

Теслюк Г. Л.

<https://orcid.org/0000-0002-3498-6926>

ДО ПИТАННЯ ЗОБРАЖЕННЯ ЖІНОЧОГО НАСИЛЬСТВА В БІБЛІЇ: ІСТОРІЇ ЯЕЛЬ ТА ЮДИТИ

У статті проаналізовано біблійні історії двох жінок, Яелі та Юдити, і спосіб зображення насильства, вчиненого цими жінками над чоловіками. Ці тексти були написані у складних історичних обставинах. Розповідь про Яель із Книги Суддів 4–5 датовано XII–X ст. до н. е. – часом, коли 12 племен Ізраїлю конфліктували з іншими народами за територію Південного Леванту. Розповідь про Юдиту в однойменній книзі датовано II ст. до н. е., коли юдеїв примусово еллінізували, а їхня територія стала частиною імперії Селевків. Зазначено, що обидві розповіді експліцитно вказують на колапс чоловічого правління та чоловічу немічність розв'язати проблему захисту народу від зовнішнього ворога. Звернено увагу, що історії Яелі та Юдити мають просвітницьку або повчальну мету, є тим, що ми сьогодні окреслюємо як «мислення за межами усталених рамок». Через неспроможність чоловіків дати раду із ситуацією згідно з патріархальними нормами поведінки й очікуваннями, сприйняття соціальних ролей і розуміння маскулінності й фемінності в критичних обставинах набирало інших сенсів. Історії Яелі та Юдити відображають саме цю кризу й успішний порятунок завдяки героїчним діям жінок.

Ключові слова: жінки у Старому Завіті, насильство і жінки, Яель, Юдита, патріархальне суспільство, релігійний дискурс.

Вступ

У Старому Завіті є два наративи, де жінки чинять насильство над чоловіками. Мова про Яель у Книзі Суддів 4–5 та Юдиту в однойменній книзі. За ці вчинки героїнь ще й оспівано як благословених жінок. Однак як для сьогоденного читача, так і для читача в минулому таке «перевертання» гендерних ролей створює дискомфорт і викликає несприйняття. Коли вбивство як форму захисту чинить чоловік під час військових дій, це ще знаходить раціональне пояснення і сприйняття більшості, натомість коли так діють жінки, виникає багато запитань. От хоч би такий факт з історії Флоренції та скульптури Юдити, що її створив Донателло: статуя простояла деякий час на площі Сіньорії, однак у 1504 р. її було знято й замінено скульптурним зображенням Давида, бо «не личить жінці вбивати чоловіка» (Sheaffer, 2014, р. 2). Цікаво також, що малярство свідчить про двояке сприйняття Юдити: як побожної і відважної вдови – *femme forte* і як спокусниці – *femme fatale*. Така сама амбівалентність в історії інтерпретації супроводжує й образ Яелі з Книги Суддів: вона і спокусниця, і рятівниця. Зрештою, сучасні публічні дискурси про жінок – агенток насильства (військових, терористок, очільниць

© Теслюк Г. Л., 2021

воєнізованих угруповань, революціонерок тощо) свідчать, що глобально людство сприймає такі жіночі вчинки як дії, що підважують саму жіночість, від якої очікують любові, покори, емоційності, підтримки, натхнення. Коли описують жінок, що чинять насильство, часто наголошують на їхній девіантній поведінці, відходять від норми та неадекватності. Власне «природнішим» видається говорити про жінок, які потребують захисту, які надихають до перемоги (Gentry, & Sjoberg, pp. 2–3). Такий гендерований підхід до насильства чітко окреслює маскулінне і фемінне та встановлює межі між нормами чоловічого і жіночого в публічній сфері. Карон Гентрі й Лаура Шоберг зазначають: «У такому рамкуванні чоловіче політичне насильство нормалізується, а жіноче сприймається як виняткове і репрезентативно, і змістовно» (Gentry, & Sjoberg, pp. 135). У біблійних історіях Яелі та Юдити автори також наголошують на винятковості їхніх учинків як репрезентативно, так і на рівні змісту, оскільки підважується чоловіча спроможність захистити людей від ворогів. Однак не заперечується можливість вчинення насильства жінками й не акцентується на девіантній поведінці цих героїнь. Ба більше, біблійні автори наголошують, що через нездатність чоло-

віків виконати свої традиційні функції Бог втручається в історію народу «через руку жінки».

Мета пропонованої статті¹ – розглянути біблійні історії Яелі та Юдити крізь призму гендерованого підходу, який передбачає аналіз соціальних ролей та суспільних очікувань від чоловіків і жінок. Власне Яель та Юдита виходять поза межі традиційно окреслених жіночих характеристик, як-от слабкості, жертвовності, залежності, чуйності, натомість проявляють силу, агресію, владу над чоловіками. До того ж, історії цих двох жінок формують релігійний дискурс, який виходить за рамки усталеного патріархального мислення: жінки теж можуть бути Божими агентками спасення для свого народу в критичних ситуаціях. Обидві розповіді відображають складні історичні обставини, зокрема питання зовнішнього ворога та потенційне поневолення, й експліцитно вказують на чоловічу неміч вирішити проблему. Слід, однак, зауважити, що біблійні тексти в більшості випадків написані чоловіками й відображають патріархальне мислення, де героїзується чоловік-захисник або чоловік-воїн, а жіночий талан обмежується домашніми стінами. В контексті воєн жінки є тими, кого слід захищати і хто стає жертвами насильства. Хоч існує й низка текстів, де цей усталений порядок порушується. Власне історії Яелі та Юдити належать до тих виняткових, не класично чоловічо-героїчних текстів. Жінки втручаються в хід історії та рятують інших, застосовуючи насильство – убивство, проте не в публічному «чоловічому» просторі, на полі битви, а в домашньому контексті. І природно постає питання, як трапилося, що такий текст увійшов до збірки історичних старозавітних розповідей, які ввібрали військово-патріархальні погляди.

Релігійно-історичні контексти

Хоча питання визначення статі автора давнього тексту дуже спекулятивне, особливо коли небезпідставно усталилася думка, що Єврейську Біблію / Старий Завіт писали й редагували переважно чоловіки, все ж у цих оповідях можна виявити жіночий голос. Аталая Бреннер зазначає, що, попри складність дослідження конкретного автора біблійних текстів, концепт «текстуалізованого голосу» дає змогу віднайти жіночий голос і спробувати проаналізувати жіночий досвід, який став частиною канонічного тексту (Brenner, & van Dijk Hemmes, 1996, p. 7). Саме

тому низка сучасних біблісток стверджує, що в біблійних текстах можна відшукати жіночий погляд на ситуацію, і це не конче є пов'язаним із безпосереднім авторством текстів. Одним із прикладів жіночого погляду на ситуацію є зображення жіночої солідарності, коли між жінками існує взаємодопомога, а не конкуренція задля реалізації суспільних очікувань. До прикладу, А. Бреннер зауважує різницю у представленні жіночих стосунків у контексті описів народження сина – спадкоємця. Наприклад, у деяких оповідях чітко зображено суперництво між жінками за материнство – народити чоловікові сина, оскільки саме такими є суспільні очікування. І це суперництво наявне як між представницями однієї соціальної групи (дружини в полігамному шлюбі), так і в міжкласовому зрізі, між господинями і їхніми рабнями (коли останні народжували дитину від господаря, то, відповідно до тодішнього закону, право на неї мала господиня дому). В інших оповідях жінки, навпаки, гуртувалися, спільно шукали виходу зі складних ситуацій та підтримували одна одну. На думку А. Бреннер, такий погляд може свідчити про сприйняття ситуації жінками, коли наголос ставиться не на необхідності народити спадкоємця, а на тому, як жінки солідаризуються у складних обставинах (Brenner, 1986, pp. 257–273).

Коли читаємо біблійні розповіді, слід також звертати увагу на авторитет, який текст має в ширшому історичному наративі (Brenner, & van Dijk Hemmes, 1996, p. 6). Обидві розповіді, про Яель і про Юдиту, написані в часи, коли ізраїльський народ досвідчував політичну нестабільність, загрозу поневолення, втрату землі: розповідь про Яель датована XII–X ст. до н. е., коли 12 племен Ізраїля конфліктували за територію з іншими народами, що проживали на території Південного Леванту; розповідь про Юдиту – II ст. до н. е., коли юдеїв примусово еллінізували і їхня територія стала частиною імперії Селевків.

Книга Суддів оповідає історію давнього Ізраїлю домонархічного періоду. Основна мета твору – показати брак сильного харизматичного лідера, проблему з лідерством серед чоловіків, що призводить до нівелювання життя інших, та невміння 12 племен Ізраїля обстоювати власні інтереси колегіально. Книга названа відповідно до її головних героїв – суддів, що були військовими, політичними, громадськими лідерами. Це тимчасові провідники, які мали за мету побороти ворога. Загалом було 12 суддів, із них одинадцять чоловіків та одна жінка, на ім'я Дебора (Boling, 1992, p. 1107). Власне історія із Книги

¹ Статтю підготовлено на підставі доповіді на Міжнародній онлайн-конференції «Жіночі виміри минулого: уявлення, досвіди, репрезентації», 8–11 червня 2021 р.

Суддів показує колапс чоловічого правління, постійні територіальні та людські втрати, що супроводжувалися поневоленням. У ній біблійні автори також унаочнюють, як патріархально сформовані категорії «честі» й «ганьби» вплетені в гендерні відносини і які негативні наслідки має таке сприйняття для життя народу загалом і життя жінок зокрема. Адрієн Бледштайн, на мою думку, дуже влучно запропонувала назвати Книгу Суддів «Жіночою сатирою на чоловіків, які уявили себе богом» (Bledstein, 1993, pp. 34–54). Задля збереження власної чоловічої гідності та/чи публічного визнання дегуманізують жінку, ба навіть позбавляють її життя. Коротко продемонструю цей феномен на прикладі двох складних наративів із Книги Суддів, які окреслюють у біблістиці ще як «тексти терору» (Trible, 1984).

Перша історія – з 11-ї глави Книги Суддів, де оповідається про чоловіка на ім'я Єфта, якого вигнали з рідного краю Гілеаду через те, що він був сином блудниці. Проте через деякий час гілеадці звернулися до нього по допомогу в боротьбі з сусіднім народом – амонянами, оскільки Єфта був знаний «як муж хоробрий». Перш ніж погодитися допомогти гілеадцям, Єфта кілька разів перепитує, чи його справді визнають за вождя. Тобто автор тексту підкреслює невпевненість Єфти в тому, що його визнають своїм і що він стане лідером. Єфта не єдиний суддя, який шукає людського визнання і використовує інших, зокрема жінок, у своїх цілях. Самсон використав одруження з безіменною філістимлянкою, щоби знайти привід для війни (Суд. 14) і показати свою силу. Отнієл використовує свою дружину Асху, щоб отримати більшу територію (Суд. 11). Перед боєм Єфта дає Господу обіцянку: хто перший вийде з дверей його дому, коли він повертатиметься з перемогою, того він принесе в жертву Богові. Назустріч виходить його єдина дочка, але Єфті доведеться виконати обіцяне. Цією розповіддю біблійний автор підкреслює безглуздя Єфтиного обіту, бо виразно описується (класично для біблійних текстів), що перед боєм «дух Господній перебував із Єфтою». Тобто обіцянка свідчить про брак віри в Бога й абсолютну безглуздість таких обітів. Цілком очікувано, що саме хтось із людей мав би вийти назустріч Єфті з привітанням. Зазвичай це були жінки й дівчата, які танцями та співами вітали переможців, які верталися з поля бою. Іншими словами, Єфта, бажаючи отримати славу та визнання від чоловіків, дозволяє собі укласти обітницю, прямо пов'язану з людським жертвоприношенням. Для біблійного автора це ознака пе-

ребирання на себе божественної функції контролювати людське життя. Як зазначає Юліана Клаасенс, історія про дочку Єфти свідчить про «дегуманізаційні наслідки патріархату»: дочка не лише залишається безіменною, а й утрачає життя через привілеї чоловіків у патріархальній суспільній структурі (Claassens, 2013, p. 607).

Інший приклад знаходимо в 19-й главі Книги Суддів, де розповідається про левіта, який подорожує зі своєю наложницею. Власне ця розповідь є негативним апогеєм чоловічого правління. Левіт разом із наложницею зупиняються на ночівлю в одного старшого чоловіка в містечку Гівеа. Місцеві чоловіки, довідавшись про гостя, обступили дім цього чоловіка й вимагали видати їм гостя, бо хочуть «його спізнати». Тобто мова йде про групове звалтування чоловіка. До слова, подібна історія трапилася в Содомі й Гоморі (Бут. 19). Місцеві жителі (чоловіки) хотіли звалтувати гостей Лота, і саме за це Содом і Гомора були покарані. Лот пропонує натовпові своїх незайманих дочок, але чоловіків така пропозиція не влаштувала. Мова йде про брак гостинності та приниження чоловічої гідності через сексуальне насильство. Тож, щоб урятувати левіта, старший чоловік пропонує свою незайману дочку і левітову наложницю. Місцеві чоловіки, однак, не погоджувалися. Тоді біблійний автор описує, що левіт сам виводить свою наложницю і віддає натовпові на звалтування. Вранці від скоєної над нею наруги жінка помирає, левіт забирає її тіло, розрізає на дванадцять частин і розсилає по всій території Ізраїлю. А. Бледштайн коментує завершення цієї історії: «Стривожений жорстокістю, Ізраїль збирається, щоб очиститися від злочинців. Вони не шукають Бога. Вони не розслідують злочину. Вони просто обіцяють знищити Гівеа» (Bledstein, 1993, p. 52). Себто жодних висновків із цього випадку не було зроблено. Зрештою, завершується вся книга визнанням повного колапсу правління, «бо кожен чинив, що хотів» (Суд. 21:25).

Те саме, себто кризу чоловічого правління і загрозу життю людей, описує Книга Юдити. У ній читаємо, що міська управа, до якої входили тільки чоловіки, готова здатися ворогові й віддати містечко Бетулію в рабство Ассирії. Ба більше, вони висувують умови Богові, через відчуття тотальної безвиході та на вимогу народу: «Покличте ж їх і видайте все місто на грабж людям Олоферна й усьому його війську; ліпше нам стати їхнім лупом, бо хоч і станемо рабами, принаймні жити будемо й не будемо дивитися своїми очима на смерть наших немовлят і на те,

як конають наші жінки та діти»² (Юд. 7:27). Книгу датують макевейським чи гасмонеїським періодом, себто часом боротьби проти насильницької політики Селевків та становлення династії Гасмонеїв (II–I ст. до н. е.). Ця книга, як і 1–2 Макевеїв та Книга Даниїла, пробує осмислити, якою має бути поведінка людей та їхня реакція на політичне насилля, що супроводжується кровопролиттям, приниженням людської гідності, згвалтуванням, переслідуванням тощо. Зазначимо, що книга не є історичним наративом, це радше релігійна новела. Автор допускає низку історичних помилок уже на початку твору, що свідчить або про брак історичних знань, або, як стверджує більшість біблістів, усвідомлено іронізує з життєвих обставин і суспільних переконань (Moore, 1995, p. 50).

Історія Яелі

Історія цієї жінки вплетена в історію ще однієї жінки, на ім'я Дебора, окресленої біблійним автором як «пророчиця, суддя та матір в Ізраїлі» (Суд. 4:4; 5:7). Історія Яелі переповідається двічі: у наративі (Суд. 4) і в пісні (Суд. 5). Ці два тексти написані з часовою різницею у два-три століття. До речі, пісня Дебори (Суд. 5) про втручання Бога в історію народу через руку жінки на ім'я Яель належить до найдавніших біблійних текстуальних пам'яток (Boling, 1992, p. 1109). Погоджуюся з Фоккелін ван Дайк-Геммес, що історія про Яель вирізняється прикладом жіночої співпраці й може свідчити про жіночий погляд на зазначену історичну ситуацію. Ба більше, тут наявна публічна похвала і всенародне оспівування героїчного вчинку Яелі, яке ініціює інша жінка – Дебора (van Dijk Hemmes, 1993, p. 111). У давньому Ізраїлі існувала традиція, що жінки провадили всенародні похвали Богові у співі з танцями (Вих. 15) чи оспівували з танцем переможців після повернення з бою (Суд. 11:34; 1 Сам. 18:6–7). Як правило, жінки вславлювали геройські вчинки чоловіків. Пісня Дебори – як, до речі, і пісня жінок в історії Юдити з похвалою вчинку останньої (Юд. 15:12–13) – належить до традиції оспівування героїв-переможців, тільки об'єктом оспівування тут є жінки з їхніми героїчними вчинками.

Що ж це за вчинок, за який Яель уславили в сакральному тексті? Відразу зазначимо, що вона не була представницею вибраного народу, себто давнього Ізраїля. Це важливо зауважити, оскільки

ки до чужинців і чужинок Ізраїль ставився з великою обережністю і тримався окремо від них. Тобто історія Яелі переосмислює не лише гендерні ролі, а й етнічні межі. Отож, розповідь розпочинається з того, що Ізраїль укотре потрапляє у скрутну ситуацію: ханаанський цар Явін розпочав військову кампанію проти Ізраїлю, а це означає поневолення. Суддя Дебора викликає військового генерала Варака й каже готуватися до бою. Останній відмовляється йти воювати сам і ставить за умову присутність Дебори під час битв, що, на думку самого біблійного автора та сучасних дослідників, є свідченням відмови чоловіка від традиційного обов'язку – боротися за народ на полі бою з іншими чоловіками (Webb, 2012, p. 188). Дебора погоджується супроводжувати військо, але відразу ж пророкує, що перемога станеться завдяки жінці та що вінець перемоги отримає жінка, а не Варак (Суд. 4:9). Цікаво, що такі аргументи не знеохочують Варака, а до певної міри свідчать про те, що військовий генерал, чоловік, усвідомлює свої обмеження й погоджується на втрату слави задля порятунку народу (Webb, 2012, p. 189).

Як описано вчинок Яелі? Жінка запрошує Сісеру до себе в намет, коли той, утікаючи від Варака, шукає захисту. Біблійний автор повідомляє, чому саме до намету Яелі: бо між її чоловіком і Явіном, царем Сісери, панували мир і дружба. Самого прохання Сісери про прихисток ми не чуємо, відразу ж ідуть слова-запрошення Яелі: «Заверни, мій пане, заверни до мене, не бійся!» (Суд. 4:19). У наметі жінка подає йому молока і прикриває його килимом. Сісера просить нікому не повідомляти, що він перебуває в неї. Вона обіцяє. Коли ж чоловік заспокоюється й засинає, Яель молотком і наметовим цвяхом пробиває йому голову. Чоловік, помираючи, падає їй до ніг. Виокремлюють дві протилежні інтерпретації опису вчинку Яелі: 1) вона діє як спокусниця (бо заміжною запрошує іншого чоловіка у свій намет) і годувальниця (пропонує молоко замість води, молоко – метафора материнського піклування; накриває килимом на знак опіки) і в такий спосіб здобуває перемогу над чоловіком (Bledstein, 1993, p. 40; Reis, 2005, pp. 24–47); 2) вона є самостійною агенткою, яка усвідомлено чинить насильство (у самому тексті немає експліцитної інформації, що Яель спокушає чи діє як матір) і так підважує чоловічу монополію на насильство (Fewell, & Gunn, 1990, pp. 405–406). Мотиви вчинку Яелі читачам невідомі, проте, як зазначає Карлін Мандольфо, це її мотиви та її вчинок насилля. Саме це слід брати до уваги, коли тлумачимо цю історію (Mandolfo,

² У статті використовується український переклад Святого Письма о. Івана Хоменка.

2019, р. 439). Яель, будши представницею племені кочівників, найімовірніше вмiла ставити намети й мала велику фізичну силу. Коли поста-ло питання захисту життя, у тому числі власно-го, Яель не стала пасивною жертвою, а виступи-ла суб'єктом свого вчинку.

Історія Юдити

Історія цієї жінки, як уже зазначено вище, записана в однойменній книзі Старого Завіту. Ім'я головної героїні *Ἰουδίθ* дослівно означає «юдейка». Книга не ввійшла до канону Єврейської Біблії (Танаху), однак її текст написано для юдеїв і вона зображає героїчну жіночу постать (Gera, 2010, р. 23). Як зазначає Ян ван Гентен, у цій новелі Юдита зображена як рятівниця, подібно до суддів у домонархічний період чи сім'ї Макавеїв (van Nenten, 1995, р. 227). Новела розпочинається з оповіді про переможні військові дії асирійського царя Навуходоносора й захоплення держав на території Малої Азії. Його військо очолює Олоферн, військовий генерал, який підступом здобував території та пiюндрував їх. Власне, всі народи підпорядковувалися асирійцям, а юдеї протистояли. Отож тепер Єрусалим мав бути поневолений. По дорозі до столиці лежало містечко Бетулія (етимологічно – «дівича ЙГВГ»), що було останнім форпостом. Бетуліїці мають зробити все, щоб не допустити ворога до захоплення Єрусалима та спiюндрування Храму. Далі сюжет розвивається так: асирійське військо бере Бетулію в облогу, яка триває вже 34 дні; люди виснажені, немає ні продуктів, ані води, ще й посуха триває, і починається голод. Міська влада, на вимогу народу, дає Богові п'ять днів для вирішення проблеми. У ситуації, що склалася, магістрат уважає, що рабство краще, ніж голодна смерть.

Саме у цей критичний момент біблійний автор знайомить читачів із головною героїнею – побожною вдовою, яка підважує рішення магістрату: «...бо наше рабство не вийде нам на ласку, але Господь, Бог наш, зробить з нього безчестя» (Юд. 8:23). Її зображено як заможну вдову, що жила скромно, багато молилася й постила. Моральний авторитет Юдити й пошану до неї в громаді біблійний автор окреслює так: «Ніхто не міг лихого слова сказати на неї, бо вельми була вона богобоязлива» (Юд. 8:8). Рісіматі Гобіане влучно зазначає, що такий опис богобоязливості виходить за межі очікуваних релігійних практик: Юдита постійно носить волосяницю, що належить до покайних практик (Юд. 8:5), постійно молиться (Юд. 8:5; 11:17),

не вживає нечистої їжі та алкоголю (Юд. 12:2, 19), постить увесь час свого вдівства (Юд. 8:6) (Нобуане, 2016, р. 6). Так біблійний автор унаочнює риси Юдити, завдяки яким вона здобула авторитет не лише серед мешканців Бетулії, а й магістрату. Саме тому Юдита збирає у себе вдома на розмову старійшин міста. Зауважимо, що чинить вона це у класично окресленому для жінок місці – в домі. Вона картає міську управу за ухвалені рішення й закликає бути добрим прикладом для народу в ситуації, що склалася: «Тож тепер, браття, покажм себе гідно перед нашими братами, бо їхнє життя від нас залежить, і все, що нам святе, храм і жертвник, на нас спочивають» (Юд. 8:24). Іншими словами, устами Юдити автор повчає, що лідерство полягає не в потаканні народо́ві, а в умінні зберігати рівновагу та ухвалювати рішення, які не призведуть до катастрофічних наслідків. Такою відповіддю біблійний автор також демонструє, що лише Юдита в цій ситуації здатна зрозуміти, як Бог діє в історії (Нобуане, 2016, р. 7). Зокрема, цю ситуацію слід трактувати як Боже випробування народу і його провідників, на кшталт випробувань Авраама чи Якова (Юд. 8:25–27). Однак чоловіки не сприймають серйозно аргументів Юдити й радять їй продовжувати молитися та просити в Бога дощу. Така порада відображає традиційне розуміння ролі жінок у такій ситуації: чоловікам належить приймати рішення, а жінкам – підтримувати. Юдита, однак, не погоджується на відведену їй роль і повідомляє управу, що має певну задумку та хоче ділами допомогти місту. Проте вона не ділиться деталями свого плану порятунку міста.

Перед тим, як вирушитися до ворожого табору, Юдита молиться і просить у Бога допомоги, щоб побороти ворогів: «Дай мені слово й хитрість, щоб їм і ран, і синців завдати; їм, – що на завіт твій, на святий храм твій, на гору Сіон та на дім, що твоїм синам належить, мали лихі задуми» (Юд. 9:13). У цій молитві вона апелює до трагічного випадку з Діною, дочкою Якова від Лії (Бут. 34), яку зґвалтував Сихем, і брати Симеон та Леві організували помсту. Значимо, що відразу після скоєного Сихем покохав Діну та звернувся до Якова з проханням про одруження. Зрештою, існував закон, який зобов'язував гвалтівника одружитися зі зґвалтованою дівчиною за згодою її батька. Слід зауважити, що такий шлюб був можливий лише у випадку з незаміжною дівчиною: «Коли хто зведе ще незаручену дівчину та й спізнає її, мусить дати їй посаг і взяти собі за жінку. Коли ж батько рішуче відмовиться дати її йому за жінку, то звідник одважить

стільки срібла, скільки дають у віно дівицям» (Вих. 22:15–16; див. також Втор. 22:28–29). Цей закон застерігав біологічно-правове продовження роду, бо в разі заміжжя згвалтованої дівчини з іншим чоловіком міг виникнути сумнів, чи дитина належить останньому. Саме тому батько мав гарантувати дівочу чистоту своєї дочки до її заміжжя, і були розроблені ритуали, як перевірити дівочтво (Fischer, 1995, р. 94). В історії з Діною Яків, як і брати, погодився за умови, що всі чоловіки міста, де жив Сихем, обріжуться. Третього дня, коли чоловіки були в гарячці після обрізання, Симеон і Леві разом з іншими братами напали на місто і, повбивавши чоловіків, розграбували його.

У своїй молитві Юдита апелює до хитрості, до якої вдалися Симеон і Леві, щоби помститися й реабілітувати чоловічу честь свого роду. У цьому конкретному випадку Юдита виразно посилається на хитрування й обман, учинений чоловіками задля відновлення честі, хоч у Старому Завіті є багато прикладів жінок, які схитрували, щоб реалізувати свої плани (Ревека задля кращої долі свого молодшого сина Якова в Бут. 27), чи досягти виконання положень права (Тамар добилася від Юди, свого свекра, сповнення левіратського обов'язку, переодягнена в повію, Бут. 38), чи врятувати життя хлопчиків-євреїв (повитухи Шіфра й Пуа не виконали наказу фараона у Вих. 1), чи задля порятунку своєї родини (Рахав ховає ізраїльтян-розвідників у Ін. 2). Хитрування, втім, не належить до «типових» жіночих ознак, бо й чоловіки хитрували й обдурювали, щоб отримати бажане, як показує історія із Симеоном і Леві (Бут. 34), чи історія з Яковом, який украв первородство (Бут. 27), чи з братами Йосифа, які обдурюють батька (Бут. 37), чи з Аммоном, який підступом заманив Тамару та згвалтував її (2 Сам. 13). Іншими словами, коли інтерпретуємо цей момент, слід пам'ятати, що Юдита знає прецедент із минулого й бере його за приклад для реалізації свого плану (Craven, 2001, р. 105).

План Юдити спрацьовує: вона зваблює Олоферна як жіночою красою, так і красномовством: «Нема такої жінки від краю світу й до краю, що була б така вродлива й словами розумна» (Юд. 11:21). Також автор ретельно описує підготовку Юдити до зваблення Олоферна: «...обмилась, намастилась чистим миром, причесала гарно волосся на голові, наклала на неї турбан і надягнула одягу своїх веселощів, в яку прибиралася за життя свого чоловіка Манассії. На ноги надягнула вона сандалі, наклала обручки, нашийники, персні, кульчики й усі свої прикраси, й причепурилася вельми, щоб привабити до себе

погляди всіх, хто б не дививсь на неї» (Юд. 10:3–4). Олоферн під час прийняття Юдити п'яніє («відколи він народився, ніколи ще не випив стільки за один день»), засинає, і Юдита відрізає йому голову. Тут треба зазначити, що вона діяла не сама, а з допомогою служниці. Внаслідок смерті Олоферна серед ворожого війська сіється страх, воно відступає від Бетулії. За такий вчинок Юдиту називають благословенною: «Благословенна ти, дочко, Богом Всевишнім понад усіх жінок на землі! Благословенний Господь Бог, що створив небо й землю, що повів тебе на те, щоб стягти голову вождеві наших ворогів» (Юд. 13:18). Ба більше, наголошується біблійним автором, що своїм вчинком жінка зганьбила не лише Олоферна, а й самого царя: «...навела сором на дім царя Навуходносора!» (Юд. 14:18).

Слід підкреслити надзвичайну суб'єктність і самостійність жінки, суспільну повагу до неї та героїзацію її вчинку, що їх автор Книги Юдити описує в контексті патріархального устрою. Ян ван Гентен зауважує, що Юдита виконує свою місію без нарікань і сумнів, на відміну від представників магістрату (van Henten, 1995, р. 240). Важливо зазначити, що Юдита дотримується всіх приписів чистоти, молитви, посту; вона вірить у Боже провидіння, але водночас не боїться піддати критиці чоловіче правління містом, хоч і робить це не публічно, а приватно. Однак через фіксацію на письмі критика жінкою неефективного управління містом чоловіками, особливо в контексті нештатної ситуації, стає публічною (Craven, 2001, р. 106).

Висновки

Яель і Юдита – жінки, які вирішують проблему з ворогом, застосовуючи насильство – вбивство, щоб урятувати себе та своїх людей від загарбання й рабства. Історія Юдити, найімовірніше, будується на історії Яелі з Книги Суддів. Вчинок кожної з цих жінок виходить поза межі традиційних патріархальних вирішень проблеми боротьби з ворогом. Фактично Яель і Юдита захищають чужий/свій народ від небезпеки насилля, зокрема сексуального насилля над жінками. Обидві чинять це в межах так званих традиційних жіночих ролей: Яель діє як господиня дому; Юдита вабить красою та красномовством. В обох текстах підкреслюється, що чоловіки не відчують небезпеки, яка загрожує їм з боку цих жінок. Коли ж ворог гине від жіночої руки насильницькою смертю, автори обох історій наголошують, з одного боку, на ганебності такої смерті, а з іншого – на немічності чоловіків-

одноплемінників цих жінок. Мало того, біблійні автори подають осмислення ситуації з погляду релігії: це сам Бог спричинює, що спасіння від ворога приходить через руки жінки. Завершуються розповіді публічним визнанням та оспівуванням героїчних учинків жінок.

Важливо ще раз зазначити, що обидва нарativi мають радше провітницьку чи повчальну мету, аніж ставлять собі за мету достовірно відтворити в деталях історичну реальність. Біблійні автори пропонують «мислення за межами ustalених рамок». Через неспроможність чоловіків знайти вихід із загрозливої ситуації відповідно до патріархальних норм поведінки й очікувань, у критичних обставинах сприйняття соціальних ролей та розуміння маскуліності й фемінності набирає інших сенсів. Історії Яелі та Юдити відображають саме цю кризу. Як і чоловіки, жінки

здатні до захисту власного народу, вдаючись для цього навіть до акту насильства. Справді, з одного боку, біблійні автори наголошують на винятковості й унікальності цих жіночих учинків, з іншого ж, описуючи насильство, яке чинять жінки, трактують його як норму й не підважують ні жіночої суб'єктності, ні жіночності героїнь, ні адекватності їхніх учинків. Себто ці героїні не зазнали соціальної невдачі як жінки через вчинене ними насильство, люди не сприймають їхні дії як девіантні. Навпаки, цих жінок героїзують і вшановують як благословених, бо вони не стали пасивними жертвами насильства, що більш характерне для патріархальної парадигми мислення, а проявили суб'єктність. Насамкінець, ці розповіді можуть свідчити про жіночий погляд на історію вибраного народу та жіночу активну участь в епохальних змінах.

Список посилань

- Bledstein, A. J. (1993). Is Judges a Woman's Satire of Men Who Play God? In A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Judges* (pp. 34–54). Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Boling, R. G. (1992). Judges, Book of. In D. N. Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary* (Vol. 3, pp. 1107–1117). New Haven, CT: Yale University Press.
- Brenner, A. (1986). Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm. *Vetus Testamentum*, 36, 257–273.
- Brenner, A., & van Dijk Hemmes, F. (1996). *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill.
- Claassens, J. (2013). Female Resistance In Spite of Injustice: Human Dignity and the Daughter of Jephthah. *Old Testament Essays*, 26 (3), 607–622.
- Craven, T. (2001). Judith 2. In C. Meyers, T. Craven, & R. S. Kraemer (Eds.), *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (pp. 237–241). Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Fewell, D. N., & Gunn, D. M. (1990). Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judg. 4–5. *Journal of the American Academy of Religion*, 58 (3), 405–406.
- Fischer, I. (1995). *Women Who Wrestled with God. Biblical Stories of Israel's Beginnings*. Collegeville, Minn.: Fortress Press.
- Gentry, C. E., & Sjoberg, L. (2015). *Beyond Mothers, Monsters, Whores. Thinking about Women's Violence in Global Politics*. London: Zed Books Ltd, The Foundry.
- Gera, D. L. (2010). The Jewish Textual Traditions. In K. R. Brine, E. Ciletti, & H. Lähnemann (Eds.), *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines* (pp. 23–40). Cambridge: Open Book Publishers.
- Hobyane, R. S. (2016). Body and Space in Judith: A Greimassian Perspective. *Biblische Notizen*, 168, 3–15.
- Mandolfo, C. (2019). Women, Violence, and the Bible: The Story of Jael and Sisera as a Case Study. *Biblical Interpretation*, 27, 340–353.
- Moore, C. A. (1995). *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sheaffer, A. (2014). *Envisioning the Book of Judith: How Art Illuminates Minor Characters*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Reis, P. T. (2005). Uncovering Jael and Sisera: A New Reading. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 19 (1), 24–47.
- Trible, P. (1984). *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.
- van Dijk Hemmes, F. (1993). Mothers and a Mediator in the Song of Deborah. In A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Judges* (pp. 110–115). Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- van Henten, J. W. (1995). Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7–13. In A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (pp. 224–252). Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Webb, B. (2012). *The Book of Judges*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

References

- Bledstein, A. J. (1993). Is Judges a Woman's Satire of Men Who Play God? In A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Judges* (pp. 34–54). Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Boling, Robert G. (1992). Judges, Book of. In D. N. Freedman (Ed.), *Anchor Bible Dictionary* (Vol. 3, pp. 1107–1117). New Haven, CT: Yale University Press.
- Brenner, A. (1986). Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the 'Birth of the Hero' Paradigm. *Vetus Testamentum*, 36, 257–273.
- Brenner, A., & van Dijk Hemmes, F. (1996). *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill.
- Claassens, J. (2013). Female Resistance In Spite of Injustice: Human Dignity and the Daughter of Jephthah. *Old Testament Essays*, 26 (3), 607–622.
- Craven, T. (2001). Judith 2. In C. Meyers, T. Craven, & R. S. Kraemer (Eds.), *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (pp. 237–241). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Fewell, D. N., & Gunn, D. M. (1990). Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judg. 4–5. *Journal of the American Academy of Religion*, 58 (3), 405–406.
- Fischer, I. (1995). *Women Who Wrestled with God. Biblical Stories of Israel's Beginnings*. Collegeville, Minn.: Fortress Press.
- Gentry, C. E., & Sjoberg, L. (2015). *Beyond Mothers, Monsters, Whores. Thinking about Women's Violence in Global Politics*. London: Zed Books Ltd, The Foundry.

- Gera, D. L. (2010). The Jewish Textual Traditions. In K. R. Brine, E. Ciletti, & H. Lähnemann (Eds.), *The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines* (pp. 23–40). Cambridge: Open Book Publishers.
- Hobyane, R. S. (2016). Body and Space in Judith: A Greimassian Perspective. *Biblische Notizen*, 168, 3–15.
- Mandolfo, C. (2019). Women, Violence, and the Bible: The Story of Jael and Sisera as a Case Study. *Biblical Interpretation*, 27, 340–353.
- Moore, C. A. (1995). *Judith: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Reis, P. T. (2005). Uncovering Jael and Sisera: A New Reading. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 19 (1), 24–47.
- Sheaffer, A. (2014). *Envisioning the Book of Judith: How Art Illuminates Minor Characters*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Trible, P. (1984). *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Minneapolis, Minn: Fortress Press.
- van Dijk Hemmes, F. (1993). Mothers and a Mediator in the Song of Deborah. In A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Judges* (pp. 110–115). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- van Henten, J. W. (1995). Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7–13. In A. Brenner (Ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (pp. 224–252). Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Webb, B. (2012). *The Book of Judges*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Halyna Teslyuk

PORTRAYAL OF FEMALE VIOLENCE IN THE BIBLE: THE STORIES OF Jael AND JUDITH

This article offers an analysis of the biblical stories about two heroines: Jael and Judith who save their people by killing the foreign generals. Both stories narrate critical historical situations, namely Jael's story in Judges 4–5 dates to the XII–X cc. B.C.E. and reflects the ongoing conflict between the twelve tribes of Israel with their neighbors in the land of Canaan, Judith's story dates to the II c. B.C.E. and reflects the conflict between the Jews and the Seleucid rulers who oppressed the Jewish populace, forced them to practice Hellenistic rituals and abandon the Jewish law and religious practices. Jael invites Sisera, a commander of the Canaanite army of king Jabin, to her tent, gives him milk to drink, and when the man falls asleep, she kills him with a hammer and a tent peg. Judith, a widow from the town of Bethulia, uses her beauty and charm to kill Holofernes, an Assyrian general. First, she gains his trust. Then, when Holofernes drunken falls asleep, she decapitates him in his tent. These texts explicitly show the collapse of the male power and demonstrate the ability of women to step in to save the people. Both heroines are praised by the narrators for their heroism. It is also demonstrated that Jael's and Judith's stories have an aim to teach how one may think out of the box. Due to the lack of male capability to solve the problem or, in other words, to protect the people as it is expected according to the patriarchal norms, social roles are shifted, and perception of masculinity and femininity is reevaluated. The heroic stories of Jael and Judith represent the idea that women can be subjects of history, violence as a means to protect people is not limited to the male domain, and women can save people in critical situations. The violence performed by the women is perceived as an extraordinary act yet necessary and not deviant in the situation.

Keywords: women in the Bible, women and violence, Jael, Judith, patriarchal society, religious discourse.

Матеріал надійшов 23.06.2021



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)