

ПО-ДОБРЕ КЪСНО ОТКОЛКОТО НИКОГА

Мони Алмалех

Милена Кирова. *Давид, Великия. История и мъжественост в еврейската библия*, Сиела, София, 2011.

Изминаха няколко години от представянето на книгата на проф. Милена Кирова. Времето и заетостта не бяха причина за забавянето, а разбирането ми, че говореното и писаното слово са много различни неща. Освен това, постоянната ми загриженост да не изглеждам ограничен буквояд с моите бележки... Но по-добре късно отколкото никога.

Не може да се каже всичко за една толкова богата в съдържателно отношение книга. Ето защо ще подреда аналитично поне някои от своите наблюдения и мнения.

- Радващо е, че една изявена жена е мислила и се е концентрирала върху темата за мъжествеността в Стария завет. Най-малкото, защото женската гледна точка би осветлила темата от неочаквани ъгли.

- Под „изявена“ в случая се крие високата хуманитарна и литературоведска компетентност на проф. Милена Кирова.

- Известно е, че това не е първата книга на проф. Кирова на библейска тематика, както и не е и нейната първа публикация за цар Давид. Това означава, че „Давид, великия: история и мъжественост в Еврейската библия“ е плод на десетилетни натрупвания и труд. са довели до толкова натрупвания, че днес ние се срещаме по повод на Книга Първа, а ни очаква в бъдещето и Книга Втора.

- Милена Кирова проявява не само професионалната компетентност и любопитството да прочете, но и търпение да представи на българския читател толкова много тези, хипотези и мнения. При това, в рамките на академичната библеистика, тя е подбрала само онези от тях, в които има някаква логика.

- Характерно за книгата е достъпният стил, в който не се злоупотребява с терминология.

- Кое е най-ценното във всички публикации на Милена Кирова върху Библията? Тук моето мнение се свежда до изказания от мене многократно призив – **„Да четем каквото има в Библията, а да не приемаме безрезервно това, което ни казват, че има в Библията.”** Всъщност това е цялостният подход на Милена Кирова – тя не робува на културна традиция или на мнението на една или друга църковна

институция, или на един или друг признат академичен авторитет, като съхранява уважение към чуждите мнения. Кирова води своя читател по пътеките на собствените търсения и внимателни прочити, направени многократно и с опирание на здравия човешки разум. Това ѝ дава възможност да разкрие пред масовия читател неочаквани, навярно, дори стряскащи факти на сакралния текст.

- Ползването на данни за оригиналния ивритски текст е едно качество на текстовете на Милена Кирова, което обогатява анализите и ги прави още по-точни и адекватни на фактите на Стария завет.

- Бидейки високо трениран и компетентен литературовед, Милена Кирова ползва богат арсенал от подходи и методики за изследване на един текст като литературно произведение. Впрочем, третирането на библейския текст като литературно произведение дава отлични резултати, но както повечето методи за изследване на Библията има и свои недостатъци.

- Авторката търси да открие кое е митология, кое е фолклор, кое е литература и кое е монотеистичният идеологически пласт. Тук тя привежда данни от археологията и мотивира своите мнения, съобразно най-доброто и последното известно.

- Въпреки някои критики именно към патриархалната идеология на Библията, Милена Кирова нееднократно декларира своето възхищение към способностите и таланта на библейския разказвач. Авторката сравнява библейския разказвач с Омир, посочвайки, че „библейският автор е усложнил своята художествена задача чрез иронична употреба на този вид иконичност“ (с. 351). Или на следващата страница, 352: „Цялата сцена доказва уменията на библейския историк да внушава символични послания с изключително пестеливи средства.“

- Кирова предлага библейският разказвач да бъде наричан „второзаконникът разказвач“, като по този начин подсказва собствено мнение по казуса за авторството на текста.

- 12. Намирам, че някои теми са отлично разгледани и уместно засегнати:

- Ръката като синекдоха на царското тяло, но и символ на всякакви човешки умения;

- „Усилването“ (амплификацията) или повторение с малки вариации, които променят в смисъла;

- Пророческият екстаз като дар, но и като наказание;

- Най-малкият брат;

- Царят разбойник;

- Царят трикстер;

- Лудостта като пророчески дар за контакт с „другия“, и в този контекст – нечовешкият свят на идеалното;

- Пастирският символизъм;

- Овчийт символизъм;
- Бог и царят като пастири;
- Царят канибал (с. 278);
- Соломон не е тип пастир, но „чуждият“ цар Кир е, т.е. своето и чуждото като изпълнение на Божиата воля;
- Месията – цар – пастир;
- Отношението ‘библия – близкоизточни фолклорни и културни наследства, вплетени и усвоени от монотеистичната идеология’.

Някои термини, които насищат темата, по която се разсъждава в книгата са: земният цар–месия, извисеният мъж, достойният мъж, важният мъж, великият мъж, най-великият мъж, най-великият цар, брадата като иконична репрезентация на сила и власт в древността, символичната кастрация, тромавата колективна мъжественост на враговете, осрамване и въздигане на голото мъжко тяло, великата мъжка фигура и истинският избраник. На страници 354 и 355 има дефиниция на сложното, синкретично древно понятие за мъжественост, сравнено с ренесансовото и съвременното.

Особено място заема цялостната тема за художествено-идеологическата измислица и реалните, исторически факти. Тук мога да кажа, че с отделни мнения може и да не съм съгласен, но цялостният подход се вмести моето верую - **„Да четем каквото има в Библията, а да приемаме това, което ни казват, че има в Библията.”** То, моето верую, може да бъде преформулирано така – „Библията не само, че не изключва здравия ни разум и логиката – напротив – текстът изисква от нас да възпитаваме в себе си логическото мислене“.

У Кирова можем да срещнем различни прояви на подобна гледна точка, например на с. 266: „Възможно ли е тези грижливо оплетени помежду им детайли да представляват историческа и житейска истина?“. Това питане, като подход към Библията, засяга не само отделни фабули, сюжети, герои и описания. Милена Кирова я прилага към историчността на текста като време на създаване и документална стойност. Не случайно разказът анализ за Давид започва чак на страница 190. Предхождащата част на книгата, със своята детайлност и търпеливо излагане на чужди и свои мнения и подходи, запълва една ниша в мирянската информираност на обществото ни за библейския текст. Тук са използвани данни от историята, археологията, филологията, разбира се, самият библейски текст.

Характерен момент е, че стилът е да се задават „неудобни“ въпроси, които не само стимулират самостоятелното мислене, но и са доказателство за мисленето на авторката. Например въпросът „Кога е изобретен Шабат?“ (с. 169), навярно скандализира вярващите хора, за които Шабат е изобретен при Сътворението на света, а хората трябва само да имитират Божието творение. Впрочем, има една прекрасна книга на Самуеле Бакиоки (Vaschiocchi 1975) *От събота към неделя: Историческо*

проучване на възхода на съблюдаването на неделята в ранното християнство, в която се признава, че Новият завет не отменя Съботата като почивен ден, но в историческото си развитие християнството ползва два пасажа то Новия завет, които дават частично основание за почитането на Неделя като почивен ден, т.е. за отмяна на Съботата.

В първите сто и деветдесет страници, които могат да бъдат наречени „преглед на литературата“, Милена Кирова засяга и основната тема, която я занимава – история и мъжественост в Еврейската библия. Прекрасно е формулирана една напълно неприемлива за мене особеност на съвременното възприемане на мъжествеността – мълчанието (с. 46 – 47).

Професорът от Германия Волфганг Вилдген представя модернизирани дарвиновата еволюционна теория. Студията се нарича „Четири еволюционни сценария за появата на езика“ (Вилдген 2006). В един от четирите сценария се дава важно предимство на способността на мъжкаря да говори с помощта на езика – да убеждава, да люби, да мрази, да лъже и пр.. В друг от четирите хипотетични сценария важен елемент е физическата сила на мъжките екземпляри на първобитните хора. Въобще студията е много поучителна с оглед на произхода на света и на езика спрямо темата за мъжествеността и женствеността. При всяко положение простицкият извод е, че непроситимо опростителство е да смятаме, че има един вид мъжественост и един вид женственост. Настоятелно препоръчвам като учебник тези 190 страници на Милена Кирова.

С помощта разнообразни подходи на изследване Милена Кирова открива творчески за себе си и за българските читатели една много важна особеност на богатството на библейския текст – неговия „интертекстуален потенциал“:

двата текста...попадат в активен асоциативен обмен: споделят внушения, допълват се взаимно, доизясняват се по принципа на контраста и противоречието. Този процес поражда неволен синтез в ума на читателя, а резултатът от него представлява формирането на нови значения, които са възможни единствено чрез обобщения на двойния прочит. Казано по друг начин, първата сцена проработва като огледало, в което се оглежда втората сцена, и едва усложненият ефект на това вторично внушение успява да предаде общия смисъл на историята и въздигането на цар Давид.

Кирова, 2011, с. 355

Милена Кирова е назовала изключително точно друга една способност на библейския текст – читателят да стигне до недвусмислени заключения. Това е особеност, която се използва не само за да причини у „древния израелски читател... недвусмислени заключения за природата и функциите на великата мъжка фигура, на истинския избраник“ (с. 355), а и по повод на други теми освен за Саул и Давид.

*

Ще си позволя да се възползвам от елемента „разговор с авторката“, който бе важен момент в премиерното послание, но и няколко години след излизането на книгата. Смятам, че Милена Кирова никога не е бягала от разговорите за нейните текстове. Признавам, че споделеният тук разговор е повече диалог с текста на авторката и всъщност със самата нея за неща, които са предизвикали у мене желание за допълване на информацията в книгата.

А. Самите имена *Саул* и *Давид* на иврит предопределят разказа, навярно и съдбата на тези герои. На иврит Саул е *Шаул*. Името е от корена, от който се образуват думите *въпрос, питам, задавам въпроси, гроб, Шеол* („ад“). Докато името *Давид* е антоним на Саул, производна дума от корен, за думи като *обич, обичам*. Наистина, Давид е така обичан от Господ, че дори когато нарушава най-важните Божии заповеди, остава обичан. Обичан е и от хората – и мъже, и жени.

Б. За мене много интересно би било да видя във втората книга на Кирова за Давид темата за наказанията на най-обичания от Господ човек – Давид. Веднага ми идват наум две от реализираните наказания – заради това, че ръцете му са оцапани с кръв, Давид не може да построи Храм на Единия Бог от камъни и дърво; тежкото наказание за Давид за безчестния начин, тип военно престъпление, по който Давид се сдобива с Вирсавия, майката на Соломон.

В. С интерес бих прочел сравненията, които би направила проф. Кирова между Давид и Соломон, които тук са споменати. Защото Соломон е също важен тип мъжественост в архетипно отношение, като част от четирите сценария за възникване на езика. А биографията на Соломон, както е отбелязано на с. 276, „е въввлечена в други наративни и символични модели“.

Г. Лудостта на Саул и на Давид.

Уточняване на понятията *Светия Дух* רוּחַ קוֹדֶשׁ [руах ха-кодеш], *Дух Господен* רוּחַ אֱלֹהִים [руах елохим], *Дух Божий* רוּחַ אֱלֹהִים [руах елохим], *жизнено дихание* נְשִׁמַת חַיִּים [нишмат хаим] и *жива душа* נֶפֶשׁ הַיָּהּ [нефеш хайа].

На с. 340 е налице сериозна неточност: „Саул...получава нова душа...под влияние на божия дъх...адамът, или пръстеното създание оживява чрез полъха на същия дъх по време на Сътворението“.

Когато Милена Кирова споменава „пръстеното създание“, тя визира първосътворения човек от Битие 2:7, където е казано:

Битие 2:7

И Господ Бог създаде човека от пръст из земята, и вдъхна в ноздрите му жизнено дихание; и човекът стана жива душа. (Библия 1940)

И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа. (Библия 1992)

В Битие 2:7 „адамът“ оживява не „чрез полъха на същия дъх“ (*Божий дух* רוּחַ אֱלֹהִים [руах елохим]), а чрез *жизнено дихание* נְשַׁמַת חַיִּים [нишмат хаим] и става *жива душа* נֶפֶשׁ הַיָּהָא [нефеш хайа].

В термина נְשַׁמַת חַיִּים [нишмат хаим] думите са *дихание* נְשַׁמַת [нешама], производно от глагола *дишам* נָשַׁמְתִּי [нашам] и живот חַיִּים [хаим]. Терминът *жива душа* נֶפֶשׁ הַיָּהָא [нефеш хайа] се състои от *душа* נֶפֶשׁ [нефеш] и *жива* הַיָּהָא [хайа].

В иврит има два вида душа, нещо за което съм писал (Алмалех, 2006: 185 – 204) и има текстове на български език, изясняващи разликите. Двата вида душа са от различни корени и имат различна логическа и асоциативна парадигма, мрежа от производни значения. Двете думи за *душа* са נְשַׁמַת [нешама] и נֶפֶשׁ [нефеш]. Доколкото при сътворението на животните имат само נֶפֶשׁ הַיָּהָא [нефеш хайа], но нямат נְשַׁמַת [нешама] това е разликата между животинската и човешката душа.

„Адамът“ има освен животинската *жива душа* נֶפֶשׁ הַיָּהָא [нефеш хайа] има вдъхнатата душа, типична само за човека נְשַׁמַת [нешама], която се приема за интелект. Това не пречи נְשַׁמַת [нешама] да се използва в изрази като „всяко живо нещо“ в смисъл на „всяко същество, което диша“, посочено от Гезениус (1996: с.700), напр. Второзаконие 20:16; 3 Царе 15:29 и други места.

Може да звучи като заяждане за някои читатели, но Милена Кирова е толкова вискателна към себе си, така напреднала в допира си до старозаветния текст, че вярвам за нея това е любопитна и важна уточняваща бележка.

Освен това, аз смятам, че това е неточност, която се дължи на високия професионализъм и цивилизованост на Милена Кирова. И в предишната си книга на библейска тематика *Библейската жена* [2005] използва по-нашироко иврит като отправна точка за анализ и мнения. И там, и тук тя се е предоверила на англоезични или френскоезични автори, които са авторитети в национален и международен план, но някои от тях не знаят иврит или най-малкото не са чели Гезениус.

Същата причина е довела до една друга неточност в темата за лудостта и успокоението на Саул.

„Духът Господен, който обзема Саул, е познат на всеки, прочел някога Еврейската Библия. Това е същият дух/дъх, който се носи над земята, докато тя е все още „безвидна и пуста“ в самото начало на Сътворението. Думата на иврит е *руах* и означава именно *дъх*: дъхът на бога (*руах елохим*); дъхът на всеки човек; дъхът изобщо като проява на жизнена сила. (Едва на метафорично равнище тя ще се приближи донякъде

към по-късния термин *дух*, с който сме свикнали да я изразяваме)“ [Кирова, 2011: с. 337].

Тези разсъждения са повлияни от индоевропейската и българската езикова картина на света. На иврит „*руах*“ означава *вятър*, а не *дъх*. Само душата тип-[нешама] е свързана с дишането и глагола *дишам*. Думата *дух* רוח [руах] в иврит е от съвсем друг корен и по принцип означава *вятър*. *Вятър* רוח [руах] на иврит е от женски род, но когато става дума за Духа Божий думата [руах] е от мъжки род. Това е цяла една монотеистична митология и теология, втъкана в различните думи и тяхната вътрешна форма. Едно е сигурно, това може да е обект на нова книга за мъжествеността на Светия дух, женствеността на вятъра и женствеността на двата вида душа, но тук е нужно тънко познаване не само библейските сюжети, но и на иврит.

Впрочем *Дух Господен* не е пълен синоним на *Дух Божий*, защото първото обикновено се нарича/превежда като *Дух Божий* רוח אלהים [руах елохим] (Битие 1:2 и др.), а *Дух Господен* רוח יהוה [руах йехова] (Съдии 6:34; 1 Царства 16:14 и др.).

Та ето уточнението – в Битие 1:2 *Духът Господен* רוח יהוה [руах йехова], всъщност е *Дух Божий* רוח אלהים [руах елохим] като земята все още е „безвидна и пуста“. *Дъхът* е נשמה [нешама] (*дишам* נשם [нашам]), а *душата*, която е „жива“ и е налична и при животните, е נפש [нефеш].

Затова да се твърди, че [руах елохим] е „*руах* и означава именно *дъх*: *дъхът* на бога (*руах елохим*); *дъхът* на всеки човек; *дъхът* изобщо като проява на жизнена сила” е невярно, ако изхождаме само от иврит. В Гезениус тези понятия наистина са представени по такъв начин, с посочване на гръцките и латинските думи – *ψυχη*, *anima*, които наистина водят до подобно приравняване (Гезениус 1996: с. 684).

Невярно става и следващото твърдение, поставено в скоби „Едва на метафорично равнище тя ще се приближи донякъде към по-късния термин *дух*, с който сме свикнали да я изразяваме“ [Кирова, 2011: с. 337]. Това последното е заблуждаваща постановка, която идва от вековете, в които индоевропейските мъдреци разсъждават върху библейския текст, изхождайки от индоевропейските преводи на една стряскащо прецизна ивритска картина на разликите между женоскородния вятър רוח [руах] (но като *Светия дух* е в мъжки род), мъжкородния *Дух Господен* רוח יהוה [руах йехова] и *Дух Божий* רוח אלהים [руах елохим], двата вида душа, נשמה [нешама] и נפש [нефеш], увенчани с женски род, независимо в тяло с какви полови белези са вдъхнати [нашам] или наследени от животните [нефеш].

„Във всеки случай древноеврейският *руах*, дори когато идва от Бога, не притежава сам по себе си нито положителни, нито отрицателни нравствени конотации, но може да ги получи в зависимост от сюжетната

ситуация, в която се появява“ [Кирова, 2011: с. 337]. **Абсолютно вярно**, доколкото човекът е несъизмерим с могъществото на Светия Дух/Духът Господен, но следващото твърдение ми намирисва на мухъла на неразбирането, идващ от двадесет века отритване на оригиналната теология, вложена в ивритските лексеми: „Той е все още много далече от значението на християнския термин дух, който винаги е загърнат в аурата на свещената трансцеденталност (Дух Божий, Светия Дух)“ [Кирова, 2011: с. 337].

И така:

Руах не е дъх. Дъх е свързан с душата тип-[нешама]

Руах-нешама-нефеш са три различни неща, макар че на български дух и душа са от един корен.

Но да се върнем на лошия Божи дух, пратен на Саул.

В преводите на 1 Царе 16:14-16; 23 и 1 Царе 18:10-11 има известни неточности, които Кирова заимства от някой „авторитет“ (никъде в ивритския текст на 1 Царе 16:23 няма глагола *равах*), но главното е налице – Господ може да прати за наказание свой лош дух [руах елоим ра].

Д. Лудостта и пророкуването. „Лудостта на Давид“ [Кирова с. 336-337; с. 339; 356-357]

Кирова се занимава с казуса за лудостта като позитивно, пророческо явление. Засегнат е казусът за лудостта на филистимците. Изнесените факти за видовете лудост подсилва тезата на Кирова, че лудите са сред филистимците и царят им е цар на луди.

„Да бъдеш *навий* (термин, който Септуагинта предава с гръцкото *профетес*, а оттам се появява и нашият *пророк*) в X в. пр.н.е. със сигурност е означавало и да умееш да изпадаш в транс от шамански тип. По време на транс (в някои български преводи срещаме думата „изтъпление“) древният левантински навий е гадаел – повече или по-малко ясно.групи гадатели, научаваме от Самуил ... Робърт Олтър дори използва термина „професионални безумци“ (professional ecstasies), за да опише древните *невиим*, които имали навика да се шибат с камшик под ритмичните звуци на пищялки и тимпани, докато започнели да се гърчат и подскачат в изстъпени танци, крещейки пророчески фрази на странни езици. „Това, което свързва екстатичните *невиим* от края на второто хилядолетие пр.н.е. с по-късните („литературни“) библейски пророци, е именно идеята, че всички те са способни да прескачат границите на „този“ свят, когато – независимо от волята им – ги обземе и погълне божият дъх“ [Кирова, 2011, с. 336-337].

Цитирани са трима автори, от които изглежда проф. Кирова е взела идеята, че „божият дъх“ се нарича „руах елохим“, а както вече видяхме това е неправилно и води до неистинни фриволни тълкувания.

Отбелязаната особеност на „лудостта“ на Давид като вид пеене на псалм, по времето на който се излъчва светлина и душевна чистота, трикстерствайки, може би изглежда стряскаща. Но не би трябвало да бъде – и тогава и сега.

На с. 362, по пътя на силогизъм, Милена Кирова достига до заключението, че „Бог неизбежно трябва да бъде най-големият трикстер“. Заключението звучи стряскащо, но то може да се открие в израза „Неведоми са пътищата Божи“.

С последното искам да кажа, че книгата Милена Кирова може да бъде на моменти стряскаща за традиционното и популярното мислене. Но това е малко измамно впечатление. Парадоксът е, че стряскащите моменти всъщност са добре известни. Онова, което би могло да стресне неподготвените в научното мислене читатели е най-ценното в книгата – Милена Кирова не се страхува да чете Библията с широко отворени очи, да вижда каквото пише, а не каквото са и казали, че пише.

Има обаче един най-стряскащ момент – Милена Кирова е поредният случай на читател настроен критично – и по линия на патриархалната рамка на Библията, и по линията на научното, логическо мислене. Но тя се оказва поредният критически читател, заровил се в гънките и къдрите на текста, който в своята почтеност се сблъсква с могъществото и гениалността на текста и, иска или не иска, става негова почитателка и пропагандаторка.

Литература

Вилдген, Волфганг. 2006. Четири еволюционни сценария за произхода на езика. – В: *Сборник с избрани доклади от 11-тата Ранноесенна школа по семиотика*. София: Издателство на НБУ „Планета 3“. 149-159.

Гезениус 1996. *W. Gaeseniuss' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Baker Books. Немските издания стартират от 1810 г. и с подобрения излизат общо пет до смъртта на Гезениус през 1842 г. Изданието от 1996 г. обединява най-доброто от всички издания на латински, немски и английски.

Кирова, Милена. 2005. *Библейската жена. Механизми на конструиране, политики на изобразяване*, София: УИ „Климент Охридски“ и ИК „Стигмати“.

Кирова, Милена. 2011. *Давид, Великия. История и мъжественост в еврейската библия*. София: „Сиела“.

Vacchiocchi, Samuele 1977. *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*. Italy: The

Pontifical Gregorian University Press. Con approvazione del Vicariato di Roma
in data 17 giugno 1975.

Библия 1940: *Библия или Свещеното Писание на Стария и Новия заветъ. Вярно и точно преведена отъ оригинала.* Ревизирано издание, Библейско дружество, София.

Библия 1992: *Библия сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет,* издава Св. Синод на Българската църква, София, 1992.

София
2015 г.