

Polífková, Barbora

Teorie příbuzenství ve Starém zákoně

Sacra. 2007, vol. 5, iss. 1, pp. 64-81

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118432>

Access Date: 25. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

- Wessel, S.** 2004. *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic.* Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, H.** 2002. "Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion* 14, 293–315.
- Wilson, E. O.** 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge.* New York: Knopf.
- . 1999. *Konsilience: Jednota vědění, O nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd.* Praha: Lidové Noviny. (přel. Sadilková, P.– Spurná, J.).

Teorie příbuzenství ve Starém zákoně

Barbora Polífková, FF MU, Ústav religionistiky

Úvod

V této studii¹ se zaměřím na popis a analýzu nábožensko-symbolického univerza starověkých Hebrejců skrze metodu sociální a kulturní antropologie, konkrétně teorie příbuzenství. Studium příbuzenských vztahů a systémů patří do oblasti klasického antropologického bádání a úzce souvisí se vznikem a vývojem antropologie jakožto samostatné vědní disciplíny. Evropská expanze a objevení „těch druhých“, takzvaných primitivních společností, vedla k rozsáhlému studiu příbuzenských vztahů, jež se mnohdy považovaly za jediný klíč k pochopení celkové organizace těchto společností. Nutno však podotknout, že příbuzenství obecně je důležitým aspektem společnosti, definované jako organizované a vnitřně rozrůzněné seskupení lidí, a příbuzenské vztahy jsou považovány za primární model pro organizaci ostatních společenských vztahů.

Příbuzenství jako jeden z viditelných způsobů organizace lidí do určitého řádu, může napomoci osvětlit i další sociokulturní aspekty daného společenství, tedy i náboženství.

Descendence²

Starověkou hebrejskou společnost řadíme mezi unilineární, přesněji patrilineární descendenční skupiny³. Členství v této skupině je přenášeno skrze mužské potom-

¹ Tato studie vychází z bakalářské práce „Příbuzenství a incestní tabu v posvátné symbolizaci hebrejské bible“ (Polífková 2006).

² Descendence (původ, rodovost) je obzvláště důležitým kulturním principem. Definuje sociální kategorie skrze kulturně uznávaný vztah potomek–předek, tedy mezigeneračně. Skupiny jsou definovány s ohledem na předky a mají svou časovou hloubku.

³ Patrilinearita označuje situaci, kdy se členství v příbuzenské skupině či jiné prostředky dědí přes otce, který je získal od svého otce a tak dále do minulosti. Dle tohoto zvyku člověk může dědit po otcově bratrovi, ale ne po matčině bratrovi. Neznamená to však, že dědí pouze muži, neboť dcery také dědí patrilineárně.

ky.⁴ Skupina je schopná vysledovat svůj původ ke společnému předku, ke kterému přesně zná každý genealogický krok. Tím je samozřejmě muž, Noe. Rodová linie dále pokračuje skrze jeho syna Šéma, praotce všech Heberovců (Gn 9,21).

Rody⁵ konstruované na základě znalosti linií se vyskytují v mnoha velikostech v závislosti na generační hloubce a mohou nabývat velikosti až několika tisíc členů, a tak nutně dochází k segmentaci do menších skupin od rodičovského rodu. To je právě případ starověké hebrejské společnosti, která vysvětlovala své sociální a politické procesy právě přijetím segmentárního rodového systému.

V První knize Mojžíšově nalezneme dva typy geneologií: segmentární a lineární. Segmentární genealogie jsou ty, které vedou svou linii skrze daného zakladatele. Tento typ je charakteristický pro ty společnosti, jejichž sociální struktura je založena na rodokmenu. Popis hebrejské sociální struktury, tak jak je uveden v Exodu a Deuteronomiu, odpovídá segmentární rodové struktuře. Lineární genealogie poté popisuje jednotlivou rodovou linii vedenou skrze konkrétní předky. Segmentární genealogie jsou užity především k popisu pronárodů, zatímco lineární genealogie je zaměřena na vyvolený národ, tedy Izrael (Kunin 1995: 181).⁶

Biblické pasáže, některé v podobě dlouhých výčtů geneologií, dokumentují rozsáhlou segmentaci na několika úrovních. Můžeme si ji rozdělit do čtyř nápadných útvarů: 1. *maximální rod* (kmen); v biblickém kontextu „národ Izrael“; 2. *majoritní rod* (klan; respektive kmen, např. kmen Judův); 3. *minoritní rod* (čeleď); 4. *minimální rod* (rodina, rozšířená patrilokální domácnost; „dům otce“).

Na vrcholu tak stojí společenství všech Židů, jednotná descendenční skupina, *maximální rod*, připisující svůj původ Jákobovi. Jeho potomci představují Izraelity, doslovně potomky Izraele, podle druhého jména jež Jákob obdržel v prorockém zjevení.⁷ Celý tento rod je podrozdělen do třinácti segmentů, *majoritní rody*, podle jedenácti Jákobových synů a dvou synů Jákobova dvanáctého syna Josefa, Efrajima a Manasese, které Jákob adoptoval na smrtelném loži.⁸

Oba synové, kteří se ti v egyptské zemi narodili před mým příchodem k tobě do Egypta, budou nyní moji. Efrajim a Manases jsou moji jako Rúben a Šimeón.

⁴ To, že dle halachického hlediska je za Žida považován každý, kdo se narodil židovským rodičům, nebo alespoň židovské matce! (potomci židovského otce a nežidovské matky musí podstoupit konverzi) myslím svědčí o jisté přízřivobivosti pravidel vzhledem k měnícím se sociální a ekonomickým podmínkám židovské pospolitosti (Pavlincová–Horyna 2003: 218). Více viz níže.

⁵ Rody jsou pevné, trvalé skupiny, které se skládají z nejméně tří generací, což je činí odolné proti času. Navíc jejich členové z nich odvozuji sérii postavení, jakož i podstatnou část své celkové společenské identity. Původ rodu je vysvětlován jako výsledek *unilokálního usídlování* se skupinovým vlastnictvím. Bud je tedy nevěsta přivedena do ženichovy domácnosti, aby zde žila společně s jeho otcem a bratry, tzv. *patriokalita* či naopak ženich přichází do rodiny nevěsty, tzv. *matrilokalita*. Členové rodu odvozuji svůj původ od společného předka prostřednictvím genealogických výčtů (Murphy 1999: 115).

⁶ Na jiném místě v této knize Kunin (1995: 110) poznamenává, že segmentární genealogie jsou završeny narozením Ezaua. Ezau, praotec Edómců, představuje poslední národ vycházející z hlavní linie, který není začleněn do Izraele. První kniha Mojžíšova tak používá jak mytologických textů, tak genealogických materiálů k vytvoření ideologického a genealogického odlišení Izraele, čímž řeší paradox endogamie, která je kulturní volbou.

⁷ „Tu řekl: ‚Nebudu tě už jmenovat Jákob (to je Úskočný), nýbrž Izrael (to je Zápasí Bůh), neboť jsi jako kníže zápasil s Bohem i s lidmi a obstál.“ (Gn 32,29[28])

⁸ Srov. Schwimmer, B. *Hebrew Lineage Organization* [online]. © 1995, last revision September 2003 [cit. 2005-11-04]. Dostupné z <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/case_studies/hebrews/lineage.html>.

Děti pak, které zplodíš po nich, budou tvé; ve svém dědictví se budou nazývat jmény svých bratrů. (Gn 48,5–6)

F. B. Steiner (1999: 230–233) v kapitole *Enslavement and The Early Hebrew Lineage System: An Explanation of Genesis 47: 29–31, 48: 1–16* vysvětluje adopci a požehnání Josefových synů v kontextu otroctví. Dle Steinera Josefovo prodání do otroctví, ač bez vědomí Jákoba, vede ke zrušení příbuzenských vazeb. Ani jeho osvobození v Egyptě mu neumožňuje navrátit se zpět do své původní příbuzenské skupiny, ba naopak se stává, svým připojením k egyptskému královskému dvoru, součástí egyptské sociální struktury. Josefova původní rodina není schopna jej přijmout zpět, jeho syny však prostřednictvím adopce ano.

Ke stejnému závěru dochází T. Prewitt tvrzením, že adopce Josefových synů představuje nahrazení Josefa, jeho syni dostanou požehnání namísto něj a dále, že Josef je strukturálně v protikladu k Izraeli vzhledem k jeho pozici světského vůdce. Toto stanovisko nezastává D. S. Kunin. Josef, stejně jako jeho syni je požehnan (Gn 48,15). Dokonce obdrží dvojí požehnání, dva kmeny na místo jednoho. Toto dvojité dědictví je, dle Kunina, spojeno s jeho pozicí jakožto Jákobova vyvoleného syna. Prewitt též argumentuje, že Josef je marginalizován, neboť jeho další syni jsou vyloučeni z dědictví. Zde, dle Kunina, opět pochybil, neboť Josefovy další děti se stanou členy buď Efrajimova či Manasesova rodu, dvou kmenů Josefových. Stejně jako děti Judy se stanou členy kmene Juda. Adopce Josefových synů a pozice kteréhokoliv budoucího syna naopak zdůrazňuje Josefovu roli v rámci vyvoleného potomstva. V kontextu „božského narození“ pak adopce Josefových synů může být nahlížena jako symbolické znovuzrození Josefa (Kunin 1995: 157–159).

Třináct větví definovaných skrze Jákobovo potomstvo ustanovuje „kmeny“ Izraele a dle antropologických kritérií tak formují maximální rodový segment, který v době zničení hebrejských království představoval dvacet generací a zahrnoval desetitisíce členů.

Kmeny, poté byly dále rozděleny podle počtu synů kmenového předka. Tak např. kmen Judův byl rozdělen do tří *minoritních rodů* podle jeho synů Šely, Perese a Zeracha. Tyto menší jednotky, označované jako čeledi vznikají v pravidelně se opakujícím sledu podle počtu potomků. Čeleď představovala okruh pokrevně příbuzných v širším slova smyslu a měla mj. právní (např. pozemkové vlastnictví, instituci práva na odkup pozemku) a kultické funkce (Rendtorff 2000: 113–114). Toto několikanásobné větvení je zjevné i v genealogii kmene Lévi.

Poslední členění na „otcovy domy“ definuje jednotky na nejnižším stupni systému, *minimální rod* – rodinu, která z hospodářského hlediska představovala jednotku, která mohla žít z vlastní produktivity. Vesměs se jednalo o rozšířenou domácnost, kde vedle sebe žili kromě muže, jeho ženy (popř. jeho žen), jeho dětí, otroků a otrokyň také ženatí synové a jiní závislí příbuzní (Rendtorff 2000: 113). Zřetelně to vidíme na příkladu Lota v Abrahamově rodině.

I řekl Hospodin Abramovi: „Odejdi ze své země, ze svého rodiště a z domu svého otce do země, kterou ti ukážu. [...] Vzal svou ženu Sáráj a Lota, syna svého bratra, se vším jměním, jehož nabyli, i duše, které získali v Cháranu... (Gn 12,1;5)

Dále v textu se také dovídáme o jednom z praktických důvodů segmentace: Země jim však nevynášela tolik, aby mohli sídlit pospolu, a jejich jmění bylo tak značné, že nemohli sídlit pohromadě. [...] Tu řekl Abram Lotovi: „Ať nejsou rozepře

mezi mnou a tebou a mezi pastýři mými a tvými, vždyť jsme muži bratři. [...] Odděl se prosím ode mne. [...] (Gn 13,6–9)

Strukturu celého segmentárního systému nalezneme v knize Numeri a Jozue.⁹

W. R. Smith ve své studii *Kinship and marriage in early Arabia* (1885) přišel s tvrzením, že odstupňovaná míra příbuzenství je v segmentovaném systému (moiety, klany, rody) hlavním vodítkem klasifikace sociální reality a je určující i při vytváření politických aliancí. Archaická arabská společnost se vyznačovala segmentovaným typem příbuzenského systému. P. Dresch vedl pojtko mezi tímto Smithovým poznatkem a Evans–Pritchardovou studií o Nuerech a dospěl k názoru, že Starozákonní text, vzniklý ve starosemitském prostředí, podrobně vypočítávající Noemovy potomky včetně jejich genealogických vztahů, sleduje mechanický typ solidarity¹⁰ založený na segmentovaném unilineárním příbuzenském systému archaických Židů. Starověkou hebrejskou společnost lze tedy považovat za tradiční vnitřně nerozvrstvenou společnost, kde solidarita byla udržována mezi všemi členy dílčích příbuzenských vzájemně homogenních segmentů. Tato solidarita byla přímo úměrná a pružně se přizpůsobovala deklarovanému pokrevnímu poutu, které se odvolávalo na společně uznávaného předka (Budil 2000: 26). Je pravdou, že biblický text líčí hebrejskou společnost jako kooperující skupiny, které jsou ovšem značně ovlivněny teritoriální organizací, politickou reprezentací, náboženským vedením a vlastnictvím půdy, a že způsob organizace této společnosti ovlivňuje její přístupy k majetku, dědictví a politickému následnictví.

Každý kmen je usídlen na určitém území, pojmenovaném podle zakladatele kmeny, které je výhradně jeho majetkem a pod jeho kontrolou. Jednotlivé čeledi si poté rozlosovaly ta území, na kterých se usídlí a kde budou užívat svá práva.¹¹

⁹ Kniha Numeri začíná výčtem všech Izraelitů nad dvacet let: „Prvního dne druhého měsíce svolali celou pospolitost, aby všichni hlásali svůj původ podle čeledi otcovských rodů; do jmenného seznamu byl zapsán každý jednotlivec od dvacetiletých výše.“ (Nu 1,18) Tato pasáž specifikuje trojí rozdělení kmenů do majoritních a minoritních rodů a poté do „jmen“, které pravděpodobně zastupují jednotku rozšířené domácnosti, jejíž členové přijali jméno hlavy domácnosti. Ještě čitelněji se o segmentaci dovidáme v knize Jozue: „Ráno budete přistupovat po kmenech. Kmen, který Hospodin označí, bude přistupovat po čeledích. Čeleď, kterou Hospodin označí, bude přistupovat po domech. Dům, který Hospodin označí, bude přistupovat po mužích.“ (Joz 7,14) Dále viz Joz 7,16–18, kde je toto schéma konkrétní. „Terminologie ovšem ve Starém zákoně kolísá a také hranice mezi jednotlivými články jsou často plynulé. Co do jednotlivosti je sporné, nakořil izraelské kmeny, o nichž mluví Starý zákon, vznikly už v nomádské době či zda se konstituovaly teprve v průběhu obsazování země anebo později. V každém případě je jasné patrné, že kmenová organizace hrála po obsazení země důležitou úlohu. Zahrnovala pokazdž určitou oblast osídlení a obce, které se na tomto území nacházely.“ (Rendtorff 2000: 114)

¹⁰ E. Durkheim ve snaze ukázat, do jaké míry se v dějinách proměnil vztah jednotlivce a společnosti, a v čem zůstává konstantní, rozlišil dva základní typy společnosti – dřívější společnost založenou na mechanické solidaritě a moderní společnost založenou na solidaritě organické. Přechod od jednoho typu k druhému je zapříčiněn rostoucí dělbou práce. Společnosti s mechanickou solidaritou jsou založeny na podobnosti svých částí, jednotlivci ani skupiny v dané společnosti se ještě nediferencovali. Všichni praktikují stejné rituály a uznávají stejné svátosti, jsou plně integrováni přímo do sociálního celku bez jakýchkoliv zprostředkujících článků. Jednotlivci nesledují své vlastní zájmy, jsou plně podřízeni zájmům celku, které zcela mechanicky respektují. Společnost ovládaná mechanickou solidaritou je plně homogenní a koherentní. Mechanická solidarita však postupně slábne a je nahrazena solidaritou organickou, která vychází z rozdílnosti mezi individui spíše než z podobnosti mezi nimi. Jedinec je do takové společnosti skrze svoji účast na činnosti z některé ze specializovaných částí, z nichž se společnost skládá. Je zde nutná kooperace funkčně rozrůzněných částí. Oba typy společnosti však ustanovují základní konsensus, který je nutným předpokladem všeho sociálního soužití (Keller 2004: 208–209).

¹¹ Viz Nu 26,5nn, především pak Nu 26,52. Gádovcům, Rúbenovcům a polovině pokolení Manasesovců připadne požadované dědictví ještě před Jordánem. Je to však podmíněno jejich pomocí ostatním v boji

Rozdělite si zemi losem jako dědictví mezi své čeledi; větší dáte větší dědictví a menší dáte menší dědictví. Kam komu padne los, to bude jeho. Rozdělite ji v dědictví svým otcovským pokolením. (Nu 33,54)

Levitě tvoří výjimku z tohoto kmenového systému. Byly vyloučeni z obecného rozdělení země a byla jim přiřazena městská sídliště rozptýlená v regionech ostatních kmenů.

Vydej rozkaz Izraelcům, aby ze svého dědičného vlastnictví dali lévíjcům města k obývání; též okolní pastviny *náležejíci* k městům dáte lévíjcům. (Nu 35,2)

Všech měst, jež dáte lévíjcům, bude čtyřicet osm, i s pastvinami. Až budete z vlastnictví Izraelců dávat města, dáte více od těch, kdo mají víc, a méně od těch, kdo mají míň; každý dá lévíjcům ze svých měst podle míry svého dědictví, kterého se mu dostalo. (Nu 35,7–8)

Města byla vedle společenství dělených dle pokrevních vztahů další organizační formou každodenního života. Ten byl sice převážně určován zemědělstvím, lidé však bydleli především v opevněných městech, která jim poskytovala ochranu proti přepadům a proti dravé zvěři (Rendtorff 2000: 114).

Biblický text neudává žádné přesné údaje o struktuře územní správy, ale zmiňuje se o kmenových vůdcích, kteří obdrželi svá postavení za základě rodinné autority získané během období usazování. Také jsou zmíněni „soudci“, jakožto autority s osobní a prorockou mocí, kteří rozhodovali primárně v rámci svého osobního kmene.

Vzal jsem tedy představitele vašich kmenů, moudré a zkušené muže, a ustanovil jsem je za vaše náčelníky, za velitele nad tisíci, nad sty, padesáti a deseti a za správce vašich kmenů. V oné době jsem také přikázal vašim soudcům: „Vyslechněte své bratry a suďte každého v *rozepři* s jeho bratrem i s bezdomovcem spravedlivě. (Dt 1,15–16)¹²

Integrace samostatných kmenových území do politického a náboženského bratrstva zahrnovalo systém klasifikace jak kmenů, tak jejich vnitřních segmentů. Tento znak reflektuje historii náboženské a politické centralizace a stratifikace, která stojí v rozporu s rovnostářským pořádkem segmentárního systému.

Rozlišení statutů mezi kmeny je zmíněno v příběhu Jáкова, jeho žen a souložnic. Jeho dvě oficiální ženy, Lea a Ráchel, jsou postaveny proti sobě v soutěživém vztahu o rození synů. Lea je plodnější a porodí Jákovovi šest starších synů. Ráchel, Jákovova milovaná žena, je zprvu neplodná, proto dává Jákovovy svou služku Bilhu, která porodí na „Ráchelina kolena“ dva syny. Následně má své vlastní syny, Josefa a Benjamina. Lea též dává Jákovovi svou služku, Zilpu, která mu porodí dva další syny.¹³

Dochází zde k určitému hierarchickému rozlišení osmi kmenů, které jsou připsány legitimním manželkám a které jsou zároveň svázány s Jákovem skrze preferované endogamní pravidlo a čtyřmi kmeny vzešlými z nemanželských vztahů se souložnicemi. Přestože biblický text nepoukazuje k podstatnému rozlišení původu, „Leiny a Rácheliny kmeny“, především Lévi, Juda, Josef (Efrajim a Manases) a Benjamin jsou jasně dominující, a to jak v politických, tak územních záležitostech. Závěrečný zvrat

¹² o Kanaan. Viz Nu 32, zejména verše 16–18 a verš 29.

¹³ Toto ustanovení nalezneme již v Druhé knize Mojžíšově, kdy Mojžíš dává na radu svého tchána Jitra, midjánského kněze, jak uspořádat lid. Viz Ex 18, zejména verše 17–26.

¹⁴ Viz Gn 29 30.

v příběhu je spojen s Rúbenovým svedením Jákobovy souložnice¹⁴, což je použito jako zdůvodnění vyloučení Rúbena z dědictví a privilegií, které by mu náležely jakožto prvorozenému synu. Důsledky tohoto příběhu jsou tedy následující: Judova linie obdrží právo na kralování. Rod Lévi obdrží dědičnou pozici v kněžské funkci. Josefův rod, zejména Efrajim, získává prvorozenecké právo, které je primárně svázáno se značným územím.

Různá a nerovná práva a povinnosti mezi jednotlivými kmenovými jednotkami jsou zjevná i v jejich dalších segmentech, především pak v instituci dědičného kněžství. Léviocům byla připsána výlučná autorita v organizování a provádění rituálních předpisů. Je jim dána do péče Schrána úmluvy, která byla posléze umístěna v Šalamounově chrámu v Jeruzalémě. Dále jim byly přidělena města a hmotný příjem z desátků. Kněží byly rozděleni do tří náboženských skupin na Geršónovce, Kehatovce a Meraríovce, dle počtu synů od zakládajícího předka kmene Léviho. Těmto segmentům je připsána samostatná odpovědnost za péči a přepravu náboženského příslušenství. Dědičné rozlišení rituálních povinností představuje funkcionální specializaci a zároveň obsahuje rozlišení statutu, protože Kehatovcům, ze kterých jsou vybráni nejvyšší kněží, je dána lehčí a prestižnější povinnost než členům ostatních dvou segmentů.¹⁵

Další dědičné příkazy jsou ustanoveny v rámci dvou speciálních descendenčních linií, potomků Árona a Kóřacha, kteří byly, obdobně jako v předchozím segmentárním rozdělení, jedinečně odlišeni a nebyly vyváženy doplňkovou segmentací. Kóřachovci obdržely speciální statut chrámových pěvců a jejich potomek Samuel je počítán k významným prorokům. Rod Áronův převzal ústřední úřady vyšších kněží a hlavní podíl z chrámovým desátků. Další zúžení privilegií dále v dědičných rodech je zřejmé, neboť do vyšších úřadů postupuje stále menší počet větví. Po Áronovy sdílí ústřední kněžské povinnosti jeho dva syni Ítmar a Eleazar, ovšem postupně jsou i oni a jejich funkce rozděleny na dvě samostatné descendenční linie.

Výlučná posloupnost systému je zřetelná v biblické historii kněžství a je samozřejmě paralelní s rozvojem dědičné monarchie, která vrcholí centralizací pod Šalamounem a pravděpodobně souvisí i se zvyšující se majetkovou nerovnoměrností v širší společnosti. Ostatní segmentární společnosti vykazují obdobný proces, ve kterém některé descendenční linie jsou hierarchicky odlišeny od doplňujících větví z důvodu soustředění moci a majetku.¹⁶

D. S. Kunin (1995: 266; 274) na základě své strukturální analýzy¹⁷ První knihy Mojžíšovy rozlišil několik základních mytologických binárních opozic, které charak-

¹⁴ Incest, který zde nalezneme, matka–syn, je mytologicky negativní. Odsouzení, nicméně, není nutné spojeno s incestem, ale s překročením otcovských práv. V požehnání není Rúben kritizován za incest, ale za „vstup na otcovo lože“ (Gn 49, 4), tedy přijmutí práv dědice ještě před otcovou smrtí.

¹⁵ Blíže viz Nu 3–4.

¹⁶ Srov. SCHWIMMER, B. *Hebrew Lineage Organization: Political and Religious Functions* [online]. © 1995 [cit. 2005-11-04]. Dostupné z <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/case_studies/hebrews/political.html>.

¹⁷ D. S. Kunin vychází ze strukturální analýzy, tak jak byla navržena C. Lévi-Straussem. C. Lévi-Strauss chápe mýtus jako strukturu, ve které je každý člen nutno vyloučit ve vztahu k jiným členům. Tato vnitřní struktura mýtu (stejně jako jazyka) je budována binárními opozicemi. Mýtus je tvořen konstitutivními jednotkami – mytémy (ty jsou analogické fonémům a morfémům), které vytvářejí soubory jednotek, jež mají též funkční rys. Mýtus funguje na dvou osách, synchronní a diachronní. Mytémy jsou seřazeny do sloupců a řádek, sloupce se skládají z příbuzenských vztahů, ve kterých vystupují analogické subjekty.

terizují biblickou strukturu a které se projevují i v ostatních konstruktech hebrejské společnosti.¹⁸ Jsou to: vnitřní/vnější (inside/outside), božská plodnost/přirozená plodnost (divine fertility/natural fertility), Izrael/národy (Izrael/nations) a Bůh/lidé (God/humans). Tyto protiklady souvisí s mnoha znaky izraelské kultury a ideologie; všechny vytvářejí hranice mezi ideálními typy. Izrael je zásadně odlišen od ostatních národů stejně jako je Bůh odlišen od lidí. Izrael je odlišen od ostatních národů tím, že má božské zákony, které nebyly dány ostatním národům. Léviťovci pak byli odlišeni od ostatních Izraelitů skrze službu v chrámu, Kehatovci od ostatních Léviťců jejich kněžskou funkcí. Měli své vlastní zákony, které nebyly zavazující pro ostatní Izraelity. Vše tedy podtrhuje božskou volbu, vyvolení tohoto národa a jeho členů.¹⁹

K podobným závěrům dochází i M. Douglasová v knize *Purity and Danger* (1966).²⁰ Symbolické univerzum izraelské společnosti je, dle M. Douglasové, rozděleno do tří kategorií: posvátné, profánní a nečisté, tedy ambivalentní, nezařaditelné, představující sociální neřád. Každá z kategorií má přesně vymezené hranice a je též jasně vyjádřeno, jaká zvířata, lidé a jaký prostor patří do této kategorie. Do kategorie posvátné spadá co se zvířat týče zvířata určená k oběti, u lidí Levité, v prostoru pak chrám. Profánní kategorie obsahuje zvířata určená ke konzumaci, Izraelce, zem Izrael. A konečně do kategorie nečistého spadají zvířata „nejedlá“, cizinci, ostatní území.²¹

Nutno podotknout, že biblické genealogie neodrážejí historické vztahy či migrace. Genealogické výčty mohou být, a často jsou manipulovány jak vědomě, tak nevědomě, aby reflektovaly stávající sociální realitu. Biblické genealogie jsou spojeny s historicko-sociální realitou doby, ve které byly texty redigovány (5. stol. př.n.l.). Tyto výčty tedy nezastupují přesné příbuzenské svazky či rody, ale především jsou projekcí ideologických vztahů.²²

Rádky zase zahrnují chronologická mýtémata a časovou posloupnost mýtu. Analýza se provádí tak, že se mýtémy v rádcích posuzují metonymickým posouzením vztahů mezi nimi a mýtémy v sloupcích se rozeberou metaforicky (Budil 1998: 158–159). Ve svých vyčerpávajících rozborech mýtů původních obyvatel Severní a Jižní Ameriky chtěl C. Lévi-Strauss ukázat, že účelem mýtu je vyřešení pocítovaných rozporů v lidské zkušenosti. Tyto rozpory mohou být bezprostřední a smyslově či velmi abstraktní. Tvůrci mýtů se snaží vyřešit všechny rozpory tím, že uvádějí do vzájemné souvislosti (nebo se o to snaží) jeden aspekt života s jeho protějškem v řetězci „binárních protikladů“. Účelem mýtu je poskytnout logický model k vyřešení protikladů lidského života. Toto zprostředkování se nazývá mediace.

¹⁸ D. S. Kunin (1995) ve své knize *The Logic of Incest* analyzuje incestní tabu ve Starém zákoně pomocí strukturální analýzy. Soustředí se především na První knihu Mojžíšovu a dále porovnání tohoto, pro něj zytologického textu, a v něm postulovaných struktur s rabínskými výklady. V Genezi rozeznává dva typy základních mýtémů: horizontální a vertikální. Horizontální mýtémy zahrnují: protiklad mezi bratry, protiklad mezi vnitřním a vnějším (týkající se především žen) a protiklad mezi Izraelem a národy. Vertikální mýtémy se týkají protikladů v rámci vyvolené linie, např. otec–syn. Dále jsou samostatně analyzovány mýtémy týkající se žen a incestu.

¹⁹ Více viz kapitola *The Structure of Hebrew Thought* (Kunin 1995: 257–281).

²⁰ V této knize M. Douglasová vybírá „špínu“ jako východisko svých symbolických a sociologických úvah. „Špína“ není, dle M. Douglasové, izolovaným fenoménem, ale představuje produkt systematické sociální aktivity a doprovodné symbolické klasifikace. Tam, kde nalezneme „špínu“, nalezneme i systém předpokládající řád i porušení tohoto řádu. „Špína“ tak reprezentuje, dle M. Douglasové, univerzální morální symbol vyznačující hranice mezi sociálními kategoriemi (Budil 1998: 320).

²¹ Více viz kapitolu *The Abominations of Leviticus* (Douglas 2000: 42–58).

²² Validita genealogických faktů může být zaručena několika způsoby. Nejčastěji si každý jednotlivec zapamatuje své předky a předává tuto znalost dále svým dětem. V některých případech jsou vytvořeny speciální instituce, které vytvářejí záznamy o předcích. Tak například ve starověkém Izraeli psané genealogie sloužily k ospravedlnění určitých požadavků a statusů jednotlivých lidí. Biblický příběh Noa a jeho synů

Genealogie jsou též, dle D. S. Kunina (1995: 181–182), úzce spjaty s „mytologickou realitou“, která utváří světový názor, založený spíše na mytologických potřebách a struktuře, než na politických požadavcích.

Otázkou zůstává, co je ona mytická realita, respektive, jak přesně vymezit, co je mýtus. Slovo mýtus pochází z řeckého *mythos* = slovo či *mytheuein* = říkat, vyprávět. Mýtus tedy představoval vyprávění o událostech, která nemají historický základ, odehrávají se mimo tento čas, ale zásadním způsobem určují zdejší existenci. Způsob poznání je vyjádřen symbolicko-narativním způsobem, který kondenzuje lidskou zkušenost a poskytuje zařazení jednotlivých zkušeností do vyššího řádu (Jandourek 2001: 165). Jinak řečeno mýty vyjadřují hluboké pravdy o povaze lidského a nadlidského bytí a vyprávějí v podstatě tradiční příběhy, v nichž vystupují bohové i obyčejní smrtelníci, jsou příznačně zařazeny do nečasového prostředí a odráží těsné svazky mezi světem bohů a lidí (Jordan 1997: 9).

Z hlediska kulturní antropologie mýtus řadíme k významným kulturním fenoménům univerzální povahy vyskytující se ve všech kulturách bez rozdílu. V rámci tohoto pojetí lze mýtus charakterizovat jako posvátné vyprávění zachycující myšlenkový svět našich archaických předků odrážející základní zákonitosti lidského života, tedy způsob, jakým lidé vnímali a chápali svět po tisíciletí. Mýtus je vždy nedílně spjat s určitou kulturou, jejímž je odrazem a na jejímž utváření se zároveň podílí. Mýtus je výsledkem konkrétní kulturní tradice a kulturní kontinuity a zároveň je nástrojem, který přenos tradice a udržení kulturní kontinuity zajišťuje.

Důležitou funkcí mýtu jako odrazu prožívané skutečnosti je to, že může poskytnout odpověď na základní existenciální otázky. Tato funkce spočívá na faktu, že po dlouhá tisíciletí pomáhal jedinci i celým společenstvím pochopit prožívanou skutečnost a zorientovat se ve světě. Mýtus ovšem může být pojímán i jako odraz etických principů, a tím i nástrojem pro výchovu.

Biblické genealogie, dle D. S. Kunina (1995: 202), jsou potvrzovány a zároveň potvrzují mytický systém starověkého hebrejského společenství. Umístění mýtů do konkrétních historických souvislostí zaručuje, že jsou mýty, tím pádem i logika vytvořená prostřednictvím mýtu, pravdivé. Co může být více konkrétnější než vyčerpávající seznam otců a synů umístěný v čase. Mýtus pak prokazuje, že uspořádání genealogických vztahů je více než náhodné, neboť je nařízené Bohem. Existence rodokmenů, objektivní pravda, dokazuje, že mýtus je pravdivý.

nám poskytuje příklad užití genealogie k potvrzení politických požadavků. Třetí syn Noa Chám, otec Kenaanův, spatřil svého otce obnaženého a pověděl to venku oběma svým bratřím. Zato byl proklet, prohlášen za nejbídnějšího otroka svých bratří a toto prokletí se vztahuje i na jeho potomky, Kenaance (viz Gn 9). Tento příběh byl mnohem později reinterpretován k ospravedlnění otroctví v USA. Další takový příklad můžeme nalézt v knize Ezdráš, kde je předložen výčet odmítnutých z exilu se navrátilivších, neboť nemohli prokázat, že jejich otcovský rod a původ je z Izraele, stejně jako zamítnutí kněžských titulů ze stejného důvodu. Ezd 2,59–63. Genealogickým výčtům bychom tedy v první řadě měli rozumět jako určitému způsobu, jak vyjádřit, podpořit či legitimizovat sociální, ekonomické a politické požadavky, než jako přesnému historickému výčtu předků.

Rodina a afinní pravidla²³

Rodina byla základním stavebním kamenem izraelské společnosti. Starozákonní údaje o rodinných poměrech je nutné hodnotit různé podle toho, o koho se jedná. Běžnou praxi však pravděpodobně zobrazují zprávy o praotcích.

D. Steinmetz (1991: 30) ve své knize *From Father to Son: Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis* považuje příběhy rodin v První knize Mojžíšově za důležité k pochopení vzniku izraelského národa. Pokud má být národ vystavěn na pevných základech, musí být základním cílem těchto „rodinných“ příběhů nalézt stabilní rodinnou strukturu, jejíž členi spolu budou žít bez konfliktů. Tato struktura pak bude reprezentovat sociální strukturu národa.

Pokud je tedy starověká literatura, dle D. Steinmetz (1991: 30–31), nahlížena jako sociální konstrukt, artefakt zanechaný zde společností bojující za svou sebeidentifikaci, pak boj za stabilitu v rámci rodiny reflektuje společenskou představu v její samotné povaze – v konfliktech, které ji ohrožují, ve schopnosti řešit tyto konflikty až ke konečnému ustanovení této společnosti jakožto životaschopné. Kapitola 12 v *Generaci začíná příkazy a sliby, posláním a požehnáním; představuje tak výjimečné kulturní dědictví, které má být přenášeno v rámci rodiny a sdíleno všemi jejími členy. Toto dědictví, duchovní a materiální, se stane předmětem základního konfliktu mezi bratry usilujícími o otcovo požehnání. Cílem jednotlivých příběhů pak je tento konflikt eliminovat.*

Společenský život starozákonního Izraele byl vybudován na patriarchálních základech a vykazoval též kultický ráz. V čele rodiny tedy stojí otec, který zprvu vykonává i obětní a kněžské funkce. Některé zmínky v textu poukazují na pozůstatky matriarchátu, tedy stavu, kdy základem rodiny je matka a kdy rozhodoval původ po matce, neboť otec byl nejistý. Nejbližšími příbuznými matky a jejich dětí tak byli její bratři. Tato praxe byla běžná v nomádských společenstvích. Ve Starém zákoně pak najdeme vzdálené ohlasy těchto zvyklostí například v tom, že dítě náleží především matce, a proto mu ona dává jméno, na příkladu Rebeky, kdy o jejím provdání rozhoduje její bratr s matkou a otec hraje pouze vedlejší úlohu, či na rozlišování kmenů podle matek: kmeny Leiny, Rácheliny a otrokyň (Bič 1948: 151–153).²⁴ I biblická slova „Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.“ (Gn 2,24) vybočují ze zvyklostí patriarchální společnosti natolik, že by bylo možné prohlásit je za pozůstatek matriarchálního zřízení. Tyto stopy se však spíše než Izraele samotného týkají světa kolem. Izraelské společenství ve starozákonní době bylo už jednoznačně patriarchální (Bič 1986: 263).

Otec tedy představoval jedinou právní instanci v rodině, což dokazuje příklad v Gn 16, kdy Sára ve svém sporu s otrokyní Hagarou apeluje na Abrahama slovy: „[...] Mé přikolí musíš odčinit. Sama jsem ti dala svoji otrokyni do náruče, ale ona, jakmile uviděla, že je těhotná, přestala si mě vážit [...]“ (Gn 16,5).

²³ Vedle descendance je dalším důležitým kulturním principem afinita, tedy párové sdružování. Konkrétní organizaci afinních vztahů nejčastěji nazýváme manželstvím, spíše bychom ovšem měli hovořit o pravidlech, dle kterých různé kultury definují vztah manžela a manželky a o pravidlech regulujících tento vztah.

²⁴ Viz Gn 24,55nn.

Abraham je tedy zodpovědný za odstranění bezpráví a nastolení práva. Má výhradní rozhodující pravomoc, proto může Sáře odvětit: „Hle, otrokyně je v tvých rukou, nalož s ní, jak uznáš za dobré.“ (Gn 16,6) (Rendtorff 2000: 123).

V biblických textech se setkáme jak s monogamní, tak polygamní manželskou formou. První zmínku o polygynním svazku nalezneme v případě Lámecha (Gn 4,19). V První knize Mojžíšově se také setkáme s ukázkou sororální polygynie, tedy případu, kdy muž pojme za manželky sestry. Jedná se o Jákoba a jeho ženy, Leu a Ráchel. Jákob si bere za ženu nejprve Leu, ačkoliv sloužil sedm let za její mladší sestru Ráchel, ale jak odvětil Lában: „U nás není zvykem, aby se mladší vdávala dříve než prvorozená.“ (Gn 29,26). Poté pojímá za ženu i milovanou Ráchel, za kterou slouží dalších sedm let. Nutno podotknout, že se v tomto případě jedná o porušení incestních pravidel, tak jak jsou uvedena v Leviticu: „Nevezmeš si za ženu ani sestru své ženy, abys tu první soužil tím, že bys odkrýval její nahotu za jejího života.“ (Lv 18,18)²⁵

Na tomto příběhu je také vidět jeden ze způsobů transferu a distribuce majetku, který souvisí s uzavřením manželského svazku, konkrétně se službou za nevěstu. Běžnější formou však byla platba za nevěstu, kterou ženich vyplatil otcí nevěsty. Ta činila obvykle 50 stříbrných šekelů.²⁶ Ženich dává navíc, v některých případech, nevěstě a její rodině dar. „Potom vybral stříbrné a zlaté předměty a látky a dal je Rebecce, též jejímu bratrovi a její matce dal vzácné dary.“ (Gn 24,53)

Také otec nevěsty dal své dcery, podle svých možností, nějaké dary, zejména v podobě otrokyň. V biblických textech se často setkáváme právě s kombinací výše uvedených transferů majetku. Jako příklad může posloužit návrh Šekema Jákobovi a jeho synům: „Určete mi jakkoli veliké věno i dar. Dám vám, oč mě požádáte, jen mi tu dívku dejte za ženu!“ (Gn 34,12)

Manželství bylo rozlučitelné pouze z mužovy vůle. Žena se totiž sňatkem stává v podstatě jeho majetkem, proto i on má právo jednat se svým majetkem, jak uzná za vhodné. Muž mohl svou ženu (i otec dceru) prodat do otroctví či se s ní rozvést. K rozvodu patrně stačilo pouhé prohlášení: „... ona není mou ženou a já nejsem jejím mužem“ (viz Oz 2,4). (Bič 1986: 257)

V Deuteronomiu se setkáme s praxí „rozlukového lístku“:

Když si muž vezme ženu a ožení se s ní, ona však u něho nenalezne přízeň, neboť na ni shledal něco odporného, napíše jí rozlukový list, dá jí ho do rukou a vykáže ji ze svého domu. (Dt 24,1)

Žena se mohla provdat znovu, ale pokud jí její druhý manžel též odmítnul či zemřel, její první muž si jí již nemohl opětovně vzít.²⁷ Patriarchální poměry na druhou stranu dávaly mužům velkou volnost ve všem, tedy i v nemanželských stycích. Existovaly však výjimky, které se bezpodmínečně trestaly smrtí:

²⁵ Jákob vskutku souží Leu sňatkem s její sestrou Ráchel, která je jeho milovaná žena. Hospodin však v této situaci zasahuje a „otvírá“ lůno nemilované, zatímco Ráchel zůstává po dlouhou dobu neplodná (viz Gn 29,31nn). Tato transgrese mohla být ospravedlněna tím, že Lea a Ráchel byly Jákobovy patrilaterální paralelní sestřenice. Jedná se o preferovaný typ sňatku, který zachovává preferovanou endogamii. Tento příběh zároveň poukazuje na ambivalentní roli ašinného příbuzenstva. Lában, reprezentující toto příbuzenstvo, je neustále prezentován v negativním světle.

²⁶ Jedná se o stejnou cenu, kterou je nucen zaplatit muž při svedení panny. „Když někdo svede pannu, která nebyla zasnoubena, a vypsí se s ní, vezme si ji za ženu a dá za ni plné věno. Jestliže by se její otec rozhodně zdráhal mu ji dát, zaplatí svůdce obnos ve výši věna panen.“ (Ex 22,15[16]–16[17]) Viz též Ex 22,28–29.

²⁷ Viz Dt 24,2–4.

Když bude přistižen muž, že ležel s vdanou, oba zemřou [...] Jestliže nalezne muž zasnoubenou dívku na poli a zmocní se jí a bude s ní ležet, zemře jenom ten muž, který s ní ležel. (Dt 22,22.25)

Pokud muž svedl neprovdanou dívku, musel si ji vzít, nikdy se s ní nerozvést a zaplatit jejímu otci padesát šekelů stříbra (Bič 1986: 257).

Žena byla povinná zachovat muži věrnost bezpodmínečně, dokonce se ověřovalo její panenství. Na druhou stranu ji však některé zákony, především v Deuteronomiu chránily před falešnou pomluvou a umožňovaly jí zachovat si svou čest.²⁸

Základním smyslem manželství bylo zplození dětí, které byly brány jako dar od Boha a projevem jeho požehnání. Pokud žena nemohla mít děti a měla svou osobní otrokyni, mohla ji propůjčit manželovi, aby s ní zplodil dítě, které by ona posléze přijala za své. Tak postoupila Sáráj Abramovi svou otrokyni Hagar. Neplodná Ráchel půjčuje Jákobovi svou otrokyni Bilhu, aby „rodila na její kolena“ a ona z ní měla syny (viz Gn 30,3). Též Lea přenechává Jákobovi svou otrokyni Zilpu. Izraelské právo nerozlišovalo mezi manželskými a nemanželskými dětmi. Všichni synové téhož otce byli rovnoprávní. Toto se netýká případu Izmaela, neboť zde by uznání jeho prvorozenosti znamenalo vyřazení Izáka z dědictví, a tím i ze zaslíbení (Bič 1986: 256).

Zvláštní manželskou formu představovalo tzv. levirátní manželství. Jestliže se stalo, že muž zemřel dříve, než-li zplodil syny, byl jeho mladší bratr povinen vzít si vdovu po zesnulém. Děti, které z tohoto svazku vzejdou pak ponese jméno zesnulého bratra, aby jeho jméno zůstalo v rodu zachováno.

Judův prvorozený Er však byl v očích Hospodinových zlý, a proto jej Hospodin usmrtil. Juda tedy řekl Ónanovi: „Vejdi k bratrově ženě, vezmi si ji podle švagrovského práva a postarej se tak svému bratru o potomstvo.“ Ale Ónan věděl, že to potomstvo nebude patřit jemu; proto kdykoli vcházel k ženě svého bratra, vypouštěl semeno na zem, aby svému bratru nezplodil potomka. Jeho počínání bylo v očích Hospodinových zlé, proto usmrtil i jeho. (Gn 38,7–10)

V Deuteronomiu se levirátní zákon omezuje na bratry, které žijí ve společné domácnosti a zároveň řeší situaci, kdy muž svou švagrovou nebude chtít. Švagrová vystoupí do brány²⁹ ke starším, kde prohlásí, že se švagr zdráhá zachovat svému bratru jméno v Izraeli a není svolný užít vůči ní právo švagrovství. Rada starších si muže předvolá a snaží se mu domluvit.³⁰

[...] Když bude stát na svém a řekne: „Nechci si ji vzít“, přistoupí k němu před staršími jeho švagrová, uje mu stěhvíc, plivne mu do tváře a prohlásí: „To si zaslouží muž, který nechce svému bratru zbudovat dům.“ (Dt 25,8–9)

Levirátní manželství představuje výjimku v manželských svazcích, neboť za života bratra bylo spojení jeho manželky s druhým bratrem zakázáno. Takové jednání by totiž mohlo vést k rozbrojům mezi bratry, a tím k ohrožení stability základní rodinné

²⁸ Viz Dt 22,13nn. Postavení žen a zákony, které se jich týkají řeší např. T. Frymer-Kensky (Frymer-Kensky 1998: 79–96), která se zaměřila především na panenství, znásilnění (příběh Díny a Šekema) a pomluvu (Dt 22,13–21). Dle ní v biblické rodině generace vytlačuje pohlaví. Ženy jsou podřízeny manželovi, dívky jsou pod kontrolou svých bratrů, ale jak dcery, tak syni jsou podřízeni otci i matce. Porušení těchto nařízení ohrožuje pozici rodiny ve společenství. V Genezi, v době před národem, se rodina snaží uchovat si svou čest. Ve všech případech pohlaví neovlivňuje vztah mezi rodiči, dětmi a společenstvím. Ale pohlaví definuje základní povinnosti dětí. Chlapci jsou povinni chovat se řádně a nepromarnit rodinné jmění. Dívky nesměly pít a především měly tu povinnost zůstat neposkvrněné až do svatby, tedy panny. K deuteronomickým zákonům ohledně žen viz též studie E. Otty (1998: 128–146).

²⁹ Obvyklé shromažďovací místo v izraelských městech. Zde také probíhaly soudní procesy.

³⁰ Srov. Dt 26,5–7.

jednotky. Porušení tohoto zákazu by se dalo považovat za neoprávněné přijetí práva na dědictví ještě před bratrovou smrtí. To, že je tento typ svazku povolen po smrti bratra poukazuje k základní funkci levirátu, tedy zachování rodu, pokračování v dané linii. Je jasné, že tento zákon uvaluje na levira těžké břímě. Jeho povinností bylo zplodit potomka, dědice země a majetku jménem zesnulého muže, zároveň ale on sám ztrácí možnost zdědit díl majetku, který by mu za normálních okolností náležel (viz případ Ónana). Dostáváme se tak ke konfliktu zájmů, který se snaží vyřešit právě deuteronomický zákon určitou „mezerou“, kdy muži umožňuje zbavit se této povinnosti. Zároveň je však veřejně zostuzen, jak slovy, tak gesty (Matthews 1998: 100–101).³¹

E. Otto (1998: 139–140) prohlašuje, že žádný jiný deuteronomický zákon, týkající se rodinných záležitostí, nereflektuje patrilineární strukturu hebrejské rodiny přesněji než právě zákon o levirátním manželství. Jméno rodiny, tedy rod, je přenášen přes otce na syna. Beze sporu, je hlavním zájmem této instituce zajistit patrilineární rodině mužského potomka. Při bližším prozkoumání se však stává zjevným, že tento zákon nebyl jen pouhým odrazem legální instituce levirátu a stabilizace patrilineární rodiny, ale že jeho zájmem bylo též zlepšit právní a ekonomickou pozici ovdovělé ženy v tomto výjimečném případě nerozděleného dědictví jejího zesnulého manžela, v situaci, která ji činila obzvláště zranitelnou. V běžné praxi levir mohl užívat majetku svého bratra až po splnění povinnosti zplodění potomků v jeho jménu. V případě nerozděleného majetku muž nemusel splnit svou levirátní povinnost, neboť majetek zesnulého bratra automaticky spadl pod jeho správu. Symbolický akt zutí sandálu, uvedený v Deuteronomiu, vyjadřoval jak ponížení neochotného levira žijícího z nerozděleného majetku, tak ztrátu jeho nároku na bratrův majetek. Vdova tímto aktem obdržela užívací právo na manželův majetek do doby své smrti či do doby, než se znovu provdala. V případě, že si vzala svého švagra, jiného muže či zemřela, užívací právo na majetek zůstal či znovu připadnul jejímu švagrovi.

Dostali jsme se k otázce dědictví. Preferovaným pravidlem se jeví primogenitura, tedy následnictví nejstaršího, prvorozeného syna. Toto pravidlo je explicitně vyjádřeno v Deuteronomiu:

Má-li někdo dvě ženy, z nichž by jednu miloval a druhou by nemiloval, a porodí mu syny milovaná i nemilovaná, ale prvorozený syn bude *synem* nemilované, v den, kdy bude dávat co mu patří, svým synům do dědictví, nemůže dát právo prvorozenství synu milované na úkor prvorozeného syna nemilované. Vezme ohled na prvorozeného syna nemilované a dá mu dvojnásobný díl všeho, co má, protože on je prvotina jeho síly, jemu *náleží* právo prvorozenství. (Dt 21,15–17)

Nicméně biblické potvrzení primogenitury se často vyskytuje v kontextu, kdy je pravidlo porušeno, jako je tomu v životních příbězích významných náboženských a politických postav, jako např. Izáka, Jáka, Josefa a Davida.

Tyto zvláštní důvody můžeme interpretovat dvěma odlišnými způsoby. Buď poukazují na to, že pravidlo mělo omezené užití a mohlo být převáženo darem či osobní

³¹ Zajímavé na tomto deuteronomickém ustanovení je právě ona mezera v zákoně. V případě Tamar nebyla nabídnuta žádná možnost, jak se zbavit levirátní povinnosti, proto se Tamar uchyluje k úskoku, kterým dosahuje vytoženého cíle, těhotenství. Toto naznačuje závaznou povahu levirátních povinností v deuteronomické době. Nicméně, vzhledem k nejasnému datování těchto materiálů, mohly ve vyprávění v Genézi zasáhnout další kulturní faktory, které vyžadovaly jiné řešení Tamarina problému. V každém případě deuteronomická legislativa nevyžadovala žádný jiný trest pro levira odmítajícího splnit své povinnosti než být vystaven ritualizovanému veřejnému ponížení (Matthews 1998: 101).

vůli. Nebo pravděpodobněji přisuzovalo zvláštní status a moc klíčovým postavám, významných natolik, že mohli porušit pravidla, ve kterých obvykle nebyla povolena výjimka.

Biblický text nabízí řešení i v situaci, kdy muž nemá syny:

[...] Když někdo zemře a nemá syna, převedete dědictví po něm na jeho dceru. Jestliže nemá ani dceru, dáte dědictví po něm jeho bratrům. Jestliže nemá ani bratry, dáte dědictví po něm bratrům jeho otce. Jestliže nejsou ani bratři po jeho otci, dáte dědictví po něm jeho nejbližšímu příbuznému z jeho čeledi; ten je obdrží. [...] (Nu 27,8–11)

Dědictví dcer vyvolává těžkosti, což je zmíněno v několika biblických pasážích. Poté, co Mojžíš poprvé vyhlásí toto pravidlo³², je konfrontován s problémem: pokud žena zdědí půdu od svého otce, přejde na její děti a tudíž do jiné rodové linie.³³ Jeho řešením je ustanovení instituce manželství paralelních bratranců. Tak žena, která zdědila půdu od svého otce je provdána za svého bratrance – syna otcova bratra a majetek je tak udržen v rámci širší patrilinie. Toto ustanovení zajišťuje zachování majetku a potomků v patrilineárním rodu, neboť manžel dcery pochází ze stejné rodové linie jako jeho žena a děti tak zůstanou v této linii skrze oba rodiče. To vše poukazuje k rodové endogamii.³⁴

Tuto věc přikázal Hospodin o dcerách Selofchadových: Ať se vdávají za koho se jim zlíbí, jen ať se vdávají v čeledi svého otcovského pokolení. Dědictví Izraelců nesmí přecházet z pokolení na pokolení; Izraelci budou spjati každý s dědictvím svého otcovského pokolení. (Nu 36,6–7)

Základní bohatství Izraelců představovala zemědělská půda a patrilineární pravidlo převzalo hlavní zodpovědnost za udržení vlastnictví, potvrzení držení a dědická práva. Garanci držení majetku bylo uchováno ve zvycích milostivého léta, kdy byla půda, dočasně odcizená pronájmem či zastavená, navracena původnímu vlastníku.

Padesátý rok vám bude létem milostivým. Nebudete v něm sít ani sklízet, co samo vyroste, ani sbírat *hrozny* z neobděláných *vinic*. [...] V tomto milostivém létě se každý vrátí ke svému vlastnictví. (Lv 25,11–13)

Z výše uvedeného je zřejmé, že preferovaným afinním pravidlem byla endogamie, a to i přes to, že většina unilineárních společností je exogamních.³⁵ Toto pravidlo vyžaduje sňatky v rámci skupiny. Tím pomáhá skupině posílit vlastní identitu a jedi-

³² Jedná se o případ Selofchadových dcer, jejichž otec zemřel na poušti, ale nebyl ve skupině těch, jež se smluvili proti Hospodinu. Proto požadují dědictví mezi bratry svého otce, aby nebylo jeho jméno vymazáno. Viz Nu 27,1–7.

³³ Viz Nu 36,1–4.

³⁴ Srov. Schwimmer, B. *Hebrew Lineage Organization: Inheritance* [online]. © 1995 [cit. 2005-11-04]. Dostupné z <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/case_studies/hebrews/inheritance.html>.

Druhým mechanismem udržujícím spojitost rodového vlastnictví bylo provdat dědici dcery za domácí otroky, neboť ti jakožto poddaní neměli svou vlastní rodovou linii, a tak byly děti automaticky začleněny do linie jejich matky. Ustanovení sňatku s otroky vytvořilo velký počet segmentů mající původ spíše v ženském než v mužském předku (viz např. 1Kr 2, 34–36). Ošetření dědictví skrze dceru zároveň poskytuje důkaz, že manželství může zapojit manželku do linie jejího manžela a tím přerušit práva její rodné skupiny. To můžeme nalézt např. v příběhu Rút stejně jako v mnoha patrilineárních společnostech jako např. ve starověkém Římě, v současné Číně a arabských společnostech. Ibid.

³⁵ Pravidlo exogamie je úzce spojeno s incestním tabu, které přesně vymezuje jací příbuzní jsou vyloučeni z manželství či sexuálního styku. Zde končí univerzalizmus a vymezení se liší kulturou od kultury. Téměř všude je zakázán sexuální styk v rámci nukleární rodiny, tedy mezi rodiči a dětmi a mezi sourozenci. Mnohé kultury rozšířily incestní tabu i na klasifikační příbuzné, tedy tety, strýce, bratrance... Incestní

nečnost v opozici k sousedním skupinám, se kterými je manželství zakázáno. Často se v případě starozákonních Židů hovoří o tzv. rodové endogamii, kdy jsou skupiny organizovány prostřednictvím manželství paralelních bratranců, obvykle dětí dvou bratrů, kteří jsou oba členi otcovské linie. Tento zvyk je obvykle spojen s potřebou udržet majetek v rodině a vyhnout se ztráty jmění skrze afinní výměny či dědictví žen. Rodová endogamie se nejvíce vyskytuje u pastorálních společností, kde udržení stád bylo primárním zájmem. Nalezneme ji též u společností Středního východu a v současných arabských komunitách.

Starý zákon nabízí ukázkou rodové endogamie v rámci několika generací hebrejských patriarchů.

Zavazuji tě přísahou při Hospodinu, Bohu nebes a Bohu země, abys nebral pro mého syna ženu z dcer Kenaanců, mezi nimiž sídlím. Půjdeš do mé země a do mého rodiště a vezmeš odtamtud ženu pro mého syna Izáka. (Gn 24,3–4)³⁶

I povolal Izák Jáka a požehnal mu. Prikázal mu: „Neber si ženu z dcer kenaanských. Odejdí do Rovin aramských do domu Betúela, otce své matky, a odtud si vezmi ženu z dcer jejího bratra Lášana.“ (Gn 28,1)

Šel tedy Ezau k Izmaelovi a přibral si ke svým ženám ještě Machalatu, dceru Abrahamova syna Izmaela, sestru Nebajótvu. (Gn 28,9)

Izák, Jákob a Ezau si vzali své paralelní sestřence a text se také zmiňuje o tom, že Abraham a Sára jsou poloviční sourozenci.

V Exodu najdeme významnou pasáž potvrzující endogamii, neboť jediné ta udrží čistotu izraelského lidu:

Neuzavřeš smlouvu s obyvateli té země. Budou se svými bohy smilnit a svým bohům obětovat a tebe pozvou, abys jedl z jejich obětního hodu; a ty budeš brát z jejich dcer *manželky* pro své syny a jejich dcery budou se svými bohy smilnit a svádět tvé syny, aby smilnili s jejich bohy. (Ex 34,15)

V případě porušení endogamie následoval krutý trest.

Když Izrael pobýval v Šitimu, začal lid smilnit s Moábkami. Zvali totiž lid k obětním hodům svého božstva a lid hodoval a klaněl se jejich božstvu [...] I řekl Hospodin Mojžíšovi: „Vezmi všechny představitele lidu a dej jim na slunci zpěrážet údy kvůli Hospodinu, ať se Hospodinův planoucí hněv odvrátí od Izraele.“ Mojžíš tedy izraelským soudcům řekl: „Pobijte každý ze svých mužů ty, kdo se spřáhli s Baal-peórem.“ (Nu 25,1–5)³⁷

V několika biblických textech je tedy jasně dávana přednost sňatku co nejbližší k nukleární rodině, tedy až potom, pokud to dovolují incestní pravidla. Toto pravidlo však není tak jasně postulováno v právních textech. Exogamie je zmíněna jako významný postup v několika biblických pasážích, ale pouze v menším měřítku a více ambivalentně než endogamie. Kromě jiných potíží totiž exogamie zahrnuje majetkové výměny různého typu, mezi nejzřetelnější patří cena za nevěstu či platba od manžela manželčiným příbuzným jakožto součást manželské smlouvy. Hlavní problém exogamie však spočívá v ohrožení čistoty Izraele³⁸ jakožto vyvoleného národa,

tabu a exogamie kromě jiného nutí lidi rozšířit okruh kontaktů, kooperovat a vytvářet aliance v nejbližším okruhu, a tím vytvářet širší sociální skupiny.

³⁶ Viz též verše Gn 24,15.

³⁷ Viz též další verše 25,6–8. 11–13, kde je za svou horlivost a poslušnost Hospodinu odměněn Pinchas, syn Eleazara, smlouvou pokoje, která jemu i jeho potomstvu zaručovala trvalé kněžství.

³⁸ Nečistota, před níž chrání nebo mají očistovat četné předpisy (např. Lv 11–15; Nu 5n; 9–19), znamená v první řadě vyloučení z kultu. „Čistota a „svatost“ jsou těsně spojeny, jak to vyjadřují verše v Lv 10:

tedy hlavního ideologického poselství Starého zákona. Dokladem tohoto poselství jsou zejména tzv. zaslubující řeči, formulované v podobě příslibu země a rozmnožení potomstva oproti jiným národům.³⁹ V příběhů praotců také nalezneme tzv. boží řeči, které směřují cesty praotců k zemi kenaanské jako k jejich cíli. Jakékoliv odbočky k mezopotamské či egyptské zemi by toto určení otců (tj. Izraele), které se upírá k jejich zemi, ohrozily.⁴⁰ Boží řeči, stejně jako zaslubující řeči hovoří o přání, o které jde ve vyprávění. Toto přání je však formulováno zásadněji a výslovně s podporou Boží autority. Konečným výrazem těchto přání je poté uzavření smlouvy, kterou Hospodin uzavírá s Abrahamem. Jejím obsahem je zaslíbení země pro jeho potomstvo (Rendtorff 2000: 180–181).

V Druhé knize Mojžíšově je vyvolenost Izraele potvrzena Hospodinovou smlouvou s Mojžíšem, která byla uzavřena na Sínaji.

Mojžíš vystoupil k Bohu. Hospodin k němu zavolal z hory: „Toto povíš domu Jákobovu a oznámíš synům Izraele: Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě. Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země. Budete mi královstvím kněží, pronárodem svatým. To jsou slova, která promluvíš k synům Izraele.“ (Ex 19,3–6)

Jako dějinné pozadí za těmito postuláty můžeme spatřovat situaci, kdy byla ve hře existence národa a udržení země, tedy dobu exilu. Tehdy muselo podání o otčích nabýt bezprostředního významu. V tomto kontextu bychom pak měli také číst zaslíbení požehnaní v Gn 12,3 a 28,14b, tedy první zaslíbení Abrahamova, resp. Jákobova příběhu, která Izraeli zaslubují, že v něm národy budou vidět příklad Bohem požehnaného. V Deuteronomiu, teologickém spise Starého zákona, je pak načrtnuta celková koncepce víry Izraele v jednoho Boha a v jedinečný vztah tohoto Boha k lidu, jež si vyvolil (Rendtorff 200: 181).

Jestliže budeš opravdově poslouchat Hospodina, svého Boha, a bedlivě dodržovat všechny jeho příkazy, které ti dnes udílím, vyvýší tě Hospodin, tvůj Bůh, nad všechny pronárody země. A spočinou na tobě všechna tato požehnaní, když budeš poslouchat Hospodina, svého Boha [...] (Dt 28,1–4)

Zatímco izraelští muži měli své dcery a sestry pod značnou kontrolou, neboť je „měnili“ s ostatními Izraelity, synové a bratři pod touto kontrolou nebyli. Tak byla vytvořena větší pravděpodobnost, že muži budou mít cizí manželku. Tento prvek mužské kontroly nad manželstvím žen je též, dle D. S. Kunina (1995: 53), klíčovým faktorem k posunu od patrilinie k matrilinii co se potomků týče.

Existují dvě základní teorie vysvětlující tuto transformaci. První je spojena s problémem otcovství. Během perského období a období druhého chrámu vzrostl počet znásilnění, kdy otec byl často neznámý a tudíž byly děti přiřčeny matce. Tato teorie je však problematická na několik úrovních. Jedná se pouze o částečné vyřešení otázky otcovství, neboť majetek a kmenové členství bylo stále děděno skrze otce. Lepší tedy bylo považovat všechny děti vdané ženy za manželovy, zatímco děti neprovdané ženy patřily její rodině.

„Musíte rozlišovat svaté od nesvatého a nečisté od čistého [...]“ (Lv 10,10)

³⁹ Viz např. Gn 13,14–17; 28,13.14

⁴⁰ Viz Gn 12,1–3; 26,1–3; 31,11.13; 46,1–5a.

Druhá teorie tvrdí, že tento kulturní posun souvisí s institucí chránící kněžskou čistotu, která byla následně rozšířena na celou populaci. Kněží museli mít izraelskou matku i otce, který též musel zastávat kněžskou funkci. Analogicky tak bylo požadováno, aby Izraelité měli izraelského otce i matku. Jednalo se tedy spíše o transformaci zdůrazňující jak patrilinii, tak matrilinii.⁴¹

Zdá se, že řešení leží někde uprostřed mezi těmito teoriemi. Po návratu z babylónského exilu si izraelští muži brali cizí ženy stejně jako vyměňovali své vlastní (především mezi sebou navzájem). Ve snaze posílit prvek endogamie, která je shodná s funkcí chránící čistotu v rámci kněžské linie, bylo nutné zvýšit kontrolu nad manželským mužů. Důraz na matrilineární rod nutil Izraelity vzít si izraelskou ženu, aby jejich děti zůstaly uvnitř izraelského lidu. Nebyla zde potřeba zdůrazňovat patrilinii, neboť muži již kontrolovali, koho si ženy mohou vzít. Bylo jasné, že zákonný manžel/otec bude Izraelita a skutečné otcovství nebylo podstatné. Nutno podotknout, že i přes důraz na matrilineární rod, uchovalo se mnoho patrilineárních znaků. Půda a majetek se dědil skrze otcovskou linii, kněžství a kmenový statut zůstaly patrilineární a genealogie se dále vypočítávaly skrze mužskou linii (Kunin 1995: 53–55).

Pokud budeme Izraelity zkoumat v kontextu okolních národů, zvýrazní se prvek endogamie. Izraelité žili mezi mnoha různými lidmi, se kterými občas vstupovali i do manželských svazků. Narativní texty obsahují několik příkladů těchto vzájemných sňatků. Texty však zároveň velmi často obsahují Boží odplatu za tyto svazky (viz Nu 25). Na tyto texty pak můžeme nahlížet jako na polemiku proti těmto svazkům s detailním výčtem následků v případě, že zákon bude překročen. Mohou ovšem být i popisem lidí, kteří tradičně (či mytologicky) praktikovali exogamii a kteří tak neměli být příkladem k následování. Zákonodárné texty jsou nicméně ambivalentní. Přesto vesměs zakazují Izraelitům měnit ženy s lidmi, mezi kterými žijí. Tudíž, alespoň ideologicky, musíme izraelské společenství považovat za společenství endogamní, neboť mělo pravidla proti provdávání ven ze skupiny. Přestože je pravděpodobné, že tato pravidla byla často v praxi porušována, existovalo zde jasné ideologické upřednostňování endogamie, podporované jak božskými, tak lidskými tresty (Kunin 1995: 59–61).

Závěr

Tato studie byla věnována aplikaci obecné teorie příbuzenství na izraelské společenství prostřednictvím textové analýzy Pentateuchu. Tyto knihy společně s ostatními knihami hebrejské Bible zaujímají ústřední místo v izraelském náboženství a jejich povaha nabývá normativního a posvátného charakteru. Nejsou tedy jen pouhým popisem událostí a života starověkých Hebrejců, ale pro samotné věřící představují model hodný následování, nacházejí zde odpovědi na otázky, které si kladou, v textech jsou nalézány všezahrnující náboženské zákony, které pomáhají vyřešit veškeré etické problémy apod.

Dle teorie příbuzenství si můžeme starověkou hebrejskou společnost popsat jako společnost unilineární, přesněji patrilineární. Příslušnost k této skupině tedy byla zaručena skrze mužské potomky. Pomocí přesných genealogických výčtů byla společnost schopná vysledovat svůj původ až k zakládajícímu společnému předku. Jelikož

⁴¹ Jedná se o teorii postulovanou P. Hiatem a B. Zlotowitzem.

se jednalo o společenství čítající několik tisíc členů, došlo zde k procesu tzv. segmentace, a to na několika úrovních, tedy podrozdělení do menších celků od rodičovského rodu podle počtu potomků. V rámci tohoto procesu dochází k jisté hierarchizaci a upřednostňování některých linií, které stojí v rozporu s rovnostářským pořádkem segmentárního systému a které dle antropologických měřítek reflektuje historii náboženské a politické centralizace a stratifikace izraelského společenství.

Základním stavebním kamenem izraelské společnosti byla rodina, a proto v Bibli nalezneme mnoho pravidel, jak organizovat rodinné a manželské vztahy. Ústřední roli v rodině zastává s ohledem na patrilineární pravidlo otec, který zprvu vykonává i obětní a kněžské funkce. Patrilineární pravidlo převzalo též hlavní zodpovědnost za udržení vlastnictví, potvrzení držení majetku a dědická práva. Jasně preferovaným afinním pravidlem byla endogamie, v případě Hebrejců můžeme hovořit o rodové endogamii, která vyžaduje sňatky v rámci skupiny. Tím pomáhá skupině posílit vlastní identitu a jedinečnost v opozici k sousedním skupinám, se kterými je manželství zakázáno. Časté manželství paralelních bratranců zaručovalo udržení majetku v rodině a vyhnutí se ztráty jmění skrze afinní výměny či dědictví žen.⁴²

Všechny tyto kulturní a sociální vztahy, které dozajista měly svou historickou a sociální podmíněnost, byly těsně spojeny s náboženskými postoji a reprezentacemi, přesněji byly prezentovány jako náboženské, zjevené Bohem jím vyvolenému národu, Izraeli. Bylo tak vytvořeno jisté nábožensko-symbolické univerzum, které těm, kteří jej přijali nabídlo orientaci a řád na všech úrovních lidského života. V tomto úhlu pohledu, pak můžeme např. segmentaci a upřednostňování některých rodů nazírat jako Boží záměr.⁴³

Právě těsným spojením s náboženstvím bylo dosaženo legitimizace těchto kulturních konstruktů. Textová analýza pěti knih Mojžíšových zřetelně prokáže, že náboženství izraelského společenství vytvářelo jeho světový názor, stejně jako základní podobu jeho každodenního života. Patrilinearita, segmentace, endogamie, stejně jako systém incestního tabu či jakýkoliv jiný klasifikační systém, vystupují jako posvátné instituce, podtrhující oddělený a výlučný původ tohoto společenství. Ostatní národy měly samozřejmě také jisté vnitřní uspořádání, zákony a nařízení, ale pouze Izrael se stal národem vyvoleným, neboť jeho zákony pocházely od Boha. Pokud použijeme Durkheimova slova, společnost se stala Bohem.

Dodržování zákonů zajišťuje čistotu, zatímco jakékoliv porušení těchto základních „Božských“ ustanovení znečišťuje a je posuzováno jako „hřích“, ať už se jedná o modloslužebnictví, vraždu či sexuální prohřešek. Transgrese tak ohrožuje jak společenství, tak náboženství samotné, především pak svatost Boží, která je založena na rituální čistotě, správných obětech, čistotě mezilidských vztahů a v neposlední řadě na individuální morálce.

⁴² Hebrejský patrilineární systém a manželství je jasně popsán především v První knize Mojžíšově, zejména pak v narativních příbězích, v detailech životů patriarchů Abrahama, Izáka a Jákoba. Tyto velmi známé legendy ilustrují některé základní principy starověkého hebrejského sociálního uspořádání společně s protikladnými doklady endogamie, dědictví a nástupnictví a jsou zároveň i modelem pro tyto principy.

⁴³ Dle J. Waardenburga (1997: 121) tyto náboženské reprezentace a postoje na jedné straně vyrůstají ze světských zájmů, které na první pohled nejsou vždy zcela zřejmé, na straně druhé vyplývají z nepodmíněných duchovních zájmů. V této optice pak náboženské reprezentace a postoje představují otevřené soustavy znaků a symbolů, na něž se jednotlivci, komunity i celé společnosti mohou odvolávat.

Seznam použité literatury

- Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona*. 1989. Praha: Ekumenická rada církví ČSSR.
- Bič, M.** 1948. *Palestina od pravěku ke křesťanství. I. Země a lid*. Praha: Husova československá evangelická bohoslovecká v Praze.
- Bič, M.** 1986. *Ze světa Starého zákona I*. Praha: Kalich.
- Budil, I. T.** 2000. *Kulturní a sociální antropologie Indoevropanů*. Plzeň: Fakulta humanitních studií.
- . 1998. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: TRITON.
- Douglas, M.** 2000. *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- Frymer-Kensky, T.** 1998. „Virginity in the Bible“. In: Matthews, V. H. – Levinson, B. M. – Frymer-Kensky, T. (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 79–96.
- Jandourek, J.** 2001. *Sociologický slovník*. Praha: Portál.
- Jordan, M.** 1997. *Světové mýty*. Praha: VOLVOX GLOBATOR.
- Keller, J.** 2004. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON.
- Kunin, S. D.** 1995. *The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Matthews, V. H.** 1998. „Honor and shame in gender-related legal situations in the Hebrew Bible“. In: Matthews, V. H. – Levinson, B. M. – Frymer-Kensky, T. (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 97–127.
- Murphy, R. F.** 1999. Úvod do kulturní a sociální antropologie. Praha: SLON.
- Otto, E.** 1998. „False weights in the scale of biblical justice? Different views of women from patriarchal hierarchy to religious equality in the Book of Deuteronomy“. In: Matthews, V. H. – Levinson, B. M. – Frymer-Kensky, T. (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Pavlincová, H. – Horyna, B.** 2003. *Judaismus, křesťanství, islám*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- Polířková, B.** 2006. *Příbuzenství a incestní tabu v posvátné symbolizaci hebrejské bible*. Brno: Masarykova univerzita (bakalářská diplomová práce).
- Rendtorff, R.** 2000. *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*. Praha: Vyšehrad.
- Steiner, F. B.** 1999. *Taboo, Truth, and Religion. Selected Writings (Volume 1)*. Oxford: Berghahn Books.
- Steinmetz, D.** 1991. *From Fater to Son: Kinsip, Conflict, and Continuity in Genesis*. Louisville: Westminster/John Knox Press.
- Waardenburg, J.** 1997. *Bohové z blízka: systematický úvod do religionistiky*. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997.

Internetové zdroje

- Schwimmer, B.** *Hebrew Lineage Organization* [online]. © 1995, last revision September 2003; <http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/case_studies/hebrews/lineage.html> [cit. 2005-11-04].