

# Библейската блудница. “Женската” образност като алегорична стратегия на профетичния текст

Милена КИРОВА

Софийски университет „Св. Климент Охридски“  
milena\_kirova@hotmail.com

Recibido: Junio de 2005

Aceptado: Diciembre de 2005

## Резюме

Представената статия се занимава с една почти натраплива фигура на изображението в библейския текст. Блудницата може да бъде герой или дискурсивна “личност”, както се случва в много истории, но също така и алегорична фигура, която работи като означаващо на идеи с далече не “женски” характер. Обект на наблюдение в статията е вторият случай, особено ясно разгърнат в пророческия дискурс на Стария Завет. Основните текстове, върху които се фокусират наблюденията, са Исая, Осия, Йеремиа и Йезекиил, като се използват и примери от други пророчески книги. Използваният подход е интердисциплинарен, в пресечната точка на антропология, Gender Studies, история на еврейската религия. Главният въпрос, на който се търси отговор, е защо блудницата трябва да бъде жена в старозаветния профетичен текст?

**Ключови думи:** блудница/блудство, профетичен текст, алегория, род (gender).

## Resumen

*La ramera bíblica. Lo “femenino” como alegoría estratégica del texto profético.*

El artículo trata de una de las figuras de gran relieve en el texto bíblico. La ramera puede ser protagonista o personaje “discursivo”, como sucede en muchos relatos, pero también puede ser una figura alegórica que funciona como portador de ideas de carácter poco “femenino”. Objeto de estudio es este segundo caso, muy bien atestiguado en el discurso profético del Antiguo Testamento. Los textos principales, en los que se centra la investigación son los de Isaias, Oseas, Jeremías, y Ezequiel, teniendo en cuenta también ejemplos de otros libros proféticos. Es un estudio interdisciplinar que busca respuestas a la cuestión principal ¿por qué la ramera del texto profético del Viejo Testamento tenía que ser mujer?

**Palabras clave:** la ramera, la perversión, texto profético, alegoría, género.

## Abstract

*The Biblical Harlot. Feminine imagery as an allegoric strategy of the prophetic texts in the Old Testament*

This paper is focusing on an almost obsessive figure of the biblical representation. The harlot, as it happens in many stories, can be a heroine, or a discursive personality, but she can also be an allegorical figure which acts as a signifier of ideas which go far beyond the “feminine” problematics.

The object of observation here is the second instance, very clearly depicted in the prophetic discourse of the Old Testament. The main texts, upon which I concentrate my observations, are Isaiah, Hosea, Jeremiah and Ezekiel, as well as examples from other prophetic books. The approach is interdisciplinary, in the meeting point of anthropology, Gender Studies, history of Jewish religio. The main question is: Why should the harlot in the prophetic text of the Old Testament be a woman?

**Key words:** harlot/harlotry, prophetic texts, allegory, gender.

Блудницата е почти натраплива фигура на изображението в библейския текст. Тя може да бъде герой или дискурсивна “личност”, както се случва в много истории, но също така и алегорична фигура, която работи като означаващо на идеи с далече не “женски” характер. Обект на моето наблюдение в тази статия е вторият случай, който е най-ясно разгърнат в пророческия дискурс на Стария Завет.

Вътре в него можем да забележим две най-общи и свързани помежду си тенденции. Първата се изразява в изключително честата употреба на “блудната” фигура като жена и поражда въпроса защо именно женският пол или “род” (gender) се оказва толкова подходящ като реторична стратегия на профетичното обвинение? С други думи – защо профетичната блудница трябва да бъде жена? Втората следва първата, тъй като можем да забележим някаква систематика в честата употреба на образното поле, да отчленим възвръщащи се стратегии на репрезентация и символично осмисляне. Това в крайна сметка ни дава възможност да конструираме една обща парадигма на употребите, в които попада “блудната” фигура, валидна за всички текстове с профетичен характер. Все пак основните, върху които ще фокусирам своето наблюдение, са тези на **Исайя, Осия, Йеремия и Йезекиил**. Ще използвам, разбира се, и примери от другите книги, но в изброените четири символиката на блудството е особено пишно и системно представена, понякога дори по границата на порнографската образност.

Основната символична линия, в която пророците мислят блудството, е тази на отстъплението от Йахве, на религиозната изневяра. Богоизбраното племе често забравя отговорностите на своя монотеистичен завет и отдава религиозната си привързаност на чужди божества, като извършва идолопоклоннически ритуали и жертвени практики. **Изневярата** е ключово понятие в алегоричната реторика на профетичния текст. Тя обаче съвсем “естествено” се свързва с поредица от стереотипни представи за поведение в женски род. Бих казала, че това е неизбежна ментална стратегия за едно общество, в което на страната на мъжкото сексуално желание застават полигамната брачна система, междинната институция на конкубината (или наложниците), сексуалната употреба на робския труд и добре развитата местна практика на проституцията, включително като свещена практика. Изобщо няма смисъл да разсъждаваме дали жените в подобно общество изневеряват и дали го правят в някаква по-особена (висока или специфична) степен. Подобни размисли имат само интерпретативен характер, те са извън логиката на актуалната му (патриархална) мисловна система. По-важно е да разберем механизма на психологическата проекция, чрез който една доминираща (мъжка в нашия случай) група от хора разпознава своите собствени (сексуални) потребности и желания като (скрити) потребности и желания на друга (женска и маргинална) група от хора. И понеже за всички е ясно, че жените са нямали възможност да притежават по някакъв легитимен начин друг мъж освен своя собствен притежател/съпруг, остават само два начина да се реализират “техните” съкровени желания: чрез изневяра и блудство. Никак няма да ни учуди фактът, че двете (иначе доста различни) социални практики проявяват силна тенденция

към уеднаквяване/сливане в метафоричния режим на профетичното авторство. Според парадоксалната логика на неговото (мъжко) въображение и в двата случая онеправдани/пострадали могат да бъдат само мъжете. По този начин се появява обобщената алегорична фигура на библейската блудница. Тя е всяка жена, която се отклонява от нормата на “женското” (съпругеско) поведение, и всичко човешко, което отказва да бъде “себе си” според законите на своя създател.

Колкото и да полагам усилия, не съм в състояние да си спомня разказ, където някакъв мъж-съпруг, преследващ чужда жена според сюжетните обстоятелства, да е описан в категории на блудството или изневярата. Така – по пътя на социално/вербално конструираната психична реалност – способността за прелюбодеяние и блудство се превръща в емблема на женската “същност”, в разпознавателен белег на грешното (а оттам и на всяко) женско присъствие. Блудницата се оказва изключително продуктивна фигура на алегорично-митологичното библейско въображение; тя е човешкото в ситуация на двойна сгрешеност: жена, която изневярява веднъж на своя съпруг (и така на божественото в мъжката религиозна позиция) и втори път – на (женското в) себе си. Разбира се, древният патриархален субект (бил той пророк) никога не разсъждава върху социално-историческите причини на своята родова ситуираност. Той ги приема за вечни или естествени, а нерядко и за свещени.

След като изневярата се оказва специфичен белег на женската “същност”, лесно започва да се подрежда серия от символични прояви, където двете представи (блудство и женскост) обменят черти и качества. Градът например традиционно се мисли от древното митично съзнание в женски род. И няма да се учудим, че в пророческия дискурс той ще се появи като блудница, от една страна, като жена, която плаче и се окайва (родово специфично действие), получила справедливо възмездие за своите грехове, от друга страна. Интересно е, че “женското” в този случай се оказва по-силно от необходимостта да се мисли своето в положителни категории: “блудници” са както чуждите, така и своите градове. Не друг, а свещеният Йерусалим се появява най-често в алегоричната образност на опозорена жена. Исайя е може би първият, който изразява своето удивление “как вярната, изпълнена с правосъдие столица стана блудница” (Ис. 1:21)<sup>1</sup>. Женската символика на града при него е трайна линия; ще срещнем например едно доста живописно сравнение на град Тир с остаряла и забравена блудница, която се опитва да привлече вниманието към себе си с песни и танци (23:15-16).

Един друг пророк, между най-умерените, Наум, изрича предсказание за разрушаването на град Ниневия. То е съпроводено с доста подробна аргументация: “Това е за многото блудство на приятната наглед развратница, изкусна в магии, която с блудствата си продава народи и с магиите си – племена” (Наум 3:4). В този пример ясно можем да видим отворения характер на поредицата от женски образи, в които се вписва блудното. Към тези, които

<sup>1</sup> Всички библейски цитати са дадени по българския Синодален превод, издание от 1982.

знаем, тук се добавя магьосницата и дори магьосницата-търговка, която купува и продава с измама. Друг, този път доста известен със своите плачове пророк, Йеремия, ще ни покаже как символизмът на блудството може да предизвика описателна детайлност и миметична конкретност в женската характеристика на града. Отново ще стане въпрос за Йерусалим, столица на Юдея по времето, когато пише Йеремия: “Видях твоето прелюбодейство и твоите бесни похоти, твоите разпътства и гнусотии по могилиците в полето. Горко ти, Йерусалиме! Ти и след това не ще се очистиш. А докога още?” И ето сега крайно “женската” картина на предстоящото наказание, предвидено от Бога-съпруг: “Затова ще ти бъде дигната полата върху лицето ти, за да се види твоята срамота” (Йер. 13:26-27). Тук вече ясно личи как образът на града клони към разширяване в полето на символичния смисъл и метонимично прелива в образите на държавата и народа; понякога е трудно да прокараме ясна граница между трите представи, всички мислени в рода/реда на женското блудство.

Ездра например безпрепятствено ги подрежда в една обща поредица на порицателното си отношение: “Горко ти, Вавилоне и Асийо, горко ти, Египте и Сирийо...” (Ездр. 16:1). Едно от неговите пророчески преживявания представява видение на жена, която “плачеше и ридаше с висок глас, и силно страдаше душевно; дрехата ѝ бе раздрана, а на главата ѝ пепел”. Постепенно тази единична жена с нейната трагична съдба (изгубила единствения си син), метаморфозира в град, а градът най-сетне се оказва самият Сион (Ездр. 9:38-47). Индивидуалната женска история се превръща в Историята на цял народ. Този пример чудесно и максимално картинно показва реториката на взаимната заменяемост между трите образа (град-държава-народ) в алегоричното мислене на пророците.

Апокалиптичната образност, решена в режима на “женското” – телесно и душевно – страдание, идва от историческите обстоятелства, които пък определят разцвета на пророческия дискурс. Всички текстове от това поле са формирани във времето на социален/национален стрес и катастрофични промени. Най-ранните пророци като Амос и Осия пишат (а те са и първите “писмени”) в Северното царство, Израил, още преди да падне в 722 пр. Хр.; по-късните – през постепенното разпадане на Южното царство, Юдея, по време на Заточението и непосредствено след завръщането в опустошените родни земи. Всички тези исторически изпитания, видени най-често като предстояща реалност, налагат метафориката на демоничното, страшното, ексцесивното, при това в патетично-хиперболичен план. Образността на блудното е също така представена в режима на не-нормалното и потресно-отблъскващо преживяване. Ще се опитам да я форматирам в две последователни алегорични посоки.

Първата предизвиква и мотивира втората. Тя описва религиозните “гнусотии” и “беззакония”, които извършва еврейското племе в своето отстъпление (“изневяра”) от Йахве. Бог го казва директно и невъздържано, от първо лице, но с устата на различни пророци: “умножихте беззаконията си повече от езичниците, които са около вас, по Моите устави не ходите и Моите наредби не пазите” (Йез. 5:7). Някои от текстовете се ангажират с по-обща картина на

правствения разпад, придружаващ религиозното отстъпление. Осия например описва подробно хаоса, настъпил в “тая земя”, където вече няма “нито истина, нито милосърдие, нито богопознание”:

Клетва и измама, убийство, кражба и прелюбодейство твърде много се разпространява, и кръвнина върви след кръвнина. (4:2)

Блудство, вино и питието завладяха сърцата им. (4:11)

Отвратително е пиянството им, съвсем са се предали на блудство; князете им обичат, що е срамно... (4:18)

В този пример синтетично се авижда тенденцията към сливане на идеите за нравствено и религиозно. Неверността към Йахве се измерва в категории и прояви на социално-битовия позор. Пророческата алегория изобщо е синкретична. Знакът-картина обикновено смесва различни режими на човешкото битие; липсва всякакво усещане за нюанси и степени на внушението; няма потребност да се диференцират конкретни носители на позора, негов субект е цялата общност.

Много обстоятелствено, с миметична изобразителна точност е разгърнатата картината на религиозното блудство. Разказани са идолопоклонническите практики в култовете на местните божества. Те се извършват не толкова в някакви храмове, колкото в светилища и оброчища, разпръснати “по могилиците в полето” (Йер. 13:27), “навръх планините... и по ридовете”, “под дъб, топола и теревинт, защото им е хубава сянката” (Ос. 4:13); хиперболичното въображение ги вижда “на всяка висока планина и под всяко клонесто дърво” (Йер. 3:6), даже “на всяка стъгда” и “в началото на всеки път” (Йез. 16:24-25)... В очевидно противоречие със заповедта да не се правят идоли евреите обожествяват различни предмети: “Моят народ пита дървото си, и неговият жезъл му дава отговор...” (Ос. 4:12); “прелюбодействаше с камък и дърво” (Йер. 3:9). Един от най-гнусните обреди, за който често пишат пророците, е жертвоприношението на малки деца, свързано с култа на ханаанското божество Молох. Можем да си представим потреса на библейския текст, в който умножаването на избраното племе винаги е било първостепенна задача с религиозен характер. Гневът прогърмява с гласа на ощетения Бог – съпруг и баща:

И взе синовете си и дъщерите си, които ти Ми роди,  
и ги принасяще жертва, за да бъдат погълнати...

Но ти и Моите синове колеше и им ги даваше,  
прекарвайки ги през огън. (Йез, 16:20-21)

... защото те прелюбодействуваха, и кръв има  
по ръцете им, и със своите идоли прелюбодействуваха,  
и синовете си, които Ми родиха, чрез огън прекарваха  
тям за храна. (Йез. 23:37)

Една от най-интересните черти на символичното мислене в профетичния текст е склонността да се натурализира проблематиката на блудството във физиологични описания на женското тяло и на всички наказателни процедури, свързани с неговото завръщане/въдворяване в правия път. Тук родовата политика на текста определя изцяло диспозитива на алегоричната образност.

Ще се опитам да представя явлението чрез притчата за двете сестри – Охола и Охолива, разказана от (Бог чрез) пророк Йезекиил (Йез. 23).

И биде към мене слово Господне: сине човешки!

Имаше две жени, дъщери на една майка,  
и блудствуваха в Египет, блудствуваха на младини;  
там измачкаха гърдите им, и там изгнетиха  
девствените им ненки.

Имената им: на голямата – Охола, а на сестра ѝ –  
Охолива. И те бяха Мои и раждаха синове и дъщери;  
и Охола се наричаше Самария, а Охолива – Йерусалим.

Още във въведението забелязваме няколко симптоматични черти на митологичния историзъм (ако си позволя да използвам такъв парадокс, за да означа опита да се разкаже историята в символични картини), който характеризира по принцип пророческия дискурс. Тази притча например синтезира историята на еврейската общност в продължение на шест-седем столетия – от попадането в Египет до разрухата на Юдея. Историята освен това е разказана през парадигмата на семейните отношения. Рамката на повествованието би могла да се нарече и приказка за едно семейство: Бог-баща и майка-Сион имали две дъщери... Всичко, което се случва отгук нататък в плана на колективното преживяване, може да бъде побрано (и разбрано) в сюжетната рамка на тази приказка. Така общото и без-личното се оказват осмислени като частната истина на една обобщена (но много възможна) домашна група и внушени през битово-ежедневния опит на отделния индивид. Това в някакъв смисъл “психологизира” текста, приземява размаха на негово катастрофично визионерство. Разбира се, става въпрос за “психологизъм” от митологически тип; неговият “реализъм” няма референциална опора в психиката на отделния индивид, а се стреми да постигне/докаже целостта на някакво “универсално” и “вечно” внушение.

Освен през модела на семейните отношения историята (в същото време) е разказана през тялото и през перипетии на неговата социална употреба. Предисторическият престой в Египет се е превърнал в блудство на две малолетни момичета, робството – в “измачкване” на техните “девствени ненки” и в “изгнетяване” на младите им тела. И след въведението разказът продължава да се развива по същия начин:

И почна Охола да Ми изневерява и се пристрасти  
към любовниците си, към асирийци, към съседите си,  
Към ония, които се обличаха с дрехи яхонтов цвят,  
към областни началници и градски управители, към всички  
---хубави момци, които яздят коне

И живееше безпътно с всички отбор синове на Асура...

Не преставаше да блудствува и с египтяни, защото те  
спаха с нея в младостта ѝ и мачкаха девствените ѝ ненки,  
и изливаха върху нея своята похот.

Египтяни, асирийци, халдейци, вавилонци, синове на Асура ...  
древноеврейската история се разгъва, представена в перипетиите на суксу-

алното тяло и някак “изпод леглото”. Метафората на леглото всъщност присъства често в парадигмата на “блудния” символизъм. Това е леглото на похотта и позора, то е метонимично отнесено към тялото, което върши в него своите “гнусотии”. Исаия например го вмества като централен образ в една доста натуралистична картина на блудния занаят:

...като се отвърнеш от Мене, ти се разголваш  
и възлизаш, разширяваш леглото си и се уговаряш  
с ония от тях, с които обичаш да лежиш – оглеждаш  
мястото. (Ис. 57:8)

Йезекиил също обръща внимание на леглото (голямото или “великолепно” легло за него е символ на “голям” и безпътен секс), като добавя и някои подробности, свързани с интимно-козметичните процедури на женското тяло:

И за тях се измиваше, враносваше очите си  
и с накити се накичваше, и седаше на великолепното легло,  
пред което се нареждаше маса... (Йез. 23:40-41)

А в следващия цитат, отново от Йезекиил, ще видим ясно как текстът използва натуралистичната образност на женското тяло, за да внуши погнуса към това, което все пак е действие с религиозен характер: “В началото на всеки път си направи оброчица, позореше красотата си и размяташе нозете си за всеки минувач” (16:25).

Част от тялото са и дрехите, с които то е облечено. Извън пророческия дискурс красивите дрехи означават по-често достойнствата на човека под тях. (Можем да си спомним например притчата за добрата съпруга, разказана от цар Лемуил в *Притчи Соломонови*; там дрехите от “висон и пурпур” изразяваха високата цена на разумната и работна жена.) В системата на профетичния символизъм обаче значенията се оказват обърнати. Нека да обърнем внимание на грижата, с която е описано облеклото на мъжете/племената, посетили развратното ложе. Охола, както стана ясно в началото, има склонност към “хубави момци”, които язят коне и са облечени “с дрехи яхонтов цвят”. Охолива като по-малка започва да блудства по-късно, затова пък “още по-развратна биде в любовта си, и блудството ѝ надмина блудството на сестра ѝ”; тя също избира любовниците си по богатото облекло, което (бихме могли да си кажем) ги прави заможни платци. Неочаквано на пръв поглед обаче нейното блудство се оказва продиктувано не толкова от желание за печалба, колкото от искрени (но лъстиви, разбира се) чувства. В един момент Охолива вижда:

Издълбани на стената мъже, нарисувани с бои  
изображения на халдейци,  
които бяха с пояс опасани през кръста и с богати  
на глава превръзки...;  
тя се влюби в тях от един поглед на очите си и прати  
при тях в Халдея пратеници.

С мерките на модерния опит бихме казали, че Охолива е една доста романтична блудница и жена с характер. Тя е придиричива към своите посетители, има отношение към тяхната хубост, проявява инициативност, спо-

собна е да се влюби... Изобщо, напомня ни героинята на Джулия Робъртс от филма “Хубава жена”. Но именно тези “модерни” качества са най-страшното в очите на библейския разказвач. Алегоричната блудница излиза от нормата: проститутка, която практикува занаята си от бедност и нужда. Тя има сексуални желания и романтични чувства; това я прави фигура на не-нормалната женскост. Желанието за “беззаконие” е скрито дълбоко в душата ѝ, то е било винаги-там, белег на нейната “същност”. Блудството е потребност, която прави алегоричната героиня персонификация на неуловимостта в рамките на закона. “Дигни очи към оброчищата и разгледай, де не са блудствували с тебе? По пътищата седеше ти заради тях като арабин в пустиня...”, казва Йеремиа (Йер. 3:2). И тъй като душата на тази “жена” е блудна, метафорично подобни се оказват и всички части на нейното тяло. Тя има “чело на блудница” (Йер. 3:3), “блудно сърце”, “очи, които са блудствували след идоли (Йез. 5:9)...

Дъното на падението се проявява точно в това, което особено ясно отличава профетичната блудница от обикновената проститутка. Тя не работи, за да печели, а сама е готова да съблазни с пари и подаръци харесваните мъже. Йезекиил го разказва подробно:

На всички блудници дават подаръци, а ти сама  
дава подаръци на всичките си любовници и ги подкупва,  
та да дойдат при тебе от всички страни, за да блудствуват  
с тебе.

У тебе в твоите блудствувания ставаше обратно на това,  
което става с жени; не към тебе припкаха, а ти даваше  
подаръци, пък на тебе не даваха подаръци; и затова  
ти постъпваше обратно на другите. (Йез. 16:33-34)

Освен всичко друго това, разбира се, е и лоша сделка, разхищение на труда. Все пак коренът на злото си остава в религиозно-моралната неуправляемост на блудното тяло. Дискурсът извежда един симптоматичен и упорит епитет – “необузdana”. “Колко изнурено трябва да е сърцето ти, казва Господ Бог, когато ти всичко върши като необузdana блудница”, възкликва Йезекиил (16:30). Необуздано е тялото, което се ръководи от страстта: “и се пристрасти към своите любовници, чиято плът е плът оселска, и похотта – като у жребци” (Йез. 23:20). Тук непременно трябва да споменем парадигмата на животинския символизъм в пророческия дискурс. “Защо като упорита телица упорствува Израил?” – пита Осия (Ос. 4:16). “Вгледай се в твоето поведение в долината; познай що върши ти, буйна камило, когато припкаше насам-нататък!”, добавя Йеремиа (Йер. 2:23).

Както и в другите (не-пророческите) текстове, животинското е белег на хаоса, причинен от инстинктите, в блудното поведение. Доброто животно на библейския текст е овцата – онова, чиято пословична кротост най-лесно се поддава на човешки контрол. Добрият (религиозният) човек е овца в ръцете на Бога. Стихът, в който Осия нарича Израил “упорита телица”, завършва така: “Затова Господ ще ги пасе ли сега като агнета на широко пасбище?” Блудната жена и похотливият мъж са (като) диви/подивели животни; те не се побират в Закона, защото плътта им напират във всеки миг да го разруши. Както казваше



Йезекиил за чужденците-любовници, “тяхната плът е плът оселска и похотта – като у жребци”. Блудницата не на последно място е жена, защото в пророческия дискурс вече започва да се формира идеята, че именно “женското” е по-неподатливо на социалния регламент, то е по-близо до не-законите на природата и по-лесно деградира към хаоса на пред-йахвисткия свят.

В пряка аналогия с неударжимостта на порока, вписан в блудното тяло, е прекомерността на последвалото го наказание. В този случай ясно се вижда как митологичното мислене обединява – в пространството на свещеното действие и чрез механизма на профетичната визия – най-ниското (животинското у човека) и най-високото (Божественото решение). За това наказание говорят всички пророци; то въвежда апокалиптичната перспектива в техните предсказания. Има обаче два различни субекта на наказанието. Първият е, разбира се, Бог. Гневът на Йахве е страховит, прекомерен, неударжим. Пророческият дискурс прави известни опити да му припише човешката мотивация на изчерпаното търпение, но, както знаем, отвъд-естественото и прекомерното са онтологически белези на идеята за свещено. В този смисъл поведението на Бог няма нужда от психологическа мотивация; точно нейната липса гарантира нечовешкото (божественото) в поведението на библейския Йахве.

Вторият субект на наказанието над Еврейската блудница изглежда парадоксален в модела на свое-чуждото отношение към света. Той е съставен от чуждоплеменните “любовници”, навестили някога нейното “великолепно” легло. Още един път виждаме приоритета на родовото мислене в структурата на профетичната алегория. Чуждите племена и народи: египтяни, асирийци, халдейци... са безспорни врагове на евреите в тяхната древна история и тестват няма никаква (рационална) причина да търси тяхната помощ, за да накаже собствената си блудна женскост/човешкост. Но тези народи, макар и омразни, са представени в мъжки род, те са алегорични мъже. Мъжката позиция спрямо жената, както знаем, изразява отношението на Бог към всичко (несъвършено) човешко. Врагът, разказан като мъжки субект, е по-близо до (яростта на) Йахве, отколкото своя народ, изобразен като виновна жена. Така “любовниците” парадоксално (за нас) поемат правораздавателни и отмъстителни (без да има за какво всъщност да отмъщават, тъй като са били облагодетелствани, включително с пари и подаръци, до този момент) според пророческия дискурс. Родовата позиция им прехвърля задължението да бъдат гневни и непомерно жестоки в своето “отмъщение”; те са продължение на Божията ръка; оръжието, размахано в нея.

Картината на мъжкото наказание е разказана (пак) най-подробно в текста-Йезекиил:

Затова ето, Аз ще събера всички твои любовници,  
с които ти се наслаждава и които ти люби, всички ония,  
които мрази, и ще ги събера отвред против тебе  
и ще разкрия пред тях твоята голота и ще видят  
всичкия ти срам...

Ще те предам в ръцете им, - и те ще разрушат  
твоите блудилища и ще разхвърлят твоите оброчища,

ще свлекат от тебе твоите дрехи, ще вземат твоите накити и ще те оставят гола и непокрита.

Ще свикат против тебе събрание, ще те убият с камъни и ще те разсекаат с мечовете си.

Ще изгорят с огън твоите къщи и ще извършат над тебе съд пред очите на много жени; и ще туря край на твоето блудство, и не ще даваш вече подаръци. (Йез. 16:37-41)

Тук виждаме наведнъж събрани много мотиви и образни компоненти на визията за наказанието; те се повтарят – по-синтетично и по-фрагментарно – в другите пророчески книги. Ще започна с **мотива за срама и осрамването**.

Наказанието трябва да има “психологически” ефект върху жената-развратница, само тогава тя ще стъпи в пътя на покаянието. “Черви се тогава от срам и ти и носи срама си” – казва малко по-нататък Йезекиил (16:52); “И ти ще си спомниш за твоите пътища и ще те е срам...” (Йез. 16:61). Все пак Бог не разчита, че закоравялата блудница сама ще достигне до състоянието да се черви и срами от делата си. То трябва да бъде предизвикано с всички възможни процедури на осрамването, които могат да бъдат приложени върху женското тяло. На първо място и в съответствие с библейския кодекс на наказанията е публичното излагане на присмех и показ:

И аз ще те направя ... за поругание.

И ще бъдеш за присмех и за поругание, за показ и ужас у околните на тебе народи. (Йез. 5:14-15)

Публичността в осрамването е почти задължително свързана с голотата; позорът присъства в оголването, в показването на “срамните” части. Те *са* женската сексуалност и затова трябва да останат безвъзвратно потулени в мрака на интимното тяло. Осрамването им, трябва да предположим, като законова практика е засягало не само разголената жена, но и цялата (гледаща) общност, тъй като е провокирало нормата да не се мисли (да не се вижда) женската сексуалност. Факт е, че пророците са еднородни в потребността да “разголят” – за да осрамят – своята блудница:

... и сега ще открия срамотата ѝ пред очите на любовниците ѝ...

та да я съблека доголо и да я изложя, както  
..... в деня на раждането ѝ... (Ос. 2:10,3)-----

Затуй и Аз я предадох в ръцете на любовниците ѝ...

Те откриха голотата ѝ, взеха синовете и дъщерите ѝ,  
а нея убиха с меч. (Йез. 23:9-10)

Ако съществува някакво колебание коя точно е най-срамната част, самата “срамота” на жената, достатъчно е да си припомним Йеремиа:

Затова ще ти бъде дигната полата върху лицето ти,  
за да се види твоята срамота. (Йер. 13:26)

Ясно трябва да кажем, че наказанието и Божия гняв пророческият дискурс разиграва изцяло върху сцената на женското тяло. Символичното въображение успява да вмести изключително разнообразие от живописни наказателни техники: от позорно разголване до посичане с меч, от ограбване (“ще ти вземат

всичко, спечелено с труд, Йез. 23:29) до жертвено всесъжение, от пребиване с камъни до накълцване с нож, а най-добре – в комбинация от различни техники:

И ще обърна Моята ревност против тебе, и ще постъпят с тебе яростно: ще ти отрежат носа и ушите, а каквото ти остане, ще падне от меч; ще вземат твоите синове и твоите дъщери, а каквото ти остане, огън ще погълне;

ще ти съблекат твоите дрехи и ще вземат твоите накити. (Йез. 23:25-26)

Въпреки изобилието от примери до този момент, не бих искала да пропусна още един – картината на възмездие от текста-Исайя. Тя е симптоматична с умението да се мисли Страшният съд в битово-натуралистични образни измерения:

И каза Господ: загдето дъщерите сионски се гордеят и ходят с вирнати шии и прелъстяват с погледи, и ситно стъпват, и с верижки на нозе дрънкат, -

Господ ще оголи темето на дъщерите сионски, и ще открие Господ срамотата им...

И вместо благовоние ще бъде зловоние, и вместо пояс ще бъде въже, и вместо накъдрени коси – плешивина, и вместо широко наметало – тясно вретиче, вместо хубост – жигосване. (Ис. 5:16-17, 23)

Между жестоките/живописните процедури на наказанието някак странно, но упорито стои съденето или съдебният процес, който ще бъде подигнат срещу Еврейската блудница. Наистина, този съд се извършва по правилата на примитивното публично правораздаване, тук не се търсят доказателства и свидетели:

...защото тъй казва Господ Бог: да се свика против тях събрание и да ги предадат на озлобение и грабеж.

И събранието ще ги избие с камъни и ще ги изпосече с мечовете си, ще убие синовете и дъщерите им и с огън ще изгори къщите им. (Йез. 23:46-47)

Единствен прокурор и съдия в този съдебен процес е Божият гняв. Но тъй като блудницата е всъщност цялата общност на Израил, събранието трябва да бъде осигурено с други, не-еврейски участници. И отново в субект на наказанието се превъплъщават “любовниците”, чуждите мъже-племена: “И ще те предам тям на съд, и да те съдят със свой съд” (Йез. 23:24). За пореден път родовата политика на символичното мислене надмогва етническата реалност. Необходим е мъжки субект, който да поеме правораздавателната функция, да стане (земна) ръка на Божия гняв. Само по този начин можем да разберем главоломната метаморфоза на омразния чужд в ролята на онези “праведни мъже”, които ще съдят сестрите Охола и Охолива “със съд на прелюбодейки и със съд на кръвопроливачки, защото те са прелюбодейки, и тям по ръцете има кръв” (Йез. 23:45).

Профетичният съд, можем да кажем, напомня на съдебен процес във военни условия. И ако за наказанието над обикновената блудница даже строгият бен

Сирах ще предложи “гражданска” процедура, която включва “изследване” (Сир. 23:33), то съденето в пророческия дискурс не е “реалистична” законова практика, а символично преображение на Страшния съд, образ на Божието възмездие, който не може/не трябва да се побира в правилата на земното битие.

Символичният сюжет на профетичната алегория, даже тогава, когато е изграден в подробности с натуралистично-битов характер, все пак е само вербална визия, въобразена реалност. Има обаче един изключителен случай, в който текст и житейска действителност се сплитат по необичаен начин, алегорията е разиграна с телата на живи хора. Това е случаят на пророк Осия, който се оженва за проститутката Гомер и с историята на техния брак се изписва съдбата на целия (потънал в блудство) еврейски народ.

В един хубав ден, “в дните на иудейските царе Озия, Йоатама, Ахаза, Езекия и в дните на израилския цар Иеровоама” Господ Бог проговаря на Осия, син Беериев: “иди, вземи си жена блудница и деца от блудство; защото твърде много блудствува тая земя, след като отстъпи от Господа” (Ос. 1:1-2). Послушният Осия придобива своята *zonah* за “петнайсет сребърника, за хомер и полухомер ечемик”, като ѝ казва: “остани у мене много дни; не блудствуй и не бивай с други; също и аз ще бъда за тебе” (Ос. 3:2-3). От брака се раждат три деца: двама сина и една дъщеря. Според нареждането на Господ техните имена са символична транскрипция на отношенията между еврейската общност и нейния Бог, те са белези на провала в някога сключения Завет.

По-големият син на Осия получава името Изреел, “защото още малко ще се мине, и аз ще отмъстя на дома Йуев за кръвта, пролята в Изреел, и ще прекратя царството на дома Израилев” (1:4). Името Изреел (или Израил), от друга страна, е общо название за целия еврейски народ. То ни отвежда към един друг герой, много важна фигура на библейския разказ. Някога, в Битие, Господ нарече Яков с името Израел (или “този, който се бори с Бога”). Яков е един от най-големите патриарси на еврейската праистория, чрез неговото тяло (единственото, което Йахве докосва пряко) името Израил получи свещено значение: тяло-завет на връзката между Бог и народ. Векове по-късно малкото дете Израил, родено от невероятния брак между пророк и блудница, става анти-метафора на свещените отношения. Това е тялото на провала и на безверие; анти-Яков или Недокоснат-от-Бога; съдба отрицание на идеята за избраност.

След Изреел се ражда момиче, недвусмислено наречено Лорухама, Непомилувана: “защото аз няма вече да помилувам дома Израилев, та да им прощавам” (1:6). По-малкият син на Осия също така носи възмездието в своето име – Лоами, “Не Мой народ”: “защото вие не сте Мой народ и аз няма вече да бъда ваш Бог” (1:9).

За да разберем символичния смисъл на тази история, трябва да се върнем към историческата фигура на пророк Осия – един от малкото правоверни религиозни водачи на Израил през VIII в. пр. Хр. Със своето поведение и писание той лесно попада сред групата на онези “праведни мъже”, които ще бъдат призвани да съдят Еврейската блудница според Йезекиил. В полето на традиционната брачна символика Осия – като мъж – попада в позицията на Бог

спрямо блудната общност на Израил. Неговият (житейски) брак с една проститутка изиграва тайнството на свещения сексуален съюз, превръщайки го във вербална (и така ритуална) действителност. Това ни напомня нещо, което не би признал никой библейски редактор: свещения *hieros gamos*, практикуван в омразните храмове и по езическите оброчища на местните племена от палестинския регион. Разбира се, несъзнаваното на библейския текст не мисли като редактор и теолог; то възвръща именно нежеланото, общото в религиозната митология на тези земи.

Изглежда трудно, но изкусително да гадаем каква е била съдбата на истинските актьори в историята на Осия. Както казах, самият пророк се смята за биографично реална фигура, чийто живот съвпада с представените от текста “житейски” факти. Това навежда, на първо място, към сноп от интерпретации с психологически и даже романтичен характер. Думите, с които Бог нарежда на Осия да “вземе” Гомер, изглеждат като умела рационализация на едно иначе невъзможно (лично) решение. Появява се драмата на древен пророк, разпънат между мъжката си любов и религиозното задължение. С перипетиите на своите сложни чувства Осия сякаш се приближава към упоритостта и търпението, с които Бог посреща безконечните изневери на своя народ. “Тъй каго обичал Гомер въпреки нейните недостатъци, пише Дениз Кармоди, случилото се му дало възможност да проникне дълбоко в дълготърпеливия характер на божествената любов.”, CARMODY (1989):143.

В друго екзегетично пространство събитията ще придобият обратен ред. Текстът и способността за пророчество са истинският живот на Избрания мъж, а бракът се случва, за да превърне в (дискурсивна) действителност религиозното вдъхновение. “Като разиграва мита за свещения брак, Осия го демонстрира не само с думи, но и с голямото символично действие на своя живот: брака му с проститутката Гомер. Това действие представя отношенията между Йахве и Израил като същностно извратени; по отношение на Йахве хората са като жена, невярна на своя съпруг.” А пък имената на децата съответно са разбрани каго “нулификации на основните ценности, които отношението на израилтяните към Бог би трябвало да потвърди.”, JEPPESEN (1985):106. По тази логика ще направим психологическо заключение в твърде различна посока, обратна на първата: за праведник като Осия бракът със *zonah* е бил не любовна потребност, а изпитание; тежест, кръст на Избрания.

Има, разбира се, и трета възможност – желанието на текста да разкаже Историята като лична история, съдбата на един народ – чрез синекдохата на една конкретна съдба. В този случай Осия пише религиозна литература, автожитие, структурирано по законите на легендарното мислене; тук “личното” се създава според система от (символични, религиозни) потребности в структурата на жанра.

Необходимостта да се разказва Историята в истории (на единичната участ) е специфичен белег, който отличава древноеврейския профетизъм от доминиращата традиция в пророческите текстове на Близкия Изток. Сюжетната политика на библейския разказ е почти изцяло поместена в рамките на брачния символизъм: нанизани последователно или взаимно

преплетени са поредици от перипетии на семейните отношения, в които Бог неизменно е излъган съпруг, а Израил – неговата невярна съпруга. Практиката на многоженството позволява да се разпространи един типичен сюжет на пророческото въображение. В него Израил и Юдея (друг път Самария и Йерусалим) са сестри, а Йахве (както Яков от *Битие*) е женен за тях едновременно. И те, разбира се, му изневеряват – една след друга, според логиката на историческите събития. Няма никакъв смисъл да си припомним, че законови-ят дискурс забранява този вид брак (поради опасността да възникне “нежелано” съперничество между двете сестри); тук е важна логиката на легендарната образност и митологичните отношения, а не нормата за социална човешкост.

Спомняме си живописната история на сестрите Охола и Охолива, разказана в текста-Йезекиил. Пророк Йеремиа също има подобен (без да бъде така подробен) разказ. Тук, в Трета глава, сам Господ разказва как коварно е бил измамен от двете сестри-съпруги, при това в битово достоверни подробности. Най-напред го предава “отстъпницата, дъщерята Израилева” и той се вижда принуден да ѝ връчи “разводно писмо”. Виждайки това, “вероломната ѝ сестра, Иудея, не се побоя, и прелюбодействуваше с камък и дърво” (3:8). Любопитна е упоритата симптоматика на кръвната връзка между блудстващите жени. Към нея ще се върна малко по-късно, а сега искам да спомена още една история на Йезекиил, която – обособена от своя алегорично-профетичен контекст – би могла да се чете с интерес и любопитство като антична новела. Главната фигура в нея, Йахве, със своето поведение на благопристоен, но сладострастен възрастен мъж ни напомня за типичен герой от буржоазния роман на XIX век. Много накратко представена, историята изглежда така:

Веднъж еврейският Йахве зърва изоставено бебе, момиченце, подхвърлено сред полето от неговите родители: баща амореец и майка хетянка. Бебето очевидно е съвсем нежелано и необичано, а родителите – безотговорни езичници: “пъпа ти не отрязаха, с вода те не умиха за очистиане, със сол те не посолиха и с пелени не повиха...” (16:4). Господ прибира детето и започва да се грижи за него, влизайки в чисто едиповата позиция на настойник-баща. Облечено в “пъстрошити дрехи” и обуто в “червени сандали”, някога полумъртвото бебе израства в мома-хубавица: “ти порасна, стана голяма и достигна превъзходна красота: твоите гърди се надигнаха, и косата ти порасна...” (16:7). Тук вероятно трябва да отбележим, че гърдите притежават особено място в интимната топография на блудното тяло: те са видими и скрити едновременно за библейския разказвач за разлика от абсолютната срамота на това, което се вижда/мисли единствено в ексцесивната ситуация на публичното опозоряване. Гърдите с други думи се оказват средищен топос в алегоричната образност на женското тяло: достатъчно ниско, за да бъдат белег на блудното поведение, достатъчно високо, за да избегнат табуто върху неизразимата срамота.

Но нека отново се върнем към Йахве и неговата (намерена) дъщеря. Разцъфналото момиче превръща бащините чувства в любовни и скоро се сключва брачен съюз. На това място всеки психоаналитичен прочит би видял сложната

ситуация на невестата – полудъщеря и полусъпруга, лишена от трепети към свои връстници; можем да очакваме диалектика на благодарност и недостатъчност в нейното поведение. Бог обаче не мисли човешкото в психологически термини. Може би затова е така изненадан от внезапната страст по блудство у своята млада съпруга. Той мазохистично изброява младите ѝ любовници в очакване на мига, когато ще я накаже с цялата сила на своя (божествен) гняв.

Още преди края на тази история ясно се вижда как профетичният текст разполага фигурата на Йахве в тройна система от символични позиции: едновременно баща, любовник и съпруг (на своя народ Израил). Но това на практика са **всички** възможни позиции, с които мъжът участва в брачната парадигма на човешките отношения. За разлика от човека обаче Йахве безпроблемно прекрочва техните граници; още по-точно ще бъде да кажем, че неговото присъствие е синкретично на функциите, които изискват тези роли. Опитът да се вметнат някакви “нравствени” разсъждения тук е напълно излишен, тъй като Бог е отвъд-морален по дефиниция. По-интересно изглежда да видим как родовата политика на профетичния текст възпроизвежда със символични средства целостта на епистемата, в която патриархатът е склонен да мисли мъжа и всяка негова роля, свързана с властта над жената и нейното тяло. В този смисъл блудницата е необходимото друго на женската норма в библейския текст. Тя задоволява потребността да се контролира и вдвоява женското посредством символическата си вписаност в “същността” на жената като белег на ниското (хаотичното, инстинктивното, сексуалното) в природата на човека.

Обобщителните разсъждения върху притчата на Йезекиил извеждат на преден план необходимостта да се експлицира още едно наблюдение, което има подкрепа във всички останали текстове. Алегоричната блудница на библейските пророци **не е проститутката**, моралната чужденка, а омъжената жена, съпругата-прелюбодейка; злото отвътре на брачната норма. Тя не е тази, която работи със своето тяло, за да печели пари, а тази, която има всичко, но го захвърля, за да се отдаде на ниските страсти, на “гнусното” у човека. Както ясно казва Йезекиил:

Ти беше не като блудница, защото отхвърляше подаръци, но като прелюбодейна жена, която вместо своя мъж прибира чужди. (16:31-32)

В този смисъл проститутката Раав дори не е блудница, тъй като изминава точно обратния път – на вярата и спасението. Това, което интересува профетичния говорител, е съзнателното предателство, изневярата, отказът от нормите на почтеното поведение. Блудството не е нито занаят, нито незаглушима телесност, а морален избор на “беззаконието”, смърт за душата. Блудницата, от своя страна, е метафора на падналия човек, на човешкото в отказ от способността за духовно издигане над хаоса и първичните сили. Така вече можем да разберем един от най-важните мотиви в структурата на парадигмата: мотива за разкаянието и за завръщането към Бога.

Религиозната мотивация на тази идея се корени в представите за единната всеобхватна природа на божественото присъствие. Алтернативата на

завръщането се ражда в дълготърпеливата милост на Бога, в неговата способност да бъде толкова добър и великодушен, колкото е бил жесток и гневен доскоро. “Защото Аз съм милостив, казва Господ, - няма вечно да негодувам” (Йер. 3:12) и “Ако искаш да се обърнеш, Израилю, към Мене се обърни” (Йер. 4:1). Има само едно условие за това последно “обръщане”: блудницата трябва да осъзнае вината си (“Признай само вината си...” (Йер. 3:13) и дълбоко да се разкае. Тогава – утолил страховитото пиянство на своя божествен гняв – Йахве ще си спомни за миналото и за сключения Завет: “Но Аз ще си спомня Моя съюз с тебе в дните на твоята младост, и ще възстановя с тебе вечен съюз” (Йез. 16:60).

За да изрази перипетиите на женското покаяние, наред с поетиката на вярата текстът въвежда и чисто битови техники за въздействие върху грешното тяло. Така например в една картина на Осия завръщането изглежда като одомашняване на диво животно:

...затова ето, Аз ще препреча пътя ѝ с тръне  
и ще я заградя с ограда, и тя няма да намери пътеките си;  
ще се впусне подир любовниците си, ала не ще  
ги догони; ще ги търси, ала няма да ги намери и ще рече:  
ще отида и ще се върна при първия си мъж; защото  
тогава ми беше по-добре, нежели сега. (Ос. 2:6-7)

В друг случай въздействието прилича на съблазняване и ни отвежда към романтичната еротика в *Песен на песните*:

Поради това и Аз ще я отвлека, ще я доведем в пустиня  
и ще ѝ говоря по сърце. (Ос. 2:14)

Мотивът за разкаянието-завръщане кулминира в картината на Последния ден – този, който ще трае вечно, защото оттук нататък започва идеалното царство на Израил. Ще цитирам неговата най-компактна визия, взета от текста-Осия:

И в оня ден, казва Господ, ти ще Ми викаш: мъжо мой,  
и няма вече да Ми викаш: Ваали.

И ще премахна имената на Вааловци от устата ѝ,  
и няма вече да се споменават имената им.

И ще склуча в онова време зарад тях съюз  
с полските зверове, с птиците небесни и с влечугите  
по земята; и лък, и меч, и война ще изтребя от оная земя,  
и ще им дам да живеят в безопасност.

И ще те сгодя за Себе Си вовеки, ще те сгодя  
за Себе Си в правда и съд, в благост и милосърдие;  
ще те сгодя за Себе Си във вярност, и ти  
ще познаеш Господа.

И в оня ден Аз ще чуя, казва Господ, ще чуя небето,  
и то ще чуе земята,  
и земята ще чуе хляба и виното и дървеното масло;  
а тия ще чуят Изреел.

И ще я посея за Себе Си на земята, и ще



помилувам Непомилувана и ще кажа на не-Мой-народ:

ти си Мой народ, а той ще рече: Ти си мой Бог! (Ос. 2:16-23)

Позволих си този дълъг цитат, защото той е симптоматичен за древноеврейския апокалиптизъм. Картината на живота-който-идва при Осия напомня про-словутата образност на Исая: царство, в което хора и животни живеят заедно; крайностите са примирени, злото изтребено... Това, което ще се възвърне, е всъщност Раят, включително като “добро” състояние на човешката сътвореност. Интересно е да забележим обаче, че в този Втори Едем има известно преразпределение на сюжетните роли. Цялото човешко е изтеглено във фигурата на (переродената) Ева, докато Адам потъва във вече ясно конституираната като мъжка божественост. Последният брак, “онова време” на щастието и милостта е всъщност безвремието на след-историята. Тук отношенията са само идеални: човекът е завинаги привързан към своя Бог, жената – към мъжа, земята – към небето... Това е царство на тоталната връзка, в която потъват всички противоречия на социалното битие; разликите (включително родовите) се допълват до безконфликтна цялост; другостта съпада със същото и краят прегръща началото на живота.

Ако сега се върнем към образа на разкаялата се блудница, ще видим още една от неговите важни прояви в библейския текст. Освен че има апокалиптично конститутивен характер за профетичния текст, той осигурява една от най-значимите посоки на приемствеността между християнската идеология и древноеврейския корпус. От живописните визии на пророците образът преминава в Евангелията и особено в текста-Йоан, който моделира фигурата и символизма на една голяма (надхвърлила себе си) грешница – Мария от Магдала, наречена Магдалена. Тя е централна фигура и в религиозното мислене на множество хетеродоксални християнски течения от началото на Новата ера. “Блудният” символизъм продължава да се развива и вътре в ортодоксалната дискурсивна практика. Свидетелство за това е един любопитен корпус от текстове, наречени *Жития на блудници*. Писани са оригинално на гръцки език, после са преведени и допълнени на латински; първоначалната им задача е била да окуражават аскетичния избор на мъжете-отшелници.

Това са разкази за големи блудници, които най-напред се отдават на желанието за грях, но след това се покаяват и го изкупват през останалата част от живота си като отшелнички из пустинята. Текстовете принадлежат на аскетичната литературна традиция и имат нарстваща популярност, която кулминира в Средновековието; неизменен център на наратива е моментът на просветлението и разкаянието, който обхваща блудстващите жени. Най-важна сред тях е фигурата на Мария от Египет, станала Св. Мария Египетска; нейният текст навлиза дори в литургичната традиция на Православната църква. Можем да срещнем също така Пелагия, актриса от Антиохия, Таис (но не познатата ни гръцка хетера), още една Мария, дъщеря на отшелника Аврам... WARD (1987).

Сега вече ще се опитам да дефинирам общия смисъл на “блудната” образност в двата Завета на библейския текст. Фигурата на блудницата олицетворява най-ниското стъпало, до което може да стигне жената в своя отстъп от Божия

замисъл. И понеже жената е човешкото в парадигмата на брачния символизъм, падналата жена, както видяхме, става метафора на падението за всеки човек. Оттук вече и разкаянието внушава идеята, че човекът във всички ситуации е способен да се покае; даже най-големият грешник може да се върне към правия път. Щом блудницата го може, тогава всеки го може, внушава логиката на библейския текст; просветлението има автентичен характер, то е вписано в природата на човека.

Тази идея ни позволява да видим от различна позиция тенденцията към абсолютизиране на ниското във фигурата на блудницата, както и патоса на моралното порицание в профетичния текст. “Блудното” като (най-)лошо, епитом на “гнусното” у човека е само единият полюс в антиномичния модел на библейското мислене. То няма религиозен смисъл само по себе си, а едва във връзката му със система от противоположни стойности на другия полюс, т.е. като елемент от структурата на всяка антиномия в една дълга редица: добро и лошо, мъж и жена, чисто и омърсено, високо и ниско, Бог и човек... Степента на отрицателност в “ниския” полюс е пряко зависимо от степента на положителност във “високия”. Проститутката става блудница, блудницата – диво животно успоредно с процеса, който превръща мъжа в съдия и пророк, пророка – в Бог. Така безкрайната доброта в единия изисква безкрайност на лошото в другия край. Символизмът на блудното трябва да се разбира именно релативистично: само най-лошото е структурно адекватно на най-доброто. За да дойде абсолютното тържество на небесния Израил, земният трябва да мине през изпитанията на покварата и позора; негов символ е именно блудницата на профетичната история.

### Библиографски бележки

- CARMODY, D. (1989): *Women and World Religions*, Prentice Hall, New Jersey.
- JEPPSEN, K. (1985): “Myth in the Prophetic Literature” en OTZEN, B., H. Gottlieb, K. Jeppsen. *Myths in the Old Testament*, SCM Press, London.
- WARD, B. (1987): *Harlots of the Desert*, Cistercian Publications. Kalamazoo, Michigan.