou kulturu, z chlapců se pak stávali obchodníci či řemeslníci.<sup>41</sup> Oproti tomu vesnické školy připravovaly studenty spíše na duchovní dráhu.<sup>42</sup> I v tomto případě tedy můžeme vidět vliv sociálního původu na budoucí vzdělání a profesní orientaci v rámci měst a vesnic.

---

<sup>36</sup> Dvořáčková-Malá a kol., *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství*, 322.

<sup>37</sup> Tamtéž.

<sup>38</sup> Tamtéž, 36.

<sup>39</sup> Tamtéž, 322.

<sup>40</sup> Tamtéž, 323.

<sup>41</sup> Tamtéž, 325.

<sup>42</sup> Tamtéž.

## 2. Dítě v rámci židovské společnosti

### 2.1 Počátky výzkumu dětství v židovském kontextu

Výše zmíněný vývoj v obecné historiografii se na sklonku 20. století promítl také do židovských studií a přinesl zájem o zkoumání dětství ve středověké židovské společnosti. Israel Ta-Shma se zabýval postojem k dětem v *Sefer ḥasidim* a také se snažil upozornit na rozdíly mezi křesťanskou a židovskou společností.<sup>44</sup> Ephraim Kanarfogel, který se věnoval studiu židovského vzdělávání ve středověké aškenázské společnosti ve svém článku *Attitudes Toward Childhood and Children in Medieval Jewish Society* upozorňuje na důležitost zohlednění *Sefer ḥasidim* při zkoumání dětství.<sup>45</sup>

Děti v židovských komunitách se ve svých výzkumech zabývala především Elisheva Baumgarten. Ta ve své publikaci *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe* sleduje život židovských rodin v Německu a severní Francii. Ve své knize Baumgarten zkoumá každodenní život nukleární rodiny z hlediska jednotlivců a jejich rolí v rámci rodiny.<sup>46</sup> Baumgarten provedla analýzu dostupných pramenů a pokusila se o uspořádání poznatků o jednotlivých životních fázích a vývoji dětství a zmapovala život dítěte od narození až do doby, kdy je dítě připraveno započít formální vzdělávání.<sup>47</sup>

### 2.2 Prameny

Při zkoumání přístupu k dětství a dětem v židovském prostředí jsou hlavními zdroji především halachická literatura a rabínská responsa. Již v Talmudu je uvedeno, že otec je povinen svého syna podporovat, zajistit mu vzdělání a najít mu vhodnou manželku.<sup>48</sup> Pokud tak neučiní, dopouští se prohřešku proti Bohu. Tyto základní požadavky přetrvávaly i ve středověku a dá se usuzovat, že i díky nim cítili rodiče silný závazek vůči svým dětem.<sup>49</sup> V židovských středověkých zdrojích se o raném dětství mluví zejména v kontextu

---

<sup>44</sup> Elisheva Baumgarten, *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2007), 14.

<sup>45</sup> Ephraim Kanarfogel, "Attitudes Toward Childhood and Children in Medieval Jewish Society," *Approaches to Judaism in Medieval Times*, roč. 2, (Chicago: Scholar Press, 1985), s. 1–34 (6).

<sup>46</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 184.

<sup>47</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 1.

<sup>48</sup> Kidušin 29a, 30b, Ketubot 65b.

<sup>49</sup> Kanarfogel, „Attitudes toward Childhood and Children in Medieval Jewish Society,“ 14.

přechodových rituálů jako je obřizka nebo vykoupení prvorozeného.<sup>50</sup> Stejně tak se v nich můžeme dočíst o každodenní péči o dítě, u které se kladl důraz především na dětskou výživu a problematiku spojenou s křesťanskými kojnými, které byly často židovskými rodinami nájímány.<sup>51</sup> Důležitou roli při zkoumání dětství ve středověkém judaismu hrají, jak uvádí Ivan G. Marcus ve své knize *Rituals of Childhood*, rituály. Marcus popisuje rituál uvedení ke studiu, při němž děti pojídají sladkosti v podobě hebrejské abecedy, aby tak byly motivovány k pilnému studiu Tóry.<sup>52</sup> Tento rituál se provádí dodnes a existuje v několika variantách. Zkoumání rituálů nám umožňuje zcela nový pohled na to, jakým způsobem se daná kultura vztahuje k okolnímu světu.<sup>53</sup> Dle Marcuse je rituál viditelným vyjádřením vnitřních hodnot, postojů a přesvědčení jedince, který skrze něj konceptualizuje svět.<sup>54</sup>

Při snaze zrekonstruovat obraz středověké židovské rodiny využil Kenneth Stow záznamů o masakrech během první křížové výpravy roku 1096. Jedná se o seznamy obětí, jež jsou sestaveny tak, že jejich základní jednotkou je rodina. Díky tomu nabízejí vhled do struktury a uspořádání židovských rodin v tomto období. Ze záznamů o událostech roku 1096 lze vypožorovat, že v židovských komunitách byl poměr žen a mužů téměř vyvážený. Každá rodina pak měla v průměru jedno až dvě děti.<sup>55</sup> Pozdější prameny nenaznačují, že by během 12. století došlo k signifikantnímu nárůstu počtu dětí v rodině. Při porovnání dokumentů pocházejících z Frankfurtu a dalších německých měst ze 13. století je patrné, že průměr zůstává v rozmezí jednoho až dvou dětí na rodinu.<sup>56</sup>

Zatímco v křesťanské společnosti existovalo několik příruček pro výchovu a péči o dítě, jako například *De proprietatibus rerum*, *Les quatre ages de l'homme* či *Das Buch der Natur*, ve středověké aškenázské společnosti obdobné texty nenalezneme.<sup>57</sup> Povinnosti rodičů vůči dětem se odvozovaly zejména z interpretace pátého přikázání a jeho rozvedení v knize Leviticus.<sup>58</sup> Rabín Josef Bchor Šor francouzský tosafista žijící ve 12. století, pak tyto verše

---

<sup>50</sup> Elisheva Baumgarten, „Annual Cycle and Life Cycle,“ in Robert Chazan, ed., *The Cambridge History of Judaism*, roč. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 416–439 (420).

<sup>51</sup> Elisheva Baumgarten, „The Family,“ Robert Chazan, ed., *The Cambridge History of Judaism*, roč. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), s. 440–462 (457).

<sup>52</sup> Ivan G. Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe* (Yale: Yale University Press, 1996), 20.

<sup>53</sup> Tamtéž, 4.

<sup>54</sup> Tamtéž.

<sup>55</sup> Kenneth Stow, „The Jewish Family in the Rhineland in the High Middle Ages: Form and Function,“ *The American Historical Review*, roč. 92 (Prosinec 1987) č. 5, s. 1085–1110 (1090).

<sup>56</sup> Stow, „The Jewish Family in the Rhineland in the High Middle Ages,“ 1092.

<sup>57</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 155.

<sup>58</sup> Exodus 20,12; Leviticus 19,5.

interpretuje tak, že děti by měly ctít své rodiče, protože ty je přivedli na svět a starali se o ně.<sup>59</sup> Ze středověkých textů vyplývá, že se mateřská láska považovala za přirozenou, zároveň však existovaly zákony, které měly zajistit, aby blaho dítěte bylo na prvním místě. Jedná se především o zákony, které pojednávají o křesťanských kojných a okolnostech, které s sebou setrvání dítěte s křesťanskou kojnou nese. Již Mišna v této záležitosti povoluje využití nežidovských kojných pro židovské děti, naproti tomu zakazuje, aby židovské ženy sloužily jako kojné v nežidovských rodinách.<sup>60</sup> Rabínská literatura se pak mimo jiné zabývá problematikou jídla, které jí křesťanská kojná sloužící v židovské rodině. *Sefer ḥasidim* upozorňuje, že pokud v židovské domácnosti dochází k pojídání jídla, které není košer, rodina by se měla přestěhovat do jiného města.<sup>61</sup> Toto doporučení vyjadřuje obavu nad zhřešením, pokud by ne-košer jídlo jedli i ostatní členové domácnosti. Naproti tomu například Meir z Rothenburgu povoluje dětem jíst ne-košer jídlo navzdory náboženské představě, že člověk je ovlivněn tím, co pojídá.<sup>62</sup>

### 2.3 Dítě v židovské rodině a společnosti

Poté, co přišlo dítě na svět, bylo umyto, posypáno solí a zavinuto do látky, podobně jako tomu bylo v křesťanské společnosti. Sůl měla plnit ochrannou funkci. V prvních týdnech života dítě setrvalo v péči matky a jejích pomocnic. Porodní asistentky připravovaly jídlo pro matku i dítě a nikdy je nenechávaly o samotě ze strachu, aby jim neublížily zlé síly. Pokud se jednalo o mužského potomka, byl od matky poprvé odloučen v den obřízky, kdy otec syna formálně přijal za svého potomka. Dle Genesis 17 je každý otec povinen nechat svého syna obřezat, a to v osmý den života. Obřízkou vstupoval chlapec do smlouvy s Bohem, stal se součástí židovské komunity a židovského národa. Rituál obřízky se ve středověkém judaismu přenesl ze soukromé sféry do synagogy, což značí, že se z něj stala celospolečenská událost.<sup>63</sup> Při obřízce se do popředí opět dostávají mužští představitelé komunity. Jedná se o otce dítěte, člověka, který dítě při obřízce drží, *ba'al ha-brit*, a člověka, který obřízku vykonával, *mohel*.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Josef Bchor Šor, Exodus 20,12. Dostupné [Online] z [https://www.sefaria.org/Bekhor\\_Shor?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bekhor_Shor?lang=bi).

<sup>60</sup> Mišna, 'Avoda Zara 2,1

<sup>61</sup> Parma, Biblioteca Palatina, MS H 3280 (dále jen SHP), fol. 131r, §1439.

[...]גויות מניקות ושפחות היו אוכלים בבית דברים טמאים והיו הילדים הקטנים אוכלים ואף הגדולים לא יוכלו להזהר מן הכלים לכך אסור להיות באותו העיר [...].

<sup>62</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 138.

<sup>63</sup> Tamtéž, 61.

<sup>64</sup> Tamtéž, 67.

Baumgarten uvádí případy, ve kterých mohla žena plnit povinnost *ba'alat ha-brit*. Záznam z *Maḥzoru Vitry* popisuje, jak je při obřízce přítomen *ba'al ha-brit*, který dítě předá *ba'alat ha-brit*.<sup>65</sup> Avraham Grossman se pak věnuje úloze ženy jako *mohela*. Uvádí, že ještě do 13. století většina rabínských autorit v Německu povolovala, aby ženy obřízku vykonávaly.<sup>66</sup> Později byla ženám tato pozice odebrána a stala se z ní čistě mužská záležitost.

Pokud se zaměříme na právní postavení dětí v židovské komunitě, je pojednáno do jisté míry již v Bibli. Biblické právo nahlíží na dítě převážně jako na podřízené svým rodičům, které má ctít a poslouchat je. Ve starověkých civilizacích to byl právě otec, který rozhodoval o osudu všech členů rodiny a židovská společnost v tomto nepředstavovala výjimku.<sup>67</sup> Naproti tomu židovští středověcí učenci tvrdili, že zákony týkající se péče o dítě, jednají v jeho nejlepším zájmu.<sup>68</sup> Tento přístup se patrně zrcadlil i ve snižování postavení otce jako absolutní autority v rodině. Díky tomuto oslabení autority pak i v židovských komunitách docházelo k tomu, že děti byly po rozvodu svěřeny do péče matky, protože to pro ně, z pohledu učenců, bylo nejlepší.<sup>69</sup> Také z textů nalezených v Káhirske genize, stejně jako ze záznamů pocházejících z evropského prostředí, vyplývá, že matky hrály důležitou roli ve výchově a vzdělávání dětí.<sup>70</sup> Matky se o děti staraly v prostředí domova, otcům je pak v dostupných pramenech připisována role těch, kteří si s dětmi hrají, vodí je do synagogy a vyučují je.<sup>71</sup> Matky byly vystaveny povinnosti starat se o děti nejen ve chvílích, kdy otec dětí z obchodních důvodů odcestoval, ale také když byl doma. V případě rozvodu rodičů se uplatňovalo halachické pravidlo, podle kterého by děti, dokud jsou malé, měly zůstat v péči matky.<sup>72</sup> Maimonides v *Mišne Tora* (*Hilchot Išut* 21:17) uvádí, že chlapec může zůstat v matčině péči do šesti let, pokud si to matka přeje, a otec ho musí živit. Po dosažení šestého roku rozhodne otec o tom, v čí péči bude chlapec dále. V případě, že bych chtěl chlapec zůstat v péči své matky, není již otec povinen ho živit. V případě, že je potomkem dívka, Maimonides píše, že má zůstat v péči matky i po dosažení šestého roku života.

---

<sup>65</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 70.

<sup>66</sup> Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in the Medieval Europe* (Watham: Brandeis University Press, 2004), 190.

<sup>67</sup> Jehiel S. Kaplan, „Child Custody in Jewish Law: From Authority of the Father to the Best Interest of the Child“ *Journal of Law and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008/2009), roč. 24, č.1, s. 89–122 (91).

<sup>68</sup> Kaplan, „Child Custody in Jewish Law,“ 99.

<sup>69</sup> Tamtéž, 100.

<sup>70</sup> Grossman, *Pious and Rebellious*, 131.

<sup>71</sup> Baumgarten, „The Family,“ 457.

<sup>72</sup> Grossman, *Pious and Rebellious*, 131.

## 2.4 Vzdělávání dětí

V židovském prostředí by kolem dosažení šestého roku mělo dojít k počátku formálního vzdělávání dětí. Marcus popisuje iniciační rituál pěti až šestiletých chlapců, který značí jejich přechod z domácí sféry do formální a veřejné, která je určena především dospělým.<sup>73</sup> V rabínské literatuře existují zmínky o tom, že chlapec může začít být vyučován tehdy, když dokáže mluvit. Zajistit chlapci náboženské vzdělání je, stejně jako obřízka, náboženskou povinností otce.<sup>74</sup> Chlapci se vzdělávali se soukromým učitelem nebo v místní synagoze ve čtení a psaní, do kurikula spadalo především čtení biblických textů, jejich překlad a základní interpretace.<sup>75</sup> Výuka nejčastěji probíhala prostřednictvím učitele - *melamed*, který byl najat otcem žáka a také jím byl placen a docházel do domova žáků.<sup>76</sup> Vzdělávání bylo zajišťováno i chlapcům z chudých poměrů pomocí příspěvků komunity či dobročinnosti.<sup>77</sup> I díky tomu, že ke vzdělávání dětí často docházelo doma, plnily matky úkol dohlížejících nad průběhem výuky.<sup>78</sup> Vzdělávání dívek sice není tak dobře zdokumentováno a v Talmudu (Sota 21b)<sup>79</sup> je dokonce psáno, že ten, kdo svou dceru učí Tóře, jako by ji učil být promiskuitní. Navzdory tomu lze předpokládat, že alespoň do určité míry jejich výuka pokračovala. Středověká židovská společnost po ženách nevyžadovala, aby byly zběhlé ve studiu Tóry, ale aby plnily příkázání a dobré skutky.<sup>80</sup> Náboženského vzdělání se jim tedy patrně dostávalo, i když bylo odlišné od chlapeckého.<sup>81</sup> Jejich úkolem bylo především naučit se zákony, které se vztahují k chodu domácnosti, připravit se na úlohu budoucích manželek a matek, a nebyl u nich kladen důraz na textovou znalost.<sup>82</sup> *Sefer ḥasidim* pak napomíná, že by dívky neměly studovat u mladých svobodných učitelů, z toho lze vyvodit, že pokud byl učitel ženatý, či se jednalo o ženu, studium měly dívky povolené. Zároveň instruuje otce, aby své dcery učili, jak se modlit

---

<sup>73</sup> Marcus, *Rituals of Childhood*, 1.

<sup>74</sup> Tamtéž, 14.

<sup>75</sup> Ephraim Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press, 2007), 32.

<sup>76</sup> Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, 19.

<sup>77</sup> Ephraim Kanarfogel, „Prayer, Literacy and Literary Memory in the Jewish Communities of Medieval Europe,“ *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority, Diaspora, Tradition* (Philadelphia: Penn Press, 2011), s. 250–270 (267).

<sup>78</sup> Grossman, *Pious and Rebellious*, 132.

<sup>79</sup> כל המלמד בתו תורה מלמדה תיפלות.

<sup>80</sup> Grossman, *Pious and Rebellious*, 169.

<sup>81</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 184.

<sup>82</sup> Tamtéž.

a jak vykonávat přikázání, nikoliv jejich význam.<sup>83</sup> Dle Simḥy Goldina docházelo k seznamování dětí s hebrejskými náboženskými texty již v útlém věku, a to ze strachu, že se křesťanské okolí bude snažit o to, aby děti přiměli ke konverzi.<sup>84</sup>

### 3. Obraz dětí v *Sefer ḥasidim*

#### 3.1 Charakteristika *ḥasidej Aškenaz*

Jádrem této práce je zkoumání vyobrazení dětství v *Sefer ḥasidim*. Tento spis vznikl během 12. a 13. století v okruhu tzv. *ḥasidej Aškenaz*, pietistické skupiny, která působila v německém Porýní. *Sefer ḥasidim* je dílem, které sestává z etických, exegetických a halachických pasáží, které měly patrně sloužit i k podpoře sebezdokonalování jedince v celé řadě oblastí,<sup>85</sup> zároveň zachycuje i místní zvyky a lidová vyprávění. Je patrné, že jednotlivé příběhy o učencích a členech komunity popisované v *Sefer ḥasidim* nemůžeme chápat jako přesný obraz historické reality. Naproti tomu se lze domnívat, že postoje a přístupy, které se autoři *Sefer ḥasidim* snaží napravit, změnit či je problematizují, můžeme alespoň částečně považovat za odpovídající skutečným reáliím své doby.<sup>86</sup> *Sefer ḥasidim* není pouze textem, který stanovuje základní pravidla a principy, nýbrž obsahuje celou řadu rad pro každodenní život.<sup>87</sup> Zabývá se například manželstvím, využíváním profesionálních dohazovačů, studijním materiálem či správnou péčí a zacházením s knihami. Dle Hayma Soloveitchika *Sefer ḥasidim* ustanovuje nové rituály, náboženskou citlivost a morálku, které všechny odkazují k Božím trestům a odměnám.<sup>88</sup>

---

<sup>83</sup> SHP, fol. 136r, §1501.

אע"פ שכתוב ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בניכם ולא בנותיכם ילמד אדם את בנותיו כדי שידעו להתפלל וגם המצות אך טעמי מצות לא ילמדו ולא יתן את בנותיו שגדלו ללמוד בפני בחורים שלא יחטא בהם אלא הוא ילמדם.

<sup>84</sup> Simha Goldin, „1300 Near the end of the thirteenth century, a body of literature emerges to help acquaint children with the texts and traditions of Judaism,“ in *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996* (Yale University Press, 1997), s. 35–41 (36).

<sup>85</sup> Kanarfogel, „Attitudes toward Childhood and Children in Medieval Jewish Society,“ 7.

<sup>86</sup> Tamtéž.

<sup>87</sup> Haym Soloveitchik, „Piety, Pietism and German Pietism: "Sefer Ḥasidim I" and the Influence of Hasidei Ahkenaz,“ *The Jewish Quarterly Review*, roč. 92, č. 3/4 (2002), s. 455–493 (461).

<sup>88</sup> Haym Soloveitchik, „Three Themes in the Sefer Ḥasidim,“ *AJS Review*, roč. 1 (1976), s. 311–357 (312).



*Ḥasidej Aškenaz* bylo jedním z nejvýznamnějších náboženských hnutí aškenázského židovstva, které působilo především mezi roky 1170–1240.<sup>89</sup> *Ḥasidej Aškenaz* se soustředili kolem potomků z rodiny Qalonymů a sídlili především v Řezně, Mohuči a Špýru. Kromě textu *Sefer ḥasidim*, který převážně sestává z etických a morálních rad, vznikaly v kruzích *ḥasidej Aškenaz* také ezoterické a mystické texty. *Ḥasidej Aškenaz* tvořili pravděpodobně malou skupinu vůdčích osobností a jejich přívrženců, kteří se snažili dosáhnout nového pohledu na sociální a náboženské problémy.<sup>90</sup>

*Ḥasidej Aškenaz* představovali komunitu věřících, která cítila potřebu jasně vytyčit hranice mezi sebou a zbytkem společnosti. Jejich cílem bylo vytvořit alternativní morální, etické i náboženské principy, které pramenily z učení nejvýznamnějších představitelů této skupiny. Dle Ivana G. Marcuse lze *ḥasidej Aškenaz* vnímat jako sektu, která se pokoušela oddělit sama sebe jak od křesťanů, tak od ostatních Židů. Autor *Sefer ḥasidim* vnímá židovskou společnost tak, že se skládá z příslušníků *ḥasidej Aškenaz* a ostatních. Slovo „my“ tedy v kontextu *Sefer ḥasidim* odkazuje exkluzivně ke členům této skupiny věřících. Židé nepatřící do tohoto společenství bývají do určité míry přirovnáváni ke křesťanům a členové *ḥasidej Aškenaz* by s nimi měli omezit styky. Dalším rysem, který dle Marcuse odkazuje k sektářskému rázu *ḥasidej Aškenaz* je, že autorita komunity nepramení pouze z rabínského učení, ale také ze zvláštní schopnosti rozpoznávat a uskutečňovat *ršon ha-bore'*, vůli Stvořitele, která je zakódována v Písmu.<sup>91</sup>

Důležitou roli v kruhu *ḥasidej Aškenaz*, a tedy i v *Sefer ḥasidim*, pak hraje postava učeného vůdce, který bývá označován také jako moudrý, *ḥasid ḥacham*, *ḥacham*. Ten v *Sefer ḥasidim* nahrazuje postavu rabínů jako právních autorit.<sup>92</sup> Dle Jehudy he-Ḥasida je tento učenec zběhlý v nauce *ḥasidej Aškenaz*, i v té rabínské. Jehuda he-Ḥasid tak úlohu rabína jako legální autority doplňuje ještě o schopnost zprostředkování vůle Stvořitele.<sup>93</sup> Úkolem tohoto učence bylo utvářet morální i právní autoritu pro okruh svých příznivců. Vzhledem k tomu, že příslušnost k *ḥasidej Aškenaz* není dědičná, učenec hraje klíčovou roli v momentě, kdy by se někdo chtěl stát členem *ḥasidej Aškenaz*. Učenec s takovým člověkem provede iniciační rituál a dotyčnému sdělí, jak odčinit své minulé hříchy.<sup>94</sup> Tímto *Sefer ḥasidim* jasně vytyčuje

---

<sup>89</sup> Joseph Dan, „The Ashkenazi Hasidic Movement,“ *Gershom Sholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987), 92.

<sup>90</sup> Ivan G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden: Brill, 1981), 1.

<sup>91</sup> Marcus, *Piety and Society*, 59.

<sup>92</sup> Tamtéž, 71.

<sup>93</sup> Tamtéž, 72.

<sup>94</sup> Tamtéž, 74.

společenskou hierarchii, na vrcholu stojí tento učenec, pod ním jsou příslušníci *ḥasidej Aškenaz* a pak ostatní.<sup>95</sup>

Dle Marcuse předkládá Jehuda he-Ḥasid nový, společensko-náboženský program za účelem dosažení vůle Stvořitele a zároveň se snaží o vytvoření oddělené skupiny věřících.<sup>96</sup> To lze vyvodit například ze vnímání Židů, kteří se nehlásí k *ḥasidej Aškenaz* Jehudou he-Ḥasidem, který popisuje uskupení *ḥasidej Aškenaz* jako kolektivní celek složený ze „spravedlivých“, *šadiqim*. Naproti tomu zbytek židovské společnosti je popisován jako „zlý, bezbožný“, *rša'im*, což dle Marcuse také svědčí o sektářském charakteru *ḥasidej Aškenaz*.<sup>97</sup> „Spravedliví“, dle Jehudy he-Ḥasida, v rámci *Sefer ḥasidim* reprezentují poslední pojítka ezoterické tradice, jejímž cílem je interpretace liturgie a theosofické implikace Písma.<sup>98</sup> Toto jasné rozlišení v rámci celé společnosti se v *Sefer ḥasidim* promítá i do problematiky pohřbívání. Pokud je učenec, *ḥasid ḥacham* či jiný „spravedlivý“ pohřben vedle „bezbožného“, ukazuje se členům komunity ve snech a stěžuje si, že ho neměli pohřbít na tomto místě a že se mu vede špatně.<sup>99</sup>

### 3.2 Původ *Sefer ḥasidim*, dosavadní výzkum a její struktura

*Sefer ḥasidim* se tištěná dochovala ve dvou verzích. Starší z nich pochází z roku 1538 a byla vydána v Boloni. Mladší z nich sestavil J. Wistinetzki na základě parmského rukopisu v roce 1891. Jedněmi z prvních badatelů, jež se zabývali otázkou původu *Sefer ḥasidim* byli Jacob Reifmann a Moritz Güdemann. Stejně jako většina badatelů 19. století, i Reifmann s Güdemann věřili, že parmský rukopis a boloňský tisk představují dvě odlišně uspořádané verze jednoho původního textu.<sup>100</sup> Oba se domnívali, že se původní znění textu *Sefer ḥasidim* nedochovalo, a že se verze Boloňa, kterou měli k dispozici, skládá ze tří vrstev.<sup>101</sup> Dle Reifmanna se tyto vrstvy dají oddělit i dle své stylistiky. Reifmann argumentuje tím, že se *Sefer ḥasidim* I a III liší svým přístupem k magii, *Sefer ḥasidim* I narozdíl od zbývajících dvou knih často cituje Maimonidovo dílo *Hilhot tšuva*, na základě toho se Marcus domnívá, že právě *Sefer ḥasidim* I (paragrafy 1-152) je nejproblematictější úsek tohoto korpusu textů. Reiffman stejně jako Marcus navrhoval, že *Sefer ḥasidim* I mohlo být dílem francouzských

<sup>95</sup> Marcus, *Piety and Society*, 74.

<sup>96</sup> Tamtéž, 57.

<sup>97</sup> Tamtéž, 65.

<sup>98</sup> Tamtéž, 66.

<sup>99</sup> SHP, fol. 33v, §265, fol. 34r, §266, §267.

<sup>100</sup> Ivan G. Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 15.

<sup>101</sup> Ivan G. Marcus, „The Recension and Structure of Sefer Hasidim,“ *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, roč. 45 (1978), s. 131–153 (134).

Židů, kteří odmítali kající způsob života porýnských Židů ve snaze podpořit Maimonidův méně asketický přístup.<sup>102</sup> Z toho důvodu je třeba opatrnosti při interpretaci této části textu jako reflexe života porýnských komunit.<sup>103</sup> Zároveň je otázkou pro další výzkum, proč byly části z *Hilchot Tšuva* do *Sefer ḥasidim* zakomponovány, navzdory tomu že zcela nesouhlasí s učením *ḥasidej Aškenaz*. Dle Hayma Soloveitchika se lze domnívat, že *Sefer ḥasidim* I je dílem porýnských Židů, kteří nepocházeli z řad *ḥasidej Aškenaz* a odmítali jejich často asketický ráz, zároveň měli svou vlastní koncepci o pietismu.<sup>104</sup> Dle Soloveitchika lze předpokládat, že *Sefer ḥasidim* I, tedy paragrafy 1-152, jsou samostatným celkem z důvodu absence aspektu *ršon ha-bore*, vůle Stvořitele, v nich. Tato vůle Stvořitele se pak vyskytuje ve zbývajících dvou knihách a hraje v nich důležitou roli.<sup>105</sup> Dalším důkazem o tom, že paragrafy 1-152 tvoří samostatný celek je rukopis přibližně z roku 1299, který patřil Davidu Oppenheimovi, a nese název *Sefer ha-ḥasidut*, tento text zároveň utváří prvních 152 paragrafů verze z Boloni.<sup>106</sup> Soloveitchik také upozorňuje na to, že v SH I se objevují pouze náboženské požadavky, které lze nalézt i v jiných židovských textech v kontrastu se zbytkem *Sefer ḥasidim*, který udává náboženské povinnosti nové.<sup>107</sup>

Marcus ve svém nejnovějším výzkumu o *Sefer ḥasidim* předkládá teorii o neexistenci jednoho původního textu, ze kterého by v průběhu let vznikla řada rukopisů a následné tisky. Uvádí, že knihy jako *Sefer ḥasidim* vznikaly složením malých textových celků, které často sám autor kombinoval a utvářel tak odlišné verze textů. Většina rukopisů *Sefer ḥasidim* obsahuje paragrafy, které se nacházejí v parmské nebo boloňské edici, zároveň jsou na nich nezávislé. Jednotlivé verze *Sefer ḥasidim* se liší seřazením jednotlivých paragrafů i svým obsahem. To je způsobeno i tím, že ve většině rukopisů nebylo původní číslování paragrafů dochováno.<sup>108</sup> A proto se s každou jednotlivou verzí musí zacházet samostatně, protože není známa existence jednoho původního textu, ze kterého by se tyto verze odvodily.<sup>109</sup> Dle Marcuse je tento styl kompilování textů typický pro středověkou aškenázskou kulturu. Nejrozšířenější žánr té doby, sbírky respons, vznikal na stejném principu. Jednotlivá responsa byla opisována a v různých dobách a v různých pořadích kompilována, a vznikaly tak od sebe odlišné a na sobě nezávislé

---

<sup>102</sup> Soloveitchik, „Piety, Pietism and German Pietism,“ 457.

<sup>103</sup> Marcus, „The Recension and Structure of Sefer Hasidim,“ 153.

<sup>104</sup> Soloveitchik, „Piety, Pietism and German Pietism,“ 464–465.

<sup>105</sup> Tamtéž, 457.

<sup>106</sup> Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, 14.

<sup>107</sup> Soloveitchik, „Piety, Pietism and German Pietism,“ 457.

<sup>108</sup> Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, 14.

<sup>109</sup> Tamtéž, 17.

sbírky.<sup>110</sup> Na rozdíl od lineární formy židovských knih, které vznikaly v muslimském prostředí či dřívějších řeckých a latinských textů, které byly rozděleny do kapitol a měly jasně stanovený začátek a konec, v aškenázské oblasti přetrvala tradice disjunktivního stylu textů, které byly rozděleny do paragrafů, ty byly ale v různých rukopisech uspořádány jinak.<sup>111</sup>

### 3.3 Jehuda he-Ḥasid jako autor *Sefer ḥasidim*

Autorství *Sefer ḥasidim* je dle tradice připisováno učenci Jehudovi he-Ḥasidovi. O životě Jehudy he-Ḥasida se dozvídáme především díky jeho synovi a studentům. On sám trval na zachování anonymity při sepisování svých děl.<sup>112</sup> O Jehudovi he-Ḥasidovi je známo, že nejprve působil ve Špýru a poté přesídlil do Řezna, kde určitou dobu zastával i funkci jednoho z představených soudu.<sup>113</sup> Rabi Jišḥaq ben Moše z Vídně, Jehudův student z Řezna, přináší svědectví o tom, jak Jehuda he-Ḥasid vyučoval. To nasvědčuje tomu, že některé části ze *Sefer ḥasidim* mohly být původně zápisky, které si Jehuda při vyučování svých žáků vytvářel a později zakomponoval do *Sefer ḥasidim*.<sup>114</sup>

Jehudovi he-Ḥasidovi lze pravděpodobně připsat autorství větší části *Sefer ḥasidim*. Autorství její první části, která nese název *Sefer ha-jir'a* a je dochována v parmském rukopisu, se nicméně připisuje Šmu'elu ben Qalonymovi, otci Jehudy.<sup>115</sup> Dokladem o odlišném autorství první části *Sefer ḥasidim* a jejího zbytku je především jejich stylistika. Zatímco většina *Sefer ḥasidim* sestává z krátkých a relativně hutných paragrafů, první část *Sefer ḥasidim*, která pojednává o Bohabojnosti se skládá z dlouhých, diskurzivních dílů.<sup>116</sup> Dřívější výzkum pracoval i s možností autorství některých částí *Sefer ḥasidim* El'azarem z Wormsu, žákem Jehudy he-Ḥasida. Dle Marcuse se El'azar z Wormsu na *Sefer ḥasidim* nepodílel. Usuzuje tak ze zkoumání jiných El'azarových děl, které se vyznačují charakteristickým zakomponováním jeho jména do samotného textu pomocí akrostichů. V *Sefer ḥasidim* nic takového nenalezneme.<sup>117</sup> Při srovnání *Sefer ḥasidim* s díly El'azara z Wormsu je patrné, že *Sefer ḥasidim*

---

<sup>110</sup> Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, 80.

<sup>111</sup> Tamtéž, 76.

<sup>112</sup> Tamtéž, 45.

<sup>113</sup> SHP, fol. 147r, §1592, §1593.

<sup>114</sup> Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, 46.

<sup>115</sup> Marcus, *Piety and Society*, 136.

<sup>116</sup> Tamtéž, 137.

<sup>117</sup> Tamtéž, 136.

byla zdrojem pro El'azarovy myšlenky, které dále rozvedl ve svých spisech.<sup>118</sup> Text *Sefer ḥasidim* je patrně kompilací tematických knih, které jsou složené z exegetických komentářů týkajících se pietismu.<sup>119</sup> *Sefer ḥasidim* se zřejmě pokouší o popis ideálního stavu židovské komunity, kterého chtěli *ḥasidej Aškenaz* dosáhnout. Navzdory tomu, že nereflektuje realitu přímo, můžeme usuzovat, že se snaží vypořádat s otázkami, které byly pro fungování komunity stěžejní.

Jazyk jednotlivých verzí *Sefer ḥasidim* a jejích částí se také liší a každý paragraf je lingvisticky nezávislý na ostatních. To je dalším důkazem procesu skládání a kombinování různých menších textových útvarů.<sup>120</sup> Marcus přisuzuje složitou jazykovou skladbu Jehudově snaze o vytvoření nové formy hebrejské epiky, která vycházela z dřívějších forem hebrejštiny, a ne ze současných německých schémat, jak by se dalo čekat.<sup>121</sup> Soloveitchik upozorňuje na odlišnost v rámci jazyka u tzv. *Sefer ḥasidim* I. Dle něj tato část oplývá klasickou rabínskou hebrejštinou, zatímco ostatní části textu se jeví spíše jako střední horní němčina přeložená do hebrejštiny.<sup>122</sup>

Autor *Sefer ḥasidim* tedy přináší představu o společnosti, která je složena z *ḥasidej Aškenaz*, jejichž úlohou je naplnit nejen zjevenou Tóru, která byla předána na Sinaji, ale také její skryté části, které nebyly židovskému lidu sděleny explicitně.<sup>123</sup> Soloveitchik upozorňuje, že se však dle *ḥasidej Aškenaz* nejednalo o dva proudy tradic, nýbrž o dva koncentrické kruhy, které vznikly z jediného Božího záměru.<sup>124</sup> Samotný text přináší inovace týkající se modlitby, šabatu, studia Tóry i vztahů se světem duchů.<sup>125</sup> Zároveň se jedná o první text, který byl napsán evropskými Židy a není komentářem k již vzniklým spisům, ani sbírkou respons, což byly dva dominantní žánry středověkého evropského židovstva.<sup>126</sup>

---

<sup>118</sup> Marcus, *Piety and Society*, 138.

<sup>119</sup> Tamtéž, 136.

<sup>120</sup> Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, 22.

<sup>121</sup> Tamtéž, 23.

<sup>122</sup> Soloveitchik, „Piety, Pietism and German Pietism,“ 462.

<sup>123</sup> Marcus, *Piety and Society*, 23.

<sup>124</sup> Soloveitchik, „Three Themes in the Sefer Ḥasidim,“ 318.

<sup>125</sup> Tamtéž, 320.

<sup>126</sup> Marcus, „Ca. 1200: Sefer Hasidim (The Book of the Pietists) Is Written by a Group of Rabbinic Authors Who Come to Be Known as Hasidei Ashkenaz, the Pietists of Germany,“ *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*, ed. Sander L. Gilman and Jack Zipes (New Haven; London: Yale University Press, 1997), 15.

### 3.4 Metodologie

*Sefer ḥasidim* je poměrně bohatým zdrojem informací o vztahu mezi rodiči a dětmi. Baumgarten uvádí, že i v případě že *ḥasidej Aškenaz* skutečně byli jen malou skupinou, dá se předpokládat, že jejich rodinný život nebyl zcela odlišný od zbytku židovské společnosti, tudíž má výpovědní hodnotu o židovské společnosti jako takové.<sup>127</sup>

Díky charakteru textu *Sefer ḥasidim* je třeba mít stále na paměti, že její učení nemůžeme aplikovat na všechny židovské komunity aškenázského kulturního okruhu, stejně tak jako si nemůžeme být jisti, jak velký dosah mělo v rámci *ḥasidej Aškenaz*. Zároveň je důležité si uvědomit, že opakující se témata a motivy nemusí vždy původně vycházet exkluzivně z kruhů *ḥasidej Aškenaz*, a může se jednat o obecnější, celospolečenské fenomény. Pokud lze takové případy v rámci rozsahu této práce nalézt, budou v následujících kapitolách zohledněny. V ostatních případech je nutno hlubšího a rozsáhlejšího výzkumu.

Pro účely této práce bylo využito elektronické databáze rukopisů a tisků *Sefer ḥasidim* „Princeton University Sefer Hasidim Project“.<sup>128</sup> Tato databáze umožňuje vyhledávání napříč devatenácti verzemi *Sefer ḥasidim*.<sup>129</sup> Při přepisu rukopisů *Sefer ḥasidim* do elektronické podoby se autoři snažili zachovat co nejvěrněji strukturu původního textu, i z tohoto důvodu elektronická edice nenabízí emendace chyb rukopisů. Při hledání zmínek o dětech v *Sefer ḥasidim* bylo postupováno následovně. Do vyhledávače v databázi byla postupně zadána slova ילדות, בער, ילד, קטן, תינוק, תנוק, נער, ילדות a následně byly rozebrány a porovnány paragrafy obsahující tato slova napříč dostupnými texty, které tato slova zmiňují. Analýza *Sefer ḥasidim* je zaměřena na parmský rukopis, v ostatních rukopisech nebyly nalezeny motivy, které by se v parmském nevyskytovaly. Podkapitoly jsou rozděleny podle motivů a témat, která se v souvislosti s dětmi v *Sefer ḥasidim* opakovaně objevují.

---

<sup>127</sup> Baumgarten, *Mothers and Children*, 17.

<sup>128</sup> „Home,“ [https://etc.princeton.edu/sefer\\_hasidim/index.php](https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/index.php), 29.7.2020

<sup>129</sup> „Sefer Hasidim,“ [https://etc.princeton.edu/sefer\\_hasidim/index.php?a=about](https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/index.php?a=about), 29.7.2020

### 3.5 Motivy v rámci *Sefer ḥasidim*

V rámci *Sefer ḥasidim* lze identifikovat dva motivy, které se pro potřeby této práce promítají i do přístupu k dětem. První z nich můžeme označit za vzájemnou celospolečenskou zodpovědnost, která se uplatňuje i na Židy, kteří nejsou příslušníci *ḥasidej Aškenaz* a dokonce i na křesťany.<sup>130</sup> Základním pramenem pro toto přesvědčení je verš z knihy Leviticus 19,17: „Nenos v srdci nenávisť ke svému bratru. Svého bližního otevřeně napomeň – jinak jsi jeho spoluvíníkem!“ a rabínské diktum, které se častokrát v *Sefer ḥasidim* opakuje: „Každý z Izraele je zodpovědný jeden za druhého“. Jehuda he-Ḥasid se touto společenskou zodpovědností, která se týkala i osob nepatřících k *ḥasidej Aškenaz* snažil zřejmě docílit toho, aby *ḥasidej Aškenaz* přežili a nebyli zapomenuti a přemoženi svým okolím.<sup>131</sup> S tímto motivem úzce souvisí druhý, který můžeme označit za snahu o dosažení vyšší zbožnosti. V *Sefer ḥasidim* existuje systém, který pracuje s odříkáním činností, které *halacha* běžně povoluje nebo pokorného snášení nepohodlí. Dle *ḥasidej Aškenaz* by měl být člověk vynalézavý ve strachu z Boha: „*le-o'lam jh'e adam 'arum be-jir'a*“<sup>132</sup>. To se projevuje tak, že si stanovuje nové zákazy a omezení, aby nezhřešil a zároveň mohl plnit vůli Stvořitele.<sup>133</sup>

### 3.6 Dítě jako překážka při plnění náboženské praxe

Prvním takovým motivem je dítě, jež prostřednictvím svého chování, které nemůže kontrolovat ono samo ani dospělí, může narušit náboženskou praxi či znehodnotit intenci a úsilí při vykonávání náboženských úkonů. V následujícím textu se dočteme o otci, který spěchá při požehnání po jídle kvůli svým dětem.

החכם שמע שאחד היה ממהר לברך ברכת המזון אמ' לו כשאכלת לא היית ממהר וכשאתה מברך אתה ממהר אמ' לו כשהילדים קטנים אצלי בקרוב לי אני ממהר פן יעשו צרכיהם אמ' לו ותרחיקם מעליך קודם אמ' לו איני שורר בביתי ובבני הבית והשפחות אין חוששין בי ואשתי מושלת במעות ולידה אני מצפה.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Marcus, *Piety and Society*, 55.

<sup>131</sup> Tamtéž, 56.

<sup>132</sup> bBer 17a.

<sup>133</sup> Marcus, *Piety and Society*, 27–28.

<sup>134</sup> SHP, fol. 60r, §569.

Učenec slyšel, že jeden muž spěchal při požehnání po jídle a řekl mu: „Když jsi jedl, tak jsi nespíchal a teď, když pronášíš požehnání, tak spěcháš.“ Muž mu na to odpověděl: „Jsou tu blízko mě [mé] malé děti a spíchám, aby nevykonaly své potřeby.“ Moudrý mu řekne: „Nejprve od sebe ty děti vzdal.“ Muž odvěti: „Nevládnu ve svém domě a služebníci ze mě nemají strach a má žena vládne penězi a já čekám na to, co mi ona dá.“

Na základě tohoto exempla se dozvídáme, že péče o dítě mohla tvořit překážku při řádném přednesení požehnání. Tento text hovoří o muži, jenž je ekonomicky závislý na své manželce i na její autoritě. To, že se ženy často podílely finančně na chodu domácnosti a samy podnikaly, aby se jejich muži mohli věnovat studiu, je patrné z řady pramenů.<sup>135</sup> Na příkladu tohoto konkrétního textu nemůžeme určit, do jaké míry bylo obvyklé, že by dítě bylo svěřeno do péče otce a doprovázelo jej při každodenních aktivitách. V tomto příběhu je však takové chování vnímáno učencem jako problematické, protože komplikuje provedení příkázání.

Za další příklad dítěte, které brání řádnému vykonání náboženské povinnosti, protože je nositelem nějakých nečistot, lze uvést následující instrukci:

בשבת אל יקה אדם ילד בחיקו עד שישים תחלה כר בחיקו פן יטנף את בגדיו ואיך יעשה בשבת שמא אין לו בגדים אחרים ומוטב היה למי שבגדיו מטונפים שלא ילך לבית הכנסת ולא יתפלל כל עיקר אלא בשביל הבושת לא יניח אדם לכך יקה כר תחלה ואחר כך הקטן עליו.<sup>136</sup>

Tento text představuje zákaz pokládání si dítěte na klín o šabatu. Opět se jedná o obavu z toho, že by dítě svými fyziologickými potřebami mohlo znečistit oděv otce. Text pracuje s představou, že pokud otec vlastní pouze jeden oděv a dítě by mu ho o šabatu zašpinilo, on by si jej nemohl očistit. Proto se dočítáme, že by si otec nejprve měl položit na klín polštář a na něj dítě. Pokud by se stalo, že mu dítě oděv zašpiní, raději by neměl do synagogy chodit, aby nedošlo k narušení posvátného charakteru šabatu. Vidíme zde tedy příklad toho, že děti nemohou nijak kontrolovat své nečistoty a je na otci, aby se této nečistoty vyvaroval, nebo se

<sup>135</sup> Grossman, *Pious and Rebellious*, 118–119.

<sup>136</sup> Bologna printed edition 1538, fol. 37r, §267



jí snažil předejít. Lze se domnívat, že *Sefer ḥasidim* předpokládá, že si otcové se svými dětmi hrají a chovají je, z toho důvodu je v ní tato problematika pojednána. V rámci svých představ o zbožnosti se snaží upravit chování otců tak, aby nebyl narušen chod náboženských povinností, což může způsobit dítě svým nekontrolovatelným chováním.

Obdobná situace může dle *Sefer ḥasidim* nastat i v synagoze. Na jiném místě *Sefer ḥasidim* řeší situaci, kdy se dítě pomocí během čtení z Tóry nebo jednoho ze svátečních svitků.<sup>137</sup> V takovém případě se může předčítání přerušit a požádat někoho z přítomných, aby přinesl vodu k očištění. Poté se může v předčítání pokračovat. Autorova obava zde pramení především z konfliktu mezi předčítáním posvátného textu a profánní konverzace, která jej naruší. *Sefer ḥasidim* zde odkazuje na traktát Berachot Babylónského talmudu, který povoluje recitovat a studovat slova Tóry ve stavu rituální nečistoty.<sup>138</sup> Zároveň tento text poukazuje na dětskou přítomnost v synagoze. *Sefer ḥasidim* není jediným zdrojem, který hovoří o dětech v synagoze. Ve *Tšuvot Raši*, sbírce Rašiho respons, se objevuje vyprávění o tom, jak jednou v synagoze Raši přikázal sundat dítě, které se mu vozilo na ramenou, před modlitbou *Šma' Jišra'el*. Odůvodněním pro tento příkaz bylo, že si malé dítě obvykle hraje na hnojišti a není vhodné, aby byla v jeho blízkosti tato modlitba recitována. V tomto textu je opět reflektována obava z toho, že dítě svým nepatřičným chováním může profanizovat slova modlitby.<sup>139</sup>

*Sefer ḥasidim* také klade důraz na dosažení vyšší zbožnosti. Tento požadavek může tvořit napětí mezi pozitivním vztahem k dítěti, který se projevuje něžností a hrou, a intenzivní snahou dosáhnout zbožnosti nad rámec toho, co vyžaduje *halacha*. Takový přístup se odráží také v pasáži, která řeší otázku odčičňování hříchů prostřednictvím odpírání si nějakého potěšení nebo trpělivého snášení nepohodlí. Jako příklad toho je v *Sefer ḥasidim* uveden případ otce, který studuje Tóru a slyší, jak jeho děti pláčou, ale nejde je utiřit, aby nepřerušil studium. Podle *Sefer ḥasidim* se mu za takové chování dostane odměny.<sup>140</sup> Děti a emoční vazba k nim jsou zde

---

<sup>137</sup> SHP, fol. 53r, §484.

כשקורין את המגילה או תורה והנה תינוק עשה מי רגלים יכול לדבר להביא לאחד מים כמו אמ' פתח פיך והאר דבריך אין דברי תורה מקבלין טומאה ודיבר באמצע שהרי כשמדלג הקורא יכול לומר קרא מה שדילגתי.

<sup>138</sup> bBer 22a.

<sup>139</sup> Tšuvot Raši, ed. Israel Elfenbein (New York, 1943), §344.

פעם אחת היה תינוק אחד אצל ר' בבית הכנסת, הגיע זמן לקרוא ק"ש. אמר: להוציא התינוק מעליו. משום דסתם תינוק באשפה הוא ואין ראוי לקרוא ק"ש אצלו.

<sup>140</sup> SHP, fol. 7r, §15.

[...] שמונע משעשוע בניו ובנותיו ששומע {שבוכו} שבוכין ואשתו מגדלתן והוא צעור שבוכין ואינו עומד בשביל שעסוק בתורה ואינו הולך לטייול על זה יקבל שכר גדול.

opět líčeny jako možný zdroj rozptýlení při náboženské aktivitě. Pokud otec odolá citovému puzení utěšit dítě a hrát si s ním, bude za to podle *Sefer ḥasidim* Hospodinem odměněn.

Podobný postoj k dětem se odráží i v následující pasáži:

כל מי שיש לו להכנס בעומק החסידות ובעומק הילכות הבורא ובעומק כבודו אין זה יכול להיות אלא  
אם כן הוא חכם ומבין ונפש רצון בלא כעס ועזיבת דרך ארץ ועזיבת שיחת בני אדם ושיעשוע ילדים  
ומלהסיח עם אשתו<sup>141</sup>[...]

Každý, kdo hodlá vstoupit do hluboké zbožnosti a do hloubky Stvořitelových zákonů a jeho slávy, může toho dosáhnout pouze pokud je moudrý a rozumný a jeho mysl není ovlivněna hněvem. Ať zanechá nedobrých mravů a upustí od rozhovorů s lidmi a od her s dětmi a také od konverzace se svou ženou.

Díky tomuto textu získáváme svědectví nejen o tom, že dítě mohlo tvořit překážku v dosažení vyšší zbožnosti, ale také že děti měly své specifické hry, které s nimi patrně hráli i dospělí. Zde vidíme, že *Sefer ḥasidim* opět klade důraz na vyšší zbožnost, která může být narušena dětmi, ale také konverzacemi s manželkou. Můžeme se tedy domnívat, že ideálním představitelem *ḥasidej Aškenaz* je člověk, který založí rodinu, nicméně se plně oddá studiu Tóry a nenechá se od něj vyrušovat ženou ani dětmi.

Emoční pouto mezi rodičem a dítětem reflektuje také pasáž ze *Sefer ḥasidim*, v níž je řečeno, že před člověka, kterému zemřelo dítě, by se neměly po nějakou dobu vodit děti jiné, aby tak lépe zapomněl na svůj smutek.<sup>142</sup>

### 3.7 Dětské chování a odpovědnost dospělých za něj

Dalším opakujícím se motivem v *Sefer ḥasidim*, který se týká dětí, je odpovědnost dospělého za chování dítěte vůči okolí. Zbožný rodič by tak měl předvídat nekontrolovatelnost dětského jednání a pokud možno zabránit tomu, aby děti – byť nevědomě – porušily *halachu*.

<sup>141</sup> SHP, fol. 90v, §984.

<sup>142</sup> *Sefer ḥasidim* (Bologna, 1538), fol. 79v, §640.

Následující dva příklady se vztahují k příkázáním týkajících se šabatu: podle prvního z nich by měl člověk, který vlastní ovocný strom, opatřit svůj plot ostny, aby na něj děti o šabatu nelezly a netrhaly z něj ovoce, jelikož by tím zhřešily.<sup>143</sup> Analogickým příběhem je vyprávění o otci, který záměrně nevyzdobí svou *sukku*, jelikož se domnívá, že by děti ozdoby ze *sukky* o šabatu otrhaly, a on nechce, aby jeho vinou děti zhřešily.<sup>144</sup>

Uvedené motivy, týkající se odpovědnosti rodičů za jednání svých dětí a nízké úrovně dětské hygieny, se prolínají v následujícím úryvku:

אם הוציא נעו מן חוטמו והוא הלך לו ובא אחר ונמאס בו יבא זה לדין שגרם מיאוס לחבירו וגם אם הביא בניו ובנותיו עמו בבית חבירו ומנהג ילדים קטנים סמוך לחוטמם מאוסים אבל אם בא אדם לביתו וראה הילדים ונמאס אין זה נכשל כי מנהג ילדים כן<sup>145</sup>

Pokud [někomu] vyteče hlen z nosu a někomu druhému tím způsobí znechucení, může nad ním vynést soud. A také pokud přivede své syny a dcery do domu svého přítele a ví, že u dětí je běžné, že jsou špinavé v okolí nosu, působí to znechucení. Ale když do jeho domu přijde někdo jiný a uvidí, že děti na sobě mají něco nechutného, neměl by se nad tím pohoršovat, protože to je u dětí běžné.

Zde vidíme příklad toho, jak se celospolečenská zodpovědnost uplatňovala i na dětech, avšak měla své hranice, tedy člověk je zodpovědný pouze za své vlastní děti a za to, aby nepůsobily znechucení ostatním lidem. Traktát Babylónského talmudu *Ḥagiga* 5a pak k této problematice uvádí, že člověk, který způsobí někomu jinému znechucení, je souzen Bohem za způsobení neúmyslného nepohodlí.<sup>146</sup> Pokud tento talmudický výrok aplikujeme na výše zmíněný text *Sefer ḥasidim*, člověk, který přivede do cizího domu děti, které jsou špinavé v okolí nosu, bude souzen za to, že způsobil druhému znechucení. Pokud ovšem přijde někdo na návštěvu k němu, není za jeho případné znechucení, které vyvolají děti, zodpovědný, protože jeho host mohl přítomnost znečištěných dětí očekávat.

---

<sup>143</sup> SHP, fol. 159r, §1774.

<sup>144</sup> SHP, fol. 62v, §600.

<sup>145</sup> SHP, 22r, §104.

<sup>146</sup> bḤagiga 5a.

Paralelu k takovému pojetí dětí můžeme najít i v křesťanském prostředí. Německý kněz Konrád z Megenberku, který žil mezi lety (1309-1374) sepsal třídílný spis *Ykonomika*, který se zabývá „výchovou dětí, a to napříč společenskými třídami, přičemž v mnoha ohledech vycházel z pozorování při vlastní činnosti kněze.“<sup>147</sup> Konrád z Megenberku upozorňoval, že by malé děti, které už dokážou jíst samy, neměly stolovat s dospělými a měly by mít svůj vlastní stůl. Podle něj děti nedokázaly jíst spořádaně a mohly v ostatních strážnících vyvolávat znechucení.<sup>148</sup> Je nutné upozornit na fakt, že motivace Konráda z Megenberku při psaní těchto slov pramenila především ze snahy dosáhnout dobré výchovy dětí. Naproti tomu v *Sefer ḥasidim* jde opět o součást plnění příkázání nad rámec toho, co vyžaduje *halacha*. V kontextu *Sefer ḥasidim* se tedy jedná o rady, které jsou dány rodičům, především otci. Ty mají zamezit pohoršení a znechucení, které může dítě vyvolat v ostatních lidech, a tím narušit plnění vůle Stvořitele.

Zároveň se však *Sefer ḥasidim* vypořádává i s tvrzením, že dítě do určitého vývojového stupně není schopné ovládat své jednání či si uvědomovat jeho závažnost, a proto není správné ho za takové jednání trestat. Můžeme se tak dočíst o tom, že by člověk neměl dítě bít, pokud vykoná svou potřebu na nepatřičném místě, jelikož z toho dítě nemá rozum.<sup>149</sup> To ovšem neznamená, že by ve výchově, jak je líčena v *Sefer ḥasidim*, nebyly tělesné tresty dětí zohledněny. Na jiném místě se setkáváme s příběhem o otci, který je vážně nemocný a rozmlouvá se svým bratrem, který se má po jeho smrti stát opatrovníkem dětí. Otec dětí svému bratru říká, že pokud by byl naživu, své děti by napomínal a trestal a snažil by se je vychovat tak, aby se vydaly správnou cestou. Žádá tedy po jejich opatrovníkovi, aby i on takto s dětmi nakládal, a aby je bil, pokud zhřeší. Děti přitom přirovnává ke psu, který zůstává věrný i přesto, že jej člověk bije.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Dvořáčková-Malá a kol., *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství*, 29.

<sup>148</sup> Tamtéž, 30.

<sup>149</sup> SHP, fol. 68r, §683.

<sup>150</sup> SHP, fol. 36v, §302.

### 3.8 Péče o dítě jako zdroj narušení hranic komunity

Společným prvkem poslední skupiny motivů týkajících se dětí, které lze v *Sefer hasidim* nalézt, je sklon dětí narušovat hranice komunity *hasidej Aškenaz*, potažmo celého židovského společenství. V následujících textech se setkáváme s péčí o dítě, která vede ke kontaktu s Nežidy a jejich kulturou.

Za příklad takové situace zvolíme následující text:

[...] יש תינוק שבוכה ואתה תאמר לנכרית לזמר והיא מזמרת שיר של ע"ז כדי שישן אע"פ שאתה לא תשמע אלא הילד אסור [...] <sup>151</sup>

Pokud dítě pláče a ty povoláš ženu, která není Židovka, aby dítěti zazpívala a uspala ho, a tato žena zazpívá náboženskou píseň modloslužebníků, nesmí tak učinit ani v případě, že ty bys tu píseň neslyšel.

Text také uvádí, že je za účelem uspaní dětí zakázáno jim zpívat biblické verše. Zde se opět setkáváme s představou, že kvůli dítěti může dojít ke smíchání profánního a posvátného, a takové chování je zakázané. Na tomto místě je nutné si uvědomit, že židovské komunity musely být do velké míry provázány se svým křesťanským okolím a běžně docházelo ke stykům mezi nimi. Následující text poukazuje na to, do jaké míry byly hranice mezi komunitami prostupné a nakolik byli Židé ovlivněni majoritní společností:

מי שיש לו בן קטן מוטל בעריסה וכדי שלא יבכה לא ירננו לו ברננות שירים וזמירות של גוים וגם לא ניגוני ישראל שהם להקב"ה אבל אם יש חרוזות מן פיסוקי תלמוד והוא מנגנם כדי שיזכור אותם ולא ישכחם אעפ"כ שהתינוק שותק נהנה. <sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> SHP, fol. 41v, §346.

<sup>152</sup> SHP, fol. 41v, §347.

Ten, kdo má syna, který je v kolébce, nemá mu za účelem, aby přestal plakat zpívat náboženské písně Nežidů. Také by dítěti za tímto účelem neměl zpívat židovské písně, které jsou zaslíbené Bohu. Naproti tomu, pokud někdo přednese pasáže z Talmudu, aby si je lépe zapamatoval, a dítě to uklidní, je takové chování povolené.

Opět zde vidíme opakující se motiv strachu ze znehodnocení náboženských veršů jejich použitím k profánním účelům. Navíc je zde vyjádřena snaha co nejvíce se distancovat od okolní křesťanské kultury. Z formulace úryvku je však také zřejmé, že Židé, příslušníky *ḥasidej Aškenaz* nevyjímaje, znali křesťanské písně, jinak by text nehovořil o zákazu jejich přednesu.

Podmínky pro užší styk s křesťanskou společností vytvářela podle *Sefer ḥasidim* také dětská hra. Míru smíšení židovských a křesťanských dětí ilustruje pasáž, ve které je popsána událost propuknutí požáru v židovské čtvrti o šabatu, ve které byly přítomné židovské i nežidovské děti. Jeden ze Židů začne kontrolovat, které děti jsou obřezané. Ostatní ho napomenou, aby tak nečinil ze strachu, že než je zkontroluje, všichni shoří. Text pokračuje tím, že není třeba trápit se kvůli znesvěcení šabatu, pokud při požáru budou zachráněny i křesťanské děti. Naopak pokud by byli zachráněni Nežidé, kteří byli považováni za Židy a prokázalo by se, že žádní Židé tam vůbec nebyli, je třeba učinit pokání za znesvěcení postem.<sup>153</sup> V centru tohoto textu sice nestojí děti, je zde ovšem bráno za samozřejmé, že si židovské a křesťanské děti společně hrají a že je od sebe na první pohled nelze rozeznat. Zároveň se tento úryvek nijak nesnaží zamezit kontaktu Židů s křesťany, jako jsme to viděli v předchozích ukázkách. Lze se tedy i na základě tohoto příběhu domnívat, že *ḥasidej Aškenaz* nebyli zcela uzavřenou nepropustnou skupinou. Na textu je také možné ilustrovat extrémní formy, kterých mohl purismus u jednotlivých příslušníků *ḥasidej Aškenaz* nabývat.

---

<sup>153</sup> SHP, fol. 159v, §1777.

### 3.9 Přístup ke vzdělávání dětí

*Sefer ḥasidim* se také na několika místech zmiňuje o výuce dětí. Autor *Sefer ḥasidim* klade důraz především na to, aby děti nebyly vyučovány jako malí dospělí.<sup>154</sup> To znamená, aby se děti učily věci, které budou moci pochopit a porozumět jim. Zabývá se také otázkou vhodného učitele pro jednotlivé děti i probíranou látkou. Snaží se utlumit nadřazenost nadaných studentů se záměrem, aby se slabší žáci necítil zahanbeně.

מי שמלמד תינוקות ואחד חריף מחבירו והרב שלהם רואה שאין תקנתם שילמדו יחד וצריכים החריפים רב להם לבד אל ישתוק ויאמר לאביהם אלה צריכים רב לבד ואלה לבד אע"פ שיפסיד אם יפרידום.<sup>155</sup>

Ten, kdo vyučuje děti a jedno z nich je bystřejší než jeho přátelé a jejich rabín vidí, že jim neprospívá to, aby se učili společně, je potřeba, aby se ti bystřejší učili s rabínem zvlášť. Neměl by o tom mlčet a říct jejich otcům, že tyto [studenty] je potřeba učit zvlášť i když na tom [učitel] bude tratit peníze, pokud je rozdělí.

Z tohoto textu je patrné, že *Sefer ḥasidim* navrhuje, aby studenti s odlišnými schopnostmi studovali v různých skupinách a každý podle svých možností a znalostí. Kanarfogel pak upozorňuje na to, že byl u všech žáků kladen důraz na znalost morálních a etických hodnot studovaných textů.<sup>156</sup>

Následující text odráží důležitost vzdělávání dětí pro celou komunitu:

אדם שהולך במדינות ויש לו כסף לקנות סחורה ומצא ספרים שאין כיוצא בהם בעירו כגון פירושים ותוספות או במקומו יקרים קלפים וסופרים ואין ספק בספרים כנגד לומדים או אין לתינוקות חומשים מצוה לקנות ספרים ולמוכרם ואם יש להם ספרים כדי צורכן אל יעשה סחורה בספרים.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, 40.

<sup>155</sup> SHP, fol. 79r, §823.

<sup>156</sup> Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, 41.

<sup>157</sup> SHP, fol. 67r, §664.

Člověk, který chodí do měst a má peníze, aby nakoupil zboží a najde knihy, které nebyly v jeho městě před jeho odchodem, jako například výklady a dodatky k Talmudu nebo jsou v jeho městě drahé pergameny a knihy a není jich dostatek pro studenty nebo děti nemají Bible, je *mišwou*, aby knihy nakoupil a prodal jim je [studentům]. A pokud mají pro své potřeby knih dostatek, neměl by knihy kupovat.

Zde můžeme spatřit jistou podobu mecenášství, člověk knihy zakoupí a přeprodá je potřebným – lze se domnívat, že za nižší cenu. Vidíme zde tedy opět důraz, který je kladen na náboženské vzdělání, které se vztahuje i na děti, a aktivitu členů komunity, kteří se na zajišťování vzdělání mohou podílet.



## Závěr

Tato práce představila jednotlivé pasáže, které zohledňují postavení dětí a vnímání dětství v rámci spisu *Sefer ḥasidim* a kulturního okruhu *ḥasidej Aškenaz*. Na základě analýzy těchto textů práce tematizovala a kategorizovala jednotlivé zmínky o dětech a pokusila se tak vytvořit ucelenější obraz o dětech v prostředí *ḥasidej Aškenaz*. Jak je patrné z výše uvedených textů, literatura *ḥasidej Aškenaz* byla ovlivněna okolním světem a zrcadlila obecnější přístupy k dětem a jejich chování. Zároveň si můžeme všimnout, že tyto společenské názory byly zakomponovány do přesvědčení *ḥasidej Aškenaz*, a vznikají tak pravidla a doporučení, která se zdají být charakteristickými pouze pro tuto danou skupinu.

Text se snaží řešit napětí, které vzniká mezi přirozenou náklonností existující mezi dítětem a rodičem, ve většině případů otce, na straně jedné a náboženskými komplikacemi, které z toho pro příslušníka *ḥasidej Aškenaz* vyplývají, na straně druhé. Péče o dítě a jeho potřeby může rozptylovat od studia Tóry, snahy o dosažení vyšší zbožnosti a od plnění dalších náboženských povinností. Stejně tak může člověka přivádět do nežádoucí blízkosti nežidovské kultury a společnosti. Dospělý je rovněž zodpovědný za jednání dítěte a musí se snažit předvídat, kdy by dítě mohlo z nevědomosti spáchat či způsobit nějaký hřích a snažit se takovým situacím předejít. Z projednaných pasáží *Sefer ḥasidim* by se mohlo zdát, že péče o dítě, zejména v jeho útlém věku, může působit „zbožnému“ nadměrnou zátěž. Na druhou stranu je z uvedených pasáží zřejmé, že dospělí trávili s dětmi poměrně dost času, mimo jiné prostřednictvím her a zapojováním do náboženských rituálů. Některé pasáže také popisují emoční pouto, které existovalo mezi rodičem a dítětem.

S ohledem na rozsah této práce nebylo možné prozkoumat další texty, které by mohly více osvětlit důvody pro tato pravidla a rady a je tedy na dalším výzkumu, aby se více zabýval rabínskými responsy, komentáři k Talmudu, ale také možnými vlivy středověké křesťanské literatury, která zohledňuje výchovu dětí a jejich chování. V rámci této práce se podařilo vytyčit hlavní motivy, které reflektují přístup k dětem v rámci *ḥasidej Aškenaz*. Jedná se o vnímání dítěte a jeho nepředvídatelného chování jako možné překážky v plnění náboženské praxe, důraz na odpovědnost rodiče za toto nekontrolovatelné dětské chování a snahu předejít jeho nežádoucím konsekvencím. V neposlední řadě sledujeme motiv péče o dítě, která může způsobovat narušení hranic komunity *ḥasidej Aškenaz* a jejího prolínání s okolní kulturou, zejména tou nežidovskou. Tyto motivy můžeme označit za charakteristické pro okruh „Zbožných“ *ḥasidej Aškenaz*, zároveň je třeba mít stále na paměti, že i tyto konkrétní a osobité

motivy mohou reflektovat obecnější představy o dětství, které byly společné pro okolní židovskou i křesťanskou společnost.

## Použitá literatura

Anderson, Michael. recenze *The Making of the Modern Family*, Edward Shorter, *Social History*, č. 1 (Leden 1978), 95–98.

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood*, přel. Robert Baldick (New York: Vintage Books, 1962).

Baumgarten, Elisheva. „Annual Cycle and Life Cycle,“ in Robert Chazan, ed., *The Cambridge History of Judaism*, roč. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 416–439.

Baumgarten, Elisheva. „The Family,“ Robert Chazan, ed., *The Cambridge History of Judaism*, roč. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 440–462.

Baumgarten, Elisheva. *Mothers and Children: Jewish Family Life in Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2007).

Classen, Albrecht. „Introduction,“ *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, ed. Albert Classen (Berlin: Walter de Gruyter, 2008).

Cunningham, Hugh. „Histories of Childhood,“ *The American Historical Review*, roč. 104, č. 4 (1998), 1195–1208.

Čech, Pavel a Pavel Sládek. „Transliterace a transkripce hebrejštiny“, *Listy filologické* 132 (2009), 305–339.

Dan, Joseph. „The Ashkenazi Hasidic Movement,“ *Gershom Sholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987).

Dvořáčková-Malá, Dana a kol. *Děti a dětství: Od středověku na práh osvícenství* (Praha: Historický Ústav AV ČR, 2019).

Fossier, Robert. *The Axe and the Oath: Ordinary Life in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

Goldin, Simḥa. „1300 Near the end of the thirteenth century, a body of literature emerges to help acquaint children with the texts and traditions of Judaism,“ in *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996* (New Haven, CT: Yale University Press, 1997).

Goldin, Simḥa. *Apostasy and Jewish identity in High Middle Ages Northern Europe: 'Are you still my brother?'*, přel. Jonathan Chipman (Manchester: Manchester University Press, 2014).

Grossman, Avraham. *Pious and Rebellious: Jewish Women in the Medieval Europe* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2004).

Hanawalt, Barbara. „Medievalists and the Study of Childhood,“ *Speculum*, roč. 77, č. 2 (2002), 440–460.

Ivan G. Marcus, „Ca. 1200: Sefer Hasidim (The Book of the Pietists) Is Written by a Group of Rabbinic Authors Who Come to Be Known as Hasidei Ashkenaz, the Pietists of Germany“ in

*Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996*, ed. Sander L. Gilman and Jack Zipes (New Haven, CT: Yale University Press, 1997).

Kanarfogel, Ephraim. „Attitudes Toward Childhood and Children in Medieval Jewish Society,“ *Approaches to Judaism in Medieval Times*, roč. 2, (Chicago: Scholar Press, 1985), 1–34.

Kanarfogel, Ephraim. „Prayer, Literacy and Literary Memory in the Jewish Communities of Medieval Europe,“ *Jewish Studies at the Crossroads of Anthropology and History: Authority, Diaspora, Tradition* (Philadelphia: Penn Press, 2011), 250–270.

Kanarfogel, Ephraim. *Jewish Education and Society in the High Middle Ages* (Wayne State University Press, 2007)

Kaplan, Jehiel S. „Child Custody in Jewish Law: From Authority of the Father to the Best Interest of the Child“ *Journal of Law and Religion*, roč. 24 (2008/2009), č. 1, 89–122.

Koops, Willem a Michael Zuckerman. ed., *Beyond the Century of the Child: Cultural History and Developmental Psychology* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003).

Marcus, Ivan G. „The Recension and Structure of Sefer Hasidim,“ *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, roč. 45 (1978), s. 131-153.

Marcus, Ivan G. *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden: Brill, 1981).

Marcus, Ivan G. *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996).

Marcus, Ivan G. *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018).

Orme, Nicholas. *Medieval Children* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001).

Pollock, Linda. *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Sládek, Pavel. *Raši (1040-1105): Vznik biblického komentáře ve frankoporyýnských židovských centrech* (Praha: Academia, 2012)

Soloveitchik, Haym. „Piety, Pietism and German Pietism: "Sefer Ḥasidim I" and the Influence of Hasidei Ahkenaz,“ *The Jewish Quarterly Review*, roč. 92, č. 3/4 (2002), 455–493.

Soloveitchik, Haym. „Three Themes in the Sefer Ḥasidim,“ *AJS Review*, roč. 1 (1976), 311–357.

Stow, Kenneth. „The Jewish Family in the Rhineland in the High Middle Ages: Form and Function,“ *The American Historical Review*, roč. 92 (Prosinec, 1987) č. 5, 1085–1110.

## Ostatní prameny

Babylónský Talmud [Online] Dostupné na: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>

Hilchot Išut, [Online] Dostupné na: [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah,\\_Marriage?lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Marriage?lang=bi)

Josef Bchor Šor, Komentář ke knize Exodus [Online] Dostupné na:  
[https://www.sefaria.org/Bekhor\\_Shor?lang=bi](https://www.sefaria.org/Bekhor_Shor?lang=bi)

Princeton University Sefer Hasidim Database [Online] Dostupné na:  
[https://etc.princeton.edu/sefer\\_hasidim/index.php](https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/index.php).

*Tšuvot Raši*, ed. Israel Elfenbein (New York, 1943).