

С Е Р И Я • З Н А Н И Е •

ГЕРОИЧНОТО ТЯЛО

*История и мъжественост
в Еврейската Библия*



МИЛЕНА КИРОВА

Като ябълка между горски дървета

Красотата и съвършенството на библейския мъж

В първия разказ за сътворението Бог произвежда последователно целия видим свят. След всеки съзидателен акт той се поспира, за да огледа стореното, и обявява, че то е добро: „И видя Бог, че това е добро“. Ивритската дума *добро* (*тов*) обаче в този контекст съдържа две значения: *добро* и *хубаво*¹. Така красотата се появява още в самото начало на Сътворението; според библейската идеология тя вече не може да бъде отделена от сътвореното и става негова вътрешна и постоянна характеристика.

Хората, създадени към края на тази история („мъж и жена ги сътвори“), също са част от целостта на сътвореното и получават добротата/красотата като изначална черта на своето пребиваване в новопородения свят. Фразата „И благослови ги Бог“ е пряко свързана с качествата на тяхното битие, тя произхожда от акта на неговото одобряване чрез инстанцията на божия поглед („И видя Бог...“). Оттук нататък доброто/краси-

¹ Вж. Westermann, Claus. *Beauty in the Hebrew Bible*. In: Brenner, A. and C. Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible. Approaches, Methods and Strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, p. 586.

вотом е винаги-вече-тук в появата на всяко ново човешко създание, а връзката между него и Божията благословия ще присъства във всеки текст¹.

Най-разпространената дума, с която Еврейската Библия означава представата красив, е **яфе** (**яфа** в женски род). Ще я срещнем използвана многократно и така „естествено“, че няма лесно да подозреem колко проблематична е пряката връзка между нашите представи за красота и възгледите на библейския автор. Това е важен въпрос, който трябва да бъде принципно изяснен, преди да говорим за красивите библейски мъже. Ще започна с твърдението на Дейвид Пенчански, един от съвременните изследователи на древноеврейската естетика. Според него „на иврит няма дума, която би могла да предаде сравнително добре смисъла на английската дума *красота*². Вместо това съществува цял грозд от думи, които си поделят по нещо от този смисъл, но в същото време съдържат и значения, които са изцяло чужди на английската „красота“ или пък биха я стеснили рязко, ако се приложат към нея“³. Така например *яфе* никога, дори метафорично, не се прилага, когато трябва да се опише Бог или богослужебният ритуал⁴. И това със сигурност не идва от неумението/нежеланието на библей-

¹ „И тъй като благословията на Създателя е дадена на всички живи създания, и тъй като в очите на Създателя всички неща са добри/хубави, истинската красота е вътрешно вложена черта на човека заради това, че е създаден от Бог“ (Westermann, p. 588).

² Същото по принцип се отнася и за другите модерни европейски езици, включително български.

³ Penchansky, David. *Beauty, Power and Attraction: Aesthetics and the Hebrew Bible*, http://www.academia.edu/808179/Beauty_Power_and_Attraction_Aesthetics_and_the_Hebrew_Bible, pp. 10–11. Подобно заключение изразява и Люк Феретер (Ferretter, Luke. *The power and the Glory: The Aesthetics of the Hebrew Bible*. – *Literature and Theology* 18:2 (June 2004), p. 124).

⁴ Съществува само едно изключение, където думата е пряко отнесена към възможността да си представим Бог: „О колко голяма е благостта му и каква е красотата Му!“ (Зах. 9:17.)

ския автор да си представи Господ красив¹. Напротив, съществуват предостатъчно примери – както библейски, така и извънбиблейски, например от Талмуда или в мидраш – където недвусмислено и красноречиво се описва божественото великоление. В същото време обаче оставаме далече от западната философска традиция, която споделя идеята, че Бог изразява абсолютната красота и всяка друга красота идва като (някаква степен на) отражение от нея. „В западния философски и теологически дискурс – продължава Пенчански, – думата *красота* (и нейните еквиваленти) се отнася както за човешката, така и за божествената, и за природната красота. Древните израелтяни обаче са имали две напълно различни категории за това, което ние бихме разбрали като (едно) естетическо възприятие, и са използвали две различни групи от думи за тях. Ако някой вземе думите от тези две групи и каже, че те могат да бъдат събрани заедно в някаква по-голяма категория (например *красота* или *естетика*), ще упражни тежък интерпретативен натиск, принуждавайки множество несвързани понятия да съжителстват в едно анахронично категориално пространство“². И макар че причините да се упражнява подобен натиск могат да ни се сторят нелогични, той е по-скоро правило, отколкото изключение в традиционната библеистика чак до 70-те години на XX век. Дори голям изследовател, Герхард фон Раг, се опитва да вмъкне древноеврейската естетика в западния модел, създаден върху класическата древногръцка традиция. И достига, разбира се, до впечатляващо антиисторически, антикултурологични, европоцентрични твърдения³. Причините всъщност могат да бъдат сведени до две основни.

¹ „Най-фундаменталният обект на естетическо преживяване в Библията е Бог“, пише Люк Феретер. Вж: Ferretter, L., *The power and the Glory*, p. 125.

² Penchansky, p. 9.

³ „Трябва да се признае, че – доколкото можем да видим – в Израел изцяло е липсвала критическа рефлексия върху феномена на красивото и върху

Първата причина зърнахме още в разномислената (за нас) употреба на думата *тов* (добър) в началото на историята за Сътворението; тя се корени в невъзможността да се раздели естетическото от етическото в мисленето на библейския автор. Втората причина идва оттам, че в съвременните западни езици *красота* е антропоцентричен термин, той тръгва от човешкия опит и се наслаждава към извънчовешки обекти (например божественото или природното) по аналогия. Подобен процес липсва в Еврейската Библия. „Идеята за красотата на Яхве обитава един различен семантичен свят“, заради което по-правилно би било да говорим „не за една, а по-скоро за две библейски естетики“¹. В съответствие с тях ще трябва да разделим и понятията, и думите, с които се означава красиво-то, в две самостоятелни групи или в две естетически категории.

В първата категория попадат понятия, чрез които се осъзнава красотата от божествен порядък. Ще се опитам да илюстрирам присъствието ѝ с два цитата. Единият е от *Книгата на Исаия*; туък пророкът разказва как се е въздигнал Йерусалим, след като е бил пречистен чрез наказание:

*В оня ден младочката Господня ще се яви в хубост и чест,
и плодът на страната – във величие и слава, за оцелелите
синове Израилеви. (Ис. 4:2)*

Другият е от втората реч на Яхве пред Йов, произнесена из трясъка на бурята. В нея Господ (съвсем по мъжки) хвали своята сила и предлага на Йов да се надпреварват по размери, величие и умения:

художественото изображение като такова; той упорито и до последно се е придържал към опита на чисто наивното преживяване“. Gerhardt von Rad. *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon, 1972, p. 365.

¹ Penchansky, p. 13.

Такава ли е твоята мишица, както на Бога? И можеш ли като Него да загърмиш с глас?

Украси се тогази с величие и слава, облечи се в блясък и великоление... (Йов 40:4-5)

Смисълът на тази покана към състезание (две цели глави) може да бъде обобщен с думите: „Само ако си толкова голям, могъщ и величествен като мен, можеш да ми говориш предизвикателно“. И в двете описания не присъства думата *яфе*, въпреки това те внушават представата за Божието великоление, а то задължително вмести в себе си и онова, което ние бихме нарекли красота¹. Понятията, върху които се изгражда божественото (само)описание, са други: *величие (кавод)*, *достойнство (хадар)*, *блясък, слава, мощ...* Всички те изразяват в неделимо единство представата за могъщество-и-красота на еврейския бог; всички те са елементи/страни на принципно синкретичната идея за святост. Светостта на Яхве, иначе казано, изначално („по дефиниция“) обхваща представите за етическо и естетическо съвършенство. По тази причина думите, които изразяват различни аспекти от нея, носят силни внушения за сила, красота и доброта. В тях има магическа сила; те са „обвързващи думи, които изискват покорство и подчинение“². Най-често се използват за назоваването на Бог³, но фрагменти от речника на божественото могат да бъдат приложени и

¹ „В теологически план великолюбието съответства на онова, което във философски план бихме определили като трансцендентална красота“. Вж.: von Balthazar, Hans Urs. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. Vol. VI: *Theology: The Old Covenant*. San Francisco: Ignatius Press, 1991, p. 170.

² Penchansky, p. 11.

³ „Най-голямата част от текстовете, които изобразяват Бог с понятия като *красота, блясък* и пр., са от Псалмите, много от които представят песни на възхвала, дори любовна поезия“. Вж.: Sherry, Patrick. *Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics*. Second Edition. London: SCM Press, 2002, p. 170.

към фигури на земния свят – задължително мъжки и почти винаги с царски функции в сюжетния репертоар на различни текстове.

Втората естетическа категория съдържа понятия (съответно и гуми за означаване) на „обикновената“, човешки присъщата красота. Многобройни примери ни подсказват, че тя има пряко отношение към външния вид, затова и често се изразява с фрази, които включват недвусмислено телесни маркери като *то'ар* (форма, тяло) и *мар'е* (външност, лице). Тези три гуми – *яфе/яфа*, *то'ар*, *мар'е* – съставят различни комбинации с буквални значения *красив/а по форма/тяло* или *красив/а на външност/лице*. Точно така е описана Рахел, любимата съпруга на Яков: *яфа то'ар*, *яфа мар'е* (*Бит.* 29:17); същото описание получават Йосиф („имаше хубава снага и красиво лице“) и Давид; Сара е *яфа мар'е* („жена хубава“), Естер – *яфа то'ар* („с изздава снага“) и т.н.¹

И нещо повече – те се отнасят не само за хората, но и за другите земни създания, за животните например. Онези алегорични крави, които се появяват в съня на фараона по времето, когато Йосиф живее в Египет („седем хубави и млъсти крави“, *Бит.* 41: 2, 4, 7), са описани с вече познатата ни фраза за хубава външност/лице – *яфе мар'е*. Това, разбира се, не означава, че хубостта и дебелината са били задължително свързани в Древен Израел, а по-скоро илюстрира твърденията на Дейвид Пенчански, че всички земни създания споделят един общ вид красота и тя е преди всичко красотата на външния вид². Раз-

¹ Статистически обаче тези гуми все пак се оказват по-често приложение към жени; библейските героини са по-често коментирани откъм тяхната външност в сравнение с библейските герои мъже. Вж. Hubbard, Robert L. *The Eyes have it: Theological reflections on human beauty*. – *Ex Auditi* 13 (1997), 57–72, р. 58.

² Люк Феретер също твърди, че фразите, които включват *яфе/яфа*, *то'ар*, *мар'е*, се отнасят преди всичко към външността, те не съдържат

делителната линия между възможните типове естетическо възприятие подрежда хората и животните от едната страна, Бог и проявите на божественото – от другата страна. Това е и една от причините за унисексуалния характер на земната хубост: едни и същи характеристики, предположени от употребата на еднакви фрази, изразяват присъствието на Йосиф, Давид, Авесалом, Рахел, Тамар, Авигея... Към Еврейската Библия, както изглежда, не бихме могли да приложим своето (модерно) очакване, че красотата в описанието на някоя мъжка фигура би била в състояние да предположи елемент на феминизиране, ирония или подценяване от страна на автора. „Гиздавата снага“ и „красивото лице“ следователно могат да бъдат типични белези на мъжа-герой.

Втората важна причина за пропускливост на джендър границата в областта на естетическите представи се корени в друга специфика на древния блискоизточен свят: тук не съществува страхът от феминизация (и така деградация) на мъжката идентичност. Не защото на древния мъж е било позволено да бъде (като) жена, разбира се, а защото ролите „мъж“ и „жена“ са били достатъчно ясно („естествено“) дефинирани в социалните условия, сред които живеел. Половите роли не са били обект на полемика или повод за колебание; мъжествеността и женствеността са били саморазбиращо се разграничени, малко са били зоните на припокриване между тях, при това по-скоро като изключение. Такава ситуация не поражда страх от феминизиране на мъжа (както и обратното – от маскулинизирание на жените). Агресивността и презрението на „първия“ към „втория“ пол и съответно страхът от феминизиране са характерни за онези общества, в които традиционните мъжки идентичности са подложени на натиск или

гори намек за това, което бихме определили като „вътрешна красота“ (Ferretter, L. *The power and the Glory*, p. 124).

са вътрешно разколебани, защото са започнали да се припокриват с ролите и функциите, обичайно възприемани като женски¹. В тях по принцип се засилват всички нагласи на нетърпимост към „другия“: мизогинизъм, хомофобия, ксенофобия и т.н.

Заради всичко това и за да демонстрирам още веднъж невъзможността да мислим за библейските хора като за наши съвременници, ще започна обсъждането на мъжката красота откъм онези нейни атрибути и белези, които са особено неприсъщи на мъжете в модерния свят². Украшенията например и страстта по красивите (можем да кажем дори модни) грехи. Да видим какво ни казва Библията в тази посока, като не забравяме, че за нейните редактори/автори киченето вече се е превърнало в чуждоземен и неприемлив навик, който те се стараят да „изрежат“ от поведението на положително представените герои, за да ги вместят в нормативната база на юдейския морализъм.

След геноцида над еврейското племе Яков решава да се покае заради своите кръвожадни синове Шимон (Симеон) и Леви. Той отива във Ветил, където съгражда жертвеник на Яхве, но преди това публично се отрича от честването на „чужди богове“ (очевидно разпространена практика) и кара „домашните си“ да свалят от телата си дрехите, от ушите си – обеците, за

¹ Именно тогава се появяват и строгите норми на умението да бъдеш мъж, сред които на преден план изпъква непрекословната забрана да бъдеш (като) жена. В предговора на книгата си *Давид, Великия* обсъдих произхода на онези правила, които пораждаат и възпроизвеждат модерната идентичност на западния (особено протестантски възпитан) мъж и постулират неговото индивидуално и социално превъзходство. Сред тези задължения срещаме така добре познатите правила „Не плачи!“, „Не бъди мекуша!“; „Не се кичи с украшения, не носи рокли и високи токове“... Престъпването им в различни епохи и ситуации е представлявало знак на отказ от „мъжката“ идентичност и неизменно е предизвиквало нетърпимост и подигравки.

² Тук нямам предвид нашата (пост)модерна действителност от последните четири-пет десетилетия, а голямата европейска модерност, която започва с края на XVIII век.

да ги закопае под един дъб (*Бит.* 35:4). От текста става ясно, че обеци носят всички в семейството – и жени, и мъже, а отричането от тях авторът е представил като жертвоприносителен акт за измолване на милост от Яхве.

В следващата книга, *Изход*, отново се вижда, че всички (най-малкото дъщерите и синовете еднакво) носят златни обеци, защото точно от тях Аарон изработва телеца-идол, докато Мойсей изчаква да получи скрижалите с Десетте заповеди (*Изх.* 32:2). Накрая сам Господ решава да поведе израелтяните към Ханаан, виждайки, че трудно се излиза на глава с такъв „твърдоглав народ“. И за да не си направят нов телец, предвидливо ги кара да свалят накитите от себе си (*Изх.* 33: 45–46). Бог едва ли може да забрави, че точно той е посъветвал своите хора да вземат „назаем“ от всички възможни съседни тези скъпи украшения в нощта преди бягството от Египет.



Обожествяване на Златния телец