

## МОТИВИ І СЮЖЕТИ НЕТРАДИЦІЙНОГО ЕРОТИЗМУ В ЄВРЕЙСЬКІЙ БІБЛІЇ: ПИТАННЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ<sup>1</sup>

Згідно з традиційним юдейським уявленням, Тора (П'ятикнижжя Мойсееве) забороняла ненормативні сексуальні стосунки, щоб юдеї / давні ізраїльтяни не уподібнювалися до чужовірців-ідолопоклонників, яких вони вигнали з Ханаану: “Не занечишуйтеся тим усім, бо всім тим занечищені ті люди, яких Я виганяю перед вами. [...] Бо всі ті гидоти робили люди тієї землі, які перед вами, і стала нечиста та земля” (Лев. 18:24, 27). Власне Тора конструювала етнос і релігійний тип, який у всьому відрізнявся б від навколишніх етносів, а для цього треба було відмежуватися від їхніх традицій, обрядів і практик. Деякі біблеїсти не виключають, що певні частини Тори, котрі містять приписи й заборони щодо сексуальних стосунків, являли собою теологічні трактати, які склала духовна еліта і які викладали її теоретичну позицію<sup>2</sup>, а на практиці ці приписи не застосовувалися (чи переважно не застосовувалися).

Прикладом відмінної від законів практики є не такі вже й латентні гомоеротичні сюжети й мотиви в самій єврейській Біблії, найяскравішими з яких є, напевно, взаємини Давида і Йонатана<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Юдейські поняття “Єврейська Біблія” або “Танах” відповідають християнському поняттю “Старий Завіт”. У статті використовуються переважно юдейські терміни, проте біблійні власні імена передано згідно з перекладом Івана Огієнка.

<sup>2</sup> *Grabbe L. The Priests in Leviticus – Is the Medium the Message? // The Book of Leviticus: Composition and Reception. Ed. by R. Rendtorff and R. Kugler. Leiden – Boston: Brill, 2003. P. 219, 221–222.*

<sup>3</sup> Стосунки Давида і Йонатана обговорюються в цілій низці наукових праць; див. насамперед: *Horner T. Jonathan and David: Homosexuality in Biblical Times. Philadelphia: Westminster Press, 1978.* Окрему увагу дослідники приділяють також взаєминам Давида й Саула, зокрема й за участі Йонатана, інакше кажучи, в умовах певного “трикутника” (див., наприклад: *Schroer S., Staubli T. Saul, David and Jonathan – The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament // Samuel and Kings: A Feminist Companion to the Bible. Sheffield:*

У 1-й і 2-й Книгах Самуїла розповідається, як Йонатан, син царя Саула, полюбив псаломпівця й пастуха Давида, якого привели до двору його батька з Віфлеєма, “бажав пристрасно” його, врятував від смерті, а зрештою, після трагічної загибелі Йонатана, Давид заспівав йому: “Ти для мене був вельми улюблений, кохання твоє розкішніше для мене було від кохання жіночого!” (2 Сам. 1:26). Наведена цитата є, по суті, недвозначним маркером наявності гомоеротизму в Біблії, і подібний маркер навіть у рамках історії Давида – далеко не єдиний. Деякі сучасні дослідники, а також релігійні автори вважають, що два згадані біблійні персонажі могли бути коханцями. Якщо між ними насправді був сексуальний (а не еротичний) зв’язок, то можна говорити про їхню бісексуальність, враховуючи те, що обидва персонажі мали також стосунки з жінками. Тема бісексуальності не чужа єврейській традиції, зокрема біблійній екзегезі. Про бісексуальність біблійної першолюдини Адама повідомляє ціла низка єврейських класичних текстів пізньої античності й Середньовіччя: насамперед мідраші, а також головна кабалістична праця *Сефер га-Зогар* (“Книга сйива”); у *Зогарі*, зокрема, йдеться про те, що спочатку Адам був гермафродитом – двостатевою істотою з чоловічим і жіночим ликами, які згодом розділив Творець<sup>4</sup>.

Повертаючись до законодавчого регулювання Торою сексуальних стосунків, треба відзначити таке цікаве спостереження, котре зробили біблеїсти: в єврейських класичних текстах ніде не описане

Sheffield Academic Press, 2000. P. 22–36; Jennings T. Jacob’s Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel. New York: Continuum, 2005. P. 13–36). Ще один аспект стосунків Давида та Йонатана, котрий можна було б назвати “коханням воїнів” або “коханням героїв”, спонукав дослідників порівняти два подібні героїчні наративи в біблійних Книгах Самуїла та Епосі про Гільгамеша: цьому аспектові присвячені дві спеціальні монографії (наприклад, Ackerman S. When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David. NY: Columbia University Press, 2005).

<sup>4</sup> Зогар, Ідра зуга, XXI, 713–724 (Kabbala Denudata: The Kabbalah Unveiled. Containing the following books of the Zohar: the Book of Concealed Mystery, the Greater Holy Assembly, the Lesser Holy Assembly. Translated into English from the Latin Version of Knorr von Rosenroth, and collated with original Chaldee and Hebrew text by S. L. MacGregor Mathers. New York: Theosophical Publishing Company, 1912. P. 334–335).

реальне покарання за гомосексуальну поведінку<sup>5</sup>. Ні Танах, ані Талмуд ніде не кажуть про те, що таких-то мужоложців схопили й покарали відповідно до закону (наприклад, побили камінням).

Християнський теолог і науковець Теодор Дженнінгс дивується тому, що, хоча “гомофобний” етос нібито походить зі Старого Завіту, лише християни практикували смертну кару за гомосексуальність (особливо в середні віки й ранній Новий час), у той час як в історії юдаїзму заборони під загрозою смертної кари, подібні до Лев. 20:13, мали радше символічний характер<sup>6</sup>.

Питання про те, до якої міри Єврейська Біблія забороняє гомосексуальну поведінку й чи саме гомосексуальну поведінку вона забороняє, досі залишається для дослідників відкритим. Сам Танах в особі пророків Єремії та Єзекіїля, а також авторитетні рабиністичні коментатори не стверджують, що Содом і Гоморра були знищені, головним чином, за мужолозтво. Серед куди більш вагомих причин наведено спробу приниження шляхом звалтування й порушення законів гостинності щодо чужоземців (одним із яких був Лот, родич Авраама), гноблення знедолених і ведення нечесних судів (можна зважати й на те, що дії содомлян були спрямовані не просто на людей, а на ангелів, тобто вісників Бога. Водночас Танах згадує, що вердикт про знищення міст Бог виніс ще до того, як туди вирушили ангели. У 18-му розділі Книги Буття Авраам просить Бога змилюватися над Содомом, якщо в ньому знайдеться стільки-то праведників, і в результаті Бог не знаходить у місті й десятиох гідних людей<sup>7</sup>).

У будь-якому разі, сумуючи думки як самих біблійних текстів, так і пізніших коментаторів, дослідники доходять висновку, що головна провина Содому й Гоморри полягала в загальній розбещеності їхніх мешканців, у тому, що вони систематично порушували універсальний моральний закон<sup>8</sup> і досягли межі,

<sup>5</sup> *Bamberger B.* The Torah: A Modern Commentary. Vol. 3. Leviticus. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1979. P. 189.

<sup>6</sup> *Jennings T.* Jacob's Wound. P. 216.

<sup>7</sup> Уявлення про десятиох людей (чоловіків) як про певний кворум, за якого сакральний простір дієздатний, посяде пізніше важливе місце в юдейській літургічній практиці.

<sup>8</sup> *Сарна Н.* Содом и Гоморра (Бытие 18–19) // Библейские исследования: Сб. ст. / Сост. Б. Шварц. М.: Центр “Сэфер”, 1997. С. 179.

коли виправлення неможливе (навіть прохання Лота і його пропозиція віддати своїх дочок не переконали жителів Содому не здійснювати насильство над його гостями).

У Танаху є ще одна оповідь, котра багато в чому нагадує історію із содомлянами. У 19-му розділі Книги Суддів ідеться про те, як якийсь левіт із наложницею, подорожуючи, зупиняється в Гіві – місті коліна Веніаміна. Там їх гостинно приймає на ночівлю один із місцевих жителів. Дізнавшись про це, мешканці міста приходять до його будинку з наміром здійснити сексуальну наругу над гостем. Подібно до Лота, господар дому пропонує їм взамін свою дочку, щоби врятувати гостей і не порушити обов'язок гостинності. Закінчується історія в Гіві тим, що натовп гвалтує до смерті наложницю левіта, що, зрештою, прирікає місто на розгром арміями інших колін Ізраїля. Єдина суттєва відмінність між історіями, описаними в Бут. 19 і Суд. 19, полягає в тому, що в останній звалтування, згідно із сюжетом, справді здійснено<sup>9</sup>. Інтерпретації цього уривка подібні до інтерпретацій історії Содому: консервативний підхід – незважаючи на те, що реальним злочином стало гетеросексуальне звалтування, – бачить гріх Гіві в гомосексуальності та збоченості її мешканців, що розглядається в нерозривному зв'язку; ліберальні ж коментатори вважають, що злочин Гіві полягає, окрім зухвалого нехтування обов'язку гостинності, також у груповому агресивному насильстві, наслідком якого стала смерть невинної жінки.

Найвідомішим текстуальним свідченням неприйнятності гомосексуальності в біблійному етосі є два фрагменти з Книги Левит. Більшість біблійних перекладів розуміють вірші 18:22 і 20:13 із цієї книги як заборону гомосексуальних стосунків. Традиційний переклад 18:22 твердить: “А з чоловіком не будеш лежати як з жінкою, гидота воно!” За цю “гидоту” в Лев. 20:13 передбачена смертна кара<sup>10</sup>. Однак як у юдейській коментаторській традиції, так і в сучасній біблеїстиці не існує єдиної думки щодо

<sup>9</sup> *Nissinen M.* Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1998. P. 50.

<sup>10</sup> На думку Терези Горнсбі, смертна кара, передбачена в Лев. 20:13, була суворою пересторогою, однак її ніколи не застосовували, тому ми не маємо жодного відомого юдейського письмового свідчення смертної кари за одностатевий зв'язок (*Hornsby T.* Sex Texts from the Bible: Selections Annotated & Explained. Woodstock, VT: SkyLight Paths, 2007. P. 64).

того, що ж насправді заборонено в зазначених віршах. Можна простежити не менше семи різних розумінь того, з ким і як не можна лягати, в Лев. 18:22<sup>11</sup>. Наприклад, цілий ряд дослідників (Дж. Мілгрем, Д. Боярин, Ж.-Ф. Нарделлі, М. Ніссінен, Е. Герстенбергер, С. Ольян та ін.) вважають, що хоча у згаданому біблійному вірші й мовиться, без сумніву, про мужолозтво, однак заборонена не будь-яка одностатева чоловіча інтеракція, а лише анальна пенетрація.

Водночас Дж. Мілгрем вважає, що ця заборона передбачає три обмеження: вона стосується лише давніх ізраїльтян, котрі при цьому проживають у Ханаані (Землі Обітованій), і не поширюється на жінок<sup>12</sup>.

Згідно з ще однією гіпотетичною інтерпретацією, Левит засуджує не стільки чоловічу гомосексуальність у цілому, скільки педерастію<sup>13</sup>. Тут є цікаві паралелі в інших законодавствах Стародавнього Сходу. Від педерастії окремо відхрещується у своїй промові померлий у давньоєгипетській Книзі мертвих (§ 125)<sup>14</sup>. Хетські закони також не схвалюють подібні стосунки, правда, без чіткої прив'язки до вікових рамок; у них ідеться, зокрема, про заборони на злягання із тваринами й родичами, й ці заборони загалом нагадують Мойсєві закони. Однак, на відміну від останніх, хетське законодавство (яке дійшло до нас із копії кінця XVI – початку XV ст. до н. е.) передбачає в § 189 покарання чоловіка за статевий зв'язок не тільки з матір'ю чи дочкою, а й із сином (без прив'язки, повторимо, до його віку)<sup>15</sup>. Це текстуальне

<sup>11</sup> *Milgrom J.* Leviticus. A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004. P. 256.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Мартін Лютер, скажімо, так і перекладає вірш 18:19: “Du sollst nicht beim Knaben liegen wie beim Weibe...” (видання 1545 року).

<sup>14</sup> “О Той-що-з-обличчям-назад, котрий виходить із Печери зла, я не блудив, я (не) злягався із хлопчиком” (*Budge E. A. W.* The Book of the Dead: the Chapters of Coming Forth by Day. The Egyptian text according to the Theban Recension in Hieroglyphic, edited from numerous papyri, with a translation, vocabulary, etc. Vol. 1. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898. P. 256).

<sup>15</sup> “[Якщо чоловік]к завинить зі своєю власною матір'ю, *то мусить бути* п[о]к[ар]а[н]ня; якщо чо[ловік] завинить зі своєю дочкою, *то мусить бути* п[о]к[ар]а[н]ня; якщо чоловік] провиниться зі своїм [с]ином,

свідчення, на наш погляд, підтверджує думку істориків сексуальності про неприпустимість наукового погляду на сексуальність як на примордіальний феномен. І єгипетські, і хетські, й ізраїльські закони розглядали ті чи інші сексуальні стосунки суто у світлі власних (можливо, при певному впливі довколишніх етнічних груп) поглядів на те, які з них дозволені, а які – ні (з ритуальної чи моральної точки зору)<sup>16</sup>.

Нарешті, ще одна інтерпретація спирається на альтернативний переклад біблійного вірша, вбачаючи в ньому заборону “[разом] з іншим чоловіком лягати до жінки”, тобто здійснювати або одночасне групове, або почергове злягання (котре могло призвести до зачаття дитини, чийм батьком міг бути будь-який із двох чоловіків)<sup>17</sup>. По-перше, так можна теоретично перекладати сам вірш; по-друге, подібний коїтус близький до практики групових сексуальних стосунків, пов’язаної з поширеною в давньому світі священною проституцією – ієродулією (зокрема й чоловічою), від чого, природно, намагалися відмежувати ізраїльтян їхні пастирі, реалізуючи стратегію відділення “чистого” від “нечистого”.

При розгляді Лев. 18:22 не можна не звернути увагу на значення окремих слів і словосполучень: *захар*, *тоева*, *мішкевей іша*. Від того, як ми розуміємо ці елементи припису, багато в чому залежить його сенс. Справа в тому, що слово *захар*, або *зехур*, згідно зі словником Йоганнеса Боттервека й Гелмера Рінггрена, вживається в Танаху 86 разів і не завжди позначає “чоловіка”, і взагалі означає далеко не одне й те саме<sup>18</sup>. Слово *тоева*

*то мусить бути* покарання” [Дьяконов И. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // Вестник древней истории. 1952. № 4. С. 271–281 (друга таблиця хетських законів)].

<sup>16</sup> Про характер (ритуальний чи моральний) заборон існує в сучасній науці окрема дискусія, див., наприклад: *Countryman W.* Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007; *Zehnder M.* Observations on the Relationship between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality // *Westminster Theological Journal*. Vol. 69. 2007.

<sup>17</sup> *Щедровицкий Д.* Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево. М.: Оклик, 2010. С. 683.

<sup>18</sup> В 11 випадках корінь цього слова позначає ізраїльських священників; у 10 випадках – обрізаних чоловіків; в 11 випадках – жертвних тварин; у 12 випадках – вигнанців, що повертаються й відновлюють

вживається в біблійному корпусі для маркування різних переступів не тільки морального, а й ритуального характеру. Так, у Повт. 22:5 заборонено носіння одягу іншої статі (трансвестизм), що названо *тоева*. До тієї самої категорії зараховані також інцест, секс під час ритуальної нечистоти, використання неправильних мір і ваги, вживання забороненої їжі і т. д. Вавилонський Талмуд (Авода зара, 66а) пояснює, що сам факт, що Бог забороняє щось, робить це заборонене *тоева* (“гідотою”) в очах громади, незалежно від сутності переступу. Нарешті, проблема зі словосполученням *мішкевей іша* полягає в тому, що воно, навпаки, не вживається ніде більше в Танаху, окрім Лев. 18:22 і 20:13. Водночас у Чис. 31:18 і 31:35 використовується вислів *мішкав захар* для позначення сексуальних стосунків між чоловіком і жінкою. На думку Стівена Грінберга, його слід зіставити з висловом із Лев. 18:22 й виснувати, що йдеться про пенетрацію<sup>19</sup>. З другого боку, не виключено, що під словом *мішкевей* у вислові *мішкевей іша* можна розуміти й безпосередньо статеві органи (чоловічі й жіночі), як це впливає з коментаря на Лев. 18:22 видатного єврейського екзегета XII ст. Авраама ібн Езри:

...Сказав раб Хананель, пам’ять його благословенна, що існує хтось, хто заново створює в тілі своєму подобу плоті жіночої, чого не було в нього при народженні; а деякі кажуть, що [тут мається на увазі] андрогін; і всі ці визначення [пов’язані з тим, що вислів] “мішкевей іша” (“ложа жінки”) тут стоїть у множині, тобто мовиться про одну [людину] з двома “ложами”.

Звертаючись до паралелей з інших культур Стародавнього Сходу, дослідники спостерегли, що саме формулювання біблійної заборони (“а з чоловіком не будеш лежати як з жінкою”) достат-

---

служіння Богів в Єрусалимі; в 16 випадках – різні типи ізраїльських чоловіків зі спеціальними обов’язками; в 7 випадках – особин чоловічої статі (включно із тваринами), котрі мають важливе значення в Танаху; в 10 випадках – чоловіків, а також ідолів, присвячених іншим богам; у 9 випадках – різних чоловіків, зокрема з тілесними вадами (Theological Dictionary of the Old Testament. Ed. by J. Botterweck and H. Ringgren; English trans. by D. Green. Vol. IV. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980. P. 82–87).

<sup>19</sup> Greenberg S. Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2004. P. 80.

ньою мірою нагадує те, як сформульована заборона на одностатевий зв'язок у священному зороастрійському писанні Авесті:

Ахура Мазда відповів: “Людина, котра лягає з представником чоловічої статі так, як чоловік лягає із представницею жіночої статі або як жінка лягає з представником чоловічої статі, – це людина, котра являє собою дева; людина, яка служить девам, яка є чоловіком-коханцем девів, яка є жінкою-коханкою девів, яка є жіночим девом; це людина, котра дев у своїй внутрішній сутності, котра сама вся є дев; це людина, яка дев до смерті і стає невидимим девом після того, як помирає: така її доля незалежно від того, чи переспала вона з представником чоловічої статі як чоловік чи як жінка” (Вендідад VIII, 32)<sup>20</sup>.

Особі, що здійснила такий статевий акт, Авеста відмовляє фактично в людському статусі, прирівнюючи її до девів, тобто злих духів, і вважаючи, що чоловік, котрий “випустив” або “прийняв” у себе сім'я, вже за життя не тільки уподібнюється до девів, а й сам стає таким. Така сама доля очікує на нього й після смерті, причому, як ми можемо помітити з наведеного вище уривка, безвідносно до того, яку сексуальну роль виконував чоловік – активну чи пасивну. Більше того, згідно з народними уявленнями іранців, гомосексуальні стосунки являють собою взагалі улюблене заняття девів. Як бачимо, заборона на одностатевий секс у зороастрійській релігії артикульована вельми категорично, незважаючи на згадки Геродота про те, що перси, окрім дружин і наложниць, мали також коханців (Історія, I, 135). Водночас варто зазначити, що зороастризм суттєво вплинув на юдаїзм (а через нього й на християнство). Багато апокаліптичних тем і мотивів (остання битва між добром і злом, воскресіння мертвих, суд над людством, уявлення про ангелів і демонів і т. д.) було запозичено саме з давньоперської релігії. Вона приділяла особливу увагу й питанням ритуальної чистоти, розглядаючи людське тіло як осердя боротьби за цю чистоту<sup>21</sup>. Можливо, саме тому в “Сад Дарі” (IX, 1–2) “протиприродне злягання” назване “головним гріхом у вірі”<sup>22</sup>. Цілком імовірно, що анус і те, що з нього виходило

<sup>20</sup> Sacred Books of East. Vol. 4: The Zend-Avesta. Part I. The Vendîdâd. Trans. by J. Darmesteter. Oxford: Clarendon Press, 1880. P. 102.

<sup>21</sup> Jennings T. Jacob's Wound. P. 214–215.

<sup>22</sup> Там само.

(а також сам факт, що дітородний орган, священний для багатьох етносів, міг його торкатися), як перси, так і юдеї могли вважати одними з найбільших джерел нечистоти. Можливе й ще одне пояснення тому, що зороастрійські й біблійні тексти засуджували гомосексуальні практики в подібних формулюваннях, причому цього засудження нема в більш ранніх версіях Авести, й не виключено, що й до Книги Левіт його додав пізній редактор. Це засудження могло бути засобом спротиву поширенню й насадженню елліністичного світогляду й відповідних повсякденних практик, серед яких була й педерастія<sup>23</sup>.

Окрім танахічних історій про содомлян і жителів Гиви Веніамінової, Давида і Йонатана, а також гіпотетичної заборони на мужолозтво, є в біблійному корпусі й інші квір-пасажи. Хоч вони й не такі виразні, але також містять, на думку деяких екзегетів і дослідників, нестандартні сексуальні сюжети. Це історії про Ноя та Хама, Йосипа й Потіфара (обидві з Книги Буття), Даниїла й Ашпеназа (Книга Даниїла), а також Рут і Ноомі (Книга Рут).

В історії Ноя по-різному тлумачать ситуацію в Бут. 9:20–27, пов'язану з наругою одного із синів над батьком. Образливий характер дій Хама щодо свого батька безсумнівний, однак їхня сутність – що ж зробив насправді Хам – лишається загадкою. Сексуальний підтекст пасажу зумовлений словосполученням *ва-йяр [...] et ervat aviv* – “побачив [...] наготу батька свого”. Традиційні тлумачі вбачають провину Хама в тому, що він дивився на голе тіло (тоді як його брати навмисно йшли спиною до батька, щоб не бачити його наготи), а потім ще й “розповідав” про це іншим, у цьому випадку – своїм братам. Однак це тлумачення враховує біблійну заборону “відкривати наготу” батька чи матері (Лев. 18:4). Рабиністична екзегеза поставила питання про те, що слід розуміти під словосполученням “відкривати наготу”: мати статевий зв'язок з одним зі своїх батьків або ж тільки бачити їх оголеними. Вавилонський Талмуд (Сангедрін, 70а) пропонує два погляди на те, що міг вчинити Хам наодинці зі своїм батьком:

Рав і Шмуель сперечалися про цей вірш: Рав сказав: “Він кастрував Ноя”; Шмуель сказав: “Здійснив із ним акт мужолозтва”.

<sup>23</sup> Див. докладніше: *Jennings T. Jacob's Wound*. P. 216–217.

Варто враховувати, що обидва погляди висловлені з висоти єврейської думки часів пізньої античності, котра не вважала одностатеві стосунки прийнятними для єврея.

Подібні інтерпретації застосовні й до історії Йосипа Прекрасного, улюбленого сина Якова. Він опиняється в рабстві, після того як рідні брати продали його пустельним номадам, а ті згодом перепродали єгиптянам. У результаті Йосип потрапляє до дому Потіфара, чоловіка, котрий біблійною мовою названий *saris* (Бут. 37:36), що можна розуміти і як “царський вельможа”, і як “євнух”. Центральний епізод перебування Йосипа в домі Потіфара – домагання дружини Потіфара, котра накинула оком на гарного юнака<sup>24</sup>. Сексуальний характер цього пасажу очевидний. Враховуючи те, що Потіфар міг бути позбавлений чоловічих статевих органів (якщо перекладати слово *saris* як “євнух”)<sup>25</sup>, цілком зрозуміле бажання його дружини отримати сексуальне задоволення від когось іншого, тим паче що в домі з’явився молодий і гарний чоловік, котрий, судячи з усього, не знав раніше жінок. Коментатори не обійшли своєю увагою ще один момент в історії Йосипа, поставивши питання, а навіщо, власне, Потіфар придбав ханаанського юнака: чи тільки як слугу, чи з якоюсь іще метою? Вавилонський Талмуд (Сота, 13б) знаходить таку причину-мету, вкладаючи її в уста Рава: “Він купив його для сексуальних утіх, однак архангел Гавріель вихолостив його”. Талмудичний автор припускає, що, як вельможа, Потіфар забажав придбати раба-коханця, але Всевишній не допустив реалізації його намірів, позбавивши його чоловічих органів. Як і в історії Ноя та Хама, у стосунках Йосипа й Потіфара відсутня очевидна сексуальна складова, однак

---

<sup>24</sup> Краса Йосипа спеціально відзначена в біблійному тексті: “А Йосип був гарного стану та вродливого вигляду” (Бут. 39:6). Постбіблійна традиція – мідраші й Коран – приписує Йосипові красу винятковою й надзвичайною ступеня, стверджуючи, що при одному тільки погляді на нього єгипетські вельможні жінки втрачали розум й мимоволі різали собі руки. Про мотив “зібрання дам” див. другий розділ книги Джеймса Кугела “В доме Потифара” (М.: Текст, 2010. С. 53–114).

<sup>25</sup> Дж. Кугел вважає, що слово *saris* не обов’язково передбачало повну відсутність сексуальних стосунків між Потіфаром і його дружиною, але могло вказувати на певну форму стерильності, імпотенцію чи безпліддя (Кугел Дж. В доме Потифара. С. 131–132).

пізньоантичні юдейські коментатори пропонують нам своє оригінальне бачення можливого прихованого боку цих стосунків.

Після дому Потіфара – через проміжну зупинку у в'язниці – Йосип, як відомо, потрапив до палацу фараона. Інший біблійний герой, котрий опинився в рабстві й піднісся там до придворних висот і статусу головного радника правителя, – це Даниїл, герой однойменної книги. У Вавилоні Даниїл здобуває прихильність Ашпеназа, начальника над євнухами, й ми знову стикаємося зі словом *caris*. Примітно, що прихильність Ашпеназа виражається в біблійному тексті (Дан. 1:9) двома словами: “ласка та милість” (*ле-хесед у-ле-рахамім*). Слово *хесед*, окрім “ласки” й “милосердя”, може позначати й “любов”, “симпатію” і т. д.<sup>26</sup> Квір-богослови та прихильники ліберальної інтерпретації вважають, що вживання одразу двох термінів, майже синонімічних, зайве, а значить, тут треба шукати додатковий сенс, наприклад натяк на те, що стосунки Даниїла з Ашпеназом мали не тільки емоційну складову, а й фізичну<sup>27</sup>.

Жінка, як відомо, рідко буває в Танаху самодостатнім суб'єктом – як у біблійному праві, так і в біблійних наративах вона фігурує як допоміжний герой, додаток до чоловіка. Тому важко очікувати від біблійного оповідача історії про взаємини двох жінок, раз жінка як така його не цікавить. А проте такий сюжет є. Його героїні – Рут і Ноомі, невістка та свекруха із Книги Рут. Ноомі, втративши двох своїх синів, вирушає з невістками-чужоплеменницями до себе на батьківщину, до Віфлеєма. По дорозі вона закликає невісток повернутися назад, додому; в результаті одна з них полишає свекруху, однак інша, Рут, залишається з такими словами:

А Рут відказала: Не силуй мене, щоб я покинула тебе, щоб я вернулася від тебе, бо куди підеш ти, туди піду й я, а де житимеш ти, там житиму й я. Народ твій буде мій народ, а Бог твій – мій Бог. Де помреш ти, там помру й я, і там буду похована. Нехай Господь зробить мені так, і так нехай додасть, і тільки смерть розлучить мене з тобою (Рут 1:16–17).

<sup>26</sup> *Snaitch N. Loving-Kindness // A Theological Word Book of the Bible. Ed. by A. Richardson. New York: MacMillan, 1951. P. 136–137.*

<sup>27</sup> *Robinson B. The Bible and Homosexuality: Same-sex Relationships in the Bible [http://www.religioustolerance.org/hom\\_bmar.htm](http://www.religioustolerance.org/hom_bmar.htm) (23.05.2012).*

Наведені вірші, наділені високим емоційним регістром, відображають біблійний ідеал дружби й відданості. Знову ж таки, квір-богослів'я вважає цю історію за один із прикладів одностатевих сексуальних стосунків, звертаючи увагу на слово *давкá* у Рут 1:14. Дієслово *давак*, вжите тут щодо Рут, означає “приставати”, “прилипати”, “приклеюватися”. Іван Огієнко українською перекладає це слово “пригорнулася”. Однак, приміром, російський синодальний переклад обходить буквальне значення цього слова, вказуючи, що Рут просто “лишилася” зі своєю свекрухою. Примітно, що те саме дієслово вжите і в Бут. 2:24, де йдеться про шлюбний союз: “Покине тому чоловік свого батька та матір свою та й пристане до жінки своєї, і стануть вони одним тілом”. Тому квір-коментатори й висновують, що в Рут 1:14 героїні вступають в інтимні стосунки, а шлюб із Воозом потрібний лише для забезпечення матеріальних потреб: двом жінкам було б неможливо заробити собі на хліб в умовах патріархату<sup>28</sup>. Це єдиний момент у тексті, що підштовхує нас до подібного висновку, а загалом стосунки Рут і Ноомі вкладаються радше в поняття гомосоціальності, ніж гомосексуальності. Аргументом на користь саме гомосоціальності таких взаємин може бути й вік Ноомі, і те, що мислить вона про себе – цілком очікувано – в гетеросексуальній парадигмі (“бо я занадто стара, щоб бути для мужа”, Рут 1:12).

## ЛІТЕРАТУРА

Дьяконов И. Законы Вавилонии, Ассирии и Хеттского царства // **Вестник древней истории**, 1952, № 4.

Кугел Дж. **В доме Потифара**. Москва, 2010.

Сарна Н. Содом и Гоморра (Бытие 18–19) // **Библейские исследования**: Сб. ст. / Сост. Б. Шварц. Москва, 1997.

<sup>28</sup> Див.: *Alpert R. Finding Our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth // Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story*. Eds. J. A. Kates and G. T. Reimer. New York: Ballantine, 1994. P. 91–96. Ширше про лесбійські інтерпретації біблійних та інших сюжетів у єврейській традиції див.: *Eadem. Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition*. New York: Columbia University Press, 1998. Див. також: *Pardes I. The Book of Ruth: Idyllic Revisionism // Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. P. 98–117.

*Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево.* Москва, 2010.

*Ackerman S. When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David.* New York, 2005.

*Alpert R. Finding Our Past: A Lesbian Interpretation of the Book of Ruth // Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story.* Eds. J. A. Kates and G. T. Reimer. New York, 1994.

*Alpert R. Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition.* New York, 1998.

*Bamberger B. The Torah: A Modern Commentary. Vol. 3. Leviticus.* New York, 1979.

*Budge E. A. W. The Book of the Dead: the Chapters of Coming Forth by Day.* The Egyptian text according to the Theban Recension in Hieroglyphic, edited from numerous papyri, with a translation, vocabulary, etc. Vol. 1. London, 1898.

*Countryman W. Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and their Implications for Today.* Minneapolis, 2007.

*Grabbe L. The Priests in Leviticus – Is the Medium the Message? // The Book of Leviticus: Composition and Reception.* Ed. by R. Rendtorff and R. Kugler. Leiden – Boston, 2003.

*Greenberg S. Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition.* Madison, 2004.

*Horner T. Jonathan and David: Homosexuality in Biblical Times.* Philadelphia, 1978.

*Hornsby T. Sex Texts from the Bible: Selections Annotated & Explained.* Woodstock, 2007.

*Jennings T. Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel.* New York, 2005.

**Kabbala Denudata: The Kabbalah Unveiled. Containing the following books of the Zohar: the Book of Concealed Mystery, the Greater Holy Assembly, the Lesser Holy Assembly.** Translated into English from the Latin Version of Knorr von Rosenroth, and collated with original Chaldee and Hebrew text by S. L. MacGregor Mathers. New York, 1912.

*Milgrom J. Leviticus. A Book of Ritual and Ethics: A Continental Commentary.* Minneapolis, 2004.

*Nissinen M. Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective.* Minneapolis, 1998.

*Pardes I.* The Book of Ruth: Idyllic Revisionism // **Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach.** Cambridge, 1992.

*Robinson B.* **The Bible and Homosexuality: Same-sex Relationships in the Bible** – [http://www.religioustolerance.org/hom\\_bmar.htm](http://www.religioustolerance.org/hom_bmar.htm)

**Sacred Books of East. Vol. 4: The Zend-Avesta. Part I. The Vendîdâd.** Trans. by J. Darmesteter. Oxford, 1880.

*Schroer S., Staubli T.* Saul, David and Jonathan – The Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament // **Samuel and Kings: A Feminist Companion to the Bible.** Sheffield, 2000.

*Snaith N.* Loving-Kindness // **A Theological Word Book of the Bible.** Ed. by A. Richardson. New York, 1951.

**Theological Dictionary of the Old Testament.** Ed. by J. Botterweck and H. Ringgren; English trans. by D. Green. Vol. IV. Grand Rapids, 1980.

*Zehnder M.* Observations on the Relationship between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality // **Westminster Theological Journal**, Vol. 69, 2007.