

Několik intertextuálních čtení knihy Rút¹

Ondrej Zatroch

Some Intertextual Readings of the Ruth Narrative: The article attempts to analyse several thematic features and literary patterns of the Ruth narrative in the light of other biblical texts. It concentrates on relations with Ezra and Nehemiah, particularly with their endogamic reform and rationale for this reform in Ezra 9–10 based on the opposition between Israel as the “holy seed” on the “holy place” and foreign women as a source of pollution and impurity. The book of Ruth borrows this ontological view of holiness and impurity, but transforms it in delicate way by using the allusion to the memory of Israel in Genesis (Judah, Tamar and Perez) to point out, that in the beginnings of Israel are “impure” (incestuous) places similar to the Israelitic views on Moab in Gn 19. Ruth narrative distorts the well-known anti-Moab texts in Numeri and Deuteromium by depicting Ruth as an heroine figure with exemplary ethos, acting with *chesed* for the good of Noemi and consequently for the good future of whole Israel. The future of the post-exilic community is viewed in the close connection with its liberation from generalizations, “genetically” rooted barriers and all kind of stereotypes, which are seen as a problem in dealing with the memory of this community. The solution thus lies in the self-critical, active and unbroken recalling of all secluded places in communal memory.

Kniha Rút jako intertextuálně atraktivní text – nástin problematiky

Biblická kniha Rút je z mnoha hledisek významným textem. Jedná se o součást tzv. Megilot, tedy svátečních svitků, a konkrétně Rút je čtena během svátku Šavuot. Takové specifické liturgické užití v rámci komunity starého Izraele a v rámci pozdějšího judaismu je pro jakýkoliv text jistou výsadou. Když ale poučený čtenář přihlédne k obsahu knihy, dochází přirozeně k řadě otázek. Rút jako literární postava je Moábkou, tedy představitelkou národa, který je v mnoha jiných textech spojen s duchovním ohrožením, nečistotou a prokletím pro Hospodinův lid. To je umocněno faktem, že se jedná o ženu, která je v textech Starého zákona nahlížena převážně v podřízeném vztahu k muži, jako představitelka jinakosti a nevypočitatelnosti, zvláště pokud se jedná o ženu-cizinku. Rút je tedy literárně vymodelována

¹ Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2013–266201.

jako koncentrát *jinakosti*, nakonec ale není pro Izrael nositelkou prokletí, nečistoty a zkázy, ale naopak – požehnáním, vykoupením a budoucností. Klíčové pro tuto studii je to, *jak* se tento přerod děje. Literární stavba, zpracovanost a plasticita děje je zásadním bodem, který přispívá k samotnému smyslu příběhu a komplexnosti intertextuálních vazeb.

Kniha Rút sice neobsahuje přímé citace jiných textů, ale je celkem bohatá na krátké zmínky, narážky (aluze) týkající se jiných biblických postav nebo na podobnosti s nimi a s dalšími motivy (požehnání, odchod z vlastní země a návrat do ní, opuštění vlasti a odchod do cizí země, vyvolenost Izraele, vdovství atd.). Svým obsahem tedy nabízí široké pole možností intertextuálního čtení.

Studie si neklade za cíl odpovědět na všechny otázky a prosvítit všechna zákoutí textu (např. problematika specifické podoby levirátního práva v Rút, možné redakce knihy nebo navázanost na postavu Davida). Hlavním zájmem je zkoumat, jak jsou jiné texty přítomny v knize Rút, jak je transformuje a rekonfiguruje, do jakého světla vrhá spřízněné texty, ale své místo má rovněž snaha o rekonstrukci sociálně-kritického působení knihy v rámci své doby, tedy toho, jakou vizi světa a Izraele Rút přináší a chce prosadit. Pozornost je věnována zejména vztahu ke knihám Ezdráš a Nehemjáš (dále jen EN), ale také protimoábským textům z knihy Numeri a Deuteronomium a narážkám na narativy knihy Genesis, jako je Abramovo putování do nové země, počátky Moábu v Gn 19 a Gn 38 (Júda a Támar). Studie razí tezi, podle které je Rút sofistickou reakcí na uzavřené pojetí vyvolenosti Izraele a snahy o jeho „čistotu“ v EN. Závěr studie je věnován úvaze o tom, jak může Rút proměňovat intertext dnešního čtenáře – zejména židovského a křesťanského.

1. Koncept intertextuality a jeho přínos pro čtení biblických textů

Intertextualitu lze chápat jako perspektivu, podle které se z textu stává intertext podoby pletiva, sítě nebo univerza vzájemných vztahů. Takové reinterpretaci ale není podroben pouze text jako literární produkt, dílo nebo artefakt, ale v konečném důsledku i celá skutečnost a sociálně-kulturní dynamika. Text už není nahlížen jako stabilní předmět s konstantními rysy, je relativizováno jeho místo v lineární časovosti a je spíše viděn jako systém v pohybu, proces, a dokonce jako funkce.² Intertextualita jako pojem se poprvé objevuje v myšlení Julie Kristevy na konci 60. let

² DANIELA HODROVÁ, „Text mezi texty“, *Česká literatura*, 2003, roč. 51, č. 5, s. 538.

20. století jako dobová reakce na dřívější myšlenkové směry, které měly tendence vytvářet ucelený teoretický popis a aparát nástrojů, jež lze při literární a lingvistické analýze aplikovat – zejména se jedná o strukturalismus.³ Jedná se celkově o bouřlivé období, kdy v kruhu levicových intelektuálů časopisu *Tel Quel* vznikaly texty, které měly obecně vyhrocený, manifestní charakter a usilovaly o proměnu společnosti samotné. Jejich koncepce vznikaly v prostředí krize dosavadních jistot na poli humanitních věd a přinesly mezi jinými i takové představy, jako je „smrt autora“.⁴ Kde jsou však autoři mrtví, ztrácí se i jejich výsadní právo na originální znění textu, navíc v každé „krizi hodnot“ tradiční autority přestávají být autoritami a na místo vědecké smířlivosti a věčnosti nastupuje politický boj. To je vidět i na textech Kristevy, kde nejsou na prvním místě citována jména autorit z pole literárních teorií, ale předcházejí jim jména ideologických a politických představitelů, v jejichž světle jsou texty psány a k nimž se otevřeně hlásí.⁵ Kristeva vnáší písící subjekt, tedy autora, ale i adresáta dovnitř do textu a nechává je zcela rozplynout. Její pojetí je tedy dost radikální, nechává „ztextuálnět“ autora, adresáta a prakticky celou společnost. To má však dalekosáhlé důsledky. Tento pohled vylučuje dvě představy: za prvé, že znak odkazuje k realitě a za druhé, že realita sama existuje přirozeně a netextualizovaně, nezávisle na sémiotických procesech. Dochází také ke zrušení rozdílu synchronního a diachronního rozměru textu jejich zpřítomněním, k rozplynutí linearitu času do jakéhosi *všečasu*, kde je přítomné, minulé i budoucí vzájemně prostoupeno. Znak v pojetí Kristevy sice odkazuje k realitě, která je však (*inter*)textová a vytvořená sémiotickým procesem, ve kterém je *označující–označované* nahrazeno *označujícím–označujícím*.⁶

Za faktického praotce intertextuality jako fenoménu je ale považován ruský literární teoretik a filosof Michail M. Bachtin se svým pojetím smyslu rodícího se z dialogu a různých polarit a s pojetím kultury jako prostoru

³ Je ale třeba říct, že mezi progresivním pojetím intertextuality u Kristevy a strukturalismem je velice tenká, ale zároveň i propastná hranice: „*Strukturalismus ve své klasické podobě vidí jednotlivý text v množství vztahů, ve struktuře odkazů, vidí jej jako průsečík heterogenního kódu a překračuje jeho hranice tam, kde jej považuje za část celkového textu jednoho autora, jedné epochy nebo celé kultury. Přesto mu nejde o difuzní prostor mezi texty, o nekontrolovatelnou komplexitu smyslu, ale spíše se zdá, že tato komplexnost není pro systémové a strukturální myšlení dosažitelná*“ in RENATE LACHMANNOVÁ, „Intertextualita a dialogičnost“, in: MIROSLAV ČERVENKA, *Čtenář jako výzva: Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*, Brno: Host, 2001, s. 255.

⁴ ROLAND BARTHES, „Smrt autora“, *Aluze*, 2006, roč. 10, č. 3, s. 56–58.

⁵ JULIA KRISTEVA, *Slovo, dialog a román*, Praha: Sofis, 1999, 82 s.

⁶ „...psaní čte nějaké jiné psaní, čte samo sebe a konstruuje se v jakési destruktivní genezi“ in KRISTEVA, *Slovo, dialog a román*, s. 20.

rozličných, vzájemně soupeřících diskurzů.⁷ Bachtinova dialogičnost se také rodila v polemice, a sice s formalismem, strukturalismem a novokantovstvím.⁸ Byl to právě Bachtin, který uvedl jakousi dvojznačnost svého dialogického pojetí skutečnosti – jako obecné filosofické a místy až mystizující teorie, podle které je dialog nejzákladnější způsob existence,⁹ ale i jako instrumentu pro porozumění smyslu literárních děl a textů.¹⁰

V poměrně krátké době po prvotním impulsu Kristevy bylo vytvořeno různými autory extrémní množství nové terminologie, která se vzájemně prostupuje, překrývá nebo si protiřečí. Celý koncept je dále rozvíjen hlavně v pracích Rolanda Barthesa, Jacquesa Derridy, Harolda Blooma, Michaela Riffattera, Gérarda Genneta, Jonathana Cullera a dalších.¹¹ Autoři mají potřebu si vytvářet vlastní zásobárnu pojmů, pojmy staré nově nadefinovat a přizpůsobovat si je, což na jednu stranu umožňuje vznik vždy originálního pojetí, na druhou však přesycenost celkového prostoru intertextuality a jeho značnou nečitelnost. Shamma Schahadatová uvádí výčet pojmů, které usilují o postižení vztahu text–text u různých autorů: *intertext* (jednou myšlen jako text předchozí, jindy následný), *subtext* – *kon-text*, *mezitextovost*, *paratextovost*, *metatextovost*, *architextovost*, *hypertextovost*, *genotext*, *fenotext*, *pretext*, *post-text*, *manifestní text*, *referenční text*.¹² Vedle toho lze nalézt i další pojmy jako: *hypotext*, *anatext*, *transtext*, *text v textu*, *autotext*, *prototext*, *text*.¹³

Takové pluralitě se ale nelze divit, protože do značné míry souvisí se samotnou podstatou tohoto fenoménu, rozsahem změny paradigmatu, který s sebou nese, ale také proto, že intertextualita čerpá z rozmanitých zdrojů (psychoanalýza, filosofie, lingvistika, literární kritika, věda atd.) a dovolávají se jí myšlenkové proudy nejrůznějších původů: literární věda, sémiotika, lingvistická poetika, rétorika, socio-rétorická kri-

⁷ Rozdíl mezi Bachtinem a Kristevou je zjevný v tom, že Bachtin stále trvá na spojení/setkání subjektů a v jeho případě lze spíš mluvit o intratextualitě.

⁸ MICHAEL HOLQUIST, *Dialogism: Bakhtin and His World*, 2. vyd., London: Routledge, 2002, s. 13–19, 39–46.

⁹ MIKHAIL BAKHTIN, *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, University of Minnesota Press, 1984, s. 293.

¹⁰ Svědčí o tom například jeho pojem *chronotop*, který text váže ke konkrétnímu času, nebo pojem *heteroglosia*, který pomáhá v textu/díle identifikovat různé způsoby řeči a s nimi svázané sociální konfigurace. Viz HOLQUIST, *Dialogism: Bakhtin and His World*, s. 111.

¹¹ V českém prostředí se můžeme setkat s originální a dodnes přínosnou prací JIŘÍHO HOMOLÁČE z poloviny 90. let minulého století *Intertextovost a utváření smyslu v textu*, Praha: Karolinum, 1996, 116 s.

¹² SHAMMA SCHAHADAT, „Intertextovost: čtení – text – intertext“, in: MILTOS PECHLIVANOS, *Úvod do literární vědy*, Praha: Hermann & synové, 1999, s. 360n.

¹³ LACHMANNOVÁ, „Intertextualita a dialogičnost“, s. 246.

tika, strukturalismus, poststrukturalismus, dekonstrukce aj. Jejím projevem není jenom mimořádná terminologická roztržičnost, nýbrž i dynamická otevřenost pojmu. Lze říci, že na poli zkoumání intertextuality vznikl synkretický diskurz vyznačující se propojováním teoretické a interpretační perspektivy, spoji a výměnami mezi různými přístupy ke konstituování smyslu daného textu nebo díla.

Ve vztahu k intertextualitě existují *progresivnější*, v *jeden intertext splývající* tendence přibližující se ke Kristevě, ale taky *umírněnější* tendence (k níž se tato studie přiklání), které se snaží celý intertextuální interpretativní horizont zpřehlednit, dát mu jistá pravidla a učinit z něho prakticky použitelný nástroj pro různé projekty vyžadující interpretační úsilí. Příkladem je Gérard Genette, podle kterého klade intertextuální čtení na čtenáře nárok. Ten musí intertextuálním vztahům rozumět, aby měl představu o smyslu textu a o kultuře *za textem*.¹⁴ Takto pojatému konceptu intertextuality má blízko Lubomír Doležel s pojmem *transdukce*, který zahrnuje mezitextové a mezikulturní vlivy, přenosy, adaptace a transformace. To se týče i zamlčení nebo přenosů z jednoho žánru do druhého. Na důkladné znalosti (inter)textur pro celkový úspěch interpretace trvá i Michael Riffaterre, podle kterého čtenář nemůže zůstat u horizontální četby, ale musí operovat se všemi mimotextovými, literárními a kulturními vztahy.¹⁵ Jak je vidět, v takovém pojetí je čtenář textu pro rozpoznání intertextuálních kódů klíčovým prvkem, ale ono intertextové odkazování je nakonec otevřeno i směrem ke čtenáři a jeho kontextu.¹⁶ Aby tedy bylo intertextuální čtení úplné, je důležitá čtenářova znalost vlastního kontextu.

Intertextualita samozřejmě neminula ani starozákonní biblistiku a toto spojení vygenerovalo poměrně bohaté spektrum prací různé kvality a různého zaměření.¹⁷ Vzhledem k širokému rozptylu způsobu intertextuálního

¹⁴ GÉRARD GENETTE, *Palimpsests, Literature in the Second Degree*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, s. 2, 4–7.

¹⁵ ZOFIA MITOSEKOVÁ, *Teorie literatury. Historický přehled*, Brno: Host, 2010, s. 387.

¹⁶ PETR A. BÍLEK, *Hledání jazyka interpretace k modernímu prozaickému textu*, Brno: Host, 2003, s. 182.

¹⁷ Existuje vícero kratších studií, ale i knih, které se věnují čtení různých biblických textů za použití díla a pojmosloví Michaila Bachtina, ale i těch, které jsou progresivnější a jdou dál do postmoderních důrazů čtení, nejednou až do území hraničícího s iracionalitou. Pro další kritiku viz JAMES BARR, *History and Ideology in the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 141–162. Příkladem velice kvalitní studie je např. SARAH NICHOLSON, *Three Faces of Saul: An Intertextual Approach to Biblical Tragedy*, London: Sheffield Academic Press, 2002. JSOTS Supplement Series, 339, 281 s. nebo také níže uvedená práce Petera W. Laua. Mnoho studií se věnuje spíše pravidlům identifikace vnitrobiblických aluzí bez hlubší analýzy módu vzájemných vztahů a přepracování: MICHAEL FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, New York: Oxford University Press,

nahlížení i rozmanitosti kritické biblické interpretace si volbu specifické podoby intertextuálního pojetí musí každý badatel zodpovědně rozhodnout i se všemi důsledky sám za sebe. Tato krátká studie se drží kritické podstaty bádání a úplně nepomíjí lineární časovost a celkovou dějinnost textu. Vybírá si ale ty podoby a možnosti intertextovosti, které můžou kritickou reflexi textu zdynamizovat a prohloubit. Autor studie zastává názor, že intertextuální čtení není o rozpoznání *jednosměrných* vlivů starších textů při novém psaní, o rekonstrukci pramenů, tradic a forem, které se na jeho konstrukci podílely, ale o zachycení celé šíře *vzájemných* propojení a jejich typů, o rekonstrukci „situace čtení“, tedy sociálního, politického, kulturního a náboženského milieu, ve kterém text vznikl a působil, a potažmo toho, jak text mohl proměňovat komplexní pletivo své doby a jaké světlo vrhal na texty už známé.¹⁸ Z prací, které čtou knihu Rút intertextuálními „brýlemi“, budu jmenovat především podnětnou dizertaci Petera W. Laua¹⁹ a komentář Kirsten Nielsenové.²⁰ Tato studie se ale pokouší o vlastní analýzu intertextových relací.

2. Datace knihy Rút

Datace starozákonních knih je stále živě diskutována a kniha Rút není výjimkou. Jaký význam má datace knihy Rút a jiných textů, ke kterým ji vážou vztahy pro intertextuální čtení? Biblické texty v rámci kritického zkoumání nelze z dějin úplně vyřadit jako nadčasovou nebo všečasovou entitu po způsobu Kristevy. Když volíme poněkud umírněnější formu intertextuálního chápání, tak pro pochopení dynamiky intertextuálních vazeb Rút má tato otázka své místo, ale jak nakonec uvidíme, nemusí to být nutně místo zásadní. Z volby datace může vyplynout, jestli je Rút protestem proti snahám o čistotu Izraele v EN a v Dt, jak to vnímá většina badatelské obce, nebo je jimi Rút překonávána. Jen malá část badatelů

1985; LYLE ESLINGER, „Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: The Question of Category“, *Vetus Testamentum*, 1992, roč. 42, č. 1, s. 47–58; BENJAMIN D. SOMMER, „Exegesis, Allusion and Intertextuality in the Hebrew Bible: A Response to Lyle Eslinger“, *Vetus Testamentum*, 1996, roč. 46, č. 4, s. 479–489; PAUL R. NOBLE, „Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions“, *Vetus Testamentum*, 2002, roč. 52, č. 2, s. 219–252.

¹⁸ JONATHAN CULLER, „Presupposition and Intertextuality“, in: JONATHAN CULLER, *The pursuit of signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, s. 103.

¹⁹ PETER W. LAU, *Identity and Ethics in the Book of Ruth*, Berlin: De Gruyter, 2011, 246 s.

²⁰ KIRSTEN NIELSEN, *Ruth: A Commentary*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, 124 s.

se přiklání k dataci do předmonarchického a exilního období,²¹ proto se zaměříme především na poexilní a monarchické období.

2.1. Argumenty pro poexilní datování

Je k němu uváděno několik důvodů: pozdní podoba hebrejštiny a údajné arameizmy, potřeba vysvětlení zvyků a zákonní praxe s odvoláním na to, že se to v Izraeli děje „odedávna“ (4,7) a také rozdíly v aplikaci levirátního práva mohou naznačovat buď jeho pozdější reinterpetaci, nebo nesprávné pochopení; existují podobnosti mezi rodopisem v knize Rút (4,18–22) a kněžskými rodopisy v Pentateuchu a knihách Paralipomenon (1 Par 2,3–15); kanonické zařazení knihy Rút mezi Spisy – kvůli předpokladu, že ty byly zkompletovány po Prorocích; přítomný motiv cesty ze země a navrácení by mohl být reflexí zkušenosti exilu. Pro pozdní datování mluví rovněž literární charakteristika a strategie knihy, která je v mnohém podobná pozdní knize Ester. I v rámci poexilního datování ale existuje rozptyl mezi názory badatelů. Někteří se kloní k ranému poexilnímu období,²² jiní ji kladou do doby velice pozdní, zejména Erich Zenger, který její konečnou redakci z důvodu údajného mesiášského aspektu klade do 2. století před Kr.²³

2.2. Argumenty pro monarchické datování

Datování do období království získalo svou popularitu na konci 20. století. Takové datování je založeno na několika předpokladech: údajná žánrová a teologická podobnost s texty, které jsou považovány za starší (knihy Soudců, josefovské pásmo z knihy Genesis, dějiny královského dvora z 2. knihy Samuelovy); apologie krále Davida, jeho dynastie a objasnění jeho původu. Edward Campbell²⁴ přišel s tezí, podle které byl příběh v ústní podobě vytvořen v době Šalomouna a sepsán v období od 9. do 8. století př. Kr., jiní vznik knihy posouvají do doby kralování Jošijáše. Zajímavým poznatkem je, že komentář Kirsten Nielsenové, který je do velké míry založen právě na analýzách intertextuálních vztahů, se kvůli narážkám na výše zmíněné texty přiklání spíše k monarchickému datování.²⁵

²¹ Pro přehled ROBERT L. HUBBARD JR., *The Book of Ruth*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1988. The New International Commentary on the Old Testament, s. 23, 24.

²² ZIONY ZEVIT, „Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations“, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 2005, roč. 117, s. 576–594.

²³ ERICH ZENGER, *Das Buch Ruth*, Zürich: Theologischer Verlag, 1992, Zürcher Bibelkommentare, s. 28.

²⁴ EDWARD CAMPBELL, *Ruth*, Garden City: Doubleday, 1975, Anchor Bible 7, s. 24.

²⁵ NIELSEN, *Ruth: A Commentary*, s. 12–17.

2.3. Datování jako problém

Je možné vidět, že datování Rút (a mnohých dalších starozákonních textů) není exaktním projektem. Kupříkladu je často uváděno, že právě ideologicko-teologická stránka knihy je výrazným orientačním bodem pro její datování. Konkrétně to znamená, že její jistý „univerzalizmus“ a otevřenost vůči cizincům jsou často vnímány jako protest proti endogamické reformě v EN.²⁶ Tentýž argument ale Arndt Meinhold užívá k prosazování předexilního datování.²⁷ Dalším příkladem je vnímání teologické strategie, kdy je Bůh spíše v pozadí událostí a objevuje se převážně v promluvách postav, zejména ve formulích pozhánání. Ronald Hals to považuje za důkaz monarchického původu knihy, konkrétně ji vidí jako produkt „osvícenství“ z doby Šalomouna.²⁸ Stejný argument může být ale viděn i z hlediska podobnosti s knihou Ester, která je jasně pozdní a obsahuje podobnou „teologickou“ strategii.²⁹

Známy je pokus F. Bushe³⁰ datovat Rút pomocí lingvisticko-filologických analýz, tedy jakýmsi sečtením tvarů, které jsou řazeny mezi pozdní biblickou hebrejštinu, vůči těm, které jsou obvykle považovány za ranou neboli „standardní“ biblickou hebrejštinu. Poměr raných a pozdních rysů hebrejštiny je 10:8, na základě čehož usuzuje, že autor knihy Rút nežil dříve než v mezidobí mezi ranou a pozdní hebrejštinou, tedy od pozdního předexilního období do období poexilního. Jako nejpravděpodobnější se mu jeví rané poexilní období.³¹ Předpoklady takové metody datování jsou ale sporné. I kdybychom přijali její obsah pozdních a raných rysů biblické hebrejštiny, tak takové sčítání a porovnání nemůže být exaktní, protože nebere do úvahy možnost imitace specifického jazykového stylu spojeného s autorským záměrem nebo s ohledem na návaznost na styl dostupné tradice.³² Jako více pravděpodobná se jeví možnost, že „pozdní“ i „raná“ bib-

²⁶ ANDRÉ LACOCQUE, „Subverting the Biblical World: Sociology and Politics in the Book of Ruth“, in: PETER S. HAWKINS a LESLEIGH CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York: Fordham University Press, 2006, s. 20–30.

²⁷ ARNDT MEINHOLD, „Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für Datierung“, *Theologische Zeitschrift*, 1976, roč. 32, s. 129–137.

²⁸ RONALD M. HALS, *The Theology of the Book of Ruth*, Philadelphia: Fortress Press, 1969, 81 s.

²⁹ SUSAN NIDITCH, „Legends of Wise Heroes and Heroines“, in: DOUGLAS A. KNIGHT a GENE M. TUCKER, *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, s. 454.

³⁰ FREDERIC W. BUSH, *Ruth, Esther*, Dallas: Word Books, 1996. Word Bible Commentary 9, s. 22–24.

³¹ Tamtéž, s. 30.

³² IAN YOUNG, „Late Biblical Hebrew and the Qumran Peshet Habakkuk“, *Journal of Hebrew Scriptures*, 2008, č. 8, s. 15–16.

lická hebrejšтина víceméně dlouho koexistovaly během období předexilního, exilního i poexilního.³³

2.4. Volba datování

Tato studie volí datování knihy Rút do perského období, zejména z důvodu ideologicko-teologických a také proto, že svět implikovaného čtenáře v perském období zapadá do světa a výzev knihy Rút více než kterýkoliv jiný.³⁴ Datování do perského období si ale neklade nárok na definitivnost, je subjektivní volbou pro potřeby této studie. Jak bylo řečeno výše, z hlediska intertextuálního čtení je zásadní rekonstrukce toho, jakým způsobem může nebo mohla kniha Rút proměňovat intertext sociální a kulturní. To se může týkat každé doby, ve které je konkrétní text – v tomto případě Rút – již k dispozici. I kdyby byla tato kniha předexilní nebo exilní provenience, neruší to možnost její sociálně kritické role v době perské. Pro čtení zaměřené na intertextuální vztahy je důležitý spíše jakýsi *kairos* textu, tedy jeho možné „zapadnutí“ do dané situace, ne ani tak *chronos* textu.

3. Literární žánr Rút

Knihy Rút je díky své významové komplexnosti, plasticitě děje a estetickým kvalitám obvykle považována za mistrovské dílo. Hermann Gunkel označil Rút z hlediska *Formgeschichte* za novelu, nový žánr (*Gattung*), který v zájmu jistého vylíčení postav záměrně používá přehánění.³⁵ Takové označení Rút od té doby provází velice často, bývá ale také charakterizována jako *krátký příběh*, zejména kvůli své délce, ale také kvůli tomu, že na rozdíl od novely, která postavy a situace rozvíjí, krátký příběh jejich vnitřní podstatu pouze zjevuje.³⁶ Takové přesné rozdělení ale není úplně možné – jak je možné v případě Rút rozhodnout, jestli je její postava a děj rozvíjen, nebo je jenom odhalována jeho podstata? Některé studie se zabý-

³³ IAN YOUNG – ROBERT REZETKO – MARTIN EHRENSWARD, *Linguistic Dating of Biblical Texts*, London: Equinox, 2008, s. 341–360.

³⁴ Tato volba vychází zejména ze studie Petera W. Laua, který mapuje spojnice mezi knihou Rút a jednotlivými obdobími a také hodnotí možnost jejího datování do doby Chizkijáše a Jošijáše. LAU, *Identity and Ethics in the Book of Ruth*, s. 145–190.

³⁵ „...eine neue Gattung, die im Interesse der Charakterschilderung soweit ausgesponnen ist.“ I navzdory takové charakteristice je třeba říct, že Gunkel odmítá vidět v Rút jakousi skrytou politickou agendu a vnímá její estetickou hodnotu v jisté izolaci od ostatních knih kánonu. HERMANN GUNKEL, *Reden und Aufsätze*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913, s. 85.

³⁶ W. LEE HUMPHREYS, „Novella“, in: *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable: Narrative Forms in Old Testament Literature*, Sheffield: JSOT Press, 1985, s. 84–85.

valy podobnostmi mezi knihou Rút a helénistickou literaturou nebo anticou komedií a tragédií.³⁷ Takové spojnice ale nejsou z hlediska komparace těchto žánrů s knihou Rút úplně přesvědčivé.³⁸ Gunkelova charakteristika Rút je velice výstižná a odhaluje důležitý prvek literárně-teologické imaginace a užití jakéhosi „natažení“ postav a děje za obvyklé meze. Na to navazuje André LaCocque a dodává, že takový styl má za cíl ukázat mezní možnosti a dospět díky němu k etickému poučení.³⁹ Je ale potřebné blíže vymezit, o jaký druh novely se jedná, případně, jaký je její vztah k dějinám.

3.1. Narativní fikce a paměť Izraele

Z výše uvedeného je jasné, že se v případě Rút jedná o fikci. Popis života je ale velice realistický, je v něm přítomná smrt, vdovství, hořkost, ale také radost a jistá naděje. Odvolává se rovněž na zvyklosti, postavy z literární paměti Izraele a je zasazen do doby Soudců. Robert Alter proto Rút nazývá historizující fikcí.⁴⁰ Mark S. Smith zastává názor, že se takové fikce vážou spíše k literární a kulturní *paměti* Izraele, ne k historii.⁴¹ Lze tedy říct, že se v případě Rút jedná o novelu, která i navzdory své fiktivnosti a přehánění aktivně pracuje s pamětí Izraele. Takový vztah k paměti není ale nasměrován pouze do minulosti, tedy za použití známých postav, příběhů a prvků ze života, ale i do budoucnosti. Záměrem takové novely je vložit do této paměti i nově vytvořené postavy (zejména Rút) a své vlastní vize, a tak formovat budoucí identitu a život komunity.⁴²

³⁷ NEHAMA ASCHKENASY, „The Book of Ruth as Comedy: Classical and Modern Perspectives“, in: PETER S. HAWKINS a LESLEIGH CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York: Fordham University Press, 2006, s. 31–44.

³⁸ LAWRENCE M. WILLS, *The Jewish Novel in the Ancient World*, Ithaca: Cornell University Press, 1995, s. 225.

³⁹ V takovém příběhu může Moábka Rút představovat morální vzor, připojit se k Izraeli a nakonec přispět k jeho dobru a budoucnosti. Takový příběh není neutrální, zpravidla z něho plynou pro čtenáře závažné důsledky. Podobně bychom mohli charakterizovat i knihu Jób, ve které může bezdůvodně trpět bohobojný a dokonalý Jób, nebo knihu Jonáš, ve které se k Hospodinu obrací celé pohanské město, nebo tzv. dvorní narativy jako Ester, kde se z bezvýznamné židovské dívky stává perská královna, a příběh o Josefovi v Egyptě, v kterém se z izraelského otroka stane druhý muž po faraónovi, zachránce Egypta i svých bratrů. viz ANDRÉ LACOCQUE, *Ruth: A Continental Commentary*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2004, s. 9–10.

⁴⁰ ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981, s. 34.

⁴¹ MARK S. SMITH, *Memoirs of God: Memory, History and the Experience of Divine in Ancient Israel*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2004, s. 10–18.

⁴² KRISTIN MOEN SAXEGAARD, *Character Complexity in the Book of Ruth*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, s. 49.

4. Rút a EN

Je obvyklé, že komentáře ke knize Rút zmiňují vztah k EN a v případě pozdního datování i to, že se jedná o kritickou reakci na sociálně-náboženskou situaci v raném období druhého chrámu, ba dokonce o protest proti ní. Napětí mezi Rút a EN je nepopiratelné, je ale důležité pochopit vnitřní strukturu etnicko-náboženské vize EN a jemné nuance jejího vztahu k příběhu Rút.

EN je vskutku textem, který staví zdi a dává důraz na oddělení od národů země jako ochranu před rituálním znečištěním (מַעְמֵי הָאֲרָצוֹת – Ezd 9,1; 10,11; Neh 10,29; מִטְּמֵאתָ גֹיֵי-הָאָרֶץ – Ezd 6,21; כָּבֵד בְּנֵי נֹכַר – Neh 9,2). Studie N. Glovera,⁴³ která se opírá při analýze etnicity Rút o současné etnologické teorie, ale vnímá tyto snahy jako nezbytné pro zachování etnické identity Izraele, ne jako něco pramenícího z ryzích předsudků nebo paranoie. Argumentuje tím, že kdyby příbuzenské vazby a kultické omezení byly omezeny, etnická skupina jako diferencovaná entita by mohla přestat existovat.⁴⁴ Podle něho neexistuje zásadní protiklad mezi Rút a důrazy EN, protože Rút pojednává o cizince, která se přiklonila k Hospodinu, Bohu Izraele, nevrátila se ke „svému lidu a ke svým bohům“ a funguje v příběhu jako vzor angažovanosti ve prospěch druhého – v tomto případě Noemi, její rodiny a potažmo i Izraele. Řečeno v terminologii EN, Rút se podle něj odvrátila od nečistoty pohanů k dotazování Hospodina a k Tóře (Ezd 6,21; Neh 10,29). Glover si tedy všímá jakési „mezery“ v textu EN, přes kterou může proklouznout i Moábka, když se odvrátí od své kultické minulosti a svého původu a přikloní se k Hospodinovi. Doslova píše, že kdyby se Rút v noci na humně připlížila k Nehemjášovi, její příběh by měl stejný konec.⁴⁵ I navzdory těmto zvláštnostem, které v textu EN můžeme nalézt, je v něm mnohem více snahy o oddělenost od pohanů, zvláště pokud se to týká smíšených manželství. Moábky jako hrozba, od které je potřeba odstoupit, jsou několikrát zmiňovány a propuštění žen cizinek je možné vnímat jako jakési završení procesu očisty (Neh 13,1–3. 23, Ezd 9–10). Možnost konverze těchto žen není vůbec diskutována, problémem je už prosté mísení, které je ztotožněno se zpronevěrou vůči Bohu (Neh 13,27). Nehemjáš uvádí Šalomouna jako příklad odpadnutí způsobený cizinkami (13,26). Argumentace Ezdráše v 9. a 10. kapitole je ale poněkud odlišná⁴⁶ (nejde

⁴³ NEIL GLOVER, „Your People, My People: An Exploration of Ethnicity in Ruth“, *Journal for the Study of the Old Testament*, 2009, roč. 33, č. 3, s. 293–313.

⁴⁴ Tamtéž, s. 306.

⁴⁵ Tamtéž, s. 309.

⁴⁶ Nehemjáš se od Ezdráše ve své argumentaci poněkud liší, manželství s cizinkami je pro něho především možností pro odpadnutí Izraele, není nahlíženo z perspektivy konceptu

nám zachoval hrstku těch, kdo vyvázli, a dal nám zakotvit na svém svatém místě“ (v. 8). Komunita navrátilců je tedy „svaté símě“ (9,2), které je na Božím svatém místě (בְּמִקְוֵם קֳדְשׁוֹ) a provinila se tím, že dovolila cizinkám jako nositelkám nečistoty na něm pobývat. Problémem žen cizinek u Ezdráše není hlavně to, že by vedly k odpadnutí od Hospodina, ale hlavně jejich vlastní podstata, tedy to, že znesvěcují zem svou nečistotou (בְּטִמְאוֹתָם, נְדָדָה – termíny použity v Ezd 9,11).

Koncept nečistoty, která znesvěcuje svatost lidu a potažmo i svatého Božího místa, je znám například z Lv 15,31: „*Tak budete zdržovat Izraelce, aby se neznečistili a pro své znečistění nezemřeli, kdyby znečistili můj příbytek, který je uprostřed nich*“. Lv 15,31 je završením oddílu, který se věnuje nečistotě způsobené výtokem, noční polucí a menstruací (v. 32 a 33). Problémem v tomto případě není nečistota sama o sobě (jedná se o znečištění, kterým se nedá předejít), ale to, jak se vyhnout kontaktu s nečistotou (טִמְאוֹה) a jaké očistné rituály je potřeba vykonat. Problémem je nejen člověk jako nosič nečistoty, ale také předměty, se kterými přichází do kontaktu (podobně i Nu 19,22), protože každý čistý, který s nimi přichází do kontaktu, se stává nečistým. Kumulativní potenciál nečistoty je vyjádřen vyhlášením, že když nebudou vykonány potřebné očistné rituály, nečistota může přijít do kontaktu se svatostánkem, Hospodinovým příbytkem (מִשְׁכַּן). Podobně mluví i Lv 22,3, kde je Áronovým synům určeno, že „*kdyby se někdo ve vašich pokoleních ze všeho vašeho potomstva přiblížil ke svatým darům, které Izraelci oddělují Hospodinu jako svaté, a byl nečistý, bude vyobcován od mé tváře. Já jsem Hospodin*“. Termín נְדָדָה je v kněžských textech užit téměř výlučně v souvislosti s menstruací a je součástí konceptu nečistoty (טִמְאוֹה).

Potíž se ženami v Ezd 9–10 je tedy poněkud jiná, než jak ji vnímá Deuteronomium. Hlavním problémem je, že tyto ženy jsou jaksi ze své podstaty zdrojem nečistoty/znesvěcení, a tím se stávají protějškem „svatého símě“ na „svatém místě“.⁴⁸ To je patrně hlavní důvod, proč je voleno radikální řešení oddělení/rozluky. Podle takto přejatého vzorce aplikovaného na smíšená manželství ti, kdo byli nakaženi nečistotou (i bez záměru) a přitom přijdou do kontaktu se svatostí, můžou zemřít. Právě to je náhled, který je podkladem pro Ezdrášovo modlitební zděšení (Ezd 9,14).

Rozkrýt takto ontologicky až geneticky nahlíženou nečistotu/svatost je klíčové pro pochopení literárně-teologické strategie knihy Rút a porozumění jejím vzájemným texturám. Rút se ve vztahu k EN nachází kdesi mezi

⁴⁸ JACOB MILGROM, *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday, 1991, s. 731.; podobně i JAN JOOSTEN, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Law in Leviticus 17–26*, Leiden: Brill, 1996, s. 124.

konfrontací a navázáním na jeho diskurzivní schéma. Rút totiž také pracuje s genetickým konceptem vyvolenosti Izraele a svatosti, ale zároveň s ním velice subtilně polemizuje a modifikuje jeho obsah.

5. Rút jako kniha počátků

V knize Rút najdeme několik spojnic s příběhy praotců, které narážejí na počátky Izraele. Motiv opuštění vlastní země a odchod do jiné země spojuje Rút s praotcem Izraele, Abrahamem (Gn 11,29–12,5). Rút je tedy představena ve spřízněnosti s ním, nejprve ve smyslu životního směru – opuštění „své země“ a putování do cizí země spojené s Hospodinem. Na tom je založen dialog během prvního setkání Boáza s Rút, kde Rút pokládá otázku, která by docela dobře mohla být spontánní otázkou jak implikovaného, tak i dnešního poučeného čtenáře: „*Jak to, že jsem u tebe došla přízně, že se mě ujímáš, ačkoliv jsem cizinka?*“ (Rt 2,10) a Boáz odpovídá: „*Jsem dobře zpraven o tom, co jsi po smrti svého muže učinila pro svou tchýni, že jsi opustila otce i matku i rodnou zem a odešla jsi k lidu, který jsi dříve neznala. Necht' ti Hospodin odplatí za tvůj skutek. Ať tě bohatě odmění Hospodin, Bůh Izraele, pod jehož křídla ses přišla ukrýt*“ (2,11.12). Dalo by se dokonce říct, že rozhodnutí Rút pro odchod do Betléma má díky literární výstavbě narativu ještě větší kvalitu, zejména díky tomu, že Rút zakouší několikanásobné odrazování Noemi a je svědkem toho, jak se její příbuzná Orpa tímto odrazováním nakonec nechá „zlomit“ a vrátí se do své země (1,8–16).⁴⁹ Rút tedy neruší důraz na původ, ale připomíná počátky Izraele, které nejsou v jakémsi zázračném a svatém vakuu, ale musí se logicky dít v kontaktu s národy a skupinami jinými než je teď on sám. Abraham není praotcem Izraele díky svému „svatému původu“, ale díky tomu, že se rozhodl zanechat minulost a odejít ze svého „rodiště“, „domu svého otce“, do země, kterou mu má Hospodin ukázat (Gn 12,1). Poučenému čtenáři, který zná příběhy praotců (což můžeme směle předpokládat i u implikovaného čtenáře), ale nemůže uniknout, že Abram neputuje do země sám, ale s Lótem, praotcem Moábců (Gn 12,5). Etiologie Moábu v knize Genesis sice nahrává náhledu, podle kterého je ve všech Moábcích zakódováno něco nízkého, incestního a zvráceného, něco, co nelze odpreparovat a odmyslet,⁵⁰ narativ Rút se ale s tím vyrovnává pomocí reminis-

⁴⁹ NIELSEN, *Ruth: A Commentary*, s. 16, ale také například Šabbat 55a, který si všímá jiné významové nuance: „Abraham šel na Boží pokyn, ale Rút z vlastní iniciativy.“

⁵⁰ Patrně také souvisí s hlasy volajícími po čistotě Izraele a jeho oddělenosti od jiných národů v perském období. THOMAS L. BRODIE, *Genesis ad Dialogue: A Literary, Historical and Theological Commentary*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 60 a 257; Také LES-

cence na onu scénu, která následuje po útěku ze Sodomy (Gn 19,30–38). Setkání „na humně“ s Boázem popsané ve 3. kapitole je protějškem neméně slavné incestní scény „na hoře“. I tady se vše odehrává v noci. Moábka Rút se snaží využít příležitost slavení, kdy je Boáz ve slavnostní náladě a „dobré myslí“, aby si mohla s vlastním přispěním a na Noemin popud najít „odpočinutí“ a aby „jí bylo dobře“ (3,1). Vše se ale děje v důrazu na sebeovládání a počestnost⁵¹ navzdory rizikovým okolnostem (v. 13 a 14), na naplnění povinnosti zastánce (v. 9. 12. 13) a s formulí požehnání (v. 10). První místo v celé scéně má naplnění řádu věcí, tomu je podřízeno i poněkud pragmaticky vypadající spiknutí Noemi a Rút i Boázovy zjevné sympatie k Moábce při jeho nohách.⁵² Rút je navíc Boázem i celou komunitou ve verši 11 rozpoznána jako „žena znamenitá“ (אִשָּׁת חַיִל).

Dalším textem z knihy Genesis, který mluví o ženské lsti s cílem získat potomstvo a je do Rút přímo zakomponován, je Gn 38. Rút zmiňuje Júdu, Támar a jejich společného syna Peresa v 4,12: „*Nechť je tvůj dům skrze potomstvo, které ti dá Hospodin skrze potomstvo této dívky, jako dům Peresa, jehož Támar porodila Judovi*“. Takové přání je právě ve spojení s Moábkou Rút velice nezvyklé. Peres vzešel ze styku mezi snachou a tchánem, tedy stykem, který je vnímán jako „zvrhlost“ (přesněji LAX Lv 20,12, podobně i 18,15) a zasluhuje smrt. Narativ Rút tedy sahá do paměti Izraele a vybírá případ, který jeho počátky přibližuje počátkům Moábu. Když Moábci pocházejí ze styku otce s dcerou, tak Judejci od nich v tomto ohledu nemají daleko. V 18. kapitole knihy Leviticus je to vzdálenost několika veršů (18,7 a 15). Peresem začíná i závěrečná genealogie vrcholící u krále Davida (Rt 4,18–22). Důvodem, proč získává Peres pro Rút takovou důležitost (jedná se celkově o poměrně okrajovou postavu kánonu), je patrně souvislost mezi *nečistými* okolnostmi jeho narození a narozením Moába, jak je vylíčeno v knize Genesis.

Inherentní nečistota cizinek jako antonymum svatosti Božího lidu – vztah, na kterém je postavena argumentace v Ezd 9–10 – v knize Rút neplatí. Klíčovou roli ve vztahu literárních obyvatel Betléma vůči Rút sehrává étos hrdinky, který je vyjádřený hebrejským výrazem כֶּסֶד, pře-

TER L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: Volume 1: A History of the Persian Province of Judah*, London: T&T Clark International, 2004, Library of Second Temple Studies, 47, s. 171 a PETER ACKROYD, „A Jewish Community in Palestine in the Persian Period“, in: LOUIS FINKELSTEIN a W. D. DAVIES, *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 130–160.

⁵¹ YAIR ZAKOVITCH, *Das Buch Rut: Ein jüdischer Kommentar*, Stuttgart: Katolisches Bibelwerk, 1999, s. 144.

⁵² SHADRAC KEITA a JANET DYK, „The Scene at the Threshing Floor: Suggestive Readings and Intercultural Considerations on Ruth 3“, *The Bible Translator*, 2006, č. 57, s. 17–32.

kládaným v ČEP jako „milosrdenství“ a „oddanost“ (1,8; 3,10). Tato kvalita souvisí s jejím aktuálním skutkem/konáním (רָחַם – 2,12). Moábka Rút, tedy někdo, od koho by se dalo očekávat prokletí a zvrácenost, projevuje lidskost, snahu o zachování izraelské rodiny a o její požehnání. Striktní endogamie v EN, náhled na cizí ženy jako nositelky nečistoty a snahy o vymezení mohou být v Rút nahlíženy jako snahy o vymazání/vytěsnění jistých částí své vlastní paměti. Budoucnost je viděna v otevřenosti, v překonání nenávisti a strachu, v uvědomění si toho, že *jiný* je neoddělitelnou součástí izraelské identity. Taková vize ale nebortí koncept vyvolenosti Izraele⁵³ – Rút zanechává svou minulost a připojuje se k lidu Izraele a k Hospodinu – staví ho ale na jiném principu. Jedná se o vyvolenost otevřenou všem, vyvolenost k *chesed*, k soudržnosti a péči o opuštěné a nuzné.

6. Rút a Dt 23,2–6

Jedním z hlavních témat knihy Rút je zachování jména izraelské rodiny ohrožené vymřením.⁵⁴ Možná důležitější je, že hlavní hrdinkou v zachování jména a rodiny před vymřením je právě žena cizinka, a navíc cizinka zatížena zvláštním stigmatem. Dalším textem, se kterým se Rút vyrovnává, je protimoábské přikázání z Dt 23,2–6 a k němu navázaný příběh z Nu 22 až 25. Ezdráš i Nehemiáš ve snaze o endogamii navazují na protimoábské přikázání z Deuteronomia (Dt 23,4–7; Neh 13,1–3, u Ezd 9,12 je z tohoto textu citována jen část, přesněji Dt 23,7, a celkově se jedná o složeninu vícero textů).⁵⁵ Přikázání samo je formulováno velice přísně. Moábec, Amónec ani jejich desáté pokolení nesmí nikdy (עַד-עוֹלָם) vstoupit do Hospodinova shromáždění. Důvodem pro takový krok je, že „*nevyšli vstříc s chlebem a vodou na cestě, když jste táhli z Egypta, a že Moáb najal proti tobě Bileáma, syna Beórova, z Petóru v Aramském Dvojříčí, aby ti zlořečil*“ (v. 5). To je důvod, pro který nemá Izrael „*usilovat o jejich pokoj a jejich dobro po všechny své dny*“ (v. 7, vl. překlad). Moáb je vnímán jako skupina, která má být kvůli své snaze proklít Izrael sama odříznuta od všeho

⁵³ JOEL S. KAMINSKY, „Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites?“, *The Harvard Theological Review*, 2003, roč. 96, č. 4, s. 414–420.

⁵⁴ OSWALD LORETZ, „Theme of the Ruth story“, *Catholic Biblical Quarterly*, 1960, roč. 22, č. 4, s. 391–399.

⁵⁵ Jevamot 76b řeší napětí mezi přikázáním z Dt a Rút argumentem, podle kterého Dt 23,2–6 mluví o Moábcích a Amóncích v mužském rodě. Vstup Rút jakožto ženy do komunity Izraele tedy není porušením přikázání. Za takovým zdůvodněním stojí specifická halachická imaginace. Pro potřeby této studie je ale důležité vnímat, že přikázání z Dt je součástí složitějšího pletiva vztahů a je užito ve prospěch propuštění žen cizinek v EN.

požehnání. Z formálního hlediska se sice nejedná o proklínací formuli, ale smysl textu směřuje k tomu, že Moábu nemají být zpřístupňovány životní síly a žádná dobrodininí, což není daleko od samotného principu prokletí.⁵⁶ Prokletí Moábu ale přímo zmiňuje Bileámovo žehnání z Nu 24,9: „*Kdo ti bude žehnat, buď požehnan, kdo tě bude proklínat, buď proklet*“. Klíčovou roli v celém zpracování knihy Numeri i v příkázání Deuteronomia sehrává motiv změny z prokletí na požehnání a myšlenka, že konečné slovo o nich nemá člověk, ale Hospodin: „*Ale Hospodin, tvůj Bůh, nechtěl Bileáma slyšet. Proto zvrátil Hospodin, tvůj Bůh, zlořečení tobě v požehnání, neboť Hospodin, tvůj Bůh, tě miloval.*“ (Dt 23,6)

Lze říct, že narativ Rút i v tomto případě koncept zvratu z prokletí na požehnání přejímá, ale zároveň ho radikálně transformuje. V Rút se totiž nejedná (pouze) o zvrát ze zlořečení v požehnání ve prospěch Izraele, ale ve prospěch Moábky Rút. O prvním výroku z úst Boáze, který by mohl být vnímán jako požehnání Rút, jsme se už setkali při narážce na Abrahámovu putování (2,12), s druhým, už s použitím typické žehnací formule ליהרהר אה, ברכיה אה, se setkáváme ve 3. kapitole, kde je Rút žehnána přímo (v. 10), a třetí případ, kdy je Moábka Rút uvedena v kontextu požehnání, je, když betlémské ženy žehnají Noemi po narození Obéda (4,14–15). Toto třetí požehnání je možné vnímat jako jakési završení celé argumentace ve prospěch Rút, celé intertextuální pletivo totiž rozvíjí ještě o krok dál. Rút v něm není žehnána přímo, ale je viděna jako postava, skrze kterou se požehnání děje, postava, která hraje hlavní roli pro zachování budoucnosti Noemi a potažmo i celého Izraele. Z prokletého Moábu, který má v úmyslu proklít Izrael, se v Rút stává požehnaný Moáb, který hraje aktivní roli v požehnání Izraele.

Závěr

Knihy Rút boří stereotypy a zobecnění (každý Moábec je zvrácený) za použití protikladů – z proklínače Izraele se stává nositel požehnání a záchrany; někdo, s kým je spojována zvrácenost a bezbožnost, je hrdinem vyznačujícím se *chesed*. Rút má tedy hrdinské rysy zasazené do záchrany Izraele, i když ne válečnické, jako je tomu například u Miriam, Debory, Jael nebo Judit. Její hrdinství je zasazeno do jiných podmínek, má spíše silný etický akcent orientovaný na aktivitu ve prospěch dobré budoucnosti druhého člověka – bez ohledu na jeho cizinectví.

⁵⁶ HORST DIETRICH PREUSS, *Old Testament Theology: Volume One*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, s. 179–183.

Rút plní svou sociálně-kritickou a teologickou roli tím, že přináší radikálně jinou vizi komunity Izraele a úplně jiný typ „posttraumatické“ reakce. Reflexe exilu, návratu a vize správné budoucnosti Izraele je v EN spojená s očištěním komunity od všeho vnějšího a cizího, s přísným dodržováním Zákona a chrámovou bohoslužbou. Klíčovou roli začíná mít „znalec zákona Mojžíšova“ (Ez 7,6). V knize Rút naproti tomu není řeč o kultu, chrámu a Jeruzalému, ani o Zákoně, jeho vykladačích a jeho správné aplikaci. Jak už bylo řečeno, pro intertextuální vztahy není důležitá pouze zjevná přítomnost jednoho textu v druhém, narážky (aluze) a citace, ale také zamlčení nebo vymazání. V teorii intertextuality může být i nepřítomnost považována za jistý druh přítomnosti.

Lze si klást otázku, jestli nebo nakolik byl v následném životě knihy Rút její subverzivní potenciál využit. Čtení Rút má sice své pevné místo v židovské liturgii svátku Šavuot,⁵⁷ ale jak už bylo naznačeno, její ostré hrany byly do jisté míry „zhalachizovány“ nebo udušeny příliš silnými etnickými důrazy.⁵⁸ Bylo by ale velice zkratkovité takové tendence označit za rozhodující nebo jediné. Kromě jiného by to nebylo čestné vůči dialogické podstatě a komplexnosti židovské tradice i ve věci vztahu Izraele k cizincům. Už samotný fakt, že kniha jako je Rút má své místo v židovské i křesťanské tradici, svědčí o mnohém a je jasné, že s ní tyto komunity musí vést poctivý dialog i v naší nelehké době plné mezikulturního prolínání a z něho plynoucích obohacení i závažných konfliktů a napětí. Intertextuální vztahy Rút s jinými texty popsané v této studii poukazují také na to, že vyvolenost a vztah k *jinému* má různé možnosti řešení a je důležité, aby si je komunita víry navázaná na biblické texty prozápasila v každé době nanovo. Rút může být silnou nití v intertextuálním pletivu současného čtenáře a komunity víry. Budoucnost a naděje pro Hospodinův lid prezentuje v silném sepětí se zanecháním zobecňování, v „odzbrojení“ mezikulturních, mezináboženských a společenských stereotypů, které vnímá především jako problém zacházení s vlastní pamětí. Takové odzbrojení se proto logicky mělo dít pomocí (sebe)kritického připomínání všech zákoutí vlastní tradice.

⁵⁷ Hlavní důvod spojení se svátkem Šavuot patrně tkví v zasazení příběhu Rút do času sklizně obilí. Za povšimnutí ale stojí skutečnost, že během Šavuot je připomínáno darování Tóry (primárně ve smyslu Pentateuchu a ústní tradice), která je právě s Rút ve vzájemném napětí. Čtení svitku Rút se dokonce děje před čtením Tóry. NEHEMIA POLEN, „Dark Ladies and Redemptive Compassion: Ruth and the Messianic Lineage in Judaism“, in: PETER S. HAWKINS a LESLEIGH CUSHING STAHLBERG, *Scrolls of Love: Reading Ruth and the Song of Songs*, New York: Fordham University Press, 2006, s. 59–60.

⁵⁸ Více v MICHAEL S. MOORE, „Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners“, *Catholic Biblical Quarterly*, Ap. 1998, roč. 60, č. 2, s. 215–216.