

ZAobljuba kot problem: Biblična in Gregorčičeva Jeftejeva prisega

Vid Snoj

Filozofska fakulteta, Ljubljana

Razprava primerja Gregorčičevo pesem in biblično zgodbo, po kateri je narejena, glede na osrednji motiv, motiv neprestopne zaobljube, ki pelje k človeški žrtvi. Pri tem skuša pokazati, kako sta problem človeške žrtve ob biblični zgodbi reševali evropska literarna tradicija in krščanska teološka razlaga, ter predvsem ob drugi ugotavlja, da se ta problem začenja že – in hkrati tudi globlje – pri zaobljubi. Zato primerjava biblične zgodbe in Gregorčičeve pesmi poteka tako, da je v središču pozornosti obakrat pripovedna strategija, s katero se zaobljuba postavlja ali pa izgublja kot problem.

The vow as a problem: Biblical and Gregorčič's Jephthah's Oath. The paper compares the poem Jephthah's Oath by Simon Gregorčič (1844–1906) and the Biblical story it derives from, according to their central motif, the motif of the untransgressible vow that leads to human sacrifice. It attempts to demonstrate how the problem of human sacrifice in the Bible was solved by European literary tradition and Christian theological interpretation and, especially by way of the latter, finds the origins of this problem already – and also deeper – in the vow. So the comparison of the Biblical story and the Gregorčič's poem is structured in such a way as to focus attention in both cases on the narrative strategy by which the vow as a problem is either raised or glossed over.

Čeprav Simon Gregorčič velja za izrazitega lirika, je, kolikor vem, *Jeftejeva prisega* (1872) prva pripovedna pesem katerega izmed kanoničnih slovenskih piscev na biblični motiv.

Ko je leta 1882 izšla v *Poezijah*, je Fran Levec v kritiki o njej in pesmi *Tri lipe* presodil, da kažeta pesnikovo »velikansko zmožnost« (Levec 1882, 441) za epiko. Vendar ta presoja ne govori toliko o Gregorčičevem pesništvu; skupaj s hvalo domovinskih pesmi, ki naj bi najuspešneje premagovale siceršnji »duševen razpor« (n. d., 437) v pesnikovi liriki, prej razkriva, česa si je želela tedanja slovenska literarna kritika: narodno-spodbudno junaško epiko, ki je, kot ugotavlja Boris Paternu, postala »naj-

vidnejša utopija slovenske literarne miselnosti« (Paternu 1989, 29) po letu 1848. Levčeva presoja prej kot natančno kritiško sodbo izdaja zaželek, s tem ko v pevcu, med ljudmi priljubljenemu »goriškemu slavčku«, odkriva junaško vzplahutavajočega orla.

V resnici pa se z *Jeftejevo prisego*, pesmijo, ki v slovenski literaturi v pravem pomenu prva v celoti vnovič pripoveduje oziroma prepripoveduje biblično zgodbo, najdemo tudi že v osrčju Gregorčičevega lirizma. Tega sprošča prav naslovni motiv, motiv prisega.

Neprestopna zaobljuba

Slovenska literarna zgodovina ugotavlja, da je pglavitni vir Gregorčičeve lirike stanovskooben. Za Jožo Mahniča je to »nasprotje med duhovniškim celibatom in klicem življenja« (Mahnič 1986–1987, 50), za Janka Kosa pa »razpetost med nagnjenja 'srca' in zahteve duhovniškega poklica« (Kos 1987, 102). Takšna razpetost oziroma nasprotje se, gledano iz tega zornega kota, v Gregorčičevo liriko prenaša iz življenja; lahko bi rekli, da se vanjo značilno vpisuje z metonimijo duhovništva, s »togo«, »črnim talarjem« ali »črnim plaščem«, ki zapira srčne želje. Od tod tudi tematska stalnica te lirike: tožba v željah preprečenega srca, v duhovništvo ujetega pevca ljubezni, pa ne samo ljubezni do ženske, ampak, navsezadnje, tudi do domovine.

Jeftejeva prisega po drugi strani tako rekoč kar sama napeljuje k analogiji med literaturo in življenjem: kakor v biblični zgodbi o Jefteju je tudi v Gregorčičevem življenju imela odločilno vlogo prisega, namreč zaobljuba celibata, s katero se začenja duhovništvo. Vendar ta analogija, coleridgevsko rečeno, ne teče z vsemi štirimi nogami. Kot vsaka druga je le delna vzporednica, vzporednica med zaobljubama.

Duhovništvo je iz pesmi povsem izločeno, zato duhovnika Gregorčiča nikakor ne moremo izenačiti z Jeftejem, čeprav nas k temu zapeljuje pesnikovo lastno poznejše ravnanje. Ne le da je v začetku devetdesetih let, ki zanj po Francetu Koblarju pomenijo »konec izvirnega pesnjenja« (Koblar 1962, 224), ob Homerju začel prevajati prav biblične knjige, se pravi nekatere psalme in *Joba* (in, pozneje, še *Žalostinke* in enainštirideseto poglavje *Siraha*), ne le da je torej usihajočo pesniško moč porabljal predvsem za prevajanje bibličnega pesništva, ampak njegovo prevajanje, pri katerem je za predlogo verjetno imel Vulgato, tudi ni bilo kakršno koli prenašanje; prav narobe, bilo je prevodno pesnjenje, prepesnjevanje, ki je pesnilo ob izvirniku in čezenj, s tem pa se je ob pomoči izvirnika spet hote spreminjalo v pesnjenje in dopesnjevalo izvirnik. Gregorčič bibličnega pesništva ni prevajal glede na njegovo temeljno gradbeno prvino, paralelizem členov, ampak kot podobno svojemu lastnemu, metrično in z rimami; še več: tudi besedne zveze in celotne verze je posnemal po svojih; in še več: dodajal je celo svoje verze.¹ Ne nazadnje se je v zadnjem pismu, naslovljenem na prijatelja in prevajalskega mentorja Frančiška Sedeja, podpisal kot »Job-Jeremija« (ZD IV, 398) ...

Vendar se kljub poznejšemu pesnikovemu hkratnemu istenju s trpečim pravičnikom in »narodnim« prerokom Stare zaveze ne smemo pustiti

zapeljati: lik Jefteja v *Jeftejevi prisegi* nosi sledi prvotnega uzgodbljenja, ohranja *Gepräge*, kov iz biblične zgodbe – je zaobljubljeni žrtvovalec lastne hčere, njegov lik se z obdelavo spremeni le znotraj kova. Vzporodnost med Jeftejevo zgodbo in Gregorčičevim življenjem obstaja samo v zaobljubah, ti pa sta si spet vzporedni samo v svoji odločilnosti, nepreklincnosti, neprestopnosti. Zaobljuba, analoško gledano, zavezuje: Jefteja, po eni strani, k žrtvovanju hčerinoga življenja, Gregorčiča, po drugi, k dosmrtnemu vztrajanju v duhovniškem stanu in ubijanju srca.

V *Jeftejevi prisegi* torej naletimo na *motiv neprestopne zaobljube* in ta je značilno, ker se tako sprošča z željami obteženo srce, tematiziran s tožbo. Motivno-tematski sklop zaobljube in tožbe v njej lahko pri tem prepoznamo kot nasledek podobnosti med literaturo in življenjem, vendar podobnosti, ki jo je s svojim uobličanjem izpolnila literarna obdelava predloge. V tem sklopu utripa srce Gregorčičeve lirike.

Jeftejeva prisega se glasi takole (ZD I, 24–7):

Na boj na divje Amonite,
sovražnike rodu srdite,
je Jefte hrabro četo zbral;
na meji, glej, sovražnih tal
kleči glavar na travi rosni,
da zmago bi mu Večni dal
v usodni vojski, smrtonosni:
»O čuj me, bojnih trum gospod,
usliši mojo ti molitev,
otmi, otmi svoj sveti rod!
Ti vódi ga v zmagalno bitev,
dodeli srečno mu vrnitev,
in – to prisegam – prvo stvar,
ki po dobljeni slavni zmagi
me sreča na domačem pragi,
zakoljem tebi v žgalni dar,
usode vojskne gospodar!«
Tako prisega vodja trum,
glavarja čuje hrabra četa,
in srca, že popreje vneta,
navdihne neukročen pogum.
Kadár se v gori vtrga plaz,
kedó li mu zastavi gaz?
Ko tenke bilke trdni hrasti
se morajo vkloniti, pasti!
A stokrat huje od plazóv
se Jefte s četo zadrvi
na vrste Amonske sinóv.
Kako so tam kovala jekla,
kako je kri v potokih tekla,
na črna tla junaška kri!
Kot za žanjico žita snopi
leže po tleh vojakov tropí,
požela jih je srepa smrt –
sovražnik je pobit in strt,
in zmagovit na tla domača
se Jefte s hrabro četo vrača.

Oj, to ti je ponosen god
za té, o Jefte, in tvoj rod!
Slavi te Izrael vesel,
ker sveti dom si mu otel;
do meje ti naproti vreve,
in vrsta venčanih devic
na cesto trosi ti cvetic,
nastilja palmove ti veje!
In poti, polja in vasi
povsodi mrgolé ljudi:
visoki, nizki, stari, mladi
zmagalca videli bi radi,
ki trume je sovražne zmel.
Izmed ljudi na mlado rame
tu mati malo dete vzame:
»Glej, on je Izrael otel!«
In starček od veselja plaka,
gledaje slavnega junaka,
in sto in sto glasóv gromi:
»Rešitelj Jefte naj živi!« –
Že sveti se domači krov,
zidovje se belí naproti
in zdaj v mogočni prelepoti
pred njim stoji ves dom njegov.
In glej, mladenek cveten zbor,
slavilno pesem prepevaje,
srebrne strune prebiraje,
privre čez prag na beli dvor;
pred njimi pa v obleki snežni
v naročje Jefteju hiti,
kot na perutih angel nežni,
otrok njegov, edina hči!
A Jefte, glej, je mrtvobled,
iz lic je proč življenja sled –
ne kroži se očetu roka
v objem pristrčnega otroka.
Junak, ki groze ne pozna,

kaj zdaj ko listje trepeta?
 »Oh, nepremišljena prisega!«
 obupno oča zaječi,
 da grozno se okrog razlega,
 da mraz pretresa vsem kosti.
 »Joj, ti nesrečni otrok moj,
 še bolj nesrečen oča tvoj,
 ki kriv brezmejnega je zlega!
 Umreti moraš, hči, umreti
 v življenja polnem, lepem cveti:
 prisegel sem, da prva stvar,
 ki po dobljeni slavni zmagi

me sreča na domačem pragi,
 Bogú bo dana na oltar:
 in tebe, oj otrok predragi,
 nebo izbralo si je v dar!
 Veliko terjaš, o nebo,
 veliko terjaš od očeta!
 Odpusti dete mi ljubó,
 zgoditi mora se tako:
 prisega grozna je – pa sveta!«
 In izvrši prisego oče,
 in pade dekelce mladó,
 a oče in ves narod joče!

Jeftejevi prisegi je za predlogo rabila pripoved iz *Sodnikov* 11,29–40, ki se v zadnjem slovenskem prevodu² glasi:

29 GOSPODOV duh pa je bil z Jeftejem in prehodil je Gileád in Manáseja. Potem je šel v Micpo v Gileádu in iz Micpe v Gileádu prišel k Amónovim sinovom.

30 Jefte pa se je GOSPODU zaobljubil in rekel: »Če mi res daš Amónove sinove v roke,

31 bodi GOSPODOV tisti, ki mi pride prvi naproti skozi vrata moje hiše, ko se v miru vrnem od Amónovih sinov. Daroval ga bom kakor žgalno daritev.«

32 Jefte je šel nad Amónove sinove, da bi se bojeval z njimi. GOSPOD mu jih je dal v roke.

33 Pobiljal jih je od Aroêrja do vhoda v Minít in popolnoma porazil dvajset mest do Abél Keramíma. Tako so bili Amónovi sinovi ponižani pred Izraelovimi sinovi.

34 Ko pa je Jefte prišel na svoj dom v Micpo, glej, mu je prišla naproti njegova hči z bobni in s plesom. Bila je edinka; razen nje ni imel ne sina ne hčere.

35 Ko jo je zagledal, je pretrgal svoja oblačila in rekel: »Gorje mi, moja hči! Prav hudo si me potrla [*haherea' hihra 'ettini*]. Tudi ti si me pahnila v nesrečo. Odprl sem usta h GOSPODU in tega ne morem preklicati.«

36 Rekla mu je: »Moj oče, odprl si usta h GOSPODU, stori mi, kakor je prišlo iz tvojih ust, potem ko ti je GOSPOD storil, da si se maščeval nad svojimi sovražniki, Amónovimi sinovi.«

37 Nadalje je rekla očetu: »Naj se mi stori tole; odpusti me za dva meseca, da grem in se umaknem v gore ter objokujem svoje devištvo, jaz in moje tovarišice.«

38 Rekel je: »Pojdi!« In odposlal jo je za dva meseca. In šla je, ona in njene tovarišice, in po gorah objokovala svoje devištvo.

39 Po dveh mesecih se je vrnila k očetu in izpolnil je na njej svojo zaobljubo [*nidero*], s katero se je zaobljubil. In ni spoznala moža; tako je nastal v Izraelu zakon,

40 da so Izraelove hčere leto za letom hodile štiri dni v letu objokovat hčer Gileádca Jefteja.

Najprej k opaznejšim razlikam. Gregorčičeva pesem verzificira biblično pripoved v štiristopni jamb, ki bo postal prevladujoči verz njegovih bibličnih prepesnitev, z zaporedno in, ponekod, prestopno rimo. Močno pa zbode v oči razlika med »zaobljubo« (*neder*) v hebrejskem izvirmiku in naslovno »prisego« pri Gregorčiču, razlika, ki zadeva »glavo« teksta, torej glavo, ki »misli« in povzema tisto, kar je v telesu – v tem primeru osrednji motiv. Vendar je ta razlika v resnici nepomenljiva in nepomembna, »le« besedna; pomembnejše so druge, v telesu enega in drugega teksta.

Na začetku Gregorčičeve pesmi, denimo, naletimo na navdušenje, ko vojska sliši Jefteja izgovoriti prisego. V biblični pripovedi ni o vojski niti besede: govori le o Jefteju, ki gre nad Amonove sinove z Gospodovim duhom, navdušen v Duhu; z njim je Duh, vojska je, brez izrecne besede, le *ob* njem. Nadalje je v Gregorčičevi pesmi razmeroma veliko (kakih trideset) verzov namenjenih sprejemu zmagoslavnega Jefteja na čelu vojske, pri katerem sodeluje ves Izrael, visoki in nizki, stari in mladi, tako starec kakor neporočena dekleta in mati z otrokom – in šele čisto na koncu njegova hči. Ta je v biblični pripovedi omenjena edina; vsi drugi (nemara še najprej njene tovarišice) so, spet brez izrecne besede, le *ob* njej »z bobni in plesom«. Pri tem nam ne more uiti, da se tu z usmerjanjem pozornosti na Jefteja in njegovo hčer, v katerem se izpušča omenjanje njenega spremstva, in s pripravljanjem usodnega srečanja že razodeva raznolika *oikonomia*, gospodarnost biblične pripovedi, pa ne kot navadna varčnost, ampak kot previdno načrtovanje, skrbna sprevidevnost.

Potem ko Jefteju pride nasproti hči, jo ta v Gregorčičevi pesmi nagovori tako, da obtoži samega sebe. Narobe jo v biblični pripovedi zadene tog, trd, malone nepravičen očitek, s katerim oče za vzklikom bolečine in brez kakršnega koli vzetja krivde nase obtoži njo, češ da ga je potrla oziroma, dobessedneje, vrgla na kolena (*haherea' hihra 'ettini*), torej da ga je, prihajajočega kot zmagovalca, spravila na tla, premagala. Jeftejev nagovor se potem nadaljuje v dialog s hčerjo, v Gregorčičevi pesmi pa Jefte izgovarja samoobtožbo dosledno v monologu. V tem monologu sledi Jeftejeva prošnja za odpuščanje, v bibličnem dialogu, nasprotno, hčeri-na prošnja za dvomesečno odpustitev, da bo lahko objokovala svoje devištv. In nazadnje: biblična pripoved se konča z obrednim, vsako leto ponavljajočim se objokovanjem Izraelovih hčera, Gregorčičeva pesem z jokom očeta in vsega naroda.

V *Jeftejevi prisegi* je torej težišče do konca na Jefteju. Pri tem se v njegovem monologu, ki zajema samoobtožbo, v kateri prizna krivdo, in prošnjo za odpuščanje, ter v sklepu pesmi, ko sledi vsesplošni jok, čedalje bolj razmahuje čustvo. Vnebovpjioči kontrast med veseljem ob sprejemu Jefteja kot rešitelja naroda in žalostjo na koncu, ko se, zavezan s prisego, spremeni v žrtvovalca svoje hčere, zazveni z notranjo rimo v zadnjem verzu kot visoko vzburkan, hkrati pa še vedno ubran čustveni finale: oče – joče.

Toda: ali je Jeftejeva krivda tragična?

To vprašanje se ne postavlja kar tako, ampak je utemeljeno v evropski literarni tradiciji, saj se biblična zgodba o Jefteju od humanizma naprej povezuje z grško tragiško, žrtvovanje Jeftejeve hčere z žrtvovanjem Ifigenije in Jefte, kot žrtvovalca, z Agamemnomom. V času, ko je humanizem na novo odkrival grško dramatiko, je Erazem Rotterdamski leta 1506 prevedel v latinščino Evripidovo *Ifigenijo v Avlidi*. Njegov prevod je močno odmeval predvsem v univerzitetnih krogih po Evropi: v Wittenbergu so jo uprizorili Melanchthonovi študentje, v Cambridgeu pa je humanist in poznejši škof John Christopherson leta 1544 po zgodbi o Jeftejevem žrtvovanju napisal dramo v grščini in ji dodal pojasnilo, da je to zgodbo izbral zaradi podobnosti z Evripidovo tragedijo (prim. Liptzin 1985, 104).

Pozneje je v duhu humanističnega prepletanja evropskih duhovnih izročil nastala tragedija v verzih *Jephta* (1659) Nizozemca Joosta van den Vondla. Ta je ob tem, da je upošteval klasicistično, iz Aristotela izpeljano pravilo o trojni enotnosti, v svojo tragedijo neposredno iz Evripidove vpeljal ženo, ki ji Jefte, prav tako kot Agamemnon, prikriva, k čemu se je zaobljubil, in sicer, za razloček od Agamemnona, uspešno, saj njegova žena za zaobljubo zve prepozno, šele po opravljenem žrtvovanju. Vendar je pglavitna vpeljava druga: kar iz Jeftejevega lika naredi tragičnega junaka, je ravnanje *po premisleku*. Jefte ženi zvižajčno prikriva zaobljubo, to pa na podlagi verjetja, do katerega se je dokopal s premišljanjem, namreč da Bog zahteva izpolnitev zaobljube in da mu je žrtvovanje ljudi ob tem pogodu, ker mu zmage nad sovražniki ni dal nič prej kakor šele *po* zaobljubi. In šele po žrtvovanju hčere ga obidejo dvomi, šele potem spozna svojo zмотo in prizna krivdo: napoti se v osrednje izraelsko svetišče v Šilu in si da naložiti pokoro za »trdovratno vero v svojo lastno sodbo« (n. d., 105). Krivdo v njeni tragični razsežnosti torej pripravlja premišljanje, ki v dobri misli pelje k dejanju in se šele v spoznanju zmotе razkrije kot tisto, kar je odločilno pomagalo sprožiti katastrofo. Prav v tem je prepoznavno humanistično tragiziranje oziroma greciziranje biblične zgodbe.

Grški tragični junak ni nikdar nepremišljen. Premišljanje ga vodi k odločitvi in iz nje v dejanje. Odločitev se pogosto izreka, in kadar se, se, aristotelsko rečeno, v prvini *diánoie*, misli, s tem da jo včasih lahko izgovarja tudi zbor. Misel, ki se, kot pravi Aristotel v *Poetiki*, kaže v vsem tistem, »v čemer [en hósois] govoreči kaj dokazujejo ali pa razodevajo mnenje« (1450a 6–7),³ v govoru zbira odločitev za dejanje oziroma pove, kaj ga z odločitvijo določa. Pri tem pa se premišljanje ne godi v avtonomiji subjekta in njegove vesti, ampak poteka v prostoru, ki ga razpira dvoumnost božje prerokbe. Prav tako tudi odločitev ni izbira svobodne volje, ampak najdenje prave, od boga le nakazane poti – čeprav samo domnevno najdenje, ker je premišljanje obdano z omejeno vednostjo, ki se, naj se v človeških sorazmerjih kaže kot še tako velika, pred bogom vendarle pokaže za nevednost. Glede na prerokbo kot iztočnico premišljanja je torej odločitev sodelo boga, hkrati pa, kot trdita Jean-Pierre Vernant in Pierre Vidal-Naquet, tudi »najbolj premišljeno delovanje ostaja tvegan klic proti bogovom« (Vernant in Vidal-Naquet 1994, 29). Kajti v delovanje se je že sprožila zgrešitev (*hamartia*) iz navidezne vednosti, ki delujočemu, brž ko jo spozna, priklíče krivdo.

Lep zgled za premišljenost dejanja kot predpostavko tragične krivde je naslovni junak morda najbolj klasične izmed grških tragedij, *Kralja Ojdipa*. Ojdip med preiskavo o morilcu prejšnjega kralja, ki jo je sam sprožil, gledaje nazaj, poroča o brezpotju, na katero ga je postavila Apolonova prerokba, in o poti, po kateri je krenil (v. 94–98):

... Fojb mi je napovedal
nekoč, da se bom z materjo poročil
in si roké s krvjo očetno umazal.
Zato že davno sem odšel na tuje,
od doma daleč proč.

(Sofokles 1987, 100)

Ojdip, Ojdi-pus, je sprva videti kot tisti, ki ve (*oída*) in čigar noga (*poús*) je na brezpotju stopila na pravo pot. Potem ko je kot domnevni sin korinškega kraljevskega para zapustil nič manj kakor kraljestvo in prišel v Tebe, z rešitvijo Sfingine uganke pokaže vednost, ki ji med ljudmi ni para (je edini *dípous*, bitje na dveh nogah, ki to zmore), in dobi kraljestvo. Vendar se o njegovi vednosti postopno razkriva, da je bila nasproti bogu od začetka nevednost: z njo je bila obdana njegova odločitev, ko je mislil, se pravi, verjel, da je doumel božjo prerokbo, in je njeno napoved namesto kot trditev o neizbežnem prihodnjem razbral *a contrario*, kot opozorilo, naj *nikakor ne* ravna tako. Ko je stopil na pot v tujino, misleč, da gre, opozorjen po prerokbi, stran od usode, se ji je v resnici bližal, ko je bežal od nje, je šel proti njeni izpolnitvi. Poti torej ni zgrešil nič pozneje kakor prav z najdenjem poti, po kateri je usodi nameraval ubežati; prav tedaj je stopil na pot prekoračevanja (*hybris*) človeške mere proti božji, na kateri je ubil očeta in se poročil z materjo. Tako je kot bitje iz mere, ne človek ne bog, postal *ápolis* kakor divja žival, bitje, ki ne spada več v človeško skupnost, človek, ki je, čeprav je bil po besedah Zevsovega duhovnika na začetku videti »enak bogovom [*isoúmenos theoísí*]«⁴ (v. 31), prišel na nič. Zato zbor Ojdipovo usodo kot vzorčno človeško usodo povzame z mislijo, da je človeško življenje »enako ničú [*ísa kai tò medén*]« (v. 1188).

Po drugi strani pa tudi Agamemnon, čigar lik je rabil za tragiško preupodabljanje Jeftejevega lika, pri odločitvi ni bil pobožen, ampak je, kot poje zbor v Ajshilovem *Agamemnonu*, brezbožno obrnil srce (v. 219: *phrenòs pnéon dyssebē tropaían*). Postavljen na brezpotje, ko se je moral odločiti bodisi kot oče ali kot kralj in vrhovni poveljnik grške vojske, bodisi za življenje svoje hčere ali za žrtvovanje njenega življenja »interesu Grkov in trojanskega pohoda« (Hegel 1993, 544), je sicer videti, kot da se je odločil popolnoma v skladu z božjo prerokbo. Ta je govorila, da je za veter, s katerim bi grško ladjevje lahko odplulo proti Troji, potrebna takšna žrtev. Vendar žrtvovanja *nikakor ni* zaukazala. Agamemnonova *phrenòs tropaía* je zato v resnici obrnitev srca, in sicer srca kot sedeža strasti in hkrati mišljenja, obrnitev, v kateri premišljanje sledi božji prerokbi, pri tem pa se odločilno uravna v skladu s povsem človeško željo; kajti prerokba ne pravi: Žrtvuj!, ampak le: Če želiš veter, žrtvuj (prim. Vernant in Naquet 1994, 49–50). Takšna odločitev je v globini, globini človeškega srca, brezbožna, ne-pobožna. Ni po božji volji, ker dejanje ne prejme določitve neposredno iz prerokbe, ampak kvečjemu *po* prerokbi iz človeške odločitve, ki je dvoumno naperjena *proti* bogu, tj. k bogu in božjemu zoper boga samega.

Na dlani je torej, da v humanistično navdihnjenem tragiziranju Jeftejevega žrtvovanja naletimo na premišljenost dejanja in, pri verjetju v lastno sodbo o Božji nameri, tudi na globinsko brezbožnost odločitve zanj po zgledu grške tragedije. Vendar je to samo ena od mogočih rešitev *problema*, ki se očitno postavlja z zgodbo o Jeftejevem žrtvovanju, rešitev v grškem duhu. To je rešitev, ki zadnji sprožilni moment dejanja premesti iz zaobljube in njene zavezovalne moči v premišljanje in odločitev za njeno izpolnitev.

Po drugi strani si krščanska misel resnici na ljubo ni vselej delala preglavic z Jeftejevim žrtvovanjem. Srednjeveška *Glossa ordinaria*, ki povzema patristične biblične komentarje, navaja več alegoričnih razlag, v katerih se problem sploh ne postavlja. Po eni izmed njih sta Jefte, ker žrtvuje svojega otroka, in njegova hči, ker ohrani večno deviškost, figuri Boga Očeta in Cerkve, po drugi, pripisani Izidorju Seviljskemu, pa je Jefte figura Kristusa, ki se je odvrnil od svoje hčere, Izraela, da bi prinesel odrešenje poganom (prim. Jeffrey 1992, 392).

Vendar je patristika kljub takšnim razlagam občutila problem: v njegovem središču se je znašla človeška žrtev, na obrobju pa zaobljuba, ki pelje k njej.

Preseženost judovske postave, ki je določala žrtvene daritve, v krščanstvu in še zlasti spornost žrtvovanja ljudi sta v problem zapletli tudi zaobljubo k takšnemu žrtvovanju. »Včasih je izpolniti obljubo [*solvere promissum*] v nasprotju z dolžnostjo,« v prvi knjigi *De officiis ministrorum* (PL 16, 100–101) pravi Ambrozij, v nasprotju z dolžnostjo, ki v tem primeru seveda ni nič drugega od dolžnosti do Boga, pa je natanko tedaj, kadar izpolnitev obljube pomeni človeško žrtev. Ambrozij za zgled navaja obljubo iz Nove zaveze, ki jo je Herodiadini hčerki dal Herod in katere izpolnitev je, ker je ni hotel prelomiti, terjala glavo Janeza Krstnika, ter potem še Jeftejevo obljubo, o kateri pristavlja, da bi bilo bolje »nič takšnega obljubiti kakor obljubo izpolniti z umorom otroka« (n. d., 101).

V tretji knjigi istega dela, ko spet govori o Jeftejevem žrtvovanju, pa takšne obljube ne postavlja izrecno kot problem, kot bi sicer lahko pričakovali po besedah »bolje česa takšnega sploh *ne obljubiti*«, ampak skuša iz problemskega območja, v sredo katerega je potegnil izpolnitev obljube, izplesti njen *akt*, akt obljube sam. Čeprav je prej zaobljubljenca *razdolžil*, se pravi, prepoznal za ne-dolžnega izpolniti obljubo, ki prinaša človeško žrtev, zdaj Jefteja, ki je obljubo izpolnil, kljub temu *ne obdolži* krivde: »Ne morem obtožiti [*accusare*] moža, ki je imel za nujno izpolniti, k čemur se je zaobljubil [*quod voverat*]; vendar je nesrečna nujnost, ki se izpolni z umorom otroka.« (N. d., 168). Izpolnitelj obljube ali zaobljube, čeprav razdolžen njene izpolnitve, ob izpolnitvi torej ni obdolžen krivde. Čeprav izpolniti takšno zaobljubo ni bila njegova dolžnost in čeprav izpolnitev kot dejanje, ki ga ni bil dolžan storiti, ne potegne za seboj obdolžitve, pa vendarle ostaja neki dolg: dolg, ki ga ni naredilo žrtvovanje, ampak zaobljuba. Ta je bila nepremišljena, bila je *impietatis fortuitum* (n. d., 169), nekaj, kar se je zgodilo po naključju iz brezbožnosti, kot brezbožna kretnja sicer pobožnega moža, ki jo mora zdaj popraviti *pietatis sacrificium*, pobožno nameravana žrtev njegove hčere, in odplačati narejeni dolg.

Tako je zaobljuba videti kot nekaj, kar samo po sebi ni problem, vendar kar hkrati problem dela, torej kot tisto, kar vendarle sili čez rob problema. Zapletenost misli, s katero jo skuša Ambrozij iztrgati iz problemskega območja, hkrati kaže na zapletenost tega problema in na to, da vanj nemara spada prav zaobljuba sama.

Jeftejevo žrtvovanje pa je, prav kolikor izhaja iz zaobljube, prepoznal kot problem Ambrozijev učenec Avguštin. V delu *Quaestionum in Hep-*

tateuchum, v katerem se je lotil preiskovanja petih *Mojzesovih knjig* skupaj z *Jozuetom* in *Sodniki*, ga je tudi izrecno poimenoval in hkrati opisal kot *magna et ad dijudicandum difficillima quaestio* (PL 34, 810), se pravi kot véliko vprašanje, o katerem je nadvse težko razsojati. Kajti takšno vprašanje terja velik odgovor in je nasprotni pol retoričnega vprašanja, ki odgovor vsebuje, ker ga je že našlo in k njemu le še sugestivno pelje tistega, na katerega se naslavlja. Véliko vprašanje (*quaestio*) terja vpraševanje oziroma preiskovanje (*quaestionum*) in se pred nas postavlja kot nerešeno, tj. kot problem; kot pove grška beseda *pró-blema*, je tisto, kar je vrženo pred nas, vendar ne da bi bilo poljubno navrženo, ampak vrženo z nujnostjo in zavezujočnostjo, ki pri preiskovanju od nas terja nemara celo resnost in težo eksistencialnega zastavka.

Problem po Avguštinu postavlja tekst Pisma, vendar se, natančno gledano, ne postavlja v tekstu oziroma ga ne postavlja tekst sam iz sebe. Postavlja se bralcem, ki jim je prepuščeno, da sodijo, in ki po pravici sodijo le, če so pobožni in si pomagajo z drugimi odlomki v Pismu. Kajti »zdi se, da o zaobljubi in o tem, kar je bilo storjeno, Pismo ne daje nobene sodbe [*nihil videtur Scriptura judicasse*]« (n. d., 812). Ker torej v njem ni instance sodišča, ki bi obravnavalo dejanja oseb, ker molči, hermeneja bibličnega komentarja samo s tega mesta ne bi imela česa posredovati naprej. Prav zato je potrebna primerjava Jeftejevega žrtvovanja z Abrahamovim (prim. *1 Mz 22*), ki, kot pripravljalo pravi Avguštin v prvi knjigi svojega osrednjega dela *De civitas Dei*, šele omogoči, da »se upravičeno vprašamo [*merito quaeritur*]« (PL 41, 35), ali se je Jeftejevo žrtvovanje zgodilo na Božji ukaz. S tem spravi v tek preiskavo problema.

Primerjavo s preiskavo vred Avguštin opravi v komentarju k Heptatevhu, prav primerjava Abrahamovega žrtvovanja z Jeftejevim pa v središče problema premesti zaobljubo. Ker, po Avguštinu, žrtvovanje ljudi v Pismu ni splošni zakon, jo lahko upravičuje le izreden Božji ukaz; iz tega izhaja, da je Abraham ravnal v pobožni poslušnosti, saj je bil deležen Božjega klica, v katerem je prejel ukaz o žrtvovanju, nasprotno pa Jefte ni dobil nobenega posebnega ukaza, ampak se je k žrtvovanju zaobljubil sam. Zares problematična in vpraševanja vredna postane njegova zaobljuba.

Preiskava, ki sledi, ne da enega samega odgovora, ampak vzdolž alternative ali – ali razgrinja dve mogoči rešitvi problema: ali se je Jefte zaobljubil k žrtvovanju po navdihu Svetega Duha ali pa je to bila »človeška napaka« (PL 34, 816). Če po navdihu, je treba Gospodovemu duhu, odkar je prišel nadenj, pripisati prav vse, kar je storil, zaobljubo, zmago nad sovražniki in izvršitev zaobljube. Jefte tedaj ni kriv, ampak vreden hvale, vendar ne zaradi poslušnosti, ampak, ob odsotnosti izrecnega Božjega ukaza, zaradi ubogljivosti. Za to govori predvsem vojaška zmaga. Vendar po drugi strani, ugovarja Avguštin, ni res le to, da Gospodov duh lahko deluje prek dobrih ali prek slabih, denimo prek Kajfe, Kristusovega preganjalca, ki je nevede prerokoval, da bo Kristus umrl za narod (prim. *Jn 11,49–51*); prav tako je res, da grešijo tudi pravični in da njihovih grehov ne gre spregledovati, ker Bog celo prek grehov nakazuje, kar želi – »eno je vprašanje o duši zaobljublajočega se, drugo o Božji previdnosti« (PL

34, 816). Če pa je bila Jeftejeva zaobljuba človeška napaka, je bil ta greh kaznovan s sodbo nad njegovo hčerjo. Jefte je prav v tem, da mu je nasproti prišla hči, doumel »Boga maščevalca« (prav tam), se zbal, da bi mu obrnil hrbet, in se podvrget kazni. Njegov greh je bil *imprudencia*, neprevidnost, greh pravičnega, ki ga je potem sam sprevidel in se pustil kaznovati zanj.

Torej: zaobljuba je, bodisi po navdihu bodisi iz neprevidnosti, že v patristiki postala problem. In problem ostaja, kolikor odgovor odžira odsotnost izrecne sodbe, molk Pisma. Hkrati pa je postalo jasno, da je, prvič, razločevalni kriterij med biblično in patristično obravnavo Jeftejevega žrtvovanja na eni strani ter grecizirajočo poznokrščansko na drugi premišljenost oziroma nepremišljenost dejanja, in drugič, da »grška« rešitev izrinja zaobljubo iz središča problema, v katero se je kot naključen, nepreviden akt selila v patristiki.

In kaj je s tem problemom v Gregorčičevi pesmi? Kaj je v njej s premišljenostjo ali nepremišljenostjo Jeftejevega žrtvovanja? In kaj s tragičnostjo njegove krivde, če povzamem vprašanje od prej? Videti je, da ta ni tragična, kolikor je Jefte kriv »nepremišljene prisege«. Toda: ali je tedaj sploh kriv žrtvovanja? To vprašanje puščam za naprej.

Kako pa je z zaobljubo v Pismu, in sicer ne v katerem koli, ampak njegovem izvirnem, hebrejskem tekstu? Ali zato, ker, avguštinovsko rečeno, ne daje izrecne sodbe, še ne postavlja zaobljube kot problema? Ali pa zaobljubo – neprestopno zaobljubo, zaobljubo, ki jo je za vsako ceno treba izpolniti, ker bi, če ne bi bila izpolnjena, to prizadelo obe strani, ki ju odpira, in bi se ti zamajali v negotovosti, sesuli v nič – na neki način morda vendarle že postavlja tako? Jo prikazuje problematično, kot prestop?

Prestopništvo zaobljube

Zaobljubo nam pod vidikom prestopništva omogoča uzreti sodobno literarno branje biblične pripovedi. To je na splošno pozorno na uzgodbljenje, na to, kako je narejena zgodba, ki jo podaja biblična pripoved, pa tudi na njeno vezavo s predzgodbo in pozgodbo ter povezanost v celoto Biblije kot knjige knjig, Knjige, v katere enotnost so se sklenila prvotna *tà biblia* in ki jo je, denimo, Friedrich Schlegel imenoval »sistem knjig«, »absolutna knjiga«. ⁵ V nasprotju s takšnim branjem ima historična kritika zgodbo o Jeftejevem žrtvovanju za aitiologijo, arhaično zgodbarsko pojasnitev, zakaj je v Izraelu nastal obred vsakoletnega štiridnevnega objokovanja. Vendar s tem lahko pojasni le njen obstoj, ne pa nje same.

Za poetiko biblične pripovedi velja, da karakterizacijo osebe sprva opravi hitropotezno ali celo z eno samo potezo. Lahko gre tudi za en sam pridevek, vendar ta že nosi v sebi vnaprejšnje zasnutje tistega, kar se bo zgodilo, in v pripovedi venomer nastopa kot napoved razvoja dogajanja, v katerem se bodo odkrile spet druge, še neodkrute plati značaja; po besedah Meirja Sternberga je »tiktakajoča bomba« (Sternberg 1987, 339), ki bo eksplodirala v dejanje.

Jefte takšnega pridevka nima. Vendar je kljub temu prav, da njegovi zgodbi z literarnim branjem najprej sledimo v predzgodbo. Kajti Jeftejevo žrtvovanje, predvsem njegova zaobljuba, se jasni iz značajske poteze, v kateri je zanošen njegov biblični lik, in znamenita zgodba o žrtvovanju iz manj odmevne, celo zanemarjane, vendar literarno pregnantne predzgodbe.

Ta zajema dva pomembna dogodka. O prvem, iz katerega izvira značajska poteza, pripoved samo na hitro poroča, ob drugem, v katerem se ta poteza že kaže, pa se dlje mudi in ga podaja predvsem z dialogom. Začenja se z vojaško grožnjo Amonovih sinov (10,17–8), nenadoma, brez posebej pripravljenega prehoda, seže nazaj k Jeftejevemu razdedinjenju (11,1–3) in se potem spet tako vrne v čas vojaškega napada, prinašajoč dve ponudbi gileadskih starešin Jefteju, naj stopi svojim rojakom na čelo (11,4–11).

Pripoved poroča, da je bil Jefte sin vlačuge in da so mu bratje, sinovi istega očeta, odvzeli dediško pravico po njem. Pri tem drugo za drugo prinaša ironiji na krajevni imeni (prim. Alter 1987, 19). Jeftejevega očeta imenuje Gilead, ker pa je Gilead v *Sodnikih* in Bibliji nasploh ime gorate pokrajine v Transjordaniji in se z njim, kot je v biblični pripovedi navada, imenuje tudi tamkaj naseljeni izraelski rod, Jeftejev oče z ironičnim obratom postane celoten tamkajšnji izraelski rod: tisti, ki ga je spočel, isti s tistim, ki ga je izobčil.

Pripoved prav tako poroča, da je Jefte od tam (ali od njega) pobegnil v deželo Tov, v kateri so se okrog njega zbrali malopridneži ali, dobesedno, »prazni možje« (*'enašim rejkim*), ljudje praznine, izobčenci zunaj polnosti življenja skupnosti. Zato je ta dežela dežela malopridnežev, vendar kljub temu, ker *tov* pomeni »dober«, dobra dežela. Izobčenje, izpostavitve iz splošnega, iz skupnostne občosti, normalne človeške medsebojnosti, bi bilo lahko začetek demoničnega, neustaljenega, tavajočega med božjim in človeškim, ki najdeva slast v pogubi ljudi. Kljub temu pa se Jefte v deželi Tov, deželi dobrega duha, ne izgubi.

Da je izobčenec, človek praznine, ki ni bil vreden vstopa v dediško razmerje z brati po očetu, je jasno iz drugega, obširneje predstavljenega dogodka, iz ponudb gileadskih starešin za voditeljstvo. Ob grožnji amonskega napada so namreč gileadski starešine sklenili, da bodo poglavarstvo nad Gileadom zaupali enemu samemu človeku. Toda ko se obrnejo na Jefteja, spremenijo sklep in mu najprej ponudijo, naj postane poveljnik (*kasin*), ter šele potem, naj bo njihov poglavar (*ro'š*), torej ne le poveljujoči v boju, ampak voditelj ljudstva tudi v času miru.

Jefte, ki v poročilu o prvem dogodku sploh ni prišel do besede (govorijo le njegovi bratje: »Ne moreš imeti deleža v hiši našega očeta, ker si sin druge ženske«), se kot izgnanec in izobčenec vrne v občestvo z Gileadom šele s prvo ponudbo. V odgovoru nanjo, v katerem starešine odgovori kot svoje brate (»Ali me niste prav vi zasovražili in me izgnali iz hiše mojega očeta?«), morda da duška svoji lastni sovražni užaljenosti in brzkone izrazi sum o njihovi nameri. Njegovemu odgovoru sledi druga ponudba, ki mu zaupa več od prve, vendar mu tudi ta še ni dovolj. Kljub izrecni ponudbi, naj Gileadu, ki ga je nekoč kot tujek izločil iz svoje

srede, za vselej postane *ro'š*, glava, še enkrat vpraša: »Če me odvedete nazaj, da se bom bojeval proti Amonovim sinovom in mi jih Gospod izroči, bom res vaš poglavar?« Poudarek je na resnosti, resničnosti ponudbe.⁶ Jefte terja zagotovilo za ponujeno zaupanje in ga navsezadnje dobi pri najvišji instanci, ko starešine pokličejo za pričo Boga samega. Tedaj sprejme ponudbo.

Sicer velja, da biblična pripoved lahko rabi dialog, podobno kot grško zgodovinopisje, denimo Tukidid, za natančnejšo opredelitev političnih stališč, lahko pa tudi – in še zlasti – za »razvijanje razmerij, odtenkov značaja in zadržanja« (n. d., 20). V pravkar predstavljenem dialogu, v katerem se obema stranema, zapletenima v pogajanje, pridruži tretja in kot priča zapečati pogodbo, se torej razkrije značajska poteza, nastala s prejšnjim dogodkom. Ta Jeftejeva poteza je – po razdedinjenju, izgnanstvu in izobčenosti, globoki negotovosti v praznini skupnostnega – nagnjenje k iskanju gotovosti in določa tudi strukturo nekega drugega govora, ki ni več pogajanje niti niso v njem neposredno udeleženi drugi. Določa namreč strukturo Jeftejeve zaobljube Drugemu, ki spada v zgodbo o žrtvovanju.

Zaobljuba navadno tistega, ki se zaobljubi, veže, da bo nekaj izpolnil, in ga pri tem lahko veže na drugega, da bo nekaj izpolnil njemu v prid ali kratko malo zanj, tako da ga bo to kakor koli že zadevalo. Vendar ne veže drugega samega. Drugače je pri pogodbi. Z njo se dva drug drugemu zavežeta, da bosta izpolnila, kar sta poprej sklenila. Pogodba, ki jo tako rekoč zgledno pripravlja Jeftejevo vprašanje, izrečeno v odgovor na drugo ponudbo gileadskih starešin (Če mi Bog da zmago, bom vaš poglavar?), vzpostavlja vzajemnost dejanja: Če storim jaz, potem tudi ti; in narobe: Če storiš ti, potem tudi jaz, če pa jaz ne storim, če prelomim pogodbo, tudi ti ne storiš, ne storiš več, (se) vzameš nazaj. Pogodba zagotavlja več kot to, da bo drugi deloval, če bom deloval jaz – zagotavlja, da drugi sploh obstaja, da stoji na določenem mestu in se ne izmika v neobstojnost.

Jeftejeva zaobljuba Bogu ima strukturo pogodbe. Ta zaobljuba *se ne odpira v drugo stran, onstran, ampak to stran odpira kot drugo stran pogodbe*. Tam zagotavlja Drugega oziroma drugega, zagotavlja njegovo delovanje, to pa tako, da bi, če bi Jefte prelomil besedo, nekako zmanjkalo tudi njega, ki mu je bila beseda dana. Iz enostranske zaobljube, ki druge strani ne vzpostavlja, ampak se nanjo kvečjemu nanaša kot na predpostavko, postane dvostranska, tako kot pogodba. Sicer je ne naredita oba, ampak samo Jefte, vendar *tako, da zaveže oba*. Nenavadna zaobljuba, pa vendar: Jefte namesto *zaobljube Bogu naredi zaobljubo z Bogom* kot pogodbeno stranko. Z Bogom v vlogi stranke na drugi strani, drugi strani pogodbe, nastane z vezalno trgovino zagotovljeni Bog, malik.

Izvorno torišče, na katerem nastane malik, je torišče pogleda. Kot razbira Jean Luc Marion, pogled postane malikovalski v trenutku, ko preneha meriti onstran, v nevidno. Natanko tedaj, ob prenehanju njegove naperjenosti onstran, se vmes pojavi nevidno ogledalo, ki ga odbije nazaj, tako da zapusti nevidno. To ogledalo je malik, ki ga je seveda mogoče videti in je toliko večji, kolikor je vidnejši. Vendar je hkrati nevidno ogle-

dalo zato, ker poslej »skriva cilj naperjenosti« (Marion 1998, 126), ker naredi, da vidno, tisto, kar kot ogledalo kaže, postane nepresojno za nevidno in tako v njem *nevidno* izgine prav to, nevidno. Od tod je mogoče sklepati, da malik ali idol (*eidolon*) nastane z gledanjem (*eidénaí*), katerega u-gledano ni več lik (*éidos*), v katerem bi se ohranjala neprenehna naperjenost k nevidnemu, lik, ki bi trepetal v presojnosti nevidnega. Malik je lik gledanja, ki je napredovalo proti nevidnemu, vendar se je na neki točki pred njim zaprlo, se zaobrnilo od njega nazaj in ga v zaobratu zakrilo, se utelesilo in v utelešenju okamenelo.

Maliki so različni, in Marion sam sledi prehajanju takšnega »estetskega« malika v pojmovnega. Tvorba drugega malika po njegovem razodeva tvorbeno značilnosti prvega: pojem nastane z dojetjem tistega, kar lahko misel v svoji naperjenosti k Bogu od njega zajame, vendar ga pri tem nujno omeji in ga prav z omejitvijo šele naredi dostopnega razumu (prim. n. d., 129 isl.). Kako pa nastane malik v nepojmovnem govoru, govoru zaobljube, še več, v Jeftejevi zaobljubi?

Svetopisemski Bog, ki je neomejen, ki ga ni na nobenem zemeljskem kraju, ki nima stalnega lika kakor antični bogovi, ampak svojo navzočnost prosto razodeva v vidnem znamenju oblaka, ognja ali gorečega grma in le izjemoma, denimo v videnju preroka Ezekielja (prim. *Ezk* 1,4–28), v človekoliki podobi, Bog, ki govori prerokom in po prerokih samo, kadar hoče, ki pokliče Abrahama, da bi mu naložil žrtvovanje sina, od neznanu kje (iz višave ali iz notranjosti?) – ta Bog v Jeftejevi zaobljubi preneha biti skrivnost. Njena beseda se ne prepušča, ne izroča tja, kamor se naslavlja, ampak si, medtem ko se zaobljublja proti skrivnostnemu, to skrivnostno tudi že *obljubi, si ga da*. Dana beseda potegne skrivnostno oziroma tisto, kar ostane od njega, v pregledno razmerje, drugače rečeno, Drugega si postavi v položaj drugega kot pogodbene stranke. Drugi, vzet v tem liku, *kot* takšna stranka, je torej malik, ki se postavi med človeka in Boga ter na tej strani, na mestu, ki ga je odprlo zaobljubljanje, začne nadomeščati neopredeljenega, nevidnega, neodgovarjajočega Boga.

Dana beseda pa v isti sapi tudi zaveže, in sicer, kot že rečeno, zaveže Boga k delovanju po načelu vzajemnosti – če ti, potem jaz, in če jaz ne, potem tudi ti ne (več). Ali če sledimo zgodbi: ker je drugi, Bog, izpolnil svoj del pogodbe, ker je Jefteju dal zmago nad sovražniki, mora zdaj tudi Jefte izpolniti svojega, ker če ga ne bi, bi od dane besede razvezal tudi Boga, s prelomom besede bi ga izgubil. Zato Jefte, čigar značajska poteza, nagnjenje k iskanju gotovosti, se je že izpolnila v zaobljubi kot aktu pogodbene zagotovitve Boga, ne odstopi od sklenjene pogodbe in izpolni svoj delež pri njej.

Takšna zaobljuba je torej *ne-prestopna*, ker zagotavlja Boga, čeprav ga z dano besedo zavezuje le kot malika. V tem pa je tudi njeno prestopništvo, njena imanentna transgresivnost: čeprav se kot *za-obljuba* zaobrne od skrivnostnega, čeprav se njeno *pre-sežno* gibanje proti skrivnostnemu s tem zaobratom konča, prav tisti trenutek, ko si skrivnostno obljubi, ko si ga da, naredi *pre-stopek* v razmerju do njega (kot skrivnostnega) samega. Zaobljuba »gre čez«, ker si skrivnostno izstavi v nepresojnem, pri priči okamenem liku kot maliku, pogodbeni stranki, prav tedaj, ko se je njeno presežno gibanje proti njemu že končalo in se je zaprla zanj.

Toliko o strukturi zaobljube. O razčlenitvi te strukture, ki v zadnji posledici razkrije prestopništvo zaobljube same, seveda ni dvoma, da spada k interpretaciji. Ta se lahko sklicuje na to, da se opira na literarno branje, razbiranje vezi, ki med zgodbo o Jeftejem žrtvovanju in njeno predzgodbo obstaja v tekstu Pisma. Vendar ni nujno, da ostane samo pri tem. Zdaj lahko spet literarno branje pokaže, da je prestopništvo zaobljube, poglavito dognanje interpretacije, vendarle že nekako prikazano v zgodbi sami, čeprav ni, kot opozarja Avguštin, izrecno obsojeno v njej. Prikazuje ga tisto, kar Martin Buber, eden najpomembnejših judovskih filozofov 20. stoletja, ki je skupaj s svojim rojakom Franzom Rosenzweigom, prav tako filozofom oziroma religioznim mislecem, podpisal nemara najdrznejši prevod hebrejske Biblije v kakega izmed modernih jezikov,⁷ v spremni besedi k temu prevodu po zgledu glasbenega *Leitmotiva* imenuje *Leitwort*, »vodilna beseda«. Z njo »je treba razumeti besedo ali besedni koren, ki se smiselno ponavlja v kakem tekstu, tekstnem zaporedju ali tekstnem sklopu: tistemu, ki sledi tem ponovitvam, se smisel teksta razpre oziroma razjasni ali pa se mu le vpadljiveje razodene« (Buber 1992, 15).

Zgodba o Jeftejevem žrtvovanju ima dve takšni besedi, 'avar, »iti čez«, in šuv, »iti nazaj, vrniti se«.⁸ Ker pa se ti besedi oziroma besedna korena, ki se v različnih oblikah pojavljata na majhnem prostoru v izvornem tekstu zgodbe, oziroma njuna prvotna pomena v slovenskem prevodu zabrišeta, bom ustrezni del prevoda, skupaj z njima iz izvornika, navedel še enkrat. Najprej navajam vrstice, v katerih pripoved igra na pomen prve vodilne besede, »iti čez« (Sod 11,29–32):

29 GOSPODOV duh pa je bil z Jeftejem in prehodil je [ja'avor] Gileád in Manáseja. Potem je šel [ja'avor] v Mícpo v Gileádu in iz Micpe v Gileádu prišel [avar] k Amónovim sinovom.

30 Jefte pa se je GOSPODU zaobljubil in rekel: »Če mi res daš Amónove sinove v roke,

31 bodi GOSPODOV tisti, ki mi pride prvi naproti skozi vrata moje hiše, ko se v miru vrnem od Amónovih sinov. Daroval ga bom kakor žgalno daritev.«

32 Jefte je šel nad [ja'avor] Amónove sinove, da bi se bojeval z njimi. GOSPOD mu jih je dal v roke.

Prva vodilna beseda se v navedenem odlomku pojavlja v dveh oblikah: v prvi (ja'avor) se po pravilu prevaja z nedovršnim preteklikom, v drugi ('avar) z dovršnim.⁹ To pomeni, da je Jefte šel čez (skoz) Gilead in Manaseja, da je šel čez (skoz) v Mícpo v Gileadu in, navsezadnje, prišel čez na sovražno ozemlje, ozemlje Amonovih sinov. Poročilu bibličnega pripovedovalca (v. 29), v katerem se trikrat ponovi »šel/prišel je čez«, sledi Jeftejeva izgovoritev zaobljube (v. 30–1) in potem spet poročilo, da je šel čez (nad) Amonove sinove (v. 32). Biblični pripovedovalec torej s ponavljanjem ob obeh straneh izgovorjene zaobljube pomenljivo razvršča glagol v prvotnem pomenu »iti čez«, prvo vodilno besedo.

Drugo srečamo šele nekaj pozneje, v Jeftejevem nagovoru hčere, potem ko mu je ta prišla nasproti (v. 35): »Odprl sem usta h Gospodu in tega ne morem preklicati [lašuv].« V besedah »Odprl sem usta h Gospodu ...« se – *nomen est omen* – najprej udejanji (beseda postane dejanje) Jeftejevo ime, ki v hebrejščini pomeni »odprl bo«. Ime v Bibliji izreka

dejanskost tistega, ki ga nosi, v njegovi osebnostni globini; Jefteja torej imenuje po tem, da – on sam, ne narobe – govori Bogu. In šele v nadaljevanju stavka – »tega ne morem preklicati« – naletimo na drugo vodilno besedo, *šuv*, v obliki konstrukcijskega nedoločnika, pri čemer je videti, da prevod s »preklicati« smiselno meri na namero govorečega: Tega, kar sem rekel, ne morem vzeti nazaj. Vendar izvornik, za prevodom, dobesedno govori: »... ne morem iti nazaj« ali »se vrniti«, se pravi se vzeti nazaj.¹⁰ Očitno je, da dobesedni pomen *šuv*, »vrniti se«, v tem kontekstu, na tem mestu v stavku, deluje metaforično.

Neenavdno: metaforični pomen »preklicati« v drugem delu stavka deluje kot normalno, dobesedno nadaljevanje prvega dela (»Odprl sem usta ...«), dobesedni pomen pa, prav narobe, kot metaforično nadaljevanje. Vodilni besedi, »iti čez« in (ne) »vrniti se«, od katerih prvo rabi biblični pripovedovalec in drugo Jefte, pri tem *pripeljeta skupaj*, tako rekoč na isto raven, obe dejanji, prehod čez domače in sovražno ozemlje ter (ne)vrnitev od dane besede; še več: »vrniti se« prenese v metaforični ključ tudi »iti čez«.

To pa terja vzvratno branje. Če smo »iti čez« prej brali dobesedno, moramo zdaj metaforično. Metafora naredi metaforo. Če je to, da je Jefte šel čez, prej pomenilo ozemeljski premik, premik na domačem ozemlju in potem z domačega na tuje ozemlje, zdaj postane metaforični označevalec prestopa, s katerim ali v katerem se zgodi zaobljuba. »Iti čez«, ki se trikrat ponovi pred izgovoritvijo zaobljube in enkrat za njo, obkoljuje zaobljubo in jo zapira v brezizhodnost. Pripovedna strategija z razporeditvijo vodilnih besed prikazuje, da se zaobljuba zgodi v prehodu kot odhodu brez vrnitve, ki je hkrati prestop.

Tole nezaobidljivo avguštinovsko vprašanje: ali Jefte ni šel čez, šele ko je nadenj prišel Gospodov duh, ali ni šel čez, ko je bil z njim Duh?¹¹ Še več: ali se ni tudi zaobljubil pod delovanjem Duha?

Prav tu, kjer je videti, da tekst Pisma molči, pa vendarle govori, in sicer v njem govori samo Jefte, Jefte govori Bogu, Bog ne reče ničesar, kar bi lahko bilo povod za izgovoritev zaobljube, niti kar bi bil lahko ukaz, da jo je, izgovorjeno, treba izpolniti. Božja usta se niso odprla k Jefteju, v njih je molk. Dovolj bi bilo, da je nadenj, ko je šel nad sovražnika, prišel Duh, on pa je, potem ko je šel čez, ko je šel nad sovražnika z Duhom, naredil še korak čez, on sam se je zaobljubil. Zaobljuba se je zgodila v tej transgresiji, v tem prestopu, zgodila se je kot prestop, ki ga vodilni besedi le prikazujeta in se v tekstu Pisma nikjer ne izreka kot prestop. Tudi ko Jefte pravi, da se ne more vrniti, s tem zaobljube ne spozna za prestop in pred hčerjo ne prizna krivde, ampak v skladu s svojo značajsko potezo govori le o brezpogojnosti zaobljube.

Če na zgodbo o Jeftejevem žrtvovanju z njeno predzgodbo vred pogledamo iz večje razdalje, v primerjavi z zgodbo o Abrahamovem žrtvovanju kakor Avguštin, je podoba še jasnejša. Čeprav je z Jeftejem, ko gre nad sovražnika, Duh, ni, kakor Abraham, od Boga prejel klica; če smo natančni, je dobil samo poziv od gileadskih starešin, ki ga je sprejel šele potem, ko je iz njega naredil pogodbo. In ker sam, spet kot pogodbo, naredi tudi zaobljubo z Bogom, bo vse, k čemur ga ta zaobljuba zavezuje, le njegovo dejanje. Boga v resnici ne zavezuje k ničemur. Zato ni rešitve

za njegovo hčer. Ta je »edinka« (Sod 11,34), tako kot je Izak Abrahamov »edinec« (1 Mz 22,2). Vendar zanjo ni roke rešitve, ki bi ustavila iztegnjeno očetovo roko z nožem. Kajti Abraham je sledil Božjemu ukazu, Božji besedi, Jefte pa le svoji lastni, pogodbeni, »besedi maliku, ki jo je sam ustvaril« (Gunn 1987, 117).

Abrahama je ena sama poslušnost. Ko Bog terja od njega njegovega edinega sina, se proti kraju žrtvovanja, ki mu ga je določil, napoti s poslušnostjo ukazujoči besedi, s poslušnostjo Drugemu, katere hrbtna, navzven, k drugim obrnjena stran je negovorjenje z ženo in hlapcema, odpoved poskusu, da bi po človeško pojasnil svoje sledenje nedoumljivi Božji zahtevi, molk. Čeprav vse tisto, kar se medtem godi v njem, ostaja neizgovorjeno, pa vendarle ni mrtva shema, gola misli in občutij, ampak je, z besedo Ericha Auerbacha, prikazan pomenljivo »ozadnje« (Auerbach 1998, 17). Ozadnjost v njegovem liku – tudi v drugih bibličnih likih, vendar v njegovem na paradigmatičen način – biblična pripoved v osebnostno globino odpira tako, da ko prikazuje, hkrati pušča zadaj, v temi. Zato ozadnje ni prazno, ampak polno, je vsa Abrahamova notranjost. In prav takšna, prav ozadnja Abrahamova notranjost je sredi 19. stoletja doživela kongenialno interpretacijo Sorena Kierkegaarda, ki v absurdu vere, v veri kot zaupanju v moč absurda, zasaja enega temeljnih kamnov modernega (protestantskega) krščanstva. Ta interpretacija namreč obnavlja zgodbo o Abrahamovem žrtvovanju predvsem tam, kjer je ostalo le neizgovorjeno, in s tem v resnici zasnavlja dogajanje v njegovi notranjosti. Kot zasnavljanje iz neizgovorjenega pa je več od navadne eisegeze. Ni nič manj kakor umetniško delo, če je interpretacija kdaj umetnost.

Kierkegaard primerja Abrahama s tragičnim junakom. Tega motri v kočljivih položajih, ki peljejo k tragičnemu razpletu, in ko pride do položaja, podobnega Abrahamovemu, v njem uzre Agamemnona ter, ne po naključju, tudi Jefteja. V notranjosti tragičnega junaka pa venomer ugotavlja gibanje resignacije, s katerim se ta odpove vsemu v prid splošnega. Odpoved tragičnega junaka svojemu, tudi tistemu, kar ima najraje na svetu, še raje od sebe, ta odpoved, ki terja junaški pogum in je hkrati odpoved za splošno korist, je etična in splošno veljavna, kajti etično je »splošno in kot splošno tisto, kar je veljavno za vsakogar« (Kierkegaard 1962, 57), ter s tem splošno priznано in zavezujoče. Kot odpoved za splošno ostaja popolnoma v območju splošnega: mogoče jo je posredovati drugim, po eni strani izgovoriti, po drugi razumeti. To velja tudi za Jefteja. Čeprav Kierkegaard kot da opazi dvojno vez zaobljube, ko pravi, da Jefte »v *eni sapi* z isto zaobljubo veže Boga in sebe« (n. d., 62), je zanj vendarle pomembno to, da njeno izpolnitev vsakdo v Izraelu lahko razume in sprejme kot žrtev za ljudstvo, se pravi *njena* splošna zavezujočnost, saj bi Bog, če Jefte ne bi izpolnil zaobljube na hčeri, ljudstvu zmago spet lahko vzel.

Nasprotno je etično kot tisto, kar je po človeško veljavno, veljavno za vse ljudi in vsem posredljivo v govorici, za Abrahama skušnjava. Ko sledi Božjemu ukazu, mora zapustiti celotno območje splošnega in ga tudi zapusti proti vsakemu človeškemu prav v molku. Pri tem, tako kot tragični junak, resignira, odpove se edinemu sinu, ki ga ima raje od sebe. Vendar

se gibanje resignacije v njegovi notranjosti nadaljuje v gibanje vere. Izaku se popolnoma odpove v veri, da ga bo, ker je pri Bogu vse mogoče, proti vsej človeški pameti spet dobil nazaj, torej da mu bo Bog dal »novega Izaka, namreč v moči absurdnega« (n. d., 132).¹² Zato je kot oče, ki se je odpovedal sinu in bi ga tudi žrtvoval, oče vere: ne ker bi se samo odpovedal svoji želji, ampak ker jo je ohranil, potem ko se ji je odpovedal. Oče vere je, ker je veroval, da Bog, tudi ko zahteva žrtev njegovega edinega sina, ostaja Bog obljuje, da bo torej na njem izpolnil, kar je obljubil: »In storil bom, da bo tvoje ga zaroda kakor prahu zemlje.« (1 Mz 13,16).

Zgodba o podobnem žrtvovanju, Jeftejeva zgodba, iz nasprotja z Abrahamovo, zgodbo očeta vere in očeta otrok obljuje, toliko jasneje kaže, da je zgodovina izvoljenega ljudstva, ki jo z ozadnjim prikazovanjem globokoosebnega v zgodbah posameznih ljudi, predvsem tistih izvoljenih izmed ljudstva, sestavlja biblična pripoved, »realistična« zgodovina. Ti so izredno raznoliki v svoji človeškosti, bogato človekoliki v območju svoje svobode, ki prav zato postaja prostor zgodovine, in njihov osebni razvoj, njihova *Bildung*, upodabljanje po Božji podobi, ni premočrten, ampak poln vzponov in padcev, kot, denimo, lepo kaže Davidov in še marsikateri zgled. Na čelu izvoljenega ljudstva so lahko in zvečine tudi so izbranci, ki pa pogosto ne zmorejo razmerja s skrivnostnim, brezlikim Bogom, ki ga ni mogoče prisiliti v srečanje. Zgodba o Jeftejevem žrtvovanju, v kateri se zaobljuba, delana dvostransko, navsezadnje pokaže za zgolj enostransko pogodbo, je zgodba o nemožnosti človeškega razpolaganja z Božjim. Ko prikazuje prestopništvo zaobljube, hkrati nakazuje problem.

Prav to pa se v Gregorčičevi pesmi izgubi. Po zlu gre problematična narava Jeftejeve zaobljube, in sicer zaradi neupoštevanja predzgodbe, v kateri se razkrije njegova značajska poteza, ter, naj bo na prvi pogled še tako nenavadno, tudi zaradi govora o krivdi v zvezi z njo, ki je, kot smo videli, v temelju dodatek grecizirajočega humanizma. O krivdi spregovori Jefte sam. Vendar je ne pripiše na račun kakršnega koli premišljanja, ampak le svoji nepremišljenosti (»Oh, nepremišljena prisega!«), ki nima nobenega računa oziroma razloga, in ta pripis prepereči tragični razvoj zgodbe. S tem ko zaobljubo naredi za nepremišljeno, za nazaj postavi pod vprašaj njeno takšnost ali celo njen obstoj: ali se je bilo treba zaobljubiti natanko tako (morda bi se dalo zaobljubiti kako drugače, da to ne bi imelo tako hudih posledic?) in ali se je bilo sploh treba zaobljubiti (morda bi se temu dalo izogniti?)? Vendar zaobljubo spregleda v njeni problematični dvoveznosti in ji problematičnost odpiše, je je razreši. Zaobljuba tako postane nekaj nesrečno (ne tragično) nepremišljenega in hkrati naključnostnousodnega, neki »kar tako«, ki ga je v njegovi katastrofalnosti toliko teže prenesti, ker ga morda lahko sploh ne bi bilo. V Jefteju sproži čustvo preplavlajoče žalosti.

Vsa čustvenost pa se sprošča le med ljudmi. Ko Jefte po samoobtožbi nepremišljenosti prosi za odpuščanje, se v prošnji obrne zgolj in samo na hčer, ne na Boga. Tik pred tem celo postavi nebo v vlogo izterjevalca dolga, narejenega z zaobljubo (»Veliko terjaš, o nebo ...«), in še prej za sodnika kaznovalca, ki si je določil žrtev (»in tebe, oj otrok predragi, / nebo izbralo si je v dar!«). Ta izbor – ki ni njegov, ki, strogo gledano,

sploh ne pripada več človeški nepremišljenosti, nezmožni odločiti se, nezmožni izbrati, ki je že Božja sodba – zmanjšuje njegovo krivdo, hkrati pa si ne moremo kaj, da v njegovih besedah o terjatvi neba, ubranih na osnovni čustveni ton žalosti, vendarle ne bi slišali povsem drugačnega *tonskega odtenka* od strahospoštljive pokornosti, s katero eden izmed obeh avguštinskih Jeftejev sprejme Božjo sodbo – če že ne upornosti, pa vsaj očitok. Seveda je to samo Jeftejev govor, zato vtisa, ki ga daje, z literarnega gledišča ni mogoče kratko malo poistiti s poanto pesmi. Vendar po drugi strani v njej ni nobenega govora z nasprotno ali drugačno intonacijo oziroma barvo tona, in prav ta govor se, ker je pri besedi ves čas Jefte in samo on, izteka v sklep pesnitve.

Ali to torej pomeni, da se v Gregorčičevi pesmi začenja problematizacija, o kateri profesor Kos trdi nasprotno, namreč da je »pri Prešernu, Gregorčiču in Aškercu še ni zaslediti« (Kos 1997, 156) in da postane značilna za recepcijo Biblije šele v slovenski literaturi 20. stoletja, ko se pridruži sekularizaciji in estetizaciji? Problematizacija se je seveda že začela, začela se je v Bibliji, ki nikakor ne podaja idile, spokojne sličice srečanj med človekom in Bogom, na kateri bi bilo vse problemsko le slepa pega. Toda: ali se v Gregorčičevi pesmi ne začenja problematizacija v nekem drugem smislu, nasprotnem od tistega v Bibliji, in sicer prav v smislu, v katerem jo misli profesor Kos, namreč kot postopek, s katerim avtor, »nosilec duhovne usmeritve svojega časa ali čisto določene kulturne misli tega časa«, »odpira prvotno sporočilo v vprašanje, ki je hkrati izziv in poziv k iskanju resnice« (prav tam)? Ali se prav tu v slovenski literaturi ne začenja problematizacija kot nujna posledica sekularizacije, poprejšnje razlastitve, se pravi kot tisti pravi način moderne literarne prisvojitve Pisma, ki se ga polašča tako, da njegove zgodbe polni s svojo vsebino, svojimi problemi?

Kaj se godi v pesmi? Kaj se je premaknilo v očitajočem tonskem odtenku Jeftejevega govora? V njem očitno ni več problematično človekovo razmerje do Boga, ampak se problematičnost že seli na drugo stran tega razmerja. Senco problema meče na Boga kot na tistega, ki terja povračilo za človeško nepremišljenost, pri tem pa zapira razmerje med človekom in Bogom in, tostran, za seboj odpira medčloveška razmerja. Vzmet problema, *pró-blema* kot tistega, kar je vrženo pred, je človek.

Vendar: poročilo o Jeftejevi izpolnitvi zaobljube na hčeri v sklepu pesmi povzame samo prevladujoči ton Jeftejevega govora, ton žalosti. Ta je še višji, čustvenost z jokom očeta in vsega naroda še naraste, hkrati pa je še blagoglasnejši. Očitajoči tonski odtenek Jeftejevega govora v *sklepu pesmi povsem izgine iz poante* (kot konice, kot osti), izgubi se v zmehčani in topi razčustvovanosti, pospremljeni z blagoglasjem okrepljene rime, ki se z verznihih koncev v zadnjem verzu preseli v notranjost (»a oče in ves narod joče!«; podčrtal V. S.). In brž ko se Jeftejev govor izteče v poplavo čustva, se problem, ki se je začel postavljati v njem, ugrezne in izgubi tla, na katerih bi se lahko postavil, kratko malo mu zmanjka tal, nujno potrebnih tal, kolikor je problematizacija v tem času, kot posrednica »duhovne usmeritve svojega časa«, lahko le pribijanje Boga ob tla.

Pa vendar: če zaobljuba, kot je Jeftejeva, v tem času ni več občutena kot problem, ali ni prav to problem?

OPOMBE

¹ Zglede za takšne posnetke glej pri Bratuževi 1991, 278, za pripesnjene dodatke pa pri Koblarju 1962, 241, in Bratuževi 1991, 279; Gregorčič je, denimo, sredi enaindvajsete vrstice prvega poglavja *Joba* vstavil štiri svoje verze, prevod Siraha: »Prijetnejša je njemu smrt, / ki bil je vsled trpljenja strt, / ki zgubil tu je vse moči ...« pa je sklenil z verzom, ki ga v izvirmiku sploh ni: »... saj zdaj rešitev, mir dobi.«

² Biblijo navajam po SSP (1996), vstavke v oglatih oklepajih iz izvirmika pa po elektronski izdaji *BibleWorks for Windows* (1993).

³ Prevajam po grškem izvirmiku, kot ga prinaša Kasslova izdaja (1965).

⁴ Grški izvirmik navajam po elektronski izdaji TLG (1999).

⁵ Navedeno po Prickett 1996, 192.

⁶ SSP glede na intonacijo Jeftejevega vprašanja smiselno dodaja besedico »res«, ko njegov ključni del *'anohi 'ehje lahem lero š* prevaja z »bom res vaš poglavar«.

⁷ Bubrov in Rosenzweigov prevod ima med prevodi Biblije, narejenimi po načelu dobosednosti, posebno mesto, ker ciljnega jezika, nemščine, ne potuje le s hebrejsko skladnjo in besednimi zvezami, ampak celo posamezne besede tvori iz hebrejskih besednih korenov. Tako na primer besede *'ola*, ki imenuje tudi vrsto žrtvovanja v Jeftejevi zaobljubi (prim. *Sod* 11,31), ne prevaja, kakor Luther, z *Brandopfer*, »žgalno daritvijo« (ta je kot »holokavst«, na podlagi latinskega *holocaustum*, dobila shrljiv pomen usode šestih milijonov Judov, sežganih v nacističnih koncentracijskih taboriščih), ampak s *Höhlung* oziroma *Darhöhung*. Ti besedi v nemščini upovedujeta hebrejski *étymon*, prepoznaven tudi v glagolu *'ala*, »iti gor«, v pomenu *das himmelhoch* »Aufsteigende«, tj. »tistega, kar se dviga' v nebo«. Prim. Buber 1992, 19–20.

⁸ Prim. Alter 1987, 20 in Gunn 1987, 117.

⁹ Hebrejski glagol ne razločuje časov. Nedovršna oblika izraža preteklost, kadar stavek začenja veznik »in«, tako imenovani konsekutivni vav, ki je po svoji temeljni funkciji, zaporednem vezanju dogodkov, znamenje pripovedi v Bibliji. Slovnicearji ga imenujejo tudi konverzivni vav, ker nedovršne oblike preobrača v dovršne (prim. Kelley 1992, 145), sodobni prevodi pa ga navadno izpuščajo. Odlomek se torej dobesedno začenja z »In Gospodov duh ...«.

¹⁰ V Bubrovem in Rosenzweigovem prevodu se poved glasi *ich kann nicht zurück* namesto Luthrovega *kann's nicht widerrufen*, že v starem angleškem prevodu, prevodu kralja Jakoba, pa *I cannot go back*.

¹¹ Večina starejših prevodov, tako domačih kakor tujih, pravi, da je Gospodov duh »prišel nad Jefteja«, saj zveza *haja 'al*, db. »biti na«, ne označuje »lokalne biti«, ampak bolj *prilje nekam* [*Hinkommen*]« (Boman 1968, 30). S tem sta mišljena začetek delovanja Duha in hkrati njegovo trajanje, tako da je zvezo mogoče prevajati tudi z »ležati na« ali z »biti z«, saj »tisto, kar leži v *haja*, ne ustreza nobenemu izmed naših glagolov in je to zato mogoče podajati na različne načine, nikdar pa ne povsem natančno« (prav tam).

¹² Prim. Avguštinovo misel, da Abrahamova vera ni bila, da bi »Bog rad sprejemal takšne žrtve, ampak mu je to ukazal zato, da bi obudil ubitega« (PL 34, 812). Misel ni izgovorjena iz gibanja vere, ampak s stališča njene resnice.

BIBLIOGRAFIJA

- ALTER, Robert: »Introduction to the Old Testament«. V: Alter, Robert & Kermode, Frank (ur.), *The Literary Guide to the Bible*. London, Collins, 1987, str. 11–35.
- AMBROSIUS, sanctus: *De officiis ministrorum*. V: *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi opera omnia*, zv. 2/1, ur. J.-P. Migne. Pariz 1845 (Patrologia Latina [= PL] 16), stolp. 25–184.
- ARISTOTELES: *De arte poetica liber*, ur. Rudolf Kassel. Oxford, Oxford UP, 1965.
- AUERBACH, Erich: »Odisejeva brazgotina«. V: Auerbach, Erich, *Mimesis. Prikazana resničnost v zahodni literaturi*, prev. Vid Snoj. Ljubljana, LUD Literatura, 1998, str. 11–25.
- AURELIUS Augustinus, sanctus: *Quaestionum in Heptateuchum*. V: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*, zv. 3, ur. J.-P. Migne. Turnhout, s. d. (PL 34), stolp. 547–824.
- AURELIUS Augustinus, sanctus: *De civitate Dei contra paganos*. V: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*, zv. 7, ur. J.-P. Migne. Turnhout, s. d. (PL 41), stolp. 13–804.
- BibleWorks for Windows*, 2.3d (2200). Seattle, Washington, Hermeneutika Software, 1993 (z naslednjimi Biblijami: King James Version, American Standard Version, Revised Standard Version, Greek New Testament, Ralphs' Septuagint, BHS Hebrew Old Testament, Westminster BHS Old Testament, Latin Vulgate, Westminster Confession).
- Biblia / dass ist die gantze Heilige Schrift Deudsch auff's new zugericht*, prev. Martin Luther. Wittenberg 1545 (reprint München, dtv, 1974).
- BOMAN, Thorleif: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968 (5., predelana in razširjena izdaja).
- BRATUŽ, Lojzka: »Gregorčičeve prepesnitve svetopisemskih besedil«. V: *Razprave SAZU*, 2. razred, št. XIV, Ljubljana, 1991, str. 271–279.
- BUBER, Martin: »Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift«. V: *Die fünf Bücher der Weisung*, prev. Martin Buber in Franz Rosenzweig. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992 (10. izboljšana izdaja), str. 1–44.
- GREGORČIČ, Simon: *Zbrano delo I*, ur. France Koblar. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1947.
- GREGORČIČ, Simon: *Zbrano delo IV*, ur. France Koblar. Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1951.
- GUNN, David M.: »Joshua and Judges«. V: Alter, Robert & Kermode, Frank (ur.), *The Literary Guide to the Bible*. London, Collins, 1987, str. 102–121.
- HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik III*. V: G. W. F. Hegel, *Werke*, zv. 15, ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel. Frankfurt na Majni, Suhrkamp, 1993 (3. izd.).
- JEFFREY, David Lyle (ur.): *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- KELLEY, Page H.: *Biblical Hebrew. An Introductory Grammar*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- KIERKEGAARD, Sören: *Furcht und Zittern*, nem. prevod. Düsseldorf in Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1962.
- KOBLAR, France: *Simon Gregorčič. Njegov čas, življenje in delo*. Ljubljana, Slovenska matica, 1962.
- KOS, Janko: *Primerjalna zgodovina slovenske literature*. Ljubljana, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete in Partizanska knjiga, 1987.

- KOS, Janko: »Recepcija Biblije v slovenski literaturi«. V: *Bogoslovni vestnik*, 57, 1997, št. 1–2, str. 151–158.
- LEVEC, Fran: »Zlata knjiga«. V: *Ljubljanski zvon* 2, 1882, št. 5, str. 313–315; št. 7, str. 436–442.
- LIPTZIN, Sol: *Biblical Themes in World Literature*. Hoboken, New Jersey, KTAV, 1985.
- MAHNIČ, Joža: »Gregorčičevo ustvarjanje, njega odmevi in obravnave«. V: *Jezik in slovstvo*, 32, 1986–1987, št. 2–3, str. 47–56.
- MARION, Jean Luc: »Dvojno malikovalstvo«. V: *Poligrafi*, 3, 1998, št. 11–12, prev. Matej Leskovar, str. 125–160.
- PATERNU, Boris: *Modeli slovenske literarne kritike. Od začetkov do 20. stoletja*. Ljubljana, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, 1989.
- PRICKETT, Stephen: *Origines of Narrative. The Romantic Appropriation of the Bible*. Cambridge, Cambridge UP, 1996.
- SOFOKLES: *Kralj Ojdipus*. V: Sofokles, *Antigona. Kralj Ojdipus*, prev. Kajetan Gantar. Ljubljana, Mladinska knjiga, 1987.
- STERNBERG, Meir: *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington, Indiana UP, 1987.
- Sveto pismo stare in nove zaveze*, slovenski standardni prevod iz izvirmih jezikov (= SSP). Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Thesaurus Linguae Graecae* (= TLG), 8.00. Irvine, California, University of California, 1999.
- VERNANT, Jean-Pierre, in Vidal-Naquet, Pierre: *Mit in tragedija v stari Grčiji*, prev. Suzana Koncut in Agata Šega. Ljubljana, ŠOU, 1994.

■ THE VOW AS A PROBLEM: BIBLICAL AND GREGORČIČ'S JEPHTAH'S OATH

The paper on the poem *Jepthah's Oath* by Slovene poet Simon Gregorčič (1844–1906) and the Biblical story it derives from begins with the finding that the motif of the non-transgressive vow is central to both, and this, at the same time, is the leading motif in Gregorčič's poetry, marked by the poet's clerical vow, the most decisive fact in his life.

This is followed by a comparison of the literary differences between the two works, above all the formation of Jephthah's character. Jephthah in Gregorčič expresses guilt over the vow that makes him sacrifice his daughter, therefore the introduction of guilt into the re-narration of the Biblical story raises a question as to its tragic aspect. For the answer, the paper first turns to the European literary tradition, where it was Renaissance humanism that first associated Jephthah's vow with tragic guilt and Jephthah's sacrifice with, for example, Agamemnon's. Renaissance humanism Hellenised the Biblical story by attaching the vow to the thought and making it an act, indeed limited by human knowledge, that was nevertheless deliberate.

In Christian theology, on the other hand, Jephthah's vow leading to human sacrifice was not always perceived as a problem, and when it was, for example in St. Ambrosius, it was understood as a random impious gesture, so that the problem was concentrated on human sacrifice. It only became a problem in St. Augustine, who believed human sacrifice to be justified only when God commanded it, as it is exemplarily revealed in the story of Abra-

ham. Yet he did not see it as a problem posed by the Scripture, which already judges it, but rather by the reader, and therefore, in accordance with the ambiguity of the text, allowed for two conflicting solutions.

The paper, on the other hand, attempts to demonstrate that the Biblical story itself, although without judging, somehow poses the vow as a problem, by means of the literary depiction of its transgressiveness. By a literary reading, the study first calls to attention Jephthah's character trait of uncertainty, or rather his searching for certainty in the contract as it is revealed in the narrative economy of the preliminary story, and then, on the premise of this trait, interprets the vow as a transgression, as a contract binding both the taker of the vow and God, making God an idol. This interpretation again is based in literary reading, this time concentrated on how the transgression of the vow is indicated by the two so-called leading words, which are repeated in the Hebrew original.

In closing, the paper returns to the conclusion of the initial comparison. It ascertains that Jephthah's vow in Gregorčič, since it is explicitly described as thoughtless, has nothing to do with tragic guilt and, as a human act trying to bind God, ceases to be a problem. The problem now moves to the side of "heaven", but such problematisation, going directly against the grain of the Biblical bearing, has no solid ground, because it becomes lost in the over-mentality of the poem's final point. This only confirms and brings into focus the thesis of Janko Kos, that the problematisation of the Bible in Slovenian literature begins no sooner than the 20th century.