

KS. WOJCIECH PIKOR

JEFTE – PARADYGMAT NIESPEŁNIONEGO WŁADCY
(Sdz 10, 6–12, 7)

Cykliczność narracji Księgi Sędziów jest wielowarstwowa. Zwraca się przede wszystkim uwagę na jej schematyczność w prezentacji historii Izraela okresu sędziów. Jej wyznacznikiem jest czterostopniowy, deuteronomistyczny model dziejów: grzech – kara – nawrócenie – wybawienie¹. Wewnątrz tego schematu pojawia się jeszcze jedna regularnie powtarzająca się warstwa, która eksponuje przywódców plemion izraelskich tamtego czasu. Opowiadania o bohaterach, zdaniem G. von Rada, wskazują na pewien typowy rozwój ich powołania, które zmierza ku upadkowi². Narracje te układają się paralelnie, wskutek czego historia przywódców nazywanych „sędziami” staje się kluczem do zrozumienia przyczyn i skutków wciąż na nowo powracających epizodów niewierności wobec Jahwe ze strony Izraela.

Wśród prezentowanych sędziów szczególną postacią jest Jefte. Usytuowanie jego osoby w samym centrum literackiej wizji dziejów Izraela przedmonarchicznego (Sdz 11, 6–12, 7) zwraca uwagę na ważność tej postaci w strukturze Księgi Sędziów. Jako jedyny sędzia łączy w sobie cechy wybawiciela, właściwe w opinii komentatorów tzw. większym sędziom, z działaniami typowo administracyjnymi charakteryzującymi tzw. mniejszych sędziów. Równocześnie opowiadanie o Jefcie zawiera aluzje do życia sędziów poprzedzających go (Gedeon, Abimelek) i po nim następujących (Samson)³.

KS. DR WOJCIECH PIKOR – adiunkt Katedry Egzegezy Ksiąg Prorockich ST w INB KUL; adres do korespondencji: Pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin; e-mail: pikorwo@wp.pl

¹ Zob. A. G. L a m a d r i d, *La storia deuteronomistica*, w: *Storia, narrativa, apocalittica*, red. J. M. Sánchez Caro (*Introduzione allo studio della Bibbia 3/2*), Brescia 2003, s. 72-73.

² Zob. *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 260.

³ Ich zestawienia dokonuje: L. R. K l e i n, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT.S 14), Sheffield 1988, s. 83-85.

Z tego też powodu można uznać Jeftego za paradygmat przywódcy okresu sędziów. Jego panowanie było jednak naznaczone klęską. Pomimo pokonania Ammonitów, stał się sprawcą śmierci własnej córki, jak i pokolenia Efraima. W jakim stopniu zatem można widzieć w Jefcie paradygmat władcy? Dlaczego jego sukces przerodził się w klęskę? Co motywowało go w dążeniu do zdobycia władzy, a następnie do jej rozszerzenia? Jaka była natura jego przywództwa?

By uzyskać odpowiedzi na postawione wyżej pytania, w badaniu opowiadania o Jefcie zostaną wykorzystane elementy metody narracyjnej, które pozwolą zrekonstruować obraz Jeftego jako władcy⁴. Punktem wyjścia będzie ustalenie programu narracyjnego Sdz 10, 6–12, 7. Różnorodność określeń władzy Jeftego posłuży dalej do ustalenia podstawowych modeli przywództwa w Księdze Sędziów. Na tym tle zostanie przedstawiona, poprzez analizę technik narracyjnych zastosowanych w opowiadaniu o Jefcie, jego droga do władzy. Całość zamknie próba ustalenia przyczyn jego upadku jako władcy.

I. TOŻSAMOŚĆ WŁADCY

– PROGRAM NARRACYJNY OPOWIADANIA O JEFTE

W ostatnich dwudziestu latach zauważa się w egzegezie biblijnej wzrost zainteresowania historią Jeftego, a szczególnie jednym z jej epizodów – ślubem Jeftego, którego realizacja pociągnęła za sobą niewinną ofiarę z jego córki (Sdz 11, 29-40). Dla wielu komentatorów, nie tylko z nurtu teologii feministycznej, to wydarzenie stanowiłoby rdzeń całej narracji, stając się jej wątkiem pierwszoplanowym⁵. Według nich głównym tematem narracji jest

⁴ W ostatnich latach pojawiło się kilka prób analizy Księgi Sędziów metodą narracyjną, z pominięciem metody historyczno-krytycznej. Przede wszystkim wymienić należy monografie: B. Webb, *The Book of Judges. An Integrated Reading* (JSOT.S 46), Sheffield 1987; L. R. Klein, *The Triumph of Irony* oraz R. H. O'Connell, *Rhetorical Concerns of Judges as a Literary Form* (VT.S 63), Leiden 1996. Każdy z nich w analizie opowiadania o Jefcie zwraca uwagę na inny element metody narracyjnej: Webb na dialogi (s. 65-76), Klein na moment ironii (s. 83-99), zaś O'Connell na program narracyjny wyznaczający fabułę (s. 171-203). Również sama funkcja Jeftego jako sędziego była podejmowana przez różnych autorów, wśród których do metody narracyjnej odwołują się: T. M. Willis, *The Nature of Jephthah's Authority*, CBQ 59(1997), s. 33-44 oraz L. J. M. Claassen, *Notes on Characterisation in the Jephthah Narrative*, JNWSL 22(1996), s. 107-115.

⁵ Najbardziej radykalniej ujmuje to V. Fritz [*Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 2), Stuttgart 1996, s. 47-48], który rekonstruuje redakcję

zbyt pośpieszny i pochopny ślub Jeftego (*rash vow*)⁶. Świadczyłby on nie tylko o patriarchalnej przemocy wobec kobiety⁷, ale również o milczeniu Boga, który w ten sposób przyczynia się do tragedii córki⁸.

Takie ujęcie tematu narracji o Jefte rozmija się z definicją wątku czy programu narracyjnego. Wątek jawi się jako konstrukcja opowiadania. Określenie go pozwala na uchwycenie przyczynowego sensu powiązań między zdarzeniami. Dzięki wątkowi zdarzenia tworzą logiczną jedność, która przedstawia się jako jednolita, pełna i skończona akcja⁹. Temat opowiadania pozostaje związany z jej wewnętrzną strukturą, a w konsekwencji z dynamicznym procesem jej konstruowania. Narrator ma wiele możliwości wprowadzenia tematu. W klasycznym modelu opowiadania, jej pierwszy element stanowi ekspozycja, która przynosi informacje o bohaterach i okolicznościach ich wystąpienia (czas i przestrzeń) niezbędnych dla rozpoczęcia narracji. Początek akcji jest równoznaczny z jej zawiązaniem, w którym to pojawia się po raz pierwszy problem lub konflikt wymagający rozwiązania. Zidentyfikowanie go pozwala czytelnikowi wyjść poza epizodyczny charakter opowiadania i śledzić następujące po sobie wydarzenia jako historię¹⁰. Taka struktura opowiadania

Sdz 10, 6–12, 7, za jej pierwotny rdzeń uznaje fragment opowiadający o okolicznościach i konsekwencjach ślubu Jeftego (11, 29-40). Krytyka redakcji przeprowadzona przez W. Richtera pokazuje jednak, że ta część opowiadania zależy m.in. od tradycji o Jefte zawartej w 11, 1. 9, stanowiąc bardziej jej rozwinięcie niż źródło [*Die Überlieferungen um Jephthah*. Ri 10, 17–12, 6, Bib 47(1966), s. 485-556; zwł. s. 553-555].

⁶ Por. D. M a r c u s, *Jephthah and His Vow*, Lubbock 1986, s. 12; E. J. H a m l i n, *Judges. At Risk in the Promised Land* (International Theological Commentary), Grand Rapids–Edinburgh 1990, s. 117; C l a s s e n s, *Notes on Characterisation*, s. 114; H.-D. N e e f, *Jephthah und seine Tochter* (JDC. XI 29-40), VT 49(1999), s. 214-215; B. P. R o b i n s o n, *The Story of Jephthah and His Daughter. Then and Now*, Bib 85(2004), s. 348.

⁷ Por. P. T r i b l e, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Overtures to Biblical Theology 13), Philadelphia 1984, s. 108-109; E. S e i f e r t, *Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Tochter* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9), Neukirchen 1997, s. 121-126.

⁸ Por. J. Ch. E x u m, *The Tragic Vision and Biblical Narrative. The Case of Jephthah*, w: *Signs and Wonders. Biblical Texts in Literary Focus* (SBL. Semitica Studies 18), red. J. Ch. Exum, Atlanta 1984, s. 63.

⁹ Funkcję fabuły w narracji omawia szczegółowo: Z. P a w ł o w s k i, *Opowiadania, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1–3* (Rozprawy i studia biblijne 13), Warszawa 2003, s. 176-192.

¹⁰ Por. J. L. S k a, „Our Fathers Have Told Us”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative* (Subsidia biblica 13), Roma 1990, s. 25. W tym kontekście nie ma racji B. Webb, który utrzymuje, iż temat wyłania się dopiero w trakcie czy też po zakończeniu lektury [*The Theme of the Jephthah Story* (*Judges 10, 6–12, 7*), „The Reformed Theological Review” 45(1986), s. 34].

nie oznacza jednak, że temat pojawia się dopiero w punkcie zawiązania akcji. Według innego modelu narracyjnego poznanie tematu opowiadania wymaga sprecyzowania „programu narracyjnego”¹¹. Taka koncepcja ma zastosowanie szczególnie w tych narracjach, gdzie występuje bohater, któremu zawiera się, bardzo często w ramach kontraktu, jakąś misję. W takim przypadku temat narracji może być sugerowany już przez ekspozycję, lecz wyartykułowanie go następuje poprzez kontrakt, wraz ze sprecyzowaniem jego warunków i celu. W powyższym świetle uznanie ślubu Jeftego za główny wątek jego historii jest błędne. To wydarzenie ma charakter epizodyczny, stanowiąc w całości opowiadania najwyżej suspens odraczający ostateczną realizację programu narracyjnego.

By zidentyfikować temat, trzeba najpierw ustalić moment zawiązania się akcji w Sdz 10, 6–12, 7. Wśród badających narratologicznie dzieje Jeftego panuje konsensus co do rozpoznania ekspozycji w początkowej fazie opowiadania¹². Trwa natomiast spór odnośnie do jej zakończenia, a przez to sytuowania w tej narracji zawiązania akcji. Jedna grupa opowiada się za rozbudowaną ekspozycją w granicach 10, 6–11, 3, druga zaś zawęża ją do 10, 6–16¹³. W pierwszym przypadku ekspozycja wprowadza czytelnika w dwa kryzysy: polityczny, wywołany zagrożeniem ze strony Ammonitów (10, 6–18), i prywatny, spowodowany wrogością panującą w domu Gileada (11, 1–3). Rozwiązanie tych dwóch sytuacji kryzysowych stanowiłoby program narracyjny analizowanego opowiadania, który można by sprowadzić do pytania: czy Jahwe wybawi Izraelitów z rąk Ammonitów przy pomocy Jeftego? W przypadku krótszej ekspozycji (10, 6–16) w jej centrum znajduje się kryzys natury religijnej i politycznej, jaki dotknął plemiona izraelskie. Pierwszy, rozumiany jako apostazja od Jahwe (w. 6–7), otrzymuje swoje natychmiastowe rozwiązanie (w. 16). Natomiast trudności polityczne, manifestujące się w trwającym osiemnaście lat ucisku ze strony Filistynów i Ammonitów (w. 8–9), a będące konsekwencją niewierności Izraela (w. 7), pozostają nierozwiązane. W przeciwieństwie do poprzednich kryzysów, Jahwe odrzuca prośbę ludu o inter-

¹¹ J. L. S k a, *Sincronia: L'analisi narrativa*, w: *Metodologia dell'Antico Testamento*, red. H. Simian-Yofre (Studi biblici 25), Bologna 1995, s. 157–158.

¹² Wyjątkiem jest tu B. Webb, który zamiast mówić o ekspozycji, posługuje się terminem „epizod”. Podkreśla jednak, że przynosi on „ekspozycję kryzysu, z którego rodzi się wątek” (*The Theme of the Jephthah Story*, s. 35).

¹³ Reprezentantami pierwszej są P. Tribble (*Texts of Terror*, s. 110) i R. H. O'Connell (*Rhetorical Concerns*, s. 178–179); natomiast drugiej B. Webb (*The Theme of the Jephthah Story*, s. 35) oraz L. R. Klein (*The Triumph of Irony*, s. 84).

wencję (w. 10-16)¹⁴. Czytelnik zatem, który we wcześniejszych opowiadaniach zaznajomił się z czterostopniowym modelem dziejów, dostrzega w tym punkcie narracji element zakłócenia. Zamiast oczekiwanej informacji o „wzbudzeniu” im przez Jahwe „sędziego/wybawiciela” (por. Sdz 2, 18; 3, 9, 15), pojawia się problem „nieortodoksyjnego”¹⁵ rozwiązania tej trudności: jeśli nie przez sędziego, to w jaki sposób zostanie wybawiony Izrael?

Opowiedzenie się za jedną czy drugą propozycją wymaga wskazania pierwszej sceny, która przynosi zawiązanie akcji. Nie jest nią, jak chcą zwolennicy rozbudowanej ekspozycji, spotkanie Jeftego ze starszyzną, w trakcie którego dochodzi do negocjowania warunków przywództwa Jeftego (11, 4-11). Rzeczywista akcja zaczyna się bowiem w 10, 17, gdy Ammonici wyruszają na pole bitwy przeciw Gileadowi. Mimo że kolejny *wayyiqtol* otwierający w. 17 syntaktycznie stanowi o kontynuacji w tym wierszu ekspozycji, to jednak „zgromadzenie się” wojsk ammonickich przerywa iteratywność ich wcześniejszych działań (por. w. 8-9). Będzie to wydarzenie jednorazowe, jeśli pośród Izraelitów znajdzie się ktoś, kto ich poderwie i poprowadzi na wojnę z Ammonem¹⁶. Pytanie i następująca bezpośrednio po nim deklaracja ludu i starszych Gileadu: „Kto jest mężem, który¹⁷ rozpocząłby wojnę przeciw synom Ammona? Niech będzie on wodzem nad wszystkimi mieszkańcami Gileadu” (w. 18), zawiera program narracyjny dla całego opowiadania. Nie jest nim tylko kwestia sposobu, w jaki zostanie wybawione pokolenie Gileada, jakby to mogło wynikać z ekspozycji. Wątkiem wiodącym narracji będzie poszukiwanie przywódcy,

¹⁴ W tym miejscu Księgi Sędziów historia Izraela zdaje się osiągać swój punkt krytyczny, co podkreślałaby wyjątkowa długość kryzysu, jak i rozbudowana krytyka idolatrii Izraelitów, nazywająca precyzyjnie bóstwa pogańskie (aż pięć), jakim się oddawali. Bóg nie reaguje na wołanie o pomoc, co wyraża dobitnie w. 16. Wprawdzie tłumaczenie BT sugeruje pozytywną reakcję Jahwe („Wtedy nie mógł Pan dłużej znosić ucisku Izraela”), lecz tekst hebrajski zawiera w istocie wyraz Bożej dezaprobaty dla działań Izraela. Rzeczownik *'āmāl*, w kontekście wcześniejszego dialogu Jahwe z Izraelitami (w. 10-15), nie odnosi się do utrapień dotyczących Izraelitów, lecz do ich pozornego wysiłku w nawracaniu się (por. K l e i n, *The Triumph of Irony*, s. 85; O' C o n n e l, *Rhetorical Concerns*, s. 190-191).

¹⁵ Zob. O' C o n n e l, *Rhetorical Concerns*, s. 180.

¹⁶ Podobny sposób zawiązania akcji zauważa się w narracji o Gedeonie (Sdz 6, 1-8, 32). W długiej ekspozycji (6, 1-10) brak, poza w. 3 (*w^hhāyāh 'im-zāra'*), form czasownikowych wskazujących na iteratywność akcji. W ich miejsce wchodzi łańcuch *wayyiqtol*. Akcja zawiązuje się w w. 11, gdy przed Gedeonem zjawia się Anioł Pański. Wprawdzie scenę otwiera kolejne *wayyiqtol*, jednak daje ono początek zupełnie innej przyszłości, która przyniesie kres powtarzających się najazdów madianickich (por. S k a, *Our Fathers Have Told Us*, s. 24).

¹⁷ Wprawdzie tłumaczenie BT widzi w Sdz 10, 18 okres warunkowy, to jednak podobna konstrukcja w Pwt 20, 5 (*mî hā'îš 'āšer*) przemawia za rozpoznaniem w tym wierszu dwóch zdań niezależnych.

który zwycięży Ammonitów i zostanie wodzem plemienia. Nie chodzi tylko o poznanie jego imienia, lecz o określenie tożsamości i kwalifikacji osoby wybawiciela i przywódcy ludu. Historia opowiadana dalej wskaże na Jeftego, co nie znaczy, że będzie opowieścią tylko o jego życiu. W świetle ustalonego programu narracyjnego, jego perypetie posłużą narratorowi do nakreślenia paradygmatu władcy Izraela.

II. KONCEPCJA WŁADZY W NARRACJI O JEFTE

Księga Sędziów, mimo że swoim tytułem odnosi się do grupy ludzi określanej mianem *šōpē'îm*, nie przedstawia jednolitego modelu władzy w Izraelu przedmonarchicznym. Z jej narracji wyłania się obraz społeczności fragmentarycznej (plemiennej), która poszukuje dla siebie nowej formy przywództwa¹⁸. Dynamiczność tego procesu była wymuszana przez stałe zagrożenie plemion izraelskich z zewnątrz (rdzenna ludność Kanaanu i próbujący podbić ten sam teren Filistyni, Amalekici i Ammonici), jak również przez konflikty wewnątrzizraelskie (międzyplemienne lub w obrębie tego samego szczepu). Wprawdzie zauważa się w relacji biblijnej pewne *continuum* gwarantowane osobą „sędziego”, lecz zakres jego władzy, jej źródło i kompetencje nie zostały jednoznacznie zdefiniowane, co świadczyłoby o istnieniu alternatywnych koncepcji przywództwa.

W obecnym kształcie Księgi Sędziów złączenie w jedną figurę *šōpē'î* różnych bohaterów tej narracji jest dziełem tradycji deuteronomistycznej, od której pochodzi programowy dla okresu sędziów tekst 2, 16-19¹⁹. Sześciu-

¹⁸ Por. T. I s h i d a, *The Leaders of the Tribal Leagues „Israel” in the Pre-monarchic Period*, RB 80(1973), s. 528-529.

¹⁹ W historii egzegezy pojawiło się wiele hipotez dotyczących powstania Księgi Sędziów. Zestawia je syntetycznie H. Niehr (*Das Buch der Richter*, w: *Einleitung in das Alte Testament*, red. E. Zenger, Stuttgart 1996², s. 141-142). Nie podlega dyskusji twierdzenie o decydującym wpływie redakcji deuteronomistycznej na tę Księgę. Odmienne opinie egzegetów dotyczą zasadniczo dwóch spraw: pierwotnego rdzenia Księgi oraz zakresu ostatniej interwencji redakcyjnej. W pierwszej kwestii odchodzi się od klasycznej tezy W. Richtera o istnieniu „Księgi Wybawicieli” (*Retterbuch*), w miejsce której proponuje się ustną tradycję niezależnych opowiadań o bohaterach plemion izraelskich z XII i XI w. przed Ch. (np. R. G. B o l i n g, *Judges. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 6A), New York 1975, s. 29-32). W przypadku ostatniej redakcji Księgi Sędziów pojawia się przede wszystkim pytanie o moment włączenia rozdz. 17-21: obok zwolenników redakcji deuteronomistycznej nie brak głosów o starożytności tych rozdziałów. Sumaryczną prezentację tej ostatniej dyskusji znaleźć można w: L a m a d r i d, *La storia deuteronomistica*, s. 78-79.

krotne wystąpienie w nim rdzenia *špł* w formie imiesłowu (sędzia: w. 16; sędziowie: w. 16. 17. 18[*tris*]) nie pozostawia wątpliwości, że w opinii deuteronomisty właśnie ta forma władzy odegrała kluczową rolę w dziele stopniowego scalania struktur plemiennych Izraela. Nie można zgodzić się z twierdzeniem, że taki zabieg redakcyjny był anachronizmem polegającym na retro-projeckcji w czasy przedmonarchiczne urzędu sędziego, który w istocie stanowił ważny element administracji króla Jozjasza (641-609 przed Ch.)²⁰. Przeciwnemu świadczy fakt, iż już w początkowej fazie monarchii przywódcy tamtego okresu byli nazywani *šōpēṭîm* (2 Sm 7, 11; por. w. 7)²¹. Wieloznaczność rdzenia hebrajskiego *špł*, na którym budowany jest ten termin, nie ułatwia ustalenia specyfiki tej funkcji. Jego znaczenie rozciąga się między dwiema czynnościami: sądenia (sądzić, rozstrzygać między stronami, wydawać wyrok) i rządzenia (panować, administrować, wydawać rozkazy)²². Analiza kontekstów, w których pojawia się ten czasownik w opowiadaniach o sędziach, prowadzi do rozpoznania elementów władzy sądowniczej w działaniach Debory (Sdz 4, 4), Helego (1 Sm 4, 18) i Samuela (1 Sm 12, 3-5)²³. Są one jednak wtórne wobec pierwszoplanowych ról, jakie podejmują te postacie będąc prorokiem (Debora, Samuel) czy kapłanem (Heli). W okresie przedmonarchicznym nie można mówić o odrębnej funkcji sędziego, gdyż władza sądownicza pozostawała w rękach proroka, kapłana albo też starszych ludu (*zēqēnîm*, por. Sdz 11, 7). Do tej listy należy dołączyć *šōpēṭîm*, których tradycyjnie nazywa się sędziami. Ich pierwszym zadaniem nie było jednak wymierzanie sprawiedliwości, lecz sprawowanie władzy w danym plemienu czy grupie plemion. W jej zakres, obok funkcji sądowniczej, wchodziły inne zadania, również militarne²⁴. Nie ma wątpliwości, że taki sędzia stanowił

²⁰ Tak utrzymuje G. von Rad (*Teologia Starego Testamentu*, s. 262) oraz W. Niehr (*šāpat*, TWAT, VIII, 420).

²¹ Por. Z. W i e s m a n, *Charismatic Leaders in the Era of the Judges*, ZAW 89(1977), s. 410-411.

²² Por. HALAT, 1449-1500.

²³ W tym ostatnim fragmencie nie pojawia się omawiany rdzeń. Tekst ten jednak mówi o rozstrzygnięciu sądów i ferowaniu wyroków przez Samuela, przez co pozwala on na interpretację sądowniczą działalności Samuela w 1 Sm 7, 6. 15-17, gdzie pojawia się termin *šāpat* (por. 8, 1-2, który w ten sam sposób prezentuje aktywność jego synów).

²⁴ Nie jest to instytucja znana wyłącznie w społeczności izraelskiej, gdyż analogiczne postacie, określane tym samym mianem sędziego, znaleźć można w Mari, Ugarit czy w miastach fenicko-punickich. Paralele pozabiblijne są szczegółowo omówione m.in. przez: W. R i c h t e r, *Zu den „Richtern Israels”*, ZAW 77(1965), s. 59-71 i W. N i e h r, *šāpat*, s. 413-416. Najbardziej udokumentowany jest urząd *suffetes*, znany już w początkach VI w. przed Ch. w Tyrze, a później w szeregu ośrodków punickich (szczególnie w Kartaginie).

najwyższą władzę plemienną, której podporządkowywały się inne autorytety uznawane przez społeczność.

Narracja o sędziach jest zróżnicowana formalnie, przez co, klasycznie już, komentatorzy wyróżniają dwie kategorie sędziów: mniejszych i większych, przypisując im odmienne funkcje. Jedną grupę stanowiliby bohaterowie określani mianem «wybawców», czy to poprzez imiesłów *môšî²⁵* (Otniel w 3, 9; Ehud w 3, 15), czy też za pomocą syntagmy *yāša' (w Hi) 'et-yiśrā'ēl²⁵* (Otniel w 3, 9; Szagmar w 3, 31; Gedeon w 6, 14. 15. 36. 37; Tola w 10, 1; Samson w 13, 5). Ich rola sprowadzałaby się do działań na rzecz wybawienia danego plemienia (plemion) z rąk nieprzyjaciół. Druga natomiast grupa jest identyfikowana przez czasownik *šāpał*. Pojawia się on w konwencjonalnej literacko charakterystyce ich życia, która zawierała jeszcze informacje o długości ich panowania oraz o ich śmierci i miejscu pochówku. Tak są przedstawieni: Tola w 10, 2; Jair w 10, 3. 5; Jefte w 12, 7; Ibsan w 12, 8-9; Elon w 12, 11-12; Abdon w 12, 14-15; Samson w 16, 31 (por. 15, 20). M. Noth, odwołując się do wcześniejszych studiów A. Klostermana i A. Alta, przywódców – „wybawicieli” zaszeregował jako sędziów większych, zaś pozostałych zaliczył do grona sędziów mniejszych²⁶. W konsekwencji, ci ostatni zajmowałiby najważniejszy urząd (o charakterze sądowym) w strukturze amfiktonijnej, sprawowany dożywotnio, niedziedzicznie, ale już z zachowaniem ciągłości między kolejnymi sędziami²⁷. Takie rozróżnienie nie znajduje jednak do końca potwierdzenia w Księdze Sędziów, która nie jest aż tak rygorystyczna w prezentacji swoich bohaterów. Okazuje się bo-

²⁵ Perspektywa ogólnoisraelska tego wyrażenia została wprowadzona przez szkołę deuteronomistyczną, co wykazuje analiza dokonana przez W. Richtera (*Zu den „Richtern Israels”*), s. 56-58.

²⁶ Por. M. N o t h, *Das Amt des „Richters Israels“*, w: *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, red. W. Baumgartner, Tübingen 1950, s. 404-417.

²⁷ Teoria amfiktonii, znana w starożytnej Grecji, nie ma oparcia w świadectwach biblijnych, dlatego nie można widzieć w niej modelu dla organizacji Izraela przedmonarchicznego (por. H. W i t c z y k, *Narodziny i dzieje państwa w dawnym Izraelu*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 75-85). Tezę M. Notha, już w wymiarze społeczności segmentarycznej, podjął Z. Wieseman [*Charismatic Leaders in the Era of the Judges*, ZAW 89(1977), s. 407-408]. Jego zdaniem, „sędziowie mniejsi” pojawili się jako efekt napięcia między starszymi ludu a charyzmatycznymi „wybawicielami” („sędziowie więksi”). By pogodzić sprzeczne interesy tradycyjnej władzy z rosnącą rolą liderów wojskowych, „sędziowie mniejsi” byłiby kompromisowym rozwiązaniem satysfakcjonującym wszystkich: starszych, gdyż wywodziliby się z ich kręgów (por. Sdz 10, 3-5; 12, 8-10. 13-15), oraz lud, który domagał się silnej, centralnej władzy (por. Sdz 9, 2-4).

wiem, iż tzw. sędziowie mniejsi również „powstawali, by wybawić Izrael” (Tola w 10, 1; por. w. 3). Podobnie też pojedynczy sędziowie więksi sprawowali funkcje administracyjne łączone z czasownikiem *šāpaṭ* (Otniel w 3, 10), zaś życie niektórych z nich było przedstawiane sumarycznie na wzór sędziów mniejszych (Jefte w 11, 7; Samson w 15, 20; 16, 31). Stąd też powyższy podział należy uznać za wtórny wobec rzeczywistego statusu sędziów. Zdaniem grupy egzegetów korespondowałby on z odmiennymi źródłami, z których czerpał narrator, bądź też byłby wynikiem zabiegów redakcyjnych zmierzających do chronologicznego uporządkowania historii przedmonarchicznej, przynajmniej w odniesieniu do tzw. sędziów mniejszych²⁸.

Rewidując zasadność rozróżnienia między sędziami większymi i mniejszymi, należy zauważyć pewne polaryzacje w prezentowaniu przywódców Izraela przedmonarchicznego. Podstawą pierwszej jest powracający w Księdze motyw „Ducha Jahwe”, który towarzyszył poczynaniom niektórych sędziów. Druga natomiast wyłania się z narracji o Jefcie, który zanim został przybrany w szaty sędziego (12, 7), stanął przed perspektywą zdobycia władzy jako *qāṣîṅ* (11, 6. 11) i *rō’š* (10, 18; 11, 8. 9. 11).

Tradycyjnie już sędziowie nazywani są charyzmatykami, którzy zawładnięci Bożym Duchem doprowadzali do wyzwolenia swoich współbraci (por. 6, 34; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14). Okazuje się jednak, że dar Ducha był związany również ze sprawowaniem władzy w plemienu (por. 3, 10). Ponadto dwaj „wybawiciele” (Jefte i Samson), mimo że wcześniej zostali obdarowani Duchem Jahwe, zostają sprowadzeni do rangi sędziego-administratora (por. 11, 7; 15, 20; 16, 31). Rola charyzmatycznego przywódcy nie wyczerpywała się więc w działaniach militarnych, lecz miała swoje przełożenie na czasy pokoju. Możliwą linię podziału wewnątrz władzy opisywanej przez Księgę Sędziów musi wyznaczać inne niż semantyczne kryterium.

Klasyczne studium M. Webera z początków XX w. proponuje podział władzy na legalno-racjonalną, tradycyjną i charyzmatyczną²⁹. Pomijając pierwszą, która ma swoje źródło w wyborach, dwa pozostałe typy pozwalają na pewną kategoryzację władzy sędziów. W przypadku władzy charyzmatycz-

²⁸ Pierwsza opinia pochodzi od A. Malamat, który wyprowadza opowiadania o sędziach mniejszych z kronik rodzinnych, zaś o większych z opowiadań ludowych (*The Period of the Judges*, w: *The World History of the Jewish People*, III, *Judges*, red. B. Mazar, Tel Aviv 1971, s. 131). Autorem drugiego stanowiska jest J. A. Soggin (*Judges*, OTL, London 1987², s. 196-200).

²⁹ Zob. *Gospodarka, społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Warszawa 2002 (oryg. niem. 1921-1922), s. 160-161.

nej, sędzia był odbierany jako „osoba obdarzona nadprzyrodzonymi, nadludzkimi, a przynajmniej niezwykłymi, nie każdemu dostępnymi siłami lub właściwościami, albo też jako posłana przez Boga”³⁰. Nie był to jednak fenomen powszechny, gdyż występował tylko w sytuacji zagrożenia wojną, kiedy to jego charyzma ujawniała się jako umiejętność zmobilizowania rozproszonych wojowników (por. 6, 34; 11, 29). Nie miał też charakteru trwałego, skoro Samson każdorazowo musiał prosić Boga o nadprzyrodzoną siłę (por. 14, 6. 19; 15, 14). Jest prawdą, że ta forma przywództwa wychodziła poza ustalone granice władzy, ale nie zajmowała jej miejsca. To raczej tradycyjna władza asymilowała osobowości charyzmatyczne. Z tego też powodu sędziowie sprawowali władzę, która była umocowana w strukturze plemiennej. Potwierdza to historia Jeftego, który objawił swoją charyzmę (por. 11, 29), będąc już wcześniej władcą pokolenia Gileada³¹.

W trakcie negocjacji Jeftego ze starszymi Gileadu (por. 11, 5-11) pojawiają się dwa różne modele przywództwa, oba jednak reprezentujące władzę tradycyjną. Początkowo jest mu oferowana pozycja *qāṣīn* – dowódcy wojskowego (w. 6). Dopiero wobec jego odmowy, stawką staje się władza *rō’š* – „wodza nad wszystkimi mieszkańcami Gileadu” (w. 8). Specyfiką pierwszego byłaby zatem władza wojskowa, drugiego zaś cywilna³². Wydaje się jednak, że różnica między nimi dotyczy o wiele bardziej kwestii autonomii władzy. W przypadku *qāṣīn* jego rola pozostawała cały czas zależna od instancji wyższej, co potwierdza wystąpienie tego terminu (w liczbie mnogiej) w Joz 10, 24 i Iz 22, 3: dowódcy wojskowi cieszą się pewną swobodą działania, ale mają nad sobą zwierzchnika. Tego rodzaju podporządkowanie nie dotyczy osoby sprawującej już władzę *rō’š*. Skupia ona w swoich rękach wszystkie kompetencje militarne i jurysdykcyjne, stając się tym samym trwałym autorytetem w społeczności.

³⁰ Tamże, s. 181.

³¹ Por. W i l l i s, *The Nature*, s. 41.

³² Tak utrzymuje zdecydowana większość komentatorów. Ich argumentację zbiera H. N. Rösel, który funkcję dowódcy łączy z sędziami większymi, zaś wodza z sędziami mniejszymi [*Jephtah und das Problem der Richter*, Bib 61(1980), s. 251-255]. Odosobnionymi pozostają głosy, które wyprowadzają termin *qāṣīn* z arabskiego *qāḍi*, np. A. E. Cundall [*Judges. An Introduction and Commentary* (The Tyndale Old Testament Commentaries), London 1968, s. 141-142], który idzie za C. F. Burney’em. Przy takiej etymologii pozostaje problemem wytłumaczenie finalnego *nun* w hebrajskim *qāṣīn*. Nie do przyjęcia jest też twierdzenie D. Marcus’a o synonimiczności słów *qāṣīn* i *rō’š* [*The Bargaining between Jephthah and the Elders* (*Judges 11, 4-11*), JANES 19(1989), s. 96-97]. Pojawiają się one w pozycji paralelnej w Mi 3, 1. 9, lecz identyczne wezwanie do słuchania w Iz 1, 10, skierowane do „wodzów Sodomy” i „ludu Gomory”, przemawia za odrębnością funkcji dowódcy i wodza.

Problem władzy, podniesiony przez Księgę Sędziów, nie sprowadza się wyłącznie do dyskusji nad naturą władzy sędziego w perspektywie kolejnych alterantów: sędziowska – wyzwolicielska, tradycyjna – charyzmatyczna, wojskowa – polityczna. W istocie bowiem powyższe biegunowości winny być sytuowane względem siebie komplementarnie, a nie w opozycji. Nowy model władzy, poszukiwany przez opowiadanie o Jefte, ma przezwyciężyć słabość dotychczasowych struktur przywódczych społeczności plemiennej. Jednak władza Jeftego łączy w sobie różne aspekty znanych dotąd rozwiązań, sama pozostając władzą tradycyjną. Dlatego jej nowość ma być konsekwencją nie tyle nowego mechanizmu rządzenia, ile raczej odwołania się do wewnętrznych dyspozycji (kwalifikacji) przywódcy. Paradygmatyczności proponowanego modelu należy zatem szukać w osobowościowym portrecie Jeftego.

III. DROGA JEFTEGO KU WŁADZY W ŚWIETLE TECHNIK NARRACYJNYCH

Cechą narracji biblijnych jest dominująca w nich akcja oraz brak zainteresowania stroną psychologiczną bohaterów. Postacie pozostają na służbie opowiadania, przez co wgląd w ich osobowość zapośredniczony jest przez akt opowiadania i rozmaite strategie przekazywania informacji narracyjnej³³. Wprawdzie czytelnik zależy od wszechwiedzącego narratora, lecz analiza technik narracyjnych pozwala na zrozumienie życia wewnętrznego bohaterów. Mając na uwadze program narracyjny historii Jeftego – poszukiwanie paradygmatycznego przywódcy Izraela, zwrócona zostanie uwaga przede wszystkim na te elementy narracji, które wydają się być kluczowe dla realizacji tego programu. Zbadana będzie najpierw konstrukcja fabuły, następnie zachodzące w niej powtórzenia tych samych czynności, gestów i słów, wreszcie pojawienie się antagonistów wprowadzających element zakłócenia w progresywny rozwój akcji.

W opowiadaniu o Jefte akcja rozgrywa się do pewnego momentu w sposób ciągły i jednolity, by w punkcie nazywanym *peripeteia* (zmiana losu) prze-

³³ Szczegółowo przedstawia je J. L. Ska (*Our Fathers Have Told Us*, s. 87-92), który zalicza do nich: imię bohatera, opisy ekspozycyjne, monologi wewnętrzne postaci, dialogi, ingerencję w jego życie elementu nadprzyrodzonego, teksty poetyckie, których jest podmiotem. W przeciwieństwie do tych sugestii, nasza analiza skupi się na wypowiedziach narracyjnych, które pokazują jak działa Jefte. Poprzez tę warstwę opowiadania można zweryfikować wypowiedzi deskryptywne narratora, które opisują bohatera.

kształcić się w fabułę zawikłaną. W świetle programu narracyjnego głównym tematem jest poszukiwanie modelowego przywódcy. Poprzez ekspozycję (10, 6-16) akcja zostaje osadzona w konkretnej czasoprzestrzeni. Pierwsza scena (10, 17-18) przynosi zawiązanie akcji, która od chwili ujawnienia przez starszych kryterium znalezienia władcy – ten, kto pokona Ammonitów – budowana jest przez zdarzenia układające się w łańcuch przyczynowo-skutkowy. Na chwilę przerywa ją ekspozycja, która wprowadza postać Jeftego (11, 1-3). Bez znajomości jego wcześniejszej historii nie sposób byłoby śledzić jego spotkanie ze starszymi, które stanowi drugą scenę (11, 4-11). Zdanie czasowe ją otwierające, zgodnie z zasadą zakładki (*tiling technique*), powraca do punktu, w którym narracja została wcześniej przerwana. Starsi próbują zmodyfikować wobec Jeftego swoją propozycję przyjęcia przez niego funkcji lidera militarnego (w. 6). Odrzucenie jej przez Jeftego otwiera mu drogę ku zdobyciu pozycji wodza (w. 8). By tak się stało, musi stanąć do konfrontacji z Ammonitami. Negocjacje z królem ammonickim (11, 12-28), mimo że są uznawane przez komentatorów za dowód zdolności oratorskich Jeftego, potwierdzają tylko jego konsekwencję w dążeniu do wojny, niezbędnej dla przejścia władzy. Jej warunkiem jest pokonanie Ammonitów na placu boju, dlatego też zabiegi dyplomatyczne Jeftego zmierzają do odwrócenia pierwotnych zamysłów ich władcy o pokojowym rozstrzygnięciu sporu terytorialnego (por. w. 13). Gdy król Ammonitów nie przystaje na słowa Jeftego (w. 28), ten rusza do walki, co opisuje następna scena (11, 29-33). Zamyka ją informacja o totalnej klęsce Ammonitów (w. 33). W tym momencie oczekiwaliby się rozwiązania akcji, jako że zwycięstwo Jeftego przynosi odpowiedź na pytanie starszych otwierające narrację. Jefte pokonał nieprzyjaciół (*peripeiteia*), przez co spełnia wymagania stawiane wodzowi (*anagnorisis* – rozpoznanie).

W tej kulminacyjnej scenie pojawia się jednak element zakłócenia, który relatywizuje oba zwroty akcji i poznania, czyniąc z nich tylko kolejną scenę w fabule biegnącej dalej. Ślub Jeftego (11, 30-31) łączy się ściśle z programem narracyjnym. W zamian za pokonanie Ammonitów Jefte przyrzeka złożenie w ofierze po zwycięskiej walce tego, kto pierwszy wyjdzie mu naprzeciw z domu. Gdyby następna scena opisująca to wydarzenie (11, 34-40) była ostatnia, można by ją uznać za rodzaj suspense. Tymczasem wraz z kolejną sceną, przedstawiającą wymordowanie pokolenia Efraima przez Gileadczyków (12, 1-6), przynosi ona ostateczną zmianę losu dla Jeftego. Odniósł on wprawdzie zwycięstwo i został władcą, ale okazuje się być władcą bez przyszłości. Najpierw składa w ofierze swoją jedyną córkę, przez co pozbawia się potomstwa. Doprowadzając do rzezi Efraimitów, odrzuca możliwości rozciąg-

nięcia swojej władzy poza pokolenie Gileada. Dopiero po tych dwóch scenach następuje rozwiązanie akcji, którą zamyka stereotypowa formuła o końcu Jeftego jako sędziego Izraela (12, 7).

W narracji o Jefcie perypetia stanowi zatem o odwróceniu kierunku zdarzeń, od tego zakładanego przez program narracyjny. Zaskoczenie staje się elementem sytuacji bohatera, który wbrew swoim oczekiwaniom przeobraża się w paradygmat władcy niespełnionego. Tę prawdę odsłania narracja w drugiej swojej części (11, 34–12, 7). Jej konkluzja potwierdza Jeftego jako sędziego (12, 7), lecz równocześnie, w świetle całej historii, objawia jego klęskę jako kandydata na paradygmatycznego władcę.

W tak skonstruowanej fabule istotną rolę odgrywają powtórzenia, które odsłaniają szereg cech charakteru Jeftego. Dla wielu egzegetów fenomen powtórzeń zamyka się w powracających przez całą narrację dialogach, które miałyby potwierdzać talent negocjatorski Jeftego³⁴. Samo jednak odwoływanie się do tego sposobu opowiadania przez narratora nie przesądza o charakterze bohatera. Należy raczej widzieć w dialogu element zatrzymania akcji, w którym czas opowiadania zrównuje się z czasem opowiadanym. Dzięki temu perspektywa narratora zbiega się z perspektywą czytelnika, który może samodzielnie wyrobić sobie osąd o postaci. W tym celu pomocna jest analiza powtarzanych przez Jeftego w dialogach gestów oraz słów.

Z dialogów wyłania się najpierw mechanizm manipulacji jako narzędzie sprawowania władzy. Jest to grzech główny Izraela, który traktuje instrumentalnie swego Boga. Dialog między ludem i Jahwe w ekspozycji otwierającej opowiadanie (10, 10-15) pokazuje, jak ludzkie słowa pozostają w sprzeczności z rzeczywistą postawą Izraelitów wobec Boga. Ta sama sytuacja powraca, gdy starsi ludu rozmawiają z Jefcie (11, 6-10). Traktują go tylko jako środek do realizacji własnych celów. Paradoksalnie Jefcie wchodzi w tym momencie w doświadczenie samego Boga. Nie jest tego świadomy – wie o tym tylko czytelnik, ale odrzucając ich pierwszą ofertę, reaguje takim samym słowem, jakim wcześniej Jahwe odmówił pomocy, gdy prosił o nią lud (por. 10, 13 z 11, 7). Kiedy jednak Jefcie staje do decydującej rozgrywki z Ammonitami, wypowiada wtedy ślub, którym sprowadza Boga do funkcji narzędzia służącego jego planom (11, 30-31).

Manipulacja buduje relację dominacji, w której liczą się raczej tylko jednej ze stron. Warunkiem zdobycia władzy przez Jeftego jest pokonanie Ammoni-

³⁴ Por. W e b b, *The Theme of the Jephthah Story*, 41-42 (= *The Book of Judges*, 73-74); C l a s s e n s, *Notes on Characterisation*, s. 110-113.

tów. W rozmowie ze starszymi ma świadomość, że jest to możliwe tylko dzięki Bogu [11, 9: „jeśli da (*w^enātan*) Jahwe w moje ręce]. W momencie składania ślubu to samo słowo brzmi już inaczej: „jeśli rzeczywiście dasz (*'im nātōn tittēn*) w moje ręce (11, 30). Nie mówi już o Bogu, lecz do Boga. Zwycięstwo nie jest już dla niego darem od Boga, ale stanowi przedmiot negocjacji. Bóg zostaje podporządkowany jego mentalności *do ut des*, w której miejsce bezinteresowności zajmuje interesowność³⁵.

Język wymuszania powraca w rozmowie z córką, która wychodzi mu na przeciw po zwycięskiej bitwie. Nieświadoma ślubu złożonego przez swego ojca, staje się przedmiotem w jego ręku. Ten ponownie intensyfikuje swoją wypowiedź, podobnie jak w ślubie, poprzez zastosowanie bezokolicznika w stanie absolutnym: „doprawdy zadajesz mi ból” (11, 35: *hokrē^a hikra'tinî*). Jefte zrzuca na swoją córkę całą odpowiedzialność za to, że poniesie śmierć, która stanowić będzie cenę jego władzy³⁶. W jego przekonaniu władza usprawiedliwia każdy czyn władcy, zaś odpowiedzialność przesuwana na tych, którzy są jej poddani.

Egocentryczne rozumienie władzy przez Jeftego potwierdza jego tendencja do używania w dialogach zaimka osobowego „ja” wraz z zaimkiem dzierżawczym 1 osoby liczby pojedynczej³⁷. W negocjacjach ze starszymi ma to jeszcze jakieś uzasadnienie w kontekście wcześniejszego odrzucenia go przez własny klan. Tym można tłumaczyć emfaticzne „wy przyszlście do mnie” w pierwszym zdaniu Jeftego (w. 7a) i również dobitne jego zakończenie: „ja będę wodzem nad wami” (w. 9b). W kolejnych jednak rozmowach ta ostra opozycja między nim a jego interlokutorami każe wnioskować, że Jefte trak-

³⁵ Tuż przed złożeniem ślubu Jefte otrzymuje dar Bożego Ducha (11, 39), przez co jego inicjatywa staje się niezrozumiała: to, czym Bóg już go obdarował w sposób wolny, chce on teraz zdobyć na swój sposób. Por. O'Connell, *Rhetorical Concerns*, s. 182-183.

³⁶ Por. Triple, *Texts of Terror*, s. 96.

³⁷ Zawężając obserwacje do zaimka *'ānīl 'ānōkī*, należy stwierdzić, że w Księdze Sędziów taka tendencja stylistycznego eksponowania przez sędziego jego własnej osoby zachodzi tylko w przypadku Abimeleka, który proponuje siebie jako króla (9, 2). Podobną propozycję ze strony ludu odrzuca natomiast Gedeon, również używając emfaticznego zaimka osobowego 1 sg. Najczęściej ten zaimek pojawia się w historii tego sędziego, nigdy jednak nie służy budowaniu opozycji między nim a ludem (por. 6, 18. 37; 7, 17. 18). Dwukrotnie zaimek osobowy 1 sg. występuje jeszcze w opowiadaniu o Samsonie. W 16, 17 zostaje wykorzystany przez Samsona dla zbudowania zwyczajnego zdania oznajmującego. Moment opozycji pojawia się w 15, 3, lecz jego oponentami są Filistyni. Nie jest to w żadnym wypadku sytuacja analogiczna do Jeftego nie tylko dlatego, że jest to wypowiedź jednorazowa. Trzeba podkreślić, że Samson działa w pojedynkę, co uzasadniałoby jego słowa w 15, 3, podczas gdy Jefte w walce z Ammonitami potrzebuje wsparcia swoich wojowników (por. 11, 29).

tuje władzę wyłącznie w perspektywie swych własnych korzyści. Powracające wciąż jego „ja” pokazuje, że myśli wyłącznie o sobie, zaś kraj i lud, a ostatecznie także jego jedyna córka, zostają podporządkowane jego egoistycznym interesom. Kiedy dochodzi do pertraktacji z Ammonitami, a później z Efraimitami, Jefte w obydwu przypadkach zagrożenie z ich strony odnosi do siebie. Króla ammonickiego pyta: „Dlaczego przysłżście walczyć przeciwko mnie w moim kraju?” (11, 12b), zaś przedstawiciele bratniego plemienia: „dlaczego przysłżście [...] walczyć ze mną?” (12, 3b). Podczas rozmowy z Efraimitami przypisuje przede wszystkim sobie odniesione zwycięstwo nad Ammonitami: „wziąłem sprawę w swoje ręce”. Dopiero potem dodaje, że „Jahwe wydał ich” – ale znowu – „w moje ręce” (12, 3a). W tej rozmowie Jefte wspomina lud tylko w fazie początkowej konfliktu, kiedy wyjawia powód swego oczekiwania pomocy ze strony Efraima: „ja i mój lud mieliśmy wielki spór z synami Ammona” (12, 2a). Jeszcze bardziej „ja” Jeftego odzywa się w jego spotkaniu z córką. Wobec konieczności wypełnienia ślubu, Jefte ani przez moment nie myśli o córce, o jej uczuciach i cierpieniu. To ona jest winna jego nieszczęściu, on zaś pozostaje prawy, o czym jest przekonany w 11, 35b: „Ty jesteś wśród zadających mi ból, podczas gdy ja otworzyłem usta wobec Jahwe” (w sensie złożenia ślubu). Egoizm i chęć zaspokojenia pragnienia władzy nie przekłada się tylko na retorykę stosowaną przez Jeftego. Egocentryczna wizja władzy popycha go do zadania śmierci własnej córce i bratniemu pokoleniu Efraima.

Jefte nie jest jedynym protagonistą fabuły. Obok niego występują inne postacie, dzięki którym możliwy jest rozwój akcji, a tym samym realizacja programu narracyjnego. Narratologia nazywa je agentami, którzy wprowadzają się do fabuły w pewnych miejscach, lecz poza tym ich obecność w opowiadaniu jest ograniczona³⁸. Przenosząc te postacie w model semiotyczny, zajmujący się między innymi relacjami między bohaterami (aktantami), interlokutorów Jeftego należy uznać za jego oponentów³⁹. Kryje się za tym stwierdzeniem pewna ironia odsłaniająca skomplikowaną osobowość Jeftego. Analiza fabuły pokazuje, iż jedynym rzeczywistym wrogiem Jeftego jest król Ammonitów. Tymczasem w perspektywie zdobycia władzy staje się on „pomoćnikiem” Jeftego, gdyż bez niego, dokładniej – bez pokonania go, Jefte

³⁸ Por. Ska, „*Our Fathers Have Told Us*”, s. 87. Drugim terminem stosowanym przez niego na określenie tych postaci jest *functionary*. Natomiast w literaturze polskiej nazywane są „postaciami epizodycznymi” (por. J. Sławiński, *Postać literacka*, w: *Słownik terminów literackich* (Vademecum polonisty), red. J. Sławiński, Wrocław 2002⁴, s. 413).

³⁹ Jego omówienie przynosi np. J. L. Ska („*Our Fathers Have Told Us*”, s. 92-93).

nie potwierdziłby zasadności swoich roszczeń wobec tytułu władcy. Tymczasem ci, którzy z powodu więzów krwi sprzyjają Jeftemu, są traktowani przez niego jako jego oponenti stanowiący przeszkodę na drodze do władzy. Starsi, mimo że proponują mu przywództwo, pozostają dla niego tylko tymi, którzy go wydziedziczyli (por. 11, 7). Jedyna jego córka zostaje zidentyfikowana przez niego jako źródło nieszczęścia (por. 11, 35). Wreszcie Efraimici, jego potencjalni poddani, są w jego mniemaniu zagrożeniem dla jego władzy (por. 12, 1-3). Ten schematyczny, negatywny odbiór drugiego człowieka przez Jeftego objawia jego nieumiejętność właściwej oceny osób, jak również jego niezdolność do pozostawania w trwałych relacjach międzyludzkich.

Analiza wybranych technik narracyjnych, zastosowanych przez narratora dla scenicznego zilustrowania drogi Jeftego do władzy, potwierdza ustalony na początku opracowania temat opowiadania. Jest nim poszukiwanie władcy w osobie Jeftego. Ten jednak, w toku narracji, okazuje się być paradygmatem niespełnionego przywódcy. Tylko pozornie rozwiązanie akcji przynosi pozytywną zmianę dla Jeftego. Zostaje on wprowadzony w wodzem nad mieszkańcami Gileadu, ale bez perspektywy jej kontynuacji i możliwości rozszerzenia jej zasięgu. Narracja ukazuje Jeftego jako osobowość egocentryczną, traktującą drugiego wyłącznie w kategoriach przydatności w realizacji jego własnych celów. W konsekwencji nie jest on zdolny do wchodzenia w relacje z innymi osobami, w których widzi tylko zagrożenie dla swojego potencjalnego, czy później już realnego, przywództwa. Stąd doprowadza do śmierci nawet te osoby, które w świetle programu narracyjnego były niezbędne dla zdobycia przez niego władzy nad Izraelem.

IV. GENEALOGIA NIESPEŁNIONEJ WŁADZY

W analizie fenomenu niespełnionego władcy nie można zatrzymać się tylko na opisie samego zjawiska. Opowiadanie o Jefcie pozwala na podjęcie pytania o przyczyny jego klęski jako paradygmatu przywódcy. Wydaje się, że ma ona podłoże socjologiczne, osobowościowe i religijne.

Pochodzenie Jeftego zostaje przedstawione w ekspozycji 11, 1-3, w świetle której jego pozycja społeczna wydaje się być ambiwalentna. Z jednej strony jest on nazwany już w pierwszym zdaniu *'iš gibôr* („dzielny wojownik”). Informacja ta ma charakter proleptyczny, w pełni uzasadniony w perspektywie

dalszej narracji, która objawi jego waleczność⁴⁰. Z drugiej jednak strony miejsce Jeftego w społeczności jest determinowane statusem jego matki będącej nierządnicą (*'iššāh zônāh*, w. 1)⁴¹. Początkowo nie miało to znaczenia dla sytuacji Jeftego, gdyż jego ojciec – Gilead (protoplasta rodu lub ktoś z mieszkańców Gileadu) – przyjął go do swojego domu. Wszystko zmieniło się, gdy pozostali synowie Gileada, już z prawowitego łoża, doprowadzili rękami starszych miasta (por. 11, 7) do wydziedziczenia Jeftego, powołując się na jego pochodzenie od „innej kobiety” (w. 2)⁴². Niski status społeczny matki przesuwają Jeftego na margines klanu, który ostatecznie opuszcza, uciekając do kraju Tob (w. 3a). Tam zdobywa sobie imię „dzielnego wojownika”, otaczając się ludźmi, podobnie jak on, wydziedziczonymi i zmarginalizowanymi przez społeczeństwo (por. w. 3b)⁴³.

W tym kontekście staje się zrozumiała gra, jaką podejmuje Jefte w rozmowie ze starszymi (por. 11, 4-11). Ci, mimo że poszukują wodza (10, 18), oferują Jeftemu rolę dowódcy wojskowego. Tylko taka funkcja może stać się udziałem kogoś, kto wcześniej został wykluczony z możliwości dziedziczenia władzy w Gileadzie. Jefte tymczasem domaga się dla siebie przywództwa zarezerwowanego dla władcy, żądając tym samym przywrócenia niesłusznie odebranych mu praw. Pragnienie odzyskania utraconej pozycji w społeczeństwie jawi się jako główny motor działania Jeftego⁴⁴.

⁴⁰ L. J. M. Claassens uznaje wyrażenie *'iš gibbōr* za określenie osoby szanowanej przez społeczność, w której oczach stanowi ona „ideał hebrajskiego gentlemana” (*Notes on Characterisation*, s. 108-109). Autor pomija jednak zupełnie kontekst militarny tego wyrażenia, który zostaje potwierdzony przez drugie wystąpienie tej syntagmy w Sdz 6, 12. Gedeon nie może być nazwany w ten sposób z powodu jakiejś szczególnej swojej pozycji w szczepie, gdyż dla mieszkańców miasta liczy się nie jego opinia, lecz głos jego ojca, Joasza (por. 6, 30-31).

⁴¹ Narrator nie rozróżnia między nierządem uprawianym dla pieniędzy a prostytutką sakralną (por. S o g g i n, *Judges*, s. 207). W analizowanym przypadku chodzi raczej o tę pierwszą możliwość, gdyż dziecko będące owocem inicjacji seksualnej w ramach sanktuarium nie było napiętnowane społecznie, co pokazuje historia Gomer i Ozeasza (por. T. J. S c h n e i d e r, *Judges*, Berit Olam, Collegeville 1999, s. 162-163).

⁴² D. Marcus wykazuje, iż czasowniki użyte przez Jeftego dla zganienia starszych miasta za to, że go „znienawidzili” (*šn'*) i „wypędzili” (*grš*) z domu ojca, korespondują z akkadyjskimi terminami *zēru* (odrzuć) i *tarādu* (anulować), używanymi przy prawnym unieważnieniu aktu adopcji (*The Bargaining*, s. 98).

⁴³ Termin *rēqîm* nie oznacza jednak w tym kontekście osób będących wyłącznie ofiarami społeczeństwa opresyjnego, jak chce L. J. M. Claassen (*Notes on Characterisation*, s. 109). Synonimy tego słowa w niemal identycznych zdaniach w Sdz 9, 4 i 2 Krn 13, 17 podkreślają, iż byli to awanturnicy, pozbawieni zahamowań w stosowaniu przemocy (por. B. K e d a r - K o p f s t e i n, *ryq*, TWAT, VII, 505).

⁴⁴ Podobną opinię wyrażają: M a r c u s, *The Bargaining*, s. 99; C l a a s s e n s, *Notes on Characterisation*, s. 113; W i l l i s, *The Nature*, s. 35.

Potwierdza to paradoksalnie epizod mający miejsce już po zdobyciu przez niego władzy, gdy Efraimici wystąpili przeciw Gileadowi (12, 1-6). Pretensje Efraimitów Jefte odnosi na pierwszym miejscu do swojej osoby. Bezpośrednia przyczyna konfliktu nie leży jednak w tym, że Efraimici nie pomogli Jeftemu w walce z Ammonitami (w. 2). W istocie bowiem Jefte reaguje zbrojnie dopiero na słowa Efraimitów, którzy szydząc z Gileadczyków, mówili, iż są oni zbiegami od Efraima (*p^elîtê 'eprāyim*, w. 4). Przypominają mu w ten sposób upokorzenie, którego kiedyś doświadczył ze strony własnej rodziny, zostawszy wydziedziczonym i zmuszonym do ucieczki z Gileadu. Jefte pozostał do końca „odrzuconym wodzem odrzuconego ludu”⁴⁵.

Takie obciążenie społeczne znalazło swoją pożywkę w egocentrycznej osobowości Jeftego, która w znacznym stopniu była następstwem braku ojca w jego życiu. Trudno jednak uznać, by owo skupienie się na własnym „ja” było niezależne od Jeftego. Warstwa dialogiczna opowiadania pokazuje go bowiem jako osobę w całej rozciągłości kontrolującą swoje słowa i decyzje, do czego też ironicznie nawiązuje samo imię Jeftego oraz Mispa, nazwa miejscowości, z którą była związana jego władza.

Imię „Jefte” jest skróconą formą wyrażenia *yiptah 'ēl* (Joz 19, 14): „Bóg otwiera”. Przedmiotem takiego działania Boga wydaje się być na pierwszym miejscu łono: dziecko przychodzi na świat dzięki otwarciu łona przez Boga (por. Rdz 29, 31; 30, 22). Tymczasem Jefte sprowadzając śmierć na swoją córkę, ten życiodajny czyn Boga odwraca. Czyni to „otwierając (*pšh*) swoje usta” (11, 35. 36). Otwarcie ust, charakteryzujące Jeftego, objawia jego troskę tylko o własne powodzenie. Publicznie mówi wprawdzie o dobru ludu (pokonanie Ammonitów, por. 11, 9), jednak jego słowa wypowiedziane prywatnie są zorientowane na zdobycie dla siebie władzy (11, 30). Nie są one przy tym rezultatem spontaniczności czy też nieroztropności Jeftego. Gdy składał ślub, musiał liczyć się z tym, iż zwyczajem żydowskim wyjdą mu naprzeciw kobiety „z tamburynem i tańcami” (11, 34; por. Wj 15, 20; 1 Sm 18, 6), spośród których jedna – jak przyrzeka – „będzie dla Jahwe i zostanie złożona na całopalenie” (11, 31b)⁴⁶. Zakładając nawet nieświadomość Jeftego co do możliwych

⁴⁵ H a m l i n, *Judges*, s. 121; por. K l e i n, *The Triumph of Irony*, s. 97; O' C o n n e l, *Rhetorical Concerns*, s. 201-202.

⁴⁶ Niektórzy egzegeci widzą w tym wyrażeniu pewną alternatywę uzależnioną od tożsamości tego, kto pierwszy wyjdzie naprzeciw Jeftego. Gdyby to był człowiek, wówczas miałby być poświęcony Bogu, natomiast gdyby to było zwierzę, zostałyby ofiarowane na całopalenie. B. P. Robinson (*The Story of Jephthah*, s. 338) wykazuje, że użycie w zwrocie „kto wyjdzie mi naprzeciw” czasownika *yāšā'* jest zasadne tylko w odniesieniu do osoby ludzkiej (por. Rdz 15, 4; Lb 22, 11; 1 Sm 18, 6). Jeśliby Jefte miał na myśli zwierzę, użyłby czasownika *qārā'* (por. Sdz 14, 5).

konsekwencji ślubu, nie wycofuje się on z niego, gdy odkrywa, że matką ofiarniczą ma być jego jedyna córka (11, 35). Pojawia się w nim smutek i rozpacz, ale te koncentrują się wyłącznie na jego, a nie córki cierpieniu. Ta niezdolność do empatii po raz kolejny objawi się w spotkaniu z Efraimitami. Niezależnie od zasadności ich pretensji, Jefte nie potrafi rozwiązać konfliktu tak, jak kiedyś uczynił to Gedeon (por. 8, 1-3): nie próbuje pozyskać swoich rozmówców, uznać ich racji i zrezygnować z promowania własnej osoby.

Wszystkie słowa, objawiające jego determinację w dążeniu do władzy, zostały wypowiedziane w Mispa (por. 11, 11. 29. 34), które w swoim rdzeniu *šph* nawiązuje do idei czuwania, doglądania i strzeżenia. Według Rdz 31, 49 to właśnie w Mispa Jahwe czuwał nad Jakubem w jego sporze z Labanem. Jefte odrzuca Boże czuwanie, przypisując Bogu rolę niemego świadka, koniecznego tylko do odzyskania utraconej pozycji w Gileadzie. Nad realizacją tego zamierzenia ma czuwać już wyłącznie słowo Jeftego. Ono przynosi władzę, ale wraz z nią – śmierć córki i zagładę pokolenia Efraima. Jefte jest władcą, ale nie potrafi być ojcem⁴⁷ dla swojego dziecka i dla swojego narodu: zamiast poświęcić się dla nich, składa ich na ołtarzu własnej zranionej ambicji.

Upośledzenie emocjonalne, które przekładało się na nieumiejętność przeżywania siebie w wymiarze daru dla drugiego, było spowodowane brakiem normalnych relacji z ojcem. Jako syn nierządnic, wypędzony później przez przyrodnych braci, Jefte wzrastał bez kontaktu z ojcem, którego wpływ na wychowanie syna był coraz większy z jego dorastaniem. W rodzinie żydowskiej to ojciec wprowadzał syna w doświadczenie wiary, uczył go historii własnego narodu oraz służył mu przykładem w budowaniu relacji z innymi⁴⁸. Nieobecność osoby ojca warunkowała ostatecznie tożsamość historyczną i religijną Jeftego.

Poprzez prawne wydziedziczenie Jefte został odcięty od korzeni religijnych, pamięci historycznej i dziedzictwa duchowego swojej rodziny. Nieznajomość własnej historii ujawni się w trakcie negocjacji z królem ammonickim (11, 12-28), podczas których Jefte zdaje się mylić wydarzenia z dziejów Ammona i Moabu, jak również ich wierzenia religijne⁴⁹. Poważniejszym

⁴⁷ Por. W e b b, *The Book of Judges*, s. 75; K l e i n, *The Triumph of Irony*, s. 98-99.

⁴⁸ Por. H. W. W o l f f, *Antropologia dell'Anico Testamento* (Biblioteca biblica 12), Brescia 1993³, s. 229-231.

⁴⁹ Najbardziej ewidentnym jest utożsamienie Kemosza, bóstwa moabickiego, z bóstwem ammonickim (w. 24). Treść mowy Jeftego sprawia wrażenie polemiki z Moabem, a nie z Ammonem. Ponadto Jefte myli terytorium ammonickie z amoryckim. Próby rozwiązania tych

problemem jest jednak jego rozumienie Boga. Traktowanie przez niego Jahwe jako patrona rodziny czy szczepu należy uznać – w okresie sędziów – za rzecz naturalną. Nie jest to wcale wyraz politeizmu, lecz raczej henoteizmu, gdzie wiara w Jahwe dopuszczała istnienie bóstw innych narodów⁵⁰. Ahistoryczną byłaby również krytyka jego ślubu powołująca się na przepisy dotyczące poświęcenia pierworodnych (por. Wj 13, 2. 11-15; 22, 28-29; 34, 19-20) lub też dopuszczające modyfikację złożonego przyrzeczenia (por. Lb 30, 2-17), gdyż były one dziełem późniejszych tradycji⁵¹. Zasadniczą kwestią w relacji Jeftego z Jahwe jest jego nieznanie Bożego zamysłu wobec ofiar składanych przez ludzi. Ofiara miała być czynem miłości, a nie represji czy handlu. Jeśli Bóg czynił dobro w życiu człowieka, to było ono bezinteresowne i darmowe, czego Jefte sam doświadczył w darze Bożego Ducha (11, 29). Złożenie ofiary miało wyrażać miłość i wdzięczność wobec Boga, ale też i zaufanie Mu. Ofiarowując Bogu owoce Jego błogosławieństwa (zwierzęta czy płody ziemi), Izraelita zawierzał się dalszej Jego miłości jako źródłu swego życia. Taka istota ofiary jest obca Jeftemu. Dla niego ofiara pozostaje wyrazem tylko wierności własnemu słowu, poprzez które chce manipulować Bogiem. Jego ślub nie płynie z wdzięczności za przyszłe zwycięstwo w bitwie, lecz stanowi rodzaj kontraktu gwarantującego zdobycie władzy. Ofiara, która jest konsekwencją tego ślubu – niezależnie od materii ofiarniczej⁵² – nie powinna w ogóle dojść do skutku, gdyż była sprzeczna z wolą Boga. Potwierdza to analogiczny, bliski czasowo, epizod z historii Saula (1 Sm 14, 24-46). Saul składa ślub, w którym zobowiązuje się do złożenia w ofierze

sprzeczności przy wykorzystaniu krytyki redakcji są połowiczne i prowadzą do wniosku, iż konfliktu nakreślonego przez Jeftego nie sposób jest odnieść do jakiegokolwiek epizodu z dziejów Izraela [por. R i c h t e r, *Die Überlieferungen um Jephthah*, s. 485-556; zwł. s. 540, 546; M. W ü s t, *Die Einschaltung in die Jiftachgeschichte. Ri 11, 13-26, Bib 56(1975)*, s. 464-479; zwł. s. 467-472].

⁵⁰ Por. R. A l b e r t z, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. I. From the Beginnings to the End of the Exile*, London 1994, s. 95-99.

⁵¹ Omówienie ewolucji pierwszego prawa znaleźć można w: W. H. P r o p p, *Exodus 1-18. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 2)*, New York 1998, s. 454-456; zaś drugiego w B. A. L e v i n e, *Numbers 21-36. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 4A)*, New York 2000, s. 435-437. W tym świetle trudno zarzucać Jeftemu nieznanie przepisów religijnych, jak czynią to: K l e i n, *The Triumph of Irony*, s. 91-92; O' C o n n e l, *Rhetorical Concerns*, s. 182-185; N e e f, *Jephthah und seine Tochter*, s. 211-217; R o b i n s o n, *The Story of Jephthah*, s. 338-339.

⁵² Gdyby wpisać ją w koncepcję świętej wojny i zwyczaju *hērem*, to powinny ją stanowić łupy wojenne i wzięci do niewoli przeciwnicy, a nie ktoś pozostający poza działaniami bitewnymi, do tego będący po stronie składającego ślub.

kogoś ze swoich wojowników, gdyby któryś z nich swoim zachowaniem przeszkodził mu w odniesieniu zwycięstwa (w. 24). Gdy okazuje się być nim jego syn, Jonatan (w. 43), ojciec dąży do ofiary z niego (w. 44), widząc w tym zarazem możliwość usunięcia go jako konkurenta dla swojej władzy⁵³. Przed zabiciem syna powstrzymują go jednak wojownicy, którzy odwołują się do woli Boga (w. 45). W tym kontekście zostaje wykluczona przez Boga nie tylko ofiara będąca wyrazem kupczenia, ale też osoba ludzka jako przedmiot ofiary, praktykowany przez ościenne ludy⁵⁴.

Jefte został władcą, lecz jego sukces przerodził się w klęskę. U podstaw tej przegranej leżało postrzeganie władzy wyłącznie w kategoriach własnych korzyści. Odzyskanie utraconej pozycji w społeczności kosztem życia najbliższych odsłoniło niezdolność Jeftego do zaangażowania się w dobro drugiego człowieka. Postawę egocentryczną w pewnym stopniu tłumaczy nieobecność w jego życiu ojca. To doświadczenie rzutowało również na kształt jego tożsamości historycznej i religijnej. Nie znając rzeczywistej woli Boga, Jefte składa ślub, którego realizacja przynosi jego porażkę jako przywódcy Izraela.

*

Analiza opowiadania o Jefcie pozwala na uznanie tej postaci za paradygmat niespełnionego władcy. Określenie programu narracyjnego pokazało, iż w punkcie kulminacyjnym Księgi Sędziów dochodzi do kryzysu władzy, który staje się pretekstem do poszukiwania nowego modelu władcy. Ma być on zrealizowany w osobie Jeftego, który pozostając w strukturach władzy tradycyjnej zmierza ku przywództwu łączącemu w sobie koncepcje władzy znane w okresie sędziów. Techniki narracyjne, zastosowane dla opisanego jego drogi ku temu celowi, odsłoniły jednak klęskę Jeftego jako władcy. Odwraca-

⁵³ Por. R. P. G o r d o n, *1&2 Samuel* (Old Testament Guides), Sheffield 1998³, s. 55-56.

⁵⁴ Nie sposób nie zauważyć paraleli między historią Jeftego i jego córki a niedoszłą ofiarą Abrahama z jego syna Izaaka. Zostają one przeanalizowane przez D. Marcus (*Jephthah and His Vow*, s. 38-40). Krytykując Jeftego można by zarzucić mu nieznaną historię Abrahama, która przynosi sprzeciw Jahwe wobec ofiar z ludzi. Nawet gdyby przyjąć późniejszą redakcję Rdz 22 – egzegeci sytuują ją między VIII wiekiem przed Ch. a czasem po wygnaniu, to nie można wykluczyć, że jej przekaz ustny był już znany w okresie sędziów. Trzeba jednak pamiętać, iż Jefte pochodzi z pokolenia zajordańskiego, podczas gdy tradycja o Abrahamie była związana z Hebronem. Por. T. C. R ö m e r, *Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham (Gen 11, 27-25, 11)*, w: *Studies in the Book of Genesis* (BETHL 155), red. A. Wénin, Leuven 2001, s. 179-196.

jąc paradygmat niespełnionego władcy należy uznać, iż fundament spełnionej władzy leży w traktowaniu jej jako daru, a nie jako środka do realizacji własnych ambicji. Następnie jej gwarantem jest sprawowanie władzy w perspektywie dobra tych, którzy są jej poddani. Wreszcie kluczem do władzy spełnionej jest jej zakorzenienie w tradycji, historii i religii społeczności, której ma służyć.

BIBLIOGRAFIA

- C l a a s s e n s L. J. M., Notes on Characterisation in the Jephthah Narrative, *JNWSL* 22(1996), s. 107-115.
- C l a a s s e n s L. J. M., Theme and Function in the Jephthah Narrative, *JNWSL* 23(1997), s. 203-219.
- K l e i n L. R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (JSOT.S 14), Sheffield 1988.
- M a r c u s D., *Jephthah and His Vow*, Lubbock 1986.
- N e e f H.-D., Jephthah und seine Tochter (JDC. XI 29-40), *VT* 49(1999), s. 206-217.
- O' C o n n e l R. H., *Rhetorical Concerns of Judges as a Literary Form* (VT.S 63), Leiden 1996.
- R i c h t e r W., Die Überlieferungen um Jephthah. *Ri* 10, 17–12, 6, *Bib* 47(1966), s. 485-556.
- R o b i n s o n B. P., The Story of Jephthah and His Daughter. Then and Now, *Bib* 85(2004), s. 331-348.
- R ö s e l H. N., Jephthah und das Problem der Richter, *Bib* 61(1980), s. 251-255.
- T r i b l e P., *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Overtures to Biblical Theology 13)*, Philadelphia 1984.
- W e b b B., *The Book of Judges. An Integrated Reading* (JSOT.S 46), Sheffield 1987.
- W i l l i s T. M., The Nature of Jephthah's Authority, *CBQ* 59(1997), s. 33-44.

JEPHTHAH – THE PARADIGM OF AN UNFULFILLED RULER (JUDGES 10:6-12:7)

S u m m a r y

The story about Jephthah is placed in the middle of the Book of Judges (Judges 10:6-12:7). Therefore we recognise in this figure an important link in the quest for the model of a ruler in the period of pre-monarchic Israel. In order to reconstruct the image of Jephthah as a leader the method of narration has been applied. The narrative programme has confirmed that Jephthah, while seeking to find a solution for the crisis of power, became the paradigm of a ruler. In the light of narrative techniques used by the narrator, Jephthah fails as a paradigm,

for he loses his daughter and he is seen by the generation of Ephraim as an unfulfilled ruler. There are three reasons at the source of his unfulfilled power: treating power as a means to satisfy one's ambition; rejecting power as a service on behalf of the good of his subjects; eventually, no roots in the tradition, history, and religion of the fellowship in which is he to govern.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: metoda narracyjna, Księga Sędziów, Jefte, sędziowie, ofiara.

Key words: narrative method, the Book of Judges, Jephthah, judges, sacrifice.