

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta

**„TO, CO MI VYJDE NAPROTI Z MÉHO DOMU.“
JIFTÁCH A JEHO SLIB V POHLEDU ŽIDOVSKÝCH A
KŘESŤANSKÝCH INTERPRETACÍ**

**„WHATSOEVER COMETH FORTH OF THE DOORS
OF MY HOUSE TO MEET ME.“
JEPHTHAH AND HIS VOW IN THE JEWISH AND
CHRISTIAN INTERPRETATIONS**

Disertační práce

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Judaistika

Školitel:

doc. PhDr. Bedřich Nosek, CSc.

Autor práce:

Mgr. Adam Baudiš

Praha 2022

Poděkování

Chtěl bych poděkovat svému školiteli doc. PhDr. Bedřichu Noskovi, CSc. za podnětné rady a nápady při sepisování této práce, především v části zabývající se rabínskou literaturou, a také prof. dr hab. Krzysztofu Pilarczykovi, který mi doporučil zajímavá díla polské odborné literatury a svými rozhovory se mnou přispěl k malým ale zásadním změnám ve směřování této práce. Zároveň bych chtěl též poděkovat svým rodičům za podporu ve vskutku dlouhých letech mého studia.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci „*To, co mi vyjde naproti z mého domu. Jiftách a jeho slib v pohledu židovských a křesťanských interpretací*“ vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Jaroměři dne 28. 4. 2022

Mgr. Adam Baudiš

Anotace

Předkládaná práce se zabývá biblickým textem Sd 10:6-12:7, který se týká příběhu soudce Jiftácha a především jeho osudného slibu a jeho následků. Primárním cílem práce je představit židovské a křesťanské interpretace tohoto textu, zasadit je do historického kontextu, analyzovat a popsat jejich odlišnosti a podobnosti. Dalším, sekundárním, cílem je vytvoření analýzy a komentáře pasáže Sd 10:6-12:7, sloužících k lepší orientaci v textu i v komentářích. Následují překlady a komentáře rabínské literatury k tématu. Posledním sekundárním cílem je zasazení narativu do kontextu problematiky lidské oběti na Předním východě a v Tanachu.

Annotation

Presented thesis deals with the biblical text in Judg 10:6-12:7 about the story of Jephthah and mainly about his fatal vow and its aftermath. The primary aim of this thesis is to present the Jewish and Christian interpretations of this text, put them in the historical context, analyze them and describe their similarities and differences. Next, the secondary goal is to analyze and comment on the passage of Judg 10:6-12:7, which helps to better orientation in the text and in the commentaries, followed by translations and commentaries on the rabbinic literature concerning the story of Jephthah. The last secondary aim is to insert the narrative into the context of human sacrifice in the Near East and in Tanakh.

Klíčová slova

archeologie Předního východu – Bible – biblická teologie – feministická teologie – judaismus – Kniha Soudců – lidská oběť – literární kritika – Přední východ – rabínská literatura – Starý zákon

Key words

Bible – Biblical theology – Book of Judges – Feminist Theology – Human sacrifice – Judaism – Literary criticism – Near East – Near East archaeology – Old Testament – Rabbinic literature

OBSAH

Úvod	9
Literatura.....	11
I Jiftách biblický	18
1.1 Kontext	19
1.1.1 Kniha Soudců	19
1.1.2 Postava soudce	23
1.1.3 Deuteronomistická redakce	26
1.2 Analýza a komentář.....	28
Prolog – Hříchy Israele (10:6-18).....	30
1) Úvod – Jiftáchovo mládí (11:1-3).....	35
2a) Jiftách za soudce vybrán (11:4-11)	39
2b) Jiftách diplomatem (11:12-28).....	42
3a) Jiftách slibující (11:29-31)	46
3b) Jiftách vítězí (11:32-33)	52
3c) Jiftách truchlí (11:34-40).....	53
4) Jiftách kontra Efrajim (12:1-6).....	60
5) Závěr – Jiftáchova smrt (12:7).....	63
1.2.1 Redakce textu	64
1.3 Jiftách mimo knihu Soudců	66
1.4 Postava Jiftácha v Bibli	68
II Jiftách rabínský	70
2.1 Josephus Flavius, Židovské starožitnosti 5.8.10.....	71
2.1.1 Kontext	71
2.1.2 Text.....	71
2.1.3 Komentář.....	72
2.2 Targum Jonatan.....	73
2.2.1 Kontext	73
2.2.2 Text.....	75
2.2.3 Komentář.....	75
2.3 Midraš Be-rešit raba 60:3.....	76
2.3.1 Kontext	76
2.3.2 Text.....	77
2.3.3 Analýza a komentář.....	79

2.4 Babylonský Talmud, Taanit 4a	85
2.4.1 Kontext	85
2.4.2 Text.....	86
2.4.3 Analýza a komentář.....	88
2.5 Radak, Komentář ke Sd 11	92
2.5.1 Kontext	92
2.5.2 Text.....	93
2.5.3 Analýza a komentář.....	97
2.6 Ramban, komentář k Lv 27:28-29	102
2.6.1 Kontext	102
Exkurs: Klatba.....	104
2.6.2 Text.....	106
2.6.3 Analýza a komentář.....	107
2.7 Jiftách v rabínské literatuře.....	111
III Jiftách obětní	113
3.1 Lidská oběť na Předním Východě.....	113
3.1.1 Širší oblast Předního Východu a východního Středomoří.....	113
3.1.1.1 Mezopotámie.....	113
3.1.1.2 Egypt	115
3.1.1.3 Syropalestina	115
3.1.1.4 Řecko	116
Shrnutí.....	119
3.1.2 Féničané.....	119
3.2 Lidská oběť ve starém Izraeli.....	125
3.2.1 Archeologie	125
3.2.2 Biblické texty	127
3.2.3 Abrahám a Izák	131
Exkurs: Akeda v liturgii	134
3.2.4 Královské knihy	134
3.2.5 Proroci	136
3.2.5 Lidská oběť v Tanachu jako narativní prostředek	137
3.3 Jiftách	143
3.3.1 Narativní výklad	144
3.3.2 Pohled skrze dějiny redakce	146

IV Jiftách interpretační.....	149
4.1 Receptce Jiftáchova příběhu v judaismu	149
4.1.1 Historický vývoj židovské receptce Jiftáchova příběhu	149
4.1.1.1 Obětní interpretace	149
4.1.1.2 Neobětní interpretace	155
Shrnutí	158
4.2 Receptce Jiftáchova příběhu v křesťanství	159
4.2.1 Historický vývoj křesťanské receptce Jiftáchova příběhu	159
4.2.1.1 Nový zákon a církevní otcové	159
4.2.1.2 Středověk	162
4.2.1.3 Novověk	165
4.2.1.4 Moderní doba	169
Shrnutí	172
Závěr	175
Jiftách v židovských a křesťanských interpretacích.....	175
Rozdílné tendence v interpretacích	177
Důvody rozdílné interpretace	178
Jiftách a lidská oběť.....	180
Shrnutí.....	181
Seznam literatury.....	183
Rejstřík	196
Abstrakt	201
Abstract.....	202

לאסתר, אחותי, שלא הייתי מעליטה עולה

ÚVOD

*Non prendan li mortali il voto a ciancia:
siate fedeli, e a ciò far non bieci,
come Ieptè a la sua prima mancia;
cui più si convenia dicer ‚Mal feci‘,
che, servando, far peggio; e così stolto
ritrovar puoi il gran duca de ‚Greci,
onde pianse Ifigenia il suo bel volto,
e fe ‚ pianger di sé i folli e i savi
ch ‚udir parlar di così fatto colto.*

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Paradiso, Canto V, 64-72

V kontextu knihy Soudců není Jiftáchův příběh, nacházející se ve verších Sd 10:6 – 12:7, až tak výjimečný. Setkáváme se zde se soudcem vyvoleným Hospodinem, který zachraňuje Israel před nepřáteli. Co ho ale činí i pro dnešního čtenáře zajímavým, je epizoda spojená s Jiftáchovým slibem a jeho následky, v níž nacházíme narážku na lidskou oběť. Bibličtí komentátoři, ať již křesťanští či židovští, se již dlouhou dobu pokouší tento oddíl rozklíčovat a vyřešit kontroverzi, kterou vyvolává. V této práci se též věnuji tomuto badatelsky „atraktivnímu“ tématu, ale zároveň si kladu za cíl pojmut Jiftáchův příběh i v širších souvislostech, a to jak kontextu vlastního narativu, tak kontextu výzkumu lidské oběti na Předním Východě a jejího specifického postavení v Tanachu. Primárním cílem je pak výzkum interpretací Jiftáchova příběhu v judaismu a křesťanství a jejich srovnání. Domnívám se také, že text na toto téma v českém prostředí chybí. Tato práce se tedy mimo jiné snaží tuto mezeru zaplnit.

Primárním cíle této práce je představit různé interpretační přístupy k Jiftáchova příběhu, porovnat je a analyzovat příčiny jejich rozdílností a shod. Pracovní tezí je, že tyto rozdíly tkví přímo v mírně odlišném základním zaměření obou náboženství a od něj se odvíjejících se rozdílů ve výkladu Bible. V případě Jiftáchova příběhu se jedná především o celkový přístup k němu a například pojetí legality v něm. Na druhé straně chci poukázat na podobnosti, především pokud se týče přístupu k obětnímu (Jiftách svou dceru obětoval) a neobětnímu (Jiftách neobětoval) výkladu či primární charakteristiky Jiftácha jako literární postavy. Dále má tato práce tři sekundární cíle. Za prvé se jedná o analýzu vlastního biblického narativu, včetně jeho zasazení do kontextu knihy Soudců a dalších míst, kde se na postavu Jiftácha

naráží. Dalším cílem je zpracování základních rabínských textů, které se k příběhu Jiftácha vztahují, tedy jejich překlad a výklad a zařazení těchto textů do mozaiky interpretací tohoto biblického příběhu. Posledním cílem je popis kultické praxe lidské oběti na Předním Východě a v Tanachu a zasazení Jiftáchova příběhu do tohoto kontextu. Pro účely této práce chápu lidskou oběť jako oběť formou usmrcení jiného člověka v jasně náboženském kontextu, tj. oběť transcendentálními silami. Sebeoběť a další typy rituálního násilí sem tedy nepočítám.

Co se týče metodologie, základním bodem této práce bude vlastní práce s primárními texty. Pro potřeby této práce chápu biblický text (a částečně i vykladačskou literaturu) především jako literární dílo s ideologickým obsahem, přistupuji k nim tedy primárně z historicko-kritického hlediska. Prvním bodem práce s texty tedy bude jejich důkladná analýza, provedená synchronním výzkumem daných textů. Jednak bude popsána jejich struktura a jednak vytvořen jejich podrobný výklad. Druhým bodem práce pak bude zasazení těchto textů do kontextu, a to jak v rámci dalších biblických textů, tak i celkového kontextu lidské oběti na Předním Východě. Třetím bodem pak bude diachronní výzkum interpretačních přístupů k Jiftáchovu příběhu, který bude přímo navazovat na poznatky získané v předchozích bodech. Nakonec bude provedena komparace těchto přístupů a analýza důvodů, kvůli kterým se od sebe odlišují či naopak podobají.

Práce je rozdělena do čtyř hlavních částí. První kapitola uvádí čtenáře do vlastního narativu a zaměřuje se na vlastní biblický text. Kromě obecného úvodu do knihy Soudců obsahuje komentář k veršům Sd 10:6 – 12:7. Druhá kapitola se pak věnuje komentářům tohoto biblického místa v rabínské literatuře a obsahuje překlady několika vybraných textů, která povětšinou nebyla doposud v českém jazyce dostupná. Právě pohled těchto pramenů je pro výzkum tohoto oddílu velmi zajímavý, neboť se s nimi v odborné literatuře příliš nepracuje. Třetí kapitola se pak věnuje lidské oběti na Předním Východě a v Israeli a zasazuje tak Jiftáchův příběh do historicko-religionistického kontextu. Důraz je pak kladen na zmínky o lidské oběti v knihách Tanachu a pokus vysvětlit je jako narativní prostředek. Zvláště jsou pak rozebrány výklady Jiftáchovy oběti. Čtvrtá kapitola následně podává historický přehled interpretací Jiftáchova příběhu v judaismu a křesťanství. Zde se zaměřuji primárně na prameny do konce středověku, ale stručně je popsán i následující vývoj. V závěru pak přináším porovnání těchto přístupů a jejich shrnutí.

V přepisu hebrejských slov, je-li to potřeba (například v názvech talmudických traktátů apod.), postupuji podle zjednodušených pravidel transkripce nastavených B. Noskem v knize

*Judaismus od A do Z*¹ s tím rozdílem, že nepřepisují ráz způsobený písmeny ם a ן uprostřed slov (např. ve slově „Baal“). Jména biblických postav pak přepisují podle jejich znění v Českém ekumenickém překladu (např. Gedeón).

Literatura

Vzhledem ke kontroverznosti a z ní vyplývající atraktivitě můžeme k tématu nalézt relativně velké množství literatury. V tomto oddíle se zaměřím především na literaturu sekundární, přehledu vlastních interpretačních přístupů a děl bude věnována samostatná kapitola. Uvádím zde pouze publikace věnující se přímo tématu Jiftáchova příběhu a jeho interpretaci, práce na širší téma lidské oběti v Tanachu či biblické komentáře obecnější povahy zde tedy popsány nejsou. Stručný přehled výzkumů v této oblasti je uveden u příslušných kapitol. Zároveň se zde primárně soustředím na recentní literaturu ke sledovanému tématu, s výjimkou úvodního přehledu a monografie D. Marcuse zde tedy nevypisují studie vydané před rokem 2000.

Zmíněná monografie **Davida Marcuse** *Jephthah and his Vow* (1986),² která měla výrazný vliv na pozdější badatele, se stala jedním z často citovaných textů o této problematice. Jako profesor na Židovském teologickém semináři v New Yorku se Marcus (*1941) zabývá především kritickou četbou biblického textu (především masorou) a dějinami starého Předního východu. Též se podílí na překladech pro Německou biblickou společnost (včetně práce na Biblia Hebraica Stuttgartensia). Ve své práci týkající se Jiftáchova příběhu se pomocí vlastní exegese a velkého důrazu na lingvistiku pokouší ukázat, že neobětí výklad osudu Jiftáchovy dcery je z hlediska biblistiky i dějin tradice obhajitelný, čímž se, jak uvidíme (viz 4.1), přiklání k pozdější výkladové tradici. Marcus zde proto poukazuje na řadu ambivalentních prvků a vykládá je ve prospěch své teze. K tomu využívá i argumentů tradičně spojených s tímto výkladem Jiftáchova příběhu. Tato monografie se tak z pohledu této práce nachází de facto na pomezí mezi interpretátorskou a čistě sekundární literaturou. Nutno ovšem dodat, že přestože Marcus jasně deklaruje svou interpretátorskou pozici (čímž se zcela jasně vymezuje proti jakémukoliv podezření z politizace), neobává se ani přímé konfrontace s opačným názorem a uznává možnost ambivalentního výkladu.

¹ NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el, *Judaismus od A do Z: Slovník pojmů a termínů*, Sefer, Praha, 1998, str. 9-12.

² MARCUS, David, *Jephthah and his Vow*, Texas Tech University, Lubbock, 1986, ISBN 0-89672-135-3.

Knih **Johna Lee Thompsona** *Writing the Wrongs* (2001)³ se zabývá ženskými postavami ve Starém zákoně a reflexí jejich příběhů v komentářích, přičemž jedna kapitola je věnována též otázce příběhu Jiftáchovy dcery. Thompson (*1951) se tomuto tématu jakožto profesor historické teologie na Fullerově teologickém semináři v Pasadeně věnuje především z pohledu dějin výkladu. Hlavní pozornost je zde věnována křesťanské interpretaci od starověku po reformaci, a to včetně některých občas opomíjených děl církevních otců a protestantských autorů, přičemž se též věnuje různým rolím, které byly Jiftáchově dceři různými autory přiřčeny. Interpretací židovských se Thompson dotýká spíše výjimečně, což je vzhledem k celkové koncepci monografie pochopitelné. Na rozdíl od většiny dalších autorů ale upozorňuje na možné průsečíky výkladů obou náboženských hnutí, především na možnou myšlenkovou návaznost na gramatický argument prezentovaný v rabínské literatuře (viz 2.5, 4.1.1.2). Vzhledem k těmto kvalitám z Thompsonovy práce vycházím v podkapitole zabývající se právě křesťanskou interpretací Jiftáchova slibu (4.2.1). Zajímavý je též poukaz na „nekreativnost“ moderních autorů při interpretaci. Jako výjimku zde cituje právě výše zmíněné dílo Marcusovo a částečně také díla feministické teologie.⁴ Thompson tak celkem správně poukazuje na určitou rigidnost současné biblistiky a nutnost nových, kreativních výkladů.

Celým Jiftáchovým příběhem (nejen slibem) se zabývá část monografie **Eliyahu Assise** *Self-Interest or Communal Interest* z roku 2005.⁵ Assis (*1964) je děkanem Fakulty židovských studií na Bar-Ilanově univerzitě v Ramat Gan, kde se zabývá teologií a ideologií Bible. V této konkrétní knize se za použití narativní analýzy věnuje třem výrazným soudcovským postavám, přičemž jednou z nich je i právě Jiftách. Na jeho příběh se, stejně jako u zbývajících dvou postav (Gedeón a Abímelech), dívá z hlediska vnímání vlády a monarchie ve starém Izraeli. V případě Jiftácha je to tak pohled relativně unikátní, a to včetně komentátorské literatury, neboť v tomto ohledu je Jiftách, jako literární postava, často opomíjen, jak ostatně uvidíme dále. Assis si zde též klade otázku, proč byl vlastně Jiftách vyvolen za soudce Israele a v rámci literární kritiky dále rozvíjí jeho psychologický profil. Široce se samozřejmě opět věnuje Jiftáchovu slibu a jeho výkladu. Ve své vlastní interpretaci

³ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford University Press, New York, 2001, ISBN 9780195137361, k Jiftáchově dceři konkrétně strany 100-178.

⁴ Ibidem, str. 176.

⁵ ASSIS, Elie, *Self-Interest or Communal Interest: An Ideology of Leadership in the Gideon, Abimelech and Jephthah Narratives (Judg 6-12)*, Brill, Leiden, 2005, ISBN 90-04-14354-8, k Jiftáchovy konkrétně strany 175-237.

se kloní k tradičnímu rabínskému výkladu, v němž je Jiftách vnímán jako sobecká osobnost (viz 2, 4.1.1). Assisův text je založen na hlubokých znalostech hebrejštiny, dosavadních biblických komentářů a také na vlastních bohatých zkušenostech s exegesí. Dějiny interpretace jako takové na rozdíl od předešlých autorů nicméně nereflektuje, což je pochopitelné vzhledem k tomu, že monografie se soustředí spíše na biblický komentář k tomuto místu.

Na zajímavé skutečnosti poukazuje studie **Joshuy Bermana** *Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter*.⁶ Berman (*1964) působí na Fakultě židovských studií Bar-Ilanovy univerzity a ve středu jeho zájmu jsou dějiny biblického textu a jeho literární kritika. V této práci se soustředí na vývoj židovské interpretace Jiftáchova příběhu ve středověku, a to především na rozvinutí jeho neobětího výkladu, který, jak můžeme vidět i v tomto stručném přehledu, většinou nebývá v odborné literatuře příliš reflektován. Berman zde vznáší i mírně kontroverzní výroky, když poukazuje na pravděpodobnost vazby této interpretace jak na karaitské biblické komentáře, tak i na středověké křesťanské výklady. Především se v tomto ohledu zaměřuje na titulní monastickou kulturu středověké Evropy. Tyto myšlenky, ačkoli není samozřejmě možné je stoprocentně verifikovat, z této studie činí v porovnání s ostatními zde zmíněnými texty velmi výjimečný text hodný naší pozornosti. Detailněji Bermanovi závěry představují v podkapitole 4.1.

Jiftáchovu slibu se věnoval také **Mikael Larsson (Sjöberg)** ve své práci *Wrestling with Textual Violence* (2006).⁷ Larsson (*1974?) je badatelem na Odboru Švédské církve pro výzkum a analýzu v Uppsale, kde se zabývá výzkumem Starého zákona, především problematikou interpretace, sexuality, genderu, moci a také otázkou dětí v biblických textech. Jiftáchovým příběhem se zabývá z hlediska jeho reinterpretační. Primárně jde tedy o výzkum textů, které se snaží tento příběh postihnout vlastními slovy. Ze starověkých výkladů se tak jedná o Josepha Flavia a Liber antiquitatum biblicarum (viz 2.1, 4.1.1), z pozdějších se pak Larsson věnuje uměleckým textům, a to Händelovu oratoriu a dvěma povídkám z 20. století. Ostatními výklady se zabývá pouze velice zběžně. Tento výběr je podmíněn Larssonovým výzkumem interpretace biblických příběhů v populární literatuře, ostatně sám Larsson se otevřeně hlásí k proudu biblistiky, která biblický text vnímá primárně jako dílo literární.⁸

⁶ BERMAN, Joshua, *Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter*, in: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 95, No. 2 (Spring 2005), str. 228-256.

⁷ SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence: The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2006, ISBN 978-1-905048-14-4.

⁸ *Ibidem*, str. 13.

Vzhledem k tomuto zaměření práce je zde jedním z hlavních aspektů, na které se Larsson zaměřuje, téma morálky a etické otázky, které Jiftáchův příběh vzbuzuje v jeho čtenářích napříč staletími. Larsson ho tak zasazuje do širší problematiky moderní biblistiky, v níž jsou tato témata aktuální. Zároveň je tato monografie psána i jako součást proudu feministické teologie, z níž Larsson též čerpá (ostatně sám sebe za feministu považuje⁹).

Několik příspěvků týkajících se přímo Jiftáchova příběhu můžeme nalézt též ve sborníku *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* (2007),¹⁰ který se věnuje tématice pojetí lidských obětí v judaismu a křesťanství obecně. Studie **Katell Berthelotové** *Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period*¹¹ se zabývá tématem lidské oběti ve Starém zákoně na obecnější úrovni, ale Jiftáchův příběh je zde (spolu s Akedou) jedním z hlavních příkladů tohoto fenoménu. Berthelotová (*1972) bádá v Národním výzkumném centru v Paříži a univerzitě v Aix-Marseille, kde se specializuje na dějiny starověkého judaismu a komparaci abrahámovských náboženství. Také spolupracuje na vydávání bilingvní edice svitků od Mrtvého moře. Kromě textů biblických v této studii Berthelotová uvádí i obecnější příklady z širší oblasti středomoří včetně textů římské provenience (zajímavé jsou též pohledy kumránských svitků). Z obecných závěrů této studie, které se doplňují s prací Michaely Baukové (viz dále), vycházím i v podkapitole 3.2.5. V rámci Jiftáchova příběhu zmiňuje vzhledem k zaměření celého článku opět pouze helénistické židovské texty, tj. Josepha Flavia a Pseudofilona, jejichž interpretaci Jiftáchova slibu porovnává s jejich pojetím Akedy.

Přímo tématice Jiftáchova příběhu se věnuje **Tal Ilanová** ve studii *Gender Difference and the Rabbits*.¹² Ilanová (*1956) se dlouhodobě věnuje historii žen v judaismu a starověkému židovství. V současnosti působí na ústavu judaistiky na berlínské Svobodné univerzitě. V této studii rozebírá problematiku osudu Jiftáchovy¹³ dcery mimo jiné i za pomoci prostředků z genderových studií. Zabývá se zde starší rabínskou literaturou a interpretacemi v ní

⁹ Ibidem, str. 15-17.

¹⁰ FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leiden, 2007, ISBN: 978-90-0415085-0.

¹¹ BERTHELOT, Katell, *Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period*, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, str. 151-173.

¹² ILAN, Tal, *Gender Difference and the Rabbits: Bat Yiftah as Human Sacrifice*, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, str. 175-189.

¹³ Jméno Jiftách je zde oproti jiným anglickým textům přepisováno jako „Yiftah“. Ilanová zde tedy používá přesnější transliteraci z hebrejštiny oproti anglicizovanému jménu „Jephthah“.

obsažených. Kromě Midraše raba se jedná o několik okrajovějších zmínek o Jiftáchovi v jiných textech, např. komentář Tosefty k 1S 12, a také texty z Tanchuma (viz 2.4.3, bod 2). Vzhledem k povaze těchto textů je tento článek zaměřen především na to, v jakém světle vidí raná rabínská literatura postavu Jiftácha. Patrně kvůli zaměření autorky se ale studie již nevěnuje pozdějším středověkým rabínským textům, které zmiňují i neobětí výklad příběhu.

Z trochu jiného hlediska se na Jiftáchův příběh dívá článek **Elishevy Baumgartenové** „Remember that glorious girl“ z roku 2007.¹⁴ Baumgartenová (*1969) je profesorkou na ústavu židovských dějin a současného židovstva na Hebrejské univerzitě v Jeruzalémě, kde studuje především středověké zaalpské židovské komunity. S jejím zaměřením souvisí i tato studie, v níž se Baumgartenová soustředí na vnímání a používání postavy Jiftáchovy dcery v lidové zbožnosti středověkých aškenázských komunit. Ústředním tématem jsou zde tradice spojené s tkufot, jejichž popis používám dále v této práci (viz 4.1). Zároveň ale také stručně shrnuje dějiny interpretace Jiftáchova příběhu, a to jak z pohledu židovského, tak křesťanského, včetně neobětího výkladu, v jehož popisu vychází především z výše uvedeného Bermanova článku, a výkladu obsaženého v Liber antiquitatum biblicarum, na který navazuje právě tradice tkufy spojené s Jiftáchovou dcerou. V souvislosti s těmito texty se zabývá též pozdějšími středověkými prameny, které na ně navazují či z nich myšlenkově vycházejí.

Monografie **Dietera Böhlera** *Jiftach und die Tora* (2008)¹⁵ se Jiftáchovu příběhu věnuje především z hlediska paralel s dalšími biblickými texty. Böhler (*1961) pracuje jako profesor na katedře exegese Starého zákona na Filosoficko-teologické škole Svatého Jiří ve Frankfurtu, kde se zabývá teologií Starého zákona a jeho interpretací. Na rozdíl od většiny ostatních zmíněných prací se zde zabývá diachronní komparací konkrétních částí Jiftáchova příběhu s dalšími biblickými texty a pokouší se odhalit jejich myšlenkovou síť napříč Starým zákonem (především se jedná o verše z knihy Numeri). Tyto poznatky následně využívá i prakticky k exegesi. Biblický příběh zde ale de facto slouží jako konkrétní příklad toho, jak postupovat při výzkumu intertextuality v Bibli (tomuto tématu je na obecnější úrovni věnována i větší část úvodu). Böhler zde z jazykového i obsahového hlediska analyzuje několik formulací, které se ve zmíněných textech objevují a které podle něj odkazují na podobné narativní rámce či uvozují texty podobné závažnosti. Obdobně postupuje i v případě

¹⁴ BAUMGARTEN, Elisheva. „Remember that glorious girl“: Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture. In: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 97, No. 2 (Spring 2007), str. 180-209.

¹⁵ BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora: Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6-12,7*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2008, ISBN 978-3-631-57780-6.

synchronní analýzy Jiftáchova příběhu, v němž rovněž popisuje několik opakujících se formulací. Podobnosti nachází též mezi Nu 21 a Jiftáčovým slibem. Vzhledem k pojetí této monografie se Böhler nevěnuje dějinám interpretace (případně jen okrajově) a židovské zdroje s výjimkou *Liber antiquitatum biblicarum* (a částečně i Josepha Flavia) nezmiňuje.

Jednou ze zásadních moderních prací je bezpochyby monografie **Michaely Baukové** *Jephtas Tochter* (2010).¹⁶ Bauková (*1962), profesorka Starého zákona na institutu evangelické teologie univerzity v Koblenzi, se tématem Jiftáchova slibu zabývá již dlouhodobě a tato kniha je shrnutím jejího bádání v této oblasti. Tento odborný zájem navazuje na její další práce týkající se Akedy¹⁷ a souvisejícího výzkumu lidské oběti ve Starém zákoně. Kniha *Jephtas Tochter* je rozdělena do čtyř oddílů, které text Jiftáchova příběhu zkoumají z různých perspektiv – po biblistickém představení vlastního textu se jedná o hledisko religionistické, pohled dějin interpretace a možné teologické konsekvence. Autorka se podobně jako ostatní autoři věnuje především výkladu Jiftáchova slibu a jeho následku. V souvislosti s tím je dán relativně velký prostor i výkladu o pojetí lidské oběti ve Starém zákoně a v kontextu Předního východu včetně polemiky vztahující se k narativnímu využití lidské oběti v biblických textech. Z této části čerpám i v této práci (viz 3.2.5). Zároveň zde Bauková z pohledu studia rituálů rozebírá i tematiku oplakávání Jiftáčovy dcery. Na rozdíl od většiny autorů se též širěji věnuje historii interpretace Jiftáchova slibu, a to jak z pohledu křesťanské, tak i židovské exegese. Nutno ovšem říci, že v části věnované židovskému výkladu chybí některé zásadní texty (případně jsou zmíněny jen velice stručně), především z období středověké rabínské literatury, včetně širšího přiblížení problematiky neobětího výkladu v judaismu. Starověké texty jsou ale probrány podrobně, a to včetně přeložených ukázek.

Uvedme zde ještě studii **Łukasze Laskowského**, *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona* z roku 2013.¹⁸ Laskowski (*1976) působí na Vyšším duchovním semináři

¹⁶ BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter: Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, ISBN: 978-3-16-150255-2.

¹⁷ Viz např. propojení tematiky Akedy a Jiftáčovy dcery v BAUKS, Michaela, The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leiden, 2007, ISBN: 978-90-0415085-0, str. 57-77.

¹⁸ LASKOWSKI, Łukasz, *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, in: ŁUKA, Agata, STRYCHARCZUK, Agnieszka (eds.), *Prekursory i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy: Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, 2013, ISBN: 978-83-7306-609-0, str. 195-219.

čenstochovské arcidiecéze a Vyšším teologickým institutu v Čenstochové spadajícím pod Papežskou univerzitu Jana Pavla II. v Krakově, kde se zabývá starozákonní biblistikou, a to především exegesí a biblickými jazyky, a vztahem mezi Biblí a helénistickým světem. Je také popularizátorem těchto oborů v Polsku. V této své práci zkoumá pojetí postavy Jiftáchovy dcery ve spisu *Liber antiquitatum biblicarum*. Zabývá se zde klíčovými momenty, které tento text odlišují od jiných soudobých spisů rabínské literatury (např. pojmenování dcery, doplnění příběhu o další detaily apod.). Tyto odlišnosti přičítá Laskowski na vrub pozdnímu vzniku tohoto textu a kontaktům s řeckým literárním prostředím. Zde je ovšem třeba položit si otázku, zda tyto skutečnosti neplynou již z vlastního biblického textu samotného, který byl o některé narativní momenty doplněn právě až v době helénismu, a nemusely být tedy nutně „objeveny“ až v *Liber antiquitatum biblicarum* (viz 4.1.1.1).

Jak jsme mohli vidět, většina odborných studií se věnuje primárně starším interpretacím Jiftáchova příběhu, zatímco pozdější texty bývají často odsunuty na druhou kolej. Jedná se především o trojici *Antiquitates Judaearum* Josepha Flavia, *Liber antiquitatum biblicarum* a *Midraš raba* a na něj přímo navazující starší rabínské texty. Proč zrovna tyto? Tyto výklady, které patří v rámci interpretací Jiftáchova příběhu k nejstarším, jsou jednak společným základem pro pozdější komentáře židovské i křesťanské, jednak prezentují tradičnější, můžeme možná říci i „konzervativnější“, přístup k této látce. Pozdější texty, především z oblasti středověké rabínské literatury, jsou v tomto směru zřejmě vnímány spíše jako opakování oněch starších výkladů (což je do určité míry i oprávněný výrok). Texty, se kterými se také příliš nesetkáváme, jsou výklady neinterpretující závěr příběhu jako provedení oběti. Tento způsob výkladu je i dnes považován spíše za alternativní (pomineme-li např. Marcusovu práci) a v případě, kdy jde autorovi primárně o shrnutí či základní přehled, může dojít k jeho vynechání.

I JIFTÁCH BIBLICKÝ

V této kapitole se zaměřím přímo na text Jiftáchova příběhu, který se nachází v knize Soudců. Vlastní biblický komentář následuje po uvedení do kontextu této biblické knihy. Samostatné komentáře k Jiftáchovu příběhu většinou nenacházíme. V tomto směru však mohou posloužit komentáře ke knize Soudců jako celku, neboť přestože se badatelé na tento příběh nesoustředí primárně, kvůli své propracovanosti a zejména zmínce o lidské oběti bývá v těchto souhrnných pracích často relativně podrobně zpracováván. Podíváme-li se na historické komentáře,¹⁹ můžeme nalézt zmínky o Jiftáchovi a jeho slibu již v homiliích **Órigena**, který Jiftáchův přístup neshledává jako pozitivní čin. Stejný názor nalezneme i v dílech církevních otců, jako např. u **sv. Ambrože**, **sv. Jeronýma** či **sv. Augustina**. V tomto oddíle též upozorňuji na komentář **Kralické šestidílký** (vydáváno 1579 – 1593), který často výstižně komentuje některá biblická místa. Dnes již můžeme za „historický“ považovat i komentář **Jaroslava Sedláčka** (1860 - 1925) *Kniha Soudcův: Překlad z Vulgáty i z původního textu a výklad*, který vyšel roku 1910. Výhodou tohoto textu je pečlivá práce s hebrejským textem, který zde Sedláček představuje lidem znajícím především překlad Vulgáty.

Z novějších komentářů zde vybírám řadu *Interpreter's Bible* (1953), konkrétně tedy její druhý díl. Biblické texty jsou zde interpretovány ze dvou hledisek, jednak odborného a jednak věroučného. Komentářem, který přichází již po zveřejnění deuteronomistické teorie Martinem Nothem, je komentář ke knize Soudců od Arthura Cundalla, který vyšel v řadě *Tyndale Old Testament Commentaries* roku 1968. Jedná se o relativně stručný, ale přehledný komentář k tématu. Nelze též opomenout český komentář pořízený překladateli Českého ekumenického překladu, který vyšel ve výkladové řadě *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem* roku 1969. Pohled feministické teologie nám pak zprostředkovává studie **Phyllis Tribleové** (1932), který vyšel v její knize *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* roku 1984. V tomto případě se výjimečně nejedná o komentář k celé knize Soudců, ale o texty zpracovávající tři ženské postavy Starého zákona.

Z nejnovějších komentářů zmiňme text Trenta Butlera, který vyšel ve výkladové řadě *Word Biblical Commentary Series* roku 2009. Jedná se o pečlivý přehled dosavadních interpretací knihy Soudců. Z polských textů je zde použit komentář **Józefa Błażeje Łacha** z roku 2015, který svůj výklad doplňuje řadou zajímavých historických exkursů.

¹⁹ Podrobněji k těmto historickým komentářům viz kapitolu IV.

Jako výchozí text zde slouží **Biblia Hebraica Stuttgartensia** za hebrejský originál a **Český ekumenický překlad** jako primární překlad do češtiny. Tento je občas konzultován s textem **Bible kralické**. Zároveň zde používám latinský překlad **Vulgáty** a řecký překlad **Septuaginty**. Pro porovnání překladu s moderními jazyky jsem vybral jako zástupce angličtiny **Bibli Krále Jakuba** (King James Version) a jako zástupce němčiny pak překlad **Martina Luthera**. Pro zajímavost a doplnění z dalších jazykových oblastí uvádím polský překlad **Kazimierze Romaniuka** a rumunský překlad biskupa **Teoctista**.

1.1 Kontext

1.1.1 Kniha Soudců

Redakce knihy Soudců pravděpodobně proběhla ve třech vlnách. Nejprve existovaly pouze jednotlivé příběhy soudců, ze kterých byla postupně vytvořena kniha zachránců Israele.²⁰ Kniha Soudců, kterou známe dnes, následně vzniká přibližně v 7. – 6. stol. př. n. l., kdy dochází k její konečné deuteronomistické redakci. V této podobě je také zařazena do deuteronomistické chronologie dějin, a to mezi knihu Jozue a knihy Samuelovy. Knihy Kronik, vzniknuvší přibližně v 5. stol. př. n. l., na druhou stranu soudcovské příběhy nijak nereflektují.²¹ To ovšem může být způsobeno tím, že tyto biblické knihy lze považovat za svého druhu midraš ke knihám Samuelovým a Královským.²² Pak by samozřejmě nebylo pro jejich autory nutné se zabývat dobou dřívější.

Knihu Soudců lze rozdělit na tři hlavní části: 1) úvod (Sd 1:1-2:5), 2) vlastní příběhy soudců (Sd 2:6-16:31) a 3) závěrečné přídavky předznamenávající dobu královskou.²³ Větrovec počítá do úvodu i verše Sd 2:6-3:6 a ústřední soudcovské příběhy dále dělí na tři menší celky: 1) příběhy osvoboditelů (Sd 3:7-9:57), 2) Jiftách a menší soudci (Sd 10-12) a 3) samostatný příběh Samsona (Sd 13-16).²⁴ Rámcem, do něhož jsou zasazeny příběhy jednotlivých soudců, je neustále se opakující cyklus hříchu, Božího trestu a vysvobození

²⁰ GERBRANDT, Gerald Eddie, *Kingship according to the Deuteronomistic History*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1986, str. 126.

²¹ BROWN, Raymond E., FITZMEYER, Joseph A., MURPHY, Roland E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, London, 1993, str. 132.

²² STEMBERGER, Günter, *Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2011, str. 288.

²³ RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 216 a 218.

²⁴ VĚTROVEC, Pavel, „Historické“ knihy Starého zákona, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2017, str. 43-44.

Israele rukou Hospodinem vyvoleného soudce.²⁵ Na rozdíl od knihy Jozue zde však podle Rendtorffa chybí nějaká ucelená kompozice, která by zastřešovala celou knihu, jako je tomu právě v osobě Jozua.²⁶ Zároveň ale kniha Soudců tvoří ke knize Jozue určitou paralelu – zatímco kniha Jozue vnímá obsazení Israele jako jednorázovou dynamickou záležitost, v knize Soudců se jedná o postupný proces spojený s neustálým ohrožením ze strany okolních národů, vyústující do vzniku monarchie.²⁷ Potřeba jednotného státu pod jedním vládcem je jasně vyjádřena i výrokem charakterizujícím celou knihu Soudců, který se nachází v Sd 17:6 – „*V oněch dnech nebylo krále v Israeli, každý konal to, co bylo správné v jeho očích.*“ Jinými slovy, Israel bez krále se v očích svých editorů stává semeništěm anarchie a chaosu. Jediné, co tuto promonarchistickou myšlenku zdánlivě podrývá, je vyprávění o Abímelechovi (Sd 9), který se ovšem králem prohlašuje sám, nezávisle na Boží vůli, což kniha Soudců vnímá silně negativně. Tuto skutečnost potvrzují i verše Sd 8:22-23, ve kterých Gedeón odmítá stát se vládcem právě proto, že panovníkem nad Israelem je pouze Hospodin. Ačkoli se první zmínka o potřebě zvolit ze středu Israele krále po vzoru okolních národů objevuje již v Deuteronomiu (Dt 17:14-15),²⁸ je třeba poznamenat, že až právě Gedeónův příběh v knize Soudců je vůbec prvním případem, kdy se v deuteronomistické historii objevuje reálná snaha nějakého krále ustanovit, přestože se tak zatím děje bez použití výrazu מלך.²⁹ Podle názorů některých badatelů, které jsou dnešním výzkumem považovány za překonané, se dokonce měl Gedeón králem stát.³⁰ V rozporu s těmito idejemi je zdánlivě negativní vyznění instituce krále v deuteronomistické historiografii jako celku, což se projevilo i v teorii, že závěrečné kapitoly knihy Soudců včetně myšlenky „Israele bez krále,“ jsou produktem až postdeuteronomistické redakce.³¹ Dietrich naopak tuto formulaci považuje za typicky deuteronomistickou, neboť vyjadřuje silně negativní reakci na předkrálovskou dobu, ve které se soudcovské příběhy

²⁵ Viz např. CHALUPA, Petr, *První Samuelova: Tragická postava na královském trůnu*, Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, Praha, 2018, ISBN 978-80-7545-055-5, 380 s., str. 158.

²⁶ RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny*, str. 216.

²⁷ BROWN, FITZMEYER, MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, str. 132.

²⁸ Jako odpověď na tyto instrukce o ustanovení království v Israeli následně přímo reaguje až lid volající k Samuelovi, aby jim dal krále (1S 8:5), viz DIETRICH, Walter, *History and Law: Deuteronomistic Historiography and Deuteronomistic Law Exemplified in the Passage from the Period of the Judges to the Monarchical Period*, in: DE PURY, Albert, RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-David (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, str. 322.

²⁹ GERBRANDT, Gerald Eddie, *Kingship according to the Deuteronomistic History*, str. 123.

³⁰ Tento názor zastávali například J. Wellhausen, B. Stade, E. Nielsen či H. Davies, viz *ibidem*, str. 124.

³¹ *Ibidem*, str. 135-136.

odehrávají,³² což tak potvrzuje deuteronomistickou vizi vývoje Izraele. Pearson předpokládá, že tato kritika soudcovské doby je součástí politické podpory Zerubábel, který se v pohledu deuteronomistických redaktorů stává právě oním králem, který bude schopen narušit koloběh hříchu a úpadku Izraele.³³ Lidé, kteří nad sebou nemají takového svrchovaného vládce, který by věcem udával správný směr, mají být tedy podle autorů biblických textů neschopní řídit se zákonem Hospodinovým.³⁴

I přes tyto prokrálovské tendence a ambivalentní vztah k době soudců je kmenový svaz Izraele de facto prezentován jako určitý typ zlatého věku, během něhož jednotlivé kmeny žily v určité harmonii, což následně vedlo Martina Notha k teorii o existenci určité formy amfiktyonie na území starověkého Izraele.³⁵ Fakt, že počet soudců symbolicky odpovídá dvanáctce izraelských kmenů,³⁶ tuto interpretaci zdánlivě podporuje. Hypotéza byla ovšem později zavřena, především kvůli nenalezení žádných důkazů sjednocujícího vůdce a centrální svatyně, tedy jedné z základních prvků amfiktyonie.³⁷ Historicky tento kmenový svaz patrně nikdy neexistoval, jednalo se spíše o jednotlivé kmeny závislé na svých vůdcích, které se mohly v případě potřeby spojit proti společnému nepříteli.³⁸

Narativně kniha Soudců představuje v deuteronomistické chronologii pomyslný most mezi vstupem do Kenaanu a jeho dobytím v knize Jozue a ustanovením království Saulem v První Samuelově. Na jedné straně máme kmenovou společnost a na straně druhé, jako výsledek tohoto státoporného procesu, jednotné království s pomazaným vládcem. Liverani tuto situaci popisuje jako svého druhu „liminální fázi“ Izraele, během které se „jednota v mnohosti“ izraelských kmenů stává jednotným územním útvarem.³⁹ Zároveň se Israel nachází v poníženém postavení vůči ostatním národům, které své krále mají,⁴⁰ aby následně sám metaforicky dospěl a získal krále vlastního. I přesto, že se Israel takto blíží svému ideálu, jeho situace se paradoxně stále zhoršuje a zatímco soudci na počátku knihy nemají problém sehnat velkou armádu, Samson již musí bojovat sám, a spolu s tím se prodlužuje i čas mezi

³² DIETRICH, Walter, *History and Law*, str. 316, pozn. 4.

³³ PEARSON JR., Raymond F., *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002, str. 109.

³⁴ Ibidem, str. 110.

³⁵ NOTH, Martin, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, str. 86.

³⁶ WILLIAMS, Jay G., *The Structure of Judges 2:6 – 16:31*, *Journal for the Study of the Old Testament* 49, 1991, str. 79.

³⁷ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2016, str. 313.

³⁸ BERLEJUNG, Angelika, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, Vyšehrad, Praha, 2017, str. 125.

³⁹ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 308.

⁴⁰ Ibidem.

ohrožením Israele a příchodem soudce.⁴¹ Spolu s nárůstem násilí nastupuje postupný úpadek samotných soudců. Jediným vyloženě správně se chovajícím soudcem je Otniel, jehož postava byla ale podle Dietricha spíše vytvořena až během závěrečných redakcí knihy Soudců, což zdůvodňuje jednak faktem, že pocházel z Judska,⁴² a jednak právě tím, že je tak „dokonalým“ soudcem, což podle něj odkazuje na to, že Otniel byl zamýšlen jako symbolická postava, podle které lze dále měřit míru úpadku po něm vládnoucích soudců. Na druhé straně barikády stojí Gedeón, který je spojen s modloslužbou, Jiftách, který se dopouští zbytečného násilí, Samson, který je dle Dietricha rváčem a sukničkářem, či Eli, kvůli kterému dochází ke ztrátě Schrány úmluvy a zároveň i svrchovanosti Israele.⁴³ Kniha Soudců tak představuje Israel bez efektivního vedení, které by bylo schopné definitivně a úplně odrazit nepřátelské útoky.⁴⁴

Co se týká společenské hierarchie, dozvídáme se v knize Soudců ještě o několika dalších institucích mimo krále a soudců. Biblický text zmiňuje existenci jisté vrstvy nobility ve verších Sd 8:6 a 14, kdy zmiňuje „knížata“ (שרי) v Sukátu. Více se o nich ale nedozvídáme. V případě soudkyně Debory máme ve verši Sd 4:4 uvedeno, že byla prorokyně (נביאה), patřila tedy k jedné z nejznámějších společenských institucí Israele, typické pro celý starověký svět. Na úrovni komunit se krom soudců setkáváme i s jejich obvyklým protějškem, staršími (זקנים).

Náboženství Israele je v knize Soudců chápáno jako kontinuální proud pokračující z dob Mojžíše a Jozua, s evolucí náboženského smýšlení se zde tak nepočítá.⁴⁵ Prostřednictvím okolních národů se Israel zároveň dostává do konfrontace s cizími kulty a božstvy, k nimž má tendence inklinovat v časech oslabení víry, kdy dochází k hříchu trestanému Hospodinem. Nejčastějším takovým případem je upadnutí do modloslužby symbolizované Baalovým kultem. Toto neustále se opakující odpadávání Israele od Hospodina a příklon k cizím božstvům je podle Janzena produktem deuteronomistou předpokládaného prohlubujícího se úpadku Israele.⁴⁶ Na soudcích pak je, aby se s touto situací vypořádali, což můžeme například vidět v případě Gedeóna v Sd 6:25, kdy mu Hospodin vydává příkaz: „Zboříš Baalův oltář,

⁴¹ JANZEN, David, Why the Deuteronomist Told about the Sarifice of Jephthah's Daughter, In: *Journal for the Study of the Old Testament* 29,3, 2005, str. 343.

⁴² Viz níže Finkelsteinův názor na původ soudcovských příběhů.

⁴³ DIETRICH, Walter, *History and Law*, str. 316, pozn. 4.

⁴⁴ CAMPBELL, Antony F., O'BRIEN, Mark A., *Unfolding the Deuteronomist History: Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis, 2000, str. 166.

⁴⁵ BAUDIŠ, Adam, Život v době soudců coby ideál deuteronomisty, in: *Theologická revue* 1/2018, str. 34.

⁴⁶ JANZEN, David, Why the Deuteronomist Told about the Sarifice of Jephthah's Daughter, str. 343.

který patří tvému otci, a skácíš posvátný kůl, který je u něho.“ Tato nedůvěra k cizím národům a jejich náboženstvím, zakotvená v nábožensko-kulturním prostředí Israele, se následně přímo projevuje i v pojetí lidské oběti ve Starém zákoně (více k této tématice viz 3.2).

Ačkoli dostala kniha Soudců svou konečnou podobu až během deuteronomistické redakce, je třeba říci, že příběhy v ní obsažené jsou patrně velmi staré. Lze na to usuzovat i z hlediska použitého stylu, který zachovává určité archaismy (včetně občasných archaických koncovek sloves), a přesto, že redakce proběhla až za deuteronomistických autorů, nachází se zde velmi málo theoforních jmen, z nichž pouze dvě jsou jahvistická.⁴⁷ Na starobylost odkazují i motivy, které v nich nacházíme. Jedná se v podstatě o pohádkové příběhy či bohatýrské legendy, najdeme zde například motiv posla-vraha (Ehúd), slibu, který kvůli své formulaci skončí katastrofou (Jiftách),⁴⁸ či nezodpověditelné hádanky (Samson).⁴⁹ Mohlo by se také jednat o určité historické vzpomínky na dobu vzniku kmenových států pod nadvládou místních kmenových vůdců.⁵⁰ Jak bylo ale již řečeno, historicitu v knize Soudců je třeba brát s velkou rezervou. Finkelstein se domnívá, že minimálně některé tyto příběhy pocházejí, s ohledem na jejich geografické vymezení, z narativní tradice severoisraelského království.⁵¹ Zároveň lze v soudcovských příbězích, jak uvádí Williams, spatřovat paralely k exodu. Jedná se například o vítězství Debory a Báraka, které se podobá vítězství Israele nad Egyptem zmíněnému v Ex 19 či prvky v příběhu Gedeóna (Sd 6:8-13) nebo Jiftáchovo poselství ke králi Amónu (11:12-28, viz 1.2, bod 2a).⁵²

1.1.2 Postava soudce

Termín שופט označuje soudce jak v biblické tak i v moderní hebrejštině. Vzhledem k způsobu používání kořene שפט v dalších semitských jazycích se ovšem předpokládá, že mohl být užíván i pro označení vládce či vládnutí.⁵³ V tomto významu je tento kořen použit například v Ugaritu, kde se objevuje mimo jiné jako paralelismus k epitetu boha Jama, *zbl*

⁴⁷ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 310.

⁴⁸ Stejný motiv lze nalézt i v literatuře helénismu, viz RÖMER, Thomas C., *Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, In: *Journal for the Study of the Old Testament* 77/1998, s. 33.

⁴⁹ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 311.

⁵⁰ BERLEJUNG, Angelika, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, Vyšehrad, Praha, 2017, str. 125.

⁵¹ FINKELSTEIN, Israel, *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny Severního Izraele*, Vyšehrad, Praha, 2016, s. 171.

⁵² WILLIAMS, Jay G., *The Structure of Judges 2:6 – 16:31*, str. 79.

⁵³ DE VAUX, Roland, *Histoire ancienne d'Israël II.: La période de juges*, Librairie Lecofre, Paris, 1973, str. 80.

(kníže).⁵⁴ S podobným významem se setkáváme v nápisech z Byblu a Týru, které termínem *mišpat* označují vládu či moc.⁵⁵ V Kartágu zase existovala instituce *sufetes*, které řecké a latinské texty překládají jako βασιλεις, respektive reges. *Sufetes* měli být zřejmě správci v kartaginských koloniích. V tomto případě mohlo ale dojít k určité kulturní interpretaci řeckými a latinskými autory.⁵⁶ Tyto doklady ovšem nevylučují ani soudcovský význam kořene טפט, jak se o tom můžeme přesvědčit v případě ugaritského příběhu o Aqhatovi, ve kterém je hrdina Danel popsán tak, že „soudil soud (idn dn) vdovy, rozsuzoval případ (išpt špt) sirotka“.⁵⁷ Podobně se v textech z Mari setkáváme s termínem *šiptu* ve významu důtky či napomenutí, ale i nařízení či soudního rozhodnutí. Akkadské spojení *šiptam nadanu* (dát soudní výrok) je pak v podstatě paralelismem k hebrejskému שים הוק ומשפט.⁵⁸ Tato dualita soudcovské role je přítomna i přímo v Tanachu, kde se výrazy טפט a מלך objevují pospolu, jako například v Ž 2:10 („Nyní, **králové**, buďte rozumní, dejte na výstrahu, **soudcové země**.“) či v Ž 148:11 („**Králové země a všechny národy, vládci a všichni soudcové země**.“).

V knize Soudců se objevuje celkem dvanáct osob, které nazýváme „soudci.“ Tradičně se dělí na dvě skupiny – větší soudce, mezi které počítáme Otníela, Ehúda, Deboru, Gedeóna, Jiftácha a Samsona, a menší soudce, které tvoří Šamgar, Tóla, Jaír, Ibsán, Elón a Abdón. Hlavní rozdíl mezi oběma skupinami je absence příběhové rámce v případě menších soudců, u kterých je vždy zaznamenáno jejich jméno a délka jejich působení, případně minimum doplňujících informací o jejich rodině či jiné stručné zprávy.⁵⁹ Podíváme-li se například na Šamgara, je jeho příběh sice okořeněn zprávou o tom, že nepřátele Israele (v tomto případě konkrétně Pelištejce) pobil bodcem k pohánění dobytka, ale je též nutno zmínit, že je mu věnován pouze jeden verš (Sd 3:31) a okolní verše s jeho soudcovským působením vlastně ani nepočítají – v předcházejícím verši je zmíněn konec příběhu Ehúda a v následujícím verši, kterým začíná čtvrtá kapitola knihy, se dozvídáme, že po Ehúdově smrti opět docházel k modloslužbě, což slouží jako výchozí bod k příběhu soudkyně Debory. Co se týče dalších menších soudců, jsou jejich příběhy ještě chudší – o Jaírovi, Ibsánovi a Abdónovi se nad

⁵⁴ Ibidem, str. 82.

⁵⁵ Ibidem, str. 81.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ KTU 1.17.5, viz STEHLÍK, Ondřej, *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Vyšehrad, Praha, 2003, str. 217. Podobnou výpověď, ale v negaci, nalezneme i ve vyprávění o Keretovi (KTU 1.16.6).

⁵⁸ BAUDIŠ, Adam, *Postava soudce ve Starém zákoně a s ním spojená ideologie* in: PECHA, Lukáš (ed.), *Civilizace Asie a Afriky od starověku po současnost*, Zapadočeska univerzita v Plzni, Plzeň, 2019, ISBN 978-80-261-0786-6, 161 s., str. 5-17.

⁵⁹ NOTH, Martin, *Geschichte Israels*, str. 86.

rámec „povinných údajů“ dozvídáme pouze o počtu jejich dětí a v případě Tóly a Elóna již autoři zmínili pouze jejich jméno, délku působení a místo, kde jsou pohřbeni.

Ačkoli příběhy větších soudců zachovávají de facto stejnou strukturu, je kolem nich vytvořena mnohem silnější narativní základna. Po prologu, který oznamuje čtenáři, že Israel opět odpadl od Hospodina a začal sloužit cizím božstvům, přichází na řadu jeho náprava a vlastní příběh daného soudce. Vyprávění začíná vyvolením soudce Hospodinem. Může mu předcházet i vybrání vhodného kandidáta lidem Israele (jako v případě Jiftácha), či uvedení do faktu, že daná osoba již významnou společenskou pozici zastává. To můžeme vidět na příkladu Debory, která je již na počátku své cesty soudkyní a prorokyní. Po tomto nastínění postavy soudce se objevuje přímo vlastní příběh. Vzhledem k povolání těchto osob k likvidaci nepřátel Israele se tato vyprávění týkají především popisu boje s nimi. Někdy, jako je tomu v případě Jiftácha či Samsona, obsahují i osobní příběhy těchto hrdinů. Stejně jako v případě menších soudců i tato vyprávění jsou zakončena výčtem let, po které daný soudce soudil Israel, a zmínku o jeho úmrtí.

V souladu s dvojznačností pojmu שפט, o které jsme se zmínili výše, lze biblické soudce považovat spíše než za představitele justice za vojevůdce, kteří vedou Israel k vítězství v době ohrožení. Berlejungová přímo navrhuje tyto postavy označovat jako kmenové vůdce spíše než jako soudce.⁶⁰ O reálném předsedání soudům se zde, s výjimkou Debory, nesetkáváme, ačkoli by to podle verše Dt 16:18 mělo být jejich jedinou a výsadní povinností.⁶¹ Dietrich ovšem předpokládá, že tento výrok se má vztahovat až na období Jóšijášových reforem. Překvapivé je, že kniha Soudců s pojmem soudce k označení zachránců Israele vůbec nepočítá. Jediným místem, kde jsou tak tyto postavy popsány, jsou verše Sd 2:16-19, ve kterých nacházíme určité shrnutí koloběhu záchran Israele pomocí soudců. Přímo výrazem „soudce“ je zde označen pouze Hospodin a to v Sd 11:27. Jedinou výjimkou, jako i v mnoha jiných věcech, je Debora, o které hebrejský text říká היא שפטה.⁶² S kořenem שפט se tak v knize Soudců setkáváme primárně v roli slovesa, které je přítomno v popisu délky doby působení jednotlivých soudců tvořící závěrečné fráze jejich příběhů.

Soudci působí v narativu jako charismatické postavy, objevuje se zde i prorocká funkce. Zajímavá je v tomto směru postava Debory, která zastává pozici soudce, ačkoli je žena. To

⁶⁰ BERLEJUNG, Angelika, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, str. 125.

⁶¹ DIETRICH, Walter, *History and Law*, str. 320.

⁶² Přesná interpretace je zde ale nesnadná, neboť na jedné straně máme punktaci, která tvar שפטה vykládá jako podstatné jméno (*šofta*), na druhé straně by bylo možné jej číst i jako sloveso (*šafta*), protože za ním následuje akuzativní spojení את ישראל, jehož užití by bylo logičtější právě se slovesem.

může na první pohled narušovat pohled na sociální postavení ženy ve starověké patriarchální společnosti. Autoři textu tento „problém“ vyřešili rozdělením povinností soudce. Debora tak zastává spirituální, charismatickou roli, která je charakterizována i jejím postavením coby prorokyně, zatímco válečnickou úlohu v tomto případě zastává Bárak.⁶³ V případě mužských soudců jsou tyto dvě role propojeny. O charismatickém statusu soudců vypovídá i jejich vyvolení Hospodinem. V Sd 6:14 dokonce Bůh promlouvá ke Gedeónovi přímo. Příběh Samsona zase vypráví o jeho zázračném narození z neplodné matky. Jiftách je obdařen charismatem, které je vytvořeno jeho lidským okolím a až následně potvrzeno sestoupením ducha Hospodinova. Toto schéma tvorby charismatu je univerzální, tj. je vytvářeno jak samotnou osobou, tak i jejím okolím.⁶⁴

Postavy soudců, tak, jak jsou prezentovány v knize Soudců, tedy primárně představují symbolické charismatické osobnosti dávných vůdců. Na rozdíl od krále je jejich působení časově omezena – jejich hlavní náplní je obrana Israele a poražení nepřítele, netvoří ani žádné dynastie. Biblický narativ jejich příběhy zároveň pojímá jako chvíle soudržnosti Israele a dočasného sjednocení všech jeho kmenů, čímž zakládá určitý mýtus o této jednotě, která byla ideologicky podstatná pro poexilní autory textu.

1.1.3 Deuteronomistická redakce

Jak jsem uvedl výše, dnešní text knihy Soudců je výsledkem práce deuteronomistických redaktorů. Jako takový je samozřejmě prostoupen deuteronomistickou ideologií.⁶⁵ Patrně nejnápadnější součástí této ideologie je fakt, že za neštěstí Israele může sám Israel. Jak jsme viděli výše, hřích Israele jako spouštěč Božího hněvu materializovaného v napadení Israele nepřáteli je v této biblické knize neustále se opakujícím motivem, který uvádí příběhy všech soudců. Podobně jsem již hovořil o (relativně) promonarchistickém pohledu knihy Soudců, který je též typickým pro deuteronomistickou ideologii. Dalším motivem je konstrukt společenství dvanácti kmenů, který vytváří dojem jednoty Israele. Finkelstein předpokládá, že tyto sjednocující ideály byly vytvořeny po zániku severního království, kdy se část tamního obyvatelstva dostala do Judska a vznikla tak potřeba přijít s mýty zaštiťujícími Israel jako celek.⁶⁶

⁶³ BAUDIŠ, Adam, *Postava soudce ve Starém zákoně a s ním spojená ideologie*, str. 12.

⁶⁴ Viz např. VOJTÍŠEK, Zdeněk, *Charisma a zneužívání*, *Dingir* 15/3, 2012, str. 74.

⁶⁵ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 308.

⁶⁶ FINKELSTEIN, Israel, *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny Severního Izraele*, str. 193.

Lze předpokládat, že autoři deuteronomistické redakce neměli k dispozici žádné historické prameny, které by se týkaly starších období israelských dějin.⁶⁷ Z toho důvodu je pochopitelné, proč se následně při své redakci obrátili ke starším narativům obsahujícím příběhy a legendy o místních hrdinech. Tyto texty byly následně zasazeny do společného rámce a uspořádány tak, aby vytvořili most mezi dobou Mojžíše a Jozua a dobou královskou. Tímto způsobem deuteronomista vytváří dojem postupné evoluce vlády od kmenového společenství založeného na spolku dvanácti kmenů přes soudce ke králům. Reálná historie nám ale říká opak, nejstarší doložitelná vládní instituce v Izraeli je právě omríjovské království a komunity spravované soudci se objevují jako součást společnosti až během achajmenovského období.⁶⁸ Prvky z této doby se tak anachronicky projevují i v textu knihy Soudců. Zatímco judská komunita byla řízena seshora dosazenými satrapy, kteří dále potvrzovali z Israelitů vybrané guvernéry,⁶⁹ okolní národy na fénickém pobřeží byly spravovány autonomními správami v čele s vlastními králi. Ve stejné situaci se nacházely i Amón či Kedar.⁷⁰ Existenci judských guvernérů nám dokládají například dopisy z Elefantiny, viz dopis TAD A4.7 z 20. listopadu 407 př. n. l. (řádek 1): „*Našemu pánovi Bagavahajovi, guvernérovi Judska.*“⁷¹ Ze stejného dopisu se rovněž dozvídáme o existenci samostatně fungujícího úřadu velekněze v Jeruzalémě (řádek 18): „*poslali jsme dopis našemu pánovi a Jehó-chananovi, veleknězi a jeho druhům, kteří jsou v Jeruzalémě.*“⁷²

Je ovšem otázkou, jak zásadní roli místním komunitám (לְקָהָל) v achajmenovské vlastně můžeme přikládat. Friedová ve své studii poznamenává, že v perské době nijak významný podíl na vládě neměly a opravdovou moc podle ní vykonávali pouze oficiální říšští úředníci (vybírání a dosazování králem či satrapy⁷³), kteří rozhodovali v soudních sporech.⁷⁴ Obecný lid, zastoupený staršími (a možná i případnými soudci?) v těchto rozhodnutích reálně zřejmě

⁶⁷ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 309.

⁶⁸ Ibidem, str. 307.

⁶⁹ Viz např. heslo *Satrapa* v MCCLINTOCK, John. STRONG, James, *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Haper and Brother, New York, 1880, dostupné z <https://www.biblicalcyclopedia.com/S/satrap.html> (cit. 10. 12. 2018).

⁷⁰ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 305.

⁷¹ MYNÁŘOVÁ, Jana, DUŠEK, Jan, ČECH, Pavel, ANTALÍK, Dalibor, *Poskytni králi výmluvná slova: Korespondence starověké Levanty*, OIKOUMENH, Praha, 2013, str. 162.

⁷² Ibidem, str. 163.

⁷³ FRIED, Lisbeth S., The 'am hā'āreš in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration, in: LIPSCHITS, Oded, OEMING, Manfred, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, str. 141.

⁷⁴ Ibidem, str. 138.

nerozhodoval,⁷⁵ pouze oficiálně sledoval soud a potvrzoval rozsudek tak, jak je to zmíněno v Neh 5:7-8, kdy Nehemjáš coby guvernér vynáší rozsudek a shromáždění jej stvrzuje slovem „amen.“⁷⁶ Zdá se tedy, že místní obyvatelstvo v achajmenovské říši (Judeu, respektive provincii Jahúd,⁷⁷ nevyjímaje) žádnou reálnou moc nemělo,⁷⁸ neboť, jak píše Friedová, „Persie nebyla demokracií.“⁷⁹ Případná moc místního obyvatelstva spočívala na judských elitách, jako byli právě Nehemjáš či Zerubábel,⁸⁰ kteří byli potvrzeni v guvernérském úřadu. I přes omezené možnosti soudců v době perské je možné říci, že, ačkoliv se zřejmě nemohli zapojovat do zásadnějších politických rozhodnutí, v rámci komunity mohly tyto osoby hrát důležitou roli.

Na základě výše zmíněných podobností sociálních struktur v Judsku pod nadvládou achajmenovské říše Liverani vyvozuje závěr, že historické pozadí knihy Soudců, na kterém se odehrávají starší příběhy o soudcích, je přímo inspirováno a modelováno právě podle této reality, ve které autoři deuteronomistické redakce i jejich potenciální čtenáři žili.⁸¹ Na takto vytvořeném základě mohli následně představovat svou ideologii a komentovat tehdejší politickou situaci.⁸² Soudobý čtenář byl tedy ze své každodenní zkušenosti zvyklý na fakt, že jeho místní komunita je vedena, alespoň do určité míry, soudcem a nebylo tedy pro něj obtížné si tuto postavu představit i jako osobu zodpovědnější za celý kmen. V postavě biblického soudce se tak následně mohla propojit soudcovská úloha s postavou vojevůdce, kterou autoři i čtenáři znali ze starších vyprávění, čímž došlo k vytvoření této literární postavy.

1.2 Analýza a komentář

Následující oddíl se již věnuje přímo textu Jiftáchova příběhu, který se nalézá mezi verši Sd 10:6 – 12:7. Text je komentován po jednotlivých logických úsecích, přičemž komentář se v této části zabývá primárně historickou a textovou kritikou a narativem jako takovým a dále i jejich teologickými výklady. Rabínské interpretace budou zohledněny v kapitole 2.

⁷⁵ Ibidem, str. 139.

⁷⁶ Ibidem, str. 140.

⁷⁷ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 304.

⁷⁸ FRIED, Lisbeth S., *The 'am hā'āreš in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration*, str. 140.

⁷⁹ Ibidem, str. 141.

⁸⁰ LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, str. 303.

⁸¹ Ibidem, str. 307.

⁸² Ibidem.

Vyprávění o Jiftáchovi, přestože se na základě bohatosti svého příběhu může počítat mezi soudce větší, se nachází mezi menšími soudci, konkrétně mezi Jaírem (Sd 10:3-5) a Ibsánem (Sd 12:8-10). Jiftáchův příběh zde dělím podle jeho narativní struktury na pět hlavních oddílů uvozených prologem. Jednotlivé části reflektují základní strukturu soudcovského příběhu, jak jsme jej mohli vidět výše, tj. 1) úvod (hřích Israele), 2) popis činnosti soudce a 3) závěr (shrnutí soudcova konání). Vzhledem k tomu, že se jedná o tzv. většího soudce s vlastním příběhem, je popis Jiftáchova konání rozdělen ještě do dalších čtyř částí odpovídajícím jednak životním etapám Jiftácha, tedy mládí (bod 1) a soudcovské činnosti (body 2-4), a jednak dramatickému vývoji narativu, tedy úvod (bod 1), zápletka (bod 2), rozuzlení (bod 3) a závěr (body 4-5). Třetí část, která obsahuje narativ podstatný pro tuto práci, tedy Jiftáchův slib, lze pak považovat za částečně autonomní jednotku s vlastním dramatickým obloukem. Celková struktura příběhu pak vypadá takto:

Prolog – Hříchy Israele (10:6-18)

1) Úvod – Jiftáchovo mládí (11:1-3)

2) Jiftách soudcem (11:4-28)

a) Jiftách za soudce vybrán (11:4-11)

b) Jiftách diplomatem (11:12-28)

3) Jiftách vojevůdcem (11:29-40)

a) Jiftách slibující (11:29-31)

b) Jiftách vítězí (11:32-33)

c) Jiftách truchlí (11:34-40)

4) Jiftách kontra Efrajim (12:1-6)

5) Závěr – Jiftáchova smrt (12:7)

Takto, pouze s malými rozdíly (vybrání za soudce a rozhovor s amónským králem jsou dva oddělené děje, boj s Efrajimci a závěr jsou spojeny), dělí narativ například Assis,⁸³ na podobné části jej rozděluje také Böhler.⁸⁴ Možností dělení je samozřejmě více, Tribbleová

⁸³ Viz ASSIS, Elie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 175-237.

⁸⁴ „Erste Szene: Der Disput zwischen Jhwh und Israel (Ri 10:6-16)

Zweite Szene: Jiftachs Bestellung (Ri 10:17-11:11)

Dritte Szene: Jiftachs Verhandlungen mit dem König der Ammoniter (Ri 11:12-28)

Vierte Szene: Das Kriegsgelübde (11:29-40)

Fünfte Szene: Jiftachs rīb mit Efraim und der Bürgerkrieg am Jordan (Ri 12:1-7)“

BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora*, str. 175-361.

například rozděluje příběh ještě dále na několik dalších scén, které ve své interpretaci vnímá jako vzájemně se zrcadlící konflikty – veřejné a soukromé.⁸⁵ V Butlerově pojetí je text zase viděn jako série dialogů, respektive konfrontací.⁸⁶ V této otázce jsem se přiklonil primárně k tomu, vnímat biblický text jako literární dílo a soustředit se zde především na identifikaci výše zmíněných narativních jednotek.

Prolog – Hříchy Israele (10:6-18)

Před vlastní Jiftáchův příběh je vložen prolog, který částečně navazuje na úsek vypravující o Jaírovi, po jehož smrti v Sd 10:5 následuje opět období náboženského úpadku Israele. Tento prolog lze považovat za určitou variaci na shrnující úvod nacházející se ve verších Sd 2:6-3:6,

⁸⁵ Tripleová rozděluje příběh ještě dále na několik dalších scén, které ve své interpretaci vnímá jako vzájemně se zrcadlící konflikty veřejné a soukromé:

„*Theological Preface (10:6-16)*

A. Introduction: The Juxtaposition of Crises (10:17-11:3)

1. *Public crisis: enmity between nations (10:17-18)*

2. *Private crisis: enmity between brothers (11:1-3)*

B. Scene One: Decision and Discord (11:4-28)

1. *Resolution: the private crisis within Israel (11:4-11)*

2. *Conflict: the public crisis between Ammon and Israel (11:12-28)*

C. Scene Two: Slaughter and Sacrifice, with a postscript (11:29-40)

1. *Resolution: the public slaughter of Ammon by Israel (11:29-33)*

2. *Conflict: the private sacrifice of his daughter by Jephthah (11:34-39b)*

3. *A postscript in memoriam (11:39c-40)*

D. Conclusion: The Aftermath of Conflict and Death (12:1-7)

1. *Intertribal conflict: Ephraim versus Gilead (12:1-6)*

a. *Words of accusation (12:1-3)*

b. *Words of death (12:4-6)*

2. *The Death of Jephthah (12:7)*“

TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, str. 110, pozn. 5.

⁸⁶ „*Jephthah and his brothers (11:1-3)*

Jephthah and the elders (11:4-11)

Jephthah (his messengers) and the king of Ammonites (11:12-28)

Jephthah and God (11:29-31)

Jephthah and his daughter (11:34-38; vv 39-40 form an etiology)

Jephthah and the men of Ephraim (12:1-4)

Men of Gilead and men of Ephraim (12:5-6)“

BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, Thomas Nelson, Tennessee, 2009, str. 278.

kde se hovoří o ohrožení Israele okolními národy před nástupem prvních soudců.⁸⁷ Myers toto opakování považuje za prozaické vyjádření poetického paralelismu, mezi jehož funkce patří, mimo jiné, i být nástrojem k lepšímu zapamatování obsahu řeči, v tomto případě morálního ponaučení o nutnosti setrvat u Hospodinova zákona.⁸⁸

Šestý verš desáté kapitoly nás uvádí do situace a vyjmenovává sedm typů božstev, ke kterým se Israel uchýlil v modloslužbě. Číslo je zde spíše symbolické, vyjadřující celistvost (Israel stojí proti *všem* svým nepřátelům),⁸⁹ a koresponduje s výčtem nepřátel, z jejichž moci byl Israel Hospodinem zachráněn v minulosti, který je následně uveden ve verších Sd 10:11-12.⁹⁰ Tento výčet je zároveň nejdelším v celé knize Soudců.⁹¹ Je paradoxní, že Israel se obrací právě k božstvům národů, které ho utlačovaly či utlačují.⁹² Obecnost a symboličnost tohoto výčtu dokládá i fakt, že božstva jako baalové a ašarty se objevila již ve výčtech v Sd 2:11-19 či 3:7.⁹³ Podle Hamlina se jedná o načrtnutí obrazu přebírání zvyků od cizích národů, které se objevuje i v dalších soudcovských příbězích a následně i v knihách královských, např. u Achaba, Menašeho či Jójakíma.⁹⁴ Služba těmto bohům pak byla autory textu pokládána za vyjádření podřízenosti národům, které je uctívaly.⁹⁵ Konkrétní výčty těchto božstev nalezneme například ve výpovědi o Šalamounovi v 1Kr 11:1 (*Moábky, Amónky (...) Sidónanky*) a Sidón je samostatně zmiňován v případě negativního popisu Jezabel (1Kr 16:31).⁹⁶ Tato idea, zakotvená v textech jako je např. Dt 6:14 ale i mnoha dalších, odděluje Israel od ostatních národů jak kulturně, tak nábožensky. Pro Hospodinova vyznavače je toto „smilnění“ s cizími božstvy zapovězeno a podobně jako v jiných soudcovských příbězích je i zde viděno jako spouštěč dalších událostí, tj. potrestání Israele.

⁸⁷ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, in: CUNDALL, Arthur Ernest, MORRIS, Leon, *Tyndale Old Testament Commentaries: Judges & Ruth*, Inter-Versity Press, Leicester, 1968, str. 137.

⁸⁸ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, in: *Interpreter's Bible, Vol. II: Leviticus – Samuel*, Abingdon – Cokesbury Press, New York, 1953, str. 761-2.

⁸⁹ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 175.

⁹⁰ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 139.

⁹¹ Viz ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 175.

⁹² ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut: Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Pallottinum, Poznań, 2015, str. 185.

⁹³ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 138.

⁹⁴ HAMLIN, John E., *At risk in the Promised Land: a commentary on the book of Judges*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1990, str. 110.

⁹⁵ Ibid, str. 111.

⁹⁶ Viz ibid, str. 110.

Na tento úvod přímo navazuje popis Božího trestu v podobě útoku nepřátel, zde zastoupených Pelištejci a Amónci. Fakt, že jsou zde spolu uvedeny oba národy najednou, je ahistorický, ale má narativní význam. Vzhledem k tomu, že Pelištejci jsou spojováni s přímořskými oblastmi a nemohli by tak útočit až v Zajordání,⁹⁷ lze tento popis vykládat tak, že obě hrozby měly probíhat ve stejný čas na různých místech, z čehož Cundall vyvozuje, že by se příběhy Jiftácha a Samsona (Sd 13-16) mohly odehrávat v přibližně stejnou dobu.⁹⁸ Tento rozsáhlejší úvod se navíc v rámci Samsonova příběhu již neuvádí,⁹⁹ verš Sd 13:1 již pouze stručně konstatuje opětovný hřích Israele a následný trest v podobě Pelištejců. Israel by se tak měl nacházet v kleštích mezi dvěma hrozbami – mezi Pelištejci na západě a Amónci na východě.¹⁰⁰ Verš Sd 10:8 vyznačuje dobu tohoto ohrožení jako osmnáct let. Doba útlaku se tedy postupně prodlužuje – zatímco Midjánci za Gedeóna ohrožovali Israel „pouze“ sedm let (Sd 6:1), po Jiftáchových osmnácti přichází za Samsona ohrožení Israele Pelištejci v symbolickém počtu celých čtyřiceti let (Sd 13:1). To odpovídá struktuře knihy Soudců a popisu postupně se prohlubujícího úpadku Israele, se kterým se pojí stále tvrdší Boží trest.

Zároveň se dozvídáme, že se Amónci usídlili v kraji Emorejců, na což narativ naráží i později (viz bod 2b). Název této země (אמורי) odkazuje na její polohu na východní straně Jordánu a pochází z akkadského slova ammuru – západní (vzhledem k Mezopotámii se nacházela na západě).¹⁰¹ Ohrožení jižních kmenů v Sd 10:9 je pak patrně pozdější dodatek podporující ideologii jednotného Israele.¹⁰²

Desátá kapitola zároveň rozvíjí narativ týkající se opětovného obrácení se Israele. Lid zde volá k Hospodinu o pomoc dokonce dvakrát. Poprvé ve verši Sd 10:10, tedy ihned poté, co na Israel dopadne rána v podobě nepřátel. Formulace této prosby je stejná jako v případě dalších příběhů v knize Soudců (viz Sd 3:9, 3:15, 4:3, 6:6).¹⁰³ Na rozdíl od těchto případů zde ale nedochází k okamžitému Božímu zásahu a Bůh na toto volání odpovídá již výše zmíněným seznamem nepřátel, od kterých Israel v minulosti vysvobodil. Poprvé se tak v Jiftáchově příběhu setkáváme s připomínkou Exodu (Sd 10:11), který bude ještě připomenut za

⁹⁷ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudcův: Překlad z Vulgaty i z původního textu a výklad*, Dědictví sv. Prokopa, Praha, 1910, str. 240.

⁹⁸ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 137.

⁹⁹ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 762.

¹⁰⁰ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, Kalich, Praha, 1969, str. 166.

¹⁰¹ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Świąte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 186.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 178.

Jiftáchova soudcovského působení (viz bod 2b). Hospodin dále připomíná vysvobození Israele od emorejského krále (Nu 21), od Pelištejců (Sd 3:31),¹⁰⁴ Amáleka, coby spojence Moábu (Sd 3:13) a od Sidonců (patrně míněn Sísera v Sd 4).¹⁰⁵ V případě Maonců či Maonitů se jedná o písarskou chybu a mělo by správně jít o Midjánce (Sd 6:3), čehož si povšimli i autoři Septuaginty, kteří וַמְעוֹן čtou jako וַמִּדְיָן a překládají jako και Μαδιαμ.¹⁰⁶ Maónci jsou zmiňováni pravděpodobně až za Uzijášovy vlády v 2Pa 26:7.¹⁰⁷ Zároveň jsou zmíněni Amónci, přičemž je ale možné, že autor měl na mysli Moábce. Jak uvidíme níže (bod 2b), tyto dva národy bývají občas zaměňovány. Výše zmíněnými výtkami je tedy zdůrazněna nevděčnost Israele, jehož lid Hospodin již minimálně sedmkrát vysvobodil z područí nepřátel a tento se i přesto navrácí k modloslužbě.¹⁰⁸ Text tak opět naráží na velikost hříchu Israele – jedna prosba k jeho vysvobození nestačí.

Po této Hospodinově odpovědi volá Israel v Sd 10:15 k Hospodinu znovu, tentokrát již z příznivější odpovědi (Sd 10:16 - „[...] *I ustrnul se nad bídou Izraele.*“). Tento obrat je způsoben nápravou Israele v rovině jeho činů. Napomenutí následující po první prosbě tak vede Israel zpátky k Bohu, kterému se musí prokázat nejen slovy, ale i skutky.¹⁰⁹ To je naplněno rovněž v šestnáctém verši, v němž Israel „*odstranil ze svého středu cizí bohy.*“ Vulgáta tuto skutečnost doplňuje o poznámku, že šlo pouze o idoly cizích božstev (*alienorum deorum idola*), čímž ještě více zdůrazňuje monoteistický ráz textu. Deuteronomista tímto způsobem zároveň vyjadřuje svou preferenci orthopraxe nad orthodoxií,¹¹⁰ která ovlivnila i následující židovskou religiozitu a náboženský život.

V posledních dvou verších prologu se dozvídáme o vpádu Amonců do Gileádu a shromáždění Israele v Mispě. Je otázkou, které místo zde mají autoři na mysli. Mohlo by se

¹⁰⁴ Vzhledem k tomu, že text zde líčí skutky v minulosti, nejedná se patrně o aluzi pelištejské hrozby za Samsona či Samuela, viz SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 242.

¹⁰⁵ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 139.

¹⁰⁶ viz Ibidem. Výraz „Maon“ ponechává ČEP, BK, KJV i Lutherův překlad. Vulgáta uvádí variantu „Chanaan“, zatímco Teoctist překládá „Moabiťii“. Polský Romaniukův překlad v souladu se Septuagintou uvádí „Madianici.“

¹⁰⁷ Sedláček uvádí i místa 1Pa 4:41 a 2Pa 20:1. 1Pa 4:41 uvádí v hebrejštině מעוֹיִם či מעוֹיִים a v Septuagintě je užito překladu Μυαίους. Text 2Pa 20:1 Maónce nezmiňuje vůbec, jejich jméno je zmíněno pouze v Septuagintě.

¹⁰⁸ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 763.

¹⁰⁹ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 140. ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 180-181.

¹¹⁰ Viz např. BREINGAN, Lucienne Elis, *Economic Implications of the Deuteronomistic Reform and the Elimination of the Goddess Asherah*, disertační práce, Australian Catholic University, Faculty of Theology and Philosophy, Strathfield, 2014, str. 69, 71.

jednat o Mispu zmíněnou v Gn 31:48-49 z příběhu o Jákobovi a Lábanovi, kterou je možné považovat za gileádskou svatyni,¹¹¹ nebo je možné ji ztotožnit s Ramat-Mispou z Joz 13:26 či Rámotem v Gileádu zmíněným v Joz 20:8, Dt 4:43 či 1Kr 22:3.¹¹² Tradiční výklad výrazu מִצְפָּה zní „Hlídká,“¹¹³ jak to dokládá i doplnění k verši Gn 31:49 v ČEP.¹¹⁴ Łach k tomuto místu uvádí, že zmínka o Mispě je dle jeho názoru až druhotným doplněním deuteronomistické redakce, která tak tento děj propojuje s textem Sd 11:11.¹¹⁵ Podle autorů ČEP Israel ale nemůže vést svatou válku s Amónci sám, potřebuje pomoc od Hospodina v podobě jím vyvoleného soudce. Z toho důvodu Israelští vyčkávají v Mispě místo toho, aby se sami vydali na výpravu proti nepříteli.¹¹⁶ S touto myšlenkou ovšem úplně nesouzní verš Sd 10:18, ve kterém „lid a gileádští velmožové“ za vysvobození z područí Amónu nabízejí vládu nad Gileádem. Vysvobození Gileádu je zde tak viděno spíše jako obchod než očekávání Bohem vyvoleného hrdiny, což tyto verše znatelně odlišuje od ostatních soudcovských příběhů¹¹⁷ a přímo vytváří základ pro (na poměry knihy Soudců opět nezvyklé) zvolení Jiftácha soudcem v následující části (viz bod 2). Rozhodnutí vybrat jednoho člověka jako zástupce a vůdce veškerého lidu zde Assis vnímá jako předznamenání monarchie a jejích výhod i problémů.¹¹⁸ Tomuto argumentu by odpovídalo použití slova שָׂרָר staršími Gileádu. Noth považuje tyto závěrečné verše za původní začátek Jiftáchova příběhu a předchozí oddíl za deuteronomistický doplněk,¹¹⁹ s čímž lze na základě srovnání s ostatními soudcovskými příběhy a s historií deuteronomistické redakce knihy Soudců souhlasit.

Je také otázkou, do jaké míry je v tomto příběhu možné mluvit o „Israeli“. Text samozřejmě používá zastupující a unifikující výraz בני ישראל, ale reálně se zmiňuje pouze o oblasti Gileádu a Zajordání obecně. Historická vzpomínka zmíněná později v rozhovoru Jiftácha s králem Amónu (viz bod 2b) taktéž dokládá, že zájmem Amónců bylo primárně Zajordání, na které si měli činit nárok. Výraz Israel je zde užíván především kvůli tomu, že

¹¹¹ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 166.

¹¹² CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 140.

¹¹³ Sedláček překládá jako „Vyhlídka,“ viz SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudcův*, str. 244.

¹¹⁴ Viz *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 166.

¹¹⁵ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 189.

¹¹⁶ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 166.

¹¹⁷ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 186.

¹¹⁸ *Ibidem*, str. 189.

¹¹⁹ NOTH, Martin, *The Deuteronomistic History*, Sheffield Academic Press Ltd, Sheffield, 1991, str. 75.

deuteronomistická redakce viděla Israel jako jeden celek a tuto ideologii následně aplikovala i na děje odehrávající se před reálným vznikem jednotného státního útvaru (viz 1.1).

Úvodní verše vážící se k Jiftákovu příběhu tedy, stejně jako ostatní zmínky o biblických soudcích, obsahují především informace o modloslužbě Israele a jejím potrestání ze strany Hospodina, v tomto případě ve formě vpádu Pelištejců a Amonců. Autoři tak čtenáři představují výchozí situaci, do níž se v následujícím oddílu dostane Jiftách. Vymezení se vůči cizím národům je zde zásadní a hraje roli i v konceptu lidské oběti, jak uvidíme dále (viz 3.2.5). Vysvobození v podobě soudce je zde podmíněno aktivní činností israelského lidu, který se zbavuje idolů cizích božstev.

1) Úvod – Jiftákov mládí (11:1-3)

Po uvedení do situace, ve které se nachází Israel, autoři obracejí svou pozornost přímo k postavě soudce, tj. Jiftákov. Jméno Jiftách (יפתח) vychází z kořene פתח (tj. יפתח = on otevře). Někteří autoři jej chápou jako zkrácený tvar sousloví „[Bůh] otevírá [lůno]“, které jednak odkazuje na Jiftákovu možné prvorozenství (a tudíž zasvěcení Hospodinu) a vyvolení k velkým činům a jednak odkazuje na pozdější zmínku o jeho dceři, u níž je zdůrazněno, že je jedináčkem.¹²⁰ Zároveň může odkazovat na Jiftákovův slib (tj. otevření úst) a jeho další proslovy.¹²¹ Stejně slovo je použito také jako jméno města v Joz 15:43, kde se nachází v seznamu měst v přímořských nížinách. V podobě Jiftách-el se objevuje ve verších Joz 19:14 a 27 jako jméno údolí, které je jedním z mezních bodů kmenů Zabulón a Ašer.¹²² Čtení jména jako „Jefte“, které známe ze starších českých překladů včetně kralického, či z polštiny, pochází z řecké či latinské varianty (Ιεφθαε, Iepthae), ve kterých bylo z fonologických důvodů nemožné přepsat koncové ת a končí tak otevřenou samohláskou.

Hned první zmínka o Jiftákovu je, co se týče sociálních struktur starého Israele, paradoxní. Na jedné straně je Jiftách, podobně jako například Gedeón v Sd 6:12, Saul v 1S 9:1, David v 1S 16:18 či Jarobeám v 1Kr 11:28, označen za bohatýra (גבור), čímž se předjímá jeho pozdější činnost coby soudce, na druhé straně je vzápětí popsán jako nemanželské dítě, navíc ještě jako syn nevěstky. Na rozdíl od jeho matky není Jiftákovův otec nijak blíže určen.

¹²⁰ HAMLIN, John E., *At risk in the Promised Land*, str. 112. KLEIN, Lillian R., *The triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988, ISBN 978-1850750994, str. 94.

¹²¹ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 216, pozn. 66. KLEIN, Lillian R., *The triumph of Irony in the Book of Judges*, str. 94.

¹²² TRONINA, Antoni, WALEWSKI, Piotr, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne: Słownik etymologiczny*, Series Biblica Paulina 7, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa, 2009, str. 148.

Označení „Gileád“ může být vnímáno jako vlastní jméno. Assis se kloní k názoru, že se jedná o jméno nějakého významného muže, který zde symbolicky zastupuje celý Gileád.¹²³ Zároveň může jít o obecné označení člověka pocházejícího z oblasti Gileádu. Tak například vnímá osobu Jiftáchova otce Noth, podle nějž původní text pravděpodobně před vlastním slovem „Gileád“ obsahoval ještě výraz שׂא . Následná konstrukce שׂא גלעד by tedy označovala přímo „muže z Gileádu,“ „Gileád’ana.“¹²⁴ Tripleová jde ještě dále a vykládá toto jméno topograficky, tedy „země gileádská“.¹²⁵ Jiftách by tak byl tedy jakýmsi polovičním sirotkem, u něhož byla známa pouze matka. Tento výklad ale neodpovídá následující pasáži, ve které vystupují Jiftáchovi bratři ze stejného otce ale z jiné matky. Přesný význam jména Jiftáchova otce tedy nelze s jistotou určit. Je pravděpodobné, že dobový čtenář zde vnímal všechny výše zmíněné možnosti. Podstatná je informace, že Jiftách nepochází z žádného konkrétního rodu, což přispívá k jeho charakterizaci jako člověka, který se vypracoval úplně z ničeho.

Autoři ČEP vykládají povolání Jiftáchovy matky trochu netradičně.¹²⁶ Uvádějí možnost interpretace „nevěstky“ jako chrámové kněžky, což v oblasti Kenaanu a Předního Východu obecně nebyla neobvyklá činnost. Je otázkou, zda je oprávněné tvrdit, že označení „nevěstka“ má být v biblickém textu uvedeno „podle jejich hlavní funkce.“¹²⁷ Ačkoli máme ze širší oblasti Předního Východu doklady o chrámové prostituci, je třeba vzít v úvahu, že se může jednat o účelové očernění cizích národů (především Babylonu),¹²⁸ a autor textu by navíc v tomto případě asi nepoužil silně hanlivého výrazu זונה , který je uveden zde.¹²⁹ Pokud by chtěl jasně vyjádřit příslušnost Jiftáchovy matky k této společenské instituci, spíše by užil výrazu השקד , který přímo označuje kultickou prostitutku. Označení זונה najdeme v knize Soudců kromě tohoto verše už jen na jednom místě a to v případě prostitutky z Gazy, se kterou spí Samson v Sd 16:1.¹³⁰ Cundall se domnívá, že se mohlo jednat spíše obecně o ženu,

¹²³ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 192.

¹²⁴ NOTH, Martin, *The Deuteronomistic History*, str. 76, pozn. 2.

¹²⁵ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 94.

¹²⁶ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 169.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Viz např. WESTENHOLZ, Joan Goodnick, Tamar, Qěděšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, No. 3 (Jul., 1989), str. 245-265.

¹²⁹ ČEP a Bible kralická tak uvádějí „nevěstka“, podobně jako Septuaginta („πορνική“), Bible krále Jakuba („harlot“), Luther („Hure“), Cornilescu („curvā“), Teoctist („desfrínatā“, dosl. „poběhllice“), či Romaniuk („nierządnicā“). Ve Vulgátě uvedený termín „meretrix“ pak přímo odkazuje na profesionální prostitutku, stejně tak v Targumu Jonatan použitý výraz „פונדקיתא“.

¹³⁰ ACKERMAN, Susan, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*, Yale University Press, New Haven, 1998, str. 230.

kteřá nepocházela z Israele.¹³¹ Schneider mírně „vylepšuje“ situaci, když říká, že זונה nemusí být nutně jen prostitutka, která si za své služby nechává platit, ale obecně jakákoliv žena, která měla sexuální styk mimo manželství.¹³² Jiftáchovu výchozí rodinnou situaci lze též porovnat s Abímelechovou.¹³³ Ani jeden z nich se podle biblického textu nenarodil jako dítě otce hlavní manželky, takže jejich počáteční kroky by musely být obtížné. Na rozdíl od Jiftácha byla ale Abímelechova matka פילגש (Sd 8:31), tedy spíše konkubína. Abímelech měl zároveň na rozdíl od Jiftácha podporu rodiny své matky (Sd 9:1), ke které se mohl obrátit a dokonce získat jejich podporu k tomu, aby se ustanovil králem Israele (Sd 9). Je každopádně jisté, že tento popis Jiftáchova původu chce primárně zdůraznit jeho obtížnou startovní pozici.

Ať přijmeme jakýkoli z těchto výkladů Jiftáchova původu, je zcela zřejmé, že jeho vyloučení z dědictví jeho otce bylo nevyhnutelné, neboť na rozdíl od něj se jeho bratři narodili z legitimního svazku. Sedláček k tomu dodává, že tito bratři mohli být zároveň i bratry staršími, „*poněvadž netřeba souditi, že by syn nevěstčin býval zrozen dříve než řádní synové.*“¹³⁴ Tento argument zde ale není podložen žádným jiným textem. Komentář Bible kralické dává nelegitimitu tohoto svazku do souladu s veršem Dt 23:3, podle něhož nemůže dědit mamzer (v ČEP jako míšenec). Hebrejský text celkem jasně vyjadřuje rozdíl mezi matkou Jiftácha – זונה – a matkou jeho bratří, která je označena jako אשת גלעד, tedy Gileádova manželka. Tribbleová dává problematický vztah Jiftáchových rodičů do kontrastu s jeho vlastní charakteristikou, když říká, že „*Jephthah the mighty warrior suffered for the sins of his parents.*“¹³⁵ Neuvádí ovšem, jaký „hřích“ zde má přesně na mysli, neboť prostituce, ač není ve Starém zákoně podporována, není ani zakázána. V tomto případě se kloním spíše k výkladu kralickému, respektive k výkladu, že autoři zde hovoří spíše o právním problému Jiftáchova nároku na dědictví než o problému morálním.

Narativ zde dále naznačuje možné použití síly při Jiftáchově vypuzení z otcovského domu, neboť uvádí, že před svými bratry uprchl (ויברח מפני אחיו). Se stejným motivem, tedy přebýváním hrdiny v cizí zemi, se setkáváme i na jiných místech biblického textu, např. v případě Mojžíše u Midjanců (Ex 3:1), Davida v Siklugu (2Sam 1:1) či Jarobeáma v Egyptě (1Kr 11:40).¹³⁶ Místem, kde se následně nějakou dobu zdržuje, se stává země Tób, tedy doslova „dobré země“ (טוב). Některé komentáře toto území ztotožňují s lokalitou et-Taiyibeh,

¹³¹ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 141.

¹³² BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 280.

¹³³ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 141.

¹³⁴ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 246.

¹³⁵ TRIBBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 94.

¹³⁶ Viz HAMLIN, John E., *At risk in the Promised Land*, str. 112.

kteří uvádějí jako vzdálené cca 15 mil východně od Rámot v Gileádu, na východní hranici Israele a severně od Amónu,¹³⁷ případně ještě dále v aramejské oblasti na sever od Jarmúku.¹³⁸ Pak by se jednalo o městský stát zmíněný Thutmosem III. a dopisy z Amarny.¹³⁹ Sedláček toto místo identifikuje s Tabae v Pereji.¹⁴⁰ Zároveň upozorňuje na oblast Tubin zmíněnou v 1Mak 5:13 a 2Mak 12:17,¹⁴¹ nazvanou v ČEP jako Tubie. Jejimi obyvateli měl být později rod Tóbijášovců (Neh 6:17, 13:8, 2Mak 3:11). Podle kralického komentáře odkazuje jméno „Tób“ na vladaře či správce, podle něhož měla být tato oblast pojmenována. Zároveň ji určuje jako součást Gileádu. Patrně se zde naráží na verš 2S 10:6, ve kterém jsou zmíněni muži „Íš-tóba.“ Na základě stejného verše určuje Triblová Tób jako nepříliš vzdálené syrské město nakloněné Amóncům.¹⁴² Stejně tak může být ovšem „země Tób“ pouze literárním konstruktem. Každopádně můžeme konstatovat, že se mělo jednat o některou z okrajových oblastí Zajordání, neboť Jiftách zde měl žít ve vyhnanství a ve skrytu před nevládními bratry.

Vyprávění o Jiftáchově mládí končí překvapivou zmínkou o jeho loupežnické kariéře. Po odchodu do země Tób se k Jiftáchovi měli připojit „*lehkomyslní muži*“, v originále „prázdní“ (רִיקִים), kteří s ním vycházeli na výpravy. Jak vtipně poznamenává Schneider, Jiftách „*went to a good land but gathered bad followers*.“¹⁴³ Komentář Kralické bible zde doplňuje, že vycházeli, aby bojovali s nepřáteli Božího lidu a to proto, aby měli co jíst, „*nebo Jefte jsa vyhnanec, neměl nač drábů chovati, leč co kde uškloubl z nepřátel*.“ Jiftáchův morální profil tak nevypadá úplně nejlépe, na druhou stranu bylo touto narativní vsuvkou objasněno, proč je Jiftách dobrým a zkušeným vojevůdcem, což prokáže i v následujících pasážích. Assis se domnívá, že tato část narativu opět odkazuje na odlišnou povahu Jiftácha. Zatímco předchozí soudci nepotřebují žádný speciální popis svých schopností (ty jsou předpokládány automaticky tím, že byli vybráni Hospodinem), Jiftách je později vybrán staršími za soudce právě kvůli svým schopnostem a představuje tak „nový“ typ soudce, který je bližší králi.¹⁴⁴ Autoři ČEP dávají Jiftáchovi více morálního kreditu, když uvažují, že Jiftách mohl ve

¹³⁷ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 764. CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 141.

¹³⁸ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 169.

¹³⁹ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 281.

¹⁴⁰ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 247. Perea – označení pro oblast Zajordání v době panování Heroda Velikého.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 110, pozn. 12.

¹⁴³ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 281.

¹⁴⁴ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 193.

skutečnosti při svých výpravách napadat Amónce, čímž by jeho počínání bylo určitou paralelou k partyzánskému boji Davida (1S 22).¹⁴⁵ Je ale otázkou, zda autoři textu uvažovali o Jiftáchovi tímto způsobem, k tomuto období jeho života se navíc již text výslovně nevrací. Sedláček tuto poznámku o Jiftáchově loupežnické činnosti vnímá jako dobově podmíněné přirozené pokračování kmenových šarvátek, během kterých nemělo být problémem napadat zneprátené kmeny.¹⁴⁶

Verše o Jiftáchově původu tvoří úvod k vlastnímu příběhu tohoto soudce. Autoři textu považovali za důležité zdůraznit několik skutečností, především nelegitimní původ Jiftácha, který zároveň stojí v ostrém kontrastu k jeho výjimečným vůdcovským schopnostem. Jiftách je tedy postava obyčejného člověka, dokonce velmi nízkého původu, který nelze ani rodově doložit a který i přesto bude vyvolen za soudce Israele. Úvodní pasáž také dodává jeho postavě osobní motivaci k velkým činům, tedy potřebu prokázat své kvality před členy své rodiny i celé země. Na druhou stranu je zde také poukázáno na určité negativní vlastnosti, vyjádřené příklonem Jiftácha k loupežné bandě. Tyto charakteristiky jsou dále rozvíjeny v následujících oddílech.

2a) Jiftách za soudce vybrán (11:4-11)

Po událostech Jiftáchova vyhnání z rodného domu se biblický text opět zmiňuje o napadení Israele Amónci. Z vnitřní chronologie příběhu tak lze předpokládat, že verš Sd 11:4 navazuje na zmínku o utáboření se amónských vojsko v Gileádu v Sd 10:17. Vyprávění o Jiftáchově původu je tak zřejmě vloženo mezi tyto dva děje kvůli představení hlavního hrdiny příběhu. Počáteční slova verše Sd 11:4 ויהי מימים by se tak vztahovala na dobu mezi těmito ději, zatímco mezi okamžikem odchodu Jiftácha do země Tób a začátkem války s Amónem mohl uběhnout i mnohem delší časový úsek. Jinými slovy – události prologu a úvodu je třeba chápat jako děje paralelní, odehrávající se ve stejný čas.¹⁴⁷ Tato návaznost zároveň zpochybňuje výše uvedený argument o Jiftáchově předchozím boji s Amónci, který není nijak textově podložený. Podobně je zmínka o původu hrdiny příběhu vložena před události cizího vpádu například v případě Samuela (1S 1-3), v jehož případě úvod činí namísto tří Jiftáchových versů celé tři kapitoly.

¹⁴⁵ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 169. Podobnými hrdiny-vydeděnci jsou také Abimelech a Jerobeám, viz BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 280.

¹⁴⁶ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 247.

¹⁴⁷ Viz např. ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 195.

V tomto kritickém okamžiku se starší Gileádu vydávají za Jiftáchem, aby jej přemluvili k tomu, aby se uvolil vést israelská vojska proti Amónu. Narativ tak navazuje na předchozí události, v nichž je Jiftách, ač svého druhu zločinec, pokládán za velkého bojovníka a vůdce. Tato dichotomie zároveň dodává Jiftáchově postavě větší dynamiku, s níž mohou autoři dále pracovat. Vysoká úroveň jeho schopností je podpořena i zmínkou o tom, že starší, coby představitelé komunity, se vydávají do země Tób za Jiftáchem osobně, ačkoliv by za ním mohli pouze vyslat posly se zprávou. Ač nemanželský syn a vyhnanec z otcovského domu měl tedy Jiftách mít velkou reputaci i ve své původní domovině.¹⁴⁸

Starší Gileádu v souladu s veršem Sd 10:18 nabízejí Jiftáchovi vládu nad celým Gileádem. Zajímavé je, že výraz, který zde autoři použili, je יצק, standardně překládaný jako vůdce či vládce, ale s přesahem k výrazům jako generál či diktátor.¹⁴⁹ Zároveň je tento pojem etymologicky blízký arabskému termínu „kadi,“ který označuje soudce.¹⁵⁰ Jiftách s návrhem starších souhlasí, ale přesto si neodpustí poznámku, že to byli oni, kdo jej vyhnal z domu jeho otce. Assis upozorňuje na Jiftáchovu osobní motivaci v této záležitosti. Na rozdíl od jiných biblických postav, které odmítají vůdčí roli z toho důvodu, že samy sebe nepovažují za toho hodné (jako např. Mojžíš v Ex 3:11nn), Jiftách zprvu odmítá, protože za nehodné považuje ty, kteří mu tuto pozici nabízejí.¹⁵¹ Přestože si může klást podmínky,¹⁵² spokojí se zde „pouze“ s potvrzením, že se za odměnu za vedení vojska proti Amóncům stane doživotním diktátorem Gileádu.¹⁵³

Tribleová dává výraz יצק, použitý staršími Gileádu, do kontrastu se slovem שר, které používá Jiftách a které je zároveň použito v Sd 10:18. Výraz יצק tak podle ní označuje vůdce dočasného zatímco שר, jak to vyplývá i narativu, vůdce permanentního.¹⁵⁴ Assis vykládá pojem יצק jako označení pro vojenského velitele.¹⁵⁵ Celá tato rozprava opět navazuje na problém Jiftáchova společenského statutu. Jednak ukazuje, že je možné jej změnit a zvýšit (i když pouze výměnou za konkrétní skutky), jednak je v ní Jiftách uveden pozitivně jako člověk, který se nemstí za křivdy, které mu byly způsobeny. Tento rozvážný přístup, se

¹⁴⁸ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 141.

¹⁴⁹ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 765. Podobné použití tohoto slova lze najít i v Joz 10:24 a Iz 3:6.

¹⁵⁰ Ibidem.

¹⁵¹ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 197.

¹⁵² MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 765.

¹⁵³ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 142.

¹⁵⁴ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 94-95 a str. 111, pozn. 17.

¹⁵⁵ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 196.

kterým se setkáme i v následujícím oddílu, ovšem kontrastuje s impulzivním chováním, které uvidíme později (viz bod 3 a 4).

Za svědka dohody mezi oběma stranami je určen sám Hospodin, který má doslova naslouchat (שמע),¹⁵⁶ zda starší Gileádu dodrží, co slíbili. Von Rad tyto rozhovory považuje za doklad úpadku charismatického vedení v Izraeli, neboť Jiftách se, na rozdíl od předchozích soudců v minulosti, nevrhne do soudcovské role ihned, ale až po domluvení konkrétních podmínek, za kterých bude ochoten se stát soudcem.¹⁵⁷ Je ale nutno říci, že v této chvíli je sice Jiftách vůdcem Israele (respektive Gileádu), ale není ještě přímo vyvolen Hospodinem (viz bod 3a). Podobným způsobem byl lidem jako vládce potvrzen i Saul (1S 11:15), Rechabeám (1Kr 12:1) či Jarobeám (1Kr 12:20). Jak bylo navíc uvedeno výše (1.1.2), charisma je ve skutečnosti vytvářeno primárně interakcemi dané osobnosti s jejím okolím, které její charisma potvrzuje a rozvíjí. Faktem ovšem zůstává, že narativ je v těchto místech, na rozdíl od některých jiných soudcovských postav, značně zpomalen, což ale na druhé straně zároveň napomáhá budování dramatické linky příběhu.

Následně se Jiftách vydává spolu se staršími do Mispy,¹⁵⁸ aby tam tuto dohodu stvrdili. Pokud budeme o Mispě uvažovat jako o lokální svatyni, mohla být tímto způsobem potvrzována a zaručována jejich dodržitelnost – smlouvu uzavřenou na svatém místě nelze zrušit.¹⁵⁹ Cundall tuto událost považuje za téměř rovnou korunovaci, během které je znovu invokován Hospodin coby svědek,¹⁶⁰ jak si můžeme povšimnout ze slov verše Sd 11:11 „*a přednesl celou svou záležitost před Hospodinem v Mispě.*“ Z tohoto verše také vyplývá, že během této události došlo k opětovnému zopakování detailů dohody, kterou Jiftách a starší Gileádu předtím domluvili pouze ústně a neveřejně mezi sebou. Tento výklad sdílí i kralický komentář, který uvádí, že slova „*a přednesl celou svou záležitost*“ znamenají „*to, co předtím řekl poslům.*“ Přestože tedy není výslovně řečeno, že by byl Jiftách vyvolen Hospodinem za soudce, autoři textu nám i tak dávají najevo, že Bůh s uvedením Jiftácha do tohoto úřadu souhlasí. Jiftách je tak de facto Hospodinem potvrzen dvakrát – zde a následně v Sd 11:29 (viz bod 3a). Tímto aktem se Jiftách stává náčelníkem Israele, což je ovšem v rozporu

¹⁵⁶ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 765. Targum Jonatan již přímo uvádí slovo svědek (שֵׁדֵק).

¹⁵⁷ VON RAD, Gerhard, *Old Testament Theology, Volume One: The Theology of Israel's Historical Traditions*, SCM Press Ltd, London, 1985, str. 95.

¹⁵⁸ Sedláček uvádí možnost toto místo ztotožňovat s lokalitou es-Sat, čímž by se jednalo o jiné místo než byla Miska zmíněná v Sd 10:18.

¹⁵⁹ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 766.

¹⁶⁰ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 142.

s veršem Sd 10:18, dle kterého se má stát vůdcem až ten, kdo započne válku s Amónem, což Jiftách zatím nevykonal. Na tento fakt upozorňuje Sedláček, podle nějž by z hlediska narativu měl tento verš následovat spíše až po začátku Jiftáchova boje s Amónci v Sd 11:31 (viz níže).¹⁶¹ Zároveň s potvrzením dohody dochází i k návratu Jiftácha do společenství Israele a zřejmě i k obnově jeho dědických práv.¹⁶² Končí tak jeho potulný život a je opět akceptován většinou společnosti.¹⁶³

Z pohledu knihy Soudců je Jiftáchův příběh opět pozoruhodný. Setkáváme se tu s relativně velkým množstvím informací nejen o jeho původu, ale také o konkrétním postupu jeho vybrání za soudce. Jiftách je zde nejprve vybrán a potvrzen staršími Gileádu a až následně potvrzen ve své funkci Hospodinem, a to celkem dvakrát, což z něj v rámci soudcovského cyklu dělá opět výjimečnou osobnost. Poprvé se zde také setkáváme s charakteristikou Jiftácha coby rozvážného člověka, který neusiluje primárně o násilí, o čemž pojednává i další oddíl jeho příběhu. V celkové kompozici příběhu se tak, společně s následujícími verši jedná o kontrast vůči druhé polovině tohoto vyprávění. Společnou linkou všech oddílů jsou také Jiftáchova vítězství. Zde se jedná o osobní vítězství, vydané na vlastním lidu. S dalšími se setkáme v následujících oddílech.

2b) Jiftách diplomatem (11:12-28)

Na tyto charakteristiky ihned navazuje a také je rozvíjí další část vyprávění. Jakmile je Jiftách potvrzen jako vůdce Gileádu, učiní svůj první krok v této funkci, kterým překvapivě ale není válečný střet s Amónem, nýbrž pokus o diplomatické řešení konfliktu. Tuto obezřetnost a určitý respekt je možné odvozovat i ze skutečnosti, že Amón (spolu s Moábem) je v biblické tradici považován za blízkého příbuzného Israele, neboť se podle Gn 19:37-38 jedná o potomky Lota a jeho dcer. Zároveň ale obě země představují v podobě svých kultů stálý svod a tím pádem i nebezpečí pro Israel.¹⁶⁴ Tato snaha vyřešit konflikt nenásilnou cestu je pak komentáři hodnocena povětšinou kladně. Kraličtí například podotýkají, že se jedná o „*příklad opatrného a mírného hejtmana*.“ Za událost většího významu považuje tento dialog Assis. Podle něj je Jiftáchova řeč, obsahující část popisu putování pouští, tím pravým faktorem, který Hospodina pohnul k záchraně Israele a je proto následován sestoupením

¹⁶¹ Viz např. SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudců*, str. 251.

¹⁶² *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rúť*, str. 169.

¹⁶³ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 142.

¹⁶⁴ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rúť*, str. 170.

ducha Božího na Jiftácha.¹⁶⁵ Tento význam má text ale spíš až druhotný, neboť, jak uvidíme níže, byl do celku příběhu vložen později než text hovořící o sestoupení ducha Hospodinova.

Obě strany konfliktu si navzájem vysílají poselství, díky čemuž se Jiftách v Sd 11:13 dozvídá důvody, které vedly Amón k útokům na Israel. Amónský král si zde nárokuje vládu nad územím „od Arnónu¹⁶⁶ až k Jaboku,¹⁶⁷ ba až k Jordánu“ a syrskou poušť na západě (Sd 11:22), které považuje za historickou součást Amónu, zabranou Israelem během jeho odchodu z Egypta, a které je Israel povinen vrátit Amóncům. Tuto oblast lze opravdu archeologicky doložit jako pravděpodobně spadající pod vliv Amónu, a to pravděpodobně již na přelomu doby bronzové a železné (cca 15.-10. stol. př. n. l.).¹⁶⁸ Ačkoli text naznačuje, že Amónci pustoší celý Israel, napadeným územím, zmiňvaným přímo v textu, je ale pouze Gileád. Všimněme si také, že na rozdíl od prologu se již autoři ani jednou nevrací k tématice Pelištejců. Ve všech verších, kromě Sd 10:7 už jsou jako aktuální nepřátelé zmiňováni pouze Amónci. To potvrzuje myšlenku, že Pelištejci jsou zde uvedeni jako určitá předjímka událostí v příběhu Samsona, případně jako symbolické vyjádření nepřátel Israele.

Jiftách na královu výzvu odpovídá neobvyklým způsobem – diplomatickou cestou – a posílá amónskému králi vzkaz, ve kterém na celkem širokém prostoru (13 veršů monologu) popisuje oprávněnost israelského nároku na Zajordání. Povšimněme si rovněž, že Jiftách zde s králem komunikuje jako rovný s rovným,¹⁶⁹ viz fráze „*Toto praví Jiftách*“, která není nepodobná formulacím uvozujícím oznámení králů, zároveň může odkazovat i na tradici prorockých výroků.¹⁷⁰ Podle Browna „*Jephthah speaks and acts more like a king than does any other judge*.“¹⁷¹ Autoři textu tedy opět zdůrazňují Jiftáchovy pozitivní schopnosti.

Ve své řeči se Jiftách odkazuje na události východu z Egypta, které vykládá v kontrastu ke vzkazu amónského krále. Popisuje zde průběh cesty Israele pouští korespondující s popisem v knize Numeri,¹⁷² počínaje popisem nezdařeného průchodu Edomem (viz Nu 20:14-21), a

¹⁶⁵ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 201.

¹⁶⁶ Dnešní Wádí Mudžib, viz např. SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudcův*, str. 252.

¹⁶⁷ Dnes se tato řeka nazývá Nahr az-Zarqa, viz např. ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Świąte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 191.

¹⁶⁸ Ibidem, str. 186.

¹⁶⁹ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 170.

¹⁷⁰ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Świąte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 191

¹⁷¹ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 283.

¹⁷² Viz např. porovnání Jiftáchovy verze exodu s Numeri v GROß, Walter, *Richter*, Verlag Herder GmbH, Freiburg in Breisgau, 2009, ISBN 978-3-451-26810-6, 896 s., str. 562.

následně především Moábu,¹⁷³ na jehož území Israel podle Jiftácha ani nevstoupil. Poté byl ovšem Israel zatažen do boje emorejským králem Síchonem (viz Nu 21:21-31), což díky Hospodinově pomoci vyústilo v obsazení emorejského území. Země Emorejců je pak totožná s oblastí Zajordání, na kterou si Amón činí nárok (viz např. Joz 13:25). Amón tak požaduje území, které mu mělo být zcizeno Emorem. Autoři textu (i komentářů) ale nepovažují za nutné, aby jej Israel Amónu navrátil,¹⁷⁴ neboť k záboru došlo de facto v sebeobraně a navíc toto území Israel nezískal od Amónců, ale od Emoru. Co je získáno válkou (navíc ještě svatou) nemůže být podle komentáře Bible kralické vítězi odebráno. Na rozdíl od předchozích generací (Sd 2:10) se zde Jiftách projevuje jako člověk vzdělaný v náboženských dějinách Israele.¹⁷⁵ Tato vzdělanost se ovšem nekryje se znalostí Tóry a jejích nařízení, jak to říkají některé židovské komentáře (viz 2.4.3, bod 2, 4.1.1.1).

Ačkoliv ve své řeči Jiftách argumentuje historickými důvody, autoři mu zde již nevložili do úst informaci, že území Gileádu bylo po porážce emorejského krále dáno Rubenovi a Gádovi (Nu 32).¹⁷⁶ Cundall předpokládá, že autoři deuteronomistické redakce píšíci, jak jsme viděli výše, v 7. stol. př. n. l., vložili do Jiftáchova příběhu verše 21 až 28 právě z toho důvodu, aby zpětně zdůvodnili historický nárok Israele na území nacházející se na východ od Jordánu.¹⁷⁷ V takovém případě by tedy tito editoři paradoxně propagovali stejnou argumentaci, kterou kritizují u amónského krále.

Nakonec Jiftách předkládá amónskému králi tři důvody, kterými dále zpochybňuje jeho nárok na Gileád: 1) Zajordání bylo dáno Israeli Hospodinem, z čehož odvozuje, že Amón může též panovat pouze nad územím, které mu bylo dáno jeho bohem, v tomto případě Kemóšem.¹⁷⁸ 2) Dále naráží na moábského krále Baláka (Nu 22-24), kterému se nepodařilo Israel pokořit. Jiftách zde pochybuje, že by amónský král byl alespoň tak dobrým vojevůdcem jako Balák. 3) Posledním bodem je historický argument, podle kterého Israel sídlí na tomto území již 300 let¹⁷⁹ - pokud má Amón tak eminentní zájem na získání Zajordání, proč se jej

¹⁷³ Tuto moábskou epizodu ovšem text v Numeri neobsahuje, o obejití Moábu, ale nikoli o interakci s ním, se stručně zmiňuje Nu 21:11.

¹⁷⁴ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 170.

¹⁷⁵ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 286.

¹⁷⁶ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 766.

¹⁷⁷ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 144.

¹⁷⁸ Je otázku, zda můžeme v tomto výroku hledat prvky henoteismu, nebo zda se jedná pouze o určitou Jiftáchovu ironii.

¹⁷⁹ Toto symbolické číslo odkazující na obecně velký počet let panování Israele na daném území by mohlo být odvozeno například od součtu let působení jednotlivých soudců před Jiftáchem viz např.

nesnažil dobýt zpět již mnohem dříve? Jiftách se tedy vůči Amónu vymezuje na třech úrovních: 1) nábožensky, 2) politicky a 3) historicky. Israel má tedy podle tohoto biblického textu nárok na existenci na celém území, které mu bylo svěřeno Hospodinem a Jiftách v tomto případě nemůže ustoupit, ani kdyby chtěl.¹⁸⁰ V případě vypuknutí otevřeného konfliktu zde Jiftách dokonce povolává Hospodina za soudce, který určí, která strana, zda Israel či Amón, má v tomto sporu zvítězit a je tedy v tomto sporu v právu. Válka je tu tak chápána jako typ božího soudu. Amónský král ale překvapivě není těmito argumenty přesvědčen a válka je nevyhnutelná. Text zde znovu prezentuje Jiftácha jako rozvážného diplomata a zároveň také jako vynikajícího řečníka a znalce historie svého lidu. Jiftách tak v této části narativu nevíteží nad nepřítelem silou, ale svým vlastním rozumem, a stojí tak v protikladu k amónskému králi, který jeho podloženým argumentům nenaslouchá. Postava Jiftácha je tedy opět viděna velmi pozitivně.

Ačkoli je výše zmíněná rozmluva stejně jako celý příběh spojena s Amónci coby nepřítelem, v Jiftáchově řeči se objevují především odkazy na Moábce. Přestože se někteří komentátoři domnívají, že je to způsobeno určitým zastíněním Amónců Moábci v pozdějších staletích,¹⁸¹ je nutné zmínit, že během Jiftáchova monologu se objevují oba dva termíny a zdá se, že jim je přikládána stejná váha.¹⁸² Z čistě narativního pohledu lze zřejmě přijmout i Cundallovu myšlenku, že Jiftách, který byl spíše lupičem a bojovníkem než učencem, mohl prostě a jednoduše mít v těchto dvou etnikách zmatek a z toho důvodu pro něj nebylo příliš těžké je mezi sebou zaměnit.¹⁸³ Z hlediska starověkých autorů ale tento výklad není příliš pravděpodobný. Podíváme-li se na rozložení slov Amón a Moáb v tomto textu, zjistíme, že označení „Amónci“ se vyskytuje pouze v úvodu Jiftáchova poselství (Sd 11:15), kde je zmíněno spolu s Moábem, a v závěru (Sd 11:27), kde je opět adresován amónský král coby příjemce zprávy. Moáb je ale jmenován v celém zbytku tohoto oddílu (Sd 11:17, 18 a 25), ve kterém o Amónu není ani zmínky. Myers se spolu s dalšími autory jako G. F. Moore či G. A. Cooke domnívá, že text byl původně věnován právě politickým vztahům Israele a Moábu.¹⁸⁴ Na tuto skutečnost odkazují i události v tomto textu zmíněné. Dozvídáme se tu o neúspěšném

ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Świąte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 192-193, SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 257.

¹⁸⁰ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 171.

¹⁸¹ *Ibidem*, str. 170.

¹⁸² K diskusi k této problematice viz např. ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 205, pozn. 48.

¹⁸³ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 144.

¹⁸⁴ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 766.

pokusu moábského krále Baláka pokořit Israel z Nu 20-22 a města vyjmenovaná v Sd 11:26 lze identifikovat jako moábská města z Dt 2. Je také důležité zmínit, že hlavním bohem Amónu byl Milkóm a nikoli Kemoš,¹⁸⁵ jak se nám to může z Jiftáchova proslovu jevit. Moáb je ve verších Nu 21:29 a Jr 48:46 přímo označen jako „lid Kemošův.“ Milkóm je jako amónský bůh zmiňován v 1Kr 11:33, 2Kr 23:13 či Jr 49:1. Všechny tyto skutečnosti nasvědčují tomu, že text byl v tomto místě výrazně zredigován¹⁸⁶ a události Exodu spojené s Moábci zde tak byly zasazeny do nového kontextu v rámci Jiftáchova boje s Amónem.¹⁸⁷ Je pravděpodobné, že celý úsek Sd 11:12-28 byl do původního dějového rámce vložen až během deuteronomistické redakce celého textu,¹⁸⁸ podle Notha možná až během redakce postdeuteronomistické.¹⁸⁹

Druhý oddíl narativu se zabývá činností Jiftácha před bojem s Amónci. Text zde představuje postavu Jiftácha jako rozvážnou a pozitivní, nedychtící po krvi nepřátel. Rozhovor s amónským králem považují za další z Jiftáchových vítězství, ačkoli není zcela naplněno, tentokrát bychom ho mohli označit za vítězství morální. Zajímavá je zde připomínka Exodu, kterou v jiných soudcovských příbězích nenajdeme, navíc není směřována na izraelský lid, ale na představitele cizího národa. Do této chvíle tak autoři ukazují Jiftácha jako charakterní osobnost (s výjimkou jeho loupežnického období). Tento obraz ovšem naruší následující scény, stojící k němu v protikladu.

3a) Jiftách slibující (11:29-31)

Teprve po neúspěšném diplomatickém jednání s amónským králem se Jiftách projevuje jako ostatní soudci a vydává do boje s Amónem. Stává se tak charismatickou postavou nejen z vůle lidu (viz bod 2a), ale i z vůle Boží, neboť na něm nyní spočívá duch Hospodinův. Jedná se zároveň o první moment, ve kterém v tomto příběhu Hospodin aktivně zasahuje. Přestože Hospodin, jak jsme již viděli v bodě 2a, dal jako svědek de facto souhlas (ovšem pouze mlčenlivý) s Jiftáchovým prohlášením vůdcem Israele, až nyní jej potvrzuje přímo. V předchozí výpovědi byl Bůh pouze evokován.¹⁹⁰ Významnost tohoto okamžiku zdůrazňuje komentář Kralické bible slovy „*Duchem Božím byl zvláště roznicen a duchem horlivosti a*

¹⁸⁵ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 170.

¹⁸⁶ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 767.

¹⁸⁷ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rút*, str. 190.

¹⁸⁸ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 237.

¹⁸⁹ NOTH, Martin, *The Deuteronomistic History*, str. 76, pozn. 2.

¹⁹⁰ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 96.

udatnosti obdařen, aby beze všeho strachu a bázně táhl proti tak zpuřným a neústupným lidu Božího nepřátelům.“ Jiftách je také jediným soudcem, jehož vlastní vyvolení Hospodinem následuje v narativu až po relativně dlouhé době. Není tedy jako Samson, kterého „*duch Hospodinův začal ponoukat*“ (Sd 13:25) prakticky hned po jeho narození, ani jako ostatní soudci, kteří v době, kdy na ně sestoupil duch Hospodinův, sice již byli dospělí, ale autoři nám tuto informaci sdělují prakticky hned po uvedení těchto postav na scénu. Výjimku zde opět tvoří Debora, o které tuto informaci nemáme vůbec. Jiftách byl na druhé straně schopen překonat celých 28 veršů, aniž by byl ve své funkci aktivně potvrzen Hospodinem, přičemž během této doby stačil být představen jako postava, vybrán za vůdce Gileádu a diplomaticky vyjednávat s amónským králem. Srovnáme-li tyto verše s ostatními narativy v knize Soudců, můžeme je označit za původní jádro celého Jiftáchova příběhu, tj. ústřední část vypovídající o soudci a jeho působení, především pak o jeho vítězství nad nepřáteli Israele. Tato část byla později obohacena o další prvky, čímž vznikl narativ, který známe dnes (viz 1.2.1).

Nejasná je zde informace o odjezdu Jiftácha do Mispy. Podle textu v Sd 11:11 se v ní měl již nacházet, ale nyní text mluví o jeho cestě do ní. Máme zde tři možnosti řešení – 1) z pohledu dějin redakce: předchozí text byl doplněn později. 2) z pohledu biblické topografie: „Mispa gileádská“ je jiné místo než Mispa z předchozích veršů. S touto verzí ovšem nesouzní fakta, které byla o Mispě uvedena výše (viz Prolog). Text spíše během redakcí bobtnal, ale nebyl výrazněji pozměňován, spíše se k němu přidávaly další a další informace, jako například již výše zmíněný příklad záměny výrazů Amón a Moáb v Jiftáchově poselství (bod 2b). Poslední možnost výkladu, kterou uvádí ve svém komentáři Sedláček, je 3) podle vnitřní logiky narativu: interpretovat tuto zmínku tak, že Jiftách se rozhodl obejít celý lid Israele, aby shromáždil dostatečný počet bojovníků, se kterými se následně opět vrátil do Mispy.¹⁹¹ Tato interpretace je ale již značně kreativní.

Před vlastním popisem boje s Amónci dochází k otevření nového, do původního textu zřejmě později vloženého narativu (viz 1.2X) s vlastním dramatickým obloukem, který je z hlediska dějin interpretace nejzásadnějším úsekem celého příběhu. Začíná Jiftáchovým slibem, který se nachází ve verších Sd 11:30-31 – „*Vydáš-li mi Amónovce opravdu do rukou, ten, kdo mi vyjde naproti z vrat mého domu, až se budu vracet v pokoji od Amónovců, bude patřit Hospodinu a toho obětují v zápalnou oběť.*“ Slib se skládá ze dvou částí – 1) z podmínky, za které bude slib platit, a 2) z konstatování výsledku, bude-li tato podmínka splněna. Takto pojatý slib spadá do klasického schématu, které lze asi nejlépe vyjádřit

¹⁹¹ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudců*, str. 259.

známým latinským úslovím „do ut des,“ respektive vzhledem k použitému opačnému pořadí úkonů v modifikované podobě jako „das ut dem.“ Můžeme zde vidět paralelu k prohlášení starších Gileádu v Sd 10:18, ve kterém nabízejí vedení země za vítězství nad Amónem. Celková formulace slibu není v kontextu Starého zákona výjimečná a má vícero paralel, jak upozorňuje Böhler.¹⁹²

Upřesnění podmínky slibu se objevuje i ve druhé části výroku – „*až se budu vracet v pokoji od Amónovců,*“ což určuje jak čas naplnění slibu, tak zároveň záruku, že návratu z bitvy ve zdraví. V hebrejském znění je v první části slibu užito zintenzivnění pomocí infinitivu absolutního (נתון תתן), Hospodin tedy musí *vskutku dát* Amónce do Jiftáchových rukou, aby se mu za to odvděčil obětí. Toto „obchodní jednání“ s Hospodinem, kdy po něm Jiftách něco vyžaduje, je též jediným případem, kdy Jiftách Boha oslovuje přímo.¹⁹³

Podstatné jméno (עולה) i sloveso (עלה) použité v souvislosti s obětí jasně odkazují na oběť zápalnou (celopal). Výrazy spojené se zasvěcením Hospodinu (*bude patřit Hospodinu*) i obětování (*toho obětují v zápalnou oběť*) jsou všeobecně vnímány jako vztahující se na jednu věc, zvíře či člověka. Pokud ovšem vyložíme spojku ו mezi nimi jako vylučovací poměr, tedy „nebo,“ mohou označovat dva oddělené děje, čímž se vytváří možnost k dalším výkladům, ve kterých k obětování dojít nemusí (viz 2.5.3, body 1a a 1b, a 2.6.3, bod 2). Zajímavá je též volba slov pro to, co má být obětováno – היוצא אשר יצא, tedy doslova „vycházející, které vyjde.“ Otázka významu tohoto spojení je dalším bodem, který je často podrobován zkoumáním komentátorů. Problém spočívá v tom, že jej lze vyložit několika způsoby – 1) neutrálně, tj. „cokoliv“, co vyjde, což zahrnuje zvířata i lidi, 2) jako označující pouze zvířata či 3) označující pouze lidi. Přesná formulace slibu, případně naopak konstatování jeho ambivalence, je pro interpretaci následujících veršů zásadní.

Zajímavé je, že velká část komentátorů se domnívá, že Jiftách v tomto případě od počátku počítal s lidskou obětí,¹⁹⁴ a možnost zvířecí oběti vylučují. Ačkoliv lze tento výklad sám o

¹⁹² BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora*, str. 75-79.

¹⁹³ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 287.

¹⁹⁴ Viz CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 146, GRZYBEK, Stanisław, Starotestamentalne ofiary w ludziach a ślub Jęftego, in: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 9/1956, Vol. 1-3, str. 20, MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 769, *Nový překlad Pisma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 171, SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudcův*, str. 259. Stejně argumentuje i sv. Augustin, když jednoduše na základě překladu Vulgáty (viz níže) konstatuje: „*Nec ait: Quodcumque exierit de ianuis domus meae in obviam mihi, offeram illud holocaustoma; sed ait: quicumque exierit offeram eum: ubi procul dubio nihil aliud quam hominem cogitavit.*“ Sv. AUGUSTIN, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, in: *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA - editio latina*, dostupné z

sobě uznat, jeho argumentace je dle mého názoru chybná. Výchozím bodem těchto komentářů je překlad, který interpretuje označení vycházejícího ze dveří (והיה היוצא אשר יצא), odevzdaného Hospodinu (היה ליהוה) a obětovaného (והעליתהו) pouze jako osobu. Je ale nutné vzít v úvahu, že hebrejšтина, nemajíc ve své gramatice neutrum ani jiné jasné vyjádření neosobnosti, musí pro vyjádření středního rodu použít tvary maskulina či feminina. Tvary היה, יצא, היוצא a koncovku –הו tak nelze výlučně považovat za vyjádření osoby. „*The masculine gender of these terms is a standard grammatical usage that by itself does not identify either species or sex,*“ jak píše například Tribbleová.¹⁹⁵ Lepším překladem by v této části bylo neutrální konstatování „*to, co mi vyjde naproti [...] a to obětují v zápalnou obět.*“¹⁹⁶ Tato forma v sobě obsahuje jak lidi, tak zvířata. Z vlastního textu slibu tedy nelze určit, zda mělo být Jiftáchovým úmyslem obětování osoby. Olson dle mého názoru správně poznamenává, že „*Jephthah's language is left intentionally ambivalent by the narrator so that the reader cannot know for sure what Jephthah's real intention was.*“¹⁹⁷ Stejný názor sdílí i Kleinová, podle které je účelem této záměrné ambivalence ukázat Jiftáchovu neznalost v náboženských otázkách a možná i záměnu Hospodina za jiné božstvo.¹⁹⁸ Toto zdůvodnění odráží pohled židovských komentářů, pohlížejících na Jiftácha negativně mimo jiné i z důvodu jeho slabého náboženského vzdělání (viz 2.4.3, bod 2).

Propagátoři této interpretace se dále opírají také o širší biblický kontext zvířecí oběti. Možnost, že by text mluvil o zvířecí oběti, zavrhnou autoři ČEP, když tvrdí, že zvířecí obět by

https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm (26. 4. 2019), Liber 7, questio 49.6. Přehled další literatury k tomuto pohledu nabízí Assis, viz ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 211, pozn. 55.

¹⁹⁵ TRIBBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 97.

¹⁹⁶ Stejně tento verš překládá i Luther („*was zu meiner Haustür heraus mir entgegengehst, [...], das soll des HErrn sein, und will's zum Brandopfer opfern.*“), či Bible krále Jakuba („*whatsoever cometh forth of the doors of my house to meet me, [...], shall surely be the LORD'S, and I will offer it up for a burnt offering.*“). Střední rod užívá i Bible kralická („*což by koli vyšlo ze dveří domu mého mně vstříc, [...], bude Hospodinovo, abych to obětoval v obět zápalnou.*“) a Český studijní překlad („*Cokoli vycházející, co mi vyjde naproti ze dveří mého domu, [...], bude patřit Hospodinu a přinesu to jako zápalnou obět*“). Osobně laděný překlad pak nacházíme už v Septuagintě („*ὄς ἂν ἐξέλθῃ ἐκ τῶν θυρῶν τοῦ οἴκου μου εἰς ἀπάντησίν μου [...] καὶ ἔσται τῷ κυρίῳ καὶ ἀνοίσω αὐτὸν ὀλοκαύτωμα*“) i ve Vulgátě („*quicumque primus fuerit egressus de foribus domus meae mihique occurrerit [...] eum holocaustum offeram Domino*“). Stejně tak je tomu i u Romaniuka („*ten, kto pierwszy wyjdzie mi na spotkanie z mojego domu, [...], zostanie złożony w ofierze całopalnej na cześć Jahve*“) i Teoctista („*oricine va ieși din porțile casei mele în întâmpinarea ma va fi afierosit Domnului și-l voi aduce ardere de tot*“).

¹⁹⁷ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 288.

¹⁹⁸ KLEIN, Lillian R., *The triumph of Irony in the Book of Judges*, str. 96.

při takové zvláštní příležitosti nestačila.¹⁹⁹ Stejně argumentuje i Grzybek, podle kterého by příslib zvířecí oběti nestačil, neboť se jednalo o zvláštní příležitost a zvířata byla v Israeli obětí naprosto běžnou.²⁰⁰ Sedláček zvířecí oběť vyvrací na základě myšlenky, že kdyby slíbil obětovat zvíře, mohlo by mu přeci vyjít naproti něco nečistého,²⁰¹ což ovšem nekoresponduje s tím, že lidská oběť je v pojetí Tanachu absolutně nepřijatelná. Stejně tak lze pochybovat o jeho argumentu, že zvíře by nemohl zasvětit Hospodinu.²⁰² Otázku možnosti příchodu nečistého zvířete dále rozebírá rabínská literatura (viz 2). Cundall sice možnost úmyslu vykonat zvířecí oběť předkládá s tím, že Jiftách je po svém návratu v Sd 11:35 překvapen svou dcerou, ale následně zavrhuje tento závěr ve prospěch výše zmíněné argumentace.²⁰³ Stejně argumentují i kraličtí, kteří sice uvádějí odkaz na Lv 1, podle nějž lze zápalnou obětí obětovat pouze tři druhy zvířat, ale následně říkají, že Jiftách i tak musel myslet lidskou oběť, neboť co jiného by mu mohlo vyjít z jeho domu naproti? Z pohledu komentátorů je tak myšlenka zvířecí oběti sice teoreticky možná, ale nehodí se podle nich do širšího kontextu pravidel pro tuto kultickou praxi. Židovští komentátoři zde naopak vidí zdůvodnění toho, proč byl slib špatně formulován, tj. jeho ambivalentnost, kvůli které mohlo dojít k obětování nečistého zvířete (a nakonec i člověka), a spíše se kloní k tomu, že předmětem slibu mělo být primárně zvíře (viz 2).

Komentáře se v otázce slibu dále zabývají vnitřní logikou narativu. Někteří tak předpokládají, že Jiftách tento slib učinil v takové tísní, kdy byl připraven přinést i tu největší oběť.²⁰⁴ Vzhledem k rozšíření lidské oběti na Předním Východě (viz 3.1) by tak bylo možné podpořit i tezi o zaslíbení člověka. Podle Cundalla se Jiftách nevyznal v Tóře²⁰⁵ a netušil tak, že Bůh nechce lidské oběti – lidský život nemůže být ukončen kvůli sobeckému činu a to ani v případě, že se jím chce dosáhnout, jako v tomto případě pomocí vítězství nad nepřáteli Israele, něčeho dobrého.²⁰⁶ Jiftáchova neznalost předpisů Tóry je zpracována i v židovských komentářích, ale nikoliv v kontextu slibu jako takového, jako spíše až jeho následku (viz 2). Otázka toho, zda by Jiftách vůbec mohl mít Tóru v nějaké kompletní podobě k dispozici, se

¹⁹⁹ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 172.

²⁰⁰ GRZYBEK, Stanisław, *Starotestamentalne ofiary w ludziach a ślub Jeftego*, str. 15.

²⁰¹ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 259.

²⁰² *Ibidem*, str. 260.

²⁰³ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 146.

²⁰⁴ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 171.

²⁰⁵ Tuto anachronickou tezi podporuje i Sedláček, když říká, že Israelci v Zajordání neměli, na rozdíl od ostatních, dostatečný přístup k náboženskému vzdělání, viz SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 262.

²⁰⁶ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 146.

v těchto komentářích neproblematizuje a pracuje se zde spíše anachronicky. Jiftáchova chyba měla zároveň pramenit z nedostatečné důvěry v Hospodina.²⁰⁷ Jiftách nevěřil, že sestoupení ducha Hospodinova, stačí k tomu, aby zvítězil v bitvě a chtěl se tímto neuváženým slibem pojistit.

Přesto ale řada komentátorů Jiftácha hodnotí pozitivně, neboť výše zmíněné by znamenalo, že byl ochoten dosáhnout vítězství pro Hospodina za každou cenu,²⁰⁸ zároveň ale není v dobrém světle vnímána jeho přesná formulace a fakt že byl vysloven impulzivně, bez rozmýšlení. To shrnul biskup Hall, když o Jiftáchovu slibu říká: „*It was his zeale to vow, it was his sin to vow rashly.*“²⁰⁹ Za nepromyšlený považuje slib údajně i sv. Jeroným, když o něm píše: „*In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius,*“²¹⁰ který tak Jiftáchův přístup hodnotí silně negativně. Órigenés zase ve své 24. homilii na Leviticus dává tento slib, kterého měl podle něj Jiftách sám litovat, do kontrastu se slibem nazíra, který slibuje obětovat sám sebe, což Órigenés považuje za jedinou správnou obět.²¹¹ Opačně slib vnímá Sedláček, podle něhož jím Jiftách naopak svou důvěru v Hospodina potvrdil, neboť věřil, že mu Hospodin pomůže v jeho boji.²¹² Jiftách tak podle něj nezhrěšil, neboť slíbil v dobré víře s tím, že Hospodinu daruje něco výjimečného po způsobu okolních národů.²¹³ Vzhledem k četnému použití první osoby ve formulaci slibu jej Assis zase považuje za doklad jeho snahy dosáhnout čistě osobního zisku. Toto chování tak stojí v opozici k očekávanému chování, které by preferovalo zájmy Israele jako národa nad egoistickými (podobně jako v případě Jiftáchova zvolení za soudce).²¹⁴ Je zřejmé, že hodnocení Jiftáchova slibu je velice subjektivní, můžeme zde ale nalézt několik hlavních, opakujících se motivů. Otázce hodnocení Jiftácha v komentářích se dále věnuji v části 4.

Jiftáchův slib představuje z hlediska interpretace klíčové místo celého příběhu. Výklad jeho přesného znění a intence zásadně ovlivňuje i výklad následujícího děje, tj. narativu o Jiftáchově dceři (bod 3c), k němuž tyto verše představují úvodní slovo (pokud jako úvod

²⁰⁷ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 97.

²⁰⁸ Např. ELLIOTT, Phillips P., *Judges, Exposition*, in: *Interpreter's Bible, Vol. II: Leviticus – Samuel*, Abingdon – Cokesbury Press, New York, 1953, str. 769.

²⁰⁹ Citováno podle CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 147.

²¹⁰ V Jeronýmově díle tuto větu nenalézáme, je zmíněna pouze u sv. Tomáše Akvinského, viz Sv. AKVINSKÝ, Tomáš, *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, II-II q. 88 a. 2 ad 2, dostupné online z <http://summa.op.cz/sth.php?&A=2> (cit. 12. 2. 2022).

²¹¹ ÓRIGENÉS, *Homilie o księgach Lizcb, Jozuego, Sędziów*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1986, str. 240.

²¹² SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 259.

²¹³ Ibidem, str. 262.

²¹⁴ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 212.

nevnímáme celý předchozí děj). Autoři zde opět vytvářejí zajímavý kontrast, a to mezi výrokem o sestoupení ducha Božího na Jiftácha, čímž je potvrzen jako soudce a vojevůdce Israele, nejchrabřejší z chrabrých, a zároveň vykreslením Jiftácha jako člověka, kterému toto posvěcení nestačí a má snahu si své vítězství pojistit a na Hospodinu si jej vymoci. Jiftáchův slib je formulován takovým způsobem, že je možné jej, stejně jako jeho vyústění, vykládat různými, a dokonce i protikladnými způsoby. Vlastní text zde neuvádí, co má být přesně obětováno (člověk/zvíře) a podle některých autorů není jasná ani formulace toho, co se s dotyčnou bytostí má stát (oběť a/nebo zasvěcení Hospodinu). Otázky navíc vzbuzuje i to, s jakou intencí zde má Jiftách svůj slib vyřknout. Tato ambivalence z něj tvoří jedno z kontroverzních ale zároveň též velice zajímavých a intelektuálně provokativních míst biblického textu.

3b) Jiftách vítězí (11:32-33)

Po zmínění slibu následuje popis boje s Amónci. Podle některých komentátorů se až tímto bojem stává Jiftách opravdovým soudcem.²¹⁵ Na rozdíl od jiných soudcovských příběhů je tento boj popsán velmi stručně. Verš Sd 11:32 tak pouze lakonicky sděluje, že Jiftách s pomocí Hospodina opravdu Amónce porazil, čímž se naplnila i podmínka slibu. Vypravěč zde opakuje stejná slova, která Jiftách použil při formulaci svého slibu – „*Vydáš-li mi Amónovce opravdu do rukou*“ (Sd 11:30) a „*Hospodin mu je vydal do rukou*“ (Sd 11:32). Jedná se zároveň o druhý a i poslední případ, kdy do tohoto narativu aktivně zasahuje Hospodin. Následující verš pak obsahuje konkrétní popis oblasti, ve které proběhly boje. Jiftách je opět představen ve své válečné roli, díky které byl vybrán za vůdce Gileádu. Ačkoli biblický text říká, že „*Amónovci byli před syny Izraele pokořeni*“, úplné vítězství nad Amónem je připisováno až Davidovi (2Kr 10-12). Přestože se vítězství v bitvě v kontextu ostatních soudcovských příběhů jeví jako rozuzlení, ve skutečnosti se jedná o událost, která naopak vyvolává dvě další zápletky – domácí (oběť – bod 3c) a politickou (Efrajimci – bod 4).²¹⁶

Tento text, spolu s předchozí scénou, v níž se Jiftách vydává do bitvy a sestupuje na něj Boží duch, lze považovat za původní ústřední část narativu, která byla později rozšířena. Poslední částí je pak závěrečný verš o Jiftáchově smrti.

²¹⁵ BRZEGOWY, T., ŁACH, J., WYPYCH, G., *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 2, Księgi historyczne Starego Testamentu, cz. 1: Dziejopisarstwo izraelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 2006, str. 106.

²¹⁶ BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, str. 278.

3c) Jiftách truchlící (11:34-40)

Po svém triumfu nad Amónci se Jiftách coby vítěz vrací do Mispy, do které zřejmě přesídlil z Tóbu.²¹⁷ Ruku v ruce s touto radostnou událostí ale přichází i Jiftáchova osobní tragédie, neboť jako první mu z jeho domu v Mispě nepřichází ani zvíře (pokud sliboval obecně), ani sluha, či nějaká neznámá osoba (pokud sliboval člověka), ale jeho vlastní dcera. Text i zde, stejně jako v případě splnění podmínky slibu v Sd 11:32, vkládá výrazy použité Jiftáchem při formulaci jeho slibu – „*co mi vyjde naproti*“ (Sd 11:30) a „*vychází mu naproti*“ (Sd 11:34). Dramatičnost chvíle je zde ještě zesílena zdůrazňující částicí הנה, která tento výrok uvozuje. Podle Tribeové je to právě tato chvíle, která konkretizuje znění slibu.²¹⁸ Do této chvíle je jeho přesné zaměření (ať už zamýšlené či nikoli) nejasné.

Tento způsob uvítání navrátilších se bojovníků není v biblickém textu neobvyklý.²¹⁹ Podobně se průvod tančících žen s bubínkem opakuje i v 1S 18:6 v případě Davida či v Ex 15:20 v závěru Písně moře. Vzhledem k tomu, že se takové jednání dalo očekávat, působí Jiftáchův slib unáhleným a nepromyšleným dojmem. Na rozdíl od těchto výpovědí ale Jiftáchova dcera nezpívá, čímž by mohl vypravěč podle Tribeové naznačit určitou ponuřost této chvíle, ve které se paradoxně snoubí radost z vítězství se smutkem.²²⁰

Autoři nás také upozorňují, že tato dívka byla Jiftáchovou jedinou dcerou – „*kromě ní neměl syna ani dceru*.“ Podobné vyjádření nacházíme i ve vyprávění o Abrahámovi a Izákovi (Gn 22:2) či nepřímo v případě zaslíbení Samuela Hospodinovi (1S 1). Její ztrátou přichází Jiftách o možnost, aby jeho rod dále pokračoval, což ve společnosti, v níž člověk žije dále právě ve svých potomcích, znamená osobní i společenskou zkázu.²²¹ Jiftáchova dcera je v tomto narativu zároveň osobou bez jakýchkoliv dalších vazeb. Kromě toho, že je dcerou Jiftácha, o ní nevíme nic. Nemá jméno, její matka není zmíněna a její prarodiče jsou neznámými postavami, z nichž jedna byla prostitutkou. Na rozdíl od Izáka tak nepochází z žádné jasně určené rodové linie, což mimo jiné tvoří jeden z argumentů feministické teologie pro výklad, podle něhož je tento narativ úmyslně vystaven jako protiklad k Akedě.²²² První a na dlouhou dobu jediný rozsáhlejší popis této postavy pochází až z Liber antiquitatum biblicarum, v němž získává mimo jiné i jméno. Doslovné čtení hebrejského znění verše Sd 11:34 ovšem přináší alternativní výklad, na který upozorňuje Assis. Slova ורק היא יחידה lze

²¹⁷ Viz SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 264.

²¹⁸ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 100.

²¹⁹ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 770.

²²⁰ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 101.

²²¹ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 148.

²²² TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 101.

podle něj vnímat jako „*a byla jen ona jediná*“ a je možné je spojit s předchozí větou, a to v tom smyslu, že nikdo jiný než jeho dcera Jiftáchovi vstříc nevyšel.²²³ To Assise vede k psychologizujícímu závěru, podle něžž je zde Jiftách prezentován coby frustrovaný, neboť ačkoli zachránil celý Israel, přivítat ho přišla jenom jeho dcera. To má také vysvětlovat jeho následné jednání.²²⁴ Tato teze je jistě neotřelá a z čistě literárního hlediska může fungovat. Nicméně je velmi ojedinělá, jak vyplývá z různých biblických překladů či uměleckých zpracování Jiftáchova příběhu, je tato scéna vnímána tak, že se jedná o jeho jedinou dceru a tato vychází z domu v čele většího zástupu osob,²²⁵ což předpokládá myšlenkovou návaznost jejich autorů na další obrazy vítání triumfujících bojovníků, které jsem uvedl výše.

Tato scéna kulminuje Jiftáchovým odhalením toho, kdo mu vychází vstříc, a na znamení smutku trhá svůj šat, což vytváří ostrý kontrast k pozitivně vnímanému návratu z vítězného boje.²²⁶ Tento zvyk můžeme v biblickém textu nalézt na vícero místech, např. v případě Jákoba dozvídajícího se o údajné smrti Josefa (Gn 37:34), v případě Davida, když je zpraven o smrti Saula (2S 1:11), či Jóba poté, co se doví o zkáze jeho domu (Jb 1:20).²²⁷ Nemusí se jednat ani přímo o smrt blízké osoby, ale o smutek a náрек obecně, jako např. v případě Mordechaje zjišťujícího Hamanovy plány (Est 4:1), Achaba, když je konfrontován s Eliášovým proctvím (1Kr 21:27) anebo v Novém zákoně v případě Pavla a Barnabáše, které začali uctívat obyvatelé Lystry (Sk 14:14). Překvapení, které zde Jiftách ukazuje, je další indicií k tomu, že intencí autorů měla být spíš obecnější formulace slibu. Kraličtí komentátoři této události dodávají další duchovní rozměr, když říkají, že člověku se stává něco špatného právě ve chvíli velké radosti, aby nepodleh vlastní pýše. Podle Tribeové ovšem Jiftách paradoxně nenaříká a neprojevuje veřejně svůj zármutek kvůli osudu své dcery, ale činí tak pouze a jen kvůli sobě, neboť se zde má považovat za skutečnou obět.²²⁸ Tribeová zakládá svůj argument na tom, že hebrejský originál je zdůrazněn použitím zájmen *תו* (*TY jsi mě uvrhla do zkázy*) a *אנכי* (*JÁ jsem se zavázal Hospodinu a nemohu to vzít zpět*). V jistém kontrastu s tímto tvrdým vyjádřením je pak oslovení „*má dcero*“ (*בתתי*). Podobně Assis opět považuje Jiftáchovo chování za projev jeho egoismu, v rámci kterého ho zajímá

²²³ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 214.

²²⁴ Ibidem, str. 215.

²²⁵ Podíváme-li se prakticky na jakýkoliv obraz, zobrazující tuto scénu, uvidíme, že dceru zde následují vždy minimálně dvě další mladé dívky.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Pod názvem *kria* (*קריע*) bývá tento zvyk v případě smrti rodinných příslušníků zachováván dodnes.

²²⁸ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 102.

pouze jeho vlastní osud.²²⁹ Jiftách zde nenabízí Bohu na rozdíl od Abraháma či Davida místo svého dítěte ani beránka (Gn 22:8), ani sama sebe (2S 19:1).²³⁰ Text je tu konstruován tak, aby působil na čtenáře emocionálně a zvýšil dramatický efekt vyprávění. Dialog mezi Jiftáchem a dcerou v podstatě vytváří vlastní kulminaci tohoto narativu. Závěr s ambivalentním popisem obětování je již spíše antiklimaktický.

Jiftách je podle svého vlastního vyjádření v Sd 11:35 konsternován, neboť se domnívá, že svůj slib nemůže zrušit. V tomto bodě se křesťanské a židovské komentáře zásadně liší. V křesťanském prostředí se spíše objevují výklady prosazující myšlenku, že Jiftách neměl jinou možnost, než svou dceru obětovat. Argumentem pro tuto interpretaci jsou biblická nařízení o závaznosti slibu. Myers zde podotýká, že ačkoliv sliby nebyly v Izraeli povinné (Jiftách nic slibovat nemusel), byly naprosto závazné.²³¹ Na hodnotu mluveného slova upozorňuje i kniha Přísloví (Př 18:21): „*V moci jazyka je život i smrt.*“²³² Většinou se komentáři odkazují na verš Nu 30:3, podle kterého slib vztahující se k Hospodinu nemůže být člověkem zrušen. Dalším používaným odkazem jsou verše Dt 23:22-23, podle kterých Hospodin vyžaduje promptní splnění slibů a jejich nenaplnění je hříchem. Porušením slibu by se tak Jiftách jednak obrátil proti Bohu a jednak by jako vůdce Gileádu klesl v očích svého lidu a ztratil jejich důvěru.²³³ Naplnit daný slib tak bylo pro Jiftácha svatou povinností a to i přesto, že byl tento slib vyřčen bez rozmyslu.²³⁴ Kraličtí zde odkazují na sv. Ambrože, podle kterého je v souladu s Dt 23:23 lepší neslibovat něco, co se nelíbí tomu, komu se slibuje, tj. v tomto případě Hospodinovi, neboť Bůh Israele lidské oběti nevyžaduje, naopak je považuje za ohavnost (viz 3.2.2). Sedláček se domnívá, že slib (נדב) je zde odlišný od zasvěcení pomocí klatby (חרם).²³⁵ To by znamenalo, že je sice nezrušitelný a je třeba jej v souladu s Tórou naplnit, ale je možné jej jistým způsobem „obejít“, respektive splnit tak, aby byl, jako v tomto případě, zachován lidský život. Blíže se k tomuto tématu vyjadřuje Ramban (viz 2.6). Prozatím shrňme, že Sedláček zde naráží na skutečnost, že pokud je zaslíbeno Hospodinu něco, co není z nějakého důvodu vhodné k oběti, lze to vykoupit penězi a tyto peníze použít ke koupi něčeho k obětování vhodného. Jiftách by tak byl nucen bez jiného východiska

²²⁹ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 216.

²³⁰ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 102.

²³¹ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 771.

²³² Na souvislost s tímto veršem poukazuje např. Triblová, viz TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 103.

²³³ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 172.

²³⁴ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 771.

²³⁵ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudců*, str. 261.

obětovat svou dceru pouze v případě, že by ji zasvětil pomocí klatby (viz 2.6.1 a související exkurs). Jiftách byl tedy sice nucen splnit svůj slib, neboť se týkal Hospodina, ale mohl by jej naplnit jiným způsobem, než se sám (možná kvůli vlastní nevědomosti) rozhodl. V rámci těchto interpretací je ale Sedláčkův návrh na řešení této krize spíše okrajový.

Židovští autoři se naopak kloní k názoru, že Jiftách svůj slib plnit neměl, a to žádným způsobem, protože tento slib byl od začátku špatně formulovaný a proto jej mohl nechat anulovat u velekněze. Vzhledem k tomu je Jiftách těmito komentátory vnímán spíše negativně a jako člověk neznající židovské právo (více viz 2). Otázkou nutnosti či nepotřebnosti v určitých případech dodržet slib daný Hospodinu se tito autoři překvapivě nezabývají, patrně kvůli jiným důrazům, které na tento příběh kladou.

Po Jiftáchově nářku dostává v Sd 11:36-37 slovo i jeho dcera, která je překvapivě smířena se svým osudem. Ta odpovídá na Jiftáchovu lamentaci dříve, než se dozví, oč jde. Jiftách o obětování v předchozím verši nic neřekl, byl pouze silně rozrušený. Je otázka, zda si máme pod tímto výrokem představit „ženskou intuici“,²³⁶ či oddanost otci za každé situace.²³⁷ Jiftáchova dcera se každopádně na nutnost splnit slib (ať již zněl jakkoliv) dívá stejným způsobem jako její otec – slib je nezrušitelný. Hospodin navíc svou část úmluvy – vydat Amónce do Jiftáchových rukou – splnil,²³⁸ takže Jiftách se nyní cítí zavázán dodržet tu svou.

Jiftáchova dcera zde pronáší stejná slova jako Jiftách ve své předešlé řeči (*zavázal ses svými ústy Hospodinu*).²³⁹ Komentátory tak bývá označována za odvážnou a oddanou Hospodinu²⁴⁰ a lojalita obou aktérů, dcery i otce, bývá hodnocena velmi kladně.²⁴¹ Elliott její reakci výstižně formuluje jako „*noble submission*“.²⁴² S těmito závěry logicky nesouhlasí moderní feministická teologie (viz 4.2.1.4). Assis zahrnuje dceřinu odpověď do své interpretace Jiftácha coby egoisty.²⁴³ Jiného názoru je sv. Ambrož, který srovnává tuto událost s Akedou. Domnívá se, že zatímco Abrahámovi bylo dopřáno Božího milosrdenství a oběti bylo zabráněno kvůli jeho horlivosti a odhodlanosti, se kterou byl ochoten oběť vykonat, Jiftách se svou dcerou na druhou stranu bědovali nad svým osudem a snažili se svůj osud

²³⁶ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 148.

²³⁷ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 771.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 103.

²⁴⁰ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 771.

²⁴¹ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 149.

²⁴² ELLIOTT, Phillips P., *Judges, Exposition*, str. 769.

²⁴³ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 217.

oddálit.²⁴⁴ Jiftách se měl podle Ambrože v tomto směru poučit z Abraháмова příkladu.²⁴⁵ V tomto pojetí jsou tedy Jiftách i jeho dcera viděni jako nepřilíš důvěřující Hospodinu a proto jsou potrestáni.

Jiftáchova dcera sice nežádá o zrušení slibu, který se jí bytostně týká, ale prosí svého otce o dvouměsíční odklad. Během této doby hodlá spolu se svými družkami oplakávat své panenství. Panenský stav dcery lze v tomto případě považovat za pokračování motivu jediného dítěte zmíněného výše v Sd 11:34, jedná se jak o symbol nenaplněného života,²⁴⁶ tak o zánik Jiftáchova rodu.²⁴⁷ Z tohoto pohledu dává zmínka o oplakávání smysl, neboť nezplození potomka lze považovat za neštěstí a hanbu.²⁴⁸ Ve verši Ex 23:26 se například o budoucnosti Israele dozvídáme, že v něm „*nebude ženy, která by potratila nebo která by byla neplodná.*“ Nejednalo by se tak o oplakávání smrti ale o nářek nad nenaplněným životem.²⁴⁹ Skutečnost, že má být obětována, zde nijak reflektována není. Pokračování rodové linie je zde tak vnímáno jako důležitější než život jednotlivce.

Akt oplakávání se má uskutečnit v horách, přičemž hebrejský originál zde používá spojení וירדתי על ההרים. Doslova tak Jiftáchova dcera žádá o to, aby mohla „scházet na hory,“ nikoli „vystupovat.“ Některé překlady místo kořene ירד odvozují svou interpretaci od רד a tento tvar (ovšem v podobě הרדתי) překládají jako „chodit sem a tam,“ „pobíhat.“²⁵⁰ Spolu s Jiftáchovým následným lakonickým svolením („*Jdi.*“) se jedná o poslední slova dialogu pronesená v této části příběhu, dále již mluví pouze vypravěč.²⁵¹

Po skončení dvouměsíčního období oplakávání se Jiftáchova dcera vrací a text nám lakonicky, ale zároveň i enigmaticky, sděluje, že Jiftách „*splnil slib, který o ní učinil,*“ kteréžto oznámení je následováno slovy „*muže nepoznala,*“ což potvrzuje výše zmíněné interpretace zdůrazňující důležitost potomstva v Bibli. Na rozdíl od jiných děl, jako je například Aischylova zmínka o Ífigénii v jeho Agamemnónovi (viz 3.1.1), zde nejsou

²⁴⁴ Sv. AMBROŽ, *On Virginitate* [de virginitate] 2nd. ed., in: *Peregrina Translations Series 7*, dostupné z <https://monasticmatrix.osu.edu/cartularium/virginity> (25. 5. 2019), II.9. V kralickém komentáři je odkaz na toto dílo uveden jako „lib 3 De Virgine.“ Zřejmě zde došlo k záměně s Ambrožovým spisem *De virginibus*.

²⁴⁵ Ibidem., II.8.

²⁴⁶ Viz biblický příkaz z Gn 1:28 – „*Plod'te a mnoz'te se a naplňte zemi.*“

²⁴⁷ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 148.

²⁴⁸ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 265.

²⁴⁹ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 104.

²⁵⁰ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 265.

²⁵¹ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 104. ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 219.

specifikovány žádné detaily.²⁵² Smrt Jiftáchovy dcery shrnuje Triblová tak, že ve třech směrech porušuje přirozenost věcí: 1) život je přerušen příliš brzy, před naplněním svého potenciálu, 2) jedná se o smrt násilnou a 3) vzhledem k jejímu panenskému stavu je rod ukončen.²⁵³

Stručnost biblického sdělení ovšem vede i k ambivalentnímu pohledu na jeho interpretaci. Vzhledem k tomu, že text není konkrétní, je možné jej vykládat jako provedení lidské oběti ale také opačně. Většinový názor ovšem straní myšlence obětování, jak to dokládá i kralický komentář, který tento verš vykládá jako „*zamordoval a obětoval*.“ Zároveň nás ale upozorňuje, že podle výkladu některých „*rabínů Židovských a Antykrystových*“ Jiftách svou dceru nezabil, ale „*dal do Stánku po mnišském způsobu*.“ Kraličtí zde tak zjevně narážejí na výklady ibn Ezry (viz 2.6.3, bod 2) a Davida Kimchiho (viz 2.5.3, bod 1b), kteří razí podobný výklad.

Závěrečné verše jedenácté kapitoly (Sd 11:39 a 40) lze vykládat jako aitiologický mýtus popisující vznik tradice založené na pobytu Jiftáchovy dcery v horách (viz výše). Text zde tvrdí, že z této jednorázové události se údajně stal zvyk čtyřicetidenního oplakávání na památku Jiftáchovy dcery. Mimo tento narativ se s ním ovšem nesetkáváme a ani z mimobiblických správ nevyplývá, že by bylo někdy skutečně provozováno. Ve středověké lidové zbožnosti se ale v určité podobě projevilo v tradici tzv. tkufot (viz 4.2). Dívky, které měly v rámci tohoto svátku truchlit, měly být podle překladatelů ČEP dívkami vstupujícími do manželství,²⁵⁴ pak by zřejmě bylo možné „opлакávání panenství“ brát doslova. Sedláček zmiňuje snahu některých badatelů překládat použitý kořen נגנ jako „oslavovat,“ což je mělo vést k potvrzení domněnky o neobětování Jiftáchovy dcery, která se měla v této interpretaci stát služebnicí v Chrámu a následně měla být v tyto výroční dny navštěvována svými družkami a velebena pro svou službu Hospodinu.²⁵⁵ Ackermanová tento údajný zvyk uvádí jako jediný příklad svátku, který nebyl založen na vítězství Israele ale na připomínce člověka odhodlaného, díky síle svého charakteru, splnit svou povinnost.²⁵⁶

Zároveň existují, ovšem bez přímých dokladů, pokusy interpretovat tento zvyk jako uctívání nějakého chthonického božstva, jako tomu bylo např. v případě oplakávání

²⁵² MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 771.

²⁵³ TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror*, str. 104.

²⁵⁴ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 172.

²⁵⁵ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudců*, str. 267.

²⁵⁶ ACKERMAN, Susan, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen*, str. 111.

Tamuze.²⁵⁷ Podobnou dikci, jakou má tento svátek, ovšem v opačném významu, obsahuje také kult bohyně Artemis, ve kterém bylo panenství oslavováno, nikoli oplakáváno, jak dokazuje svátek arkteia ze svatyně v Brauru, během něhož dívky mezi pěti a patnácti lety musely nosit medvědí kůži a předvádět medvíďata jako připomínku zabití posvátného medvěda této bohyně. Teprve svlečením medvědí kůže se tyto dívky mohly symbolicky stát dospělými a provdat se, neboť ztracením panenství již nebyly panenské bohyni k užítku.²⁵⁸ Na tento nebo podobný zvyk upozorňuje i Sedláček, který ale veškeré podobnosti Jiftáchova příběhu s antickými mýty odmítá, respektive dochází k názoru, že srovnání s nimi shazuje biblický příběh, který je podle něj historickým díky odkazům na reálná místa, a činí jej mýtickým a nehistorickým.²⁵⁹ Na podobnost s řeckými rituály poukazuje i P. L. Dayová, která tento svátek interpretuje jako přechodový ženský rituál, který by mohl odkazovat na připomínku začátku menstruace. Docházelo by tak vlastně k oplakávání „smrti“ dětství a k přípravě na život dospělé ženy.²⁶⁰ Verš Sd 11:40 ale žádné další indicie o slavení tohoto svátku neuvádí a mimo toto místo se každopádně o tomto zvyku již žádný biblický text nezmiňuje.²⁶¹ Přijmeme-li výklad, že se jedná o aitiologický mýtus, mohlo by podle komentátorů ČEP jít o obřad probíhající patrně v nějaké horské svatyni, který byl lokalizován zřejmě jen na oblast Gileádu.²⁶² Reálné dodržování tohoto konkrétního zvyku ale každopádně není nikde doloženo.

Závěr jedenácté kapitoly je vyvrcholením této části Jiftáchova narativu, která začíná a zároveň nejzajímavější částí pro jeho komentátory. Tento oddíl začíná válkou s Amónci coby úvodem a pokračuje zápletkou v podobě Jiftáchova slibu, vyvrcholením ve scéně návratu Jiftácha z boje a je ukončen tragickým závěrem zachycujícím (pravděpodobně) lidskou oběť. Tragika narativu se navíc stává ještě citelnější, srovnáme-li ji s předcházejícími pozitivně laděnými oddíly. Assis tento protiklad vysvětluje jako protiklad individuálního/egoistického a kolektivního/národního zájmu, tj. ve chvíli, kdy se Jiftách snaží získat něco pro sebe a nikoli

²⁵⁷ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 149. Obřad oplakávání Tamuze je zmíněn i v biblickém textu, viz Ez 8:14.

²⁵⁸ ACKROYD, Julia, Artemis the Huntress: Protector, Provider, and Force of Divine Vengeance, in: *Ancient History*, Vol. 19, 1/2019, str. 25.

²⁵⁹ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudcův*, str. 267. Je ovšem třeba říci, že Sedláčkova práce vyšla dlouho před rozšířením teorie deuteronomistické redakce.

²⁶⁰ ACKERMAN, Susan, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen*, str. 111.

²⁶¹ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 196.

²⁶² *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rut*, str. 172.

pro Israel, prohrává.²⁶³ Celý text zde směřuje k provedení lidské oběti, ale vlastní akt tu není zmíněn, autoři pouze lakonicky poznamenávají, že Jiftách „splnil slib, který o ní učinil.“ Z čistě literárního hlediska se tak jedná o velmi vydařený text, který ponechává čtenářově fantazii velký prostor, z hlediska komentátorů, popisujících jeho teologické konsekvence, ovšem představuje problém. Měl by být Jiftách vnímán jako záporná postava, protože obětoval svou vlastní dceru, nebo jako pozitivní, protože dodržel svůj slib za každou cenu? Obětoval svou dceru Bohu Israele? Proč Hospodin nezasáhl a nechal jej tento čin vykonat? Tyto a další otázky činí z tohoto narativu velmi kontroverzní záležitost, se kterou se musí jeho vykladači vypořádat, přičemž jednoznačné odpovědi zřejmě neexistují. Jakýkoliv výklad v tomto případě obsahuje nějaký větší či menší problém. Nejasný závěr událostí vyvolaných Jiftáchovým slibem zároveň vytváří prostor pro chápání textu tak, že autoři neměli na mysli lidskou oběť, ale spíše odchod Jiftáchovy dcery do ústraní. Závěr jedenácté kapitoly dále zmiňuje tradici oplakávání Jiftáchovy dcery, o které jinde nemáme žádnou informaci, ale částečně se promítá do lidové zbožnosti aškenázských židů. Tato část narativu tak spolu s vlastním Jiftáchovým slibem tvoří patrně nejcitovanější a nejrozebíranější část celého Jiftáchova příběhu.

4) Jiftách kontra Efrajim (12:1-6)

Po uzavření tohoto dramatického oblouku je Jiftách konfrontován s dalším problémem v podobě kmene Efrajim. Dvanáctou kapitolu knihy Soudců otevírá výčitka Efrajimců, kteří tvrdí, že Jiftách byl povinen je přivolat ke svému boji s Amónci. Odplata za toto opomenutí je vyjádřena tvrdou výhružkou: „Zapálíme ti dům nad hlavou.“ Text zde nespecifikuje důvod, který k tomu měl Efrajimce dovést. Lze uvažovat o několika možnostech: 1) Efrajimci se nemohli podílet na kořisti z amónských měst. Biblický text sice o nabývání kořisti nehovoří, ale čtenáři, jak dokládá i zmínka o plenění amónských měst u Josepha Flavia (viz 2.1.3), ho v něm implicitně vnímali. 2) Efrajimci nebyli ochotni připsat pocty za vítězství někomu jinému, případně se mohli Jiftácha coby silného vůdce obávat.²⁶⁴ 3) Efrajimci usilovali o dominantní postavení v rámci israelských kmenů.²⁶⁵

Je otázkou, jak přesně přeložit směr, kterým se Efrajimci za Jiftáchem vydali. Hebrejský text zde používá slovo צפונה, které lze jednoduše přeložit jako „na sever,“ „severním

²⁶³ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 225.

²⁶⁴ Ibidem, str. 173.

²⁶⁵ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Świąte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 196.

směrem.“ Sedláček ovšem upozorňuje na možnost interpretace tohoto směru jako místního názvu „Cafon,“ či „Safon.“ Argumentuje zde na základě jmenování tohoto místa ve výčtu měst z Joz 13:27, zároveň se sem výklad „sever“ podle něj nehodí kvůli rozložení kmenů na území Kenaanu,²⁶⁶ podle něhož by Efrajim měl do Gileádu spíše postupovat směrem na východ než na sever. Sedláček zde vychází též z překladu Septuaginty, která toto slovo překládá pomístním jménem Σεφίνα.²⁶⁷ Faktem je, že předpokládaná poloha kmene Efrajim je umisťována do oblasti centrálního Kenaanu, tedy do Předjordaní, přičemž ze severu měla hraničit s částí kmene Menaše a na jihu se kmeny Benjamin a Juda.²⁶⁸ Toto území je definováno v Joz 16:5-10. Na druhou stranu je třeba říci, že centrum Gileádu se nachází v podstatě severovýchodním směrem od území Efrajinců. De facto tak dávají smysl obě nabízené interpretace.

Komentátoři též řeší otázku, proč měli Efrajimci překročit Jordán a promluvit s Jiftáchem až po minimálně dvou měsících (doba, kterou si vymohla Jiftáchova dcera). Pokud by byli tak rozhořčeni Jiftáchovým chováním, proč jej neosócili ihned? Sedláček tuto časovou diskontinuitu vysvětluje tak, že popis sporu s Efrajimci se má pravděpodobně odehrávat právě v období oněch dvou měsíců, kdy Jiftáchova dcera oplakává své panenství a autoři textu tyto dva jinak paralelní děje oddělili kvůli plynulosti vyprávění.²⁶⁹ Pravděpodobnější výklad je ale spíše ten, že vyprávění o Jiftáchově slibu je prací deuteronomistické (či ještě pozdější) redakce (viz 1.1.2) a starší podoba vyprávění jej neobsahovala.

Text zároveň odkazuje na verš Sd 8:1. I zde se Efrajimci dostavili až po vítězství nad utlačovatelem Israele, zde představovaného Midjánci, a vytýkali Gedeónovi, že je nepovolal do boje. Na rozdíl od Jiftácha se ale Gedeón rozhodl postupovat smírně a obezřetně, přičemž jim přisoudil zásluhu na porážce midjánských velmožů Oréba a Zéba a jejich činy vyvýšil nad svoje (Sd 8:2-3). Díky tomu byli Efrajimci usmířeni a s Gedeónem se rozešli v míru. Jiftách se naopak rozhodl Efrajincům odpovědět stejným způsobem, jakým oni jednali s ním. Pověst Jiftácha coby vynikajícího diplomata (viz bod 2b) je nyní již zcela ztracena. Jiftách oponuje výroku Efrajinců, že je nepovolal do boje s Amónci. Právě naopak, říká Jiftách v Sd 12:2: „*Ač jsem vás úpěnlivě volal, nevysvobodili jste mě z jejich rukou.*“ A pokračuje tím, že v takovém případě musel nasadit vlastní život, aby zachránil Israel a proto právě jemu dal

²⁶⁶ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 269.

²⁶⁷ Stejným způsobem ke slovu צפונה přistupují i překlady Romaniuka (Safon) a Teoctista (Țafon), které v tomto případě patrně též vycházejí ze Septuaginty.

²⁶⁸ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Świąte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 196.

²⁶⁹ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 268.

Hospodin Amónce do rukou. O povolání Efrajimců do boje s Amónem se ovšem biblický text nezmiňuje. Po těchto svých výrocích Jiftách shromáždí „všechny gileádské muže“ a vydává se do bratrovražedného boje.

Popis vlastního boje s Efrajimci začíná v Sd 12:4a, kde popisuje boj a zároveň vlastně i konečný výsledek a shrnutí celé války – „gileádští muži Efrajima pobili.“ Ve verši Sd 12:4b autoři přidali ještě poslední pomyslný hřebíček do rakve Efrajimu, když říká, že se Efrajimci Gileádcům posmívali. Ve svém pokřiku označují Gileádce za efrajimské uprchlíky, vyvržence společnosti, kteří nemají trvalý domov a potácejí se mezi kmeny Efrajim a Menaše. Může se zde jednat o narážku na vlastní osobu Jiftácha a jeho vyobcování z rodného domu (viz bod 1), zároveň může tato urážka odkazovat na to, že Gileád není „pravým“ kmenem, jako je Efrajim.²⁷⁰ Verše Sd 12:5-6 pak popisují dobytí jordánských brodů na Efrajimcích. Tato oblast byla považována velmi strategický prostor,²⁷¹ jak to ukazují i další pasáže z knihy Soudců, jedná se místa bojů Ehúda s Moábci (Sd 3:28) či Gedeóna s Midjánci (Sd 7:24), během kterých je ovládnutí brodů považováno za zcela zásadní. Vzhledem k poloze Gileádu v Zajordání je to celkem logické, mimo tyto brody prakticky neexistuje žádná přímá cesta mezi oběma oblastmi.

Po zabrání jordánských brodů ovládá Jiftách přístup do Gileádu a ustanovuje na této hranici hlídky, které kontrolují každého, kdo by chtěl přes řeku přejít. Primárním úkolem je, jak se zdá z veršů Sd 12:5-6, zabránit Efrajimcům, kteří unikli z bitvy, v návratu do vlasti. Na rozdíl od zmínky o Gedeónovi, v níž Efrajimci použili brody k zajištění Midjánců (nepřátel Israele), je tedy Jiftách používá k zajištění Efrajimců (součásti Israele).²⁷² Kontrolním heslem, podle kterého tyto patroly poznávají Efrajimce, kteří se ke svému původu (celkem logicky) nechtějí přiznat, je pak slovo „šibolet.“ Hebrejské slovo הללש znamená „klas,“ ale lze jej také přeložit jako „řeku,“ což by v tomto kontextu dávalo dobrý smysl.²⁷³ Biblický text nám říká, že Efrajimci měli toto slovo údajně vyslovovat jako „sibolet,“²⁷⁴ čímž naznačuje existenci dialektálních rozdílů ve výslovnosti hebrejštiny. Lze předpokládat, že podobný typ rozdílů

²⁷⁰ Ibidem, str. 271.

²⁷¹ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 173.

²⁷² Viz ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 228.

²⁷³ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 197.

²⁷⁴ Problém v překládání zde nastal v případě Septuaginty a Vulgáty, které překládají do jazyků bez písmene „š.“ Zatímco latinský překlad zde nahradil dvojici š-s dvojicí s-t (seboleth-tebboleth), řečtí překladatelé tuto dichotomii vypustili úplně. Septuaginta tak podle své verze překládá buď 1) συνθημα, tedy heslo, znamení či 2) σταχυς, čili klas. Nesprávnou výslovnost Efrajimců obě verze vynechávají a pokračují až sdělením, že tito nebyli schopni toto slovo správně vyslovit.

existoval i v pozdějších dobách, jak to implicitně obsahuje i novozákonní text v Mt 26:73, ve kterém je Petr poznán coby Galilejec podle toho, jaké používá nářečí.²⁷⁵ Łach tuto rozdílnost ve výslovnosti ilustruje také na příkladu amónského vládce zmíněného v Jr 40:14, které zní בעלי, ale na pečetích je zapisováno jako b'lyš.²⁷⁶

Válka Gileádu s Efrajimem je uzavřena konstatováním, podle něž během bojů padlo jen na straně Efrajimu čtyřicet dva tisíce mužů. Jde patrně o symbolické číslo vyjadřující obecně nějaký vysoký počet. Další interpretace, která se nabízí, je možnost nepřekládat použitý výraz אַל jako „tisíc,“ ale spíše jako „klan,“ či „jednotka,“ čímž se počty vojáků dostávají do reálnějších čísel odpovídajících dobové situaci.²⁷⁷

Závěr Jiftáchova příběhu tedy stojí v opozici k předcházejícím částem textu (body 1 a 2). Zatímco v první části postupuje Jiftách diplomaticky a obezřetně a do boje se vydává až když je to nevyhnutelné, zde je Jiftáchův monolog již jen čistě formální a Jiftách se do boje vrhá impulzivně, podobně jako v případě obětování vlastní dcery. Jedná se též o poslední z Jiftáchových vítězství, vítězství nad příbuznými, které můžeme vidět jako protiklad k jeho prvnímu vítězství. Opět je zde zřetelný kontrapunkt smířlivého řešení oproti násilnému a tématicky tak přímo navazuje na text o obětování vlastní dcery – nejprve Jiftách přivodil smrt vlastního dítěte a posléze i vlastního lidu.²⁷⁸ Jiftách je tedy prezentován jako velký vojevůdce, ale zároveň jako impulzivní člověk nehledající kompromis, čímž je vývoj Jiftácha coby literární postavy dokončen.

5) Závěr – Jiftáchova smrt (12:7)

Závěr Jiftáchova soudcovského i pozemského života se naplňuje v sedmém verši dvanácté kapitoly a je evidentně vytvořen podle jednotného vzorce ostatních soudcovských příběhů. Jiftách je zde označen za toho, kdo soudil „Israel,“ přestože byl de facto oficiálně ustanoven pouze vůdcem Gileádu. Setkáváme se zde se schématickým závěrem soudcovského příběhu, který vždy uvádí své hrdiny jako ty, kdo soudili Israel. Dále se zde dozvídáme dvě

²⁷⁵ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 151.

²⁷⁶ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 197.

²⁷⁷ Viz např. SEEVERS, Boyd, How Big was Israel's Army?: Dealing with Large Numbers in the Bible, in: *Artifax*, Summer 2011, dostupné z [https://www.academia.edu/8335686/How_Big_was_Israels_Army_Dealing_with_Large_Numbers_in_the_Bible._Artifax._Summer_2011_18_19_\(25.4.2019\)](https://www.academia.edu/8335686/How_Big_was_Israels_Army_Dealing_with_Large_Numbers_in_the_Bible._Artifax._Summer_2011_18_19_(25.4.2019)), či ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 198.

²⁷⁸ Viz ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 231.

informace: 1) délku Jiftáchova působení (šest let) a 2) kde je Jiftách pohřben. Hebrejský text je v tomto případě enigmatický, zaznamenává, že Jiftách byl pohřben בערי גלעד, čili používá pro město množného čísla („ve městech Gileádu“).²⁷⁹ ČEP překládá „v jednom z gileádských měst“, což následně jejich výklad interpretuje tak, že tato informace byla záměrně neuvedena proto, aby se jeho hrob nemohl stát například místem uctívání.²⁸⁰ Na tuto dvojznačnost odkazují následně rabínské výklady, které interpretují použité množné číslo doslova a spojují jej s potrestáním Jiftácha, které se ovšem v biblickém textu nenachází (viz 2.3.3, bod 2c). Můžeme zároveň uvažovat o písařské chybě, pak by se nabízely dvě možnosti, jak toto místo interpretovat: 1) י zde přebývá, spojení בער גלעד by pak odkazovalo na konkrétní místo, možná Mispu.²⁸¹ 2) י je možné považovat za nedotažené ן, pak by spojení בערו גלעד opět naznačovalo konkrétní město. Je ovšem otázkou, zda by v těchto případech písaři vynechali ם coby mater lectionis v singuláru slova עיר.

Jiftáchův příběh se zde uzavírá stejně jako příběhy dalších soudců, jedná se tak o jednu z nejstarších částí narativu. Po něm následují zmínky o třech menších soudcích – Ibsánovi, Elónovi a Abdónovi.

1.2.1 Redakce textu

Podívejme se stručně na možnou genezi textu Jiftáchova příběhu. Redakce tohoto textu prošla nejspíše až čtyřmi vývojovými fázemi, během kterých se příběh postupně doplňoval a rozšiřoval o další příběhové linie. Jednotlivé úseky můžeme rozdělit do těchto fází:²⁸²

- 1) 11:1-11, 29, 32-33, 12:7
- 2) 11:30-31, 34-40
- 3) 11:12-28, 12:1-6
- 4) 10:1-16

²⁷⁹ Je zajímavé, jak se s tímto mírně problematickým místem vypořádali jiné překlady. Septuaginta zde uvádí „ἐν τῇ πόλει αὐτοῦ Γαλααδ“, tj. v jeho městě Gileádu, stejně tak Vulgáta: „in civitate sua Galaad.“ Oproti tomu Bible Kralická a anglická Bible Krále Jakuba překládají jako „v jednom z měst Gileádských,“ resp. „in one of the cities of Gilead.“ Stejným způsobem překládají např. polský katolický překlad K. Romaniuka či rumunský pravoslavný překlad biskupa Teoctista. Doslovným překladem „in den Städten zu Gilead“ se ovšem řídí překlad Lutherův.

²⁸⁰ *Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút*, str. 173.

²⁸¹ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudců*, str. 273.

²⁸² Vycházím zde z rozdělení v BRZEGOWY, T., ŁACH, J., WYPYCH, G., *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 2*, str. 105.

Za nejstarší vrstvu Jiftáchova příběhu můžeme považovat vyprávění o jeho mládí, vlastní boj s Amónci a zprávu o jeho úmrtí. Tento korpus tvoří základní soudcovský příběh – vyvolení za soudce a stručné informace o něm, boj s nepřítelem a zprávu o délce působení a smrti soudce, tedy části popsané výše v bodech 1, 2a, 3a (začátek), 3b a 5. Původním specifickým Jiftáchovým příběhem by tedy bylo vyprávění o jeho mládí a konflikt s jeho bratry, vrcholící v posvěcení jeho soudcovské role.

Prvním doplněním k tomuto základnímu vyprávění se tak stává narativ o Jiftáchově slibu a následných událostech, které dotvářejí obraz jeho příběhu a přidávají mu další osobní rozměr, v komentáři se jedná o body 3a a 3c. V tomto směru ovšem nepanuje úplná shoda, např. Assis se domnívá, že text o slibu je původní součástí příběhu a slouží k vykreslení Jiftáchova charakteru.²⁸³ Vzhledem k výše zmíněným skutečnostem se ale spíše kloním k názoru, že se jedná o pozdější doplněk ke staršímu soudcovskému schématu. Römer dokonce předpokládá, že toto vyprávění nějaké dřívější orální tradici ani neexistovalo, ale bylo vytvořeno až později, a to až během postdeuteronomistické redakce.²⁸⁴

Dalším doplňkem jsou pak dvě polohy Jiftáchova vyjednávání – diplomatické (s králem Amónu) a agresivní (vůči Efrajimcům). Tyto dvě části stojí v rámci narativu v protikladu. V prvním případě se jedná i o ozvuk příběhu Exodu. Jedná se tedy o naše body 2b a 4. První část zároveň vytváří rozšířený úvod k narativu. Druhá část zase dotváří situaci po splnění slibu a zároveň i závěr celého příběhu.

Za práci závěrečné redakce pak můžeme považovat prolog, který umísťuje Jiftáchův příběh do deuteronomistického kontextu celé knihy, v našem případě se tento úsek nachází v bodě Prolog.

Je otázkou, v jakém přesném pořadí byly tyto redakce provedeny, především pokud jde o Jiftáchův slib. Na jedné straně stojí Assis, který jej považuje za integrální a původní součást narativu, na druhé straně zase Römer, který jej klade až do postdeuteronomistické redakce. Pokud by byl Römerův předpoklad správný, bylo by možné lépe vysvětlit absenci reakce na Jiftáchovo chování ve verších Sd 12:1-7 (neboť původně by na epizodu o Jiftáchově dceři nenavazovaly). Na pomyslné střední pozici se nachází předdeuteronomistické doplnění, zde například v podání Łacha.²⁸⁵

²⁸³ ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 209, pozn. 50.

²⁸⁴ RÖMER, Thomas C., *Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?*, str. 29.

²⁸⁵ K diskusi o době redakce viz 3.3.2.

Podíváme-li se na pravděpodobně nejstarší část narativu, můžeme si povšimnout, že bez úvodního textu o Jiftáchově původu a jeho ustanovení vůdcem Gileádu by bylo možné tento základní příběh přiřadit spíše k soudcům menším. Tomu, že tak byl tento příběh pravděpodobně původně vnímán, by nasvědčovalo jak jeho umístění právě mezi zmínkami o menších soudcích tak to, že tento základní příběh je funkční i sám o sobě beze všech dalších přídavek, které by bylo možné z příběhu vyjmout, aniž bychom tím jakkoliv narušili vnitřní strukturu základního trojdílného soudcovského schématu vyvolení-působení-smrt.

1.3 Jiftách mimo knihu Soudců

Knih Soudců není jediným biblickým zdrojem, který Jiftácha zmiňuje. Odkaz na jeho příběh nacházíme ještě na dvou, respektive třech místech v Bibli. Je téměř symbolické, že tyto zmínky se nacházejí po jedné v Tanachu a v Novém zákoně a jeden nepřímý odkaz lze nalézt v knihách deuterokanonických.

Pokud jde o text Tanachu, nalézáme zmínku o Jiftáchovi již v Samuelových knihách, konkrétně ve verši 1S 12:11, který zní „*Hospodin tedy poslal Jerubaala, Bedána, Jiftácha a Samuela a vysvobodil vás z rukou vašich okolních nepřátel, takže jste sídlili v bezpečí.*“ Samuel zde hovoří o velkých skutcích Hospodina v minulosti u příležitosti ustanovení Saula králem (1S 11:15), přičemž se dotýká i období soudců. Kromě sebe samého zde jmenuje Gedeóna-Jerubaala, Bedána a Jiftácha. Co se týče Bedána, nevíme, kterého soudce zde měl Samuel na mysli, možná mělo jít o Báraka.²⁸⁶ Jiftách je zde každopádně uveden mezi velkými hrdiny Israele. Biblický text zde zdůrazňuje, že všichni tito muži pomohli Izraeli v dobách ohrožení a vysvobodili jej z rukou nepřátel. Jiftách je tedy prezentován jako hrdina, který přemohl Amónce. Kontext kontroverze spojené s jeho slibem či bratrovražedným bojem v závěru příběhu pro autora zřejmě nehrál žádnou roli.

Novozákonní text nám v Listu Židům představuje Jiftácha v kontextu veršů Žd 11:32-34: „*Vždyť by mi nestačil čas, kdybych měl vypravovat o Gedeónovi, Barákovi, Samsonovi, Jeftovi,²⁸⁷ Davidovi, Samuelovi a prorocích, kteří svou vírou dobývali království,*

²⁸⁶ Bedán je uveden také v 1Pa 7:17, jako Báraka ho uvádí Septuaginta, viz CHALUPA, Petr, *První Samuelova*, str. 155, DIETRICH, Walter, *Samuel: Teilband I – 1Sam 1-12*, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn, 2011, ISBN 978-3-7887-2500-6, 568 s., str. 524, 542

²⁸⁷ Jiftáchovo jméno je zde překvapivě nekonzistentně překládáno jako „Jefte.“ Stejně je tomu i v případě anglické verze, která uvádí namísto v knize Soudců užitého jména „Jephthah“ tvar „Jephthae.“ V těchto případech zřejmě došlo k nekonzultování překladu tohoto jména v knize Soudců, neboť tento způsob překladu je jasně ovlivněn latinizovanou, respektive grecizovanou verzí Jiftáchova

uskutečňovali Boží spravedlnost, dosáhli toho, co jim bylo zaslíbeno, zavírali tlamy lvům, krotili plameny ohně, unikali ostrří meče, v slabosti nabývali síly, vedli si hrdinsky v boji, zaháněli na útěk vojska cizinců.“ Autor listu zde v rámci řeči o důležitosti a nutnosti věřit Bohu (Žd 11) vyjmenovává stejné postavy jako Samuel a přidává k nim Samsona, Davida a proroky. Na rozdíl od 1S 12:11 je zde již konkrétně zmíněn Bárak. Velké skutky minulosti zde již nejsou primárně navázány na hrdinské zápolení, ale na sílu víry, kterou tito muži prokázali. Vyjmenované skutky, kterých díky své víře dosáhli, zřejmě nelze zcela jednoznačně přiřadit k jednotlivým osobám, respektive nedá se říci, že by každý jeden z těchto lidí učinil pouze jeden konkrétní skutek, který je zde vypsán. Pravděpodobně se předpokládalo, že poučený čtenář bude vědět, o čem je řeč, a proto nebyly citovány konkrétní pasáže.²⁸⁸ Dobývání království tak lze přiřadit Davidovi a de facto i Jozuovi a soudcům, boj se lvem Samsonovi i Davidovi (možná je zřejmě i aluze na uvržení Daniela do lví jámy) a krocení plamenů by mohlo odkazovat na Lota či Mojžíše, případně na mladíky uzavřené v peci v knize Daniel. Poslední čtyři skutky spojené s bojem lze přiřadit všem soudcům i Davidovi a Samuelovi. Jiftách je tak v tomto textu označen za věřícího Hospodinu, za člověka, který naprosto důvěřuje Bohu a jeho záměrům, díky čemuž byl schopen vykonat velké činy. Uvedení Jiftácha v tomto kontextu jasně podporuje teze pozdějších komentátorů, vidících v Jiftáchovi pozitivní symbol víry, který neporuší daný slib, přestože pro něj má negativní důsledek.

Nepřímo je na Jiftácha odkázáno v apokryfní knize Sírachovec,²⁸⁹ v níž se ve verších Sír 46:11-12 také odkazuje na dobu soudců: „*Také soudcové, v pořadí jak jsou jejich jména uvedena, se svým srdcem nezpronevěřili a neodvrátili od Hospodina; za to si zaslouží, aby jejich památka byla požehnaná. Jejich kosti ať vypučí tam, kde odpočívají, a jméno těch, kteří došli slávy, ať se obnovuje v synech.*“ Do přímé souvislosti s Jiftáchem tento text dává např. Sedláček,²⁹⁰ jinak je tento text zmiňován spíše výjimečně.²⁹¹ Jiftách zde sice není jmenovitě

jména (Iepthae, Ιεφθαε), ze kterýchžto jazykových verzí logicky vychází i překlad Nového zákona. V tomto směru jsou konzistentí překlad Romaniuka a Teoctista, vycházející oba z řecké varianty (Jefte, Ieftae), i Lutherův překlad, který naopak v obou případech zachovává verzi vycházející z hebrejštiny (Jephtah).

²⁸⁸ PURDY, Alexander C., *The Epistle to the Hebrews: Introduction and Exegesis*, in: *Interpreter's Bible, Vol. II: Leviticus – Samuel*, Abingdon – Cokesbury Press, New York, 1953, str. 734.

²⁸⁹ Kniha pochází asi ze 2. stol. př. n. l. Celá se zachovala pouze v řeckém a latinském překladu. První verš předmluvy k Sírachovci obsahuje patrně nejstarší doklad o dělení hebrejského biblického kánonu na Tóru, Proroky a Spisy.

²⁹⁰ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knihy Soudcův*, str. 260.

²⁹¹ Viz např. THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 100, pozn. 1.

uveden, ale lze jej zahrnout pod obecný termín soudce. Soudcové Israele jsou zde uvedeni mezi mnoha dalšími výjimečnými postavami Bible, které Sírachovec vyjmenovává v Sír 44:1-50:21. Jedná se o průřez postavami od Henocha po velekněze Šimeóna. Verše Sír 46:11-12 představují soudce jako věrné Hospodinu, kteří se nikdy neobrátili proti jeho příkazům. Jiftácha tedy nelze podle tohoto textu označit za věrolomného člověka, ale právě naopak za Bohu oddaného. Podle některých komentátorů lze ale z tohoto verše některé soudce vyloučit, jako to Beavin dělá s Gedeónem (modloslužba) a Samsonem (prozrazení tajemství). Pak by se samozřejmě dalo uvažovat i možnosti nezapočítávat sem ani Jiftácha.²⁹² Vzhledem k obecnosti vyjádření o tom můžeme polemizovat. Tento text není (mimo výše uvedený odkaz v Sedláčkovi) v souvislosti s Jiftáchem ani zmiňován. Svým hodnocením by ale zapadal do hodnocení Jiftácha jako pozitivní postavy.

1.4 Postava Jiftácha v Bibli

Shrneme-li zmínky o Jiftáchovi napříč Bibli, zjistíme, že jako jeho primární role vyniká úloha soudce a hrdiny, který zachránil Israel před jeho nepřáteli z řad Amónců. Jiftách je ale na rozdíl od jiných soudců vybrán obyvateli Israele (respektive Gileádu) a nikoli Hospodinem. Toto potvrzení přichází až v druhé půli jeho příběhu. Zároveň se jedná o postavu v určitých ohledech podobnou králi Davidovi. Oba dva pocházejí z obyčejných poměrů, oba dva se v určitém stádiu svého života stali lidmi postavenými mimo zákon, oba dva dosáhli velkého vítězství. V případě Jiftácha je ovšem zvláštní malá či téměř žádná přítomnost Hospodina v jeho příběhu. Ten je tu zmiňován pouze během uzavření dohody Jiftácha se staršími Gileádu a ve slovech Jiftáchova slibu a přímo koná jen ve chvíli, kdy na Jiftácha sestupuje Hospodinův duch a když vydává Jiftáchovi do rukou Amónce.

Biblický narativ je v Jiftáchově případě postaven především na kontrastu. Celý děj lze rozdělit na dvě hlavní části, tj. Jiftáchovo mládí, vyvolení za soudce a dialog s amónským králem a narativ o Jiftáchově slibu a boj s Efrajimci. Zatímco v první části vystupuje Jiftách v roli spíše pozitivní a text se soustředí na jeho rétorické schopnosti a schopnost chovat se diplomaticky a rozvážně, v části druhé začínají převažovat negativní vlastnosti, impulzivnost a krutost, která kulminuje v popisu zacházení s Efrajimci.

²⁹² BEAVIN, Edward Lee, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus the Son of Sirach*, in: LAYMON, Charles M., *Interpreter's Concise Commentary, Vol. V: The Minor Prophets and Apocrypha*, Abingdon Press, Nashville, 1983, str. 333.

Vlastní narativ v případě hodnocení Jiftáchova příběhu mlčí a nabízí tak různé možnosti výkladu. Nacházíme zde širokou škálu od tragického, ale pozitivního hrdiny až po negativního, násilného egoistu. Osud Jiftáchovy dcery je pouze naznačen a na rozdíl od jiných podobných příběhů zde nezaznívá jasné slovo o jejím obětování (jako v případě Ífigénie) či případném neobětování (jako v případě Izáka) a nabízí tak možnost vykládat jej obojím způsobem. Problematickým je i to, že žádné další texty se o následcích této oběti nezmiňují a to dokonce ani vlastní vyprávění v 11. a 12. kapitole knihy Soudců. Zároveň je zde biblický text silně nehodnotící, není řečeno, jestli Jiftách postupoval dobře či špatně nebo jestli se náhodou nedopustil nějakého přestoupení Hospodinova nařízení. V tomto ohledu se text zaměřuje primárně na Jiftáchovu kariéru coby vojevůdce, která je jako pozitivní popisována i v textech mimo knihu Soudců, v nichž je Jiftách zmiňován mezi dalšími hrdiny Israele. Je tedy možné, že nevhodně volený Jiftáchův slib byl v očích autorů převážen jeho skutky, které vykonal při záchraně Israele před Amónci. Podobně s texty mimo knihu Soudců následně pracují i komentátoři, kteří ve většině případů starozákonní kontext Jiftácha vynechávají a hovoří pouze o dobrých skutecích soudců jako celku bez jejich problematizace. Pokud se autoři již tímto problémem zabývají, kloní se spíše k pozitivnímu vyznění Jiftáchovy postavy, kdy je Jiftáchův slib vnímán jako důkaz zbožnosti.²⁹³

²⁹³ Viz např. LANE, William L., *Hebrews 9–13 (Word Biblical Commentary, Volume 47b)*, Thomas Nelson, Nashville, 1991, ISBN : 0-8499-0935-X.

II JIFTÁCH RABÍNSKÝ

V této kapitole se seznámíme s interpretacemi Jiftáchova příběhu v rabínské literatuře. Ačkoli se to může, vzhledem ke kontroverznosti narativu, zdát překvapivé, není těchto textů (přesněji těch častěji používaných) příliš. To lze vysvětlit několika důvody: 1) biblická exegese nehrála v rabínském judaismu tak podstatnou roli – biblické verše začaly brzy plnit spíše podpůrnou roli při výkladech, neboť rabínský judaismus se soustředil spíše na práci s Talmudem, 2) hlavní oblastí zájmu rabínů se stal legalistický výklad, pro nějž v příběhu Jiftácha není mnoho materiálu a 3) kniha Soudců obecně nepatří mezi nejkomentovanější knihy Tanachu – rabíni se spíše orientovali na komentáře k Tóře.

Pro tuto práci jsem vybral šest děl, které chronologicky zachycují určitou kontinuitu výkladu Jiftáchova příběhu od starověku po středověk. Prvním z nich je ukázka z *Židovských starožitností Josepha Flavia*, která zde reprezentuje starší židovskou tradici mimo rabínský judaismus, na niž ale pozdější spisy myšlenkově navazují. Následuje **Targum Jonatan**, který již vytváří předěl k rabínským výkladům. Prvním vyloženě rabínským textem je pak ukázka z midraše **Be-rešit raba**, v němž se objevují témata, která budou následně reflektovat i všechny ostatní komentáře. Podobně laděný je i ukázka z talmudického traktátu **Taanit**. Nakonec přicházejí komentáře dvou (respektive tří) konkrétních rabínů. Prvním z nich je **David Kimchi**, jehož výklad se výrazně odlišuje od tradičního pojetí, a druhým je **Moše ben Nachman**, který ve svém komentáři ke knize Leviticus reaguje na nedochovaný výklad **Abrahama ibn Ezry**.

Tyto konkrétní texty představují základní korpus rabínské literatury k tomuto tématu (viz 4.1). Jedná se o díla, která jsou hojně citována jak v odborné literatuře (zde jde většinou o díla starověká, tj. J. Flavius, Targum Jonatan a Midraš raba), tak v moderních židovských textech a i v textech křesťanských (především D. Kimchi a A. ibn Ezra, viz 4.2).

Každá ukázka obsahuje krátké uvedení textu či autora, v případě potřeby i delší úsek, který uvádí konkrétní kontext uvedené pasáže. Následuje vlastní text v originále a v českém překladu. Poslední částí je pak vlastní analýza a komentář daného textu. S výjimkou *Židovských starožitností* se patrně jedná o první oficiální překlady a komentáře těchto textů do českého jazyka.

2.1 Josephus Flavius, Židovské starožitnosti 5.8.10

2.1.1 Kontext

Jedním ze zásadních děl Josepha Flavia²⁹⁴ jsou bezpochyby jeho Židovské starožitnosti (Ιουδαϊκή ἀρχαιολογία/Antiquitates Iudaicae), které dokončil někdy mezi lety 93-94. Není jisté, zda je začal, podobně jako svou Válku židovskou, psát v aramejštině nebo je pod vlivem helénistické kultury již od začátku psal řecky. Každopádně se zdá, že při svém převyprávění biblických narativů používal již text Septuaginty, což mu při psaní řeckého textu Starožitností ulehčilo práci.²⁹⁵ Jedná se o určitou apologii židovského národa, která má doložit jeho starobylost a význam nežidovským čtenářům. Její název a částečně i obsah byl patrně inspirován dílem *Antiquitates Romanae* Dionýsia z Halikárnasu.²⁹⁶ Ukázka z páté knihy, kterou zde uvádím, je pravděpodobně jednou z prvních interpretací Jiftáchova příběhu napsaných židovským autorem.

2.1.2 Text²⁹⁷

Καὶ τοὺς μὲν πρέσβεις ταῦτ' εἰπὼν ἀπέλυσεν· αὐτὸς δ' εὐζάμενος νίκην καὶ θυσιάσειν ὑποσχόμενος, ἂν σῶος εἰς τὰ οἰκεῖα ὑποστρέψῃ, καὶ πᾶν ὃ τι καὶ πρῶτον αὐτῷ συντύχοι ἱερουργήσειν, συμβαλὼν τε νικᾷ παρὰ πολὺ καὶ φονεύων ἐδίωκε μέχρι πόλεως Μανιάθης, καὶ διαβάς εἰς τὴν	A když toto [Jiftách] řekl, propustil posly. Modlil se za vítězství a slíbil obětovat a provést posvátný rituál na čemkoliv, co jej jako první potká, až se v bezpečí vrátí domů. Mnohé porazil a vraždil je až do města Maniathé. Vešel do amónských měst, zničil ta města, odvezl kořist a osvobodil rodiny
--	---

²⁹⁴ Josephus Flavius (ok. 37 – po 100) byl dějepisem a jedním z představitelů židovsko-helénistické literatury. Během římsko-židovské války byl ustanoven velitelem Galileje. Po té, co se vzdal Vespasiánovi, byl válečným zajatcem. Po prohlášení Vespasiána císařem byl chráněncem Titovým. Když byl dobyt Jeruzalém, odjel spolu s vojskem do Říma, kde se usadil. Měl zajištěnu podporu Vespasiána a později i Tita, ale mezi židy byl kvůli těmto stykům nenáviděn. Mezi jeho díla patří *Válka židovská*, *Židovské starožitnosti*, *Životopis* a *Proti Apiónovi*. Jedná se o díla dějepisecká a apologetická, často s autobiografickými prvky. SCHALIT, Abraham, heslo *Josephus Flavius: Biography*, in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 11: Ja-Kas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 435.

²⁹⁵ SCHALIT, Abraham, heslo *Josephus Flavius: Works*, in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 11: Ja-Kas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 438.

²⁹⁶ Ibidem.

²⁹⁷ Text podle edice v programu Diogenes (version 3.1.6).

<p>Ἀμμανῖτιν πόλεις τε ἠφάνισε πολλὰς καὶ λείαν ἤλασε καὶ τοὺς οἰκείους δουλείας ἀπήλλαξεν ἐν ἔτεσιν ὀκτωκαίδεκα ταύτην ὑπομείναντας.</p> <p>ἀναστρέφων δὲ συμφορᾷ περιπίπτει κατ' οὐδὲν ὁμοίᾳ τοῖς κατωρθωμένοις αὐτῷ· ὑπήντησε γὰρ ἡ θυγάτηρ αὐτῷ, μονογενῆς δ' ἦν, ἔτι παρθένος. ὁ δὲ ἀνοιμώξας ἐπὶ τῷ μεγέθει τοῦ πάθους κατεμέμφετο τῆς περὶ τὴν ὑπάντησιν σπουδῆς τὴν θυγατέρα· καθιερωσαὶ γὰρ αὐτὴν τῷ θεῷ.</p> <p>τῇ δὲ τὸ συμβησόμενον οὐκ ἀηδῶς προσέπεσεν ἐπὶ νίκη τοῦ πατρὸς καὶ ἐλευθερίᾳ τῶν πολιτῶν τεθνηξομένη, παρεκάλεσε δὲ δύο μῆνας αὐτῇ παρασχόντα πρὸς τὸ μετὰ τῶν πολιτῶν ἀποθρηνηῆσαι τὴν νεότητα τότε ποιεῖν τὰ κατὰ τὴν εὐχὴν.</p> <p>συγχωρήσας δὲ τὰ κατὰ τὸν προειρημένον χρόνον μετὰ τοῦτον διελθόντα θύσας τὴν παῖδα ὠλοκαύτωσεν οὔτε νόμιμον οὔτε θεῷ κεχαρισμένην θυσίαν ἐπιτελῶν, μὴ διαβασανίσας τῷ λογισμῷ τὸ γενησόμενον οἷόν τε πραχθὲν δόξει τοῖς ἀκούσασι.</p>	<p>otroků, které tam zůstávaly po osmnáct let.</p> <p>Když se vrátil, potkalo jej neštěstí, které neodpovídalo jeho zásluhám. Potkala jej jeho dcera. Byla jedináček a také panna. Hlasitě naříkal nad velikostí svého neštěstí. Vinil svou dceru za to, že byla tak žádostivá jej potkat, [neboť] ji zaslíbil Bohu.</p> <p>Souhlasila a nebyla proti tomu, co se jí mělo stát, [neboť] měla zemřít za vítězství otce a vysvobození spoluobčanů. Požadovala [pro svém otci pouze] dva měsíce, aby mohla spolu se svými spoluobčany oplakávat své mládí. Poté s ní bude moci naložit podle svého slibu.</p> <p>Když nastal čas, o kterém předtím mluvila, obětoval svou dceru zápalnou obětí. Taková oběť nebyla nařízena Zákonem, ani schválena Bohem. Nepřemýšlel ani nad tím, co si o tom, co se stalo, pomyslí ti, kdo o tom uslyší.</p>
--	---

2.1.3 Komentář

Uvedený text přímo navazuje na vyjednávání Jiftácha s amónským králem v Sd 11:12-28. Josephus na tomto místě, stejně jako ve zbytku Starožitností, podává vlastní převyprávění biblického textu. Na rozdíl od překladu Septuaginty popisuje objekt oběti v neutru, čímž se více blíží hebrejskému originálu, který samozřejmě dobře znal. Oproti textu Tanachu také rozvíjí popis boje s Amónci. V jeho verzi se nedozvídáme pouze o destrukci amónských měst,

ale o to, že z nich Jiftách odvezl kořist a osvobodil zde otroky, kteří zde žili v zajetí. Josephus zde počítá s osmnácti lety, což koresponduje s počtem let sužování Israele Pelištejci a Amónci ve verši Sd 10:8. Městem, které Josephus označuje jako „Maniathé,“ je patrně míněn hebrejský Minít. Východiskem je tu opět hebrejský originál, Septuaginta tento místní název překládá jako „Σεμωιθ.“

Josephovo podání propojuje dvě výkladové tendence. Jednak vyzdvihuje Jiftácha jako vojevůdce a připisuje mu zásluhy za rozprášení Amónců a jednak jej kárá za provedení oběti, která jde proti Tóře i proti Bohu samotnému. Oproti dalším židovským výkladům ale i přesto alespoň částečně Jiftácha omlouvá, respektive konstatuje, že si vzhledem ke svým zásluhám svůj osud nezasloužil.

Stejně jako v biblickém textu i zde Jiftách svou dceru obviňuje, že mu přišla vstříc. Josephus navíc Jiftáchovými ústy zdůrazňuje její přílišnou žádostivost spatřit svého otce co nejdříve. Motivace dcery k souhlasu s obětí je zde ale jiná. Nereaguje na to, že šlo o slib Hospodinu (kterého Josephus v tomto textu ani jednou nezmiňuje), ale na to, že má zemřít „za vítězství otce“ a „vysvobození spoluobčanů“, tj. těch, které měli Amónci zajmout během osmnácti let plenění. Kolektivní blaho je tak v tomto podání vyvýšeno nad utrpení jednotlivce.

Josephus následně konstatuje, že Jiftáchova dcera byla obětována v zápalnou oběť (ὠλοκαύτωσεν). Jedná se tak o zároveň o jeden z prvních židovských textů zmiňující tradici, podle které mělo opravdu dojít k obětování. Tato skutečnost je následně opakována i v dalších textech rabínské literatury. Navíc zde Josephus konstatuje i další související tradici, podle které nebyla tato oběť v souladu s nařízením Tóry a implicitně tak naznačuje, že Jiftách neměl svou dceru obětovat. Ač tedy nemůžeme Josepha Flavia řadit do rabínské literatury, je třeba říci, že již v jeho textu můžeme zaznamenat tradici výkladu, která patrně vznikla již před ním a byla dále rozpracována právě rabíny.

2.2 Targum Jonatan

2.2.1 Kontext

Aramejské překlady Tanachu mohly pravděpodobně vznikat již od 1. – 2. století z důvodu probíhajícího úpadku znalosti hebrejštiny mezi obyčejnými lidmi, jejichž běžným dorozumívacím jazykem se stejně jako v celé oblasti mezi Babylonem a Palestinou stala právě aramejšтина. Targum, čili „předčítání,“ „výklad“ a nakonec i „překlad,“ má podle tradice kořeny již u Ezdráše, který údajně spolu se svými kolegy nahlas předčítal ze svitku

Tóry, který byl následně vykládán (anebo překládán?), aby byl pochopen všemi zúčastněnými (viz Neh 8:8).²⁹⁸ Kořen מִתְּרַגְּמִים se ovšem v Tanachu objevuje pouze jednou a to ve tvaru מִתְּרַגְּמִים v Ezd 4:7, ve kterém se dozvídáme, že dopis králi Artaxerxovi byl doslova „napsán (כְּתוּב) aramejsky a vyložen (מִתְּרַגְּמִים) aramejsky.“²⁹⁹

Nejznámějším targumem je pravděpodobně Targum Onkelos, který je překladem Tóry, snažící se o doslovnost a text upravuje spíše v případech, kdy to bylo nutné z hlediska platné halachy.³⁰⁰ Dá se uvažovat o tom, že vznikl někdy během poloviny 3. století.³⁰¹ Targum Jonatan je pak překladem knih prorockých. Jeho autorství je připisováno Jonatanovi ben Uzielovi. Stejně jako v případě Targumu Onkelos jeho starší vrstva pravděpodobně sahá do Erec Jisrael. Oba texty byly později uznány židovskou komunitou v Babylonii.³⁰² Podle některých teorií byly ovšem oba targumy vytvořeny až tam během 4. století.³⁰³ Konečná redakce Targumu Jonatan mohla podle některých odborníků dokonce proběhnout až ve století sedmém.³⁰⁴ Na rozdíl od jiných targumů, například Targumu Pseudo-Jonatan, tyto výše zmíněné překlady většinou nepřesahují rámec daný původním textem. V některých případech ale i tak doplňují či vysvětlují některé biblické verše, jako je tomu i v představovaném textu, ve kterém autor targumu přímo navazuje na verš Sd 11:39, který tak rozvíjí a interpretuje.

²⁹⁸ SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 87.

²⁹⁹ Stejně tak překládá i Septuaginta: „ἔγραψεν ὁ φορολόγος γραφὴν Συριστὶ καὶ ἡρμηνευμένην,“ podobně i Bible Krále Jakuba „letter was written in the Syrian tongue, and interpreted in the Syrian tongue,“ či text Bible Kralické: „Písmo pak listu toho psáno bylo Syrsky, i vykládáno Syrsky.“ Vulgáta a Luther překládají v tom smyslu, že byl dopis aramejsky přečten: „epistula autem accusationis scripta erat syriace et legebatur sermone syro,“ respektive „Die Schrift aber des Briefes war auf syrisch geschrieben und ward auf syrisch ausgelegt.“ Naopak ČEP tento rozdíl stírá a překládá jako „list byl napsán aramejským písmem i jazykem.“ Stejným způsobem překládá i Romaniuk v polštině: „List był napisany w języku aramejskim i pismem aramejskim,“ či Teoctist v rumunštině: „cu slove aramaice și în limba aramaică“ (narozdíl od Cornilesca, který opět „vykládá“: „și tălmăcită în limba aramaică“). Starší biblické překlady tak vzhledem ke své tendenci o doslovnost spíše dávají přednost překládat zde מִתְּרַגְּמִים jako výklad či čtení narozdíl od moderních překladů, které volí spíše dvojici „písmo a jazyk“.

³⁰⁰ SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 88.

³⁰¹ GROSSFELD, Bernard, SPERLING, S. David, heslo *Bible - Translations – Ancient Versions – Aramaic: The Targumim* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 3: Ba-Blo*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 589.

³⁰² SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 90.

³⁰³ GROSSFELD, Bernard, SPERLING, S. David, heslo *Bible - Translations – Ancient Versions – Aramaic: The Targumim*, str. 590.

³⁰⁴ *Ibidem*, str. 592.

2.2.2 Text

שפתים יא לט	Soudců 11:39
<p>וְהוּא מִסּוֹף תְּרִין יְרַחִין וְתַבַּת לְוֹת אָבוּהָא וְעַבְד לָהּ יֵת נְדָרִיהָ דִּי נָדַר וְהִיא לֹא יָדְעַת גְּבַר וְהוּת לְגִזְרָא בְּיִשְׂרָאֵל: בְּדִיל דְּלֹא לְאַסְקָא גְּבַר יֵת בְּרִיהָ וְיֵת בְּרִתְיָה לְעֵלְתָא כְּמָא דְעַבְד יִפְתַּח גְּלַעְדָּאָה וְלֹא שְׂאִיל לְפִינְחָס כְּהֵנָּא וְאִילוּ שְׂאִיל לְפִינְחָס כְּהֵנָּא הוּוּ פְּרִיק יֵתָּה בְּדַמִּין:</p>	<p>Po uplynutí dvou měsíců se vrátila k otci a on splnil slib, který o ní učinil. Muže nepoznala. V Izraeli se pak stalo zvykem, aby [žádný] muž nepozdvihl svého syna či svou dceru k zápalné oběť tak, jako [to] učinil Jiftách Gileádský, [který] nepožádal Pinchase, kněze [o zrušení slibu], ale kdyby požádal Pinchase, kněze, byl by ji vykoupil [její] hodnotou.</p>

2.2.3 Komentář

Targum Jonatan zde doplňuje biblický text velmi zajímavým způsobem, neboť vytváří z veršů Sd 11:39 a 11:40 dva oddělené výroky. Věta „*izraelské dívky vycházívaly rok co rok po čtyři dny v roce opěvovat dceru Jiftácha Gileádského*“ se tak stává samostatným sdělením, zatímco předcházející text „*I byl ten obyčej v Izraeli*“ je rozvinut vysvětlivkou autora targumu. Targum Jonatan tak konstatuje, že „obyčejem v Izraeli“ nebylo oplakávání Jiftáchovy dcery, nýbrž neobětování dětí jako zápalné oběti. Tento relativně raný komentář k biblickému textu tak přímo spojuje Jiftáchův slib s provedením lidské oběti, na kteroužto interpretační tradici, použitou již u Josepha Flavia, navazují i následující rabínské výklady (viz níže).

Zároveň se v tomto komentáři objevuje motiv sporu Jiftácha a Pinchase, který je agadickou tradicí dále rozvíjen v midraši Be-rešit raba (viz 2.3.3, bod 2b). Targum Jonatan se zde prozatím omezuje na tvrzení, že Jiftách mohl, kdyby chtěl, požádat kněze Pinchase o zrušení svého slibu, respektive jeho transformaci v možnost svou dceru vykoupit a pořídit za utržené peníze vhodnou oběť (viz rabínská diskuse v 2.3.3, bod 2a). Text targumu ukazuje, že i v tomto případě se jedná velmi starou tradici, kterou Josephus ovšem ještě neuvádí.

2.3 Midraš Be-rešit raba 60:3

2.3.1 Kontext

Midraš raba je sbírkou midrašů k biblickým textům přednášeným v synagoze, obsahuje tedy výklady k Tóře a k pěti svátečním svitkům. Midraš Be-rešit raba vztahující se k první knize Mojžíšově byl podle tradice sepsán rabi Hošajou/Ošajou během 3. století, jak to uvádí i Maimonides v předmluvě k Mišne Tora.³⁰⁵ Jeho označení variovalo mezi názvy *Be-rešit de-rabi Ošaja*, *Be-rešit raba de-rabi Ošaja* či *Barajta de-Be-rešit raba*.³⁰⁶ Původní název zněl podle Zunze zřejmě *Be-rešit de-rabi Ošaja raba*³⁰⁷, a to podle jeho počátečních slov רבי רבה פתח.³⁰⁸ Označení „raba“ mohlo tento komentář odlišovat od jiného stručnějšího („malého“) komentáře ke Genesis.³⁰⁹ Díky tomu, že byl dále předáván spolu s ostatními midraši k Tóře, bylo označení „raba“ postupně přiřazeno i k těmto dalším spisům.³¹⁰ Jeho konečnou redakci můžeme ovšem přibližně datovat až do průběhu 5. století, což lze odvodit od v midraši zmiňovaných postav a událostí, které by autor žijící ve století třetím těžko mohl znát.³¹¹ To částečně potvrzuje i fakt, že mezi nejmladšími citovanými rabíny figurují především ti z Erec Jisrael nad těmi babylónskými.³¹²

Prvních 29 parašijot postupuje přesně po jednotlivých biblických verších, následně již text tak podrobný není. Záběr výkladu mnohonásobně převyšuje témata biblického textu.³¹³ Text obsahuje různé vysvětlivky (většinou v aramejštině) a mnohé agadické dodatky, které byly oblíbenými doplňky výkladu v synagogách.³¹⁴

Podobný text jako ten, který zde předkládám v překladu, se vyskytuje v téměř stejné podobě i v midraších Va-jikra raba 37:4³¹⁵ a Chupat Elijahu raba 81,³¹⁶ který se nachází ve

³⁰⁵ „Rabi Ošaja, žák našeho svatého Rabiho, sepsal komentář ke knize Genesis,“ viz STEMBERGER, Günter, *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2011, str. 336.

³⁰⁶ STEMBERGER, Günter, *Talmud a Midraš: Úvod do rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2011, str. 334.

³⁰⁷ HERR, Moshe David, WALD, Stephen D., heslo *Genesis Rabbah* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 7: Fey-Gor*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 449.

³⁰⁸ STEMBERGER, Günter, *Talmud a Midraš*, str. 334. Viz též Midraš Be-rešit raba 1:1.

³⁰⁹ Ibidem, str. 334.

³¹⁰ Ibidem, str. 334.

³¹¹ Ibidem, str. 337.

³¹² SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 297.

³¹³ Ibidem, str. 297.

³¹⁴ מדרש בראשית רבה, dostupné z https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah?lang=he, (29. 10. 2018).

³¹⁵ Citováno dle edice Midraš Rabbah – TE, dostupné z https://www.sefaria.org/Vayikra_Rabbah.37.4?lang=he (16. 1. 2019).

sbírce Ocar midrašim Jehudy Davida Eisensteina.³¹⁷ V této podkapitole uvádím překlad podle textu midraše Be-rešit raba, se s největší pravděpodobností jedná o nejstarší z těchto textů a výše zmíněné midraše z něj vycházejí. Podobně je na text midraše navázán zřejmě i text traktátu Taanit 4a, který se ale od výše zmíněných spisů odlišuje již výrazněji.

2.3.2 Text³¹⁸

בראשית רבה ס, ג	Be-rešit raba 60:3
<p>הִנֵּה אֲנִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וּבְנוֹת אֲנִשֵּׁי הָעִיר, וְהִיא הַנְּעָרָא אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיהָ הֵטִי וְגו' (בראשית כד, יג יד) אֲרַבְעָה הֵן שֶׁתְּבַעוּ שְׁלֹא כְהֶגֶן, לְשִׁלְשָׁה נִתְּנָן כְּהֶגֶן, לְאַחַד נִתְּנָן שְׁלֹא כְהֶגֶן. וְאֵלּוּ הֵן: אֵלִיעֶזֶר עֶבֶד אֲבְרָהָם, כָּלֵב, שָׂאוּל, יִפְתָּח. אֵלִיעֶזֶר אָמַר: וְהִיא הַנְּעָרָא אֲשֶׁר אָמַר אֵלֶיהָ וְגו', הָא אֵלּוּ יִצְאָה אִמָּה אַחַת וְהִשְׁקִיתוּ הִיא מִשִּׁיאָה לְבֵן אָדוֹנוֹ, אֶתְמָהָא, וְזָמַן לוֹ הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּהֶגֶן (בראשית כד, טו): וְהִיא הוּא טָרַם כָּלָה לְדַבֵּר וְהִיא רַבָּקָה יִצְאָת וְגו'. וְכָלֵב אָמַר (שופטים א, יב): אֲשֶׁר יִכֶּה אֶת קִרְיַת סֶפֶר וְלִכְדָּהּ וְנִתְּנִי לוֹ אֶת עֶכְסָה בְּתִי לְאִשָּׁה, אֵלּוּ לְכָדוּ עֶבֶד אֶחָד הִיא נֹתֵן לוֹ בֵּיתוֹ, וְזָמַן לוֹ הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּהֶגֶן, שֶׁנֶּאֱמַר (שופטים א,</p>	<p>Hle, stojím nad pramenem a dcery mužů města (Gn 24:13) [...] a bude dívka, které řeknu: Nakloň atd. (Gn 24:14). Jsou čtyři, kteří žádali nevhodným způsobem, třem dal vhodné, jednomu nevhodné. A jsou to tito: Eliezer, služebník Abrahámův, Kaleb, Saul, Jiftách. Eliezer řekl: A bude dívka, které řeknu atd. To znamená, že kdyby vyšla nějaká služebná a dala mu napít, provdal by ji za syna svého pána, což je podivné. A odpověděl mu Svatý budiž veleben vhodným způsobem (Gn 24:15): A ještě neskončil svou řeč a hle, vyšla Rebeka atd. A Kaleb řekl (Sd 1:12): Tomu, kdo přepadne Kirjat Sefer a dobude jej, dám Aksu, svou dceru, za ženu. [To znamená:] Pokud by jej dobyl nějaký otrok, dal by mu</p>

³¹⁶ Citováno dle edice Otzar Midrashim, New York, 1915, dostupné z https://www.sefaria.org/Otzar_Midrashim%2C_Chuppah_of_Eliyahu%2C_Chuppat_Eliyahu_Rabbah.81?lang=he, 16. 1. 2019.

³¹⁷ Jehuda David Eisenstein (1854 – 1956) se narodil jako Julius Eisenstein v polském Podleském Meziříčí. Byl zapáleným hebraistou a historikem. Založil první hebraistickou společnost v USA, Šochrej Sfat Ever. Je autorem asi 150 hesel z Jewish Encyclopedia a sbírek rabínských citátů, midrašů apod. mezi něž patří i Ocar midrašim, sbírka asi 200 menších midrašů.

³¹⁸ Text podle edice Midrash Rabbah-TE, dostupné z https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.60.3?vhe=Midrash_Rabbah_-_TE&lang=he (29. 10. 2018).

<p>(ג) וַיִּלְכְּדָהּ עֲתַנְיָאֵל בֶּן קִנְזֵי אַחֵי כָלֵב וַיִּתֵּן לָהּ אֶת עַכְסָהּ בְּתוֹ לְאִשָּׁה.</p> <p>שְׂאוּל אָמַר (שמואל א יז, כה): וְהִנֵּה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִכְנֹוּ יַעֲשֶׂרְנוּ הַמֶּלֶךְ עִשָּׂר גְּדוֹל וְאֶת בְּתוּלָתוֹ לָהּ לְאִשָּׁה, הֲאֵלֹהִים יֵצֵא כּוֹשֵׁי אֶחָד אוֹ עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים אֶחָד אוֹ עֶבֶד וְהִכְהוּ הִנֵּה נוֹתֵן לָהּ בְּתוּלָתוֹ, וְזָמַן לָהּ הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא כְּהֹנֵן, דְּכֹתִיב (שמואל א יז, יב): וְדוֹד בֶּן אִישׁ אֶפְרַיִם.</p> <p>יִפְתָּח (שופטים יא, לא): וְהִנֵּה הִיֹּצֵא אֲשֶׁר יֵצֵא וְגו' וְהַעֲלִיתִיהוּ עֲלֵהּ לָהּ, הֲאֵלֹהִים יֵצֵא חֲמוֹר אוֹ כָלֵב אֶחָד אוֹ חֲתוּל אַחַת, הִנֵּה מַעֲלֵהוּ עוֹלָה, וְזָמַן לָהּ הַקְּדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא שְׁלֵא כְּהֹנֵן, הֲדָא הוּא דְּכֹתִיב (שופטים יא, לד): וַיֵּבֵא יִפְתָּח וְגו' וְהִנֵּה בְּתוּלָתוֹ לְקָרְאָתוֹ,</p> <p>רַבִּי יוֹחָנָן וְרִישׁ לְקִישׁ, רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר הַקְּדוּשׁ דְּמִים הִנֵּה חֲטִיב, וְרִישׁ לְקִישׁ אָמַר אֶפְלוּ הַקְּדוּשׁ דְּמִים לֹא הִנֵּה חֲטִיב, דְּתַנֵּן אָמַר עַל בְּהֵמָה טְמֵאָה, וְעַל בְּעֵלֵת מוּם הָרִי אֵלֹהִים עוֹלָה, לֹא אָמַר כְּלוּם, אָמַר הָרִי אֵלֹהִים לְעוֹלָה, וְיִמְכְרוּ וַיֵּבִיֵא בְּדַמְיָהֶם עוֹלָה.</p>	<p>svou dceru. A odpověděl mu Svatý budiž veleben vhodným způsobem, neboť je řečeno (Sd 1:13): A dobyl jej Otniel, syn Kenaze, mladší bratr Kaleba, a dal mu Aksu, svou dceru, za ženu.</p> <p>Saul řekl (1S 17:25): A toho, kdo ho přemůže, zahrne král velkým bohatstvím a dá mu svou dceru za ženu. To znamená, že kdyby vyšel nějaký Kúšijec nebo modloslužebník nebo otrok a porazil by ho, dal by mu svou dceru. A odpověděl mu Svatý budiž veleben vhodným způsobem, neboť je psáno (1S 17:12): David byl synem Efratejce.</p> <p>Jiftách [řekl] (Sd 11:31): A ten, kdo mi vyjde atd. A obětuji jej zápalnou obětí Hospodinu. To znamená, že kdyby vyšel osel nebo nějaký pes či kočka, obětoval by je zápalnou obětí. A odpověděl mu Svatý budiž veleben nevhodným způsobem, tak jak je psáno (Sd 11:34): A přišel Jiftách atd. A hle, jeho dcera mu vyšla vstříc.</p> <p>[Toto jsou názory] rabiho Jochanana a Reš Lakíše: Rabi Jochanan řekl: [Byla] zasvěcená k vyplacení, byl povinen [ji vyplatit]. A Reš Lakíš řekl: Dokonce i když [byla] zasvěcená k vyplacení, nebyl povinen [to provést], protože se učíme [v mišně (Temura 5:6)]: [Ten, kdo] říká o nečistém dobytku a o dobytku-samici, která má vadu, že tito [se mají použít] k zápalné oběti, jako by nic neřekl. [Ale pokud by] řekl, že jsou za zápalnou obětí, [to znamená]: budou prodáni</p>
--	--

<p>ולא הִיָּה שֵׁם פִּינְחָס שְׂיִתִּיר לוֹ אֶת נְדָרוֹ, אֲלֵא פִּינְחָס אָמַר הוּא צָרִיךְ לִי וְאֲנִי אֶלֶךְ אֲצִלוֹ, וַיִּפְתַּח אָמַר אֲנִי רֹאשׁ קְצִינֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי הוֹלֵךְ לִי אֲצֵל פִּינְחָס, בֵּין דִּין לְדִין אֲבֹדָה הַנְּעָרָה הַהִיא, הֲדָא דְבִרְיָתָא אָמְרָה בֵּין חֵיטָא לְמַחְבֻּלְתָא אֲזַל בְּרֵא דְעֵלּוּבְתָא.</p> <p>וּשְׂנֵיהֶם נִעְנְשׁוּ בְּדַמְיָהּ שֶׁל נְעָרָה, יִפְתַּח מֵת בְּנִשְׁלֵילַת אֲבָרִים, בְּכֹל מְקוֹם שֶׁהִיָּה הוֹלֵךְ בּוֹ הִיָּה אֲבָר נִשׁוּל הֵימְנוּ וְהָיוּ קוֹבְרִין אוֹתוֹ שֵׁם, הֲדָא הוּא דְכָתִיב (שׁוֹפְטִים יב, ז): וַיִּמַּת יִפְתָּח וַיִּקְבֹּר בְּעָרֵי גִלְעָד, בְּעִיר גִּלְעָד לֹא נֶאֱמַר אֲלֵא בְּעָרֵי גִלְעָד. פִּינְחָס נִטְלָה מִמֶּנּוּ רֹחַ הַקֹּדֶשׁ, הֲדָא הוּא דְכָתִיב (דְּבָרֵי הַיָּמִים א ט, כ): פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר נָגִיד הִיָּה עֲלֵיהֶם, הוּא נָגִיד עֲלֵיהֶם אִין כְּתִיב כָּאן, אֲלֵא נָגִיד הִיָּה (דְּבָרֵי הַיָּמִים א ט, כ): לְפָנִים ה' עִמּוֹ.</p>	<p>a přinese oběť za peníze, [které] za ně [utrží].</p> <p>A nebyl tam Pinchas, aby z něj sejmul jeho slib, ale řekl Pinchas: On musí ke mně, [copak mám] já jít k němu? A Jiftách řekl: Já jsem vůdce náčelníků Israele a já mám jít k Pinchasovi? A kvůli jednomu i druhému zahynula ona dívka. To je to, co říká přísloví: Mezi porodní bábou a rodičkou umírá [dítě] chudé ženy.</p> <p>A oba dva zaplatili za krev té dívky: Jiftách zemřel na odpadání údů – na každém místě, na které vkročil, z něj odpadl úd a tam tento [úd] pohřbili. To je to, co je psáno (Sd 12:7): A zemřel Jiftách a byl pohřben ve městech gileádských. Není řečeno ve městě gileádském, ale ve městech gileádských. [A co se týče] Pinchase, odstoupil od něj svatý duch. To je to, co je psáno (1Pa 9:20): Pinchas, syn Eliezera, byl jím vůdcem. Není psáno on je jejich vůdcem, ale byl vůdcem, (1Pa 9:20) předtím byl Hospodin s ním.</p>
--	---

2.3.3 Analýza a komentář

Text lze rozdělit na dvě hlavní části. V první polovině, uvedené biblickou citací, jsou vyjmenováni *čtyři, kteří žádali nevhodným způsobem*, a jejich konkrétní příběhy. Ve druhé části autoři řeší problematiku Jiftáchova slibu. Struktura textu pak vypadá takto:

Prolog – Gn 24:13;14

1. *čtyři, kteří žádali nevhodným způsobem*

- a) Eliezer
- b) Kaleb
- c) Saul
- d) Jiftách

2. Jiftáchův slib

- a) spor rabiho Jochanana a Reš Lakíše
- b) spor Jiftácha a Pinchase
- c) důsledky sporu b)

Prolog

Třetí oddíl šedesáté kapitoly midraše Be-rešit raba je uvozen biblickými verši Gn 24:13 a 14. Jak je to obvyklé v rabínské literatuře, nejsou zde citovány celé verše, ale pouze jejich části. Jedná se o část příběhu o biblickém praotci Izákovi, ve kterém jeho otec, Abrahám, vysílá svého služebníka, aby Izákovi našel a přivedl ženu z jeho rodné země, neboť nechce, aby měl jeho syn za manželku kenaanskou ženu (Gn 24:2-9). Služebník Abrahámův se zastaví u studně u města Náchor (Gn 24:10-11), což spolu s následujícími verši vyznačuje odrazový můstek pro rabínský výklad, který následuje. Ten, v návaznosti na slib Abrahámovy služebníka, že přivede Izákovi ženu, která napojí jeho i jeho velbloudy (Gn 24:13), rozvíjí agadu o čtyřech mužích, jejichž slib byl vysloven nevhodným způsobem. Tedy tak, že by mohl nějakým způsobem dopadnout špatně, respektive tak, jak to tito lidé neočekávali. Mezi těmito čtyřmi jsou vyjmenováni Eliezer, služebník Abrahámův, Kaleb, Saul a Jiftách.

1a) Eliezer

Abrahámův služebník nemá v biblickém textu žádné jméno, ale v rabínské tradici je uváděn jako Eliezer. Celý Eliezerův slib, který je ve 12. verši vztažen k Hospodinu, zní takto: *„Dívce, která přijde, řeknu: Nakloň svůj džbán, abych se napil. Odvěti-li: „Jen pij, a také tvé velbloudy napojím,“ předurčil jsi ji pro svého služebníka Izáka.“* Eliezer logicky předpokládá, že žena, která se takto chová k úplně cizímu člověku, bude i dobrou ženou pro jeho pána. Jeho slib ale není nikterak specifikován, na což naráží midraš tím, že by mu mohla takto vyjít vstříc i žena nižšího společenského postavení, např. služebná (respektive otrokyně) nebo také, podle Chupat Elijahu raba 81, mamzeret, postižená vředy či *muchat ec*, tj. bez panenské blány. Vajikra raba 37:4 uvádí prostitutku a kenaanskou otrokyni, v níž se spojují aspekty nízkého postavení a cizinky. Eliezer by pak podle tohoto slibu musel přivést Izákovi coby manželku ženu zcela nevhodnou. Protože ale Hospodin na tento slib odpověděl vhodným způsobem, stala se touto ženou Rebeka, jak dokládá verš Gn 24:15.

1b) Kaleb

Kaleb, syn Jefunův (Nu 13:6), je znám především z příběhu o vyslání zvěděů do zaslíbené země (Nu 13) a spolu s Jozuem představují jediné zvědy, kteří se nezalekli myšlenky obsadit

Kanaan ještě za Mojžíšových časů (Nu 13:30;14:5-9). Jako jediní z generace vystoupivších z Egypta tak mají nárok vstoupit do zaslíbené země (Nu 14:24 a 30). Slib, na který zde odkazuje midraš, byl vyřčen právě až během dobývání Kanaanu, a to po Jozuově smrti. Kaleb zde slibuje svou dceru tomu, kdo dobude město Kirjat-sefer (Sd 1:12). Tento slib podle mínění rabinů opět činí nevhodným fakt, že takový čin by mohl vykonat kdokoliv i nízkého postavení, např. otrok, či podle Va-jikra raba 37:4 též Kanaanec nebo mamzer. Vhodnou odpovědí Hospodina se naštěstí stal Otniel (Sd 1:13).

Zatímco midraš Va-jikra raba 37:4 Kaleba uvádí, v dalších verzích vyprávění, v Taanit 4a či v Chupat Elijahu raba 81, se Kalebovo jméno a jeho slib vypouští, čímž zůstávají pouze tři, kteří slíbili nevhodným způsobem. Patrně je to způsobeno tím, že následující slib krále Saula je téměř shodný s Kalebovým a dochází tak ke zbytečnému opakování stejné situace (viz 2.4.3).

1c) Saul

Zmínka o Saulovi zachycuje scénu, kdy se David vrací ke svým bratrům (1S 17:20-22) a je konfrontován se zpupnou výzvou Pelištejce Goliáše, aby se mu někdo z Israele postavil (1S 17:23). Midraš zde cituje verš se slibem (1S 17:25), podle nějž bude králova dcera dána tomu, kdo zabije Goliáše. Jedná se tedy o podobný výrok jako v případě Kaleba – jde zde o porážku nepřítele výměnou za vlastní dítě. Ačkoli je zde tento výrok připisován králi Saulovi, v biblickém textu ho pronáší „nějaký Izraelec“, tedy neznámý muž z davu přihlížejících. Zmínka o králi, který zahrne hrdinu bohatstvím a dá mu svou dceru za ženu, je tak v biblickém textu evidentně vyřčena z pohledu třetí osoby a bylo by možné ji přeložit i kondicionálem („*toho by král zahrnul bohatstvím*“), neboť její vyznění je spíše spekulativní než použité jako slib. David navíc přímo za tento skutek Saulovu dceru nezíská, o jeho manželství s některou z jeho dcer Saul uvažuje až v 1S 18:17, kdy tvrdí, že mu dá svou starší dceru Meráb za podmínky, že bude „*statečně vést Hospodinovy boje*“, tj. bojovat proti Pelištejcům. Va-jikra raba 37:4 i přesto uvádí „*a dal mu svou dceru Mikal*“ přímo ve spojitosti s tímto slibem.

Midraš každopádně uvádí tento výrok coby výrok Saulův a uvádí jej mezi nevhodnými sliby, což je opět zdůrazněno faktem, že hubitelem Goliáše se tedy mohl stát i Kúšijec (tj. člověk nežidovského původu), modloslužebník či otrok. Podle Chupat Elijahu raba 81 též mamzer či nežid obecně. Va-jikra raba 37:4 uvádí ještě Amónce. Hospodin ale odpoví vhodně a dá Saulovi Davida, který je podle 1S 17:12 Efratejcem a tudíž řádným příslušníkem israelského národa.

1d) Jiftách

Posledním ze zmíněných nevhodně slibujících je Jiftách. Midraš se logicky odkazuje na jeho slib v Sd 11:31. Stejně jako ostatní i Jiftách zde adresuje svůj slib příliš obecně. Rabíni zde uvádějí možnost, že by mu v ústrety mohlo vyjít nějaké nečisté zvíře, např. osel, pes či kočka, podle Va-jikra raba 37:4 i velbloud, které by podle biblických nařízení obětovat nemohl.

Jako jedinému ze čtyř výše jmenovaných osob bylo Jiftáchovi Hospodinem na jeho slib odpovězeno nevhodným způsobem – v ústrety vyšla jeho vlastní dcera, což představuje ještě větší problém než nečisté zvíře. Otázkou je, proč se tak stalo právě jemu. V čem je Jiftáchův slib, respektive jeho možný důsledek, odlišný? Srovnáme-li předešlé tři sliby, zjistíme, že se všechny týkají mezilidských vztahů, v těchto případech konkrétně výběru partnerky či partnera. Pokud by na ně tedy Hospodin odpověděl nevhodným způsobem, museli by se aktéři (respektive jejich pán či dcery) spokojit s člověkem nižšího sociálního postavení či neisraelského původu. Veškeré důsledky tedy zůstávají na úrovni lidské. Nelze hovořit o přestoupení náboženského příkazu (ačkoliv manželství s cizinkou či cizincem je v tomto případě již na hraně). Jiftáchův slib je ale jiný. Pokud by obětoval Hospodinu něco nečistého, což se podle názoru rabínu mohlo stát, urazil by tím přímo boha Israele. Důsledkem by tak nebyl konflikt mezilidský, ale urážka Hospodina. Patrně z těchto důvodů je v tomto midraši (a v dalších z něj odvozených interpretacích) Jiftáchovi odpovězeno nevhodným způsobem a je za toto pochybení následně i potrestán (viz níže). Lze tak uvažovat o implikaci verše 1S 2:25 (*„Jestliže hřeší člověk proti člověku, je rozhodčím nad ním Bůh. Zhřeší-li však člověk proti Hospodinu, kdo nad ním bude rozhodčím?“*), který přestoupení proti Hospodinu považuje za stojící absolutně mimo hranice vnímatelného práva.

2a) spor rabiho Jochanana a Reš Lakíše

Zde se již rabínský výklad obrací zcela k problematice Jiftáchova slibu, který je uveden sporem dvou amoraim na toto téma. Rabi Jochanan³¹⁹ zde zastává názor, že se v případě

³¹⁹ Jochanan bar Napacha/Nafcha („Kovář“), známý jako rabi Jochanan (asi 180 – 279), je jedním z nejdůležitějších amoraim druhé generace. Jeho učitelé byli např. Janaj, Hošaja, Chanina ben Chama či babylónský Rav. Pravděpodobně se narodil v Seforidě a později žil v Tiberiadě. Údajně byl 80 let hlavou místní školy. Maimonides mu, patrně kvůli tomu, že je asi nejcitovanějším z amoraim v JT, připisuje redakci Jeruzalémského Talmudu. Mnoho textů pocházejících z Palestiny bylo babylonskými redaktory připsáno právě rabimu Jochananovi. Vzhledem k jeho známosti a důležitosti se o něm rozšířila celá řada agadických legend. Údajně přivedl Reš Lakíše ke studiu Talmudu a následně s ním

Jiftácha jedná o kedušat damim, tedy možnost vyplatit něco, co je k oběti nevhodné a za utržené peníze zakoupit něco vhodného (viz níže). Jiftách měl tedy svou dceru vyplatit – zaplatit její cenu do pokladnice Svatyně.³²⁰ Tím by splnil svůj slib a zároveň by se nedopustil ohavnosti lidské oběti. Reš Lakíš³²¹ s tímto zásadně nesouhlasí, jak je to ve sporech těchto dvou rabínů typické. Typickou formulí *protože se učíme* (וְנִלְמַד) se odvolává na tanaitický text, v tomto případě na mišnu, konkrétně na oddíl Temura, který se zabývá pravidly obětí v Leviticu a možnostmi, jak lze oběť nahradit. Šestá část páté kapitoly, z jejíhož závěru je zde doslovně citováno, je věnována právě problematice možnosti vykoupení oběti. Tanaim v ní předkládají situaci, kdy je zvíře, které má být obětováno, nějakým způsobem nevhodné k oběti, tedy nečisté.³²² Takové zvíře má být prodáno a za utržené peníze má být pořízeno zvíře k oběti vhodné. Reš Lakíš tuto pasáž využívá na podporu svého názoru, podle kterého Jiftách za svou dceru žádné peníze zaplatit nemohl. Kdyby totiž tak učinil, musel by svou dceru považovat za něco, co lze obětovat, pouze s nějakou vadou.³²³ Tím pádem by de facto legalizoval použití člověka při oběti a tedy i Hospodinem přísně zapovězenou lidskou oběť.

Verze uvedená ve Va-jikra raba 37:4 se mírně liší. Nenachází se přímo za textem o nevhodnosti Jiftáchova slibu, ale až na konci celého oddílu, po textech o sporu mezi Jiftáchem a Pinchase (2b a c). Tradice výroků obou rabínů pravděpodobně nebyla příliš ukotvena, neboť v midraši Va-jikra raba jsou názory těchto dvou rabínů uvedeny opačně (tj. reš Lakíš

vedl plamenné debaty (jako je tomu i v našem případě). Po Lakíšově smrti se již údajně nemohl na studium soustředit. Viz SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 523. STEMBERGER, Günter, *Talmud a Midraš*, str. 115. WALD, Stephen G., GRAY, Alyssia, heslo *Johan ben Nappahah* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 11: Ja-Kas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 370-372.

³²⁰ FREEDMAN, Harry, SIMON, Maurice, *Midrash rabbah. [2], Genesis. Volume 2 / translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of H. Freedman and Maurice Simon ; translated by H. Freedman*, 3rd ed., Soncino Press, London, 1983, str. 527, pozn. 1.

³²¹ Šimon ben/bar Lakíš/a, známý jako Reš Lakíš, žil ve 3. stol. ve městě Seforis a spolu se svým halachickým oponentem a zároveň učitelem a švagrem rabi Jochananem patří taktéž mezi nejdůležitější amoraim druhé generace. Mezi jeho učitele dále patřili patrně bar Kapara či Hošaja. Měl patřit mezi nejlepší studenty tiberiádské akademie. Podle Talmudu se v mládí živil jako bandita a později jako gladiátor. Údajně oponoval mnoha názorům jak rabiho Jochanana, tak i jiným učencům své generace. Také měl vyčítat babylonským židům, že se spolu z Ezdrášem a Nehemjášem nevrátili do Erec Jisrael a tak přispěli k jejímu rozkladu. O jeho argumentační schopnosti a výřečnosti existují agadické legendy. Viz SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 528. BEER, Moshe, heslo *Simeon ben Lakish* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 18: San-Sol*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 597-598.

³²² Traktát Temura 27b.

³²³ FREEDMAN, Harry, SIMON, Maurice, *Midrash rabbah. [2], Genesis. Volume 2*, str. 527, pozn. 2.

souhlasí s vyplacením). Tato verze má navíc jiné zdůvodnění druhého názoru. Neuvádí se zde výše zmíněný odkaz na mišnu Temura, ale na biblické texty.

2b) spor Jiftácha a Pinchase

Další text midraše biblický originál doplňuje o nové skutečnosti. Popisuje zde fiktivní výměnu názorů mezi Jiftáchem a knězem Pinchase.³²⁴ Podle autorů mělo být pro Pinchase coby velekněze Svatyně možné, aby z Jiftácha sejmul jeho slib, který byl evidentně formulován nevhodným způsobem a jehož důsledky by byly z hlediska Tóry nepřijatelné. Mezi těmito dvěma aktéry ale vzniká napětí týkající se jejich vrcholových funkcí – tedy náboženské (velekněz) a světské (soudce, náčelník). Podle midraše v tomto směru pochybili oba dva. Jejich chyba (možná lze říci i hřích) spočívá právě v jejich pýše vyplývající z jejich vysokých funkcí. Ani jeden z nich se nedomnívá, že je povinen kvůli sejmutí slibu navštívit toho druhého, neboť se oba dva považují za důležitější osobu než je ten druhý.

Midraš následně enigmaticky uvádí, že Jiftáchova dcera *mezi těmi dvěma zahynula*. Je otázkou, jak přesně máme tomuto místu rozumět. Nabízí se možnost tuto výpověď propojit s nám již známým biblickým veršem Sd 11:39 a spolu s ním říci, že došlo k obětování, neboť se zde potvrzuje dívčina smrt. Text midraše každopádně není specifický v tom, jakým způsobem dívka zemřela. Použitý slovesný kořen **אבד** konstatuje pouze fakt úmrtí a nikoli jeho násilný způsob, jak by tomu bylo např. v případě užití **הרג** či **מות** v hifilu. Následující objasňující přísloví o smrti dítěte mezi rodičkou a porodní bábou na tento text zdánlivě nevrhá příliš světla. Abraham Cohen ho uvádí ve variantě „Mezi pasákem a vlkem je jehně roztrháno na kusy“ (Midraš Tanchuma, Va-era 6:7),³²⁵ kterou vykládá tak, že člověk, který se snaží odvrátit neštěstí, k němu může přispět stejnou měrou jako ten, kdo se jej snaží přemoci.³²⁶ To by znamenalo, že Pinchasův úmysl byl sice správný, ale kvůli své pýše je za smrt dívky zodpovědný úplně stejně (ne-li více) jako Jiftách.

³²⁴ Zachycuje tedy tradici, podle které v době soudců Pinchas ještě žil.

³²⁵ V tomto midraši tvrdí rabi Jehuda ha-Levi bar Šalum, že během událostí Exodu měli Israelité Mojžíšovi vyčítat, že se kvůli němu nacházejí ve stejné pozici, jako výše zmíněný pasák a vlk, mezi Mojžíšem a faraonem a že kvůli tomu budou zničeni.

³²⁶ COHEN, Abraham, *Ancient Jewish Proverbs: Compiled and Classified*, John Murray, Albemarle Street, W., London, 1911, str. 67-68. Dostupné z <https://www.sacred-texts.com/jud/ajp/ajp08.htm> (26. 1. 2019).

2c) důsledky sporu Jiftácha a Pinchase

Závěrečný úsek textu popisuje tragické následky chování Jiftácha a Pinchase. Midraš uvádí, že kvůli svému nevhodnému přístupu, v jehož důsledku zemřel člověk, byli oba potrestáni. Jiftách byl podle tohoto rabínského výkladu stížen jakousi chorobou, patrně nějakou formou malomocenství, během které z něj postupně poodpadaly všechny jeho údy. Na pomoc si zde komentátoři vzali verš Sd 12:7, který vykládají podle přísně gramatického hlediska. Použitý plurál בערי גלעד zde berou doslovně a soudí tak, že byl Jiftách pohřben v několika různých městech Gileádu, což je zpětně vysvětleno právě výše zmíněným onemocněním.

Co se týče Pinchase, odkazuje se midraš na verš 1Pa 9:20, kde je Pinchas jmenován mezi vrátnými Svatyně jakožto jejich představený. Autoři opět doslovně interpretují části verše, tentokrát נגיד היה עליהם, v němž použitý minulý čas slovesa „být“ považují za znamení, že Pinchas byl svého vůdcovství zbaven v souvislosti se smrtí Jiftáchovy dcery, které nebyl dostatečně ochoten zabránit. Následující popis ה' לפניו je pak evidentně interpretován jako ztráta Božího požehnání, kdy lze výraz לפניו vyložit jako „předtím“. Tím chtějí autoři naznačit, že před incidentem byl Hospodin s Pinchase, ale po něm již nikoliv. Tuto interpretaci potvrzuje midraš Kohelet raba 10:15:1, ve kterém je doslova psáno, že „Svatý duch byl od něj odňat na dvě stě let.“ Text, který je ve výčtu kněží a vrátných ve Svatyni vnímán pozitivně, je tak rabínskou interpretací, ve které je zasazen do nového kontextu, změněn na negativní hodnocení.

2.4 Babylonský Talmud, Taanit 4a

2.4.1 Kontext

Traktát Taanit, nacházející se jak v Jeruzalémském tak Babylonském Talmudu, je součástí oddílu Moed, který se skládá ze dvanácti traktátů zabývajících se svátky a, vzhledem k dvojznačnosti slova מועד, jenž lze interpretovat jako svátek, ale také jako určený čas či dobu, i další nesváteční časy, které se pravidelně opakují, například výroční daně či půsty.³²⁷ Právě půsty se zabývá traktát Taanit. První dvě kapitoly Mišny se zde zabývají půstem v období sucha, třetí kapitola se věnuje ostatním příležitostem k půstu a zároveň obsahuje různé agadot

³²⁷ ARZI, Abraham, heslo *Mo'ed* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 14: Mel-Mas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 413.

o zbožných mužích. Závěrečná čtvrtá kapitola zahrnuje konkrétní dny, během kterých je nařízen půst, kterými jsou 17. tamuz a 9. av.³²⁸

Text vztahující se k Jiftáchovu slibu se nachází pouze v Babylonském Talmudu, Jeruzalémský Talmud jej, stejně jako celou argumentaci rabi Berachji, která je popsána níže, neuvádí. Text je na tomto místě navázán přímo na mišnu Taanit 1:1-2 (Taanit 2a), v níž je vznešena otázka, od kterého data je možné vkládat do modlitby (tj. do druhého požehnání Amidy) zmínku o Boží moci dávat déšť. Tato otázka, spojená primárně se svátkem Sukot, vede k diskusi o tom, zda a kdy je vhodné o déšť žádat, neboť zatímco během Sukotu je déšť vzhledem k pobývání v sukot nežádoucí, před obdobím dešťů je naopak velmi potřebné o něj Hospodina žádat. Gemara na následujících foliích rozebírá otázku výše zmíněného data začátku modliteb za déšť, význam sousloví גבורות גשמים, otázku, proč je vlastně třeba vkládat tuto zmínku zrovna do Amidy, a problematiku prosby o vítr, která je s žádostí o déšť spojená.

Nakonec se na foliu 4a rabínská diskuse dostává k textu, který se, stejně jako text Be-rešit raba 60:3, zabývá problematikou nevhodných slibů. Tento úsek je jakousi preambulí pro navazující argumenty rabi Berachji, které se vztahují k výše uvedené otázce mišny týkající se vhodnosti žádat o déšť. Rabi Berachja zde uvádí, že i Israel se obrátil na Hospodina nevhodným způsobem, když přirovnal zjevení Boží k dešti (Oz 6:3), který je někdy žádoucí a někdy nežádoucí. Na to měl podle něj Hospodin odpovědět slovy verše Oz 14:6: „*Budu Izraeli rosou*,“ přičemž rosa je dle tohoto výkladu, na rozdíl od deště, žádoucí a vhodná vždy. Rabi Berachja tak vnímá téma vhodnosti žádosti o déšť jako určité pokračování agady o nevhodných slibech, kterou uvádíme níže. Rabínská diskuse následně pokračuje otázkou, zda zmínka o něčem a žádost o něco jsou jedna nebo dvě různé záležitosti, a pokračuje otázkou konce doby, kdy je možné žádost o déšť vkládat do Amidy, čímž přímo předesílají ústřední otázku následující mišny.

2.4.2 Text³²⁹

תענית ד א	Taanit 4a
א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן שלשה שאלו שלא כהוגן לשנים השיבוהו כהוגן לאחד	Řekl rabi Šmuel bar Nachmani jménem rabiho Jonatana: Tři žádali nevhodným

³²⁸ HERR, Moshe David, heslo *Ta'anit* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 19: Som-Tn*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 416.

³²⁹ Text podle edice The William Davidson Talmud, dostupné z <https://www.sefaria.org/Taanit.4a?lang=bi> (25. 3. 2019).

<p>השיבוהו שלא כהוגן ואלו הן אליעזר עבד אברהם ושאלו בן קיש ויפתח הגלעדי</p> <p>אליעזר עבד אברהם דכתיב (בראשית כד, יד) והיה הנערה אשר אומר אליה הטי נא כדך וגו' יכול אפי' חигרת אפי' סומא השיבו כהוגן ונזדמנה לו רבקה</p> <p>שאלו בן קיש דכתיב (שמואל א יז, כה) והיה האיש אשר יכנו יעשרנו המלך עושר גדול ואת בתו יתן לו יכול אפי' עבד אפילו ממזר השיבו כהוגן ונזדמן לו דוד</p> <p>יפתח הגלעדי דכתיב (שופטים יא, לא) והיה היוצא אשר יצא מדלתי ביתי וגו' יכול אפילו דבר טמא השיבו שלא כהוגן נזדמנה לו בתו והיינו דקאמר להו נביא לישראל (ירמיהו ח, כב) הצרי אין בגלעד אם רופא אין שם</p> <p>וכתיב (ירמיהו יט, ה) אשר לא צויתי ולא דברתי ולא עלתה על לבי</p> <p>אשר לא צויתי זה בנו של מישע מלך מואב שנאמר (מלכים ב ג, כז) ויקח את בנו הבכור אשר ימלך תחתיו ויעלהו עולה ולא דברתי זה יפתח ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם</p>	<p>[způsobem]. Dvěma [Svatý budiž veleben] odpověděl vhodným [způsobem] a jednomu odpověděl nevhodným. A jsou to tito: Eliezer, služebník Abrahámův, a Saul, syn Kíšův, a Jiftách Gileádský.</p> <p>[Co se týče] Eliezera, služebníka Abraháмова, je psáno (Gn 24:14): A bude dívka, které řeknu: Nakloň, prosím, svůj džbán atd. [Ta dívka] mohla být třeba i postižená nebo slepá. Odpověděl vhodným [způsobem] a byla mu poslána Rebeka.</p> <p>[Co se týče] Saula, syna Kíšova, je psáno (1S 17:25): A toho, kdo ho přemůže, zahrne král velkým bohatstvím a dá mu svou dceru. [Tím mužem] mohl být i otrok či mamzer. Odpověděl vhodným [způsobem] a byl mu poslán David.</p> <p>[Co se týče] Jiftácha Gileádského, je psáno (S 11:31): A ten, kdo mi vyjde naproti z vrat mého domu atd. Mohla to být třeba i nečistá věc. Odpověděl nevhodným [způsobem]. Byla mu poslána jeho dcera. A to je to, o čem říká prorok Israeli (Jr 8:22): Zdali není balzámu v Gileádu, cožpak tam není lékaře?</p> <p>A je psáno (Jr 19:5): [To je to,] co jsem nepřikázal a nepromluvil a co nevstoupilo do mého srdce.</p> <p>„To, co jsem nepřikázal“, to je syn Měšy, krále Moábu, neboť je řečeno (2Kr 3:27): A vzal svého syna, chlapce, který měl po něm vládnout, a obětoval jej zápalnou obětí. „To, co jsem nepromluvil,“ to je Jiftách. A „to, co</p>
---	---

	nevstoupilo do mého srdce,“ to je Izák, syn Abrahámův.
--	--

2.4.3 Analýza a komentář

Strukturu textu je podobná jako v případě midraše Be-rešit raba 60:3. V tomto případě zde máme tři muže, kteří žádali nevhodným způsobem. V návaznosti na nevhodný Jiftáchův slib je zde uveden výklad verše Jr 19:5, zabývající se třemi případy lidské oběti v Tanachu a jejich problematickou rolí ve vztahu k Hospodinu. Text uvedený v Taanit 4a můžeme shrnout takto:

1. tři žádali nevhodným [způsobem]

Prolog

- a) Eliezer
- b) Saul
- c) Jiftách

2. výklad verše Jr 19:5

Prolog

Podle traktátu Taanit je následující text tradován rabi Šmuelem bar Nachmani³³⁰ jako výrok rabi Jonatana.³³¹ Na rozdíl od Midraše raba zde chybí slib Kaleba o jeho dceři,

³³⁰ Šmuel ben/bar Nachman (v BT a občas v JT jako Nachmani) žil na přelomu 3. a 4. století a byl představitelem třetí generace amoraim v Erec Jisrael. Jeho učitelem byli Jochanan bar Napacha, Jehošua ben Levi a Jonatan ben Eleazar, jehož jménem cituje některé výroky (jako je tomu i v našem případě). Je znám především jako agadista. Působil v Tiberiadě, kam mimo jiné odjel s Jehudou II. na Diokleciánův rozkaz a společně navštívili místní lázně. Minimálně dvakrát navštívil i Babylon, kde měl jednou vyhlásit přestupný rok a podruhé žádat císařovnu Zenobii o osvobození sirotka, který byl obviněn z politicky motivovaného zločinu. Viz SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 530. STEMBERGER, Günter, *Talmud a Midraš*, str. 119. SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), heslo *Samuel ben Nahman* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 17: Ra-Sam*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 773.

³³¹ Jonatan ben Eleazar, učitel Šmuela bar Nachmana. Žil na počátku 3. století a patří k první generaci amoraim Erec Jisrael, ačkoliv pocházel z Babylonie (r. Jochanan ho nazývá „naším babylonským kolegou, viz Gitin 78b). Působil v Seforis, kde byl nazýván dnes již enigmatickým označením *sar ha-bira* (kníže města). Byl známým agadistou, v souvislosti s halachou se jeho jméno téměř neobjevuje. Byl žákem Šimona ben Joseho ben Lakonji. Je často citován jinými rabíny, včetně Š. b. Nachmana a r. Jochanana. Viz SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan*, str. 524. STEMBERGER, Günter, *Talmud a Midraš*, str. 112. TA-SHMA, Israel Moses, heslo *Jonathan ben Eleazar* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM,

pravděpodobně pro jeho podobnost se slibem Saulovým (viz 2.3.3, bod 1b). Toto vyprávění zpětně doplňují ve svém komentáři autoři Tosafot. Podle Rašiho³³² rabi Jonatan netradoval text proto, že verš Sd 1:12 byl, jak je řečeno v traktátu Temura 16a, zařazen mezi halachu, která byly zapomenuta během oplakávání Mojžíše. Traktát Temura sice v této souvislosti události týkající se o Kaleba, jeho dcery Aksy a Otniela uvádí, ale pouze proto, že si podle něj Otniel Kalebovu dceru vysloužil na základě toho, že se mu podařilo obnovit ony tři tisíce ztracených halachot zmíněné v tomto traktátu.

1a) Eliezer

Na rozdíl od Be-rešit raba 60:3 uvádí Taanit 4a jako vady budoucí Izákovy nevěsty fyzické problémy – postižení a slepotu. Jinak je tento oddíl stejný jako v midraši (viz 2.3.3, bod 1a).

1b) Saul

Saul je zde pojmenován jako Saul, syn Kíšův. S touto charakteristikou Saula se poprvé setkáváme v 1S 9:1. Označení שׂאול בן קיש se nachází v 1S 10:21 a 1Pa 26:28. Talmudický výklad zachovává poněkud benevolentní přístup k interpretaci biblického textu, který nacházíme již v Be-rešit raba 60:3. Je zachována i nevhodnost slibu spočívající v možném nízkém sociálním postavení případného hrdiny, která je zde vyjádřena výrazy otrok a mamzer. Jinak se text neodlišuje od Be-rešit raba (viz 2.3.3, bod 1c).

1c) Jiftách

Jiftách je zde označen přízviskem Gileádský. Podíváme-li se na předešlé slibující, můžeme si všimnout jednotného vzorce, podle něž je (oproti Be-rešit raba 60:3, kdy je tomu tak pouze u Eliezera) u každého z nich uvedeno určující přízvisko („služebník Abrahámův“³³³, „syn Kíšův“, „Gileádský“). Editoři Talmudu zde, na rozdíl od svých midrašistických kolegů,

Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 11: Ja-Kas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 397.

³³² Šlomo ben Jicchak (1040 – 1105), známý pod akronymem Raši, pocházel z Troyes v severní Francii a byl významným středověkým komentátorem Tanachu a Talmudu. Především jeho talmudický komentář je dodnes vysoce ceněn. Studoval na rabínských akademiích v Porýní. Raši sepsal komentáře téměř ke všem biblickým knihám. Jeho výklad je namířen primárně na studenty, neboť se zaměřuje hlavně na výklad různých složitých výrazů, frází a neznámých reálií. ROTHKOFF, Aaron, heslo *Rashi*, in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 17: Ra-Sam*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 101-102.

³³³ U Eliezera lze teoreticky říci, že jeho původním označením je de facto sousloví „služebník Abrahámův“, nacházející se v biblickém textu, a „Eliezer“ je tak jen jeho rabínským přívlastkem.

neuvádějí konkrétní k oběti nevhodná zvířata a tato část textu se omezuje pouze na obecné vyjádření, že mohlo jít o „nečistou věc“, tedy cokoliv nečistého a tedy k oběti nevhodného. Raši ve svém komentáři zpětně doplňuje, že si pod tímto výrazem máme představit psa nebo prase.

Po konstatování, že nevhodnou odpovědí na Jiftáchův slib byla jeho dcera, doplňují rabíni odkaz na text Jr 8:22. Tento verš zde s největší pravděpodobností nahrazuje text uvedený v Be-rešit raba 60:3 hovořící o sporu Jiftácha s Pinchase (viz 2.3.3, bod 2b) a zřejmě i předpokládá znalost tohoto midraše, případně tradice, ze které tento vychází. Celá verze tohoto komentáře včetně důsledků pro Jiftácha a Pinchase (viz 2.3.3, bod 2c) se opět nachází v Tosafot a ve zestručněné verzi i u Rašiho, který se přímo odvolává na Be-rešit raba. Pinchas je pomocí verše Jr 8:22 přirovnáván k lékaři, který může člověka zbavit jeho bolesti, v tomto případě Jiftácha jeho slibu („*Zdali není balzámu v Gileádu, cožpak tam není lékař?*“). Zároveň se nachází přímo v Gileádu, to znamená, že Jiftách jej mohl (a měl) snadno vyhledat a požádat jej o zrušení svého nevhodného slibu.

2) výklad verše Jr 19:5

Biblický verš Jr 19:5 je součástí proroctví o zkaženosti Jeruzaléma, která je přirovnána k tofetu v údolí Ben Hinom. Tak jako s tofetem bude Hospodin zacházet i s Jeruzalémem. V tomto konkrétním verši se pak popisuje odpadlictví od víry v Hospodina, které se mělo projevit stavbou posvátných návrší k počtě Baala, kterýžto čin je právě popisován tak, že jej Hospodin „nepřikázal, ani o něm nepromluvil, ani nevstoupil do jeho srdce“. Raši upozorňuje na skutečnost, že v některých tehdejších verzích traktátu Taanit se neobjevovalo sousloví o „vstoupení do srdce“, což mohlo vést k záměně s jiným biblickým veršem, a to Jr 7:22. Ke každému z těchto tří výroků rabínský výklad následně přiřazuje jednu biblickou postavu.

K výroku „nepřikázal“ je přiřazen moábský král Měša, který během boje s Israelem obětoval svého syna (2Kr 3:27).³³⁴ Raši tento výrok interpretuje tak, že Měša chtěl tímto způsobem potěšit Hospodina, což mu tento logicky v žádném případě nepřikázal. Zároveň uvádí, že v midraši Tanchuma je Měšovi přiřazen výrok „ani jsem o tom nepromluvil“, který je následně vykládán v kontextu faktu, že Měša nebyl židem. Pro Hospodina by tak bylo znesvěčujícím s ním promluvit i jen „běžnou řečí“ (דיבור בעלמא). Raši zde evidentně používá

³³⁴ Případně syna edomského krále, spojíme-li tento výrok s veršem Am 2:1. Raši tento verš považuje za jinou událost.

text Tanchuma³³⁵ Va-jera 40:2. Podle oddílu Be-chukotaj 7:1 by byla oběť Měšova syna „to, co nevstoupilo do mého srdce.“

„Nepromluvil jsem“ odkazuje na Jiftácha. Raši zde zajímavým způsobem dává dohromady tento Hospodinův výrok a části veršů Sd 11:40 (*izraelské dívky vycházejí rok co rok po čtyři dny v roce opěvovat dceru Jiftácha Gileádského*) a předcházející Sd 11:39 (*Stalo se zvykem v Israeli*) a vytváří z nich větu „*Nepromluvil jsem k Jiftáchovi mnoho dní*“³³⁶ – *a to bude zvykem v Israeli*.“ Tím Raši odkazuje na to, že po vykonání slibu se už ve vyprávění o Jiftáchovi Hospodinovo jméno ani žádný jeho zásah do děje neobjevují. Dále Raši odkazuje na „targum“. Pravděpodobně se jedná o výše zmíněný Targum Jonatan (viz 2.2.2), neboť zde zmiňuje chybu Jiftácha a Pinchase. Zmiňuje zde ovšem, že jsou v tomto targumu uvedeni jako „zahanbení“ či přímo „vini“ (״לגנב״), o čemž se, ačkoliv nikoli přímo tímto výrazem, ale spíše obsahově, dozvídáme až v Be-rešit raba 60:3 (viz 2.3.3, bod 2c). Na základě tohoto výrazu Raši předkládá argument, že Bůh si Jiftáchovu dceru jako oběť nepřál. K Jiftáchovi nakonec uvádí opět i odkaz na Tanchuma Va-jera 40:2, ve kterém je Jiftáchovi přiřazen výrok „nepřikázal jsem“. Hospodin zde má o Jiftáchovi říci: „*Přikázal jsem mu Tóru a micvot, ale tento příkaz jsem mu nepřikázal*.“ Pro příkaz je zde též užit výraz מצוה. Midraš tak slovní hříčkou spojuje pozitivní příkaz plnění micvot s negativní výhradou k Jiftáchovu činu. Raših text je mírně upravenou formou původního znění: „*Přikázal jsem mu mnoho pozitivních i negativních micvot, protože byl z Israele, ale obětovat svou dceru jsem mu nepřikázal*.“ V Tanchuma Be-chukotaj 40:2 je Jiftách opět uveden u výroku „nepromluvil jsem“. Zároveň je zde tento výklad navázán na verše Lv 27:2 a 4, tj. „*Když někdo složí zvláštní slib, osoby zasvěcené Hospodinu budou vyplaceny podle tvého odhadu*.“ a „*Půjde-li o ženu, bude obnos činit třicet šekelů*“, které jsou spojeny s ponaučením z Př 11:30 „*Ovoce spravedlivého je jako strom života, a kdo se ujímá duší, je moudrý*.“ Pro „zasvěcené osoby“ i „duše“, kterých se moudrý ujímá, je použit termín נפשות, který je autory chápán jako „živé lidské bytosti“. Na základě toho midraš říká, že Jiftách se jistě nezabýval Tórou, neboť učenci, poučení těmito verši, chápou, že člověk musí zachovávat lidský život, byť by někoho slibem zasvětil jako oběť Hospodinu. V Lv 27:4 se navíc nachází způsob, kterým se mohl obětování vyhnout. Midraš tedy konstatuje, že kvůli tomu je strůjcem Jiftáchova smutného osudu pouze a jen on sám.

Poslední Hospodinův výrok „co mi nevstoupilo do srdce“, respektive „co mi nepřišlo na mysl“, odpovídá příběhu Abraháma a Izáka. Je zajímavé, že na Akedu zde rabíni odkazují

³³⁵ V této práci odkazují na midraš Tanchuma Buber.

³³⁶ מִיָּמִים יָמִימָה, v ČEP jako *rok co rok*.

pomocí Izáka, tedy oběti, na rozdíl od předešlých dvou případů, kde byl jmenován obětující. Je možné, že autoři traktátu postupovali takto, protože tato jména nám z biblického textu nejsou známa, případně proto, že v případě Izáka je situace jiná, neboť k jeho obětování (alespoň podle většiny názorů) nedošlo. Raši interpretuje tento odkaz tak, že Bůh sice přikázal Abrahámovi (viz Tanchuma, Be-chukotaj 7) vzít svého syna a přivést jej na horu Moria, ale ani jej nenapadlo po něm chtít, aby jej skutečně obětoval, přičemž odkazuje na Sanhedrin 89b, v němž je vyprávěna agada, podle níž byl Abrahám pouze zkoušen na základě Satanových výhrad vůči své osobě (viz 3.2.3). Tento výklad potvrzuje i Tanchuma, Va-jera 40:2, která k výroku o tom, že Hospodina ani nenapadlo chtít po Abrahámovi lidskou obět, přidává odkaz na verš Ž 89:35, „*neznesevším svou smlouvu, nezměním, co splynulo z mých rtů,*“ čímž potvrzuje, že lidská obět je „ohavností“ (viz 3.2.2).

2.5 Radak, Komentář ke Sd 11

2.5.1 Kontext

Komentář ke knize Soudců je jedním z několika komentářů k biblickým knihám, které Radak³³⁷ sepsal. Jedná se o klasický komentář, který tvoří poznámky k některým závažným narativním momentům, ale především se zde Radak, podobně jako Raši ve svých komentářích k Tanachu i k Talmudu, zabývá převážně slovy, úseky a spojeními, která lze číst různým způsobem, jsou nějakým způsobem nejasná nebo je na ně z nějakého jiného důvodu důležité z edukativního hlediska poukázat. Radak se zde rozhodl postupovat převážně pomocí metody prostého výkladu, neboť výklady homiletického typu byl tehdejší intelektuální „trh“ již nasycen.³³⁸ Ačkoli i tento typ výkladu ve svých komentářích zmiňuje, jedná se spíše o doplnění jeho vlastního výkladu. Tyto charakteristiky můžeme velmi dobře pozorovat právě i na ukázkách pořizovaných z jeho komentáře k jedenácté kapitole Soudců.

³³⁷ Rabi David Kimchi (1160? – 1235?), známý též pod akronymem Radak, byl provensálským exegetou a znalcem gramatiky. Významnými učenci byli i jeho otec Josef a bratr Moše. Během sporů okolo Maimonidových spisů se postavil na stranu Maimonidem prezentované filosofie. Ve svém díle se soustředil na výklad založený na gramatice, v čemž navazoval na Abrahama ibn Ezru. Zároveň sepsal i několik prací, ve kterých prosadil rozlišení některých hebrejských gramatických kategorií. Jeho filosofické úvahy byly založeny především na východiscích Maimonida a ibn Ezry. TALMAGE, Frank, heslo *Kimhi, David* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 12: Kat-Lie*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 155-6.

³³⁸ Ibidem, str. 155.

2.5.2 Text³³⁹

<p>11:31 והעליתיהו עולה. דעת רז"ל בזה ידוע וא"א ז"ל פירש והעליתיהו הוי"ו במקום או ופירש והיה לה 'הקדש אם אינו ראוי לעולה או העליתיהו עולה אם ראוי לעולה וכמו זה הוי"ו מכה אביו ואמו או אמו ויפה פי'</p> <p>וכן נראה מהפסוק כי לא המיתה שאמר ואבכה על נפשי לאות כי לא המיתה אך לא ידעה איש כמו שאמר והיא לא ידעה איש ומה שאמר גם כן ויעש לה את נדרו אשר נדר ולא אמר ויעלה עולה לאות כי פרושה היתה וזהו את נדרו אשר נדר והיה להשם כך נראה לפי פשטי הפסוקים ודברי רז"ל אם קבלה היא בידם עלינו לקבלה :</p>	<p>11:31 A obětují to zápalnou obětí. Co si o této věci myslí naši rabíni, jejich památka budiž k požehnání, je známo. Ale můj otec,³⁴⁰ jeho památka budiž k požehnání, vykládá [spojení] „a obětují ho“ [takto]: ו na tomto místě [znamená] „nebo“ a výklad [tedy zní]: bude zasvěcen Hospodinu (jestliže nebude vhodný k oběti) nebo jej obětují zápalnou obětí (bude-li k ní vhodný). A stejně tak [se vykládá] i ו v případě [verše] „אביו ואמו“ jako „nebo jeho matku“. A je to pěkný výklad.</p> <p>Také je z tohoto verše patrné, že [Jiftáchova dcera] nebyla zabita, neboť [nám] říká [verš]: „A budu oplakávat svůj život“ na znamení, že nebyla zabita, ale že nepoznala muže, jak to říká [verš Sd 11:39]: „A nepoznala muže.“ A [stejný verš] také říká: „a on splnil slib, který o ní učinil. A neříká, že ji obětoval zápalnou obětí, protože byla oddělena. A to je [právě ten] „slib, který učinil“. A bude pro Hospodina – tak to vyplývá z prostého výkladu [těchto] veršů. Ale [co se týče] slov našich rabínů, jejich památka budiž k požehnání, jestliže je tradice v jejich rukou, je třeba ji přijmout.</p>
---	---

³³⁹ Text podle edice *Radak on Nach*, dostupné online z https://www.sefaria.org/Radak_on_Judges.11.1?vhe=Radak_on_Nach&lang=bi (20. 5. 2019).

³⁴⁰ Zkratka א"א zde s největší pravděpodobností znamená אבני אבי a vztahuje se tak k Radakovu otci Josefovi, viz MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated*. Volume 5, Vayikra = Leviticus. Brooklyn: Mesorah Publications, 2010, str. 856, pozn. 75.

<p>11:34 אין לו ממנו. ת"י כמו ממנה לית ליה מינה כלומר כי מבתו זאת לא היה לו בן או בת כי לא היה לה בעל עדיין כמו שאמר והיא לא ידעה איש וכן אמר בעל המסורת ה' סבירין ממנה וקרינן ממנו</p> <p>ויתכן לפרש ממנו כמשמעו כי אפשר שהי' לאשת יפתח בנים מאיש אחר קודם שנשאת ליפתח והיה מגדלם יפתח בביתו והיו חשובין כבניו אבל ממנו לא היה לו בן או בת כי אם זאת:</p> <p>11:39 ויעש לה את נדרו אשר נדר. שעשה לה בית והכניסה שם והיתה שם פרושה מבני אדם ומדרכי העולם והיה חק בישראל כי משנה לשנה היו הולכות אליה בנות ישראל:</p> <p>11:40 לתנות לה. כלומר לקונן ולבכות על בתוליה עמה כתרגומו לאלאה ותרגום ויקונן המלך ואלא מלכא או פירוש לתנות להשיחה ולנחמה ארבעה ימים כי כל השנה היתה מתבודדת כמו האנשים הפרושים הסגורים בבתים והחק הזה עשו עמה כל ימי חייה ומה שאמר ותהי חק לשון נקבה ר"ל הליכת בנות ישראל היתה לחק בכל שנה וי"ת והות לגזרה בישראל בדיל דלא לאסקא גבר ית בריה וית ברתיא וגו'</p>	<p>11:34 Kromě ní neměl [ani syna ani dceru]. Targum Jonatan [překládá] jako „neměl z ní,“ což znamená, že z jeho dcery neměl žádného syna ani dceru, neboť dosud neměla manžela. Tak to říká [verš Sd 11:39]: „A nepoznala muže.“ A i masoret říká, [že výraz] ממנו je možné číst jako ממנה.</p> <p>[Dále] by bylo možné vykládat [slovo] ממנו tak, že Jiftáchova žena měla děti s jiným mužem předtím, než se provdala za Jiftácha. Jiftách [tyto děti] vychoval ve svém domě a byly považovány za jeho děti. Ale „ze sebe“ neměl ani syna ani dceru, budeme-li to tak chápat.</p> <p>11:39 A on splnil slib, který o ní učinil. [To znamená,] že jí postavil dům a usadil ji tam a ona tam byla oddělena od lidí a světských zvyků. A stalo se zvykem v Israeli, že rok co rok k ní přicházely dívky israelské.</p> <p>11:40 Aby ji oplakávaly. To znamená, aby spolu s ní nařikaly a plakaly nad jejím panenstvím, neboť [Targum Jonatan] překládá: „aby nad ní nařikaly.“ [Stejně jako] překládá [verš 2S 3:33] „Král pěl žalozpěv“ [jako] „Král nařikal.“ Dalším výkladem [výrazu] „aby oplakávaly“ je „aby s ní rozprávěly“ a „aby jí utěšovaly“ čtyři dny, neboť byla celý rok oddělena od ostatních jako izolovaní lidé uzavření</p>
--	--

<p>ומצאנו בזה מחלוקת רז"ל אמרו וכי נדר היה רבי יוחנן ר' שמעון בן לקיש רבי יוחנן אמר דמים היה חייב וריש לקיש אמר אפילו דמים לא היה חייב דתנין אמר על בהמה טמאה ועל בעלת מום הרי אלו עולה לא אמר כלום הרי אלו לעולה ימכרו ויביא בדמיהן עולה</p> <p>ולא היה שם פנחס שיתיר לו נדרו כלומר שיאמר לו כי בדמים היה פטור אמר פנחס הוא צריך לי יבא אצלי ויפתח אמר ראש קציני ישראל אני ואלך אצלו בין דין לדין אבדה הנערה</p>	<p>v domech. A tento zvyk vykonávaly po zbytek jejího života. A o tom mluví verš Sd 11:39: „A stalo se zvykem.“³⁴¹ [U slovesa „a stalo se“ je použit] ženský tvar, neboť se tím chce říci, že cesta israelských dívek byla zvykem v každém roce. A Targum Jonatan [překládá takto:] „V Israeli se pak stalo zvykem, aby [žádný] muž nepozdvihl svého syna či svou dceru“ atd.</p> <p>Zde jsme našli nesoulad [v názorech]. Naši rabíni, jejich památka budiž k požehnání, řekli: „Protože to byl slib.“ [Toto jsou názory] rabiho Jochanana a rabiho Šimona ben Lakíše: Rabi Jochanan řekl: Byl povinen [ji] vyplatit. A Reš Lakíš řekl: Dokonce ani nebyl povinen [ji] vyplatit, protože se učíme [v mišně (Temura 5:6)]: [Ten, kdo] říká o nečistém dobytku a o dobytku-samici, která má vadu, že tito [se mají použít] k zápalné oběti, jako by nic neřekl. [Ale pokud by byly] za zápalnou obět', [to znamená]: budou prodáni a přinese obět' za peníze, [které] za ně [utrží].</p> <p>A nebyl tam Pinchas, aby z něj sejmul jeho slib (to znamená: aby mu řekl, že [z něj] bude sňat pomocí vyplacení). Řekl Pinchas: On musí ke mně, [copak mám] já jít k němu? A Jiftách řekl: Já jsem vůdce náčelníků Israele a já mám jít k Pinchasovi? A kvůli jednomu i druhému zahynula ona dívka.</p>
---	---

³⁴¹ Slovo חוק (stejně jako dále zmíněné גזרה) lze lépe přeložit jako „tradice“ či dokonce „nařízení“, v tomto konkrétním případě se ale řídíme překladovou tradicí vážící se k biblickému textu.

<p>ושניהם נענשו יפתח בנשילת אברים מת שנאמר ויקבר בערי גלעד פנחס נסתלקה ממנו רוח הקדש שנאמר ופנחס בן אלעזר הכהן נגיד היה עליהם הוא עליהם אין כתיב כאן אלא היה עליהם לפניו ה' עמו עכשיו לא היה עמו, ראינו מדבריהם כי מה שעשה יפתח בטעות עשה והיה הוא סבור שנדרו היה נדר כמו שאמר ואנכי פציתי פי אל ה' ולא אוכל לשוב ובתו גם כן רצתה בדברו כי חשבה גם כן שנדרו היה נדר כמו שאמרה פצית את פיך אל ה' עשה לי כאשר יצא מפיך: 12:7 בערי גלעד. דרך הדרש בזה שהוכה בשחין כבד והיה נופל איברים מעיר לעיר ובכל עיר שהיה נופל איברו היה נקבר שם וזה היה לו עונש שהרג בתו ולא נשאל על נדרו ובדרך הפשט פירוש בערי הגלעד באחת מערי הגלעד וכמוהו בשתיים תתחתן בי באחת משתים ועל עיר בן אתונות בן אחת האתונות:</p>	<p>A oba dva zaplatili za krev té dívky: Jiftách zemřel na odpadání údů, neboť je řečeno: „A byl pohřben ve městech gileádských.“ [A co se týče] Pinchase, odstoupil od něj svatý duch, neboť je řečeno: (1Pa 9:20): „Pinchas, syn Eliezera, byl jim vůdcem.“ Není psáno „on je jejich vůdcem,“ ale „byl vůdcem,“ (1Pa 9:20) předtím byl Hospodin s ním, ale nyní s ním již není. Z těchto výroků jsme mohli vidět, že to co Jiftách udělal, byla chyba, a domníval se, že jeho slib byl slibem. Tak to řekl [ve verši Sd 11:35]: „Zavázal jsem se svými ústy Hospodinu a nemohu to vzít zpět.“ A také jeho dcera chtěla [postupovat] podle jeho výroku, neboť stejně [jako on] myslela, že jeho slib byl slibem a tak to řekla [ve verši Sd 11:36]: „Když ses svými ústy zavázal Hospodinu, učíš se mnou, co jsi vyřkl.“ 12:7 Ve městech gileádských. Homiletický výklad tohoto místa je, že byl vážně stížen vředy a v některých městech mu odpadly údy. A v každém městě, ve kterém mu odpadl úd, byl tento pohřben. A to byl jeho trest za to, že zavraždil svou dceru a nezpochybnil svůj slib. Prostý výklad [slov] „ve městech gileádských“ je „v jednom z gileádských měst.“ Stejně tak je tomu [v případě verše</p>
--	--

	1S 18:21]: „Můžeš se stát mým zetěm v druhé,“ ³⁴² [tím se též myslí] jedné ze dvou. [Či v případě verše Zach 9:9]: „Na oslátku, potomku oslic,“ [kdy se také myslí jen] jedna z oslic.
--	---

2.5.3 Analýza a komentář

Radakův komentář je složen z jednotlivých poznámek ke konkrétním místům biblického textu, které považoval za důležité objasnit či vysvětlit. Vzhledem k povaze textu tedy nelze (na rozdíl od ostatních textů v této kapitole) úplně přesně popsat jeho celkovou strukturu. Pro potřeby této práce jsem tedy vybral pět pasáží, které se vztahují k narativu o Jiftáchově slibu (Radak se samozřejmě vyjadřuje i k některým dalším aspektům celého příběhu):

- 1) 11:31 – Jiftáchův slib
 - a) lingvistický předpoklad
 - b) výklad
- 2) 11:34 – Jiftáchova rodina
 - a) výklad na základě různocnění
 - b) výklad na základě doslovného čtení
- 3) 11:39 – splnění slibu
- 4) 11:40 – oplakávání panenství
 - a) oplakávání
 - b) citace sporu Jochanana a Reš Lakíše
 - c) citace sporu Jiftácha a Pinchase
 - d) citace trestu pro Jiftácha a Pinchase
 - e) Jiftáchovo pochybení
- 5) 12:7 – Jiftáchova smrt
 - a) homiletický výklad
 - b) prostý výklad

1a) lingvistický předpoklad Jiftáchova slibu

³⁴² ČEP překládá volně jako „Můžeš se dnes stát mým zetěm prostřednictvím druhé,“ zde jsme ale ponechali trochu krkolomnější doslovné znění, na které lépe sedí Radakův argument.

V této poznámce se Radak věnuje interpretaci Jiftáchova slibu v Sd 11:31. Podle jeho názoru zde existují dvě možnosti výkladu. První z nich Radak prezentuje jako tradiční, tedy předávanou rabíny. Není zde přesně určena, ale ve vztahu ke druhé možnosti je textem implikován výklad, podle nějž Jiftách formuloval slib tak, že mohl slíbit něco nevhodného k oběti, jak jsme to mohli vidět v Be-rešit raba 60:3 a v Taanit 4a (viz 2.3.2, bod 1d, a 2.4.2, bod 1c). Radak ale oproti tomuto názoru, který sám považuje za rozšířený, uvádí druhou možnost interpretace, kterou měl prosazovat jeho otec, Josef Kimchi. Tento výklad je založen na možnosti různého chápání spojky ו ve spojení והיה ליהוה והעליתיהו עילה. Běžně se tato spojka používá v poměru slučovacím, tedy jako „a“, ale Kimchi zde navrhuje číst ji ve vylučovacím poměru, tedy „nebo“. Tím pádem by takto postavený slib dával dvě možnosti toho, jak lze naložit s „tím, co první vyjde vstříc“ – 1) obětovat to jako zápalnou oběť, bude-li se jednat o něco vhodného k obětování, nebo 2) zasvětit to Hospodinu bez nutnosti fyzické likvidace, bude-li to něco nevhodného či přímo rituálně nečistého (viz též 1.2, bod 3a). Aby podpořil svou teorii, přikládá Kimchi příklad z jiného biblického místa a to konkrétně z Ex 21:15, kde je též vhodné číst ו jako „nebo“, jak to ostatně platí i v překladech tohoto verše („*Kdo uhodí svého otce **nebo** matku, musí zemřít.*“³⁴³).

1b) výklad Jiftáchova slibu

Na základě této možnosti číst Jiftáchův slib jiným způsobem, Radak, na rozdíl od ostatních biblických komentátorů, dochází k závěru, že Jiftáchova dcera obětována nebyla. Vzhledem k jeho výkladu slibu by dcera zapadala do kategorie věcí, které nejsou vhodné k oběti, a proto by se na ni měla vztahovat pouze první část slibu – zaslíbení Hospodinu. To Radak dále rozvíjí komentáři k Sd 11:39 (viz níže). Ve své argumentaci pokračuje odkazem na verš, kterým má být pravděpodobně Sd 11:36, ve kterém Jiftáchova dcera žádá o odklad a říká, že bude „opлакávat své panenství.“ Radak ovšem tento verš cituje se slovem נפשי. Dcera by pak oplakávala svůj „život,“ či „duši“. Důvod tohoto oplakávání je vysvětlen veršem Sd 11:39, podle kterého „nepoznala muže“. Pravým důvodem smutku by tak nebylo ukončení života fyzického na základě smrti obětováním, ale ukončení života sociálního, kdy kvůli otcovu slibu nemůže dojít k jejímu sňatku a její (i jeho) rod nevyhnutelně skončí.

Posledním Radakovým argumentem ve prospěch neobětního výkladu je fakt, že biblický text sice zmiňuje, že Jiftách svůj slib splnil, ale nikde není přímo řečeno, že by svou dceru obětoval. Tyto argumentace jsou možné vzhledem k tomu, že na tato biblická místa používá

³⁴³ Vulgáta překvapivě nechává doslovný překlad („*patrem suum et matrem*“).

Radak prostý výklad, jak to ostatně i sám zmiňuje. Na konci svého rozboru ale přiznává, že ačkoli se jedná o „pěkný výklad“, nelze se v tomto případě bránit tradici předávané rabíny, která podává výklad opačný. Radak tak svůj výklad proti těmto tradičnějším interpretacím neobhájí a spíše než za možnou náhradu jej zřejmě považuje za intelektuální cvičení. I přesto se ale této interpretaci drží i při výkladu dalších veršů.

2a) Jiftáchova rodina na základě různočtení

Ve verši Sd 11:34 Radak osvětluje výraz מִמֶּנּוּ, který je použit ve chvíli, kdy je Jiftáchova dcera označena za jediného Jiftáchova potomka. Toto místo je problematické, neboť vzhledem ke stavbě věty by čtenář očekával spíše výraz מִמֶּנָּה (kromě ní) než מִמֶּנּוּ (dosl. kromě něj). Radak se zde odkazuje na možnost různočtení, která je zmíněna jednak v Targumu Jonatan a jednak v poznámkách masoretů. Podle obou těchto zdrojů lze číst tento výraz právě jako מִמֶּנָּה. Radak následně poukazuje na to, že se jedná o potvrzení textu z Sd 11:39, podle něhož Jiftáchova dcera „nepoznala muže,“ což upřesňuje i tvrzením, že „neměla manžela“. Nespojuje tedy toto čtení s tím, že Jiftáchova dcera byla jedináček, tj. že „kromě ní neměl“ děti, ale má zde na mysli výklad ve smyslu „z ní neměl“ žádné děti, tj. že Jiftáchova dcera neměla žádné děti, protože „nepoznala muže.“ Radak tak poukazuje na nepokračování Jiftáchova rodu, které je zapříčiněno jeho slibem.

2b) Jiftáchova rodina na základě doslovného čtení

Kromě výše zmíněného výkladu nabízí Radak ještě interpretaci založenou na doslovném čtení slova מִמֶּנּוּ, které by pak odkazovalo přímo na Jiftácha. Potom by se text odvolával na to, že Jiftách neměl žádné další vlastní děti. Zdůraznění מִמֶּנּוּ (z něj) by pak mělo podle Radaka odkazovat na fakt, že sice neměl další děti on sám, ale přesto měl ještě nějaké implicitně mít. Proto Radak navrhuje, že by mělo jít o děti pocházející z předchozího sňatku jeho ženy. Radak se zde každopádně nepřiklání ani na jednu stranu a obě varianty předkládá jako možné.

3) splnění slibu

V souladu se svým předchozím komentářem ke slibu (viz výše) pokračuje Radak ve své teorii o neobětování Jiftáchovy dcery. V případě verše Sd 11:39 tedy potřebuje vysvětlit, jak je, přijmeme-li jeho závěry, třeba interpretovat fakt, že biblický text mluví o splnění slibu Jiftáchem. Radak zde vychází z toho, že dcera měla být zasvěcena Hospodinovi. Dochází k závěru, že pokud byla „pouze“ zasvěcena a neobětována, musela se nacházet ve stavu jakési poustevnice žijící v ústraní, „oddělena od lidí a světských zvyků.“ Jiftách tak měl svůj slib

naplnit tím, že jí vystavěl dům, implicitně patně mimo město. Zmínku o zvyku, který měl na základě těchto událostí vzniknout, pak již bylo snadné vyložit tak, že dívky měly chodit k Jiftáchově dceři právě do tohoto odděleného domu, kde s ní mohly nějaký čas pobývat a oplakávat s ní její nenaplněný život.

4a) oplakávání panenství

Výklad verše Sd 11:40 je vázán na výraz לתנות (aby oplakávaly). Radak zde nabízí dvě možnosti, jak toto slovo vyložit. Jedním z nich jsou výrazy podobné tradičnímu překladu, totiž „aby naříkaly“, či „aby plakaly“. Tyto interpretace Radak zakládá na překladu nabízeném Targumem Jonatan. Zároveň poukazuje i na jiné biblické místo, konkrétně 2S 3:33, kde se v targumu vyskytuje stejný překlad. Kromě tohoto výkladu ale Radak nabízí i možnost přeložit לתנות ve smyslu „aby utěšovaly“ a „aby rozprávěly“. Tím opět poukazuje na svou linii výkladu, podle níž nebyla Jiftáchova dcera obětována. Každoroční průvod israelských dívek se tak neměl konat na památku Jiftáchovy dcery, ale naopak měl mířit k jejímu domu, ve kterém v ústraní přebývala (viz výše), a tam s ní kolegiálně rozmlouvat a utěšovat ji v její samotě.

Následně Radak upozorňuje z gramatického hlediska na závěrečnou větu verše Sd 11:39, v níž je použito femininum ve tvaru הן ve větě „a stalo se zvykem,“ neboť na něj navázaný חוק (zvyk) je maskulinem. Podle Radaka se zde jedná o zkrácené vyjádření, které odkazuje na cestu (הליכתן, tedy femininum) israelských dívek k Jiftáchově dceři, která byla oním každoročním zvykem. Zároveň s tím ale poukazuje na jiný výklad, který nabízí Targum Jonatan (viz 2.2.3), v němž je věta „a stalo se zvykem“ navázána na doplňující text zmiňující lidskou oběť.

4b) citace sporu Jochanana a Reš Lakíše

Následně Radak znovu konstatuje možnost dalších interpretací osudu Jiftáchovy dcery. Jako doklad uvádí texty zmíněné v Be-rešit raba 60:3. Nejprve zde cituje spor rabiho Jochanana a Reš Lakíše, zmíněný v 2.3.3, bod 2a. Kromě několika marginálních zkrácení se jedná o přesný přepis.

4c) citace sporu Jiftácha a Pinchase

Dále Radak cituje další část textu midraše, a to konkrétně spor mezi Jiftáchem a knězem Pinchase, zde popsany v 2.3.3, bod 2b. K původnímu textu připojuje krátkou poznámku, která vysvětluje, že sejmutím slibu je zde myšlena možnost vyplatit dceru penězi. Doplňuje

tak konkrétní odkaz na Targum Jonatan, který v původním textu chybí. V závěru již ale necituje odkaz Be-rešit raba 60:3 na přísloví o rodičce a porodní bábě.

4d) citace trestu pro Jiftácha a Pinchase

Nakonec Radak přebírá i text o potrestání Jiftácha a Pinchase, zde zmíněný v 2.3.3, bod 2c. Text je na začátku mírně zkrácen v popisu odpadání údů. Částečně je tato část ale opět zmíněna v poznámce k Sd 12:7 (viz níže). Jinak se jedná o texty stejné.

4e) Jiftáchovo pochybení

K těmto přímým citacím midraše Be-rešit raba 60:3 dodává Radak svůj vlastní závěr, který se v midraši nenachází. Jiftách podle tohoto textu jasně pochybil, když se rozhodl dodržet slib, který vyslovil. Tento slib totiž podle Radaka opravdovým slibem implicitně nebyl. Právě snaha Jiftácha a potažmo i jeho dcery vyplnit slib až do konce je zde vykládána jako jejich největší pomýlení.

5a) homiletický výklad Jiftáchovy smrti

Komentář, který Radak připojuje k verši Sd 12:7, se zabývá okolnostmi Jiftáchovy smrti, přičemž jejich výklad je založen na výkladu slov בערי גלעד. První možností interpretace je homiletický výklad, který odpovídá textu z Be-rešit raba 60:3 a navazuje tak na text o konci Jiftácha a Pinchase (viz bod 4b a 2.3.3, bod 2c). Jedná se tedy o tradiční výklad, podle nějž je třeba brát množné číslo ערי doslova a následně vykládat tento verš jako zprávu o Jiftáchově nemoci (zde jsou namísto malomocenství zmíněny vředy) po níž mu postupně odpadaly údy, které byly pohřbeny v různých gileádských městech. Zároveň zde Radak doplňuje tvrdé odsouzení Jiftácha zmiňující, že Jiftách tím, že nezpochybnil svůj slib, svou dceru zavraždil.

5b) prostý výklad Jiftáchovy smrti

Zároveň ale Radak navrhuje jiný výklad, který zapadá do jím propagované linie teorie o neobětování dcery. Podle něj je možné בערי גלעד číst jako „jedno z gileádských měst.“ Na podporu svého výkladu si bere další dvě biblická místa (1S 18:21 a Zach 9:9) ve kterých je též množné číslo použito tímto způsobem, tedy „jedno z vícera“. Tím pádem zmínka o nutnosti Jiftácha potrestat za jeho přečin odpadá. Tento čistě na gramatickém čtení založený výklad označuje Radak sám za prostý.

2.6 Ramban, komentář k Lv 27:28-29

2.6.1 Kontext

Své biblické komentáře začal Ramban³⁴⁴ psát ještě ve Španělsku, kde zřejmě zpracoval jejich větší část, ale dokončil je až později v Erec Jisrael,³⁴⁵ tj. až po disputaci v Barceloně roku 1263 a následujícím soudu roku 1265, po kterém uprchl z Aragonu, a před svou smrtí roku 1270. Nachmanides sepsal komentáře ke všem knihám Tóry a ke knize Jób. Na rozdíl od Rašiho či Abrahama ibn Ezry pro něj není zásadní pouhé objasnění jednotlivých veršů, ale snaží se pomocí svého komentáře odhalovat hlubší smysl veršů a v nich obsažené halachy a zároveň skrze ně prezentovat i svou vlastní filosofii.³⁴⁶ Nachmanides se také domnívá, jak uvidíme i níže, že v Tóře se nacházejí tématická propojení, která lze odvodit za pomoci typologické metody interpretace, kdy vyhledává jednotlivé motivy napříč textem Tanachu a propojuje je na základě vnitřní podobnosti.³⁴⁷

Oddíl Rambanova komentáře, uvedený v této podkapitole, se vztahuje k jeho výkladu veršů Lv 27:28-29, které se zabývají otázkou klatby. V návaznosti na sdělení z předcházejícího verše Lv 27:26, které říká, že dobytče, které je zasvěcené Hospodinu, ale je nečisté, je třeba vyplatit, se text obrací k věcem, které jsou klaté (Lv 27:28): „*Jenom nic klatého, co někdo jako takové oddal Hospodinu z čehokoli, co má, z lidí, z dobytka i z polností, jež má ve vlastnictví, nesmí být prodáváno ani vypláceno. Všechno klaté je velesvaté*

³⁴⁴ Moše ben Nachman Gerondi (1194 – 1270), známý pod akronymem Ramban či latinizovanou formou Nachmanides, pocházel ze španělské Girony. Jedná se o jednoho z nejvýznačnějších středověkých rabínů. Působil jako talmudista a exegeta, ale také jako filosof, kabalista a básník a stejně jako jeho ještě známější myšlenkový sok, Moše ben Maimon, byl též lékařem. Známa jsou mimo jiné jeho obsáhlá responsa. V roce 1232 se v Montpellier účastnil debaty ohledně Maimonida a jeho aristotelské filosofie. Roku 1263 se nuceně účastnil disputace v Barceloně, kde obhajoval židovskou stranu proti dominikánovi Pablo Christianovi. Zřejmě i kvůli důsledkům této disputace opustil Španělsko a od roku 1267 pokračoval ve své práci v Jeruzalémě, kde založil synagogu a ješivu. Ve svých biblických komentářích se nebojí kritické analýzy Talmudu a midrašů a klade důraz na narativ a legislativní stránku. Filologii využívá spíše jen v případech, kdy je to nutné. Ramban podrobuje kritické analýze různé rabínské prameny a ověřuje jejich kompatibilitu s biblickým textem. Snaží se psát jasně, díky čemuž byly jeho komentáře dosti populární. Ve svých komentářích využívá i své znalosti kabaly. Tam, kde se ocitají mimo tradici, polemizuje s Rašim a ibn Ezrou. Jeho dílo čítá na padesát spisů včetně pijutů. PRESCHER, Tovia, heslo *Nachmanides* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 14: Mel-Nas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 739-744.

³⁴⁵ Ibidem, str. 740.

³⁴⁶ Ibidem.

³⁴⁷ DISTEFANO, Michel G., *Inner-Midrashic Introductions and Their Influence on Introductions to Medieval Rabbinic Bible Commentaries*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, str. 195.

a náleží Hospodinu.“ Pro Nachmanida je ale závažnější výrok následující (Lv 27:29): „*Nikdo z lidí, kdo je klatbou oddán Bohu jako klatý, nemůže být vyplacen; musí zemřít.*“ Tyto verše se stávají podkladem pro Rambanovu úvahu o vymezení a popsání pojmu klatby (קללה), kterou uvádí citací Rašiho. Raši se domnívá, že pokud byl někdo pomocí klatby odsouzen k smrti, není jej již možné vykoupit proto, že takový člověk nemá žádnou hodnotu (דמים). Jasně tak odděluje člověk zasvěceného Bohu, kterého lze vyplatit podle „ceníku“ v Lv 27:1-8, od toho, který je klatý, tedy odsouzený na smrt.

Dále Nachmanides uvádí, že podle některých učenců se verš Lv 27:29 vztahuje na nemožnost vykoupení se z trestu smrti za prohřešek, čímž jej spojuje s veršem Nu 35:31 („*Za život vraha nepřijmete výkupné*“). Pojem קללה je tu tak chápán jako odsouzení na smrt.³⁴⁸ Ale pouze, jak to dále uvádí i Ramban, v případě, že je klatým člověk. Pokud je jako klaté zasvěcené něco jiného, pak takovou věc většinou vykoupit lze.

Ramban dále doslovně interpretuje verš Lv 27:28, který zmiňuje oddání klaté věci Hospodinu, tak, že taková věc (či člověk nebo zvíře) má být odevzdána kněžím, coby služebníkům Hospodinovým. Taková věc zároveň nemůže být podle tohoto verše ani prodána ani vyplacena. Odevzdání kněžím je pak podle traktátu Arachin 28b automatické, pokud není slib specifikován. Podle jiného názoru na stejném místě je takto automatické odevzdání dané věci do chrámové pokladnice.³⁴⁹ Nachmanides k těmto možnostem přidává třetí, která platí, pokud se slib vztahuje na něco, co slibující nevlastní, typicky tedy na město označené klatbou v čase svaté války. Zde Ramban odkazuje na verš Nu 21:2, ve kterém jsou nepřátelská města spolu s jejich obyvateli zaslíbena klatbou. V takovém případě by mělo být vše, co se v takovém městě nachází, zničeno, neboť záměrem slibujícího je zde podle Rambana totální likvidace daných nepřátel.

K těmto v jiných rabínských pramenech uváděným interpretacím klatby přidává Nachmanides možnost usmrcení člověka, pokud poruší slib nařízený autoritou. Tento výklad podkládá výrokem verše Sd 21:10 o nutnosti zničit obyvatele gileádského Jábeše, neboť se nedostavili na shromáždění do Mispy, kterýžto přečin bylo podle Sd 21:5 nutno potrestat smrtí. Ramban zde cituje rabi Akivu, který v midraši Jelamdenu³⁵⁰ říká: „Klatba je slib a slib je klatba.“ Protože tedy obyvatelé Jábeše překročili klatbu, museli být usmrceni.

³⁴⁸ MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated*. Volume 5, Vayikra = Leviticus. Brooklyn: Mesorah Publications, 2010, str. 853, pozn. 40 a 41.

³⁴⁹ Ibidem, str. 854, pozn. 46.

³⁵⁰ Dochováno v midraši Tanchuma, Va-ješev 2:8.

Nachmanides z tohoto příkladu usuzuje, že klatba mohla platit jako přísaha, jejíž porušení je trestáno smrtí, v případě, že ji vyslovil král Israele či Sanhedrin v přítomnosti celého Israele, jako tomu bylo i v případě slibu týkajícího se nutnosti dostavit se do Misy. Takový slib se mohl podle Rambana týkat čehokoli od soudních výroků po vyhlášení klatby proti nepřátelskému městu. Jako podporu pro svou argumentaci dále zmiňuje incident popsáný v 1S 14:24-45, kdy Saul vydal zákaz cokoliv požit, dokud se nepomstí Pelištejcům. Jeho syn Jonatan, nevěda o tomto zákazu, si následně vzal kapku medu. Jakmile se o tom Saul dozvěděl (1S 14:44), rozkázal, že má být za toto provinění usmrcen. Ramban zde říká, že zde musel platit výše zmíněný princip rabi Akivy o záměnnosti klatby a slibu, protože na jiném základě by podle něj nemohl být Jonatan odsouzen k smrti.

Tento princip Nachmanides dále rozvíjí i ve zkoumaném textu, kdy obrací svou pozornost k Jiftákovu příběhu. Následně rekapituluje celou situaci výkladu klatby tak, že se podle něj interpretace jeho a učenců nevyklučují, což dokládá příkladem veršů Lv 19:26 a Dt 24:16, ze kterých rabíni též odvodili více různých závěrů. Možnosti výkladu klatby v Lv 27:29 Nachmanides tedy shrnuje takto: 1) odsouzeného k smrti nelze vykoupit, 2) stížený klatbou během války nemůže být omilostněn, 3) ten, kdo porušil nařízení Sanhedrinu či krále nemůže být omilostněn.

Na závěr se vrací zpět k případu krále Saula a jeho syna Jonatana a vysvětluje, proč tento nebyl nakonec zabit, přestože porušil králův příkaz. Nachmanides tvrdí, že lid mohl Jonatana vykoupit tak, jak je to psáno v 1S 14:45, ačkoli je to v rozporu s veršem Lv 27:29. Argumentuje tím, že Jonatan předtím velkou měrou dopomohl k vítězství Israele nad Pelištejci a tento zázrak měl být pro lid dostatečným důkazem pro to, že pokud byl Jonatan tak dobrý člověk, nemohl porušit nařízení svého královského otce úmyslně. Ramban zde tak implicitně dodává, že v případě této aplikace klatby je nutný zlý úmysl klatého člověka, ačkoli v předchozím textu se o tom nezmiňuje.

Exkurs: Klatba

Slovo חָרַם je etymologicky spřízněné s akkadským *haramu* (oddělený) či arabským *haram*, které odpovídá významům „zakázaný“ či „svatý“.³⁵¹ Podobná dvojakost je zachována i v hebrejštině, ve které nabírá významy (coby sloveso) zasvětit zkáze, zničit/vyhubit jako klaté, zavazovat kletbou, zasvětit klatbou Hospodinu (především válečnou kořist) či (coby

³⁵¹ Heslo חָרַם, GESENIUS, Wilhelm, DONNER, Herbert, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer, Berlin, 2013.

podstatné jméno) klatba, tabu, zasvěcení, případně přímo odevzdání božstvu skrze úplné zničení.³⁵² Slovník moderní hebrejštiny dále nabízí i významy bojkot či embargo.³⁵³ V rabínském judaismu je toto slovo používáno i jako termín pro židovskou „exkomunikaci.“ Co se týče mimobiblických zmínek, můžeme tvar odvozený od kořene חרם najít například v textu Měšovy stély (řádek 17): כִּי לַעֲשׂוֹת כַּמֶּשֶׁה חֲרַמְתָּהּ (ky.l'štr.kmš.hḥrmth) – „(...) *neboť jsem je zasvětil (=jako klaté) Aštar-Kemošovi.*“³⁵⁴

Jak chápat biblickou klatbu? Starozákonní texty ji vnímají jakožto označení toho, že daná věc či člověk náleží Hospodinu, jak říká např. Nu 18:14 – „*Tvé bude i všechno, co je v Izraeli postiženo klatbou.*“ Často to znamená likvidaci, a to opět jak majetku, tak i obyvatelstva, což můžeme vidět např. ve verši 1S 15:3 – „*Nyní jdi a pobij Amáleka; jako klaté zničíte vše, co mu patří.*“ V tomto případě je znatelná i závažnost a zároveň i závaznost takového sdělení. Král Saul je v tomto případě následně kárán Samuelem za to, že tento příkaz na sto procent nevyplnil a něco z majetku poražených Amálekovců si ponechal. Podobně ve verši Joz 6:17 je celé Jericho zaslíbeno Hospodinu coby klaté a jedinou výjimku tvoří Rachab, která předtím pomohla Israelcům. Implicitně se tedy klatba (v tomto případě jasně likvidační) vztahuje na všechny ostatní obyvatele města. Často je klatba spojena se slibem Hospodinu, jako např. v Nu 21:2 – „*Jestliže skutečně vydáš do mých rukou tento lid, zničím jejich města jako klatá.*“

Jak se ale zdá mimo jiné i z výše citovaného verše Nu 18:14, nemusí termín klatba vždy nutně odkazovat na likvidaci. V tomto a jiných případech odkazuje spíše na zasvěcení dané věci či člověka kněžím (a jejich prostřednictvím tedy i Hospodinu) bez toho, aby došlo ke zničení či zabití.

³⁵² Viz hesla חרם v GESENIUS, Wilhelm, DONNER, Herbert, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Vol. I*, E. J. Brill, Leiden, 1994. KADARI, Menachem Cvi, *Milon ha-ivrit ha-mikra'it*, Universitat Bar-Ilan, Ramat-Gan, 2006.

³⁵³ Heslo חרם, *Praktický slovník hebrejsko-český a česko-hebrejský*, Lingea s. r. o., Brno, 2017.

³⁵⁴ Viz COMPSTON, H. F. B., *The Inscription on the Stele of Měša', Commonly Called the Moabite Stone – The Text in Moabite and Hebrew, with Translation*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1919, str. 12. Překlad s přihlednutím k SCHWARTZ, Mark, Devoted to Destruction: The Moabite Stone and Military History, In: *Ancient Warfare*, Vol. XI, 4/2017, str. 21.

2.6.2 Text³⁵⁵

<p>וזה היה טעותו של יפתח בבתו כי חשב כאשר חרם נגיד ישראל חל וקים להמית אנשים או העובר על חרמו חייב מיתה כן אם נדר בעת מלחמה לעשות מאיש או אנשים זבח יחול הנדר ולא ידע כי חרם המלך והסנהדרין חל על המורדים לכלותם או על העובר גזירתם ותקנתם אבל לחול הנדר לעשות עולה מדבר שאין ראוי לה' חס וחלילה ולכך אמר בב"ר (ס ג) שאפילו הקדש דמים לא היה חייב ונענש בדמה</p> <p>ואל תהיה נפתה בהבלי ר"א האומר כי פירוש והעליתיהו עולה (שופטים יא לא) או והעליתיהו לומר אם יהיה היוצא מדלתי ביתי איש או אשה והיה לה' קודש שיהיה פרוש מדרכי העולם לעמוד לשרת בשם ה' בתפלה להודות לאלהים ואם יהיה דבר ראוי ליקרב אעלנו עולה ועשה בית לבתו מחוץ לעיר והתבודדה שם וכלכלה כל ימיה ואיש לא ידעה והיתה בתו צרורה שם</p>	<p>A toto byla chyba, [které se] Jiftách [dopustil] na své dceři, neboť se domníval, že [stejně] tak, jako se klatba vládce Israele uplatňuje a platí, [pokud jde o] usmrcení lidí, nebo [tak, jako] musí zemřít ten, kdo překročil výrok jeho klatby, tak bude tento slib platit [i v případě,] jestliže slíbil v čase války obětovat člověka či lidi. A nevěděl, že se klatba krále a Sanhedrinu vztahuje na zničení vzbouřenců, či na toho, kdo překročil jejich vyhlášky a nařízení. Ale aby se slib vztahoval na vykonání zápalné oběti z něčeho, co není [vhodné k obětování] Hospodinu[?] Bože chraň! A proto řekli [rabíni] v Be-rešit raba (60:3), že [Jiftách] dokonce nebyl ani povinen [ji] vyplatit a byl potrestán za její krev.</p> <p>A nenech se přesvědčit marnými [výroky] rabiho Abrahama [ibn Ezry], který říká, že výkladem [verše Sd 11:31] „A obětuji to jako zápalnou oběť,“ je „nebo to obětuji jako zápalnou oběť,“ čímž chce říci, [že tuto část verše lze interpretovat takto:] „Jestliže vyjde z dveří mého domu muž nebo žena, bude zasvěcený Hospodinu, protože bude oddělen od způsobů tohoto světa, aby stál [...] ve službě [ve jménu] Hospodinově (Dt 18:5) a aby modlitbou vzdával díky Bohu. A jestliže</p>
---	---

³⁵⁵ Text podle edice *Yalkut, Sifsei Chachomim Chumash*, Metsudah Publications, 2009, dostupné online z https://www.sefaria.org/Ramban_on_Leviticus.27.29?lang=he (cit. 19. 2. 2019). S přihlédnutím ke komentované edici MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated*. Volume 5, Vayikra = Leviticus. Brooklyn: Mesorah Publications, 2010, str. 852 – 859.

<p>ואלה דברי רוח כי אם נדר שיהיה לה 'איננו שיהיה פרוש אבל יהיה כמו שמואל שאמרה אמו ונתתיו לה (שמואל א א יא) והיה משרת בבית ה' לא פרוש וכפי משפטי התורה אין ביד האדם שידור ביוצאי פתח ביתו שיהיו פרושים כאשר אין בידו להעלותם עולה</p> <p>ואם הדבר כן היתה בתו הבוכה על בתוליה ורעיותיה עמה כזונות לקלס אתנן וח"ו שיהיה חק בישראל לתנות לבת יפתח ארבעת ימים בשנה מפני שלא נשאת לבעל והיתה עובדת את ה' בטהרה אבל הדבר כפשוטו וטעותו היה ממה שאמרתי</p>	<p>to bude něco vhodného k oběti, pozvednu to jako zápalnou oběť.“ A udělal pro svou dceru dům mimo město a byla tam v odloučení a podporoval ji po všechny dny jejího [životu]. A muž ji nepoznal, [neboť] jeho dcera byla svázána [s tím místem].</p> <p>Ale tato [slova] jsou mluvením do větru, protože kdyby slíbil, že bude [zasvěcená] Hospodinu, nebyla by oddělená, ale bylo by to jako [v případě] Samuela, protože jeho matka řekla (1S 1:11): „Daruji jej tobě, Hospodine.“ A stal se služebníkem v domě Hospodinově, nebyl oddělen. A podle výroků Tóry není v moci člověka, aby slíbil, že ti, kdo vyjdou z dveří jeho domu, budou odděleni. Stejně tak není v jeho moci, aby je obětoval zápalnou obětí.</p> <p>A jestliže by tomu tak bylo, jeho dcera oplakávající své panenství spolu se svými družkami by byla „jako děvky, které si cení své výplaty“ (Ez 16:31). A Bože chraň, aby se stalo zvykem Israeli, aby byla oplakávána Jiftáchova dcera čtyři dny v roce proto, že se neprovdala a [místo toho] v čistotě sloužila Hospodinu. Spíše [je třeba] tuto záležitost [chápat v jejím] doslovném smyslu. A [Jiftáchova] chyba [vzešla] z toho, co jsem řekl [výše].</p>
--	--

2.6.3 Analýza a komentář

V návaznosti na svůj výklad pojmu klatba zmíněném v Lv 27:29 Ramban uvádí jako příklad špatné aplikace klatby právě Jiftáchův příběh. Nejprve nabízí svůj vlastní výklad, který zapadá do jeho biblického komentáře, a v návaznosti na něj uvádí interpretaci

Abrahama ibn Ezry založenou na jiném principu, jejíž závěry kriticky vyvrací. Strukturu Rambanova textu týkajícího se Jiftáchova slibu lze shrnout takto:

- 1) Rambanova interpretace
- 2) Ibn Ezrova interpretace
- 3) Rambanovy protiargumenty
 - a) Jiftáchův slib
 - b) Osud Jiftáchovy dcery

1) Rambanova interpretace

Na rozdíl od svých předchůdců, kteří se zabývali Jiftáchovým slibem v traktátu Taanit a v midraši Be-rešit raba, Ramban formuluje důvody nesprávnosti takového slibu jiným způsobem. Podle něj zde nejde nutně o špatnou formulaci slibu, ale o špatné pochopení pojmu klatba. Nachmanides odkazuje na své předchozí úvahy o klatbě, kdy naznačil možnost aplikovat ji jako trest smrti za porušení nařízení krále či Sanhedrinu. Od tohoto bodu dále odvíjí myšlenku, že tuto interpretaci klatby si Jiftách vzal za svou a pokusil se ji použít i v případě svého vlastního slibu. V Jiftáchově případě ale mělo podle Rambana dojít k překroucení tohoto výkladu, který měl Jiftách pochopit jako možnost obětovat člověka v čase války. Zajímavé je, že Nachmanides tak evidentně předpokládá, že slib zde implicitně počítal se zápalnou obětí člověka, což je z pohledu Tóry samozřejmě nepřipustné.

Tento výklad Nachmanides zakládá na tom, že Jiftách zde slibuje usmrcení v podobě oběti, což za určitých podmínek odpovídá jeho výkladu klatby. Tyto podmínky, zde především to, že se jedná o nařízení vládcy Izraele, splněny nejsou, respektive jsou splněny jen částečně. Jiftách je sice v tomto případě izraelským předákem, ale v jeho formulaci slibu nejde o překročení nařízení, jako tomu bylo v případě Saula a Jonatana či pobití obyvatel Jábeše, ale přímo o nabídnutí oběti, což již podle Nachmanida není validní formulací klatby. V případě Saula je formulace nařízení jasná (*„Bud' proklet muž, který by do večera, dokud se nepomstím svým nepřátelům, pojedl nějaký pokrm.“*), v případě nutnosti dostavit se do Mistry mělo jít o formulaci přísahy (*„Byla totiž vyslovena veliká přísaha proti tomu, kdo by se nedostavil do Mistry k Hospodinu, že bez milosti propadne smrti.“*), která se podle rabi Akivy má rovnat klatbě. V případě formulace Jiftáchova slibu (*„[...] ten, kdo mi vyjde naproti z vrat mého domu, až se budu vracet v pokoji od Amonců, bude patřit Hospodinu a toho obětují v zápalnou obět'.“*) o žádném překročení nařízení či přísahy nemůže být řeč.

Nachmanides svůj výklad ukončuje odkazem na Be-rešit raba 60:3, konkrétně na text zmiňující, že Jiftách nemusel svou dceru ani vyplatit, čímž se přidává na stranu Reš Lakíše (viz 2.3.3, bod 2a), a dále také na text o potrestání Jiftácha za prolití krve své dcery (viz 2.3.3, bod 2c).

2) Ibn Ezrova interpretace

Nepříliš lichotivým sdělením o marnosti jeho výroků uvádí Ramban interpretaci Jiftáchova slibu od Abrahama ibn Ezry.³⁵⁶ Jedná se o text, který máme dochován pouze na tomto místě, v ibn Ezrově díle ho nenajdeme, respektive o něm najdeme pouze krátkou zmínku v Sefer ha-ibur, kde ibn Ezra píše, že tento oddíl knihy Soudců „jsem vyložil ve své knize.“³⁵⁷ Již ale nerozvádí ve které. Jeho argumenty týkající se slibu jsou de facto stejné jako v případě Radakova výkladu (viz 2.5.3, body 1a a 1b). Stejně jako Radak i ibn Ezra interpretuje וַיְבַרְכֵם v sousloví והעליתיהו עולה jako „nebo“, čímž dochází i ke stejnému závěru – Jiftách svou dceru obětovat nemusel a místo toho mohla být zasvěcena Hospodinu, neboť takto formulovaný slib jej k lidské oběti přímo nezavazoval.³⁵⁸ V takovém případě jí měl Jiftách vystavět dům mimo město, ve kterém měla žít v ústraní do konce života, přičemž Jiftách coby její otec ji měl materiálně podporovat. Tuto izolaci, doslova oddělení (פרש), popisuje ibn Ezra jako asketický život poustevníka, který žije vzdálen od lidí a svůj čas tráví velebením Boha modlitbami. Tím

³⁵⁶ Abraham ben Meir ibn Ezra (1089 – 1164) byl profesionálním básníkem a biblickým komentátorem, zároveň se zabýval hebrejskou gramatikou, filosofií a přírodními vědami, především astronomií. Na rozdíl od některých jiných středověkých učenců neměl žádné formální vzdělání v ješivě. Pocházel pravděpodobně ze španělské Tudely a během svého života často cestoval, neboť byl coby básník závislý na podpoře patronů, za kterými se stěhoval. Mnoho těchto charakteristik měl společných i se svým kolegou Jehudou ha-Levi, kterého též zmiňuje ve svých komentářích. Z ibn Ezrova díla se nám nedochovaly jeho arabské spisy, ale pouze ty, které byly přeloženy do hebrejštiny. Na ztracenou knižní produkci odkazují citáty v dílech přeživších (jako je tomu právě i v našem případě). Ve svých biblických komentářích se často pohybuje v rámci metod španělské školy hebrejské filologie a jazyk, gramatika a s nimi spojený פשוט jsou pro něj zásadní. JOSPE, Raphael, SIMON, Uriel, heslo *Ibn Ezra, Abraham ben Meir* in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 9: Her-Int*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, str. 665-671.

³⁵⁷ IBN EZRA, Abraham, ספר העבור, Verein M'kize Nirdanim, Lyck, 1874, str. 8. Viz též MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated*, str. 856, pozn. 76.

³⁵⁸ Ibidem, str. 857, pozn. 81.

ibn Ezra vysvětluje i fakt, proč Jiftáchova dcera „nepoznala muže“ (Sd 11:39),³⁵⁹ neboť byla odloučena od veškerých světských aktivit.³⁶⁰

Je otázkou, zda lze považovat ibn Ezrův komentář za podklad pro Radakovy úvahy. Na jedné straně je zde evidentní podobnost těchto dvou výkladů, které jsou oba založeny na gramatickém výkladu biblických veršů, zároveň víme, že Radak byl při své práci ovlivněn ibn Ezrovými názory. Na druhé straně je třeba říci, že, jak je možné vidět v 2.5.3, bod 1a, Radak jako svůj zdroj uvádí svého otce, nikoli ibn Ezru, je tedy otázkou, jestli byl s ibn Ezrovým textem obeznámen. De facto tedy nelze vyloučit ani jednu z odpovědí, které se zde nabízí: 1) Ibn Ezrův výklad je výchozím pro komentář Davida Kimchiho, 2) ibn Ezra a Radak vycházejí ze stejného zdroje nebo 3) ibn Ezra a Radak došli na základě gramatických bádání nezávisle na sobě ke stejnému výkladu.

3a) Jiftáchův slib

Ramban silně nesouhlasí s názory ibn Ezry a označuje je jako „mluvení do větru,“ čímž odkazuje na knihu Jób (16:3) a pokračuje tak ve své kritice naznačené již výše (bod 2). Prvním bodem kritiky je Nachmanidovo odmítnutí tvrzení, že by zasvěcení Hospodinu (היה ליהוה) mohlo být interpretováno jako poustevnícký život (פרוש). Jako podklad pro svou kritiku si bere verš 1S 1:11, ve kterém Samuelova matka zasvěcuje svého syna Hospodinu, ale tento se stává služebníkem v Chrámu, nikoli poustevníkem. Zasvěcení Hospodinu se tedy podle Rambana rovná pouze službě v Chrámu. Druhým bodem, kterým argumentuje Ramban, je přesvědčení, že slíbit jakékoliv nakládání s člověkem pouze na základě toho, že vyjde ze dveří domu, je proti příkazům Tóry. A to bez ohledu na to, jestli by došlo k ustanovení dotyčného poustevníkem, jak je tomu v případě ibn Ezrova výkladu, či jeho obětování, jak toto místo interpretuje tradice i Ramban. V tomto případě ovšem neuvádí žádné konkrétní zdůvodnění pomocí biblického textu. I v případě, že bychom uznali ibn Ezrovu interpretaci Jiftáchova slibu, by tedy podle Nachmanida muselo platit stanovisko, že Jiftách se zmýlil, když se domníval, že je jeho slib platný a zavazující pro něj a jeho dceru.³⁶¹

3b) Osud Jiftáchovy dcery

Pomyslný poslední hřebíček do rakve zasazuje Ramban ibn Ezrovu výkladu ve chvíli, kdy kritizuje jeho výklad následků Jiftáchova slibu. Podle Nachmanida je absolutně absurdní se

³⁵⁹ Zde ve verzi „a muž ji nepoznal“ - zřejmě převzato z Gn 24:16, viz ibidem, pozn. 83.

³⁶⁰ Ibidem, pozn. 84.

³⁶¹ Ibidem, pozn. 89.

domnívat, že by Jiftáchova dcera mohla ve verších Sd 11:37 a 38 oplakávat své panenství, když byla zároveň zaslíbena Hospodinu. Není přeci možné takovým negativním způsobem reagovat na službu Hospodinu, která je záležitostí naprosto posvátnou a oceňovanou. Ramban tuto skutečnost přirovnává k prostitutkám zmíněným v Ez 16:31, které se radují ze své mzdy. Rovnítko je zde postaveno na základě nepřiměřené reakce na situaci, ve které se nacházejí – stejně jako by se prostitutky neměly ze svého výdělků radovat, ale spíše se za své povolání jako celek stydět, neměla by ani Jiftáchova dcera oplakávat to, že nepozná muže. Naopak by se, pokud bychom takový výklad přijali, měla ze svého osudu radovat. Nachmanides zároveň upozorňuje, že v takovém případě by stejně absurdním faktem bylo i zřízení slavnosti pořádané na památku takového činu (viz Sd 11:40). Svou polemikou ukončuje návrhem vnímat Jiftáchův slib v doslovném smyslu (טשפ), čímž implikuje, že bychom měli číst závěrečné verše jedenácté kapitoly knihy Soudců jako zprávu o lidské oběti. To potvrzuje i svým výkladem o klatbě, kterou vnímá jako možnost popravit člověka, a možné záměně klatby a slibu.

2.7 Jiftách v rabínské literatuře

Rabínská literatura, jak jsme měli možnost vidět, se v podstatě nezabývá Jiftáchovým příběhem jako takovým, ale pracuje primárně s narativem o Jiftáchově slibu. Výjimku v tomto případě tvoří texty Josepha Flavia, který ve svých Starožitnostech převyprávěl celý Jiftáchův příběh, a částečně i Radaka, který svými celý text průběžně okomentoval. V těchto případech se ale o Jiftáchově příběhu z pohledu narativního nedozvídáme prakticky nic nového. Jedná se spíše o malé úpravy (v případě Josepha) či poznámky lingvistického či marginálního charakteru (v případě Radaka).

Přístup rabínů k tomuto textu je zaměřen především na legální stránku Jiftáchova slibu. Vzhledem k tomu, že tito autoři považují slib od začátku za špatně formulovaný (primárně jej v této formě ani neměl slibovat), nebylo podle nich třeba jej dodržet. Vzhledem ke špatné formulaci mohlo Jiftáchovi vyjít vstříc cokoli, včetně nečistého zvíře, což by bylo potenciálně nevhodné chování vůči Hospodinu. Rabínský výklad následně implikuje, že Hospodin poslal Jiftáchovi vstříc jeho dceru jako určitý druh trestu či ponaučení, že se jednalo o špatný slib, což Jiftách patrně nepochopil. Rabíni tak do biblického textu vkládají odkazy na aktivitu Hospodina, které v původním textu chybí.

Zároveň tento text rozvíjejí doplněním některých drobných agadických látek. Především se jedná o diskusi Jiftácha a Pinchase, ve které se Jiftách projevuje jako pyšný a nenaslouchající

vládce. Tento konkrétní text se navíc objevuje v celé exegetické tradici k tomuto místu, nacházíme jej již v Targumu Jonatan. Podobně se opakuje text o mužích slibujících nevhodné sliby. Navíc si můžeme povšimnout, že rabínská tradice (včetně Josepha Flavia) se jasně kloní k tomu, že Jiftáchova dcera zemřela. Názor, že tomu tak nebylo a Jiftáchova dcera dožila v odloučení, je zde jasně minoritní. Primárně jej zastávali David Kimchi a Abraham ibn Ezra. Přesto ale ne všechny texty přímo vyjadřují fakt, že měla být Jiftáchova dcer obětována. Takto jasně to sděluje pouze Josephus Flavius a Targum Jonatan. Ostatní tak činí implicitně.

V rámci rabínské literatury se tak, oproti původnímu biblickému textu, setkáváme s explicitně negativním pohledem na postavu Jiftácha, který zde nechybje pouze v případě špatného formulování slibu, ale i v případě jeho plnění. Klade také explicitní důraz na Hospodinovo působení v narativu a Jiftáchův slib dává do přímé souvislosti s implicitní možností porušení Božího zákona. Jiftáchův příběh je tu navíc přímo propojen s halachickou látkou, která se v biblickém textu nenachází, tj. s otázkou správného slibu či možnosti takový slib nedodržet či jej přímo zrušit.

III JIFTÁCH OBĚTNÍ

Tato kapitola se zabývá popisem praxe lidské oběti v Izraeli a na Předním Východě obecně. V závěru této kapitoly se též pokusím popsat různé teorie týkající se výskytu této rituální praxe v případě Jiftáchova příběhu a zjistit, zda lze na tento konkrétní příběh aplikovat teorii o narativní funkci lidské oběti v Tanachu, která je v této kapitole také představena. Je třeba si uvědomit, že lidská oběť na Předním Východě, ač byla, jak uvidíme, relativně rozšířena, nikdy nehrála tak zásadní roli jako v některých jiných částech světa. Tento rozdíl si velmi snadno uvědomíme, podíváme-li se na lidskou oběť v Mezoamerice. Zde hrála tato rituální praxe roli přímo zásadní.

3.1 Lidská oběť na Předním Východě

V této části popisují nejprve dochované nálezy z oblastí Mezopotámie, Syropalestiny, Egypta a Řecka a jejich možné interpretace. Šířeji následně pojednávám lidskou oběť u Feničanů, neboť je v této oblasti asi nejlépe doložena a její charakteristiky se nejvíce podobají popisu lidské oběti v Tanachu.

3.1.1 Širší oblast Předního Východu a východního Středomoří

3.1.1.1 Mezopotámie

Ačkoliv se vedly debaty o tom, zda byly lidské oběti vykonávány v oblasti Mezopotámie, lze ze zvláštního přístupu k nakládání s urnami v této oblasti předpokládat, že se v těchto konkrétních případech nejednalo o přirozená úmrtí (např. naleziště v Nuzi či Tepe Gawra).³⁶² Vzhledem k umístění těchto uren v posvátných stavbách (jako je tomu právě v lokalitě Tepe Gawra) je možné uvažovat o oběti některým z chthonických božstev.³⁶³ Tyto důkazy ovšem nejsou jednoznačné. Některé nálezy totiž mohou být, vzhledem ke své situaci, vykládány jako

³⁶² HEIDER, George C, *The cult of Molek: a reassessment*, JSOT press, Sheffield, 1985, str. 204-205. K situaci v Tepe Gawra viz též TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People: Human Immolation in the Eastern Mediterranean Basin with Special Emphasis on Ancient Israel and the Near East*, disertační práce, University of Michigan, 2006, str. 83-85.

³⁶³ Ibidem, str. 205.

pohřby pod podlahu domu.³⁶⁴ Podle Tatlocka je tato interpretace pravděpodobně způsobena asociací s fénickými oběťmi.³⁶⁵ Archeologické nálezy z Uru ale vzhledem ke svému umístění v místech sakrálního významu (např. v oltární nise, v podlaze pod oltářem) ukazují na přítomnost dětských obětí na území Mezopotámie.³⁶⁶ V případě uložení pod podlahou budovy (i sakrální) je ale i tak třeba být v interpretaci na pozoru, jistější jsou v tomto případě nálezy přímo ve zdech.³⁶⁷ V těchto urnách byly až na výjimky nalezeny ostatky pouze jednoho člověka (viz fénické urny, 3.1.2).³⁶⁸

Vedle těchto obětí máme též doložené zástupné oběti za krále, během kterých byl místo monarchy obětován obyčejný člověk, který na chvíli krále představoval. Tyto oběti byly ale vykonávány spíše v případech katastrofy a nikoli pravidelně.³⁶⁹ Častější zřejmě bylo, podobně jako např. v Egyptě či v Číně, obětování sloužících spolu s králem, o čemž vypovídají nálezy z Uru,³⁷⁰ v tomto případě se ale nejedná o lidskou oběť tak, jak ji chápou v této práci, tedy jako oběť transcendentálním silám (viz Úvod). Tuto definici ovšem naplňují (opět nepříliš časté) oběti válečných zajatců, které jsou částečně doloženy i v písemných a obrazových pramenech,³⁷¹ nejsou ale zase dostatečně podloženy archeologicky. Ostatní texty z této oblasti sice rituály podobné popisům lidské oběti také obsahují, ale jsou uvedeny spíše v kontextu trestu za určitý prohřešek³⁷² (mohly ale být z lidské oběti odvozeny³⁷³). Interpretace některých vyobrazení je též ambivalentní.³⁷⁴ Vzhledem k nedostatku jasných písemných zpráv musíme být proto v interpretaci těchto nálezů opatrní. Z výše uvedeného je ale jisté, že určité povědomí o lidské oběti zde zůstávalo, a to patrně i v dobách, kdy se již neprováděla.

³⁶⁴ Ibidem.

³⁶⁵ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People: Human Immolation in the Eastern Mediterranean Basin with Special Emphasis on Ancient Israel and the Near East*, Michigan, 2006, disertační práce, The University of Michigan, str. 80.

³⁶⁶ Detailní popis nálezu a jeho interpretace lze nalézt například v RECHT, Laerke, *Human Sacrifice in the Ancient Near East*, in: *Trinity College Dublin Journal of Postgraduate Research* 9, 2010, str. 168-180. Viz také TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, 2006, str. 81.

³⁶⁷ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, 2006, str. 88.

³⁶⁸ HEIDER, George C., *The cult of Molek*, str. 208.

³⁶⁹ KONDRACKI, Andrzej, *Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela*, in: WITASZEK, Gabriel (ed.), *Życie religijne w Biblii*, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin, 1999, str. 208.

³⁷⁰ Viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 76-80.

³⁷¹ Viz Ibidem str. 94-98.

³⁷² Konkrétní ukázky uvádí např. Tatlock, viz Ibidem str. 89-90.

³⁷³ Ibidem, str. 93.

³⁷⁴ Viz Ibidem, str. 100-103.

Pokud byly lidské oběti v oblasti Mezopotámie vykonávány, šlo pak spíše o výjimečnou událost, jak to ostatně bylo v oblasti Předního Východu obvyklé (viz dále).

3.1.1.2 Egypt

Lidská oběť byla, pravděpodobně jako typ trestu, praktikována také v Egyptě. Jako oběti zde měli být používáni zločinci a to především ti, kteří se nějakým závažným způsobem provinili vůči institucím sakrálního charakteru a kvůli těmto zločinům patřili do sféry boha Sutecha. Oběť tomuto bohu měla být určitým symbolem cizosti, „ne-egyptskosti“. Jemu obětovaní lidé a zvířata tak představovala nepřátele Egypta, kteří byli tímto způsobem rituálně přemáháni.³⁷⁵ Interpretace egyptských nálezů není každopádně úplně jednoznačná a nelze ji stoprocentně potvrdit,³⁷⁶ neboť se mohlo jednat také „jen“ o popravy bez náboženského obsahu, podobně jako některé nálezy z Mezopotámie (viz výše). Zároveň se i zde setkáváme s obětmi královských sloužících, a to především v době trvání první dynastie. Později byla tato praktika nahrazována tzv. vešebty, které měly za mrtvého pracovat v zásvěti a oběť sloužících tak nebyla zapotřebí.³⁷⁷ Vzhledem k nedostatku písemných zpráv je obětní výklad těchto nálezů opět těžké doložit (jako to ostatně platí i pro velkou část egyptského náboženství).

3.1.1.3 Syropalestina

Jasnější jsou s ohledem na interpretaci nálezy z oblasti Syropalestiny. Výzkumy z Jericha, které provedla Kathleen Kenyonová, prokázaly přítomnost násilně odřatých hlav. Pravděpodobnost, že se opravdu jednalo o lidské oběti, zvyšuje fakt, že lebky byly ještě částečně spojeny s krční páteří, což poukazuje na jejich useknutí. To je jasně odlišuje od

³⁷⁵ WILLEMS, Harco, *Sacrifice, Offerings, and Votives: Egypt*, in: ILES JOHNSTON, Sarah (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, The Belknap Press, Cambridge, 2004, str. 329.

³⁷⁶ Viz HIKADE, Thomas, ROY, Jane, *Human Sacrifice in Pre- and Early Dynastic Egypt: What Do You Want to Find?*, in: ARBEL, V. D., BURNS, Paul C., COUSLAND, J. R. C., MENKIS, R., NEUFELD, D. (eds.), *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond – Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, str. 18-51.

³⁷⁷ Viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 112-115. K vešebtům viz například TAYLOR, John H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, British Museum, London, 1999, ISBN 978-0714119175, str. 112-135. Český hermetik Oldřich Eliáš považoval vešebty za zdroj golemovské legendy.

množství jiných nálezů, při kterých byly objeveny pohřby se zvlášť uloženou lebkou a kostrou.³⁷⁸ Doklady z jordánského Ammánu zase mohou ukazovat na oběť celopalem, neboť zde byly nalezeny lidské a zvířecí ostatky spolu s popelem a očouzenými kameny.³⁷⁹ Praxi lidské oběti v této oblasti naznačují také některá dobová egyptská vyobrazení a nápisy.³⁸⁰ Připomeňme si rovněž použití termínu cherem na Měšově stéle, který lze v jeho kontextu také považovat za odkaz na lidskou oběť (viz 2.6.1).³⁸¹ Larry Herr se ale na základě vykopávek v Ammánu domnívá, že se jednalo spíše o kremaci spojenou s kultem mrtvých.³⁸² Podobně jako v případě oblasti Mezopotámie jsou totiž i zde nálezy uren nejednoznačné. Tatlock se, na rozdíl od dřívějších badatelů (jako např. Macalister), kloní k názoru, že v tomto případě jsou relativně jasným dokladem pouze urny a ostatky nalezené ve stěnách budov či přímo v základech (tedy nikoliv v podlaze či jinde).³⁸³ V některých případech tedy můžeme s jistotou hovořit o násilné smrti, ovšem v případě označení za lidskou oběť bychom měli být opět opatrní. S určitostí lze ale říci, že podobnost s popisy v Tanachu (viz dále) zde je a může se tak jednat o určitý inspirační zdroj.

3.1.1.4 Řecko

Vzhledem k době redakce Jiftáchova příběhu je třeba zmínit i krvavé oběti ve starověkém Řecku. První zprávy o této praxi máme pravděpodobně v textech Iliady a Odysey. Kromě oběti podobné oběti starozákonní, kdy byla její část sněžena účastníky, zná řecká praxe i obdobu oběti celopalem, *ολοκαυστον*. Otázkou je, do jaké míry se zde provozovala i lidská oběť. Na rozdíl od výše zmíněných oblastí se s ní ve sféře řeckého vlivu setkáváme primárně v písemných pramenech, a to často v literárních dílech. Ve většině případů se tak jedná spíše maximálně o historickou vzpomínku než o reflexi poznané reality.

Povědomí o této praxi ve starověkém Řecku můžeme odvodit například již právě z Iliady, kde se Achilles chystá obětovat dvanáct Trójanů během Patroklova pohřbu (řádky 23.175-

³⁷⁸ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 212.

³⁷⁹ Ibidem, str. 213.

³⁸⁰ Podrobněji viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 145-149.

³⁸¹ Viz Ibidem, str. 160.

³⁸² HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 214. TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 157.

³⁸³ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 150.

176).³⁸⁴ To opět ukazuje na provádění lidské oběti v této oblasti především při zvláštních událostech. Podobný charakter jako Achillova oběť měly také etruské (a později římské) funerální oběti, ze kterých se později vyvinuly gladiátorské zápasy.³⁸⁵ Oběti během pohřbů jsou částečně doloženy i archeologicky, a to nálezy svázaných těl v $\delta\rho\mu\omicron\iota$, vstupních částech hrobky (a nikoli v její hlavní části). Nejčastěji se zřejmě jednalo o sluhy či otroky (jako v případě dokladů z Egypta).³⁸⁶ Achillova oběť Trójanů zároveň odkazuje na oběť zajatců, kterou v souvislosti s Tauridou zmiňuje i Hérodotos ve svých Dějinách (4.103). Hérodotos dále zmiňuje i obdobné praktiky Skytů (lidské oběti „Áreovi“, 4.62) či Peršanů (7.180),³⁸⁷ které lze považovat i za oběti děkované, předkládané v čase vítězství. V tomto případě, vzhledem k povaze díla, samozřejmě nemůžeme tyto příklady brát za bernou minci, ukazují ale, jak živý byl obraz lidské oběti ještě v Hérodotových časech.

Ačkoliv Řekové lidské oběti v klasickém období zřejmě nepřinášeli, přežily tyto praktiky v některých divadelních hrách, v nichž se stávají nástrojem narativu. Řecké drama ukazuje především typ vznešené sebeoběti v zájmu komunity,³⁸⁸ který můžeme vidět i u Josepha Flavia v případě Jiftáchovy dcery (viz 2.1), a to například v dílech Euripidových (Hérakleovci, Erechtheus, Hekuba, Foiničanky, Ífigénie v Aulidě a Andromeda), kde jsou oběťmi mladé ženy (v případě Foiničanek mladý muž). Smrt Polyxeny předchází děje Euripidových Trójanek a Sofoklovy Polyxeny.³⁸⁹ Příběh o obětování Ífigénie je zase implikován v dílech Aischyla (Agamemnón), Euripida (Elektra, Orestés, Ífigénie v Tauridě) či Sofokla (Elektra).³⁹⁰ Konkrétně Aischylos je ve svém líčení této oběti velmi sugestivní a popisuje, jak dívka srdceryvně volá o pomoc, zatímco je svázána jako koza zvedaná na

³⁸⁴ Viz MARSHALL, C. W., Death and the Maiden: Human Sacrifice in Euripides' *Andromeda*, in: ARBEL, V. D., BURNS, Paul C., COUSLAND, J. R. C., MENKIS, R., NEUFELD, D. (eds.), *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond – Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, str. 131.

³⁸⁵ Viz např. MINOWA, Yuko, The Roman Games and Consumption Rituals, in: *CHARM, Vol. 13: Marketing History at the Center*, 2007, str. 279-280, dostupné online z <https://ojs.library.carleton.ca/index.php/pcharm/article/view/1576/1420> (cit. 8. 3. 2021).

³⁸⁶ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 43-52.

³⁸⁷ HÉRODOTOS, *Dějiny*, Palmknihy, 2007, dostupné online z <https://www.theofil.cz/user-files/files/herodotos-dejiny.pdf> (cit. 26. 3. 2021).

³⁸⁸ MARSHALL, C. W., Death and the Maiden: Human Sacrifice in Euripides' *Andromeda*, str. 133.

³⁸⁹ Ibidem. Objevují se i další podobné postavy, viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 38.

³⁹⁰ MARSHALL, C. W., Death and the Maiden: Human Sacrifice in Euripides' *Andromeda*, str. 132.

oltář.³⁹¹ Podobný příběh, zmiňující ovšem Meneláa obětujícího za podobným účelem jako Agamemnón dvě egyptské děti, popisuje i Hérodotos v 2.119.

Tyto zmínky opět odkazují na lidské oběti konané v situaci bezprostředního ohrožení, katastrofy či jiné výjimečné situace. Tatlock dále uvádí příbuzný typ obětí, tzv. *φαρμακοι*, oběti vykupující komunitu.³⁹² V případě Ífigénie je nepřízeň bohů ukojitelná pouze lidskou obětí ve chvíli, kdy řecké vojsko potřebuje vítr, aby mohlo vyplout proti Tróji. Stejně jako v jiných kulturách Předního Východu se též jedná o oběť mladého člověka. Tomuto schématu odpovídá i Euripidova *Andromeda*, která je označena jako *παρθενος*, označující, podobně jako hebrejské בתולה, dívku vhodnou ke sňatku, která je stále součástí otcovského domu.³⁹³ V tomto případě zde jsou také podobnosti s tím, jak jsou popisovány fénické oběti (viz dále).³⁹⁴ Přestože je za příjemce oběti jmenován Poseidon (respektive jím povoláná příšera), Sofoklés (*Andromeda*, fragment 126) tento rituál popisuje jako prastarý barbarský zvyk, během kterého byli lidé obětováni Kronovi,³⁹⁵ kterého lze identifikovat s fénickým Elem/Baalem. Zatímco v případě Ífigénie se setkáváme s podobným výsledkem, jaký má oběť Izáka (viz 3.2.2), *Andromeda* je od svého osudu zachráněna Perseem a především svým sňatkem s ním. Tím, že přestává být *παρθενος*, již není vhodnou k oběti božstvu,³⁹⁶ což opět potvrzuje předovýchodní soustředění lidské oběti na děti, respektive mladé lidi.

Doklady o lidské oběti v Řecku jsou tedy relativně neprůkazné. Ačkoliv se zde ale nesečkáme s velkým množstvím archeologických dokladů, které by mohly být interpretovány jako oběť, o to více se téma lidské oběti objevuje v řeckých literárních dílech, a to od *Iliady* až po klasické řecké drama, v nichž je vnímáno primárně jako produkt dávné minulosti.³⁹⁷ Tato díla navíc odrážejí typické charakteristiky předovýchodní lidské oběti – tedy oběť mladých lidí, často pomocí celopalů a především při zvláštních příležitostech.

³⁹¹ AISCHYLOS, *Agamemnón*, ř. 224-249, dostupné online z <http://www.centrum-texty.upol.cz/personal/Oresteia1-Agamemnon.pdf> (cit. 12. 4. 2019).

³⁹² TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 33-36.

³⁹³ Viz MARSHALL, C. W., *Death and the Maiden: Human Sacrifice in Euripides' Andromeda*, str. 134, pozn. 12.

³⁹⁴ *Ibidem*, str. 135.

³⁹⁵ ἡμιουτὸν ἰ κούρειον ἡρέθη πόλει
νόμος γάρ ἐστι τοῖσι βαρβάροις Κρόνω
θυηπολεῖν βρότειον ἀρχῆθεν(?) γένος.

³⁹⁶ *Ibidem*, str. 136.

³⁹⁷ Viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 52.

Shrnutí

Otázku lidské oběti v této oblasti je třeba brát s určitou rezervou, neboť jasné písemné zprávy zde buď úplně chybí nebo nejsou jednoznačné a archeologické nálezy lze interpretovat více způsoby, neboť jejich kontext nemusí nutně odkazovat pouze k lidské oběti, ale také například k pohřebním zvyklostem. V oblasti Řecka máme právě naopak relativně mnoho písemných dokladů, ale primárně beletristického charakteru. I přesto se domnívám, že do určité míry zde lze hovořit o provádění lidské oběti, ovšem spíše v omezené míře (na rozdíl například od Mezoameriky). Z nepříliš početných dokladů lze vyčíst, že případné oběti se vztahovaly (z hlediska demografie) především na děti a mladistvé obětované primárně celopalem, a to s největší pravděpodobností pouze výjimečně, během období katastrof, ať již válečných či přírodních. Zároveň se v řeckém pojetí lidská oběť dostává do popředí jako literární prostředek, který již nereflktuje aktuální kultickou praxi, ale spíše obsahuje vzdálenou vzpomínku na ni. Domnívám se, že toto pojetí lidské oběti následně ovlivnilo i literární zpracování této praktiky v Tanachu (viz níže), a to především v případě Jiftáchova příběhu.

3.1.2 Fénicičané

S patrně nejvíce doklady o provozování lidské oběti v oblasti Předního Východu se setkáváme u Fénicičanů.³⁹⁸ Popis jejich obětního ritu nejlépe odpovídá zmínekám, které máme i v Tanachu,³⁹⁹ zároveň zde můžeme nalézt více důkazů o reálném provozování lidské oběti. Na druhé straně je ale třeba zmínit i to, že mnoho dochovaných písemných svědectví nepochází z fénické proveniencie, ale od cizích autorů. Je tedy nutné být k jejich interpretaci obezřetný, neboť byly často sepsány ze zaujatých pozic.

Oběti dětí celopalem jsou zde doloženy přibližně od 1. tisícileté př. n. l., přičemž se tradičně předpokládalo, že nejstarší dochované pozůstatky těchto rituálů lze najít v Kartágu (v rozsahu od 8. do 2. stol. př. n. l.). Po objevu asi dvou set stél a několika desítek uren v Týru v roce 1990 je ale již uváděn právě Týr.⁴⁰⁰ Doklady máme i z dalších fénických kolonií západního Středomoří, např. ze Sús, Sicílie, Sardinie,⁴⁰¹ Motye, Nory, Sant'Antiocu či Monte

³⁹⁸ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 195.

³⁹⁹ Ibidem, str. 203.

⁴⁰⁰ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”: ofiara z dzieci w czasach Starego Testamentu, in: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 44/1, 2011, str. 5.

⁴⁰¹ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 196.

Sirai.⁴⁰² Provádění lidské oběti implikuje též trojjazyčný asyrsko-lúvijsko-fénický nápis z tureckého Incirliku z 8. stol. př. n. l., který podle „zákona krále Arpadu a Aleppa“ zakazuje lidské oběti a vybízí k jejich vykoupení a ukazuje tak na povědomí o lidské oběti ve fénickém prostoru.⁴⁰³

Podle Lawrence Stagera se největší rozkvět lidských obětí ve fénických koloniích (cca 4. – 3. stol. př. n. l.) překrývá s vrcholným urbanistickým rozvojem těchto míst.⁴⁰⁴ To by z pohledu Feničanů dělalo z lidské oběti jeden ze symbolů civilizovaného světa, jako tomu bylo například v Mezoamerice, ačkoliv ne v takovém objemu. Podíl jednotlivých typů obětí nalezených Stagerem v Kartágu (pocházejících ze 7.-6. století př. n. l.) byl následující: 62,5 % lidské ostatky (v absolutním počtu 50 těl), 30 % ostatky zvířat a v 7,5% byly oba typy nalezeny na jednom místě pospolu.⁴⁰⁵ V Podobná čísla uvádí Wilk v případě nálezů urn v Tharru (z celkového počtu 372): 53 % lidé, 27 % lidé a zvířata a 20 % zvířata.⁴⁰⁶ Urny ze 4. století př. n. l. z Kartága obsahovaly dokonce 88 % lidských ostatků, 10 % zvířecích a 2 % společných.⁴⁰⁷ Tyto urny byly nalezeny v okolí posvátných okrsků (pravděpodobně totožných s biblickými tofety). Jednalo se zřejmě o nezastřešené prostory obehnané zdí nacházející se mimo město či v blízkosti svatyně.⁴⁰⁸ Tato místa byla vyznačena stélami a možná obsahovala i obraz božstva či jiné jeho symbolické ztvárnění.⁴⁰⁹ Vzhledem k archeologickému kontextu nalezených ostatků je podle Heidera nepravděpodobné, že by se jednalo o pohřebiště, a to především kvůli přítomnosti jak lidských, tak zvířecích ostatků.⁴¹⁰ Takové pohřby byly sice objeveny, ale jsou relativně vzácné a nesetkáváme se s nimi v případě pohřbu žehem.⁴¹¹

⁴⁰² HELLER, Jan, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, Kalich, Praha, 1988, str. 323.

⁴⁰³ SMITH, Mark S., Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation, in: ARBEL, V. D., BURNS, Paul C., COUSLAND, J. R. C., MENKIS, R., NEUFELD, D. (eds.), *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond – Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, str. 6.

⁴⁰⁴ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 200.

⁴⁰⁵ Ibidem. TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 67.

⁴⁰⁶ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

⁴⁰⁷ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 67.

⁴⁰⁸ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 197.

⁴⁰⁹ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 6.

⁴¹⁰ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 197.

⁴¹¹ Viz např. RUSSELL, Nerissa, DURING, Bleda, Worthy is the Lamb: A Double Burial at Neolithic Çatalhöyük (Turkey), in: *Paléorient*, vol. 32/1, CNRS Éditions, 2006, str. 73-84. MAHER, Lisa A. (et al.), A Unique Human-Fox Burial from a Pre-Natufian Cemetery in the Levant (Jordan), in: *PLoS ONE*, Vol 6(1), 2011, str. 1-10.

Velká část zpopelněných zemřela, jak je možné z nálezů vyvodit, ještě před kremací,⁴¹² což ovšem lidskou oběť nevylučuje.⁴¹³ Lze tedy předpokládat, že alespoň zčásti zde k lidským obětem došlo. Nejednalo se ale exkluzivně o pohřebiště obětovaných, jak dokazují další výzkumy nalezených ostatků (viz dále).

Z dochovaných nálezů lze dále vyvodit, že nejčastější obětí ve sféře fénického vlivu byly děti. Z uren v Tharru a Kartágu můžeme například vyčíst, že 85-95 % tamních obětí byly děti mladší 6 měsíců, mnohé i pouze 7-15 dní staré.⁴¹⁴ Nálezy ze sicilské Mozie zase ukazují především na děti šesti až sedmileté, přičemž jinde můžeme najít i ostatky až 16-17letých lidí.⁴¹⁵ Urny často obsahují ostatky více než jednoho jedince, během 4. století dvou až tří. V takovém případě byla většinou situace taková, že jeden ze dvojice byl mladší (často novorozenec) a druhý starší. Stager tuto situaci vysvětluje tak, že první dítě bylo zasvěceno božstvu ještě před narozením, ale zemřelo při porodu nebo nedlouho po něm. Druhé dítě by tak mělo být starším sourozencem obětovaným místo něj.⁴¹⁶ Nálezy v Kartágu ovšem odhalily i urny obsahující ostatky až sedmi různých osob.⁴¹⁷ V průběhu 4. až 3. století se počet snižuje na jedno až dvě děti, přičemž je znatelná snaha (ať už rodičů či kněží) jednotlivé kosterní pozůstatky od sebe oddělit.⁴¹⁸ Není jisté, jak se tyto dětské oběti obstarávaly. Wilk nabízí tři možnosti: 1) přivedení rodiči (případně jejich násilné odebrání), 2) získání obětí během válečných výprav (pak by byla fénická situace silně podobná mezoamerické) nebo 3) se mohlo jednat o děti vzešlé z chrámové prostituce.⁴¹⁹ Opět nám bohužel chybí dostatečné doklady, které by mohly tyto hypotézy potvrdit.

Vzhledem k archeologickým nálezům a písemným zmínkám (především v biblickém textu), se badatelé domnívají, že lidské oběti v této oblasti byly prováděny primárně pomocí oběti celopalem, což je vcelku logické vzhledem k rozšíření zápalné oběti na Předním

⁴¹² TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 69.

⁴¹³ Tatlock tyto sekundárně spálené oběti za lidské oběti per se nepovažuje, respektive je k této interpretaci velmi kritický. TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 70.

⁴¹⁴ Staří se určovalo především pomocí zubů, které byly v urnách nalezeny. Více k určení stáří pozůstatků viz např. SCHWARTZ, Jeffrey H. et al., *Skeletal Remains from Punic Cathage Do No Support Systematic Sacrifice of Infants*, in: *PLoS ONE*, Vol 5(2), 2010, str. 3-4.

⁴¹⁵ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

⁴¹⁶ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 201.

⁴¹⁷ SCHWARTZ, Jeffrey H. et al., *Skeletal Remains from Punic Cathage Do No Support Systematic Sacrifice of Infants*, str. 6.

⁴¹⁸ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 200.

⁴¹⁹ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

Východě (viz oběť עולה ve starém Izraeli).⁴²⁰ Tato obětní místa totiž svou povahou velmi připomínají Tanachem zmiňované tofety, o kterých se dovídáme v 2Kr 23:10, Iz 30:33, Jr 7:31-32, 19:6 a 19:11-14 (viz 3.2). Na propojení s obětí celopalem ostatně odkazuje i vlastní slovo tofet, označující pec či kamna.⁴²¹ Někteří badatelé se také pokoušeli zrekonstruovat podobu těchto tofetů. Pracuje se s tezí, že v nich byla umístěna socha božstva či nějaká jiná konstrukce. Green se například domnívá, že oběť byla spálena v náručí tohoto idolu, který byl rozžhaven. Popel pak měl propadat mřížkou v podlaze dolů do jámy, kde byl následně sbírán a vkládán do uren.⁴²² Wilk je zase přesvědčen, že se jednalo o konstrukce, ve kterých mohla teplota dosáhnout 650 – 900 °C⁴²³ a pokládá tak tofet za jakési „krematorium“,⁴²⁴ případně, na základě zmínky v Iz 30:33, uvažuje i o možnosti spálení na otevřené dřevěné hranici.⁴²⁵ Vzhledem k tomu, že se nám tyto kultické lokality nedochovaly (pokud v nějaké uvažované variantě vůbec existovaly), jedná se v tomto případě spíše o spekulace, ačkoliv založené na interpretaci dostupného (ovšem nedostačujícího) archeologického materiálu. Navíc je přinejmenším diskutabilní, zda se fénická lidská oběť v této formě (tedy s použitím tofetu) užívala také na území Syropalestiny.⁴²⁶

Je otázkou, kterému konkrétnímu božstvu byly lidské oběti ve fénických koloniích dedikovány, neboť většina zpráv o nich pochází od antických autorů, kteří se často uchýlovali k interpretatio graeca či romana. Porfýrios tak například ve své zprávě o fénické obětní praxi pracuje se jménem Kronos.⁴²⁷ Stejně tak se o tomto božstvu zmiňují i Diodóros Sicilský či Filón z Byblu (zachováno u Eusebia z Caesareje).⁴²⁸ Tito autoři se tak snažili cizí božstvo co nejvíce připodobnit tomu, které sami znali. Zároveň je třeba dodat, že vybrali takové, které vyjadřuje spíše přínáležitost ke starému světu a chaosu než k tehdejší současnosti a řádu.

Latinskojazyčné stély zmiňují Saturna (tedy fénického Baal Hammona a zároveň řeckého Krona)⁴²⁹ a výraz *molchomor* s latinským překladem *agnus pro vicario*, z čehož lze usuzovat

⁴²⁰ ROBERTSON SMITH, William, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1927, str. 372.

⁴²¹ HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 323.

⁴²² GREEN, Alberto Ravinell Whitney, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Scholars Press, Missoula, 1975, str. 182.

⁴²³ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

⁴²⁴ Ibidem, str. 6.

⁴²⁵ Ibidem, str. 7.

⁴²⁶ Viz STAVRAKOPOULOU, Francesca, The Jerusalem Tophet: Ideological Dispute and Religious Transformation, in: *Studi Epigrafici e Linguistici* 29-30, 2012-2013, str. 146.

⁴²⁷ HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 324.

⁴²⁸ KONDRACKI, Andrzej, Pochodzenie i szerególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela, str. 213.

⁴²⁹ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 56.

na používání beránka jako zástupné oběti.⁴³⁰ Nejstarší doklady pojmu *mlk*, který je obsažen v termínu *molchomor*, ale nalezneme na fénických votivních nápisech z Malty, pocházejících již z 6., případně přelomu 8. a 7. století př. n. l.⁴³¹ Kořen m-l-k se objevuje ve všech semitských jazycích a označuje pojmy spojené s králem a vládou. Vzhledem k tomu, že tento význam lze ve fénickém kontextu těžko vztáhnout na panovníka, objevil se již ve 30. letech dvacátého století názor, že tento pojem zřejmě označoval i typ oběti,⁴³² jak ukazují dochované nápisy na urnách uvádějící, že daný člověk byl například „*mlk b'l*“ či „*mlkt b'l*“, čili obětovaný/á Baalovi.⁴³³ Výraz *mlk* se ale objevuje i v obecnějších spojeních „*mlk 'dm*“ či „*mlk 'mr*“, které můžeme přeložit jako oběť člověka, respektive beránka.⁴³⁴ Druhý z těchto výrazů Eissfeldt považoval za nevokalizované slovo *molchomor* a tedy za technický termín pro konkrétní typ oběti.⁴³⁵ Zároveň vyvstává otázka, zda nelze kořen m-l-k, ve feničtině vokalizovaný zřejmě jako „*molk*“, spojit se starozákonním Molochem. V tomto případě neexistuje úplný konsensus.⁴³⁶

Výraz *mlk/molk* (používaný v nápisech asi od 8. stol. př. n. l.), který je primárně spojen právě s obětováním, a to jak lidským tak zvířecím, ovšem pochází spíše než od kořene m-l-k ve významu zaslíbení od kořene j-l-k či h-l-k, tedy chodit (srov. hebr. הלך).⁴³⁷ Wilk proto navrhuje možnost spojit jej opět s konkrétním typem oběti, který by odpovídal starozákonnímu „provázení“ (v tomto případě „chození“) přes oheň (viz 3.2).⁴³⁸ Tuto tezi podpořil mimo jiné Eissfeldt i další badatelé (např. W. F. Albright, J. Friedrich či P. Mosca). Ačkoliv k tomu tedy jazyková příbuznost svádí, jedná se spíše o podobnost náhodnou. Biblický výraz Moloch má s největší pravděpodobností původ v jiných předovýchodních konceptech (viz níže).

⁴³⁰ HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 324.

⁴³¹ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 55.

⁴³² Ibid, str. 57.

⁴³³ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień“, str. 8. Je ovšem třeba se mít na pozoru, neboť semitské *b'l* může přeneseně označovat jakékoli božstvo. Zároveň je možné tento výraz vnímat též jako oběť pánovi (=králi). Případně jej lze vnímat i jako předložku *b-* a podstatné jméno *'l* (dítě), viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 59.

⁴³⁴ Ibidem, str. 9. BEA, Augustin, Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe? Exegetische Anmerkungen zu O. EISSFELDT, *Molk as Opferbegriff*, in: *Biblica*, 18, 1937, str. 95-96.

⁴³⁵ HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 324.

⁴³⁶ Ibidem, str. 9, pozn. 22.

⁴³⁷ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 58.

⁴³⁸ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień“, str. 8. Královský titul zněl ve feničtině pravděpodobně *milk*, viz ibidem.

Přesné důvody pro dětské oběti u Féníčanů nám nejsou známy. Mezi nenáboženské výklady lze zahrnout možnost, že šlo o účely hygienické, kdy mohly být spalovány mrtvoly dětí, které zemřely během některé z epidemií.⁴³⁹ Tuto možnost ale nemůžeme použít v případě, kdy mluvíme o lidské oběti per se. Heider navrhuje možnost, že šlo o určitou regulaci dědictví. Pokud byly některé děti v početné rodině obětovány, nemusely se dělit pozemky a tím pádem ani moc, což mohlo mít výhody pro bohaté občany.⁴⁴⁰ Taková praxe by pak byla skrze náboženský obřad legalizována. Dalším možným důvodem mohla být eliminace slabých dětí,⁴⁴¹ podobně jako například ve Spartě. Tyto interpretace (především Heiderova) ovšem předpokládají určitou pravidelnost, respektive nemohlo by se primárně jednat o oběti vázané na výjimečné události. Vzhledem k tomu, že v evropském ani blízkovýchodním kontextu nemáme doklady o pravidelných lidských (respektive častějšího rázu než např. výročních), se nedomnívám, že by fénické oběti v tomto případě představovaly výjimku.

Co se týče čistě nábožensky zdůvodněných výkladů, Diodóros Sicilský a Porfýrios se domnívali, že fénická lidská oběť usiluje o nápodobu Krona, který obětoval svého prvorozeného Úranovi. Oběť by pak byla spojena s válečným ohrožením.⁴⁴² Ačkoli je třeba tyto dobové zprávy brát s rezervou, celkem správně zapadají do schématu lidské oběti praktikované kvůli odvrácení katastrofy či z jiného mimořádného důvodu. Dalším důvodem k obětování mohly být v kontextu Předního Východu také oběti prvotin, v jejichž případě je primární myšlenkou zajištění větší budoucí úrody prostřednictvím obětování prvních plodů božstvu. U dětské oběti by byl princip stejný – zabití prvorozeného zabezpečí početné další potomstvo.⁴⁴³ S motivem prvorozeného jako oběti se ostatně setkáme i v biblickém textu (viz níže v 3.2). Podle Kondrackého je prvorozený zároveň zdrojem velké životní síly, která je pomocí oběti předávána božstvu, což je velmi podobné vysvětlení lidské oběti v oblasti Mezoameriky. Kvůli tomu podle něj mohly být právě oběti prvorozených dětí častějšími než oběti jiných lidí.⁴⁴⁴ Wilk se domnívá, že z tohoto důvodu mohlo k dětským obětem docházet především právě v období jara, kdy se svátky prvotin slavily.⁴⁴⁵ Zároveň uvádí ještě možnost

⁴³⁹ Ibidem, str. 5.

⁴⁴⁰ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 202.

⁴⁴¹ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

⁴⁴² HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 323-324.

⁴⁴³ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

⁴⁴⁴ KONDRACKI, Andrzej, Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela, str. 216.

Viz také WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 6.

⁴⁴⁵ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”, str. 7.

chápat lidské oběti v této oblasti jako čistě jen projev zbožnosti vůči danému božstvu, případně o prosbu za úspěch.⁴⁴⁶

Všechny tyto výklady tak opět většinou počítají s tím, že lidská oběť zde byla relativně obvyklou záležitostí. Ačkoliv je možné je na fénické oběti vztáhnout, je třeba mít stále na paměti, že archeologické doklady nejsou tak jednoznačné a písemné doklady se primárně soustředí na oběť zvířat.⁴⁴⁷ Nové výzkumy uřen prokázaly, že nemalá část z nich obsahuje ostatky dětí pohřbených ihned nebo jen velmi krátce po narození či dokonce zemřelých přímo po porodu, případně při potratu. Sakrální okrsky, v nichž byly nalezeny, tak byly z větší části primárně pohřebišti určenými k těmto speciálním pohřbům. Lidské oběti tak činily mnohem menší část, než se původně myslelo.⁴⁴⁸ Domnívám se, že zde došlo k situaci, v níž jsou interpretace skutečnosti důležitější než skutečnost sama, tj. někteří badatelé chtějí v nálezech z fénických kolonií vidět primárně lidské oběti, neboť takový výklad zapadá do jejich narativu o dané civilizaci.

3.2 Lidská oběť ve starém Izraeli

3.2.1 Archeologie

Archeologické doklady (a především pak jejich interpretace) jsou v případě lidských obětí na území Israele ještě nejasnější než v případě výše zmíněných lokalit. To se týká i urnových pohřbů jako takových a to bez rozlišení, zda šlo o oběti či nikoliv. V oblasti severního Israele je těchto nálezů minimum, v Judsku se na některých lokalitách (např. Tell el-Ajjul, Tell Fara) setkáváme s urnami v průběhu 10. až 9. stol. př. n. l. a v případě Tell er-Reqiš od 9. do 4. stol. př. n. l.⁴⁴⁹ Co se týče Zajordánie, lze doklady z lokalit jako Nebo či Sahab datovat do 12. stol. př. n. l. a v případě Dibonu do 9. až 6. stol. př. n. l.⁴⁵⁰ Nálezy z Gezeru, během kterých byly odhaleny urny s ostatky dětí asi týden starých, někteří badatelé jako například R. A.

⁴⁴⁶ Ibidem, str. 6.

⁴⁴⁷ K rozsahu dochovaného materiálu ke zvířecí oběti viz HESSE, B., WAPNISH, P., GREER, J., *Scripts of Animal Sacrifice in Levantine Cultural History*, in: PORTER, Anne M., SCHWARTZ, Glenn M. (eds.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2012, ISBN: 978-1-57506-236-5, str. 217-236.

⁴⁴⁸ SCHWARTZ, Jeffrey H. et al., *Skeletal Remains from Punic Cathage Do Not Support Systematic Sacrifice of Infants*, str. 10. Srovnej TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 54, 66.

⁴⁴⁹ HEIDER, George C., *The cult of Molek*, str. 218.

⁴⁵⁰ Ibidem, str. 219.

Macalister identifikovali jako doklad lidské oběti.⁴⁵¹ Výjimečně byly nalezeny i ostatky starších osob.⁴⁵² V této lokalitě byly také objeveny doklady o možné oběti do základů, tedy pod stěny či podlahy budov. Jejich interpretace je opět sporná. Pozice těl, fakt, že jedno z nich bylo přeseknuto napůl a jednomu chyběla ruka, mohou svědčit pro to, že se jednalo o oběti, na druhé straně je třeba zmínit, že pouze v jednom případě byla zeď určitě vystavěna přímo nad tělem.⁴⁵³ Nelze tedy přesně určit, zda nemohlo jít o sekundární (případně dokonce primární) pohřeb pod podlahu domu, což by v oblasti Syropalestiny nebylo něčím úplně neobvyklým.⁴⁵⁴ Zatímco například Albright se domnívá, že v těchto případech jde o pohřby vždy,⁴⁵⁵ Tschirschnitz je s obětí do základů spojuje.⁴⁵⁶

Podle Heidera ani většina z těchto dokladů neodkazuje na jednoznačné provádění obětí přímo Israelity,⁴⁵⁷ čímž připouští možnost, že tyto nálezy sice jsou lidské oběti, ale prováděné jinými skupinami obyvatel. To ale spíše odkazuje na problematičnost interpretace těchto nálezů, a to nikoli pouze kvůli faktu, že při oběti celopalem zůstává málo přímých dokladů o tom, zda skutečně došlo k oběti nebo k pohřbu kremací. V případě nálezů v Izraeli často převládala (a občas i převládá) zidealizovaná představa o počátcích staroisraelského náboženství, které bývá na základě biblických textů vyčleňováno coby speciální skupina, na kterou se praktiky, námi vnímané jako negativní (jako právě lidská oběť), nevztahují. Lidská oběť je tak i odborníky často vnímána prismatem dnešní doby, v níž představuje něco naprosto nemyslitelného, a to občas i na úkor dostupných dokladů.⁴⁵⁸ Nejedná se o ojedinělý přístup, s podobným se setkáváme například i v případě výzkumu mayského náboženství, v němž byly lidské oběti dlouho na okraji zájmu badatelů, ačkoliv (na rozdíl od náboženství Israele) tvořily jeho integrální část. Tschirschnitz tak například mluví o tom, že lidské oběti na území Israele sice byly přinášeny, ale pouze kenaanským bohům a navíc pouze odpadlíky od jahvismu.⁴⁵⁹ Jako extrémní pohledy této polemiky můžeme uvést na jedné straně názor Rolanda de Vaux, podle kterého byl zákaz lidské oběti v biblických časech tak absolutní, že

⁴⁵¹ GREEN, Alberto Ravinell Whitney, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 152-153.

⁴⁵² Ibidem, str. 153.

⁴⁵³ Ibidem.

⁴⁵⁴ Ibidem, str. 155.

⁴⁵⁵ Ibidem, str. 154.

⁴⁵⁶ TSCHIRSCHNITZ, Alfred, Ofiary z ludzi w Starym Testamencie, in: *Methodos*, 2003, str. 126.

⁴⁵⁷ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 221.

⁴⁵⁸ Viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 186-187.

⁴⁵⁹ TSCHIRSCHNITZ, Alfred, Ofiary z ludzi w Starym Testamencie, str. 125.

prostě nebylo možné, aby se takový kultický akt vůbec odehrál,⁴⁶⁰ a na druhé straně zase Jamese Robertsona, podle kterého bylo možné, že by praxe obětování Molochovi stála v samých základech staroisraelského náboženství.⁴⁶¹ Jakkoliv je tedy nutné brát doklady o lidské oběti na území starého Israele s rezervou, je třeba tak do určité míry brát i některé badatele, kteří se touto praktikou zabývali.

3.2.2 Biblické texty

I přes problematickou otázku přítomnosti lidských obětí v prostoru starého Israele se s tímto tématem můžeme setkat v textech Tanachu. Souhrnně je charakterizuje jako „ohavnost“ (תועבה), např. v Jr 32:35, respektive „ohavnost před Hospodinem“ (תועבת יהוה), např. v Dt 12:31 či „ohavnost jiných národů“ (תועבת הגוים), např. v 2Kr 16:3.⁴⁶² Přímý zákaz lidské oběti se nachází v Lv 18:21 („*Nedopustíš, aby někdo z tvých potomků byl přiveden v oběť Molekovi*“). To, že se v případě lidské oběti nejedná o Hospodinovu vůli, vypovídá také Jr 7:31 („*To jsem jim nepřikázal, ani mi to nepřišlo na mysl*“) či již výše zmíněný Jr 32:35 („*To jsem jim nepřikázal, ba ani mi na mysl nepřišlo, že se budou dopouštět takových ohavností*“). Biblický text tímto způsobem zdůrazňuje nábožensko-kulturní rozdíl mezi Israelem a okolním světem. Člověk, který praktikuje lidskou oběť je tak zároveň uctívatelem cizích božstev a hlásí se k odlišné kulturní tradici, čímž se v očích Hospodina a Israele dopouští hříchu. Tomuto spojení se snaží deuteronomistická literatura zabránit. Velmi patrná je tato nacionalistická tendence v Deuteronomiu a knihách Jozue a Soudců. Deuteronomium zde můžeme v tomto směru chápat jako návod, knihu Jozue jako jeho použití v praxi a knihu Soudců jako příklad jeho nedodržování. Lidská oběť pak tvoří část této polemiky s cizími národy a jejich božstvy (viz níže).

Pokud jde o příjemce lidských obětí, není v těchto textech logicky zmiňován Hospodin (s možnou výjimkou Jiftáchova příběhu) ale „Moloch“. Text tak jednoznačně označuje lidskou oběť za praxi cizího původu. Kořen מלכ, používaný v souvislosti s obětováním, jak jsme viděli výše, i ve feničtině, v hebrejštině označuje primárně vládnutí. V případě označení po

⁴⁶⁰ DE VAUX, Roland, *Instytucje Starego Testamentu, Tom 1: Nomadyzm i jego pozostałości, Instytucje rodzinne, Instytucje cywilne*, Pallotinum, Poznań, 2004, str. 453-458.

⁴⁶¹ ROBERTSON, James, *The Early Religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians: The Baird Lecture for 1889*, William Blackwood and Sons, Edinburgh, 1896, str. 241nn.

⁴⁶² Lidskou oběť jako Hospodinu odpornou činnost zdůrazňuje i pozdější rabínská literatura, jak jsme mohli vidět například v případě citace Jr 19:5 (אשר לא צוית) v souvislosti s Jiftáchovým slibem či jeho trest zmíněný v Be-rešit raba 60:3.

krvi lačnicího božstva používá biblický text vokalizaci „Molech“, což jej odlišuje od Boha Israele, jehož eponymem je mimo jiné i „Melech“ (král). Abraham Geiger na tuto skutečnost reagoval již roku 1857 dysfemisující hypotézou, podle níž byla některá slova vokalizována podle slova ברישת, hanebnost (tj. se samohláskami o-e), aby jejich vyslovení odkazovalo k této cizosti a zároveň nebyl poskvrněn jejich původní význam.⁴⁶³ Tatlock dodává, že se mohlo jednat i o dysfemisaci krále, přímo se projevující např. ve jméně Íšbošet (případně Ešbaal).⁴⁶⁴ George B. Gray spojuje Molocha s odkazem na božstvo označované pouze jako „Melech“. Šlo by tak o pozůstatek uctívání předjahvistického božstva.⁴⁶⁵ Tschirschnitz zase předpokládá, že Moloch byl přejat od Kenaanců s tím, že jeho kult byl ke konci judského panování obnoven,⁴⁶⁶ čímž se patrně pokouší vysvětlit zmínky z královských knih (viz níže). Pravděpodobnější je zde ale spíše výklad zahrnující širší náboženský kontext této oblasti, v němž nacházíme kořen m-l-k ve jménech různých božstev spojených často i se zápalnými oběťmi. V hebrejském textu Tanachu tak zřejmě došlo k vytvoření jména, které čtenářům evokovalo právě tyto cizí kultury.

Proti těmto tezím stojí názor podporovaný např. Eissfeldtem a Moscou, kteří se domnívali, že zde jde, podobně jako u Feničanů, o typ oběti jako takové. Zároveň podle nich mělo jít o akceptovatelný typ oběti až do Jóšijášovy reformy.⁴⁶⁷ Oba tyto badatelé vylučují, že se v případě Molocha jedná o dysfemismus a spolu s tím zavrhují i možnost, že je tento výraz vázán na další „královská“ božstva jako Melkart či Akad-Milku.⁴⁶⁸ V tom případě by se ovšem jednalo o oběti předkládané přímo Hospodinu (a nikoli cizímu božstvu).⁴⁶⁹ Je možné, že podobná představa mohla stát za původními narativy,⁴⁷⁰ ale vzhledem k využití konceptu lidské oběti v biblickém narativu (viz dále) se nedomnívám, že biblické texty byly redigovány s touto intencí.

Kromě Molocha používá Tanach v souvislosti s cizími kultury i jméno Baal, které se často používá v případech, kdy chce text osočit Israel z uctívání cizích božstev. Baal zde

⁴⁶³ TSEVAT, Matitiah, Ishbosheth and Congeners: The Name and Their Study, in: *Annual*, Vol. 46, Centennial Issue (1975), Hebrew Union College Press, 1975, str. 71-73. HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 224.

⁴⁶⁴ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 212, pozn. 292.

⁴⁶⁵ TSEVAT, Matitiah, Ishbosheth and Congeners, str. 231.

⁴⁶⁶ TSCHIRSCHNITZ, Alfred, *Ofiary z ludzi w Starym Testamencie*, str. 127.

⁴⁶⁷ HEIDER, George C, *The cult of Molek*, str. 223.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, str. 224.

⁴⁶⁹ Viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 211.

⁴⁷⁰ Tatlock se domnívá, že v předexilní době mohlo na území Israele k lidské oběti docházet, a to i pro Hospodina, označovaného jako Král/Melech. *Ibidem*, str. 215-216, 218, 231-234.

pravděpodobně zastupuje tyto bohy a jejich kultury obecně, a to i tam, kde by mohlo být zdůrazněno konkrétní lokální božstvo, viz například Jr 7:9, 11:12-14 či 32:29. Je velmi pravděpodobné, že jména Moloch i Baal (minimálně v případě příjemce lidských obětí) jsou záměnná a odkazují obecně na cizí božstvo (tedy kterékoliv mimo Hospodina). Zatímco „Baal“ odkazuje jak na konkrétní božstvo, je zároveň i epitetem („pán“), podobně jako „Moloch“ či „Molech“ odkazující zase na královský titul (viz výše).⁴⁷¹

Jasno má ovšem text Tanachu v určení, kdo měl patřit mezi nejčastější oběti. Podobně jako v případě lidských obětí u jiných národů Předního Východu je zde role obětovaného nejčastěji připisována dětem. Je třeba ale zmínit, že jde patrně primárně o vztah rodič-dítě, než nutně o snahu říci, že se jednalo o velmi mladého jedince.⁴⁷² Většinou se tak setkáváme s výrazy „syn“ či „synové a dcery,“ případně jiné více či méně implicitní sdělení odkazující na dítě či mladého člověka. Verš Ž 106:38 například zmiňuje „krev jejich synů a dcer“ (דם בניהם ורבנותיהם), Jiftáchova dcera je označena jako panna (בתולה, viz diskuse v 1.2, bod 3c) a stejně tak to lze předpokládat i u Izáka (který měl být podle Be-rešit raba 58:6 měl již údajně sedmatřicetiletý). Jednou z možností, jak tuto skutečnost vysvětlit, je propojit ji, stejně jako v případě lidských obětí jinde na Předním Východě, s obětí prvotin a tedy obětováním prvorozeného.⁴⁷³ Možnost tohoto propojení naznačuje např. Mich 6:7. Na rozdíl od prvotin má být ale podle Tanachu prvorozený vykoupen a tedy neobětován.⁴⁷⁴ Zde vyvstává otázka, zda tato oběť byla na území Israele někdy opravdu praktikována jako oběť. Kondracki například upozorňuje, že biblický text se o realizovatelnosti této oběti nezmiňuje.⁴⁷⁵ Green jde ještě dále, když zpochybňuje, že by obětování prvorozeného na Předním Východě bylo vůbec někdy prezentováno jako lidská oběť, a to na základě toho, že již v nejstarších zákonících je zdůrazněna potřeba prvorozeného vykoupit.⁴⁷⁶ Tyto argumenty jsou sice pravdivé, ale možnost vystavení tradice vykoupení prvorozeného na lidské oběti nevyklučují. Oběť prvorozeného zde může fungovat pouze v roli myšlenkové inspirace, nemusí se nutně jednat o přímou návaznost na reálnou historickou zkušenost.⁴⁷⁷ Zvířata určená k obětování mají často

⁴⁷¹ Viz např. Ibidem, str. 213.

⁴⁷² Ibidem, str. 182, pozn. 258.

⁴⁷³ K problematice lidské oběti a prvorozeného viz např. Ibidem, str. 223-229.

⁴⁷⁴ V judaismu symbolicky praktikováno při obřadu pidjon ha-ben.

⁴⁷⁵ KONDRACKI, Andrzej, Pochodzenie i szególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela, str. 216.

⁴⁷⁶ GREEN, Alberto Ravinell Whitney, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 174.

⁴⁷⁷ Více viz ARIEL, Yaakov, Still Ransoming the First-Born Sons? Pidyon Haben and Its Survival in the Jewish Tradition, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, str. 306-307.

mít také tuto kvalitu (viz např. Nu 18:17-18). Ačkoliv nemáme jasné doklady o důvodech, které vedly k obětování dětí ve zkoumané oblasti, je třeba říci, že se jedná o trend vysledovatelný v podstatě ve všech kulturách, kde se lidská oběť praktikovala.

Prvorozený zároveň hraje důležitou roli v biblických textech obecně. Často se setkáváme s tím, že je prvorozený vyvolen k velkým činům (sám Israel je vnímán jako Boží prvorozený, viz Ex 4:22), či přímo zasvěcen Hospodinu. V některých případech i způsobem, který připomíná právě oběť prvotin, jako např. při popisu událostí spojených s narozením Samuela (1S 1) a částečně také Samsona (Sd 13). Narození prvního dítěte, které je vyprošeno a zasvěceno Hospodinu, je zde chápáno jako prostředek k tomu, aby daná žena mohla mít další děti, které si již může ponechat.

Předovýchodnímu stylu lidské oběti odpovídá též v biblickém textu uvedený způsob obětování, totiž oběť celopalem (עולה), která byla v kontextu této oblasti běžnou součástí obětní praxe.⁴⁷⁸ Jako doklad uveďme například verš Dt 12:31, podle nějž cizinci „své syny a dcery pálili ohněm pro své bohy“ (את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם) či 2Kr 3:27 – „vzal svého syna [...] a obětoval jej jako oběť celopalu“ (ויקח את בנו הבכור ויעלהו עלה). Podobně se vyjadřují například 2Kr 16:3 – „svého syna provedl ohněm“ (את בנו העביר באש) či Lv 18:21 – (doslova) „své sémě nedáš přivést k Molochovi“ (ומזרעך לא תתן להעביר למלך).⁴⁷⁹ Tyto texty tak evidentně odkazují na podobnou obětní praxi, kterou známe od Féníčanů. O interpretaci „provázení přes oheň“ se ovšem vede diskuse, v níž je její obětní výklad zpochybňován. Vzhledem k ambivalentnosti textu, který se výslovně nezmiňuje o „obětování“ či „usmrcení“, navrhl Moshe Weinfeld (vycházející z novoasyrských zmínek o podobné praxi) tento výraz chápat také jako rituál (pravděpodobně přechodového typu), během něhož děti procházely buď přímo přes rozžhavenou podlahu či mezi ohni.⁴⁸⁰ O propojení „procházení“ s lidskou obětí ovšem vypovídají verše Ez 16:20-21, které přímo zmiňují obětování (kořen זבח).⁴⁸¹ Jisti si navíc můžeme být ve chvíli, kdy v tomto kontextu text přímo používá sloveso שרף, spálit, které je použito např. v Jr 19:5.⁴⁸²

Kromě oběti celopalem můžeme diskutovat i o výše zmíněné oběti do základů, kterou někteří badatelé spatřují ve verši 1Kr 16:34.⁴⁸³ Tschirschnitz tento text spojuje spíše

⁴⁷⁸ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 182.

⁴⁷⁹ V ČEP jako „Nedopustíš, aby někdo z tvých potomků byl přiveden v oběť Molekovi.“

⁴⁸⁰ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 210.

⁴⁸¹ Viz např. Ibidem, str. 230.

⁴⁸² Viz Ibidem str 209.

⁴⁸³ HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 322.

s odháněním zlých duchů prostřednictvím ducha dítěte.⁴⁸⁴ V případě zmínek o upálení je ale třeba věnovat pozornost kontextu, neboť se často jedná také o způsob trestu za závažné prohřešky proti Hospodinu,⁴⁸⁵ tj. ne každé upálení v Bibli lze vnímat jako lidskou oběť celopalem.

Místem, kde se měla lidská oběť odehrávat, jsou podle Tanachu tofety (hebr. תופת, řec. přepis ταφεωθ). Podobně jako v případě fénické praxe by se mělo jednat o sakrální místa sloužící ke spálení oběti. Přesný význam slova tofet je nejasný. Vzhledem k jeho účelu se nabízí výklad pec či kamna,⁴⁸⁶ který odpovídá (patrně) příbuznému slovu תפייה (tafja). Vokalizace o-e by opět mohla pocházet ze slova בורשת,⁴⁸⁷ tato skutečnost je ale, podobně jako v případě Molocha, též těžko prokazatelná. Text Tanachu uvádí umístění jednoho konkrétního tofetu, který se měl údajně nacházet jižně od Jeruzaléma v údolí Ben Hinom (Jr 19:1-13). Podle Iz 30:33 měl být tofet využíván ke spalování nepřátel Israele a to především Asyřanů.⁴⁸⁸ Reálná existence tofetů na území Israele je ovšem, jak jsem již uvedl výše, archeologicky neprokazatelná. Pokud nějaké opravdu existovaly, byly buď úplně zničeny nebo transformovány či překryty novými kultickými stavbami, jak na to odkazuje například text o Jóšijášově reformě (2Kr 23:10).⁴⁸⁹

Starozákonní texty tedy lidskou oběť zmiňují a to dokonce na vícero místech. Až na výjimky, které zmíním v následujících oddílech, se ale vesměs jedná o polemické a varovné texty, upozorňující Israel na nebezpečí styků s okolními národy, které lidskou oběť praktikují. Vlastní popis lidské oběti je ovšem celkem realistický a odpovídá dokladům z jiných předovýchodních a východostředomořských lokalit. Obětovány tedy měly být údajně děti, a to celopalem v sakrálních okresech cizímu božstvu. Zároveň text zřetelně dává najevo, že lidská oběť je prohřeškem proti Božímu zákonu.

3.2.3 Abrahám a Izák

Patrně nejznámější a nejrozsáhlejší biblická zpráva týkající se lidské oběti se nachází v Gn 22:1-19 a vypráví o obětování Izáka Abrahámem, respektive o snaze tento čin vykonat (zde

⁴⁸⁴ TSCHIRSCHNITZ, Alfred, *Ofiary z ludzi w Starym Testamencie*, str. 126.

⁴⁸⁵ Viz TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 207-209. V tomto případě lze ohni přiřknout očišťovací funkci, neboť se díky němu Israel očišťuje od hříchu (na rozdíl od lidské oběti).

⁴⁸⁶ HELLER, Jan, *Starověká náboženství*, str. 323.

⁴⁸⁷ Ibidem. TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 213.

⁴⁸⁸ TSCHIRSCHNITZ, Alfred, *Ofiary z ludzi w Starym Testamencie*, str. 127.

⁴⁸⁹ Viz např. HEIDER, George C., *The cult of Molek*, str. 210-211.

záleží na konkrétní interpretaci). Podobně jako Jiftáchův příběh dělím tento text z pohledu narativu na několik bodů:

- 1) Úvod
 - a) Hospodinova výzva
 - b) Cesta k hoře se služebníky
- 2) Cesta s Izákem
- 3) Oběť
 - a) Příprava
 - b) Přerušeni poslem Hospodinovým
- 4) Příslib potomstva
- 5) Návrat

Hned první verš tohoto vyprávění přináší klíčové slovo pro jeho celkovou interpretaci. Hospodin se totiž rozhodne Abraháma „vyzkoušet“ (נסו) v síle jeho víry. Díky tomu zapadá vyprávění o obětování Izáka do koncepce lidské oběti jako ohavnosti, neboť Hospodin evidentně od počátku takovou oběť reálně nevyžadoval,⁴⁹⁰ šlo „pouze“ o zkoušku, což uvádí i pozdější agada vyprávěná v traktátu Sanhedrin 89b. Tento text biblický narativ obohacuje ještě o rozhovor Hospodina se Satanem, který má předcházet oslovení Abraháma v Gn 22:1. Satan zde obviňuje Abraháma, že během hostiny na počest Izákova narození neobětoval Hospodinu hrdličky, jak to měl učinit podle Lv 5:7. Hospodin zde Satanovi odporuje s tím, že byl jen zasažen láskou ke svému synovi a to až tak, že v zápalu radosti buď zapomněl obětovat nebo mu přišla jakákoliv oběť jako nedostatečná. Hospodin tedy zkouší Abraháma, aby Satanovi dokázal jeho věrnost a zbožnost. Nelze si zde nepovšimnout podobností s úvodem knihy Jób. Talmud dále rozvíjí Abrahámův příběh vložím dvou dialogů. První z nich se odehrává mezi Hospodinem a Abrahámem a Hospodin během něj svůj příkaz k obětování Izáka sděluje postupně, aby nebyl Abrahám touto zprávou příliš překvapen. Druhý dialog je pak mezi Abrahámem a Satanem, ve kterém Satan prozrazuje, že Izák nebude doopravdy obětován, což ovšem Abrahám komentuje slovy, „*trestem pro lháře je, že se mu nevěří ani, když mluví pravdu.*“ Abrahám tedy podle rabínského výkladu pravdu o výsledku celého svého konání znal, ale protože se ji dozvěděl z úst Satana, nevěřil jí.

Vraťme se k původnímu textu. Jak Abrahám, tak Izák jsou zde představeni jako připravení se beze slova vydat na cestu na horu Moria, na které má být oběť provedena, přičemž na samý vrchol se vydávají sami, bez služebníků. První Izákova slova padnou až v Gn 22:7, kdy se

⁴⁹⁰ KONDRACKI, Andrzej, Pochodzenie i szególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela, str. 215.

zeptá svého otce, proč s sebou nemají beránka k oběti, na což Abrahám odpovídá enigmatickým sdělením „*Bůh sám si vyhlédne beránka k oběti zápalné.*“ Text zde (Gn 22:6) také používá obětní výrazy⁴⁹¹ – Abrahám si bere dříví k *zápalné oběti* (עולה), *oheň* (שא) a *obětní nůž* (מאכלה)⁴⁹². Ve stejném duchu je vedena i příprava oběti v Gn 22:9, kdy Abrahám připravuje oltář a dříví a Izáka (bez jediné jeho námitky) svazuje do kozelce. Hebrejský kořen עקע, který je pro tento typ spoutání použit, pak v judaismu dal název celé této epizodě – Akeda (עקדה, resp. עקדת ייציק). Traktát Šabat 54a tento výraz rozvíjí tak, že má jít o „*svázání ruky a nohy*“ tak, aby, jak tvrdí Raši, byl vystrčen krk k proříznutí.⁴⁹³ Tato příprava naznačuje, že oběť byla nejprve podříznuta nožem a až následně spálena. Wilk nevyvrací ani možnost, že v některých případech mohla být oběť spálena zaživa.⁴⁹⁴ Oběť Izáka je tedy popisována jako oběť zvířete a nikoli jako speciální rituál.

Přestože je popis obětního rituálu v tomto případě tak detailní, nakonec k oběti nedojde, neboť Abrahámova ruka je v tom nejvypjatějším momentu zastavena poslem Hospodinovým. Abrahám tak svou zkouškou úspěšně prošel a místo svého syna obětuje beránka. Po této oběti promlouvá posel podruhé a sděluje mu, že jeho rod bude rozmnožen a požehnán. Následně se Abrahám vrací zpátky domů. Je zajímavé, že text od verše Gn 22:10 až do konce nepoužívá Izákovo jméno a tento je jmenován pouze výrazem „syn.“ Verš Gn 22:19, ve kterém se Abrahám vrací do Beer-šeby, navíc neuvádí ani toto označení, takže by se mohlo zdát, že se Abrahám vrací z hory Moria sám. Tyto skutečnosti tak mohou vést ke spekulacím o interpretaci tohoto příběhu jako o zprávě o provedení lidské oběti, která ovšem byla pozdějšími redaktory upravena.⁴⁹⁵ Taanit 16a zase ztotožňuje popel, který si truchlící sype na hlavu, s popelem Izáka, čímž implicitně poukazuje na tuto možnost interpretace. Podobně Zevachim 62a zmiňuje Izákovu touhu nechat se obětovat, která měla být rovna skutečnému obětování.

Popis Akedy tedy zapadá do koncepce obětí na Předním Východě, ale spíše zvířecích než lidských, jak ukazuje například popis svázání Izáka do kozelce, či příprava Abraháma k podříznutí jeho hrdla, které by odpovídalo pravidlům kašrutu. Text navíc implikuje, že

⁴⁹¹ Viz např. GREEN, Alberto Ravinell Whitney, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, str. 158.

⁴⁹² Doslova „připravující pokrm.“

⁴⁹³ Rabíni na tomto místě dále diskutují o tom, které konkrétní nohy a jakým přesně způsobem mají být k sobě připoutány.

⁴⁹⁴ WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień“, str. 7.

⁴⁹⁵ Viz např. Viz GUR, Haviv Rettig, *When Abraham murdered Isaac (Book review)*, dostupné online z <http://www.timesofisrael.com/when-abraham-murdered-isaac/> (26. 5. 2019).

beránek, coby náhrada lidské oběti, byl obětován stejným postupem. Autoři textu tak vytvořili určitý hybrid tradiční zvířecí oběti a oběti lidské, což jej v tomto směru, pomineme-li samozřejmě i zcela jiný teologický význam, odlišuje od ostatních textů zmiňujících lidskou oběť.

Exkurs: Akeda v liturgii

V judaismu se setkáváme s Akedou i v liturgii a to především na svátek Roš ha-šana. V Talmudu hovoří o zvyku vkládat tuto pasáž do liturgie traktát Megila 31a, podle nějž se tento úsek recituje druhého dne Roš ha-šana ráno (šacharit), a dále též v traktát Roš ha-šana 16a, který zmiňuje trubení na šofar jako připomínku Izáka a Akedy. Recitace úseku Gn 22:1-19 je zde spojena s prosbou o milosrdenství pro Israel, které má být stejné jako to, které Hospodin prokázal Abrahámovi.

Vložení této pasáže do liturgie je též spojeno s činností kabalistů, kteří doporučovali každodenní recitaci tohoto úseku, neboť jej interpretovali jako zdroj milosrdenství obecně. Podle Šulchan aruch 1:5 se ale nejedná o povinnost, ale pouze o doporučení s tím, že recitace této pasáže častěji je prospěšná.

Zmínka o Abrahámovi je též součástí některých pijutů. Jedním z nich je například pijut Jehudy ben Šmuela Abase ze 12. století nazvaný עת שער רצון להפתח, který má být recitován právě před trubením na šofar. Refrémem tohoto pijutu jsou slova עוקד והנעקד והמזבח, která přímo na události Akedy odkazují. Známým pijutem je též text vložený do modlitby za déšť recitované na svátek Sukot. Jeho autorem je Eleazar ha-Kalir a Izákova krev je zde ztotožněna s vodou.

Příběh Akedy je tak tradičně zpřítomňován až dodnes, na rozdíl od ostatních zmínek o lidské oběti, jejichž teologický a ideologický význam je naprosto odlišný. Výjimku tvoří středověká lidová tradice spojená s připomínáním Jiftáchovy dcery (viz 4.1.1.1).

3.2.4 Královské knihy

Několik zmínek o lidských obětech se objevuje také v královských knihách. Texty je uvádějí jak u severoisraelských, tak i judských králů, ale nalezneme zde i verše zmiňující neisraelce. Mezi ně patří moábský král, který v 2Kr 3:27 během obléhání obětuje svého

syna.⁴⁹⁶ Tento verš lze paradoxně interpretovat i jako funkční případ lidské oběti, neboť po jejím provedení se vyplnilo to, co si zřejmě moábský král přál – israelské vojsko odtáhlo.⁴⁹⁷ V tomto případě je ovšem přinejmenším zvláštní, že příjemcem oběti bylo, vzhledem k tomu, že se jednalo o krále Moábu, cizí božstvo (nejspíše Kemóš), které by nemělo být schopné něco takového splnit. Text tak cizímu bohu přiřazuje schopnosti jinak připisované Hospodinu.⁴⁹⁸ Zároveň se jedná o potvrzení předovýchodní tendence konat lidské oběti v čase katastrofy či výjimečné situace.⁴⁹⁹ Nejasná je zmínka v 1Kr 16:34 – „*Na Abíramovi, svém prvorozeném, položil jeho základ [Jericha] a na Segúbovi, svém nejmladším, postavil jeho vrata.*“ Toto místo lze interpretovat jako lidskou oběť do základů, ale nepanuje zde úplná shoda. Vzhledem k použitému slovníku („*položil [na nich] jeho základ*“) tak zůstává výklad této pasáže ambivalentní. V 1Kr 18:28 se zase objevuje náznak určitého typu sebeoběti na území Kenaanu. Podle něj si Baalovi kněží „*zasazovali podle svého obyčeje rány meči a oštěpy, až je polévala krev.*“ Díky této praxi se vzhledem ke kontextu měli patrně dostávat do náboženské extáze. Podobnou kultickou činnost můžeme pozorovat i v mezoamerickém kontextu. Zde docházelo k tzv. oběti krve, během níž člověk sám sobě upouštěl krev, nejčastěji z uší, jazyka či z penisu. Krom nabízení této krve božstvu zde též patrně šlo i o vyvolání extatických vizí.⁵⁰⁰

Lidská oběť je též součástí výtek proti severnímu království, které se nacházejí v 2Kr 17:7-20. Odkaz na obětní praxi (2Kr 17:17 „*prováděli své syny a dcery ohněm*“) je tu jmenován mezi dalšími osočeními z provozování magie a modloslužby, přičemž všechny tyto činnosti jsou zde autory přímo ztotožněny s jinými národy a jejich kultury. Praxe lidské oběti je tak součástí popisu absolutního morálního propadu severního Izraele. Ačkoliv zde, na rozdíl od ostatních uvedených citací z knih královských, není jmenován konkrétní král, ale Israel jako celek, z kontextu (viz např. předcházející text o Hóšeovy) lze vyčíst, že je tato praktika spojena s panováním severoisraelských králů. Z obvinění z praktikování lidské oběti nebyli ovšem autory vynecháni ani králové judští. O králi Achazovi se tak můžeme v 2Kr 16:3 dočíst, že „*chodil po cestě králů izraelských. Dokonce dal svého syna provést ohněm podle ohavností pronárodů.*“ Paralelní text v 2Pa 28:3 přímo uvádí, že „*spaloval své syny*

⁴⁹⁶ Případně syna edómského krále, text zde používá pouze zájmeno 3. osoby singuláru maskulina, takže není jasné, na koho přesně se vztahuje.

⁴⁹⁷ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 201.

⁴⁹⁸ Viz např. Ibidem, str. 204 a následnou diskusi.

⁴⁹⁹ KONDRACKI, Andrzej, Pochodzenie i sczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela, str. 213.

⁵⁰⁰ Viz např. KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KŘÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011, str. 141-157.

*ohněm.*⁵⁰¹ Opět se jedná o kontext modloslužby, tentokrát ovšem vztažený primárně na krále samotného, ne na celý národ. Podobně i král Menaše „*svého syna provedl ohněm*“ (2Kr 21:6, paralelně v 2Pa 33:6). Kromě modloslužby je tento verš opět napojen i na provozování magických praktik. Znovu se zde také objevuje napojení těchto skutků na severoisraelské praktiky, neboť podle 2Kr 21:3 budoval kultická místa cizích božstev tak, „*jak to činil Achab.*“

Použití lidské oběti v kontextu ideologie zaměřené proti cizím národům a božstvům je opět zřejmé. V případě královských knih se ale častěji setkáváme s jejím užitím v souvislosti s charakteristikou jednotlivce (v tomto případě konkrétního krále) a ne celého Israele nebo jeho části. Ačkoliv zde můžeme vidět negativní zaměření především vůči severoisraelským králům, text se tímto způsobem vyhraňuje proti (z pohledu ideologie těchto biblických knih) špatným králům obecně.

3.2.5 Proroci⁵⁰²

Výroky proroků také používají lidskou oběť jako příklad úpadku Israele a jeho odpadnutí od Hospodinova kultu. V roli varování je lidská oběť zmíněna v Jr 7:31-33. Prorok zde obviňuje Israel z používání tofetu v údolí Ben Hinom, přičemž tlumočí Hospodinova slova o tom, že se jedná o praktiku, kterou „*jsm jim nepřikázal, ani mi to nepřišlo na mysl.*“ Následuje popis trestu pro Israel, podle něhož bude lid Israele pohřbíván právě na místě tohoto tofetu, jenž bude přejmenován na „Údolí vraždění“ (גיא ההרגה). Zmínka o tofetu a jeho užívání se opakuje i v Jr 32:35, kde je doplněna o informaci, že tofet byl postaven k uctívání Baala. Zároveň se jedná o osočení judských a israelských elit, které dopustili pád lidu do modloslužby – „*ani na mysl mi nepřišlo, že se budou dopouštět takových ohavností, a tím svedou Judu ke hříchu.*“ Nejrozsáhlejší Jeremjášovou vizí zmiňující tofet je pak úsek Jr 19:1-14, v němž je těmto zmínkám dodán nový obsah. K tofetu je tu přirovnáván samotný Jeruzalém, který se má stát, stejně jako tofet, nečistým místem, které bude Hospodinem rozbito jako hliněný džbán. Jeremjáš přímo vypočítává, že nečistými se stanou (Jr 19:13) „*domy v Jeruzalémě a domy judských králů, [...] to se týká všech domů, na jejichž střeších se pátilo kadidlo veškerému nebeskému zástupu a konaly úlitby jiným bohům.*“ Způsob, jakým

⁵⁰¹ Je ovšem otázkou zda v tomto případě nejde o písarskou chybu, která zaměnila písmena ve slově עבר (provázet) za בער (pálit).

⁵⁰² Z pohledu Tanachu jsou královské knihy samozřejmě též řazeny mezi knihy prorocké, ale vzhledem k jiné funkci v souvislosti s lidskými oběťmi v narativech o králích a v prorockých vizích je uvádím jako samostatné skupiny.

má Hospodin naložit s tofetem, coby nečistým místem modloslužby, se tak přímo odráží v Jeruzalémě a judském lidu, který se též dopouští pohanských zvyků včetně (pravděpodobně) lidské oběti. S modloslužbou je lidská oběť spojena i v Ez 20:31, kde je opět součástí výtek proti Israeli, který odpadnul od víry svých otců, za což na něj má padnout trest.

Prorocké knihy dále uvádějí i několik nepřímých zpráv o lidské oběti. V Ez 20:26 se nachází možná narážka na oběť prvorozeného. Hebrejský text zde přímo nemluví o oběti, ale píše o „provádění všeho co otevírá lůno.“ Použitý výraz העביר (provádění) bývá v překladech přímo spojován právě s prováděním přes oheň.⁵⁰³ Pokud přijmeme tento výklad, jednalo by se o jediný text Tanachu, který popisuje oběť prvorozeného (ne obecně dítěte) skutečně jako lidskou oběť. Dalším textem, který může odkazovat na lidskou oběť je pak Am 2:1, v němž se hovoří o spálení kostí edómského krále jako o hříchu Moábu. To lze chápat jako aluzi na 2Kr 3:27 a považovat tak tento verš jako potvrzení lidské oběti provedené moábským králem. Zároveň by jasně odkazoval na to, kdo měl být v 2Kr 3:27 obětován – tedy edómský král, nikoli syn krále Moábu.

Dikce prorockých knih je podobná jako v knihách královských a opět se tu také objevují formulace typické pro popis starozákonní lidské oběti, tedy „provázení přes oheň“ a označení dětí jako obětí. Znovu je tu také lidská oběť použita jako příznak úpadku Israele a jeho příklonu k cizím národům a jejich božstvům, čehož je lidská oběť podle těchto textů projevem. Na rozdíl od textů z královských knih jsou ale výhrady v knihách prorockých namířeny primárně proti Israeli jako celku.

3.2.5 Lidská oběť v Tanachu jako narativní prostředek

Vzhledem k nedostatku konkrétních archeologických dokladů o lidské oběti v oblasti starého Israele nás nyní musí zarazit fakt, že i přesto je tento druh oběti relativně často zmiňován, navíc i v tak závažném narativním celku, jakým je Akeda. Existuje několik možností výkladu, buď se může jednat 1) o aluze na reálné obětní kultury v oblasti Syropalestiny, 2) polemiku proti cizím kultům, či 3) o metaforu (především v případě Akedy).⁵⁰⁴ V následující části chci ukázat, že nejpravděpodobnější z těchto tezí je bod druhý, tedy polemika, ovšem částečně doplněná i o oba body zbývající. Tuto interpretaci lidské oběti

⁵⁰³ ČEP zde překládá jako „prováděli ohněm.“ Stejně tak i Romaniuk („*przeprowadzali przez ogień*“), Bible Krále Jakuba („*to pass through fire*“) či Luther („*durch Feuer verbrannt*“).

⁵⁰⁴ Viz např. BAUKS, Michaela, *The Theological Implications of Child Sacrifice*, str. 65-67.

v biblickém textu zde zároveň zasazují do širšího komplexu prostředků k negativnímu vymezení identity.

Co si lze představit pod pojmem negativní vymezení identity? Definice vlastní identity je jednou z potřeb člověka a stejně je tomu i s identitou kolektivní. Vzhledem k tomu, že toto vymezení probíhá vůči ostatním, vzniká takto dichotomie „my“ a „oni.“ Zatímco kategorie „my“ je v tomto vidění světa vnímána jako kladná, kategorie „oni“ je variabilní. Lze ji vidět v několika rovinách. Z hlediska narativu mohou být „oni“ buď cizinci (člověk z cizí země) nebo výrazně se odlišující jedinci (chováním, vizáží).⁵⁰⁵ Tyto kategorie se ovšem mohou i prolínat a spojovat, vždy ale odkazují na něco, „*co se jeví jako těžko uchopitelné a iritující.*“⁵⁰⁶ Dynamika mezi vlastní identitou (my) a jinakostí (oni) se projevuje právě v narativech (literárních i kulturních).⁵⁰⁷

Pro „nás“ zde existují dva způsoby, kterými se lze vymezit proti „nim.“ Prvním z nich je možnost pozitivního vymezení, to znamená, že vymezení kategorie „my“ probíhá pomocí kladných charakteristik „nás.“ Implicitně se tak předpokládá, že „oni“ takové charakteristiky oproti „nám“ nemají. Na druhé straně je pak možné vymezit svou identitu negativně.⁵⁰⁸ V tomto případě jsou, jak uvádí např. George Simmel, světy „nás“ a „jich“ neslučitelné.⁵⁰⁹ Dochází tak naopak ke zdůraznění negativních charakteristik „jich,“ což „nás“ ukazuje v mnohem lepším světle. Ve výsledku zde nezáleží, zda jsou tyto charakteristiky (ať již kladné či záporné) založené na realitě, důležitější je v tomto případě propaganda vlastní ideologie. Pro příklad z moderního světa si můžeme vzít například pozitivní a negativní politické kampaně.⁵¹⁰ To, co je „nám“ cizí, se v tomto smyslu nachází zcela mimo „nás“ prostor a čas⁵¹¹ a mimo veškerý řád,⁵¹² naopak je to od něj přísně odděleno. Tato koncepce je negativním vymezováním identity posilována.

V případě lidské oběti v Tanachu si povšimněme důrazu na to, že se 1) jedná o „ohavnost“ (Dt 12:31, 18:12, 2Kr 16:3, Ez 16:36, Jr 32:35, 2Pa 28:3) a 2) o praktiku spojenou s cizími

⁵⁰⁵ MÜLLER-FUNK, Wolfgang, *Teorie cizího: Koncepty alterity*, Host/ÚČL AV ČR, Brno, 2021, 352 s., ISBN 978-80-275-0519-7, str. 16-17.

⁵⁰⁶ Ibidem, str. 20.

⁵⁰⁷ Ibidem, str. 21.

⁵⁰⁸ Jedná se v podstatě o jeden z modelů alterity (negativní kontrast k vlastnímu) navržených Yaşarem Aydınem, viz Ibidem, str. 28.

⁵⁰⁹ Ibidem, str. 144.

⁵¹⁰ BAUDIŠ, Adam, *Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu*, in: ŘÍHOVÁ, Ladislava (ed.), *Svět pro příští generace: Mýtus a identita 2017*, Luboš Marek, Chomutov, 2019, str. 6.

⁵¹¹ MÜLLER-FUNK, Wolfgang, *Teorie cizího*, str. 137.

⁵¹² Ibidem, str. 98.

národy. Hospodinův vyznavač se tak tímto způsobem radikálně vymezuje proti cizím národům, které lidské oběti provozují, a zároveň i proti jejich božstvům, která tento zvyk vyžadují. Obecné tvrzení, že praktiky jiných národů jsou objektivně špatné a nevhodné k následování můžeme číst např. v Lv 20:23 či Dt 12:29-31, ovšem za klaté jsou Kenaanci kvůli svému kultu přímo označeni pouze v Deuteronomiu.⁵¹³ Označení Kenaanců za činitele takové hanebné praktiky navíc dalo do rukou pozdějších komentátorů (již od helénismu) silný argument pro ospravedlnění decimace (případně vyhnání) Kenaanců a osídlení jejich území Israelity,⁵¹⁴ přičemž pojem „Kenaanci“ zde může zastupovat cizince obecně.⁵¹⁵ Dalším zástupným pojmem je použití jména „Moloch“, zastupujícího de facto jakékoliv cizí božstvo. Tyto starozákonní zmínky považuje Bauksová za jedny z prvních polemik jednoznačně odkazujících na lidskou oběť jako projev jinakosti.⁵¹⁶

Kategorie „my“ a „oni“ by tak v případě polemiky založené na používání lidské oběti vypadaly takto:⁵¹⁷

MY	ONI
Israel (resp. Hospodinovi vyznavači)	Jiné národy (resp. sousedé Israele)
Hospodin	Jiná božstva
Zvířecí oběť	Lidská oběť

Je třeba ale zmínit, že v Tanachu se objevuje i tendence, kterou lze vykládat opačně, tedy de facto lidskou oběť vnímanou pozitivně. Pokud budeme totiž považovat klatbu (viz 2.5.1) použitou na svévolníky či během válečného stavu na obyvatele nepřátelských měst za lidskou oběť,⁵¹⁸ byla by tato praktika v konkrétně vymezených kontextech něčím, co Hospodin naopak vyžaduje. I přes tento radikálně odlišný pohled se ale opět jedná o narativní využití pro vymezení identity, neboť tímto extrémním způsobem jsou v biblickém textu likvidováni nepřátelé Israele a vyznavači cizích kultů, a to jak vnější, tak vnitřní (rozuměj odpadlíci od Hospodina). Lidská oběť, můžeme-li tak klatbu nazvat, by pak sloužila jako trest. Tento výklad je ovšem problematický z toho důvodu, že by lidské oběti byly přinášeny Hospodinu, což ostatní texty vylučují a naopak se vůči tomu vymezují (viz komentář k Akedě níže). Není

⁵¹³ BERTHELOT, Katell, Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, str. 154.

⁵¹⁴ Ibidem, str. 157.

⁵¹⁵ BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 145.

⁵¹⁶ Ibidem, str. 153-154.

⁵¹⁷ BAUDIŠ, Adam, Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu, str. 9.

⁵¹⁸ TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People*, str. 181.

ale ani možné vyloučit určitou ambivalentnost lidské oběti v Tanachu. V této práci každopádně vnímám klatbu spíše jako okrajový či hraniční případ, mající určité charakteristiky lidské oběti. V případě, kdy se vztahuje na člověka je dle mého názoru lepší vnímat ji spíše jako vyšší formu trestu. Vykládat ji důsledně jako lidskou oběť považuji vzhledem k výše řečeným skutečnostem za příliš radikální.

Hypotézu o narativním využití lidské oběti dnes sdílí mnoho badatelů. V poslední době výzkum v této oblasti shrnuly například Katell Berthelotová a Michaela Bauksová ve svých již výše zmiňovaných pracích. Je nutno dodat, že tato hypotéza se týká primárně „původního“, autorského záměru pisatelů biblických textů. Ačkoliv je použití lidské oběti ve smyslu narativního prostředku k negativnímu vymezení identity Israele ve Starém zákoně relativně obvyklé, v pozdějších textech se s ním příliš neseťkáváme. Berthelotová to vysvětluje tím, že pro antické židovské pisatele přestávala být lidská oběť v tomto ohledu tak velkým tématem,⁵¹⁹ což souvisí s tím, že řecká a římská kultura se na lidské oběti též dívala jako na barbarský čin,⁵²⁰ tudíž by polemika založená na osočení z jejich provádění postrádala smysl. Objevují se tak nové interpretace narativů kladoucí odlišné důrazy. Vzniká tak například interpretace Akedy (v některých případech i příběhu Jiftáchovy dcery) jako sebeoběti a mučednictví.⁵²¹ V kumránských spisech je zase původ lidské oběti reinterpetován jako démonický a nikoliv lidský (Abraháma měl podle nich k obětování Izáka přesvědčit démon, viz svitek 4Q225)⁵²² a tedy negativně neoznačuje cizí národy.

Použití lidské oběti za účelem negativního vymezení a dehonestace jiné skupiny lidí je relativně obvyklé a můžeme se s ním setkat i v jiných případech. Vzpomeňme například obviňování raných křesťanů z provozování lidské oběti a rituálního kanibalismu latinsky píšícími autory⁵²³ či argumenty španělských conquistadorů během dobývání Mexika, jejichž pohled na aztécké náboženství se promítl i do dnešního vnímání této civilizace coby krvelačných divochů. Podobný topos najdeme i v literatuře, namátkou například v Tolkienově *Silmarillionu*, v němž je provádění lidské oběti (či minimálně rituálního mučení, text nehovoří

⁵¹⁹ BERTHELOT, Katell, *Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period*, str. 161.

⁵²⁰ *Ibidem*, str. 153.

⁵²¹ *Ibidem*, str. 172-173.

⁵²² *Ibidem*, str. 165.

⁵²³ BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 141-143, ŘÍHOVÁ, Ladislava, *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*, L. Marek, Chomutov, 2017, 560 s., ISBN: 978-80-87127-85-8, str. 531, viz také Plinius, *Dopisy*, 10.96.

úplně jasně) vyvrcholením příklonu ke zlu, které přišlo z cizích krajů.⁵²⁴ Lidská oběť či jiné rituální násilí ovšem nejsou jediné praktiky využívané k takovýmto účelům, časté je též obvinění z kulturně neakceptovatelných sexuálních praktik. S těmi se můžeme často setkat při popisu nových náboženských hnutí jejich odpůrci. Zmíňme například obvinění představitelů frankismu ze sexuálního zneužívání, které, ačkoli mohlo být i pravdivé, bylo primárně využito k diskreditaci tohoto náboženského hnutí jako takového.⁵²⁵

Propojení násilí a nevhodného sexuálního chování lze patrně nalézt i v biblickém verši Lv 18:21, který je běžně překládán a vykládán jako zákaz lidské oběti (viz výše, 3.2.2). Jeho text, „*Nedopustíš, aby někdo z tvých potomků byl přiveden v oběť Molekovi*“, lze samozřejmě vzhledem k zmínce o Molochovi vnímat jako odkaz na lidskou oběť, musíme ale vzít v úvahu též kontext tohoto verše, který je vykladači a překladateli Starého zákona v tomto případě překvapivě opomíjen. Osmnáctá kapitola Leviticu se zaměřuje na výčet zakázaných sexuálních praktik (především incestu), přičemž 21. verš přímo předchází zákaz styku s cizí manželkou a následují jej zákazy homosexuálního styku a zoofilie. Dále je třeba uvést, že tvar *להעביר*, který je zde překládán ve smyslu „provázení ohněm“, „přivedení k oběti“, lze též chápat pouze jako obecné předvedení někomu k někomu. Můžeme tedy usuzovat, že vzhledem k těmto skutečnostem lze na tento verš pohlížet spíše jako na zákaz sexuálních praktik prováděných v mimoisraelských kultech, které zde nejsou jasně vyjádřeny. Moloch zde zastupuje cizí božstva obecně. Nelze ale ovšem pominout ani jeho konotaci s lidskými oběťmi, kterou jsme viděli výše (3.1.2). Napojení Molocha na nevhodné cizí praktiky obecně potvrzují i počáteční verše Lv 20 upozorňující na zákaz styků Israelitů s Molochem a případné tresty. Tyto verše lze opět vnímat jako odkazující na verš Lv 18:21 v obou jeho zmíněných polohách – obětní i sexuální.

Je tedy zřejmé, že s biblickými odkazy na Molocha je třeba zacházet opatrně – mohou odkazovat (a také často odkazují) na lidskou oběť, ale je třeba je zároveň vnímat i jako odkazy na obecnější projevy Hospodinovým vyznavačům zapovězeného chování, které má kořeny u cizích národů, jež jsou zároveň těmito vyjádřeními dehonestovány a jejich případná likvidace, klatba apod. je jimi potvrzena.

⁵²⁴ TOLKIEN, John Ronald Reuel, *Silmarillion*, Mladá fronta, Praha, 1992, ISBN 80-204-0336-1, str. 235.

⁵²⁵ BAUDIŠ, Adam, ŠIMLOVÁ, Dominika, Analýza a porovnání starší sekundární literatury k frankismu: Heinrich Graetz a Aleksander Kraushar, in: *Theologická revue* 2/2021, str. 196-197. KOHOUT, Ivan, Gershom Scholem a jeho hodnocení pražského frankismu, in: *Theologická revue* 1/2019, str. 14. VINKLÁT, Marek, Frankismus jako nové náboženské hnutí v konfliktu, in: *Theologická revue* 1/2019, str. 29-30.

Výše zmíněné závěry nyní demonstruji na konkrétních případech textů, které byly uvedeny výše. Podíváme-li se na příběh obětování Izáka, můžeme si povšimnout faktu, že Abrahám se vydává obětovat svého syna bez jediné výhrady, což lze na jedné straně vysvětlit jeho velkou důvěrou v Hospodina, ale na druhé straně též faktem, že Abrahám měl pocházet z města Uru, tedy z oblasti Mezopotámie, kde nebyly lidské oběti, jak jsme viděli výše, něčím zcela neobvyklým. V tomto kontextu Abraháмова de facto nulová reakce na sdělení, že má obětovat svého jediného syna, dává smysl – lidská oběť pro něj neměla být něčím zcela výjimečným.⁵²⁶ Lidská oběť je ale zároveň „ohavností“. Svým odmítnutím lidské oběti se tak Hospodin radikálně vymezuje oproti „starým“ božstvům, která takový typ kultické praxe vyžadují a která měl znát i Abrahám. Hospodin se tak v tomto příběhu ukazuje jako bůh, který je naprosto odlišný od bohů jiných národů.⁵²⁷ Dochází tak k vymezení nejen politickému, ale i náboženskému, neboť se tímto způsobem Israel odlišuje od jiných národů a zároveň i jejich božstev a to dokonce nikoliv prostřednictvím Israele jako národa ale skrze jeho vlastního boha. Příběh Akedy tak lze na jedné úrovni interpretovat teologicky jako příběh o zkoušce víry, ale zároveň na druhé také ideologicky jako příběh o novém vymezení identity Israele na úrovni politické i náboženské.⁵²⁸

Obraz lidské oběti jako jinakosti je silně znatelný v případě královských a prorockých knih. Jak jsme si mohli všimnout, lidská oběť je dávana do kontextu dalších modloslužebných praktik, které jsou buď přímo či implicitně identifikovány s jinými národy. Na jedné straně zde tak stojí „oni,“ jiné národy, které provozují lidskou oběť, a na druhé straně „my,“ Israel, který je takové praktice vzdálen. Respektive pokud někdo z národa Israele něco takového činí, staví se na roveň „jim,“ barbarům neznajícím Hospodinův zákon.

V některých případech lze dokonce spekulovat o vymezení identity uvnitř Israele jako takového – mezi Judskem a severním Israelem. Tuto tezi podporují nejen texty, které zmiňují hříchy Israele (kdy je implicitně myšleno severní království), ale i fakt, že, jak víme, byly biblické texty redigovány právě judskými redaktory. Není se pak co divit tomu, že určitá propaganda vlastní ideologie, která měla potřebu se vůči severnímu království vymezit, mohla proniknout i do těchto textů. Lze namítnout, že z provozování lidských obětí jsou jmenovitě nařčeni králové Judska. Zde si ale musíme povšimnout skutečnosti, že celkový kontext

⁵²⁶ BAUDIŠ, Adam, Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu, str. 10.

⁵²⁷ ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut*, str. 273.

⁵²⁸ BAUDIŠ, Adam, Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu, str. 10.

modloslužby, do které je lidská oběť zařazena, je v těchto případech brán jako důsledek minimálně nepřímého vlivu severního Israele – Achaz provádí svého syna ohněm, protože „*chodil po cestě králů izraelských*“, a Menaše zase činil modloslužbu včetně lidské oběti tak, „*jak to činil Achab*.“ Chyba judských králů by pak spočívala právě ve skutečnosti, že se nechali ovlivnit těmito vlivy, respektive neměli dostatečnou víru v Hospodina, aby se jim ubránili.

Ačkoli tedy nemůžeme zcela vyloučit určitou přítomnost lidských obětí na území starověkého Israele, je třeba vzít v úvahu, že biblické zmínky o nich s největší pravděpodobností neodkazují na tuto historickou realitu, ale fungují pouze jako narativní prostředek, podobně jako je tomu například v řeckých textech. Je ale evidentní, že skutečné praktiky lidské oběti v oblasti Předního Východu byly pro tyto texty velkou inspirací.

3.3 Jiftách

Ačkoli je hypotéza vykládat lidské oběti v kontextu negativního vymezení identity funkční u většiny textů, můžeme si povšimnout, že do ní úplně nezapadá právě příběh Jiftácha a jeho dcery. Pokud jde o výše zmíněné jevy, vůči kterým může být lidská oběť použita jako vymezující faktor, ani jeden v tomto případě neplatí zcela:

1) Hospodin/Israel x jiná božstva:

V případě Jiftáchova příběhu tento argument nemůžeme použít, neboť Jiftách neobětuje cizím bohům. Právě naopak zasvěcuje svou dceru jako oběť Hospodinu.

2) Israel x jiné národy:

Jiftách oběť své vlastní dcery provádí z vlastní vůle, aniž by byl pokoušen modloslužbou cizích národů. Tento bod tedy též nevyhovuje.

Jiftách tedy porušuje pravidla daná Hospodinem, dokonce tuto oběť zasvěcuje přímo Hospodinu, který takové oběti, jak jsme viděli, zavrhuje. A přesto není v biblickém textu samotném označen za hříšníka či modloslužebníka. Naopak je v některých případech počítán mezi následováníhodné vzory (viz 1.3). Možnost, že by se jednalo o vymezení se vůči svévolníkům, kteří se nedrží Hospodinových příkazů, tak tedy také padá, neboť Jiftách není za svůj čin ani nikterak kárán či trestán. Text pouze konstatuje skutečnost, že „splnil slib, který učinil.“ Jaké se tedy nabízejí možnosti interpretace oběti Jiftáchovy dcery? Respektive, jaký důvod měli autoři textu k tomu, aby se na tomto místě o lidské oběti zmiňovali? Tyto otázky jsou ještě závažnější v kontextu toho, že, jak jsme měli možnost vidět v komentáři (viz 1.2), pasáž o oběti (včetně slibu) byla s velkou pravděpodobností vložena do vyprávění o

Jiftáchovi nejdříve až během deuteronomistické redakce. Nabízí se zde dva typy interpretace. První vychází z vnitřní logiky narativu, druhá z dějin redakce.

3.3.1 Narativní výklad

První možností interpretace je návrat k narativu jako takovému, tedy v podobě, v jaké ho nacházíme v Tanachu, a to bez ohledu na vývoj textu. Jaký smysl má lidská oběť v Jiftáchově příběhu? Celou epizodu lze vnímat jako alternativní verzi jiného příběhu, případně jako příběh čerpající z jedné myšlenkové základny. Patrně nejbližší jsou v tomto případě různé verze vyprávění o obětování Ífigénie (viz 3.1.1). Ze stejné premisy vychází i další narativy, Grzybek například nabízí přinejmenším dva další mýty podobného charakteru. Prvním z nich je arabský příběh, v němž jistý Al-Mundhir slíbil, že každý rok ve stanovený den obětuje prvního člověka, kterého ten den spatří. Podobné je i vyprávění zachycené Maurem Serviem Honoratem pojednávající o krétském králi Idomeneovi, který slíbil lidskou oběť Neptunovi v případě, že přežije mořskou bouři.⁵²⁹ Tyto narativy jsou sice pozdější⁵³⁰ než biblický text, ale jejich podobnost nelze zpochybnit. Je pravděpodobné, že autoři Jiftáchova příběhu svůj text konstruovali na základě znalosti podobného vyprávění, respektive obdobného narativního rámce.

Mieke Balová se domnívá, že oběť Jiftáchovy dcery zapadá do širšího rámce zabíjení žen v knize Soudců. Mezi další příklady, které řadí mezi oběti, podle ní patří levitská konkubína zmíněná v Sd 19, která měla být rozsekána kusy (podobně jako zvířecí oběť), a Samsonova nevěsta, upálena Pelištejci v Sd 15:6.⁵³¹ Sutskovová na tuto myšlenku navazuje a navrhuje vnímat celou knihu Soudců jako určitý koloběh násilí, které má prvky obětního charakteru ať už se jedná o způsob zabití či použité výrazy, které často odkazují na obětní praxi.⁵³² Právě tato obětní praxe je v její interpretaci rámcem, skrz který bychom měli na knihu Soudců a násilné události v ní uvedené nahlížet.

Vezmeme-li v úvahu ještě širší kontext Tanachu, je Jiftácha také možné vnímat jako postavu, která se nachází pod určitým vlivem předisraelských tradic, podobně jako

⁵²⁹ GRZYBEK, Stanisław, Starotestamentalne ofiary w ludziach a ślub Jeftego, str. 13.

⁵³⁰ Viz např. RÖMER, Thomas C., Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, str. 33.

⁵³¹ SUTSKOVER, Talia, The Frame of Sacrificing in Judges, in: *Vetus Testamentum* 64, 2014, str. 273.

⁵³² Ibidem, str. 273-276.

Abrahám.⁵³³ Vzhledem k poloze Gileádu v Zajordání, a tedy vzdáleného od kultických center izraelského náboženství, lze vzít na zřetel i tuto interpretaci. Místa na periférii mívají často sklon se odkloňovat od centralizované ideologie. Na rozdíl od judských a izraelských králů se ale text nezmiňuje o tom, že by byl Jiftách pokoušen nějakým modloslužebným národem.

V případě směrů novozákonní teologie, které vidí Starý a Nový zákon jako jeden celek, lze v oběti Jiftáchovy dcery spatřovat předobraz oběti Ježíše Krista. Společné prvky zde jistě jsou – nevinné dítě zde dává svůj život za vítězství nad nepřítelem, přičemž je zaslíbeno vlastním otcem.⁵³⁴ Jako oběť za dobro celé komunity navíc tento úsek interpretoval např. již Josephus Flavius (viz 2.1). Ne všichni autoři jsou ale tímto výkladem nadšeni, podle Brownové se například jedná o zvrácenou představu, neboť smrt Jiftáchovy dcery podle ní nepřinesla vykoupení ani jednoho člověka.⁵³⁵

Ambivalentnost biblické výpovědi, která není dovedena do konce (nedozvídáme se o provedení či neprovedení oběti) a která, na rozdíl například od příběhu Abímelecha, nijak nehodnotí výsledky Jiftáchova počínání, je podle Alice Loganové největší překážkou v její interpretaci.⁵³⁶ Jako řešení tohoto problému navrhuje číst text jinak a to jako čtenář⁵³⁷ starověký, který mohl ve vyprávění o Jiftáchovi slyšet jiné důrazy než čtenář současný. V této optice měl být slib daný nejvyššímu božstvu za vítězství v bitvě něčím zcela přirozeným včetně toho, že takový závazek s sebou nese i povinnost takový slib splnit. Starověký čtenář tak měl chápat, že 1) potřeba Hospodinovy pomoci byla vskutku naléhavá, 2) Jiftáchovo vítězství dané Hospodinem bylo absolutní (Gileád získal zpět celé své území), 3) Jiftáchův slib zapadá do válečných tradic Israele a 4) Hospodin očekával splnění slibu i z Jiftáchovy strany.⁵³⁸ Dá se potom ale říci, že Jiftách sliboval špatně či zbrkle? Loganová se domnívá, že nikoliv. V jejím pohledu měl v původním čtenáři rezonovat příběh Abraháma, na který se text možná odkazuje skrze určení dcery jako „jediné,“ tedy stejně jako v případě Izáka. Hospodin ale v tomto případě podle ní požadoval za záchranu Israele Jiftáchovu dceru,⁵³⁹ neboť se zde nejednalo o zkoušku, ale o obchod. Význam slov „*to co mi vyjde naproti*“ by pak bylo možné

⁵³³ BRZEGOWY, T., ŁACH, J., WYPYCH, G., *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 2, str. 107.

⁵³⁴ Viz např. VĚTROVEC, Pavel, „*Historické*“ knihy Starého zákona, str. 47, pozn. 45.

⁵³⁵ BROWN, Meredith, The Problematic Absence of YHWH in Judges 11:29-40, in: *Journal of Theta Alpha Kappa*, Spring 2012, Vol. 36 Issue 1, str. 26-27.

⁵³⁶ LOGAN, Alice, Rehabilitating Jephthah, in: *Journal of Biblical Literature*, 128, No. 4, 2009, ISSN 0021-9231, str. 667.

⁵³⁷ V kontextu doby spíše posluchač.

⁵³⁸ Ibidem, str. 676-677.

⁵³⁹ Ibidem, str. 680.

vykládat jako „cokoliv, co bude Hospodin požadovat výměnou za vítězství.“⁵⁴⁰ Slib by tak měl být podle Loganové vnímán tak, že je nutné jej splnit, neboť čtenář měl vnímat vazbu na výše zmíněný verš Nu 30:3 (viz 1.2, bod 3c), podle něžž je slib neodvolatelný. Přijmeme-li tuto interpretaci, na jedné straně tím zachráníme Jiftácha, jehož čin je nyní (alespoň částečně) ospravedlněn, ale na druhé straně nám zůstává problém Hospodina jako příjemce oběti, který do děje nezasáhl.

Jestliže přijmeme Jiftáchův narativ tak, jak je nám předkládán v Bibli, tedy bez ohledu na jeho redakční úpravy, nabízí se jako zdůvodnění přítomnosti motivu lidské oběti v něm teze, že se jedná o příběh zapadající do kontextu podobných narativů Předního Východu a východního Středomoří. Nelze tedy úplně říci, že by Jiftáchův příběh na některý z nich přímo navazoval (například na vyprávění o Ífigénii), spíše zde hraje roli společný kulturní okruh, v němž ponětí o lidské oběti dětí existovalo. Zároveň tento příběh zapadá do některých širších narativních rámců, které ale nejsou navázány přímo na lidskou oběť. Tímto kontextem může být například obecnější kategorie násilí objevující se v soudcovských narativech. Podnětné je též poukázání Loganové na snahu přiblížit se původnímu čtenáři, byť je otázkou, do jaké míry je to možné.

3.3.2 Pohled skrze dějiny redakce

Odpověď na otázku, proč se vlastně lidská oběť v Jiftáchově příběhu nachází, lze nalézt také pomocí výzkumu dějin redakce. Autoři se zde spíše kloní k názoru, jak jsme již viděli (viz 1.2.1), že oddíl pojednávající o Jiftáchově slibu a následných událostech je do narativu vložený. Otázkou zůstává, kdy a proč se to tak stalo. Prakticky se nabízejí dvě možnosti – buď se jedná o deuteronomistický dodatek nebo nějakou ještě pozdější redakci.

Za názorem, že se jedná o redakci až postdeuteronomistickou, si ve svém článku stojí Thomas Römer,⁵⁴¹ který se již názvem své studie táže „proč by deuteronomistický autor mluvil o [lidské] oběti?“ Opírá se především právě o zmíněný nesoulad textu Sd 11 s dalšími, především deuteronomistickými, zprávami o lidské oběti v Tanachu (primárně v královských knihách, viz 3.2.3) a narážky na Akedu, která též může být pozdním textem.⁵⁴² Za pravděpodobný inspirační zdroj považuje Euripidovu Ífigénii. Krom zjevných podobností uvádí především ambivalentnost výkladu – v některých verzích je Ífigénie zasvěcena

⁵⁴⁰ Ibidem.

⁵⁴¹ RÖMER, Thomas C., Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, str. 29.

⁵⁴² Ibidem, str. 32.

Artemidě. Bez ohledu na výsledek je ale rod otce ukončen,⁵⁴³ stejně jako v případě Jiftáchovy dcery. Zmínku o výroční slavnosti vzhledem k její nepřítomnosti v Tanachu a judaismu dokonce přímo vnímá jako přejatou z řeckého prostředí.⁵⁴⁴ Vložení postdeuteronomistického textu do jinak deuteronomistického narativu pak Römer považuje za relativizaci Jiftáchovy jinak heroické postavy a kritiku deuteronomistického přístupu.⁵⁴⁵ Snahu Jiftácha splnit svůj slib pak ilustruje na korelaci s (pravděpodobně také postDt) verši Kaz 5:3-4 – „*Ty, když se zavážeš Bohu slibem, splň jej bez meškání, neboť v hlupácích nemá Bůh zalíbení. Co slíbíš, to splň! Lépe je, když neslibuješ, než když slíbíš a nesplníš.*“ Primárním Römerovým argumentem je tak návaznost na helénistické motivy, které by ukazovaly na pozdější doplnění pasáží o slibu.

Na opačné straně stojí David Janzen, který Römerův názor přímo kritizuje a ve svém článku s příznačnou změnou kondicionálu v názvu na indikativ uvádí „proč deuteronomistický autor mluvil o [lidské] oběti.“⁵⁴⁶ Janzen vnímá celý příběh jako zapadající do deuteronomistického rámce trestu za modloslužbu Israele. Stejně jako se k cizím praktikám (modloslužbě) obrací na kolektivní úrovni celý Israel a je za to napaden cizím národem, tak se k nim na individuální úrovni obrací i Jiftách ve formě lidské oběti a jeho kmen (Gileád) je napaden cizím kmenem (Efrajim).⁵⁴⁷ Janzen tedy tyto události vidí jako navzájem se zrcadlící narativy. Zároveň považuje Jiftáchův příběh za součást deuteronomistického pohledu, v němž figuruje postupný úpadek soudců.⁵⁴⁸ Na těchto argumentech Janzen zakládá tezi, že celý narativ zapadá do deuteronomistické redakce (byť možná pozdní),⁵⁴⁹ a odmítá jakýkoliv helénistický vliv.

Je téměř jisté, že část s Jiftáchovým slibem byla do biblického textu doplněna pozdější redakcí,⁵⁵⁰ otázkou je, kterou a za jakým účelem. Teze, kterou zde zastupuje Janzen, tedy že se jedná o deuteronomistickou redakci, předpokládá, že epizoda s Jiftáchovým slibem byla zahrnuta kvůli její návaznosti na rámec knihy Soudců (a Dt literatury obecně), který stojí na problematizaci viny a trestu Israele. V tomto konkrétním případě by tedy tento doplněk tvořil

⁵⁴³ Ibidem, str. 35.

⁵⁴⁴ Ibidem, str. 35-36.

⁵⁴⁵ Ibidem, str. 38.

⁵⁴⁶ JANZEN, David, Why the Deuteronomist Told about the Sarifice of Jephthah's Daughter, str. 339-357.

⁵⁴⁷ Ibidem, str. 341. Cizost kmene Efrajim se má podle Janzena projevovat v epizodě s heslem „šibolet“, viz ibidem, str. 353.

⁵⁴⁸ Ibidem, str. 342-349.

⁵⁴⁹ Ibidem, str. 342.

⁵⁵⁰ Výjimku tvoří např. Assis, viz 1.2.1.

určité zrcadlo kolektivním událostem, které se dějí Izraeli, a v individuálním měřítku je ukazoval na postavě Jiftácha. Jiftách by tak byl symbolickým obrazem hříšného člověka. Argument pro postdeuteronomistickou redakci, zde zastoupený Römerem, na druhé straně poukazuje na možný vliv helénistické literatury (který Janzen naopak odmítá) a především Euripidovy Ífigénie. Podle Römera se tedy Jiftáchův slib naopak z deuteronomistického rámce vymyká a k řeckým vlivům a pozdním biblickým spisům má blíže. Tento pohled je zároveň bližší některým výše zmíněným interpretacím založeným na vlastním narativu, které slib zasazují do širšího rámce Předního Východu. Nelze ovšem opomíjet ani možnost, že se může jednat o redakci ještě dřívější, jak jsme viděli již v 1.2.1.

IV JIFTÁCH INTERPRETAČNÍ

V této kapitole budou představeny židovské a křesťanské komentáře k Jiftáchovu příběhu v historickém přehledu. Nejprve se zde zabývám texty židovské proveniencí a následně i texty křesťanskými. Primárně se zaměřuji na díla starověká a středověká, případně raně novověká. Jsou uvedena ale i některá pozdější díla.

4.1 Recepce Jiftáchova příběhu v judaismu

Nejstarší doklady interpretace Jiftáchova příběhu nacházíme v židovských pramenech. Zde uvádím primárně starověká a středověká díla, z nichž některá byla představena již v kapitole druhé, a zasazuji je do širšího historického rámce. Zvláště je uveden výklad obětní a neobětní.

4.1.1 Historický vývoj židovské recepce Jiftáchova příběhu

4.1.1.1 Obětní interpretace

Za nejstarší (proto)židovský výklad Jiftáchova příběhu můžeme považovat již výše zmíněné biblické texty týkající se Jiftácha a soudců obecně (viz 1.3). Na rozdíl od všech následujících interpretací se tyto ovšem ani slovem nezmiňují o obětování či neobětování Jiftáchovy dcery. Naopak zaznamenávají tradici, která ve valné většině židovských komentářů chybí, a to oslavu Jiftácha jako hrdiny a spravedlivého soudce nad Israelem. Kromě toho, že se tyto výklady zaměřují primárně na Jiftáchův slib a jeho následný důsledek, je nutno si též povšimnout toho, že zbytek jeho příběhu a především jeho vojenské kvality, kvůli kterým měl být určen za soudce, jsou v drtivé většině případů zcela opomenuty. Lze se domnívat, že tato biblická tradice je „původnější“ či minimálně v jisté době paralelní s výklady oběti či neoběti. Staří této tradice by odpovídal i relativně pozdní vznik některých částí Jiftáchova příběhu, včetně jeho závěru (jak jsme mohli vidět výše, viz 1.2.1). Pisatelé těchto textů tak mohli pracovat s odlišnou, respektive z našeho pohledu ještě nedokončenou, verzí, v níž problém Jiftáchova slibu neexistoval či nebyl tak markantní. Vzhledem k tomu, že byl Jiftách v těchto pozdějších výčtech přímo jmenován, se lze domnívat, že jeho příběh byl i tak obecně známý (na rozdíl od menších soudců). Na rozdíl od křesťanské tradice (viz dále), ale prohlášení Jiftácha za hrdinu nebylo až na úplné výjimky v židovské interpretační tradici dále rozebíráno.

Orální tradice rozvíjející závěr Jiftáchova příběhu ve smyslu obětování Jiftáchovy dcery pravděpodobně ale i tak existovala velmi dlouhou dobu. Za jeden z nejstarších textů, který tuto tradici interpretace Jiftáchova příběhu a jeho slibu v židovském prostředí zachycuje, můžeme patrně považovat výklad nacházející se v *Antiquitates Judaeorum* Josepha Flavia (viz 2.1), které pocházejí z 1. stol. n. l. Josephův text je primárně převyprávěním a v rámci tohoto literárního útvaru k biblickému podání přidává některé doplňující informace, které původní, mnohdy zkratkovitý, text rozšiřují a vyjasňují. Josephus se zde drží tradice zdůrazňující Jiftáchovo obětování vlastní dcery, kterou zde explicitně vyjadřuje použitím výrazu ολοκαυστον. Zároveň rozvíjí pozici Jiftáchovy dcery konstatováním, že se tato obětovala za dobro všech občanů Gileádu, což tento text patrně činí i východiskem pro některé křesťanské výklady vytvářející z Jiftáchovy dcery ježíšovskou postavu (viz dále), ačkoli Josephovým cílem bylo pravděpodobně přiblížení textu tehdejšímu řecko-římskému publiku, které si jej mohlo přímo propojit s příběhem Ífigénie.⁵⁵¹ Také se zde setkáváme s další, v rabínské literatuře oblíbenou, tezí, že Jiftáchova interpretace dané situace nebyla správná.

V tendenci nastavené Josephem Flaviem pokračují i další texty, které již můžeme zařadit do rané rabínské literatury. Tradice obětování Jiftáchovy dcery je tak kodifikována i v Targumu Jonatan (viz 2.2), v němž je již Jiftách za svůj čin přímo odsouzen. Zdůraznění Jiftácha jako chybujícího jedince je pro tyto texty určující.⁵⁵² Zároveň se zde objevuje motiv odsouzení kněze Pinchase, který je dále tradován i v dalších rabínských textech. Detailněji tyto postoje rozebírají texty Midraše raba (Be-rešit raba 60:3 a některá další místa, viz 2.3) a Talmudu (Taanit 4a, viz 2.3). Text Midraše raba je také jedním z nejcitovanějších židovských výkladů Jiftáchova slibu v odborné literatuře. V těchto výkladech se v podstatě kodifikuje interpretace, která je následně určující pro pochopení závěru Jiftáchova slibu v aškenázském prostředí. Jedná se především o úzké propojení tohoto biblického místa s halachickou otázkou týkající se vhodné formulace slibu (viz výše). Také je zachována idea, že zde došlo k dvojitému pochybení, a to jak ze strany Jiftácha, tak i Pinchase, za což měli být oba potrestáni. Tyto tresty jsou popsány pomocí účelové interpretace veršů týkajících se těchto dvou postav. Popis Pinchasovy chyby je téměř doslova zachován i v básni ze 17. století.⁵⁵³ Potrestání obou aktérů v podání rabínské literatury je zřejmě jakousi náhradou za neaktivitu

⁵⁵¹ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 107.

⁵⁵² Viz např. BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 103.

⁵⁵³ Viz GUNN, David M., *Judges*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, ISBN: 0-631-22251-0, str. 135.

Hospodina v této záležitosti v původním narativu.⁵⁵⁴ Jak Josephův text, tak výklady raně rabínské literatury se každopádně soustředí především na osobu Jiftácha a z jeho příběhu účelně zpracovávají především jeho slib a jeho nevhodnost. Kvůli špatně formulovanému slibu a jeho implementaci je Jiftáčova postava rabíny vnímána negativně, což je zdůrazněno i jeho trestem a implikovanou neznalostí Tóry (ale i pozdějších rabínských pravidel). Ta je více rozebírána například v Tanchuma (Be-chukotaj 7).⁵⁵⁵

Obtížně datovatelným dílem zabývajícím se mimo jiné i Jiftáčovým příběhem je *Liber antiquitatum biblicarum*, jehož anonymní autor je označován jako Pseudofilón. Přestože se je možné, že toto převyprávění biblických textů pochází již z 1. století, jeho nejstarší v latině dochovanou rukopisnou podobu můžeme datovat až přibližně do 11. až 15. století.⁵⁵⁶ Autora původního díla sice neznáme, ale na základě textové analýzy se lze domnívat, že mohlo jít původně o hebrejsky psaný text.⁵⁵⁷ Podle některých autorů se jedná o vůbec první výklad Jiftáčova příběhu,⁵⁵⁸ což ale vzhledem k výše zmíněným problémům s datací nelze s naprostou jistotou potvrdit. Přestože se svým závěrem neliší od ostatních obětních interpretací, odlišuje jej od nich samotný přístup k celému narativnímu celku námi sledovaného biblického příběhu. Jedná se totiž patrně o první (a v rámci starověku zřejmě jediný) komentář, který dává do popředí postavu Jiftáčovu dceru a nikoliv Jiftácha. Autor totiž biblický příběh rozvíjí do dvou vyprávění, první polovina je orientována na Jiftácha a druhá na dceru, která zde také poprvé (a na dlouhou dobu i naposled) dostává vlastní jméno – Šeila (viz 1.2, bod 3c).⁵⁵⁹ Sjöberg toto jméno, evidentně odvozené od kořene לָשׂוּ vykládá jako „žádaná“, „zvolená“.⁵⁶⁰ Autor *Liber antiquitatum biblicarum* byl benevolentní i k Jiftáčovi, když zmírňuje jeho řeč s dcerou a vynechává její obviňování nacházející se v Bibli, které je později odsuzováno feministickou literaturou (viz 4.2.1.4).⁵⁶¹ Tento text, jenž z Jiftáčovy dcery poprvé vytváří solidní literární postavu, která jedná zcela samostatně a

⁵⁵⁴ Viz ILAN, Tal, *Gender Difference and the Rabbis*, str. 180.

⁵⁵⁵ Ibidem, str. 181, 184-185.

⁵⁵⁶ Vlastní latinský překlad je ale zřejmě dřívější, možná již ze 4. století, viz např. LASKOWSKI, Łukasz, *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, str. 195.

⁵⁵⁷ Viz např. THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 106, pozn. 33.

⁵⁵⁸ LASKOWSKI, Łukasz, *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, str. 196.

⁵⁵⁹ BAUMGARTEN, Elisheva. „Remember that glorious girl“, str. 184. Pojmenován je zde i král Amónců – Getal, viz SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence*, str. 76.

⁵⁶⁰ SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence*, str. 89.

⁵⁶¹ Ibidem, str. 87.

reálně posouvá děj dopředu,⁵⁶² se tak stal patrně „nejfeminističtější“ výkladem vzniknuvším ještě před profeministickou literaturou (viz 4.2.1.3). Větší důraz na ženské postavy je ostatně pro toto dílo typický.⁵⁶³ Text je unikátní i tím, že přímo spojuje příběhy Jiftácha a Akedy, což v rabínském judaismu překvapivě není (na rozdíl od křesťanského prostředí) nikterak obvyklé.⁵⁶⁴ Izák je tu prezentován jako vzor, který Šeila hodlá následovat.⁵⁶⁵ *Liber antiquitatum biblicarum* se po středověké Evropě hojně šířil, o čemž svědčí i fakt, že z něj zřejmě částečně vychází i Pierre Abélard, který neobětí interpretaci zřejmě nepřímo zpopularizoval (viz níže).⁵⁶⁶ V rámci judaismu byl tento text dále reflektován v díle *Divrej ha-jamim le-Jerachmiel*, které bylo známé především v aškenázských komunitách.

Právě v oblasti Aškenázu (méně již pak v Sefardu) měly tyto texty ve středověku vliv i na lidovou zbožnost. Tradice, kterou popsala Elisheva Baumgartenová, byla přímo napojena na zvyky spojené s tkufot (תקופות), které připadají na dny rovnodenností a slunovratů a rozdělují tak rok na jednotlivá roční období (rovněž תקופות). Zároveň se jedná o dny, na které podle tradice vycházejí některé biblické události spojené s krví. Kvůli tomu na tyto dny připadá také zvyk nepít vody,⁵⁶⁷ která se podle tradičního výkladu měla během tkufot měnit na krev jako připomínka těchto událostí.⁵⁶⁸ Podle Baumgartenové se zároveň patrně jedná i o obecnější středověké tradice spojené s vodou a obdobím rovnodennosti a slunovratu.⁵⁶⁹ Abudarham, stejně jako před ním např. již Jehuda ha-Chasid,⁵⁷⁰ uvádí, že tkufa v měsíci nisan, která označuje jarní rovnodennost, odkazuje na události exodu, a to na doslovnou proměnu vody v krev během událostí egyptských ran. Tkufa na letní slunovrat (tamuz) je pak zdůvodněna několika biblickými verši zmiňujícími výtrysk vody ze skály (Nu 20:8, Ž 78:20), která se podle Abudarhama změnila v krev, což je připodobněno (pomocí slovesa זרב) ke krvavému

⁵⁶² BAUMGARTEN, Elisheva. “Remember that glorious girl”, str. 185. THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 109.

⁵⁶³ SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence*, str. 74-75.

⁵⁶⁴ BAUMGARTEN, Elisheva. “Remember that glorious girl”, str. 184. Odkazy na Abraháma, např. v Taanit 4a, které zmiňuje Ilanová, dávají sice obě události do kontextu lidské oběti, ale přímá provázanost s Akedou zde chybí (viz ILAN, Tal, *Gender Difference and the Rabbis*, str. 177-178).

⁵⁶⁵ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 109.

⁵⁶⁶ BAUMGARTEN, Elisheva. “Remember that glorious girl”, str. 186-187.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, str. 192.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, str. 194.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, str. 195.

⁵⁷⁰ DAN, Josef, יהודה החסיד קטע מספר הכבוד לר' יהודה החסיד, In: *Sinai* 71 (1972), 118-120, cit. v BAUMGARTEN, Elisheva. “Remember that glorious girl”, str. 193-194.

výtoku ženy mimo menstruaci (Lv 15:25).⁵⁷¹ Dvě tkufot jsou pak zdůvodněny událostmi obětními, a to konkrétně Akedou (tišri, podzimní rovnodennost) a obětováním Jiftáchovy dcery (tevet, zimní slunovrat).⁵⁷² Podobně jako v *Liber antiquitatum biblicarum* jsou tak tyto dvě události propojeny.⁵⁷³ Zároveň jsou také vnímány na stejné úrovni, obětování Jiftáchovy dcery je tak podle tohoto výkladu stejně zásadní událost jako Akeda.⁵⁷⁴ Obě události se jako vysvětlení tkufot s největší pravděpodobností prosadily v období první křížové výpravy a s ní spojenými pogromy na porýnských židovských komunitách, se kterými je spojen též fenomén židovského mučednictví (קידוש השם).⁵⁷⁵ To bylo v lidovém povědomí této doby propojeno s postavou Izáka, který se stal určitým předobrazem tohoto fenoménu. V tomto směru byl pohled autorit na Jiftáchovu dceru vlažnější, neboť se, jak se domnívá Baumgartenová, obávaly možného vnášení křesťanského panenského kultu do judaismu.⁵⁷⁶ Spojení tkufy s Jiftáchovou dcerou je zde také podpořeno biblickou zmínkou o vzniku tradice připomínání Jiftáchovy dcery v Sd 11:40, které je ještě navíc popsáno jako odehrávající se „čtyři dny v roce“ což přímo koresponduje i s počtem tkufot během roku. Text Tanachu totiž nespécifikuje, zda se jedná o událost trvající čtyři dny či o čtyři dny rozložené během celého roku (ארבעת ימים בשנה). Jiftáchova dcera a její osud tedy byly v období středověku aktivně připomínány v lidové zbožnosti, s ohledem na téma panenství a jeho reflexi v judaismu se ovšem tato tradice patrně více nerozvinula. V některých případech je utrpení dcery přímo spojeno i právě s faktem, že zůstane pannou a nebude mít potomky (na rozdíl od křesťanských zdrojů, viz níže).⁵⁷⁷ Zajímavé je, že zbožnost spojenou s Jiftáchovou dcerou, ačkoli o několik století dříve, zaznamenává i sv. Epifan ze Salaminy, který ve svém hereziologickém díle popisuje uctívání Jiftáchovy dcery jako bohyně v Samaří a Šekemu. Její svátek měl být též založen na zmínce z Sd 11:40. Reálná existence tohoto kultu ovšem není průkazná.⁵⁷⁸

⁵⁷¹ ABUDARHAM, David, ספר אבודרהם, oddíl שער התקופות, odst. 26, dostupné online z [https://www.sefaria.org/Abudarham%2C_Hebrew_Calendar%2C_Gate_of_Seasons_\(Tekufot\)?lang=b](https://www.sefaria.org/Abudarham%2C_Hebrew_Calendar%2C_Gate_of_Seasons_(Tekufot)?lang=b) i (cit. 8. 6. 2020). V případě Nu 20:8 je tento fakt zdůvodněn dodatkem, podle nějž Mojžíš s Áronem neučinili to, co jim Hospodin přikázal. V případě Ž 78:20 není důvod, kvůli kterému by měla ze skály vytrysknout krev, jasný.

⁵⁷² BAUMGARTEN, Elisheva. ‘‘Remember that glorious girl’’, str. 193-194.

⁵⁷³ Setkáváme se zde navíc i s tradicí, podle níž byla v rámci Akedy prolita krev.

⁵⁷⁴ Ibidem, str. 198.

⁵⁷⁵ Ibidem

⁵⁷⁶ Ibidem, str. 200.

⁵⁷⁷ Viz Ibidem, str. 200-201.

⁵⁷⁸ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 116.

Posledním ze zásadních děl středověké rabínské literatury zpracovávajících Jiftáchův příběh, je komentář Mošeho ben Nachmana, který se svým zaměřením od svých předchůdců v mnohém liší. S obecným motivem slibu se zde sice setkáváme také, ale z jiného úhlu, neboť je zde vázán na sliby spojené s klatbou. Dále se také zabývá přímou kritikou neobětního výkladu (zde reprezentovaným Abrahamem ibn Ezrou), kterou v předchozích textech nenajdeme, což odpovídá předpokladu, že tento typ interpretace nebyl dlouhou dobu příliš rozšířený. Nachmanidův komentář k Jiftáchovu příběhu překvapivě nebývá zdaleka tak často citován dalšími autory jako například text Midraše raba, a to i přesto, že se jedná o význačnou rabínskou autoritu. Většinou je pouze zmíněn jako jeden z řady příznivců obětního výkladu, případně se uvádí jako zdroj ibn Ezrova komentáře. To se pak děje převážně v případech, kdy je neobětní výklad kritizován, neboť Nachmanides je vůči ibn Ezrovu výkladu, jak jsme již viděli, celkem nevybíravý. Proč tedy Nachmanidův komentář nenabyl, na rozdíl například od komentáře Radakova, větší popularity? Na vině je zde nejspíše jeho složitější výklad navázaný na problematiku klatby. Zatímco výklad Midraše raba je sám o sobě celkem srozumitelný i v dnešní době, Nachmanidův komentář vyžaduje hlubší pochopení zdánlivě nesouvisející problematiky.

Tyto námi rozebrané texty se staly též základním východiskem pro další generace autorů. Podíváme-li se na moderní literaturu zabývající se židovským výkladem Jiftáchova příběhu, zjistíme, že v různých kombinacích jsou tyto výklady zmiňovány neustále. A to jak přímo z pohledu judaismu jako takového, tak i z pohledu sekundární literatury. Po Nachmanidově textu se totiž již nesetkáváme s interpretací, která by měla takový dosah. Patrně je to způsobeno i tím, jaký vliv tyto autority měly a v jaké úctě byla jejich díla chována. Zvláště z textů raně rabínské literatury se postupem času staly texty víceméně tradiční. Mezi nejčastěji zmiňované výklady z okruhu obětních interpretací patří především Midraš raba.⁵⁷⁹ Zřejmě proto, že v něm uvedený text lze považovat za výchozí pro další autory, kteří zastávají

⁵⁷⁹ Např. ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 211. BAUKS, Michaela, *Jephthas Tochter*, str. 109nn. BAUKS, Michaela, *The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11*, str. 66, 67, BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora*, např. str. 358-360, GUNN, David M., *Judges*, str. 135, ILAN, Tal, *Gender Difference and the Rabbi*, str. 179, 185, MARCUS, David, *Jephthah and his Vow*, str. 58-60, 65-68 (přímo zmíněno jen v poznámkovém aprátu), SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence*, str. 2 (Sjöberg nesprávně uvádí odstavec 60:4).

právě obětní výklad. Podobně frekventovaný je také text *Liber antiquitatum biblicarum*⁵⁸⁰ či Josepha Flavia.⁵⁸¹

4.1.1.2 Neobětní interpretace

Přestože je tento způsob interpretace tradiční a ve starověkém a raně středověkém judaismu preferovaný, postupně vešel ve známost i výklad neobětní, podle nějž Jiftách svou dceru neobětoval a podle většiny autorů ani obětovat nemusel, neboť formulaci jeho slibu vykládají radikálně odlišným způsobem. O konkrétních počátcích tohoto přístupu mnoho nevíme, ale podle Bermana se poprvé objevuje v dílech karaitských autorů. Ve svém článku se věnuje spisu Jakúba al-Kirkisáního *Kitáb al-anwár wal-maráqib*,⁵⁸² který považuje za úplně první zachovanou zmínku o neobětní interpretaci v židovském prostředí.⁵⁸³ Al-Kirkisání se k tématu Jiftáchova slibu dostává stejně jako Nachmanides přes výklad Lv 27:28. Podle tohoto autora ovšem není možné zničit či zkonsumovat cokoliv, co je zasvěcené Hospodinu. Následně tak ve své interpretaci osudu Jiftáchovy dcery dochází k neobětnímu závěru. Verše Sd 11:39-40 pak vysvětluje tak, že během zmíněné výroční slavnosti dívky Jiftáchovu dceru navštěvovaly v jejím odděleném příbytku.⁵⁸⁴ Berman se domnívá, že tyto úvahy nevycházejí zcela z židovského prostředí, ale že byly patrně ovlivněny monastickou kulturou tehdejší doby, ostatně sám al-Kirkisání se měl stýkat s křesťanskými kněžími a některé křesťanské myšlenky citoval a komentoval.⁵⁸⁵ Proto se Berman domnívá, že byl těmito názory ovlivněn i při interpretaci Jiftáchova příběhu.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ Např. BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 105nn, BERTHELOT, Katell, *Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period*, str. 168, BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tor*, str. 315-318, GUNN, David M., *Judges*, str. 134-137, 140, SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence*, str. 72-98.

⁵⁸¹ Např. ASSIS, Ellie, *Self-Interest or Communal Interest*, str. 234, BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 99nn, BERTHELOT, Katell, *Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period*, str. 167, BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora*, např. str. 196, 283, 358, GUNN, David M., *Judges*, str. 134-136, 146, 152, 161, SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence*, str. 100-117.

⁵⁸² Dosl. Kniha světél a strážních věží, jedná se o systematickou sbírku karaitských nauk. Sepsáno pravděpodobně v první polovině 10. stol.

⁵⁸³ BERMAN, Joshua. Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter. In: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 95, No. 2 (Spring 2005), str. 232.

⁵⁸⁴ Ibidem, str. 233.

⁵⁸⁵ Ibidem, 232-233.

⁵⁸⁶ Ibidem, str. 233.

První obecněji uznávanou autoritou, o které téměř s jistotou víme, že se přiklonila k neobětní interpretaci Jiftáchova slibu, je ale až Abraham ibn Ezra. Je ale třeba dodat, že tento komentář je ve své původní podobě ztracen a známe pouze jeho citace ve výše zmíněném komentáři Rambana. Ten ibn Ezrův komentář zmiňuje a komentuje, ale nemáme žádnou záruku, že se skutečně jedná o citaci doslovnou či přinejmenším obsahově přesnou.⁵⁸⁷ To, že se ibn Ezra skutečně přikláněl k neobětní interpretaci tak můžeme s jistotou vyčíst pouze ze zmínky v jeho spise *Sefer ha-ibur*, kde ibn Ezra píše, že „*pokud jde o Jiftáchovu dceru, nezabil ji, jak jsem již vyložil ve své knize.*“⁵⁸⁸ Ibn Ezrova lingvistická analýza Jiftáchova slibu je plně ve shodě s přístupem španělské výkladové školy. Jak jsme si mohli všimnout, mohl tak díky svému přístupu založenému primárně na doslovném výkladu biblického textu pomocí odlišného pochopení spojky ׀ použité ve formulaci slibu dojít k závěru, že tento slib lze rozdělit do dvou oddělených tvrzení. Někteří badatelé se domnívají, že ibn Ezrův komentář mohl být ovlivněn výše zmíněným karaitským výkladem. Berman uvádí, že ibn Ezra se pravděpodobně celkem často nechával inspirovat právě karaitskými spisy.⁵⁸⁹ Zároveň dodává, že stejně jako karaité mohl být, podobně jako o něco později i Radak, ovlivněn i španělskou monastickou kulturou, jejíž rozkvět probíhal za ibn Ezrova života.⁵⁹⁰ Vzhledem k popularitě Abélardových spisů ve středověké Evropě nelze pominout ani možnost tohoto vlivu. Pravdivost těchto hypotéz lze ale těžko doložit, neboť ibn Ezra ani další autoři pozdějších podobně laděných rabínských komentářů se o těchto zdrojích nezmiňují. Ibn Ezrův komentář můžeme každopádně považovat za první všeobecněji uznávaný komentář, který jasně používá a kodifikuje neobětní interpretaci Jiftáchova slibu.

Z hlediska pozdějších období je v rámci tohoto přístupu ovšem zásadnější komentář Davida Kimchiho (2.5). Ačkoliv je ibn Ezrův komentář a případné karaitské interpretace starší, právě Radakův komentář byl často užíván pozdějšími autory a je mnohokrát citován i v dnešních výkladech. To je pravděpodobně způsobeno ztrátou ibn Ezrova komentáře, který se zachoval pouze jako citace v Nachmanidově výkladu, a nepřijetím karaitských komentářů rabínským judaismem. Až teprve Radakův výklad se stal v tomto směru opravdu populárním, a to i přesto, že jeho argument je totožný s ibn Ezrovým, tj. interpretuje slib na základě lingvistického rozboru jako dvě oddělená sdělení. Mnoho autorů, kteří se staví za neobětní

⁵⁸⁷ O přesnosti této citace se vede diskuse, viz *Ibidem*, str. 238.

⁵⁸⁸ IBN EZRA, Abraham, ספר העבור , Verein M'kize Nirdanim, Lyck, 1874.

⁵⁸⁹ BERMAN, Joshua. *Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah's Daughter*, str. 235.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, str. 239, 241.

interpretaci, se tak odkazuje právě na Radaka a často jej cituje jako svůj hlavní zdroj, v některých případech též jako jediný, aniž by bylo zdůrazněno, že velká část tohoto komentáře Jiftáchova příběhu je vystavěna na dalších rabínských autoritách.⁵⁹¹ Připomeňme například, že Radak v rámci své metodiky výkladu cituje i velkou část textu z Be-rešit raba 60:3 či doplněk z Targumu Jonatan. Na rozdíl od svých předchůdců se ale v rámci žánru biblického komentáře věnuje některým detailům, které jsou v jiných výkladech opomíjeny, především pak významu některých spojení a slov, jako např. použití slovesa תנח v Sd 11:40 či nelogicky použitému tvaru ממו v Sd 11:34. Na rozdíl od všeobecného přesvědčení je ale třeba říci, že ačkoli se Radak sám zřejmě klonil spíše k neobětnímu výkladu, zmiňuje oba přístupy a obětní interpretaci se de facto nebrání.

S neobětní hypotézou se můžeme často setkat především v moderních textech apologeticko-misijního a populárního charakteru ve formě internetových „responz“. Je evidentní, že Jiftáchův příběh vzbuzuje v dnešní době z pohledu „laika“ větší pozornost než v minulosti. Moderní čtenář Bible má patrně větší potřebu vyrovnat se s morálně-etickým problémem, který otázka kolem osudu Jiftáchovy dcery vyvolává. Toto pojetí Jiftáchova příběhu tak v současnosti obecně převládá nad „tradičnějším“ výkladem nábožensko-právním. Výjimkou je v tomto případě například David Marcus, který se kloní k neobětnímu výkladu, respektive k validizaci tohoto interpretačního proudu v rámci moderní kritické exegese, a ve své práci vede diskusi s argumenty komentátorů zastávajících opačný názor. Svou tezi staví na dvou hlavních bodech – 1) biblický text je zde nekonkrétní a ambivalentní, nelze tedy s jistotou mluvit o oběti, 2) argumenty zastánců neobětního výkladu jsou validní a nelze jen tak smést se stolu.⁵⁹² Marcus se ve své práci zaměřuje především na výklad slibu a jeho primárním východiskem je zde práce s gramatickými argumenty, přítomná v komentářích ibn Ezry a Radaka. Mimo to se zabývá i dalšími detaily slibu, které tradiční literatura nezpracovává, např. zdvojením termínu ויהי či dvojitým použitím kořene נצח. Zároveň také pracuje s tezí, že Jiftách hodlal obětovat člověka,⁵⁹³ která v neobětním výkladu často není reflektována. Zatímco tyto a další části textu Marcus ale navrhuje číst doslovně, například u fráze ועליתיהו עולה nezavrhuje ani alegorický výklad, který více zapadá do jeho interpretace.⁵⁹⁴ Dále se Marcus zabývá závěrečnými verši jedenácté kapitoly. Jako zastánce neobětního

⁵⁹¹ Např. Dubinová uvádí Radaka, kterého považuje za hlavní ukázkou tradice rabínské literatury, a jen okrajově jej doplňuje Rašim, viz DUBINOVÁ, Tereza, *Ženy v Bibli, ženy dnes*, Židovské muzeum v Praze, Praha, 2008, ISBN: 978-80-86889-69-6, str. 132-134.

⁵⁹² MARCUS, David, *Jephthah and his Vow*, str. 10.

⁵⁹³ Ibidem, str. 13.

⁵⁹⁴ Ibidem, str. 25-26.

výkladu tak například vnímá slova o oplakávání panenství jako výpověď o dceřině životě v celibátu.⁵⁹⁵ Přestože Marcus svou prací primárně upozorňuje na ambivalentnost obou interpretačních tradic a jeho vytyčenou snahou je poukázat na to, že neobětní výklad by neměl být diskreditován, je zřejmé, že neobětní interpretaci sám preferuje. Zřejmě i z tohoto důvodu se nijak výrazně (a to ani pozitivně) nevymezuje vůči Jiftáchově postavě.

Shrnutí

S ohledem na historii kodifikace těchto dvou směrů interpretace v textech tak lze říci, že starším a „původnějším“ názorem byl v judaismu obětní výklad Jiftáchova příběhu, který ovšem pomíjí heroickou linku příběhu zachovanou v biblických textech mimo knihu Soudců. Je ovšem otázkou, do jaké míry můžeme s jistotou tvrdit, že neobětní výklad vůbec neexistoval. V tomto případě se spíše kloním k názoru, že neobětní interpretace se pravděpodobně šířila v orální podobě, ale vzhledem k tomu, že tvořila velmi minoritní názor, nebyla zapisována. Musíme si ale položit otázku, proč v tomto případě nedošlo alespoň k nějaké polemické zmínce v majoritních dílech židovské literatury. Patrně nás nepřekvapí, že k tomuto zápisu nedošlo ve starších textech, jakými jsou například námi uváděné výklady Josepha Flavia či Targumu Jonatan, v nichž se, vzhledem k de facto pedagogickému účelu těchto textů, polemické pasáže nenachází. Nějakou zmínku či polemiku bychom ovšem mohli očekávat v dílech jako je námi uváděný Midraš raba a především Talmud.

Právě v případě Talmudu bychom předpokládali, že nabídne širší spektrum názorů, ale v tomto konkrétním případě tomu tak není. Zatímco k jiným biblickým pasážím a halachickým problémům autoři Talmudu většinou shromáždili vícero úhlů pohledu,⁵⁹⁶ v tomto konkrétním případě je zmíněn pouze jeden a to právě výklad obětní. Vzhledem k této skutečnosti můžeme předpokládat, že se v případě neobětní interpretace, pokud byla v této době skutečně alespoň částečně mezi židy rozšířena, mohlo jednat o minoritní názor, který nebyl reflektován rabíny. Vezmeme-li v úvahu možnost, že se tento způsob výkladu začal šířit především mezi karaity, bylo by pak možné, že rabínská komunita jednoduše neměla potřebu se ke karaitským komentářům vyjadřovat a tím je rozšiřovat mezi židovskou inteligenci (respektive nečinit tak v autoritativním textu, jakým je Talmud). Připomeňme, že první

⁵⁹⁵ Ibidem, str. 31.

⁵⁹⁶ Příklad tohoto způsobu předávání informací můžeme ilustrovat například na sporech rabiho Jochanana a Reš Lakíše, které jsou v této práci zastoupeny v textu Berešit raba 60:3 (2.3).

dochovaný polemický text na toto téma pochází z pera Mošeho ben Nachmana, tedy až ze 13. století.

Rovněž je třeba zmínit geografické rozložení těchto dvou protikladných přístupů. Jak jsme si mohli všimnout, zatímco výklad obětní byl udržován především mezi aškenázskými židy, neobětní výklad byl naopak populární v oblasti Sefardu. V porýnských centrech se, jak jsme viděli, tradiční výklad vycházející z rané rabínské literatury v kombinaci s *Liber antiquitatum biblicarum*, dobovými představami o mučednictví a tradičním výkladem čtyř tkufot proměnil dokonce ve specifický druh lidové zbožnosti. V sefardských centrech se naopak rozvinula neobětní interpretace zakládající se na lingvistické argumentaci vycházející ze španělské školy hebrejské filologie. Zároveň zde lze uvažovat o inspiraci karaitskými komentáři a dobovým pojetím klášterního života, se kterým byli autoři jako Abraham ibn Ezra obeznámeni.

4.2 Recepce Jiftáchova příběhu v křesťanství

Již u církevních otců se setkáváme s biblickými komentáři, které zpracovávají i Jiftáchův příběh, bohatou literaturu na toto téma ale nalezneme i v následujících staletích. Opět uvádím primárně starověká a středověká díla, ale vzhledem k hojnosti výkladů tohoto biblického místa v křesťanství pokračuji i do novověku a moderní doby se zaměřením na interpretace feministické teologie, které vnášejí některé nové podněty.

4.2.1 Historický vývoj křesťanské recepce Jiftáchova příběhu

4.2.1.1 Nový zákon a církevní otcové

Stejně jako v případě judaismu můžeme i v rámci (proto)křesťanských interpretací jako pravděpodobně nejstarší zmínku jmenovat biblický text, který ve svém přístupu k tématu v podstatě kopíruje starozákonní výklad. Jiftách je zde tak opět zmíněn, ačkoliv samozřejmě v novém kontextu, ve výčtu hrdinů minulosti. Ani Nový zákon se tedy hlouběji nezabývá Jiftáchovým příběhem. Možnosti, proč tomu tak je, jsou v podstatě tři – 1) hrdinský výklad přetrvával i během 1. stol. n. l., 2) autor Listu Židům víceméně okopíroval text 1S 12:11 nebo 3) autor Jiftáchův slib z nějakého důvodu ignoroval. Je třeba podotknout, že text Žid 12:34 je v rámci systematického přehledu dějin víry, jehož je součástí, také, na rozdíl od židovských výkladů, navázán na příběh Akedy (Žid 12:17-19). Nejde zde ale, jak jsme viděli výše, o

propojení na základě oběti, ale víry v Hospodina. Toto kladné propojení bylo každopádně pro autora přijatelné, případně mohl obět' dcery pro záchranu lidu (ačkoli ji sám přímo nezmiňuje) již vnímat, podobně jako někteří pozdější autoři, jako obraz Kristovy oběti za svět.⁵⁹⁷ Podobný výklad jsme ostatně mohli vidět i v případě Josepha Flavia, v jehož pojetí dcera svou obětí vykupuje své spoluobčany. Novozákonní reakce na Jiftáchův příběh se každopádně stala důležitým bodem pro většinu následujících výkladů, jak uvidíme v následujících odstavcích.

Církevní otcové se v hodnocení Jiftácha jako postavy kloní spíše k negativnímu postoji rabínských komentářů. Slib většinou považují za unáhlený a jeho naplnění v podobě oběti, na kterém se shodují, jako nešťastné konání. V tomto duchu se vyjadřuje např. sv. Jeroným, evidentně obeznámený i s dobovým židovským výkladem,⁵⁹⁸ který se ve své kritice Jovianovy teologie vymezuje vůči položení Jiftácha a jeho dcery na stejnou úroveň a implikuje tak, že dceřina obět' byla větší než Jiftáchova.⁵⁹⁹ S tím souhlasí také sv. Ambrož,⁶⁰⁰ který dodává, že Jiftách nad svým slibem vůbec nepřemýšlel.⁶⁰¹ Sv. Augustin jej odsuzuje také s tím, že ambivalentnost závěru vyprávění přisuzuje pedagogické snaze Bible, aby čtenář svým vlastním rozumem vydedukoval, že Jiftách se zachoval špatně.⁶⁰² Zároveň, jak jsme viděli již výše (1.2), uvádí předpoklad, že, na rozdíl od rané rabínské literatury, Jiftách od počátku plánoval obětovat člověka, což zdůvodňuje jak zákazem obětování nečistých zvířat židovskou tradicí (na což se rabíni odvolávají), tak historicky a zároveň i na základě překladu Vulgáty (*quicumque*).⁶⁰³ Jiftáchův přístup taktéž odděluje od Akedy a mučednické smrti.⁶⁰⁴ Kriticky se na naplnění slibu obětí dívá i Ambrož, podle kterého je někdy lepší nesplnit slib, pokud nejsou jeho konsekvence správné.⁶⁰⁵

⁵⁹⁷ Viz např. BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 128.

⁵⁹⁸ Jeroným jej ve svém spise výslovně zmiňuje.

⁵⁹⁹ Sv. JERONÝM, *Against Jovinianus*, 1.5, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/30091.htm> (cit. 12. 2. 2022). Jeroným se vymezuje vůči údajnému Jovinianovu tvrzení, podle něhož byla obět' Jiftácha – ženatého muže – větší nebo minimálně na stejné úrovni jako obět' jeho dcery – panny. Jovinianus se zde vymezuje vůči církevnímu tlaku na sexuální askezi a zachování panenství, nekomentuje tedy příběh jako takový, viz např. THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 122.

⁶⁰⁰ Sv. AMBROŽ, *Duties of the Clergy*, 3.12.81, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/34011.htm> (cit. 14. 2. 2022).

⁶⁰¹ *Ibidem*, 3.12.78.

⁶⁰² Sv. AUGUSTIN, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem, Liber 7, questio 49.7*.

⁶⁰³ *Ibidem*, questio 49.6.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, questio 49.4.

⁶⁰⁵ Sv. AMBROŽ, *Duties of the Clergy*, 1.50.264.

Na rozdíl od většinové židovské tradice se ale někteří z těchto autorů pokoušejí Jiftáchovu příběhu dodat vyšší, pozitivní smysl. Objevuje se tak myšlenka přítomná např. u sv. Efréma Syrského,⁶⁰⁶ že obsažené drama má sloužit jako výstražný příklad. Bůh tímto způsobem dává najevo, že lidské oběti jsou špatné a prostřednictvím Jiftáchova narativu se o tom lidé mají poučit. Podobně vnímá obětování dcery i sv. Jan Zlatoústý, který zastává názor, že tento narativ slouží jako varování budoucím generacím.⁶⁰⁷ Podobnou myšlenku můžeme podle Grobe najít již v židovských textech, např. v doplňcích Targumu Jonatan k verši Sd 11:40.⁶⁰⁸ Órigenés, na rozdíl od Augustina, zase poukazuje na podobnost oběti dcery s mučednickou smrtí, včetně zdůraznění odevzdanosti dcery a připomínkou tajuplnosti Božích cest.⁶⁰⁹ Podobně se na dceru dívá i anonymní autor známý pod jménem Ambrosiaster.⁶¹⁰ Spis *Constitutiones apostolorum* pak implikuje alespoň částečnou správnost Jiftáchova slibu (ale ne oběti), když jej jmenuje mezi lidmi, jejichž oběť (slibu) Bůh přijal.⁶¹¹ Interpretace tedy může být v tomto místě značně kreativní, od různých typů poučení, přes alegorii Kristova umučení,⁶¹² až po konstatování správnosti Jiftáchova počínání. Pro některé raně křesťanské vykladače navíc hrála velkou roli i otázka sakrality panenství (respektive u těchto autorů spíše Kristova panictví), v níž mohla být Jiftáchova dcera citována jako vzor.⁶¹³ Dokonce i Jeroným nakonec naznačuje, že Jiftáchovo uvedení v seznamu v Žid 11:34 bylo oprávněné, když jej srovnává s Akedou.⁶¹⁴ Někteří východní autoři, jako výše zmíněný Jan Zlatoústý⁶¹⁵ nebo například Prokopios, navíc předpokládají, že nepromyšlenost Jiftáchova slibu pramenila z jeho inspirace zlými silami či přímo d'áblem. Jiftách tak ve výsledku koná správně, když z marného slibu vytvoří slib opravdový.⁶¹⁶

⁶⁰⁶ Komentář k Taciánovu Diatessaronu, 10.3, cit. podle FRANKE, John R. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament IV: Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Kings*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2005, ISBN 0-8308-1474-4, str. 136.

⁶⁰⁷ Sv. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilies on the Statues*, 14.7, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/1901.htm> (cit. 14. 2. 2022).

⁶⁰⁸ GROß, Walter, *Richter*, str. 626.

⁶⁰⁹ ÓRIGENÉS, *Commentary on the Gospel of John*, 6.36, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/101506.htm> (cit. 14. 2. 2022). THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 112, str. 113. BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 132-133.

⁶¹⁰ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 124.

⁶¹¹ *Apostolic Constitutions*, 7.37, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/07157.htm> (cit. 17. 2. 2022). THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 111-112.

⁶¹² Viz např. THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 112.

⁶¹³ Viz *Ibidem*, str. 114-115.

⁶¹⁴ *Ibidem*, str. 123.

⁶¹⁵ BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 133. GROß, Walter, *Richter*, str. 628.

⁶¹⁶ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 131-132.

Raně křesťanští autoři se tak v zásadě drží soudobého židovského pohledu na Jiftáchovu osobnost a velmi často jej hodnotí negativně. Zároveň se ale do popředí pomalu dostává i pohled, který tomuto příběhu dodává vyšší smysl a více či méně jej propojuje s křesťanskou zvěstí, a to především v oblasti christologie, kdy se z oběti dcery často stává předobraz oběti Kristova těla.⁶¹⁷ Tyto interpretace se navíc díky úctě, kterou požívali jejich autoři (ve valné většině církevní otcové) staly základem pro výklad Jiftáchova příběhu i v následujících staletích raného středověku. Díky své autoritě je patrně nejčastěji citován Augustin, ale objevuje se i nemalé množství komentářů, které striktní odsouzení Jiftácha nepřijímají a naopak se vydávají cestou více alegorického výkladu.⁶¹⁸ Sv. Isidor ze Sevilly sice primárně vychází z Augustina, ale klade větší důraz na jím naznačený možný alegorický výklad a dále jej rozvíjejí. Zaslíbení dcery tak považuje za obraz těla Kristova zaslíbeného Otcem a Synem.⁶¹⁹ Tento výklad se následně stal celkem populárním.⁶²⁰ O něco později Rabanus Maurus, podobně jako Jeroným, obhajuje Jiftáchovu pozici v Žid 11:34. Dostává se dokonce až do bodu, kdy obětování dcery nevnímá jako problematické a považuje jej za paralelní k soudobé praxi zasvěcení ještě malých dětí ke službě v klášteře.⁶²¹ Kontroverznost Jiftáchova příběhu tak i nadále vyvolávala potřebu kreativního výkladu.

4.2.1.2 Středověk

Komentátoři vrcholného středověku dále pokračují ve snaze urovnat nesoulad mezi kontroverzností Jiftáchova příběhu a jeho překvapivě pozitivní recepcí v Listu Židům. Někteří autoři, jako např. Guibert z Nogentu či Petr Lombardský, tak uznávají, že Jiftách měl velkou víru v Boha, ale toto stanovisko propojují pouze s jeho vítězstvím v bitvě, ne již s vykonáním oběti.⁶²² Tito autoři zároveň na charakter Jiftácha nepohlížejí příliš pozitivně. Rupert z Deutzau dokonce vyslovuje názor, že dokonce ani Bůh se zde nezachoval správně (na rozdíl od

⁶¹⁷ GROß, Walter, *Richter*, str. 627.

⁶¹⁸ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 133-135.

⁶¹⁹ Sv. ISIDOR ze Sevilly, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, Judice, 7, in: *Documenta Catholica Omnia*, MPL83, 388-389, dostupné online z http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560-0636,_Isidorus_Hispaliensis,_Mysticorum_Expositiones_Sacramentorum_Seu_Quaestiones_In_Vetus_Testamentum,_MLT.pdf (cit. 23. 2. 2022).

⁶²⁰ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 135-136.

⁶²¹ RABANUS, *Liber de oblatione puerorum*, in: *Documenta Catholica Omnia*, MPL107, 426, dostupné online z http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0788-0856,_Rabanus_Maurus,_Liber_De_Oblatione_Puerorum,_MLT.pdf (cit. 23. 2. 2022).

⁶²² THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 138-139.

Akedy).⁶²³ Další autoři, jako např. Petr Comestor, sv. Alan z Lille nebo Filip z Harvengu, naopak hodnotí Jiftácha velmi pozitivně, což zakládají právě i na jeho umístění mezi muže víry v Žid 11:34. I pro ně je ale obětování dcery špatným skutkem, který vnímají jako jednorázové pochybení, za které mu bylo evidentně odpuštěno (jinak by nebyl v Novém zákoně zmiňován).⁶²⁴ Mezi jeho dobré skutky bývá řazeno také jeho snaha diplomatického rozvázání konfliktu s Amónci (Hugo ze Saint-Cher).⁶²⁵ Tuto linii výkladu rozšiřují někteří autoři, mezi které patří např. Hugo ze Svatého Viktora, Ondřej ze Svatého Viktora, Hervé de Bourg-Dieu, do té míry, že se domnívají, že Jiftáchovi bylo přímo odpuštěno Bohem.⁶²⁶ K podobnému závěru dochází i Tomáš Akvinský, podle něhož by Jiftách jinak nemohl být mezi muže víry vůbec zasazen, a to i přesto, že předtím sám uvádí argumenty pro Jiftácha negativní.⁶²⁷

Zároveň se dále objevuje kreativní výklad spatřující v Jiftáchově příběhu předobraz Krista, a to jak v dceři (Gottfried z Admontu), tak i v Jiftáchovi (Rupert z Deutz). Ve druhém případě Jiftách obětuje Bohu alegoricky buď část sebe, svou duši, či církev prostřednictvím smrti mučedníků. Zde se, jak poznamenává Thompson, ale již přibližuje spíše obrazu Boha Otce.⁶²⁸ Mezi další alegorické výklady patří též oběť těla (tentokrát ovšem nevztažená na Krista, ale na člověka) za účelem života v Kristu (Hugo ze Saint-Cher). U Ulricha z Lilienfeldu se pak objevuje myšlenka, že dívky ze Sd 11:40 mající každoročně oplakávat smrt Jiftáchovy dcery jsou předobrazem jeruzalémských dcer z L 23:27-28 oplakávajících Ježíše cestou na Golgotu.⁶²⁹

Důležitým křesťanským dílem středověku je báseň Petra Abélarda *Planctus virginum Israelis super filia Jephtae Galaditae* (Žalozpěv panen israelských nad dcerou Jiftácha Gileádského)⁶³⁰ sepsaná patrně někdy po roce 1130. Abélard zde předkládá převyprávěnou verzi Jiftáchova příběhu od jeho návratu až po osud dcery, přičemž tuto epizodu rozepisuje detailněji a emotivněji než původní text. Na rozdíl od jiných středověkých autorů se ale

⁶²³ Ibidem, str. 142-143.

⁶²⁴ Ibidem, str. 139.

⁶²⁵ Ibidem, str. 139.

⁶²⁶ Ibidem, str. 140.

⁶²⁷ AKVINSKÝ, Tomáš, *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, II-II q. 88 a. 2 ad 2

⁶²⁸ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 141.

⁶²⁹ Ibidem, str. 142.

⁶³⁰ ABÉLARD, Pierre, *Planctus virginum Israelis super filia Jephtae Galaditae*, in: GREITH, Carl Johann, *Spicilegium Vaticanum: Beiträge Zur Näheren Kenntniss Der Vatikanischen Bibliothek Für Deutsche Poesie Des Mittelalters*, C. Beyel, 1838, str. 125-127, dostupné online z <https://play.google.com/books/reader?id=YioHAAAQAAJ&pg=GBS.PA124&hl=cs> (cit. 2. 3. 2022).

nezaměřuje na Jiftácha, ale na jeho dceru, která zde dostává zásadní prostor. V Abélardově podání je to Jiftáchova dcera, která jej přemlouvá k dodržení slibu, a zároveň sama sebe přirovnává k Izákovi, dokonce sebe sama považuje za větší oběť, neboť v Izákově případě ke smrti nedošlo, což vysvětluje rozdílem v jejich pohlaví (*Puerum qui respuit – Sic puellam suscipit – Quod decus sit sexus mei percipe*).⁶³¹ Sám Jiftách je zde pak líčen negativně, jako šílenec, nepřítel apod. Je možné, že Abélard zde byl ovlivněn *Liber antiquitatum biblicarum*, zároveň zde zřejmě silně zasáhla i jeho (v dané době značně skandální) vlastní zkušenost s láskou k Heloise d'Argenteuil. Oběť dcery by tak zrcadlila „oběť“ Heloisy pro Abélarda.⁶³² Abélard zároveň vnímal Jiftáchovu dceru jako jednu z mučednic, případně alespoň jako předobraz klášterního asketismu, podobně jako již někteří výše zmínění raně středověcí autoři.⁶³³ Tento přístup, zpopularizovaný právě Abélardem (ač v *Planctu* se drží tradičního výkladu), následně vedl i k rozšiřování neobětí interpretace, kdy se z Jiftáchovy dcery stal předobraz jeptišky žijící v klauzuře.⁶³⁴ Její vrchol měl ale přijít až později.

Přístup vrcholně středověkých autorů přímo navazuje na církevní otce a Jiftácha tak vidí primárně negativně, ačkoliv se najdou i výjimky inspirované především snahou o vytvoření souladu vlastního příběhu se zmínkou o Jiftáchovi v Žid 11:34. Snaha o užší propojení Starého a Nového zákona je patrná i na výkladech, které vnímají Jiftáchův příběh, spíše než jako poučení, jako předobraz či alegorii Kristovy oběti, v čemž opět navazují na církevní otce. Jak poznamenává Thompson, dochází zde k určitému paradoxu, kdy je Jiftách z hlediska vlastního narativu líčen negativně, ale zároveň je jako alegorický předobraz kristovské oběti hodnocen pozitivně, řešením pak může být například předpoklad, že se Jiftách za svůj čin kál a bylo mu odpuštěno.⁶³⁵ Můžeme si také povšimnout, jak poznamenává Bauksová, že se stále jedná primárně o *Jiftáchův* příběh, ne příběh *dcery*.⁶³⁶ Podobnou situaci, s výjimkou *Liber antiquitatum biblicarum*, můžeme ostatně pozorovat i v židovském prostředí. Výjimku z tohoto pravidla v období středověku tvoří především Petr Abélard, který se ve své básni soustředí na dceru a Jiftácha (opět negativně vylíčeného) nechává ustoupit do pozadí. Případné pozitivní alegorie následně vztahuje taktéž pouze na dceru. Množství interpretací tohoto místa zároveň naznačuje silnou potřebu se s tímto kontroverzním tématem vyrovnat.

⁶³¹ Viz např. BAUMGARTEN, Elisheva. “Remember that glorious girl”, str. 186.

⁶³² THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 146.

⁶³³ Ibidem, str. 146-147.

⁶³⁴ BAUMGARTEN, Elisheva. “Remember that glorious girl”, str. 187.

⁶³⁵ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 146-149.

⁶³⁶ BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 137.

Až do vrcholného středověku nebyl (až na výjimky jakou je například zmínka u Jeronýma) brán příliš ohled na židovské komentáře. K tomuto obratu dochází až s Mikulášem z Lyry, který se ve své *Postille*⁶³⁷ otevřeně kloní k neobětní interpretaci Jiftáchova příběhu. Mikuláš neuvádí žádný konkrétní zdroj, pouze zmiňuje, že se jedná o argument židovský.⁶³⁸ Dcera podle něj neprošla fyzickou smrtí, ale smrtí duchovní, podobně jako lidé, kteří odešli do kláštera (jsou „mrtví pro svět“). Oběť tedy měla spočívat v izolaci od lidí, zachování panenství a strávení života v modlitbách. Jasně zde vidíme interpretaci Ibn Ezry a Radaka. Je otázkou, zda Mikuláš znal přímo tyto autory, či se o jejich výkladu dozvěděl zprostředkovaně, podobnost je každopádně nesporná. Mikulášovy závěry ovšem nebyly nijak bezvýhradně přijímány, jak dokládá pokračování v tradici alegorického výkladu např. u Denise Kartuziána (obraz církve či Kristova lidství a tělesnosti), který pracuje s tradiční obětní interpretací.⁶³⁹

4.2.1.3 Novověk

Další zhodnocení Jiftáchova příběhu přichází počátkem novověku s reformačními tendencemi. Martin Luther ve svém komentáři k Soudcům jednak odmítá Augustinovu tezi o zaslíbení člověka a doporučuje překládat hebrejský text jako *quidcumque* (cokoliv) a jednak se přiklání k neobětní formulaci Mikuláše z Lyry. I přesto se ale kloní k negativní charakteristice Jiftácha, respektive alespoň pokud jde o jeho slib, jehož pronesením podle Luthera Jiftách smrtelně zhřešil. Luther jej následně uvádí jako opozici proti správnému přístupu Abraháma.⁶⁴⁰ Následně měl být ale Hospodinem omilostněn.⁶⁴¹ Luther zde přirovnává osud dcery k nezabítí Jónatana Saulem (1S 14:24-45, srovnej Nachmanidův postoj v 2.5).⁶⁴² V negativní charakteristice Jiftácha zůstávají i pozdější luteránští autoři, kteří navíc jasně morálně vyvyšují přístup dcery nad chování otce.⁶⁴³

Stejně jako u Mikuláše z Lyry ale není jisté, zda měl Luther přístup k židovským autorům, konkrétně k Radakovi. Znalost této interpretace ale můžeme předpokládat u následujících komentátorů, kteří již mohli mít k dispozici spis *Hebraica Biblia* Sebastiana Münstera, která

⁶³⁷ DE LYRA, Nicholas, *Postilla super totiam Bibliam*, kompletní rukopis dostupný online např. z <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316856198&view=1up&seq=332&skin=2021&size=125> (cit. 2. 3. 2022). Jiftáchův příběh se nachází na str. 331-333

⁶³⁸ THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 151.

⁶³⁹ Viz *Ibidem*, str. 153.

⁶⁴⁰ BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 138.

⁶⁴¹ Luther dosahuje této interpretace přesunutím sestoupení Ducha Božího na Jiftácha do pozdějšího verše, viz BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter*, str. 138-9.

⁶⁴² THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 155-156.

⁶⁴³ *Ibidem*, str. 164-165.

Radakův výklad k Jiftáchovu příběhu obsahuje. Münster, patrně jako první nežidovský autor, uvádí gramatický argument a následný výklad, podle něhož Jiftáčova dcera nebyla obětována, ale žila v izolaci, přičemž cituje Radakova otce, Josefa. Dále zmiňuje i otázku možnosti zrušení slibu za pomoci Pinchase.⁶⁴⁴ Münster tak nijak neakcentuje svůj vlastní názor na daný problém a posouzení nechává na čtenáři. Díky dostupnosti *Hebraica Biblia* a obdobných textů se dále rozvíjejí výklady křesťanských hebraistů, učenců hluboce se zabývajících hebrejštinou a judaismem.⁶⁴⁵ Vzhledem k přijetí neobětní interpretace některými z těchto autorů (např. Konrád Pelikan či Johann Brenz) se zároveň postupně modifikuje přístup k Jiftáčovi jako k postavě, neboť se tak začíná prosazovat, pokud jde o slib, spíše smířlivější pohled na Jiftácha a jeho rozhodnutí – měl by být spíše litován než odsuzován.⁶⁴⁶ Pokud nechtěl obětovat člověka, neprovinil se proti Bohu, nebo alespoň ne v takové míře.

Primárním výkladem, stejně jako v židovském prostředí, přesto i nadále zůstává teze o obětování. Tradiční argumenty uvádí na několika místech například Jan Kalvín, který se ovšem k Jiftáčovi samotnému vyjadřuje relativně smířlivě, respektive uznává jeho velkou zbožnost. Co jej popouzí je nepromyšlený slib.⁶⁴⁷ Rozsáhlejší výklad nabízí Petr Martyr Vermigli, který vyvrací Radakův gramatický argument na základě nepřítomnosti nařízení o zachování panenství v Tanachu. Jiftách by tedy musel jít proti právu, pokud by chtěl svou dceru zaslíbit celibátu. Na druhou stranu ale zachovává argument Jiftáčovy neznalosti práva, kvůli které se nesnažil slib zrušit. Jiftácha každopádně vnímá čistě negativně a popírá jakoukoliv tezi o jeho možných zásluhách, zbožnosti apod. De facto odmítá i alegorická čtení příběhu.⁶⁴⁸

Raný novověk tak přináší definitivní ukotvení neobětního výkladu Jiftáčova příběhu v křesťanských biblických komentářích. Vlastní interpretace sice navazuje spíše na text Mikuláše z Lyry, ale získává pevnější místo díky odkazu na židovskou tradici, reprezentovanou Kimchiho gramatickým argumentem. Paralelně je stále udržována tradice obětní interpretace. Většině autorů je také společný více či méně negativní pohled na Jiftácha, přinejmenším pokud jde o hodnocení slibu, který je prakticky všemi autory pokládán za

⁶⁴⁴ MÜNSTER, Sebastian, *Hebraica Biblia*, Vol I, Basilej, 1546, str. 490 (poznámky k Sd 11), dostupné online z https://books.google.cz/books?id=UPOkxZJ1gOIC&printsec=frontcover&hl=en&source=gbs_ge_summary_r&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (cit. 7. 3. 2022).

⁶⁴⁵ Ke křesťanským hebraistům obecně viz např. SLÁMA, Petr, *Tanu rabanán*, str. 103-105.

⁶⁴⁶ Viz např. THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs*, str. 158-159.

⁶⁴⁷ Ibidem, str. 160.

⁶⁴⁸ Ibidem, str. 161-162.

ukvapený. Objevují se ale i pozitivnější charakteristiky, a to na obou stranách barikády – jak u zastánců oběti, tak u příznivců izolace. Tento pohled opět navazuje na tradici snažící se uchopit zmínku o Jiftáchovi v Žid 11.

Mimo tyto tradičnější výklady se o něco později, v první polovině 17. století, objevuje interpretace Jiftáchova příběhu ve spise *Tirannia Paterna* protofeministické autorky Arcangely Tarabottiové, patrně nejstarším dochovaném textu zabývajícím se Jiftáchem napsaném ženou.⁶⁴⁹ Ač patrně pracovala pouze s vlastním textem Vulgáty, byla evidentně obeznána s antickými a humanistickými autory.⁶⁵⁰ Do svého výkladu pak vkládá, zřetelněji než Abélard, i autobiografické prvky, především svou nedobrou zkušenost se životem v klášteře. V jejím podání je Jiftách vykreslen jako milující otec a dán do kontrastu s benátskými muži, kteří své dcery doslova obětují klášterům kvůli vlastním zájmům. Jiftách na rozdíl od nich svou dceru obětovat nechce, ale je k tomu nucen svým slibem.⁶⁵¹ Obvinění, která Jiftách na svou dceru uvaluje ve verších Sd 11:34-35, pak interpretuje jako obvinění sebe sama a převzetí zodpovědnost za svůj slib,⁶⁵² tedy opačně než jak to činili autoři doposud. Tarabottiová, na rozdíl od většiny dalších představitelk (proto)feministické teologie, též pokládá Jiftáchův slib za něco, co nemohl v žádném případě porušit. Její přístup je v tomto případě až fatalistický.⁶⁵³ Stručné sdělení o naplnění slibu Jiftáchem vykládá jako rychlou ránu z milosti, kterou staví do kontrastu ke dlouhému strádání v klášteře.⁶⁵⁴ Přístup Tarabottiové se tak neodlišuje jen od soudobých výkladů, ale paradoxně i od interpretací moderní feministické teologie. I tak je ale zřejmé zaměření na postavu dcery, byť primárně skrze Jiftácha a jeho správné chování k ní.

Během 19. století se protofeministické autorky zaměřují více na dceru a její pozitivní hodnocení. Objevuje se tak například převyprávění pro děti v *Conversations on the Bible* od Sarah Hallové, která jednoduše navrhuje možnost obětování argumentem, že lidská oběť je

⁶⁴⁹ SCHROEDER, Joy A., *Envyng Jephthah's Daughter: Judges 11 in the Thought of Arcangela Tarabotti (1604-1652)*, in: CALVERT-KOYZIS, Nancy, WEIR, Heather E. (eds.), *Strangely Familiar: Protofeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts*, Society of Biblical Literature, Boston, 2009, str. 89

⁶⁵⁰ *Ibidem*, str. 79.

⁶⁵¹ *Ibidem*, str. 80-81.

⁶⁵² *Ibidem*, str. 82.

⁶⁵³ *Ibidem*, str. 85.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, str. 87.

Biblií zakázána.⁶⁵⁵ Susanna Rowsonová zase příběh využívá k prezentaci Jiftácha jako amerického self-made-mana. Zároveň se jedná o lekci v tom, že sliby je třeba brát vážně.⁶⁵⁶ Trendem je zde, patrně kvůli zaměření se na děti, teorie o neobětování. V díle Louisy Houghtonové se projevuje i optika americké občanské války a Jiftáčově dceři jsou za její ochotu obětovat se za svou zemi přisuzovány ctnosti správného vojáka.⁶⁵⁷ Spolu se stále větším důrazem na dobré vlastnosti Jiftáčovy dcery, která je dávana za příklad ctností, ale v těchto interpretátorských kruzích postupně narůstá míra odsouzení Jiftácha za jeho ochotu vykonat svůj čin, který se Constance a Annie de Rothschild nebojí označit za „detestable blasphemy.“⁶⁵⁸

Na konci 19. století již autorky jako Elizabeth Stantonová či Louisa Southworthová začínají psát přímo biblické komentáře, ve kterých se začínají výrazně vymezovat vůči patriarchálně zaměřeným biblickým textům. V těchto pracích se již objevují pasáže o podřazenosti a utlačování žen, což je mimo jiné ilustrováno právě na Jiftáčově příběhu.⁶⁵⁹ Stantonová dokonce nabízí přepsání pasáže, ve které Jiftáčova dcera s aplikací slibu souhlasí, na text vyjadřující odsouzení Jiftácha, ve kterém se dívka dostává z podřízeného postavení. Jedná se tak o další posun v komentování tohoto příběhu, kdy Jiftáčova dcera dostává nový prostor pro sebevyjádření, který jí biblický text nepřiznává.⁶⁶⁰

Protofeministická literatura tak dále pokračuje v tendencích zahájených již v díle Petra Abélarda a zaměřuje se primárně na Jiftáčovu dceru, která se stává středobodem příběhu. Spolu s tím se stále více prohlubuje negativní vnímání Jiftácha. Zatímco Tarabottiová jej ještě v duchu starších interpretací vnímá jako dobrého otce, který se musí zabývat tragickou událostí a v rámci možností ji řeší relativně správně, autorky z pozdějších dob již plně využívají Jiftácha jako archetyp patriarchálního útlaku. Toto téma bude dále a konkrétněji rozpracováváno autory a autorkami feministické teologie i ve 20. a 21. století, jak uvidíme v následujícím oddíle.

⁶⁵⁵ TAYLOR, Marion Ann, The Resurrection of Jephthah's Daughter: Reading Judges 11 with Nineteenth-Century Women, in: CALVERT-KOYZIS, Nancy, WEIR, Heather E. (eds.), *Strangely Familiar*, str. 59.

⁶⁵⁶ Ibidem, str. 59-60.

⁶⁵⁷ Ibidem, str. 61.

⁶⁵⁸ Ibidem, str. 62.

⁶⁵⁹ Ibidem, str. 69.

⁶⁶⁰ Ibidem, str. 70.

4.2.1.4 Moderní doba⁶⁶¹

Vyloženě nové impulsy, založené na historicko kritické exegesi, se do interpretace Jiftáchova příběhu dostávají až v moderní době.⁶⁶² I s ohledem na širší výzkum lidské oběti na Předním Východě a jeho komparací s biblickými kontexty se většina komentátorů shoduje na obětní interpretaci. Rozvíjí se také komparace v rámci biblických textů, jakou provádí například Dietrich Böhler, který nachází paralely mezi Jiftáchovým příběhem a knihou Numeri (20-22). Jedná se především o různé reminiscence v Jiftáchově dialogu s amónským králem ale i dalších částech narativu. V případě Jiftáchova slibu tuto shodu nachází v Nu 21:2-3, kde Israel rovněž žádá o vítězství nad nepřítelem.⁶⁶³ Následně vidí podobné prvky mezi smrtí Árona v Numeri a smrtí Jiftáchovy dcery.⁶⁶⁴ Zde se ale jedná pouze o použití podobných výrazů obecného charakteru (syn, hora, den apod.), je tedy otázkou, zda lze mluvit vysloveně o podobnosti obou textů. Nemožnost stoprocentně potvrdit jakoukoliv reminiscenci v tomto případě připouští i Böhler.⁶⁶⁵ Stejně jako většina komentátorů se kloní k obětnímu výkladu a názoru, že lidská oběť je obsažena již v slibu.⁶⁶⁶ Vzhledem k zaměření práce primárně na text jako takový a jeho paralely se zde Böhler nepouští do morálních soudů nad Jiftáchem. Pokud je uvádí, jedná se o citace jiných komentátorů. Výjimečně se tak jedná o studii o Jiftáchově příběhu, která vlastní hodnotící stanovisko neobsahuje.

S tím, že Jiftách chtěl od začátku obětovat člověka, souhlasí v současnosti valná většina autorů biblických komentářů. S odkazy na další biblická místa to tvrdí například Alberto Soggin, podle něž je nemyslitelné, že by v tomto případě Jiftách měl mít na mysli cokoli jiného.⁶⁶⁷ Z dalších autorů uvedených v první kapitole lze uvést např. A. Cundalla,⁶⁶⁸ S. Grzybka,⁶⁶⁹ J. Myers,⁶⁷⁰ J. Sedláček⁶⁷¹ a další. Podobně tuto situaci vnímá i Klaas Spronk, který ale připouští i možnost jisté ambivalence.⁶⁷² Typickým argumentem je též odkaz na

⁶⁶¹ Tento přehled není vyčerpávající, další interpretační nuance lze nalézt v kapitole 1 a v 3.3.

⁶⁶² Viz např. GROß, Walter, *Richter*, str. 629.

⁶⁶³ BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora*, str. 75.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, str. 79-81.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, str. 81.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, str. 271-272.

⁶⁶⁷ SOGGIN, J. Alberto, *Judges: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1981, ISBN 0-664-21368-5, str. 215.

⁶⁶⁸ CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 146.

⁶⁶⁹ GRZYBEK, Stanisław, *Starotestamentalne ofiary w ludziach a ślub Jeftego*, str. 20.

⁶⁷⁰ MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, str. 769.

⁶⁷¹ SEDLÁČEK, Jaroslav, *Kniha Soudcův*, str. 259.

⁶⁷² SPRONK, Klaas, *Judges*, Leuven, Peeters, 2019, ISBN 978-90-429-4035-2, str. 342.

obraz vítající dcery v Sd 11:34, jehož paralely lze najít v dalších biblických textech.⁶⁷³ V návaznosti na to se většina komentátorů, jak již bylo řečeno, shoduje i na obětní interpretaci.⁶⁷⁴

Meredith Brownová v souvislosti s Jiftáchovou obětí nadhodila jiný problém a tím je otázka, proč Hospodin poté, co označí Jiftácha za soudce v Sd 11:29, do příběhu již nezasahuje. Obvinění Jiftácha (a pouze Jiftácha) je podle ní v podstatě jedinou možností, jak ze smrti dcery neobvinit nezasahujícího Boha. Brownová odkazuje na text Be-rešit raba 60:3 (viz 2.3), v němž je Jiftách za své chování potrestán.⁶⁷⁵ Jak píše podobně smýšlející Loganová: „*The solution is straightforward: denigrate Jephthah to exculpate God.*“⁶⁷⁶ Tuto pasáž ale problematizuje odkazem na Jiftáchovu minulost, neboť vzhledem ke svému původu a mládí (viz 1.2, bod 1) patrně neměl možnost žádného formálního nábožensko-právního vzdělání, což pak logicky vedlo k jeho pomýlení. Zároveň předpokládá, že podle prologu v Sd 10:6-18 lidé Gileádu žili promíseni s Amónci. Jiftách by tak byl přímo ovlivněn jejich náboženskou praxí (čili modloslužbou).⁶⁷⁷ Interpretaci midraše, podle něž Hospodin sám Jiftáchovi poslal jeho dceru v ústrety, Brownová považuje za špatný výklad.⁶⁷⁸ Stejně tak je tomu podle ní i v případě křesťanských autorů jako Abélard či Bruinses, kteří sice určují Jiftácha jako negativního viníka, ale Hospodinovo mlčení nijak nereflektují.⁶⁷⁹ Podle Brownové nelze Hospodinovu absenci v příběhu vysvětlit ani tím, že oběť nebyl schopen zastavit (pak by nebyl všemohoucím), ale lze ji interpretovat tak, že ji zastavit nechtěl. Nikoliv ale kvůli tomu, že by byl „zlým“ bohem, ale proto, že se jedná o variantu kolektivního trestu, který je uvalen na Israel za jeho hříchy. V tomto případě je uvalen pouze na Jiftácha za jeho unáhlený slib.⁶⁸⁰ Skutečnost, že šlo o oběť Hospodinu, které ani on sám nezabránil, pak mohla podle ní vést k výkladům uvažujícím o neobětování Jiftáchovy dcery.⁶⁸¹

Vznikají také výklady v rámci feministické teologie, která do Jiftáchova příběhu vnáší nové impulsy, sporadicky se objevující již od 19. století (viz výše). Jedním ze známých textů

⁶⁷³ Např. SPRONK, Klaas, *Judge*, str. 345.

⁶⁷⁴ SOGGIN, J. Alberto, *Judges*, str. 215. SPRONK, Klaas, *Judge*, str. 351.

⁶⁷⁵ BROWN, Meredith, The Problematic Absence of YHWH in Judges 11:29-40, str. 23.

⁶⁷⁶ LOGAN, Alice, Rehabilitating Jephthah, in: *Journal of Biblical Literature*, 128, No. 4, 2009, str. 666.

⁶⁷⁷ BROWN, Meredith, The Problematic Absence of YHWH in Judges 11:29-40, str. 24.

⁶⁷⁸ Ibidem, str. 25.

⁶⁷⁹ Ibidem, str. 25-26.

⁶⁸⁰ Ibidem, str. 28.

⁶⁸¹ LOGAN, Alice, Rehabilitating Jephthah, str. 666.

v této oblasti je kniha *Texts of Terror* Phyllis Tribeové. Ta slib vnímá jako projev nedůvěry v Hospodina, který mu již požehnal.⁶⁸² Tato nedůvěra jej tak odlišuje od Abraháma, jehož syn byl díky víře zachráněn, zatímco Jiftáchova dcera nikoliv. V protikladu k Izákovi Jiftáchova dcera ani nemá jméno či jiné jmenované příbuzné mimo svého otce, který se ji chystá obětovat.⁶⁸³ V podání Tribeové pak Jiftách ve své obviňující řeči doslova ubíjí svou dceru argumenty pro její vinu, aniž by sám sobě nějakou přiznal.⁶⁸⁴ K obětování následně došlo proto, že dcera byla ženského pohlaví (na rozdíl od Izáka) – „*Though the son was saved, the daughter is slain.*“⁶⁸⁵ Tato úvaha je pro interpretaci Jiftáchova příběhu v rámci feministické teologie typická. Podle Tribeové „patriarchální hermeneutika“ úplně vypustila zmínky o Jiftáchově dceři ze svých komentářů a namísto toho se soustředila na Jiftácha. V souvislosti s tím odkazuje mimo jiné i na biblické texty mimo knihu Soudců, v nichž je zmíněn pouze Jiftách (navíc jako hrdina) – „*Jephthah is praised; his daughter forgotten. Unfaith becomes faith.*“⁶⁸⁶ Dochází tak k favorizaci Jiftácha na úkor jeho věrné dcery.

Na Tribeovou navazuje například Esther Fuchsová, podle níž je určitá dvojznačnost epizody o oběti Jiftáchovy dcery omluvou Jiftáchova chování.⁶⁸⁷ Umlčení a marginalizace dcery v narativu je podle ní výsledkem ideologické konstrukce, která falešně vytváří z Jiftácha tragického hrdinu.⁶⁸⁸ Zatímco promluvy Jiftácha jsou dramatizovány, slova jeho dcery jsou věcná a bezemoční.⁶⁸⁹ Jiftáchova dcera je tedy záměrně vytvořena jako plochá postava, která se objevuje odnikud pouze proto, aby se hrála svou tragickou úlohu v narativu svého otce. To má být navíc ještě zdůrazněno slovy, které používá dívka a které jsou přesným odrazem slov, která použil Jiftách.⁶⁹⁰ Dokonalou dceru z ní z pohledu vypravěče tvoří právě to, že je dcerou poslušnou, která se ve všem podřizuje přáním svého otce. Sehrává tak svou roli v hierarchii, v níž ona poslouchá otce stejně, jako její otec poslouchá Hospodina. Pokud by tedy odporovala svému otci, odporovala by zároveň i Hospodinu.⁶⁹¹ To, že vlastní oběť je odbyta pouze několika ambivalentními slovy, je podle ní dokladem toho, že ve všech v

⁶⁸² TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, str. 99.

⁶⁸³ Ibidem, str. 101.

⁶⁸⁴ Ibidem, str. 102.

⁶⁸⁵ Ibidem, str. 105.

⁶⁸⁶ Ibidem, str. 107-108.

⁶⁸⁷ FUCHS, Esther, Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 5, No. 1 (Spring, 1989), str. 35.

⁶⁸⁸ Ibidem, str. 36.

⁶⁸⁹ Ibidem, str. 43.

⁶⁹⁰ Ibidem, str. 37-38.

⁶⁹¹ Ibidem, str. 42.

Tanachu se objevujících narativech, ve kterých vystupuje dvojice otec a dcera, není otec nikdy ukázán jako ten, kdo skutečně může za smrt své dcery, ale jako oběť nepříznivých okolností (již ale neuvádí žádný další příklad).⁶⁹² Z původního protofeministického pohledu, který Jiftáchovu dceru favorizoval jako ukázkou ctností, se tak postupně vyvinul kritický přístup, který na jedné straně zdůrazňuje potřebu lítosti nad jejím osudem, ale na druhé straně především upozorňuje na to, že její vlastní postava je v biblickém textu záměrně zploštělá a marginalizovaná tak, aby odpovídala patriarchální ideologii biblických autorů. Poslušnost dcery ústící ve smíření se s osudem lze vnímat jako sebepoškozující.⁶⁹³

Moderní interpretace na jedné straně vycházejí z tradičních výkladů, ale na straně druhé do nich vkládají, krom nových poznatků v oblasti archeologie a biblistiky, také větší míru kritického přístupu k textu. Ačkoli se tedy primárně jedná o obětní výklady, setkáváme se zde méně s morálním odsouzením Jiftácha za jeho chování, ačkoli i takové přístupy samozřejmě existují. Zajímavé jsou v tomto směru komentáře, které se vrací k praxi hledání ospravedlnění a pochvaly Jiftácha,⁶⁹⁴ která, jak jsme viděli, začíná již u církevních otců. Specifickou cestou interpretace Jiftáchova příběhu je pohled feministické teologie. Jedná se o přístup, který na jedné straně pracuje s narativem, ale často používá argument, že „původní“ biblické texty byly později upraveny tak, aby odpovídaly patriarchálnímu obrazu světa s tím, že zaměření se na otázku žen v Bibli je navíc často v jiných pracích na toto téma podceňováno. Důraz těchto textů tak často spočívá na postavě Jiftáchovy dcery, a to i přesto (nebo právě proto), že biblický text se o ní zmiňuje pouze útržkovitě. Z těchto důvodů se také jedná o z morálního hlediska tvrdou negativní kritiku Jiftáchova počínání.

Shrnutí

V případě křesťanských interpretací se setkáváme s velkým množstvím komentářů k Jiftáchovu příběhu s relativně velkým rozptylem přístupů, což odpovídá i velké tradici tohoto typu literatury v křesťanském prostředí. Tato potřeba zabývat se zrovna tímto starozákonním narativem evidentně pramení z potřeby vypořádat se se dvěma vzájemně propojenými tématy – jednak se zjevnou narážkou na lidskou oběť a jednak s tím, že i přes tuto skutečnost byl Jiftách zařazen autorem Listu Židů mezi hrdiny Israele. Tento viditelný nesoulad bylo třeba vyřešit, což pro mnoho autorů znamenalo uchýlit se ke kreativnějším výkladům, které by

⁶⁹² Ibidem, str. 39.

⁶⁹³ Viz např. GROß, Walter, *Richter*, str. 631.

⁶⁹⁴ Např. ELLIOTT, Phillips P., *Judges, Exposition*, str. 769. CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, str. 149.

smysluplným způsobem propojily často negativně vnímaného Jiftácha Starého zákona s jeho jasně pozitivním obrazem v Novém zákoně. Objevují se tak snahy vidět v Jiftáchovi pozitivní vlastnosti víry a zbožnosti či vnímat Jiftáchův příběh v christologické perspektivě, která by jej s Novým zákonem propojila přímo. Tento přístup je typický především pro středověké komentáře, ale můžeme jej objevit i v pozdějších dobách. V současných standardních komentářích již obvyklý není, ale lze se s ním též setkat.

V převážné většině výkladů se vyskytuje obětní interpretace, kterou lze opět považovat za tradičnější. S tímto názorem se přímo pojí argument zdůrazňující, že Jiftách již svým slibem plánoval obětovat člověka. To se samozřejmě přímo pojí s překládáním zájmen v slibu jako osobních. Je zajímavé, že častým argumentem pro tuto tezi je často myšlenka, že pokud by tomu tak nebylo, mohlo mu v ústrety vyjít nečisté zvíře, což by Tóry znalý člověk neudělal.⁶⁹⁵ Fakt, že obětování člověka lze v kontextu Bible považovat za stejně těžký či větší prohřešek již autoři většinou nerozebírají.

I přes tento fakt se ale liší názorová pozice na hodnocení Jiftáchova počínání. Ačkoliv lze říci, že jako postava je spíše vnímán negativně, lze najít relativně velké množství komentářů, ve kterých jsou mu připisovány kladné vlastnosti právě kvůli tomu, jak se v celé situaci zachoval. Zde je třeba zdůraznit, že křesťanská tradice se často také drží výkladu, že Jiftách musel svůj slib naplnit a neměl jiné východisko, a to bez ohledu na to, zda byl slib správně formulován či nikoliv. Autoři se odvolávají na verše Dt 23, podle nichž slib daný Hospodinu nelze žádným způsobem zrušit. V tomto kontextu je tak možné Jiftáchovo rozhodnutí naplnit slib (ačkoliv mohl, přinejmenším v obětním výkladu, skončit lidskou obětí) vnímat jako projev velké zbožnosti a důvěry v Hospodina. Z obětníka se tak stává oběť, člověk, který musí odevzdat to nejcennější, co má.

Spíše negativní pohled i tak převažuje. Jiftách je považován za ukvapeně a bez rozmyslu slibujícího něco, co by z podstaty věci (obětování člověka) neměl splnit. Zároveň je pak vnímán jako krutý otec, který obětuje své vlastní (a jediné) dítě. Tato myšlenka je hlouběji rozpracovávána v textech feministické teologie, která tento příběh vnímá jako jeden z reprezentativních vzorků útlaku ze strany patriarchy v Bibli. Tato myšlenka zde ale nebyla vždy, v protofeministických komentářích se ještě objevuje primárně spíše zaměření se na dceru ne nutně doplněné o obvinění otce. Dochází tak k přeznačení celého příběhu a vytvoření nového dramatu soustředěného na postavu dceru, v němž je Jiftách až druhou hlavní postavou.

⁶⁹⁵ V moderní době např. Marcus, MARCUS, David, *Jephthah and his Vow*, str. 15.

V tomto směru feministická teologie navazuje na motiv známý (ale nikoliv majoritní) již ve středověku a jasně prezentovaný v díle Petra Abélarda. Na rozdíl od předcházejících staletí se z Jiftáchovy dcery v některých komentářích stává jedna z hlavních nebo přímo ústřední postava příběhu a přestává tak být pouze narativním prostředkem. Podobně ne zcela tradičním motivem je také neobětí výklad Jiftáchova příběhu, který byl v křesťanském prostředí poprvé jasně prezentován v díle Mikuláše z Lyry. Tento přístup byl zřejmě přímo ovlivněn znalostí židovských interpretací na toto téma, především skrze výklad Davida Kimchiho, který je v tomto směru citován coby autorita i v současnosti, téměř žádný neobětí výklad se neobejde bez jeho uvedení coby argumentu. Je to celkem logické, neboť bez jeho jazykového argumentu je neobětí interpretace prakticky nemožná. Nelze ale ni vyloučit možnost, že Mikuláš tuto koncepci vytvořil paralelně sám a židovský argument použil pouze jako doklad z „nezávislého zdroje“. Neobětí přístup je často zachován též v misijně a evangelizačně zaměřených moderních výkladech, které tímto způsobem příběh více přibližují současnému člověku a dávají mu větší šanci se z jeho hrdiny ztotožnit.

ZÁVĚR

Jiftách v židovských a křesťanských interpretacích

Napříč komentáři z obou náboženských tradic se objevuje rozdělení na přístup obětní a neobětní. Nelze zde tedy říci, že by v jednom z nich jeden z těchto typů výkladu převažoval. Z dokladů, které máme k dispozici, vyplývá, že obětní interpretace je rozšířenější a také tradičnější, setkáváme se s ní již ve starověkých a raně středověkých komentářích, a to jak v (proto)rabínské, tak i v křesťanské tradici. Vychází z doslovného a neupraveného textu Jiftáchova slibu a větu o jeho naplnění vnímá jako potvrzení oběti. Na tento výklad je přímo navázána i negativní charakteristika Jiftácha, reflektující jak unáhlenost slibu, který je často považován za špatně formulovaný, tak i na jeho splnění, které komentáři často vnímají jako projev nebývalé krutosti. Problémem této interpretace, která jinak výtečně koresponduje s původním textem, je otázka, proč zde Bůh nezasáhl stejně jako v případě obětování Izáka a pokud tak neučinil proto, že tento skutek, na rozdíl od Akedy, nenařídil, proč nebyl Jiftách potrestán? Židovské výklady tento rozpor řeší rozšířením původního příběhu o nové kontexty, které jsou v něm podle autorů implicitně obsaženy. Již v Targumu Jonatan se tak můžeme setkat s myšlenkou, že Jiftách za svůj čin potrestán byl. V křesťanských komentářích se s touto extenzí nesetkáváme, o to expresivněji je ale Jiftách prezentován jako špatně se chovající postava, ovšem s určitými pozitivními přesahy (viz dále). Vzhledem k potřebě propojit narativ s textem v Žid 11:34 by navíc bylo výslovné potrestání Jiftácha ještě problematičtější.

Liší se také pojetí legality Jiftáchova slibu. Na rozdíl od judaismu křesťanské komentáře upozorňují na verše (především z Dt a Lv), podle nichž nelze slib daný Hospodinu odvolat, Jiftách je tak v tomto pojetí nucen slib splnit. Židovská tradice se zde kloní k pravému opaku a domnívá se, že Jiftách jednak nebyl slibem vázán, neboť byl špatně formulován a pokud se jím být zavázán cítil, měl se obrátit na kněze (uváděn Pinchas), který by z něj slib takového typu mohl sejmout. Obětní interpretace je tedy sice plně podložena původním textem a logicky z něj vyplývá, ale zakládá velmi problematické otázky, které jsou s ohledem na biblický text bez kreativnějšího přístupu prakticky neřešitelné.

Specifickým typem obětního výkladu jsou interpretace v rámci feministické teologie, které otázku Božího (ne)zásahu vysvětlují jako úmyslnou manipulaci s textem, která měla v rámci snahy o upevnění patriarchy redigovat text tak, aby v jeho vyznění byla žena v podřadném

postavení (souhlas dcery s obětováním). Často také dochází ke srovnání s Akedou a myšlence, že Izák je Bohem ušetřen právě proto, že je muž, zatímco Jiftáchova dcera je coby žena naopak obětována. Problematické části textu jsou tak zdůvodněny primárně zásahem redaktorů.

Paralelně k tomuto výkladu se ve vrcholném středověku objevuje interpretace, podle níž Jiftách dceru neobětoval. Její počátky lze najít již v karaitských spisech a částečně může navazovat též na verzi Jiftáchova příběhu, kterou můžeme nalézt v *Liber antiquitatum biblicarum*. Ta sice obsahuje obětní výklad, ale její silné zaměření na dceru mohlo být impulsem pro snahu ji zachránit před krutým osudem. Prvními uznávanými autoritami používajícími neobětní výklad se stali Abraham ibn Ezra a David Kimchi (respektive jeho otec Josef, jak uvádí Kimchi). Kimchiho výklad je následně důsledně přebírán nejen středověkými křesťanskými autory, jako například Mikulášem z Lyry, ale i celými následujícími generacemi příznivců této interpretace v obou náboženských tradicích. Podíváme-li se na argumentační základnu neobětní interpretace, můžeme si všimnout, že gramatický argument, použitý právě v židovské literatuře, je zde všudypřítomný a je tak nosnou osou, od které se tento výklad odráží. Při použití neobětní interpretace odpadá problém Božího zásahu a Jiftáchova potrestání. Problematický může ale být právě výklad slibu, který v tomto případě vyžaduje přijmout překlad, jenž není zcela obvyklý (וַיְהִי כַּאֲשֶׁר נֶאֱמַר „nebo“ místo „a“) a není stoprocentně obhajitelný (sám Kimchi uvádí pouze jeden další příklad). Další otázky vyvolává de facto klášterní způsob života dcery, který přinejmenším v judaismu neodpovídá tradici. Neobětní výklad tak řeší většinu problémů a otázek, které vyvstávají při obětní interpretaci, ale na druhé straně je jeho argumentace sporná.

Mohli jsme si povšimnout, že mezi židovskými a křesťanskými interpretacemi bývá často velký rozdíl v hodnocení Jiftácha jako postavy. Zatímco židovský pohled je (až na neobětní interpretaci) striktně negativní a Jiftácha vnímá pouze jako člověka, který se snaží naplnit slib, jenž byl od počátku špatně formulován a od kterého se měl distancovat, neboť vedl ke smrti člověka, v křesťanství je Jiftách vnímán s poněkud větší rezervou. Lze si zde povšimnout mnoha snah nalézt v příběhu nějaké pozitivní poselství, které by podpořilo zařazení Jiftácha mezi velké osobnosti víry v Žid 11:34. Je zřejmé, že židovští autoři měli v tomto případě o něco snazší práci, neboť se na rozdíl od křesťanských komentátorů nemuseli snažit o soulad Starého a Nového zákona. V křesťanské výkladové tradici tak dochází k tomu, že ač je Jiftách v mnoha případech viděn negativně jako postava svého vlastního narativu (otec obětující vlastní dceru), je zároveň občas vnímán i jako pozitivní postava v širším rámci biblického kontextu, přičemž pojitkem propojujícím obě části

křesťanské Bible je nejčastěji christologie. Svým způsobem podobný problém – Jiftách jako hrdina v 1S 12:11 – není v židovské vykladačské tradici tak zásadní a často není reflektován vůbec.

Rozdílné tendence v interpretacích

Jaké jsou tedy hlavní rozdíly a naopak podobnosti v přístupu k Jiftáchovu příběhu mezi judaismem a křesťanstvím? Vzhledem k rozsáhlejší tradici biblických komentářů v křesťanství nás jistě nepřekvapí mnohem větší množství literatury od autorů zakotvených v tomto náboženství. Navíc zde vzniká potřeba propojit obě části křesťanské Bible, zvláště v případě, kdy je, stejně jako v případě Jiftácha, daná postava zmíněna i v Novém zákoně. V židovských pramenech se Jiftách objevuje spíše sporadicky, neboť se nejedná o příběh, který by byl, až na výjimky, použitelný pro výklad halachy, což odpovídá více orthopraktickému zaměření judaismu. Pokud je zpracováván, jedná se téměř vždy pouze o slib a jeho následek, zatímco křesťanské komentáře se častěji zaměřují na celý příběh.

Pokud jde o zastoupení obětního a neobětního výkladu, nalezneme je v komentářích obou náboženství s tím, že v obou je tradičnějším a šířeji zastoupeným výklad obětní. Na rozdíl od judaismu se ale v křesťanství i v této interpretaci nacházejí různé pozitivní či pozitivující pohledy na osobu Jiftácha, pramenící opět z potřeby souladu Starého a Nového zákona. V případě judaismu tento problém logicky odpadá. I přes to je pohled většiny komentátorů z obou tradic na Jiftácha coby postavu narativu spíše negativní, přičemž se může pohybovat od pouhého odsouzení nepromyšleně vyřknutého slibu až po vnímání Jiftácha jako jednoho z archetypů mužského útlaku. Obě tradice se také různě vyrovnávají s problémy, které z obětní interpretace vycházejí. Jedná se především o otázku Božího nezasahování do děje, které judaismus řeší rozvinutím příběhu o nové dodatky, které jej doplňují, zatímco křesťanští autoři (s výjimkou feministické teologie) si zde většinou vypomáhají kreativním pozitivujícím výkladem.

Rozdílné je též zaměření jednotlivých komentářů. Křesťanská vykladačská literatura se v případě Jiftácha mnohem častěji pouští do rozboru celého příběhu. Setkáváme se tak s interpretacemi dotýkajícími se kontextu celé knihy Soudců, Jiftáchova života, monologu s amónským králem apod. Židovské výklady se zde mnohem více soustředí na slib a jeho výsledek. Opět si tak můžeme povšimnout zásadního zaměření rabínské literatury na halachu – na Jiftáchův slib lze obecnější halachické výklady navázat, na zbytek příběhu již moc ne. Výjimkou je zde například Radakův komentář, který, byť primárně ve formě kratších

poznámek, pokrývá celý biblický text. Křesťanský komentář naopak ve valné většině případů potřebuje vnímat příběh jako celek, aby z něj mohl získat podněty, které potřebuje.

Rozdíl je ovšem i v reflexi těchto komentářů v sekundární literatuře. Zatímco přehled křesťanské literatury lze sestavit relativně snadno, v případě židovských výkladů se setkáváme s opakováním omezeného množství stále stejných děl. Prakticky vždy se jedná o především o Midraš raba (evidentně považovaný za základní text tohoto druhu v judaismu) a některé další vybrané texty – Josephus Flavius, či Targum Jonatan apod., zatímco jiné texty jako Nachmanidův a ibn Ezrův výklad či odkaz na Jiftácha v Talmudu bývají často vynechávány. Tato selekce se pravděpodobně zakládá na faktu, že tyto texty jsou, spolu s Radakovým neobětím výkladem, vnímány jako základní židovská literatura k tématu, neboť v nich obsažené motivy se dále objevují v dílech pozdějších. Především pak Kimchiho komentář je zcela oprávněně uváděn v každé práci zmiňující neobětní interpretaci. I v přehledech křesťanské literatury ovšem dochází k jisté selekci, setkáváme se primárně se třemi oblastmi – 1) texty církevních otců, především Augustina, Jeronýma a Órigena, kteří předkládají základní teze, z nichž křesťanské jiftáchovské interpretace vycházejí, 2) středověkou literaturou, kdy je často citován Abélard či Mikuláš z Lyry, v této době dostávají starší motivy přesnější obrysy a zároveň jsou doplněny o nové vhledy (včetně neobětního výkladu) a 3) feministickou literaturou, která zaujímá z pohledu dějin interpretace tohoto biblického místa odlišné pozice a je tak potřeba ji též zmínit.

Důvody rozdílné interpretace

Jaké jsou důvody těchto rozdílů? Můžeme si všimnout několika motivů, které se zde neustále opakují. Jedná se především o různé primární zaměření těchto dvou náboženských systémů. Judaismus je v tomto případě zaměřen primárně orthoprakticky a soustředí se tak především na tu část Jiftáchova příběhu, kterou lze alespoň nějakým způsobem halachicky vytěžit – tedy Jiftáchův slib, který lze z praktického hlediska vnímat jako příklad špatného slibu. Vedlejším produktem tohoto zájmu o náboženské právo je také považování Jiftácha za nevzdělaného v Tóře. Z těchto důvodů je také v judaismu nejvíce komentována Tóra, zatímco ostatní texty (tedy včetně Soudců) jsou často až sekundárními zdroji.⁶⁹⁶ Spíše orthodoxně zaměřené křesťanství, které na rozdíl od judaismu potřebuje ve většině případů usilovat o

⁶⁹⁶ RABINOWITZ, Louis Isaac, Bible – Religious Impact in Judaism: Talmud and Medieval Times, in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 3: Ba-Blo*, str. 661.

soulad Starého a Nového zákona, se více zaměřuje na narativ jako takový a jeho možné propojení s Novým zákonem a christologií, takže Jiftácha lze vnímat spíše jako tragickou postavu, která se (skrže svou dceru) obětuje.

S tím souvisí i rozdíl v nábožensko-právních pohledech obou náboženství. Křesťanská tradice se zde, pokud jde o legalitu slibu, jasně opírá o další starozákonní texty a dochází k závěru, že Jiftáchův slib byl platný a musel být dodržen, neboť dle Dt 23:22-23 musí být slib daný Hospodinu promptně vykonán. Stejným způsobem argumentuje v případě toho, kdo je zde předmětem obětování – většinou je to tak člověk, neboť obětování nečistého zvířete je opět výslovně zapovězeno. Legalita biblického textu je tak téměř absolutní a podpořená jeho orthodoxním vnímáním.⁶⁹⁷ Vzhledem k této legalistické fatalitě také vzniká větší snaha dívat se na postavu Jiftácha pozitivněji, nebo přinejmenším jako na tragickou postavu spíše než jako na vyloženě negativní. Na druhé straně rabínská literatura preferuje vnímání tohoto problému jako čistě právního v tom smyslu, že může mít různá východiska. To umožňuje autorům postulovat tezi, že slib byl formulován špatně, neboť jeho výsledek by byl proti Hospodinovým nařízením, a proto není nutné (v tomto případě dokonce nemožné) jej splnit. Pokud by se i přesto cítil Jiftách vázán slib splnit, nabízí tento nábožensko-právní výklad alternativu v podobě sejmutí slibu veleknězem. Jiftách tak může být bez problémů negativně hodnocen, protože nevyužil možností, které měl. V obou náboženstvích je tedy Jiftáchův slib vnímán jako problematický vůči Bohu, ale pokaždé jiným způsobem – zatímco v judaismu vzniká obava, že by byl Hospodin uražen jeho naplněním, v křesťanství by byl překročen Boží zákon jeho nesplněním.

Principiální rozdíl je tedy i ve způsobu, jakým se pracuje s biblickým textem jakožto argumentačním nástrojem. Můžeme si tak povšimnout, že židovská a především rabínská literatura používá biblický text kreativněji – verše jsou často vytrženy z kontextu a na základě asociace pak vytvářejí podklad pro argumentaci. Tento způsob práce s textem umožňuje větší variabilitu a porovnávání veršů, které spolu kontextuálně přímo nesouvisí. Výklad halachy je tak možné podložit biblickým textem, aniž by z něj halacha přímo vycházela. V našem případě se jedná například o syntézu textů týkajících se špatně vyslovených slibů. Dalším specifikem je též tradice doplňování biblického textu o sekundární tradici související s postupným rozvojem midrašistického typu výkladu.⁶⁹⁸ V případě Jiftácha se s tímto

⁶⁹⁷ ROWLAND, Christopher, *Biblical Exegesis: Christian Views*, in JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion Vol. 2*, Thomas Gale, Farmington Hills, 2005, ISBN 0-02-865735-7, str. 871.

⁶⁹⁸ RABINOWITZ, Louis Isaac, *Bible – Religious Impact in Judaism: Talmud and Medieval Times*, str. 662.

doplňováním setkáváme například v Targumu Jonatan (a targumů obecně), případně ve využívání těchto tradic při interpretaci, jako například v případě opakované epizody Jiftácha a Pinchase. V křesťanství se mnohem více setkáváme s komentáři per se, které interpretují celé biblické pasáže, což opět vyžaduje jeho větší důraz na orthodoxii. Morálně-etické a teologické výpovědi jsou zde mnohem akcentovanější, neboť upozorňují na dějiny spásy.⁶⁹⁹ Vzhledem k tomu se klasické křesťanské komentáře většinou neopírají o dodatečná doplnění a dovysvětlení a pracují s biblickým textem tak, jak je. Na rozdíl od rabínské literatury, obracející se od raného středověku spíše ke studiu Mišny a Talmudu,⁷⁰⁰ se tak křesťanské výklady zaměřují více na text Bible jako takový. Podobný trend můžeme ovšem vidět i v judaismu, a to především v sefardských centrech (ale například i u Rašiho),⁷⁰¹ tedy v oblasti, v níž vznikl neobětí výklad Jiftáchova příběhu. V průběhu středověku ale tento trend opět upadá.⁷⁰²

Jiftách a lidská oběť

Zasadíme-li Jiftáchův příběh do širšího rámce starozákonních textů zabývajících se lidskou obětí, můžeme si všimnout několika podobností i rozdílů. Obecně lze ale říci, že do tohoto kontextu nezapadá úplně dokonale. Patrně nejbližšími texty jsou zde Akeda (Gn 22:1-19) a oběť syna moábského krále (2Kr 3:27). V případě příběhu z Druhé knihy královské vidíme typický popis lidské oběti ve chvíli extrémní situace, oběť je provedena kvůli naléhavé potřebě, kterou si vyžadují zvláštní okolnosti. V případě Jiftácha je jimi válka s Amónci, v případě moábského krále hrozící prohra s Israelem. Pokud jde o Akedu, nacházíme zde stejný motiv otce chystajícího se obětovat vlastní dítě. V případě Akedy se ale jedná o záležitost nařízenou Hospodinem za účelem zkoušení Abrahámovy víry, Jiftách na rozdíl od Abraháma jedná svévolně a dopouští se tak (v obětí interpretaci) porušení Božího zákona. Většina dalších zmínek o lidské oběti ve Starém zákoně se pak týká především jejího zákazu, kterým se Israel mimo jiné ideologicky vymezuje vůči ostatním národům, které lidskou oběť

⁶⁹⁹ ROWLAND, Christopher, *Biblical Exegesis: Christian Views*, str. 871.

⁷⁰⁰ RABINOWITZ, Louis Isaac, *Bible – Religious Impact in Judaism: Talmud and Medieval Times*, str. 662.

⁷⁰¹ *Ibidem*, str. 662. GROSSMANN, Avraham, *Bible – Exegesis and Study: Medieval Rabbinic Commentaries*, in: SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 3: Ba-Blo*, str. 642.

⁷⁰² RABINOWITZ, Louis Isaac, *Bible – Religious Impact in Judaism: Talmud and Medieval Times*, str. 663.

buď reálně provozovaly, nebo z ní byly viněny z propagandistických důvodů. Zmínky o lidské oběti v Tanachu lze obecně označit jako nástroj vymezení své identity vůči ostatním národům na základě náboženské praxe, v tomto případě negativně, tj. Israel stojí morálně nad ostatními národy, neboť lidskou obětí neprovádí, a jeho bůh je morálně lepší než (případní) bohové cizích národů, protože ji nevyžaduje. V případě Jiftácha toto schéma ovšem neplatí, neboť oběť je zde provedena bez jakékoliv Boží reakce. Domnívám se tedy, že Jiftáchův příběh nezapadá přímo do této polemiky, a ukazuje tak starší příběh (byť možná doplněný až deuteronomistickými či postdeuteronomistickými autory), který patří do kategorie narativů o obětování dítěte, jež jsou zaznamenány v podstatě v celém východním středomoří a na Předním Východě a které mohou navazovat na skutečnou rituální praxi lidské oběti v této oblasti. Ačkoliv zde sice nebyla lidská oběť provozována v nijak zásadním rozsahu, máme důkazy o tom, že k ní, především v konkrétních a výjimečných situacích, docházelo. Často byla také ale využívána v příbězích a polemikách. Jiftáchův příběh tak velice dobře zapadá do tohoto kontextu spíše než do ideologicko-teologického kontextu Starého zákona.

Shrnutí

V této práci jsem se zabýval biblickým narativem o Jiftáchovi nacházejícím se v Sd 10:6-12:7 se zaměřením na různé směry jeho interpretace v judaismu a křesťanství. Hlavním cílem této práce tedy bylo popsání těchto komentátorských přístupů a jejich zhodnocení a následně také uvedení důvodů jejich odlišnosti (případně podobnosti). Křesťanské výklady byly aplikovány přímo na biblický text v první kapitole, židovské interpretace pak v kapitole druhé, kde byly vybrané pasáže přeloženy a okomentovány. Následně jsem uvedl historické přehledy interpretací Jiftáchova příběhu v kapitole čtvrté, kdy byly jednotlivé vykladačské tradice zhodnoceny, a poukázal jsem na jejich specifika. Syntézu a popis rozdílů v interpretacích mezi oběma náboženskými směry včetně jejich zdůvodnění jsem uvedl v závěru této práce. Komparací křesťanského a židovského pohledu bylo zjištěno, že základní východiska obou přístupů jsou sice do jisté míry podobná, ale kvůli principiálním rozdílům v základech samotných těchto náboženství není možné, aby byl stejný i další postup jejich výkladů a jejich závěry, které se pak mohou i velmi výrazně lišit. V našem případě tak tomu bylo v případě společného, respektive velmi podobného, pohledu na Jiftáchův slib, jehož důsledky vidí komentátoři z obou táborů již odlišně, a silně je tím ovlivněno i závěrečné hodnocení Jiftácha jako postavy, které se může radikálně odlišovat. Tento rozdíl pak

neexistuje jen mezi teologií a rabínskou literaturou ale i uvnitř nich, jak je vidět na příkladech feministické teologie a neobětí interpretace.

Dalším, sekundárním cílem práce bylo vytvoření analýzy a komentáře k tomuto biblickému místu, které se nacházejí v kapitole první, a vytvářejí prostor pro důkladné seznámení se s původním textem, na který výše zmíněné komentáře navazují. Druhým podpůrným cílem práce byl překlad a komentář židovských interpretací Jiftáchova příběhu. Byl vyhotoven překlad celkem šesti ukázek týkajících se našeho tématu, které pokrývají období od 1. po 13. století. Byl tak zmapován reprezentativní vzorek textů, ve kterých se projevuje jasná kontinuita konkrétních tradic spojených s výkladem tohoto biblického místa a které byly později využívány nejen dalšími židovskými učiteli ale i některými křesťanskými komentáři.

Třetí kapitola této práce pak pokrývá třetí sekundární cíl, kterým bylo zasazení Jiftáchova příběhu do kontextu problematiky lidské oběti na Předním východě a v Tanachu. Zde vedle popisu této praxe v různých kulturách poukazují na tezi, že lidská oběť je v Tanachu (a do určité míry i mimo něj) používána primárně jako ideologický nástroj narativní kritiky cizích národů. Zdá se, že konkrétní případ Jiftáchova příběhu do této kategorie ale úplně nepatří, respektive do něj nezapadá přímo, proto se domnívám, že se jedná spíše o návaznost na narativy o lidské oběti dětí, jako je například příběh Ífigénie.

Závěrem je třeba poznamenat, že i přes všechny tyto výsledky není Jiftáchův příběh ani zdaleka stoprocentně zpracován. Do budoucna zde zůstává, pokud jde o oblast interpretace, ještě jedna velká kapitola, které jsem se v této práci vzhledem k její koncepci již nevěnoval, a tou je interpretace Jiftáchova příběhu v uměleckých dílech. Jedná se o specifické téma výzkumu zahrnující jak malířská díla, tak díla operní, dramatická a beletristická. V tomto směru je možné najít ještě mnoho dalších výkladů Jiftáchova příběhu, které by bylo zajisté dobré porovnat se zde prezentovanými závěry.

SEZNAM LITERATURY

Primární literatura

Bible

Bible. Český ekumenický překlad a Bible kralická. Česká synoptická Bible v rozsahu celého vydání Bible kralické z roku 1613, Česká biblická společnost, Praha, 2008, 2288 s., ISBN 978-80-85810-85-1.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1997, LXIX + 1574 s., ISBN 978-3-438-05219-3.

LUTHER, Martin, *Biblia, das ist die gantze Heilige Schrifft Deudsch, Band 1*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1983.

ROMANIUK, Kazimierz, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnicwo M, Kraków, 2016, 1440 s., ISBN 978-83-8043-163-8.

TEOCTIST, *Biblia sau sfînta scriptură*, Societatea biblică interconfesională din România, [?], [1988], 1424 s.

Rabínská literatura

ABUDARHAM, David, ספר אבודרהם, שער התקופות, odst. 26, dostupné online z [https://www.sefaria.org/Abudarham%2C_Hebrew_Calendar%2C_Gate_of_Seasons_\(Tekufot\)?lang=bi](https://www.sefaria.org/Abudarham%2C_Hebrew_Calendar%2C_Gate_of_Seasons_(Tekufot)?lang=bi) (cit. 8. 6. 2020).

רבה ברשית, Midrash Rabbah-TE, dostupné online z https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.60.3?vhe=Midrash_Rabbah_--_TE&lang=he (cit. 29. 10. 2018).

EISENSTEIN, Jehuda David, *Otzar Midrashim*, New York, 1915, dostupné online z https://www.sefaria.org/Otzar_Midrashim%2C_Chuppah_of_Eliyahu%2C_Chuppat_Eliyahu_Rabbah.81?lang=he (cit. 16. 1. 2019).

FREEDMAN, Harry, SIMON, Maurice, *Midrash rabbah. [2], Genesis. Volume 2 / translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of H. Freedman and Maurice Simon ; translated by H. Freedman*, 3rd ed., Soncino Press, London, 1983, ISBN 0-900689-38-2.

IBN EZRA, Abraham, ספר העבור, Verein M'kize Nirdanim, Lyck, 1874.

MOŠE BEN NACHMAN, BLINDER, Yaakov, SCHNEIDER, Yisroel, et al. *The Torah: with Ramban's commentary translated, annotated and elucidated. Volume 5, Vayikra = Leviticus*. Brooklyn: Mesorah Publications, 2010.

Radak on Nach, dostupné online z https://www.sefaria.org/Radak_on_Judges.11.1?vhe=Radak_on_Nach&lang=bi (cit. 20. 5. 2019).

The William Davidson Talmud, dostupné online z <https://www.sefaria.org/Taanit.4a?lang=bi> (25. 3. 2019).

ויקרא רבה, dostupné z https://www.sefaria.org/Vayikra_Rabbah.37.4?lang=he (16. 1. 2019).

Yalkut, Sifsei Chachomim Chumash, Metsudah Publications, 2009, dostupné online z https://www.sefaria.org/Ramban_on_Leviticus.27.29?lang=he (cit. 19. 2. 2019).

Křesťanská literatura

ABÉLARD, Pierre, *Planctus virginum Israelis super filia Jephtae Galaditae*, in: GREITH, Carl Johann, *Spicilegium Vaticanum: Beiträge Zur Nähern Kenntniss Der Vatikanischen Bibliothek Für Deutsche Poesie Des Mittelalters*, C. Beyel, 1838, str. 125-127, dostupné online z <https://play.google.com/books/reader?id=YioHAAAAQAAJ&pg=GBS.PA124&hl=cs> (cit. 2. 3. 2022).

Apostolic Constitutions, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/07157.htm> (cit. 17. 2. 2022).

Sv. AKVINSKÝ, Tomáš, *Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, dostupné online z <http://summa.op.cz/sth.php?&A=2> (cit. 12. 2. 2022).

Sv. AMBROŽ, *Duties of the Clergy*, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/34011.htm> (cit. 14. 2. 2022).

Sv. AMBROŽ, *On Virginitate [de virginitate] 2nd. ed.*, in: *Peregrina Translations Series 7*, dostupné online z <https://monasticmatrix.osu.edu/cartularium/virginitate> (cit. 25. 5. 2019)

Sv. AUGUSTIN, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, in: *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA - editio latina*, dostupné online z https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm (cit. 26. 4. 2019)

DE LYRA, Nicolaus, *Postilla super totiam Bibliam*, kompletní rukopis dostupný online např. z <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316856198&view=1up&seq=332&skin=2021&size=125> (cit. 2. 3. 2022).

Sv. ISIDOR ze Sevilly, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetum Testamentum, Judice*, in: *Documenta Catholica Omnia*, MPL83, 388-389, dostupné online z <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560->

0636, Isidorus Hispaliensis, *Mysticorum Expositiones Sacramentorum Seu Quaestiones In Vetus Testamentum*, MLT.pdf (cit. 23. 2. 2022).

Sv. JAN ZLATOÚSTÝ, *Homilies on the Statues*, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/1901.htm> (cit. 14. 2. 2022).

Sv. JERONÝM, *Against Jovinianus*, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/30091.htm> (cit. 12. 2. 2022).

MÜNSTER, Sebastian, *Hebraica Biblia*, Vol I, Basilej, 1546, str. 490 (poznámky k Sd 11), dostupné online z https://books.google.cz/books?id=UPOkxZJ1gOIC&printsec=frontcover&hl=en&source=gbs_ge_summary_r&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (cit. 7. 3. 2022).

ÓRIGENÉS, *Commentary on the Gospel of John*, dostupné online z <https://www.newadvent.org/fathers/101506.htm> (cit. 14. 2. 2022).

RABANUS, Liber de oblatione puerorum, in: *Documenta Catholica Omnia*, MPL107, 426, dostupné online z http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0788-0856,_Rabanus_Maurus,_Liber_De_Oblatione_Puerorum,_MLT.pdf (cit. 23. 2. 2022).

Sekundární literatura

Monografie

ACKERMAN, Susan, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*, Yale University Press, New Haven, 1998, 352 s., ISBN 0-385-48424-0.

ASSIS, Elie, *Self-Interest or Communal Interest: An Ideology of Leadership in the Gideon, Abimelech and Jephthah Narratives (Judg 6-12)*, Brill, Leiden, 2005, ISBN 90-04-14354-8.

BAUKS, Michaela, *Jephtas Tochter: Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, ISBN: 978-3-16-150255-2.

BERLEJUNG, Angelika, *Náboženské dějiny starověkého Izraele*, Vyšehrad, Praha, 2017, 307 s., ISBN 978-80-7429-281-1.

BÖHLER, Dieter, *Jiftach und die Tora: Eine intertextuelle Auslegung von Ri 10,6-12,7*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2008, ISBN 978-3-631-57780-6.

BREINGAN, Lucienne Elis, *Economic Implications of the Deuteronomistic Reform and the Elimination of the Goddess Asherah*, disertační práce, Australian Catholic University, Faculty of Theology and Philosophy, Strathfield, 2014.

BROWN, Raymond E., FITZMEYER, Joseph A., MURPHY, Roland E. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Geoffrey Chapman, London, 1993, 1475 s., ISBN 0-225-66734-7.

BRZEGOWY, T., ŁACH, J., WYPYCH, G., *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych, t. 2, Księgi historyczne Starego Testamentu, cz. 1: Dziejopisarstwo izraelskie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 2006, 288 s., ISBN 83-7072-376-4.

BUTLER, Trent C., *Word Biblical Commentary Series, Vol. 8: Judges*, Thomas Nelson, Nashville, 2009, 537 s., ISBN 978-0-8499-0207-9.

CAMPBELL, Antony F., O'BRIEN, Mark A., *Unfolding the Deuteronomistic History: Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis, 2000, 505 s., ISBN 0-8006-2878-0.

COHEN, Abraham, *Ancient Jewish Proverbs: Compiled and Classified*, John Murray, Albemarle Street, W., London, 1911, dostępne online z <https://www.sacred-texts.com/jud/ajp/ajp08.htm> (cit 26. 1. 2019).

COMPSTON, H. F. B., *The Inscription on the Stele of Méša', Commonly Called the Moabite Stone – The Text in Moabite and Hebrew, with Translation*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1919.

CUNDALL, Arthur, *Judges: An Introduction and Commentary*, in: CUNDALL, Arthur Ernest, MORRIS, Leon, *Tyndale Old Testament Commentaries: Judges & Ruth*, Inter-Versity Press, Leicester, 1968, 318 s., ISBN 0-87784-896-3.

DE VAUX, Roland, *Histoire ancienne d'Israël II.: La période de juges*, Librairie Lecofre, Paris, 1973.

DE VAUX, Roland, *Instytucje Starego Testamentu, Tom 1: Nomadyzm i jego pozostałości, Instytucje rodzinne, Instytucje cywilne*, Pallotinum, Poznań, 2004.

DIETRICH, Walter, *Samuel: Teilband I – 1Sam 1-12*, Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn, 2011, ISBN 978-3-7887-2500-6, 568 s.

DISTEFANO, Michel G., *Inner-Midrashic Introductions and Their Influence on Introductions to Medieval Rabbinic Bible Commentaries*, Walter de Gruyter, Berlin, 2009, 227 s., ISBN 978-3110213683.

DUBINOVÁ, Tereza, *Ženy v Bibli, ženy dnes*, Židovské muzeum v Praze, Praha, 2008, ISBN: 978-80-86889-69-6.

FINKELSTEIN, Israel, *Zapomenuté království: Archeologie a dějiny Severního Izraele*, Vyšehrad, Praha, 2016, 231 s., ISBN 978-80-7429-757-1.

FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leiden, 2007, ISBN: 978-90-0415085-0.

FRANKE, John R. (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament IV: Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Kings*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2005, ISBN 0-8308-1474-4.

GERBRANDT, Gerald Eddie, *Kingship according to the Deuteronomistic History*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 1986, 229 s., ISBN 0-89130-968-3.

GUNN, David M., *Judges*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005, ISBN: 0-631-22251-0.

GREEN, Alberto Ravinell Whitney, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Scholars Press, Missoula, 1975, 383 s., ISBN 0-89130-069-4.

GROß, Walter, *Richter*, Verlag Herder GmbH, Freiburg in Breisgau, 2009, ISBN 978-3-451-26810-6, 896 s.

HAMLIN, John E., *At risk in the Promised Land: a commentary on the book of Judges*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1990, 182 s., ISBN 0-8028-0432-2.

HEIDER, George C, *The cult of Molek: a reassessment*, JSOT press, Sheffield, 1985, 446 s., ISBN 1-85075-019-X.

HELLER, Jan, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, Kalich, Praha, 1988, 440 s.

HÉRODOTOS, *Dějiny*, Palmknihy, 2007, dostupné online z <https://www.theofil.cz/user-files/files/herodotos-dejiny.pdf> (cit. 26. 3. 2021).

CHALUPA, Petr, *První Samuelova: Tragická postava na královském trůnu*, Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, Praha, 2018, ISBN 978-80-7545-055-5, 380 s.

KLEIN, Lillian R., *The triumph of Irony in the Book of Judges*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1988, ISBN 978-1850750994.

KOSTIČOVÁ, Zuzana Marie, KRÍŽOVÁ, Markéta, KVĚTINOVÁ, Sylvie, *Krvavé rituály Střední a Jižní Ameriky*, x.y.z., Praha, 2011.

ŁACH, Józef Błażej, *Pismo Święte Starego Testamentu, Tom III, część 2: Księga Sędziów i Księga Rut: Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz – Ekskursy*, Pallottinum, Poznań, 2015, 506 s., ISBN 978-83-7014-784-6.

LANE, William L., *Hebrews 9–13 (Word Biblical Commentary, Volume 47b)*, Thomas Nelson, Nashville, 1991, ISBN : 0-8499-0935-X.

LIVERANI, Mario, *Nie Tylko Biblia: Historia Starożytnego Izraela*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2016, 442 s., ISBN 978-83-235-0622-5.

MARCUS, David, *Jephthah and his Vow*, Texas Tech University, Lubbock, 1986, ISBN 0-89672-135-3.

MCCLINTOCK, John. STRONG, James, *The Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Haper and Brother, New York, 1880, dostupné online z <https://www.biblicalcyclopedia.com/S/satrap.html> (cit. 10. 12. 2018).

MÜLLER-FUNK, Wolfgang, *Teorie cizího: Koncepty alterity*, Host/ÚČL AV ČR, Brno, 2021, 352 s., ISBN 978-80-275-0519-7

MYNÁŘOVÁ, Jana, DUŠEK, Jan, ČECH, Pavel, ANTALÍK, Dalibor, *Poskytni králi výmluvná slova: Korespondence starověké Levanty*, OIKOUMENH, Praha, 2013, 189 s., ISBN 978-80-7298-469-5.

NOTH, Martin, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, 434 s.

NOTH, Martin, *The Deuteronomistic History*, Sheffield Academic Press Ltd, Sheffield, 1991, 156 s., ISBN 1-85075-287-7.

Nový překlad Písma svatého: Starý zákon s výkladem, sv. 4: Jozue – Soudců – Rút, Kalich, Praha, 1969, 229 s.

ÓRIGENÉS, *Homilie o kněžích Lizcb, Jozuego, Sędziów*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1986, 291 s.

PEARSON JR., Raymond F., *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2002.

RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad, Praha, 2003, 375 s., ISBN 80-7021-634-4.

ROBERTSON, James, *The Early Religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians: The Baird Lecture for 1889*, William Blackwood and Sons, Edinburgh, 1896

ROBERTSON SMITH, William, *Lectures on the Religion of the Semites*, A. & C. Black, London, 1927, 718 s.

ŘÍHOVÁ, Ladislava, *Adversus nationes Arnobia ze Sikky a Octavius Minucia Felixe*, L. Marek, Chomutov, 2017, 560 s., ISBN: 978-80-87127-85-8

SEDLÁČEK, Jaroslav, *Knih Soudcův: Překlad z Vulgaty i z původního textu a výklad*, Dědictví sv. Prokopa, Praha, 1910, 418 s.

SJÖBERG, Mikael, *Wrestling with Textual Violence: The Jephthah Narrative in Antiquity and Modernity*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield, 2006, ISBN 978-1-905048-14-4.

SLÁMA, Petr, *Tanu rabanan: Antologie rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2010, 547 s., ISBN 978-80-7021-722-1.

SOGGIN, J. Alberto, *Judges: A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia, 1981, ISBN 0-664-21368-5.

STEHLÍK, Ondřej, *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*, Vyšehrad, Praha, 2003, 389 s., ISBN 80-7021-587-9.

STEMBERGER, Günter, *Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2011, 490 s., ISBN 978-80-7429-065-7.

TATLOCK, Jason R., *How in Ancient Times They Sacrificed People: Human Immolation in the Eastern Mediterranean Basin with Special Emphasis on Ancient Israel and the Near East*, Michigan, 2006, disertační práce, The University of Michigan.

THOMPSON, John L., *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford University Press, New York, 2001, ISBN 9780195137361,

TRIBLE, Phyllis, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, 128 s., ISBN 0-8006-1537-9.

TRONINA, Antoni, WALEWSKI, Piotr, *Biblijne nazwy osobowe i topograficzne: Słownik etymologiczny*, Series Biblica Paulina 7, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa, 2009, 280 s., ISBN 978-83-7424-545-6

VĚTROVEC, Pavel, „Historické“ knihy Starého zákona, Pavel Mervart, Červený Kostelec, 2017, 205 s., ISBN 978-80-7465-305-6.

VON RAD, Gerhard, *Old Testament Theology, Volume One: The Theology of Israel's Historical Traditions*, SCM Press Ltd, London, 1985, 483 s., ISBN 0-344-01182-5.

Články

ACKROYD, Julia, Artemis the Huntress: Protector, Provider, and Force of Divine Vengeance, in: *Ancient History*, Vol. 19, 1/2019, ISSN 2451-8700, str.18-25.

ARIEL, Yaakov, Still Ransoming the First-Born Sons? Pidyon Haben and Its Survival in the Jewish Tradition, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*.

BAUDIŠ, Adam, Lidská oběť ve funkci negativního vymezení identity ve starozákonním narativu, in: ŘÍHOVÁ, Ladislava (ed.), *Svět pro příští generace: Mýtus a identita 2017*, Luboš Marek, Chomutov, 2019, 130 s., ISBN 978-80-87127-94-0, str. 6-13.

BAUDIŠ, Adam, *Postava soudce ve Starém zákoně a s ním spojená ideologie*, in: PECHA, Lukáš (ed.), *Civilizace Asie a Afriky od starověku po současnost*, Západočeska univerzita v Plzni, Plzeň, 2019, ISBN 978-80-261-0786-6, 161 s., str. 5-17.

BAUDIŠ, Adam, Život v době soudců coby ideál deuteronomisty, in: *Theologická revue* Vol. 90, No. 1, 2019, ISSN 1211-7617, str. 33-40.

BAUDIŠ, Adam, ŠIMLOVÁ, Dominika, Analýza a porovnání starší sekundární literatury k frankismu: Heinrich Graetz a Aleksander Kraushar, in: *Theologická revue* 2/2021.

BAUKS, Michaela, The Theological Implications of Child Sacrifice in and beyond the Biblical Context in Relation to Genesis 22 and Judges 11, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Brill, Leiden, 2007, ISBN: 978-90-0415085-0, str. 57-77.

BAUMGARTEN, Elisheva. „Remember that glorious girl“: Jephthah’s Daughter in Medieval Jewish Culture. In: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 97, No. 2 (Spring 2007), str. 180-209.

BEA, Augustin, Kinderopfer für Moloch oder für Jahwe? Exegetische Anmerkungen zu O. EISSFELDT, Molk as Opferbegrift, in: *Biblica*, 18, 1937.

BEAVIN, Edward Lee, *Ecclesiasticus or The Wisdom of Jesus the Son of Sirach*, in: LAYMON, Charles M., *Interpreter’s Concise Commentary, Vol. V: The Minor Prophets and Apocrypha*, Abingdon Press, Nashville, 1983, 432 s., ISBN 068719236-6.

BERMAN, Joshua, Medieval Monasticism and the Evolution of Jewish Interpretation to the Story of Jephthah’s Daughter, in: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 95, No. 2 (Spring 2005) , str. 228-256.

BERTHELOT, Katell, *Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period*, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, str. 151-173.

BROWN, Meredith, The Problematic Absence of YHWH in Judges 11:29-40, in: *Journal of Theta Alpha Kappa*, Spring 2012, Vol. 36 Issue 1, ISSN 8756-4785, str. 19-30.

COMPSTON, H. F. B., *The Inscription on the Stele of Měša’, Commonly Called the Moabite Stone – The Text in Moabite and Hebrew, with Translation*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1919

DIETRICH, Walter, History and Law: Deuteronomistic Historiography and Deuteronomistic Law Exemplified in the Passage from the Period of the Judges to the Monarchical Period, in: DE PURY, Albert, RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-David (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000, 504 s., ISBN 1-84127-099-7, str. 315-342.

ELLIOTT, Phillips P., *Judges, Exposition*, in: *Interpreter’s Bible, Vol. II: Leviticus – Samuel*, Abingdon – Cokesbury Press, New York, 1953, 1176 s., ISBN 978-0687192083.

FEDELE, Francesco, FOSTER, G. V., Tharros: ovcaprini sacrificiali e rituale del tofet, in: *Rivista di studi fenici*, Vol. 16, No. 1, 1988, ISSN 0390-3877, str 29-40

FRIED, Lisbeth S., The 'am hā'āreš in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration, in: LIPSCHITS, Oded, OEMING, Manfred, *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2006, 721 s., ISBN 978-1-57506-104-7.

FUCHS, Esther, Marginalization, Ambiguity, Silencing: The Story of Jephthah's Daughter, in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 5, No. 1 (Spring, 1989), ISSN 1553-3913, str 35-40.

GRZYBEK, Stanisław, Starotestamentalne ofiary w ludziach a ślub Jeftego, in: *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 9/1956, Vol. 1-3, ISSN 0209-0872, str. 9-23.

HESSE, B., WAPNISH, P., GREER, J., Scripts of Animal Sacrifice in Levantine Cultural History, in: PORTER, Anne M., SCHWARTZ, Glenn M. (eds.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Eisenbrauns, Winona Lake, 2012, ISBN: 978-1-57506-236-5, str. 217-236.

HIKADE, Thomas, ROY, Jane, Human Sarifice in Pre- and Early Dynastic Egypt: What Do You Want to Find?, in: ARBEL, V. D., BURNS, Paul C., COUSLAND, J. R. C., MENKIS, R., NEUFELD, D. (eds.), *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond – Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, 246 s., ISBN 978-0-56766-958-2, str. 18-51.

ILAN, Tal, *Gender Difference and the Rabbis: Bat Yiftah as Human Sacrifice*, in: FINSTERBUSCH, K., LANGE, A., RÖMHELD K. F. D. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, str. 175-189.

JANZEN, David, Why the Deuteronomist Told about the Sarifice of Jephthah's Daughter, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 29,3, 2005, ISSN: 0309-0892, str. 339-357.

KOHOUT, Ivan, Gershom Scholem a jeho hodnocení pražského frankismu, in: *Theologická revue* 1/2019.

KONDRACKI, Andrzej, Pochodzenie i szczególny charakter rytuału ofiarniczego Izraela, in: WITASZEK, Gabriel (ed.), *Życie religijne w Biblii*, Redakcja Wydwnictwa KUL, Lublin, 1999, 360 s., ISBN 83-228-0667-1.

LASKOWSKI, Łukasz, Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona, in: ŁUKA, Agata, STRYCHARCZUK, Agnieszka (eds.), *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy: Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin, 2013, ISBN: 978-83-7306-609-0, str. 195-219.

LOGAN, Alice, Rehabilitating Jephthah, in: *Journal of Biblical Literature*, 128, No. 4, 2009, ISSN 0021-9231, str. 665-685.

MARSHALL, C. W., Death and the Maiden: Human Sacrifice in Euripides' *Andromeda*, in: ARBEL, V. D., BURNS, Paul C., COUSLAND, J. R. C., MENKIS, R., NEUFELD, D. (eds.), *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond – Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, 246 s., ISBN 978-0-56766-958-2, str. 131-137.

MINOWA, Yuko, The Roman Games and Consumption Rituals, in: *CHARM, Vol. 13: Marketing History at the Center*, 2007, str. 279-280, dostupné online z <https://ojs.library.carleton.ca/index.php/pcharm/article/view/1576/1420> (cit. 8. 3. 2021).

MYERS, Jacob M., *Judges, Exegesis and Introduction*, in: *Interpreter's Bible, Vol. II: Leviticus – Samuel*, Abingdon – Cokesbury Press, New York, 1953, 1176 s., ISBN 978-0687192083.

PURDY, Alexander C., *The Epistle to the Hebrews: Introduction and Exegesis*, in: *Interpreter's Bible, Vol. II: Leviticus – Samuel*, Abingdon – Cokesbury Press, New York, 1953, 1176 s., ISBN 978-0687192083.

RECHT, Laerke, Human Sacrifice in the Ancient Near East, in: *Trinity College Dublin Journal of Postgraduate Research* 9, 2010, str. 168-180.

RÖMER, Thomas C., Why Would the Deuteronomist Tell about the Sacrifice of Jephthah's Daughter?, In: *Journal for the Study of the Old Testament* 77/1998, ISSN: 0309-0892, str. 37-38.

RUSSELL, Nerissa, DURING, Bleda, Worthy is the Lamb: A Double Burial at Neolithic Çatalhöyük (Turkey), in: *Paléorient*, vol. 32/1, CNRS Éditions, 2006, str. 73-84. MAHER, Lisa A. (et al.), A Unique Human-Fox Burial from a Pre-Natufian Cemetery in the Levant (Jordan), in: *PLoS ONE*, Vol 6(1), 2011, str. 1-10.

SCHROEDER, Joy A., Envyng Jephthah's Daughter: Judges 11 in the Thought of Arcangela Tarabotti (1604-1652), in: CALVERT-KOYZIS, Nancy, WEIR, Heather E. (eds.), *Strangely Familiar: Protofeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts*, Society of Biblical Literature, Boston, 2009, 291 s., ISBN 978-90-04-17793-2, str. 75-91.

SCHWARTZ, Jeffrey H. et al., Skeletal Remains from Punic Cathage Do No Support Systematic Sacrifice of Infants, in: *PLoS ONE*, Vol 5(2), 2010.

SCHWARTZ, Mark, Devoted to Destruction: The Moabite Stone and Military History, In: *Ancient Warfare*, Vol. XI, 4/2017, ISSN 1874-7019, str. 20-22.

SEEVERS, Boyd, How Big was Israel's Army?: Dealing with Large Numbers in the Bible, in: *Artifax*, Summer 2011, dostupné z https://www.academia.edu/8335686/How_Big_was_Israels_Army_Dealing_with_Large_Numbers_in_the_Bible._Artifax._Summer_2011_18_19_ (cit. 25. 4. 2019).

SMITH, Mark S., Child Sacrifice as the Extreme Case and Calculation, in: ARBEL, V. D., BURNS, Paul C., COUSLAND, J. R. C., MENKIS, R., NEUFELD, D. (eds.), *Not Sparing the Child: Human Sacrifice in the Ancient World and Beyond – Studies in Honor of Professor Paul G. Mosca*, Bloomsbury T&T Clark, London, 2016, 246 s., ISBN 978-0-56766-958-2, str. 3-17.

STAVRAKOPOULOU, Francesca, The Jerusalem Tophet: Ideological Dispute and Religious Transformation, in: *Studi Epigrafici e Linguistici* 29-30, 2012-2013.

SUTSKOVER, Talia, The Frame of Sacrificing in Judges, in: *Vetus Testamentum* 64, 2014, ISSN 1568-5330, str. 266-278.

TAYLOR, John H., *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*, British Museum, London, 1999, ISBN 978-0714119175, str. 112-135.

TAYLOR, Marion Ann, The Resurrection of Jephthah's Daughter: Reading Judges 11 with Nineteenth-Century Women, in: CALVERT-KOYZIS, Nancy, WEIR, Heather E. (eds.), *Strangely Familiar: Protofeminist Interpretations of Patriarchal Biblical Texts*, Society of Biblical Literature, Boston, 2009, 291 s., ISBN 978-90-04-17793-2, str. 57-75.

TSEVAT, Matitiah, Ishbosheth and Congeners: The Name and Their Study, in: *Annual*, Vol. 46, Centennial Issue (1975), Hebrew Union College Press, 1975.

TSCHIRSCHNITZ, Alfred, Ofiary z ludzi w Starym Testamencie, in: *Methodos*, 2003

VINKLÁT, Marek, Frankismus jako nové náboženské hnutí v konfliktu, in: *Theologická revue* 1/2019.

VOJTÍŠEK, Zdeněk, Charisma a zneužíván, *Dingir* 15/3, 2012, ISSN 1212-1371, str. 74-77.

WESTENHOLZ, Joan Goodnick, Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia, in: *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, No. 3 (Jul., 1989), str. 245-265.

WILK, Janusz, „Przeprowadzanie przez ogień”: ofiara z dzieci w czasach Starego Testamentu, in: *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 44/1, 2011, ISSN 0137-3447, str. 5-15.

WILLIAMS, Jay G., The Structure of Judges 2:6 – 16:31, *Journal for the Study of the Old Testament* 49, 1991, ISSN: 0309-0892, str. 77-85.

WILLEMS, Harco, Sacrifice, Offerings, and Votives: Egypt, in: ILES JOHNSTON, Sarah (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide*, The Belknap Press, Cambridge, 2004, 736 s., ISBN 978-0674015173

Beletrie

AISCHYLOS, *Agamemnón*, dostupné online na <http://www.centrum-texty.upol.cz/personal/Oresteia1-Agamemnon.pdf> (cit. 12. 4. 2019).

ALIGHIERI, Dante, *La Divina Commedia*, Mursia, Milano, 1965, 512 s.

TOLKIEN, John Ronald Reuel, *Silmarillion*, Mladá fronta, Praha, 1992, ISBN 80-204-0336-1.

Encyklopedie

NEWMAN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el, *Judaismus od A do Z: Slovník pojmů a termínů*, Sefer, Praha, 1998, 288 s., ISBN 80-900895-3-4.

JONES, Lindsay (ed.), *Encyclopedia of Religion Vol. 2*, Thomas Gale, Farmington Hills, 2005, ISBN 0-02-865735-7.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 3: Ba-Blo*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 796 s., ISBN 978-0-02-865931-2.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 7: Fey-Gor*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 796 s., ISBN 978-0-02-865935-0.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 9: Her-Int*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 850 s., ISBN 978-0-02-865937-4.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 11: Ja-Kas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, ISBN 978-0-02-865939-8.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 14: Mel-Mas*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 802 s., ISBN 978-0-02-865942-8.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 17: Ra-Sam*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 732 s., ISBN 978-0-02-865945-9.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 18: San-Sol*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 794 s., ISBN 978-0-02-865946-6.

SKOLNIK, Fred, BERENBAUM, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Volume 19: Som-Tn*, 2nd ed., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit, 2007, 762 s., ISBN 978-0-02-865947-3.

Slovníky

GESENIUS, Wilhelm, DONNER, Herbert, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer, Berlin, 2013, 1624 s., ISBN 978-3-642-25680-6.

JASTROW, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Luzac & Co., London, 1903, dostupné z <http://www.tyndalearchive.com/TABS/Jastrow//> (4. 3. 2019).

KADARI, Menachem Cvi, *Milon ha-ivrit ha-mikra'it*, Universitat Bar-Ilan, Ramat-Gan, 2006, 1188 s., ISBN 965-226-287-0.

KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Vol. 1*, E. J. Brill, Leiden, 1994, 365 s., ISBN 90-04-09696-5.

PÍPAL, Blahoslav, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Kalich, Praha, 2006, 188 s., ISBN 80-7017-029-8.

Praktický slovník hebrejsko-český a česko-hebrejský, Lingea s. r. o., Brno, 2017, 814 s., ISBN 978-80-7508-263-3.

Elektronické zdroje

BibleWorks 8 (Version 8.0.013z.1), software, BibleWorks, 2009.

Diogenes (version 3.1.6), software, P.J. Heslin, 1999-2007.

GUR, Haviv Rettig, *When Abraham murdered Isaac (Book review)*, dostupné online z <http://www.timesofisrael.com/when-abraham-murdered-isaac/> (cit. 26. 5. 2019).

REJSTŘÍK

Vzhledem k vysoké četnosti výskytu jmen Jiftách a Hospodin je zde neuvádíme.

A

Abdón, 24, 64
Abélard, Pierre, 152, 156, 163-164, 167-168, 170, 174, 178,
Abrahám, 53, 55-57, 77, 80, 87-89, 91-92, 131-134, 140, 142, 145, 165, 171, 180
Abraham ibn Ezra, 58, 70, 92, 102, 106, 108-110, 112, 154, 156-157, 159, 165, 176, 178
Abímelech, 12, 20, 37, 39, 145
Abíram, 135
Abudarham, David, 152-153
Ackerman, Susan, 36, 58-59
Agamemnón, 57, 117-118
Achab, 31, 54, 105, 136, 143
Achaz, 135, 143
Achilles, 116-117
Aischylos, 57, 117-118
Akad-Milku, 128
rabi Akiva, 103-104, 108
Aksa, 77-78, 89
Akvinský, Tomáš, 51, 163
sv. Alan z Lille, 163
Albright, William Foxwell, 123, 126
Alighieri, Dante, 9
Al-Kirkísání, Jakúb, 155
Al-Mundhir, 144
sv. Ambrož, 18, 55-57, 160
Andromeda, 117-118
Artemis, 59, 147

Assis, Eliyahu, 12-13, 29, 31-36, 38-40, 42-43, 45, 49, 51, 53-57, 59-60, 62-63, 65

Aštar-Kemoš, 105

Aqhat, 24

sv. Augustin, 18, 48, 160-162, 165, 178

B

Baal, 11, 22, 31, 90, 118, 123, 128, 129, 135, 136

Baal Hammon, 122

Bagavahaj, 27

Bal, Mieke, 144

Balák, 44, 46

Bárák, 23, 26, 66, 67

Barnabáš, 54

Bauks, Michaela, 14, 16, 139-140, 164

Baumgarten, Elisheva, 15, 152-153

Bedán, 66

rabi Berachja, 86

Berman, Joshua, 13, 15, 155-156

Berthelot, Katell, 14, 140

Böhler, Dieter, 15-16, 29, 48, 169

Brenz, Johann, 166

Brown, Meredith, 145, 170

Brown, Raymond E., 43

Bruinses, A. G., 170

Butler, Trent, 18, 30

C

Cundall, Arthur, 18, 32, 36, 41, 44-45, 50, 169
Cohen, Abraham, 84
Comestos, Petr, 163
Cooke, George Albert, 45

D

Danel, 24
Daniel, 67
David, 35, 37, 39, 52-55, 66-68, 78, 81, 87
Day, P. L., 59
Debora, 25-26, 47
De Rothschild, Annie, 168
De Rothschild, Constance, 168
De Vaux, Roland, 126
Denis Kartuzián, 165
Dietrich, Walter, 20, 22, 25
Diodóros Sicilský, 122, 124
Dionýsios z Halikárnasu, 71

E

Efrém Syrský, 161
Ehúd, 23-24, 62
Eisenstein, Jehuda David, 77
Eissfeldt, Otto, 123, 128
Eleazar ha-Kalir, 134
El, 118
Eli, 15
Elijáš, 54
Eliezer, služebník Abrahámův, 77, 79-80, 87-89, 96
Elliott, Phillips P., 56

Elón, 24-25, 64
Epifan ze Salaminy, 153
Euripidés, 117-118, 146, 148
Eusebius z Caesareje, 122
Ezdráš, 73, 83

F

Filip z Harvengu, 163
Filón z Byblu, 122
Finkelstein, Israel, 23, 26
Fried, Lisbeth S., 27-28
Friedrich, J., 123
Fuchs, Esther, 171

G

Gád, 44
Gedeón, 11-12, 20, 22-24, 26, 32, 35, 61-62, 66, 68
Geiger, Abraham, 128
Goliáš, 81
Gottfried z Admontu, 163
Gray, George B., 125
Green, Alberto Ravinell Whitney, 122, 129
Groß, Walter, 161
Grzybek, Stanisław, 50, 144, 169
Guibert z Nogentu, 162

H

Hall, Joseph, 51
Hall, Sarah, 167
Haman, 54
Hamlin, John E., 31
Heider, George, 120, 124, 126

Heloise d'Argenteuil, 164
Hérodotos, 117-118
Herr, Larry, 116
Hervé de Bourg-Dieu, 163
Hóšea, 135
Houghton, Louisa, 168
Hugo ze Saint-Cher, 163
Hugo ze Svatého Viktora, 163

I

Ibsán, 24, 29, 64
Idomeneus, 144
Ilan, Tal, 14, 152
Ífigénie, 57, 69, 117-118, 144,
146, 148, 150, 182
sv. Isidor ze Sevilly, 162
Íšbošet, 128
Izák, 53, 69, 80, 88-89, 91-92, 118,
129, 131-134, 140, 142, 145, 152-153,
164, 171, 175-176

J

Jaír, 24, 29-30
Jákob, 34, 54
Jam, 23
sv. Jan Zlatoústý, 161
Janzen, David, 22, 147-148
Jarobeám, 35, 37, 41
Jehó-chanan, 27
Jehuda ben Šmuel Abas, 134
Jehuda ha-Chasid, 152
Jeremjáš, 136
sv. Jeroným, 18, 51, 160-162, 165, 178
Ježíš Kristus, 145, 150, 161-165

Jób, 54
rabi Jochanan bar Napacha, 78, 80, 82-
83, 88, 95, 97, 100, 158
Jójakím, 31
Jonatan, 104, 108
rabi Jonatan ben Eleazar, 86, 88-89
Jonatan bez Uziel, 74
Josef, 54
Josephus Flavius, 13-14, 16-17, 60, 70-
73, 75, 111-112, 117, 145, 150-151,
155, 158, 160, 178
Jóšijáš, 25, 128, 131
Jozue, 20, 22, 27, 67, 80-81

K

Kaleb, 77-81, 88-89
Kalvín, Jan, 166
Kemóš, 44, 46, 135
Kenyon, Kathleen, 115
Kimchi, David, též Radak, 58, 70, 92-
93, 97-101, 109-112, 154, 156-157,
165-166, 174, 176-178
Kimchi, Josef, 98
Klein, Lilian R., 49
Kondracki, Andrzej, 124, 129
Kronos, 118, 122, 124

L

Lában, 34
Łach, Józef Błażej, 18, 34, 63, 65
Laskowski, Łukasz, 16-17
Liverani, Mario, 21, 28
Logan, Alice, 145-146, 170
Lot, 67

Luther, Martin, 19, 165

M

Macalister, Robert A., 116, 126

Marcus, David, 11-12, 17, 157-158

Maurus, Rabanus, 162

Maurus Servius Honoratus, 144

Melkart, 128

Menaše, 136, 143

Meneláos, 118

Meráb, 81

Méša, 87, 90-91, 105, 116

Míkal, 81

Mikuláš z Lyry, 165-166, 174, 176,
178

Milkóm, 46

Mojžíš, 22, 27, 37, 40, 67, 76, 81, 84,
89, 153

Moloch, 123, 127-131, 139, 141

Moore, George Foot, 45

Mordechaj, 54

Mosca, Paul, 123, 128

Moše ben Nachman, též Nachmanides,
Ramban, 55, 70, 86, 88, 93, 102-104,
106-111, 154-156, 159, 165, 178

Münster, Sebastian, 165-166

Myers, Jacob M., 31, 45, 55, 169

N

Nehemjáš, 28

Neptun, 144

Nosek, Bedřich, 10

Noth, Martin, 18, 21, 34, 36, 46

O

Olson, Dennis T., 49

Ondřej ze Svatého Viktora, 163

Otniel, 22, 24, 78, 81, 89

Oréb, 61

Órigenés, 18, 51, 161, 178

rabi Ošaja, též Hošaja, 76, 82-83

P

Patrokles, 116

sv. Pavel, 54

Pearson Jr., Raymond F., 21

Pelikan, Konrád, 166

Perseus, 118

sv. Petr, 63

Petr Lombardský, 162

Pinchas, 75, 79-80, 83-85, 90-91, 95-
97, 100-101, 111, 150, 166, 175, 179

Polyxena, 117

Porfýrios, 122, 124

Prokopios, 161

R

Rachab, 105

Rebeka, 77, 80, 87

Rechabeám, 41

Römer, Thomas C., 65, 146-148

Rowson, Susanna, 168

Rendtorff, Rolf, 20

Robertson, James, 127

Ruben, 44

Rupert z Deutz, 162-163

S

Samson, 19, 21-26, 32-33, 36, 43, 47, 66-68, 130, 144
Samuel, 39, 53, 66-67, 105, 107, 110, 130
Satan, 92, 132
Saul, 21, 35, 41, 54, 66, 77-81, 87-89, 104-105, 108, 165
Sedláček, Jaroslav, 18, 37-39, 41-42, 47, 50-51, 55-56, 58-59, 61, 67-68, 169
Segúb, 135
Schneider, Gerhard, 37-38
Simmel, George, 138
Sjöberg (Larsson), Mikael, 13, 151
Sofoklés, 117-118
Soggin, Alberto, 169
Southworth, Louisa, 168
Spronk, Klaas, 169
Stager, Lawrence, 121
Stanton, Elizabeth, 168
Sutskover, Talia, 144

Š

Šalamoun, 31
Šamgar, 24
rabi Šimon ben Lakíš, též Reš Lakíš, 78, 80, 82-83, 95, 97, 100, 109, 158
Šlomo ben Jicchak, též Raši, 75-77, 82-84, 89-92, 101-103, 108, 133, 157, 180

rabi Šmuel bar Nachmani, 86, 88

T

Tamuz, 59
Tarabotti, Arcangela, 167-168
Tatlock, Jason R., 114, 116, 118, 128
Thompson, John Lee, 12, 163-164
Thutmose III., 38
Tóla, 24-25
Tolkien, John Ronald Reuel, 140
Trible, Phyllis, 18, 29, 36-38, 40, 49, 53-54, 58, 171
Tschirschnitz, Alfred, 126, 128, 130

U

Úranos, 124

V

Vermigli, Petr Martyr, 166
Větrovec, Pavel, 19
Von Rad, Gerhard, 41

W

Wilk, Janusz, 120-124, 133
Williams, Jay G., 23

Z

Zéb, 61
Zerubábel, 21, 28

ABSTRAKT

Jiftách a lidská oběť v Tanachu

Mgr. Adam Baudiš

Tématem práce je příběh soudce Jiftácha nacházející se v Sd 10:6-12:7 a jeho interpretacemi. Práce je rozdělena na čtyři hlavní části. První část se zabývá příběhem Jiftácha v Bibli a primárně z pohledu biblistiky. Druhá kapitola je zaměřena na výzkum rabínské literatury k tomuto tématu a třetí kapitola zasazuje celý příběh do kontextu Předního Východu a dalších textů Tanachu, které se týkají lidské oběti. Čtvrtá kapitola se pak věnuje historickému přehledu biblických komentářů a v nich obsažených interpretačních přístupů. Jako hlavní rozdíly v přístupu judaismu a křesťanství k tomuto biblickému místu se ukázaly především hodnocení Jiftácha jako postavy, zaměření komentářů a celkové vyznění komentáře. Naopak se ve valné většině shodují v příklonu k obětní interpretaci. Tyto rozdíly přímo vycházejí z principiálně rozdílných zaměření obou těchto náboženství a jejich přístupu k biblickému textu.

ABSTRACT

Jephthah and Human Sacrifice in Tanakh

Mgr. Adam Baudiš

Main theme of this thesis is the story of Jephthah from Judg 10:6-12:7 and its interpretations. Thesis is divided into four main parts. The first part deals with the story of Jephthah in the Bible and mainly from the perspective of biblical theology. The second chapter is focused on research of the rabbinic literature perspective and the third chapter puts the whole story into the contexts of Near East and other texts of Tanakh dealing with human sacrifice. The final chapter focuses on the biblical commentaries and their interpretation approaches. The main differences in the approach of Judaism and Christianity in this case are mainly the evaluation of Jephthah as a character, focus of the commentaries and general results of the commentaries. On the contrary, they mostly agree on the tendency to interpret the story as a sacrifice. These differences are based primarily in the different focuses of these two religions and their approach to the biblical text.