

**Наталія ОЛІЙНИК,**  
*orcid.org/0000-0001-5093-4264*  
кандидатка філологічних наук, доцентка,  
завідувачка кафедри української літератури  
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара  
(Дніпро, Україна) [oliun@dnu.dp.ua](mailto:oliun@dnu.dp.ua)

**Вікторія ЛИТВИНЕНКО,**  
*orcid.org/0000-0002-8469-3021*  
студентка II курсу магістратури факультету української  
й іноземної філології та мистецтвознавства  
Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара  
(Дніпро, Україна) [vikalitinienko@gmail.com](mailto:vikalitinienko@gmail.com)

## КОНЦЕПТУАЛЬНА ВАГОМІСТЬ ЖІНОЧИХ МОДЕЛЕЙ ПОВЕДІНКИ В БІБЛІЇ

На сьогодні найбільш яскравим прикладом сакрального тексту є Біблія як джерело духовної культури багатьох народів. Для українського літературного дискурсу рецепція біблійних текстів – питання досить вагоме, оскільки останні генерують національний код та свідчать про певні соціальні закони, бо саме на традиційному уявленні про організацію суспільства побудовані сучасні моделі соціальної поведінки. Як відомо, більшість звичних для нас речей продиктовані саме релігійним каноном та закладеною ним традицією, зокрема це стосується й гендерних ролей чоловіків та жінок. Однак наразі малодослідженим залишається гендерно-феміністичний вимір Святого Письма, а особливо роль жінки в межах патріархальної традиції, створеної канонічністю Божого закону. У статті на матеріалі біблійного тексту здійснено спробу висвітлення своєрідності жіночого досвіду, а також в контексті старо- та новозавітної традиції подано характеристику фемінних моделей поведінки, традиційне уявлення про які сформувалося у процесі взаємодії жінки із зовнішнім світом. Зокрема акцентовано на досвіді жінки як матері та проблемі дітонародження; виокремлено кілька типів матерів, які представлені в Біблії. Загалом з'ясовано важливість материнської функції для ранньохристиянського суспільства, оскільки вона уособлює не тільки біологічну, а й соціальну повноцінність жінки. Також у розвідці осмислено проблему жіночого лідерства та впливовості, які зазвичай приписують категорії маскулінного, цілком ігноруючи потенційні можливості жінки у володінні цими формами соціального впливу. Звернено увагу на ті біблійні тексти, які демонструють жорстокість та сміливість як суміжені риси характеру жінок. Розглянуто образи жінок, постаті яких репрезентують гармонійний симбіоз зазначених маскулічних рис із фемінними, що відіграло вагомую роль в історії всього ізраїльського народу. Також акцентовано на поведінкових моделях жінки як розпусниці та блудодіянки, що відображає латентну її сутність. Однак зазначені жіночі образи є неоднозначними та подеколи не уособлюють мотив блудодіяння як такого, оскільки вони були підпорядковані певним життєвим обставинам. У статті виокремлено й кілька метафоричних образів, які уособлюють власне розпусту, але не співвідносяться з реальними жінками і втілюють сутність розбещених міст.

**Ключові слова:** Біблія, Старий та Новий Завіти, релігійний дискурс, гендер, жіночі моделі поведінки, жіночий досвід, тілесність, материнство, лідерство, розпуста.

**Nataliia OLIINYK,**

orcid.org/0000-0001-5093-4264

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor;  
 Head of the Department of Ukrainian Literature  
 Dnipro National University named after Oles Honchar  
 (Dnipro, Ukraine) oliyn@dnu.dp.ua

**Victoria LYTUVYENKO,**

orcid.org/0000-0002-8469-3021

Student of the 2nd year of the Master's degree at the Faculty  
 of Ukrainian and Foreign Philology and Art History  
 Dnipro National University named after Oles Honchar  
 (Dnipro, Ukraine) vikalitvinienko@gmail.com

## THE CONCEPTUAL SIGNIFICANCE OF FEMALE BEHAVIORS IN THE BIBLE

*Today, the most vivid example of a sacred text is the Bible as a source of spiritual culture of many peoples. For the Ukrainian literary discourse, the reception of biblical texts is a rather weighty issue, since the latter generate a national code and testify to certain social laws, because it is precisely on the traditional idea of the organization of society that modern models of social behavior are built. As you know, most of the things we are used to are dictated precisely by the religious canon and the tradition established by it, in particular, this applies to the gender roles of men and women. However, the gender-feminist dimension of the Holy Scriptures, and especially the role of women within the patriarchal tradition created by the canonicity of God's law, remains understudied. The article uses the material of the biblical text to highlight the uniqueness of women's experience, and in the context of the Old and New Testament traditions, the characteristics of feminine models of behavior, the traditional idea of which was formed in the process of a woman's interaction with the outside world, are presented. In particular, the focus is on the experience of a woman as a mother and the problem of childbirth; several types of mothers are distinguished, which are presented in the Bible. In general, the importance of the maternal function for the early Christian society has been clarified, as it embodies not only the biological, but also the social fullness of a woman. Also, in the intelligence, the problem of female leadership and influence, which are usually attributed to masculine categories, completely ignoring the potential opportunities of women in possessing these forms of social influence, is considered. Attention is paid to those biblical texts that demonstrate cruelty and courage as adjacent traits of women's character. The images of women whose figures represent a harmonious symbiosis of the specified masculine traits with feminine ones, which played an important role in the history of the entire Israeli people, are considered. Emphasis is also placed on the behavioral patterns of a woman as a harlot and fornication, which reflects her latent essence. However, these female images are ambiguous and sometimes do not represent the motive of fornication as such, since they were subordinated to certain life circumstances. The article also singles out several metaphorical images that represent promiscuity itself, but do not correspond to real women and embody the essence of depraved cities.*

**Key words:** Bible, Old and New Testaments, religious discourse, gender, female behavior patterns, female experience, corporeality, motherhood, leadership, debauchery.

**Постановка проблеми.** Упродовж багатьох століть представники християнства відкидали ідею паритетності статей, оскільки переконані, що гендерна рівність порушує магістральні ідеї щодо призначення чоловіків і жінок та їхніх ролей у гармонійно створеному світі. Історично укріплення ідей про функційність та природу статей відбувалося завдяки прописаним у сакральних текстах догмам, порушення яких піддавало б під сумнів духовну стійкість особистості. Для адептів християнства таким документом стала Біблія, яку багато дослідників трактують як текст патріархальної культури, а сакральність – як виправдовувальний фактор її зверхності та домінації. Проте, на нашу думку, не можна однозначно трактувати Писання як книгу шовіністичну чи сексистську, як це зазвичай буває в дослідженнях феміністич-

ної теології, однак і не можна виключати фактору їх наявності, оскільки в корпусі біблійних текстів усе ж є моменти, які підтверджують пріоритетність категорії маскулінного для християнської практики.

Останнім часом літературознавці все частіше звертаються до аналізу гендерного вектору художніх текстів, бо проблема паритетності статей є актуальною для гармонійного розвитку суспільства. Тож Біблія – одна з фундаментальних книг благоустрою людства – розглядається науковцями як така, що містить постулати, які спричинили виникнення гендерної дискримінації жінок та заклали стоїчність патріархального дискурсу або ж навпаки – стверджують паритетність ранньохристиянського суспільства. Зокрема це яскраво можна простежити на різноманітних формах

досвіду обох статей, який слугує матеріалом для нашого дослідження.

**Аналіз досліджень.** Висвітлення жіночої проблематики та міжстатевих стосунків у Біблії у вітчизняному літературознавчому дискурсі ще тільки починається. Серед українських науковців акцентував на гендерно-феміністичному вимірі Біблії А. Білик, досліджуючи жіночі образи Старого та Нового завітів (Білик, 2016); Г. Теслюк у своїх працях пропонує розглядати життя біблійної жінки через закони і приписи, які регулювали її буття, суспільні очікування й реальність, як це описано у старозавітних та новозавітних текстах, а також з'ясовує питання зображення жіночого насильства в Біблії на прикладі історії Яель та Юдити (Теслюк, 2021). Порівняно з українським, у межах західного літературознавчого дискурсу гендерно-феміністичний аспект Біблії осмислюється набагато глибше. Свідчення цьому – праці Ш. Екзума «Фрагментовані жінки: феміністичні (суб)версії біблійних оповідань» (1993), А. Бренера та Ф. ван Дейн Хеммеса «Про гендерні тексти: жіночі та чоловічі голоси в єврейській Біблії» (1996), Дж. Клаассенса «Жіночий опір попри несправедливість: людська гідність і донька Єфтаха» (2013), К. Мандольфо «Жінки, насильство та Біблія: історія Яель і Сісера як приклад» (2019), Б. Бірманна «Чоловіче панування та дискурс тіла між фемінізацією та мужністю в Книзі Єзекіїля 23» (2021), П.-Б. Сміта «Некерована вдова в Книзі Марка» (2021) тощо.

**Мета роботи** полягає у висвітленні жіночого досвіду на матеріалі Старого та Нового Завітів, зокрема характеристики жіночих моделей поведінки, традиційне уявлення про які сформувалося у процесі взаємодії жінки із екстернальним світом.

**Виклад основного матеріалу.** Аспект взаємозалежності релігії та гендеру як самостійних культурних категорій, на перший погляд, латентний, та іноді не розглядається з позиції взаємовпливу, що часто спричиняється категоріально-апаратною природою. Гендер є соціальним конструктом, який транслює ідею відмінностей між статями, завдяки чому в суспільстві виникають відповідні уявлення про фемінне й маскулінне. Крім того, гендер є уособленням дивергентного сприйняття та нерівності між жінками та чоловіками, яка зазвичай стосується соціальної ієрархії (Кімелл, 2003). Релігія ж – це продукт культурної практики, який прямо чи опосередковано трансформує уявлення про біологічну стать як про категорії фемінного та маскуліного. З часом сформовані в межах релігійних учень поняття статі почали розглядатися крізь призму гендеру й сакралізувалися

як істинне. Зрозуміло, що із зародженням християнства та інших світових духовних практик категорії гендеру в соціокультурному значенні ще не існувало, однак на сучасному етапі розвитку суспільства дослідники все частіше говорять про «гендерування релігії» чи дослідження гендеру в релігії, позаяк вони співіснують поруч та є взаємопов'язаними сферами (Басаурі Зюзіна, 2017: 2). Як стверджує А.-М. Басаурі Зюзіна, «вбудованість» гендеру в релігію ускладнює його ідентифікацію та відокремлення від інших релігійних аспектів (Басаурі Зюзіна, 2017: 2).

Наразі питання гендеру в релігії досліджує феміністична теологія. Дослідники концентрують увагу на гендерних стереотипах, розглядають питання рольової ієрархії в релігійному дискурсі та традиційних духовних практиках. Метою феміністичної теології, яка послуговується інструментарієм феміністичної критики, є нівелювання гендерної нерівності та досягнення паритетності статей у релігійній площині. Теорія гендеру, ставлячи теологічні знання в культурному контексті, підтримує розуміння гендерних ролей через призму соціального конструкту, водночас стверджуючи фемінно-маскуліну заангажованість релігійних писань як ознаку ранньополітичного світогляду тогочасного суспільства. Дослідники наполягають на тому, що гендер формується культурою, а не є продуктом впливу трансцендентного, а також заперечують поширену думку ранньохристиянських догм про заборону жінкам досягати вимір духовного та божественного, оскільки вважають, що статеві ознаки ніяк не впливають на бажання особистості долучитися до релігії.

Упродовж значного проміжку часу навколо Біблії як основоположної книги християнства тривають численні дискусії на предмет гендерного аспекту в ній. На думку критиків, християнство належить до «патріархальних релігій», які згенерували міф про «духовну другорядність» жінки та авторитетність чоловіка як головного представника релігійної практики (Daly, 2015).

Дослідники доводять, що роль жінки в суспільстві є одним із основоположних факторів, які формують культурний код не тільки кожної окремої нації, а й людства загалом. Статус фемінного в суспільстві безпосередньо впливає на характер взаємин між статями, зокрема в межах родинних моделей поведінки.

Старозавітна та новозавітна традиції мають дещо різний погляд на жінку та її становище в суспільстві. Передусім зазначимо, що Старий Завіт у своїй сутності є достатньо дисонансним, оскільки його автори стверджують паритетність обох

статей («І створив Бог людину за образом своїм, за образом Божим створив, як чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1: 27), але водночас наголошують на певній безправності фемінного, що оприявнюється через становище жінки в родині та соціумі загалом. У старозавітних оповіданнях немає прямої вказівки на приниження жінок, проте після гріхопадіння жінка немовби зникає зі сторінок історії людства. Крім того, репродуктивну функцію чоловік наче перебирає на себе: «А Міцраїм породив лудів, і анамів, і легавів, і нафтухів, і патрусів, і каслухів, що звідси пішли филистимляни, і кафторів. А Ханаан породив Сидона, свого перворідного, та Хета, і Евусеянина, і Амореянина» (Бут. 10: 13-16). Тобто згадка про будь-яку жінку зовсім відсутня, що, можливо, свідчить про те, що це своєрідна форма покарання для статі за гріхопадіння.

Пріоритетність родини закріпилася в іудаїзмі зі статусом священного інституту, який є творінням Бога та реалізатором однієї з його заповідей: «Плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю, оволодійте нею» (Бут. 1: 28). Тож не дивно, що вектор жіночого буття спрямований на заміжжя, народження дітей. До речі, майже всі біблійні історії підкреслюють соціальний статус жінки, яка або заміжня, або збирається виходити заміж, або вдова. Однак категорія дівочтва чомусь ігнорується авторами. Уважаємо, що такий статус жінки не розглядається, позаяк у ранньохристиянському суспільстві заміжжя визначає її положення в суспільстві і її реалізацію як дружини та матері.

Підкреслимо ще одну рису жінок, які фігурують у Старому Завіті, – це привабливість. Однак своєю красою вони користуються не заради того, щоб спокушати чоловіків, а спрямовують її на благо загалу. У Біблії неодноразово згадується, що краса, сексуальність, чарівність жінки ставала допоміжним інструментом у боротьбі проти ворога. Наприклад, привабливість допомагає таким жінкам, як Естер та Юдит, урятувати цілий народ, тож у Старому Завіті не випадково з'явилися книги, названі їхніми іменами, як висловлення вдячності.

Новий Завіт пропонує зовсім інший погляд на жінку та ставлення суспільства до неї. Зміна усталеної ролі фемінного стала можливою завдяки діяльності Ісуса Христа, який підняв жінку до того рівня, який запропонував він. Ісус піддав під сумнів та осуд старозавітний утилітарний погляд на жінку, який був усталеним досить довго та який навіть саме жіноцтво сприймало як належне. Крім того, Христос нівелював уявлення про вторинність фемінного й урівняв його з категорією

маскулінного шляхом надання їм паритетності перед Господом. Тобто можемо говорити про відновлення цілковитої рівності, яка була закладена при створенні людства та деформована думками та вчинками реального суспільства.

На сторінках Нового Завіту знаходимо згадки про те, що дуже багато жінок стали послідовницями Христа і прагнули перейняти його вчення. Для Ісуса жінки стали втіленням безмежної та сильної віри, прагненням пізнати милість Божу та благодать. Підтвердженням жіночої праведності є й той факт, що після арешту Ісуса відданими йому залишилися саме жінки й саме мироносиці першими відвідали місце його поховання. Це доводить, що жінка демонструє приклад самовідданого служіння Господу, яке в подальшому стане основною моделлю вірності для наслідування.

Урівнявшись з чоловіком у правах, жінки втрачають ту привабливість, яка була властива їхнім попередницям із Старого Завіту. Якщо старозавітна традиція оспівувала жіночу красу, захоплювалася нею, то новозавітні історії згадують цю особливість жінок новозавітного дискурсу. Уважаємо, що це передусім пов'язано з тим, що тепер вектор спрямований на інтернальну довершеність жінки, а не екстернальну: «Ваша окраса нехай не зовнішня, ні золоті убори або вбирання одяг, але захована людина серця в нетлінні лагідного й мовчазного духа, що дорогоцінне перед Богом» (Петр. 3: 3–4).

Однак, незважаючи на паритетну позицію, яку жінка зайняла в релігії, усе ж таки від покірності чоловікові вона не позбавилася. Апостольські наративи пояснюють це тим, що взаємини статей віддзеркалюють небесну ієрархію: «Дружини, коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік голова дружини, як і Христос Голова Церкви, Сам Спаситель тіла! І як коріться Церква Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому» (до Еф. 5: 22-24). Тобто бачимо, що хоч жінці й дозволено виявляти духовне служіння Господу, проте вона все ще залишається заручницею патріархальної традиції, яка пропагує домінуючий характер маскулінного.

Проблема материнства є однією з ключових у корпусі біблійних текстів і безпосередньо пов'язана з тілесністю жінки. Однак варто розглядати її окремо, позаяк вона має чітко виражене психологічне підґрунтя.

У Біблії, зокрема в текстах Старого Завіту, достатньо розповсюдженим і повторюваним є мотив жіночого безпліддя. Основними проблемами, які спричинюють його, є або фізіологічні особливості жінки, або певна ситуація, наприклад,

коли жінка не може мати дітей через несприятливі для їх народження умови: «А Сара, Аврамова жінка, не родила йому... І сказала Сара Аврамові: Ось Господь затримав мене від породу...» (Бут. 16: 1-2); «І молився Ісак до Господа про жінку свою, бо неплідна була...» (Бут. 25: 21); «І був один чоловік з Цар'ї, данівець з роду, а ім'я йому Маноах. А жінка його була неплідна, і не родила» (Суд. 13: 2) тощо. Бездітність ставала неабиякою проблемою, бо продовження роду є однією з магістральних подій для ранньохристиянського суспільства, адже це безпосередньо означає нову віху в історії людства. Узагалі мотив дітонародження деякі дослідники трактують як формальний засіб, за допомогою якого жінка може бути вписана в контекст історії, оскільки її репродуктивна функція є для неї стабілізуючим фактором і дозволяє займати певне місце в суспільстві.

На перший погляд, жінки Біблії бажають народити дитину виключно для виконання своєї репродуктивної функції, продовження роду, що дасть змогу жінці не втратити статусність. У Біблії навіть описано випадок, коли жінка, заради того, щоб стати матір'ю, іде на відчайдушний крок і в пориві бажання обіцяє віддати Господу на службу свою народжену дитину: «І склала вона обітницю, та й сказала: «Господи Саваоте, якщо дійсно споглянеш на біду Твоїї невірлиці, і згадаєш мене, і не забудеш Своєї невірлиці, і даси Своїй невірлиці нащадка чоловічої статі, то я дам його Господеві на всі дні життя його, а бритва не торкнеться його голови» (1Сам. 1: 11). Це доводить, що функція жінки зводилася до обов'язкового народження дитини, яка була, може, не стільки бажаною, скільки б допомогла утвердитися жінці в суспільстві та дати життя ще одному поколінню іудеїв.

Інкони в Біблії зафіксовано факт дітонародження, що пов'язаний із суперництвом самих немовлят, які започатковують міжусобну боротьбу ще в утробі матері, що зрештою призводить до неоднозначності з боку самої жінки, як у випадку Ревеки. Вона, як і більшість згаданих у Біблії жінок, була безплідна, і лише після довготривалих молитов її чоловіка Авраама змогла зачати дитину: «І молився Ісак до Господа про жінку свою, бо неплідна була. І Господь був ублаганий ним, і завагітніла Ревека, жінка його» (Бут. 25: 21). Тут маємо говорити про духовне становлення жінки, яке відбувається саме через факт материнства та надання переваги одному із синів. Як зазначає Книга Буття, Ревека віддає перевагу молодшому сину, Якову, себто духовному началу, що символічно означає відречення від свого земного начала, яке уособлює старший син. Таким чином, при-

ймаючи сторону Якова, жінка обирає можливість пізнати духовну реальність. Однак праведність та благочестивість Ревеки підлягає сумніву, оскільки вона брехнею допомагає улюбленому сину отримати право перворідства, яке належало його старшому брату. Жінка спонукає молодшого сина прийти до свого сліпого батька в подобі Ісава, однак той надто боїться батькового прокляття за свій вчинок: «Може обмацає мене батько мій, і я стану в очах його як обманець, і спроваджу на себе прокляття, а не благословення...» (Бут. 27: 12). Ревека бере всю відповідальність на себе, усвідомлює, що чинить інсинуацію, але пророцтво породжує в ній ще більшу рішучість, бо вона виконує Божу волю: «На мені прокляття твоє, сину мій! Тільки послухай слів моїх...» (Бут. 27: 13). Учинок жінки можна трактувати як свого роду благословенний гріх, оскільки вона дотична до духовного розвитку. Вона є першою жінкою на сторінках Біблії, яка прагнула осягнути сферу духовного та контактувала з Богом, тож її вчинок можна назвати не брехнею, а своєрідним таїнством, зробленим в ім'я вищої ідеї.

Мотив безпліддя має місце й у Новому Завіті, однак тепер він переосмислюється у зв'язку з месіанським наповненням книги. У новозавітних оповіданнях народження дитини сприймається як Божий дар (наприклад, історія Єлисавети – матері Івана Хрестителя). У цій біблійній історії факт народження демонструється крізь призму свідомості самої матері, яка усвідомлює появу дитини як милість Господа: «А після тих днів зачала його дружина Єлисавета, і тайлась п'ять місяців, кажучи: Так для мене Господь учинив за тих днів, коли зглянувся Він, щоб зняти наругу мою між людьми!» (Лук. 1: 24-25). Будучи праведною жінкою, Єлисавета була винагороджена за свою відданість Богу: хлопчик став попередником Ісуса Христа та пророкував його пришествя.

Також згадаймо, напевно, найвідомішу жінку в Біблії, історія якої потрясла уявлення кожного про материнство – Діву Марію. Саме цей образ показує відмінність жінки-матері Нового Завіту від її праобразу в старозавітній традиції. Матері нового часу обрані для того, щоб народити на світ істинних служителів духовного, які зроблять світ досконалішим власною праведністю.

Євангеліє від Луки найповніше подає розповідь про Діву Марію, тоді як інші євангелісти лише обмежуються лаконічними згадками про неї. За Писанням, жінка була обрана Богом як матір Ісуса Христа тому, що впродовж усього життя не пізнала ні спокуси, ні гріховності: «Радій, благодатная, Господь із тобою! Ти благословенна

між жонами!... Ангол промовив до неї: Не бійся, Маріє, бо в Бога благодать ти знайшла! І ось ти в утробі зачнеш, і Сина породити, і даси Йому ймення Ісус. Він же буде Великий, і Сином Всевишнього званий...» (Лук. 1: 28-38).

Народження Сина Божого змусило Марію проявити неабияку мужність, терплячість та силу духу, адже буквально після його народження вона мала його захищати від смерті, уособленої наказом Ірода – убити немовлят та дітей віком до двох років. Попередження про чатуочу небезпеку надалі реалізувалися у снах Йосипа, Маріїного чоловіка, однак логічніше було б ангелам являтися Марії, бо вона є матір'ю Сина Господнього. Можливо, порятунок здійснювався через чоловіка тому, що Йосип як представник сильної статі, має забезпечити свою родину, а жінка – слабка й тендітна, вона на це не здатна. Проте шлях, який вагітна Марія подолала задля відведення загрози від немовляти, доводить, що в жінці прихована колосальна міць та сила, на яку здатен не кожен чоловік. Іще до народження Ісуса жінка відчувала, що її сина чекає складний життєвий шлях, прагнула допомогти йому нести той тягар, але разом із тим усвідомлювала, що його місія є особливою – він має врятувати людство, самотужки спокутувавши гріхи кожного з нас.

Однак образ Пречистої Диви Марії, на жаль, навіть після народження Ісуса Христа так і залишається не розкритим, більше того, про подальшу долю матері Спасителя біблійні тексти майже нічого не говорять. Трапляються поодинокі згадки про присутність її при трагічному поході на Голгофу та смиренність, з якою вона прийняла уготовану їй синові долю. У момент розп'яття Сина Божого Марія тиха і смиренна. Її віра у власну дитину особлива, бо вона знала, що ці страшні муки Ісуса – це воля Господа, Його Отця. До речі, у жодному Євангелії не згадується про те, що Марія була на похованні сина, що у свою чергу є беззаперечним підтвердженням її віри в його воскресіння.

Лідерство як форму соціального впливу та влади частіше приписують чоловікам, ігноруючи потенційні можливості жінок та їхні лідерські якості. Історія містить приклади сильних, вольових жінок, які були лідерами ідей та доводили, що жінка рівноправна чоловікові й може вести за собою маси та надихати інших на боротьбу. Біблія містить кілька історій, у яких фігурують жінки-лідерки.

Уособленням жіночого лідерства є Міріам, сестра Мойсея. У Книзі пророка Міхея, ідеться про те, що жінка сприймалася як одна з трьох осіб, котра стоїть біля витоків формування «нового»

народу, в час, коли необхідно було викарбувати новий тип мислення ізраїльтян: «Я вивів тебе з Єгипетського краю і викупив тебе з дому неволі. Послав я був перед тобою Мойсея, Аарона та Міріам» (Міх. 6: 4). Коли розповідається про вихід ізраїльського народу з-під поневолення, то зазвичай згадуються Мойсей та Аарон як лідери та провідники, але постать Міріам чомусь замовчується. Ми не маємо ігнорувати той факт, що Міріам долучилася до колосальної події звільнення ізраїльського народу від гніту єгиптян.

Варто звернути увагу й на постфактумні реалії виходу ізраїльтян із Єгипту, коли вони були цілком порятковані Богом від навали єгиптян, а саме на хвалебну пісню, яку співали і Мойсей, і Міріам. Однак, незважаючи на те, що обидва тексти прославляли Бога та дякували йому за порятунок, лише пісня Міріам заохочує народ, і передусім жіноцтво, до подяки Всевишньому за визволення. Пісня Міріам починається словами: «Співайте для Господа, бо дійсно звеличився Він, коня й верхівця його кинув до моря!» (Вих. 15: 21), що засвідчує її як лідерку, бо вона усвідомлює, що до всіх людей треба промовляти просто й навчити їх дякувати Богові в такий спосіб, який вони можуть прийняти.

Однак можемо спостерігати й іншу, затінену іпостась особистості Міріам, що зрештою призводить до конфлікту. Ситуація пов'язана із кризою Мойсеєвого провідництва, що відчули Міріам з Аароном і звернулися до Господа: «Чи тільки з Мойсеєм Господь говорив? Чи ж не говорив Він також із нами?» (Числ. 12: 2). Але за свій бунтівний настрій проти несправедливого поціновування власної діяльності поплатилася лише жінка, хоча діяла вона у співучасті з чоловіком – на Міріам була наслана шкірна хвороба: «І запалав гнів Господній на них, і Він пішов, а хмара відступила з-над скинії. А ось Маріам прокажена, збілівши, як сніг! І обернувся Аарон до Маріам, аж ось вона прокажена!» (Числ. 12: 9). Згадаймо, що в старозавітній системі мислення хвороба є покаранням за гріх, і недуга Міріам нівелює розуміння, що ця людина є праведною, але ізраїльтяни не сприйняли її як грішницю, а навпаки – вона була пошанована, бо народ не рушив з місця, допоки вона не зцілилася. І це підтверджує неабиякий авторитет жінки, яку сприймали як лідерку, рівноправну чоловікові.

Лідерство також притаманне і пророчиці Деворі, яка в добу панування патріархату виконувала нетипову для жінки функцію – посідала найвищий державний чин. Її діяльність спричинена прагненням звільнити поневолений ідолопо-

клонством Ізраїль та не втратити віри серед іудеїв. У Книзі Суддів Девора є єдиною жінкою серед суддів, а також єдиною з біблійних жінок, які водночас поєднують пророчий дар та громадянську діяльність: «У той час була суддею Ізраїля Девора пророчиця, дружина Лапидорофа;... і приходили до неї сини Ізраїлеві на суд» (Суд. 4: 4-5). Маючи одночасно статус пророчиці та судді, Девора зосереджує у своїх руках владу як посередника між Словом Божим та народом, а також виконує функцію лідера, який за допомогою слова здатен започаткувати зміни. Авторитетності жінці додає й те, що вона не тільки промовляє, а й діє, що підтверджує, зокрема, її згода супроводжувати Варака, воєначальника іудейського війська, для битви проти ханаанців, оскільки чоловікові був необхідний дар пророчиці: «Варак сказав їй: якщо ти підеш зі мною, піду; а якщо не підеш зі мною, не піду; [тому що я не знаю дня, в який пошле Господь ангела зі мною]» (Суд. 4: 8). Таким чином, бачимо значиму для воєнної справи постать жінки, на думку та передбачення якої покладається чоловік і до того ж довіряє їй долю всього воїнства. У цьому поході Девора стала безпосередньо діє як посланець Господа, вона діє рішуче та цілеспрямовано, без сумнівів бере на себе відповідальність за народ та наслідки сутички ізраїльтян та ханаанців, що, безперечно, підтверджує її лідерство.

Своєрідну форму впливовості уособлює Естер, яка є однією з небагатьох жінок, які рятують єврейський народ. Жінка була повністю віддана власній релігії та одноплемінникам, тож у ситуації найбільшої для них загрози бере на себе відповідальність за їхній порятунок. Будучи улюбленою жінкою правителя, Естер, знаючи, що нікому не дозволено наближатися до царя, і навіть їй – цариці та його дружині, ризикує й просить чоловіка про скасування його постанови (винищення всіх євреїв), що власне він і виконав: «...якщо я знайшла благовоління в очах твоїх, царю, і якщо царю благоугодно, то нехай будуть даровані мені життя моє, за бажанням моїм, і народ мій, на прохання моє! Бо продані ми, я і народ мій, на знищення, вбивство і загибель» (Есф. 7: 3-4). Усвідомлюючи, що вона б не змогла спостерігати за знищенням свого народу, жінка покладається на волю Господа й усвідомлює свою роль у спасінні іудеїв: «...і потім піду до царя, хоча це проти закону, і якщо загинути – загину» (Есф. 4: 16). У вчинках та словах жінки простежується солідарність зі своїм народом, а також те, що вона цінує своє походження й готова на будь-який крок, щоб захистити своє.

Традиційно людство розглядає маскуліність та фемінність як категорії, що мають зовсім різні чесноти та характеристики. Наприклад, жінкам приписують надмірну емоційність, лагідність, поступливість, тендітність тощо, тоді як чоловіки уособлюють раціоналізм, твердість характеру, фізичну силу, благородство, сміливість, мужність, хоробрість, подекуди жорстокість. Однак Біблія містить історії, які оповідають про жінок, у характері яких поєднуються ознаки, приписані обом статям.

Однією з таких жінок є Юдит, яка репрезентує тип жінки, що в складних обставинах приймає радикальне рішення й у такий спосіб рятує ціле містечко. Історія Юдит розповідає про часи, коли іудеї, переживши вавилонський полон, страждали й не знали, як стримувати натиск загарбників. Тож Юдит наважується повпливати на рішення муниципалітету: «...бо наше рабство не вийде нам на ласку, але Господь, Бог наш, зробить з нього безчестя» (Юд. 8: 23). Стикаючись з недовірою старійшин до пропозицій щодо порятунку ізраїльтян, Юдит не згодна виконувати уготовану для неї чоловічим світом роль уярмленого чоловічою думкою об'єкта, тож приймає рішення допомогти своєму народові. До ворога вона рушає беззахисна та самотня, маючи лише свою вроду та жіночність, яку справляє неабияке враження на ватажка ворожої сторони: «...і дивувалися красі її, а через неї дивувалися синам Ізраїля, і говорили кожен ближньому своєму: хто знехтує такий народ, який має таких дружин у себе!» (Юд. 10: 19). У тексті акцентовано відповідальність, з якою підійшла Юдит до підготовки задуманого: «...обмилася, намастилася чистим миром, причесала гарно волосся на голові, наклала на неї турбан і надягнула одягу своїх веселощів... На ноги надягнула вона сандалі, наклала обручки, нашійники, персні, кульчики й усі свої прикраси, й причепурилася вельми...» (Юд. 10: 3-4). Урешті-решт, засліплений вродливістю ізраїльтянки і маючи намір нею оволодіти, ворог був убитий: «...підійшовши до стовпчика постелі, що стояв у головах Олоферна, вона зняла з нього меч його і, наблизившись до постелі, схопила волосся голови його... І з усієї сили двічі вдарила по шії Олоферна і зняла з нього голову і, скинувши з постелі тіло його, взяла зі стовпів завісу» (Юд. 13: 6-9). Після смерті ватажка вороже військо відступає, а Юдит за свій вчинок була пошанована як старійшинами іудеїв, так і кожним ізраїльтянином, бо у важкий час не вона пожертвувала собою і врятувала їх: «...І збіглися всі жінки ізраїльські бачити її, і благословляли її...» (Юд. 15: 12).

Про подібну ситуацію читаємо в Книзі Суддів, яка органічно поєднана з історією Девори, а саме історію Яель. Подія, у якій бере участь ця жінка, розгортається в часи, коли Ізраїль потерпав через військову кампанію Явіна, яка передбачала абсолютне поневолення народу. Щоб врятувати Ізраїль, Девора та Варак, згадані в Книзі Суддів, готуються до битви, але пророчиця попереджає чоловіка про те, що перемогу вдасться здобути завдяки жінці й що лаври та почесні отримає вона: «...[знай, що] не тобі вже буде слава в цьому поході, в який ти йдеш; але в руки жінки віддасть Господь Сисару» (Суд. 4: 9). Проте подібні аргументи не бентежать генерала, а демонструють усвідомлення чоловіком обмежень та готовність пожертвувати визнанням для порятунку народу. У момент битви Господь «...привів у замішання Сисару і всі колісниці його і все ополчення його від меча Варака, і зійшов Сисара з колісниці і побіг пішки» (Суд. 4: 15). Ганебна втеча приводить ворога до намету Яель. Цікаво, що Сисара не просив прихистку в жінки, принаймні в тексті про це нічого не сказано. Проте читаємо: «І вийшла Яель назустріч Сисарі і сказала йому: зайти, господарю мій, зайти до мене, не бійся» (Суд. 4: 18). Прийнявши чоловіка у своїй господі, Яель піклується про нього: дає напитися молока та накриває його килимом, обіцяючи нікому не говорити, де наразі перебуває. Заспокоюючись, Сисара засинає, а Яель «...взяла кіл від намету, і взяла молот у руку свою, і підійшла до нього тихенько, і встромила кіл у скроню його так, що проколола до землі...» (Суд. 4: 21).

Якщо мотиви Юдит зрозумілі, то Яель залишає за собою простір для інтерпретації. Дії жінки досить неоднозначні та протилежні за своєю суттю: з одного боку, вона постає як спокусниця, оскільки, будучи заміжною, запрошує до своєї оселі іншого чоловіка, а також проявляє материнські інстинкти – годує, укриває; з іншого – Яель є жінкою, яка свідомо вчиняє насильство над чоловіком, чим руйнує маскулітний синдикат на насильство. Тут зацентровано факт насильства, про мотиви якого можемо тільки здогадуватися. Сама того, можливо, не усвідомлюючи, Яель врятувала народ Ізраїля та стала героїнею, на яку чекало восхвалення та благословення ізраїльтян: «Нехай буде благословенна між жонами Яель, дружина Хевера кенеянина, між жонами в наметах нехай буде благословенна!» (Суд. 5: 24).

Біблія як сакральна книга впродовж віків засуджує блуд та розпусту як деструктивний вплив на шлюб (якщо це здійснюється подружжям) та на життя в цілому, вважає, що це утілення амо-

ральності, спричинює як духовну, так і фізичну смерть. Цікаво, що Біблія приписує роль блудниці жінці, але ніяк не зазначає, що чоловікам також властива розпусна поведінка: «Бо блудниця — то яма глибока, а криниця тісна — чужа жінка. І вона, мов грабіжник, чатує, і примножує зрадників поміж людьми» (Прип. 23: 27-28). На нашу думку, саме ця думка породила стереотипне уявлення про фемінне як категорію, для якої характерна розпусна поведінка, що змушує маскулітне скоювати гріх та піддаватися тілесним утіхам, тим самим втрачаючи свою благодать.

Узагалі лексема блудниця використана в Біблії першочергово на означення безбожного й розпусного способу життя ізраїльтян, коли вони порушували Божі заповіді і вдавалися до ідолопоклонства та інших пороків: «Як зробилася блудницею вірна столиця, сповнена правосуддя! Правда жила в ній, а тепер – убивці» (Іс. 1: 21). Однак, незважаючи на те, що Святе Писання засуджує блудниць, усе ж таки в ньому йдеться про багатьох із них як жінок, які відіграли вагомий роль для іудейської та християнської історії загалом.

Однією з найвідоміших блудниць у Біблії є Рахав, історія якої є частиною оповіді про завоювання в книзі Ісуса Навина. Згідно з оповіддю, двоє ізраїльтян за наказом Ісуса вирушають дослідити землі Єрихону і, прийшовши в місто, увійшли в будинок блудниці Рахав, яка врятувала чужинців від осуду містян і тим самим зберегла життя своїй родині й собі. У тексті немає прямої вказівки на мотив жінки й не пояснюється, чому вона так вчинила, однак ми можемо зробити висновок, спираючись на її діалоги з ізраїльтянами. Зокрема Рахав артикулює ідею єдинобожжя, яка не була характерна для жителів Єрихону, бо ті все ще залишалися язичниками, тож у тексті підкреслено віру жінки в Ягве як свого істинного Бога й беззаперечність його могутності: «...бо Господь Бог ваш є Бог на небі вгорі і на землі внизу» (Нав. 2: 11); «...я знаю, що Господь віддав землю цю вам, тому що ви навели на нас жах, і всі жителі землі цієї прийшли від вас у страх» (Нав. 2: 9) тощо. Рахав, ми вважаємо, особисто для себе прийняла віру в християнського Бога задовго до приходу ізраїльтян у Єрихон, оскільки, опинившись у скрутному становищі, не вагаючись, прийняла клятву чужинців, які формально належать до іншого віросповідання. Цілком можливо, що вчинок Рахав був викликаний бажанням жінки обернути у християнство весь Єрихон та запровадити, так би мовити, модель єдинобожжя. Ця ситуація, як нам здається, є певною імітацією більш глобальної події, а саме моменту Виходу ізраїльтян з Єгипту:



у скрутний час Господь вирішив врятувати Рахав, віра якої потребувала емансипації, а середовище, у якому вона знаходилося, блокувало вивільнення її християнської сутності.

Неоднозначною є й постать Тамар, невістки Іуди. Вона не втілює розпусту як таку, бо обрала роль блудниці самостійно – так вимагали обставини. Жінка вирішує хитрістю домогтися від Іуди виконання левіратського обов'язку, для чого прикидається повією: «І зняла вона з себе одяг удівства свого, покрила себе покривалом і, закрившись, сіла біля воріт Енаїма...І побачив її Іуда і прийняв її за блудницю, тому що вона закрила лице своє» (Бут. 38: 14-15). Для реалізація задуманого Тамар перебирає на себе роль не шанованої соціально жінки: «він повернув до неї і сказав: я увійду до тебе. Тому що не знав, що це невістка його...і зачала вона від нього» (Бут. 16-18). Проте скоєне обернулося для Тамар однією з найгостріших форм утиску жіночої та й узагалі людської гідності – загрозою смерті. Дізнавшись, що Тамар вагітна, Іуда повеліває спалити її, що було найжорстокішим покаранням для жінок, які займалися проституцією. Однак звинувачень чоловіка зрештою вдалося уникнути ледь не в останню хвилину, коли Тамар надала докази, які підтверджували причетність Іуди до її вагітності: «...я вагітна від того, чиї ці речі» (Бут. 38: 25). Жінці вдалося врятувати себе лише завдяки своїй сміливості та кмітливості. Несправедливо, що за розпусну поведінку невістки Іуда вважає цілком адекватною мірою покарання смертну кару, у той час, як своєї розбещеності не визнає. Лише тоді, коли Тамар та Іуда зустрічаються на площі, останній нарешті усвідомлює праведність жінки, яку він не зміг у ній пізнати через власні упередження: «... вона правіша за мене, тому що я не дав її Шелі, сину моєму. І не пізнав її більше» (Бут. 38: 26). Іуда, здається, осмислив учинок Тамар зовсім з іншого боку й зрозумів, що вона є жінкою, яку треба захищати та піклуватися про неї.

Звернемось до інших біблійних образів – постатей метафоричних сестер, які уособлюють два міста: «...були дві жінки, дочки однієї матері, і блудили вони в Єгипті, блудили у своїй молодості; там зім'яті груди їхні, і там розбестили дівочі соски їхні. Імена їх: старшої – Огола, а сестра її – Оголива... й іменувалися – Огола Самарією, а Оголива Єрусалимом» (Єз. 23: 3-4). Уважаємо, що їхнє родство – це символ двох духовно близьких напрямів однієї релігії ізраїльського народу, який прийняв єдинобожжя. Однак очевидним при прочитанні є трансльоване дорікання та осуд обраного народу за зрадливість, оскільки в

цьому випадку блудодіяння означає звернення до «фіктивних» вірувань.

Огола відображає віру в Єдиного Бога, яка обрала для себе східні вірування, себто політично-релігійну концепцію народів Ассирії та Давнього Єгипту, в якому на той час панувало язичництво та політеїзм. Єгиптяни буквально сприймали сенс Святого Письма, що в результаті призвело до втрати духовності та суспільного беззаконня. Однак вона була покарана за свій вчинок, оскільки «вони [єгиптяни] відкрили наготу її, взяли синів її синів і дочок її, а її вбили мечем» (Єз. 23: 10). Убивство Оголи можна трактувати як знищення поганською тональністю ідей єдинобожжя як такого, а «взяття її дітей» – як поневолення його представників та намагання обернути їх у політеїстичну віру.

Образ Оголиві репрезентує, швидше, християнську релігійну з усіма її відгалуженнями, оскільки блудодіяння Оголиві примножилися, тобто християнство поширилось на значну частину народів: «...ця ще примножила блудодіяння свої, ... І прийшли до неї сини Вавилону на любовне ложе, й осквернили її блудодійством своїм, і вона осквернила себе ним» (Єз. 23: 14-17). Однак Оголіва не задовольнилася цим і, «згадуючи дні молодості своєї» (Єз. 23: 19), повернулася до єгиптян з їхнім служінням багатьом ідолам. Постійна згадка в тексті про «відвертання душі» якнайвлучніше характеризує поведінку жінок-блудниць, які мали фізичний контакт з багатьма чоловіками, а у випадку з Оголівою – з цілими народами. Трактуючи образ «відверненої душі від коханців», підкреслимо, що віра, яку намагалися сповідувати конкретні народи, не завжди себе виправдовувала й тому втрачала актуальність у тих, хто її сповідував. Історія загальноновизнаного християнства, уособленого Оголівою, є більш трагічною, оскільки представники різних його напрямків, наголошуючи на своїй відданості Єдиному Богу, водночас суперечать собі, оскільки проповідують ідею божого триєдинства, що прямо порушує наказ Всевишнього. Тому Огола та Оголіва відображають форми раннього християнства, для якого характерні невизначеність та певна недосконалість, оскільки воно допускає відступництво від цінностей та догм, які пропагуються.

Ще одним символічним образом є постать Вавилонської блудниці, яка згадується в Одкровенні Іоана Богослова й уособлює Вавилон. За легендами, місто було знищене, оскільки наслідувало поведінку язичників, розпусту, перелюб, які призвели в першу чергу до духовного занепаду, а потім і фізичного.

Вавилонська блудниця описана детально, з акцентом на її тілесних особливостях: «І побачив я жінку, що сиділа на червоній звірині, переповненій іменами богозневажними, яка мала сім голів і десять рогів. А жінка була одягнена в порфіру й кармазин, і приоздоблена золотом і дорогоцінним камінням та перлами. У руці своїй мала вона золоту чашу, повну гидоти та нечести розпусти її» (Одкр. 17: 3-4). Проте більша увага в тексті зосереджена на описі звіра, на якому сидить розпусниця, бо вона полонила тих, кого він уособлює. Наявність семи голів та десятих рогів відсилає до такого тлумачення: це всі колишні та майбутні правителі Вавилону, які, пізнавши смак розпусти, спричинять руйнацію могутнього міста.

Однак цікаво, що блудодіяння здійснюють царі, які швидше за все є чоловіками, але втіленням їхньої розпусти вважається жінка. На нашу думку, такий розподіл ролей є ідеологічно-упередженим і пов'язаним з гріхопадінням перших людей, у чому звинувачують саме жінку і, за деякими легендами, її розпусну натуру, за що вона була покарана (маємо на увазі больовий процес пологів). Вавилонська блудниця, хоч і антропоморфний персонаж, але все ж наділена ознаками фемінного й за свою діяльність має поплатитися. Проте, вважаємо, що опис її покарання можна співвіднести з досить жорстокими реаліями сьогоденного світу, зокрема фізичного та сексуального насилля: «А десять рогів, що ти бачив їх, та

звірина, вони зненавидять розпусницю, спустошать її й обнажать, і з'їдять її тіло, і огнем її спалять» (Одкр. 17: 16). Усупереч тому, що розпушта дійсно є гріхом та інколи має велику владу над людьми, усе ж такі неправомірним трактувати її через фемінний образ, оскільки вона властива не тільки жінкам. Вавилонська блудниця ототожнюється з містом, однак у перекладах вона позбавлена андрогінності, що дозволяє припустити, що текст певною мірою шовіністично налаштований проти жінки.

Ще один присутній факт, що згадується в Біблії – це спустошення блудниці. З етимологічного погляду дієслово «спустошити» в біблійних текстах пов'язане з іменником «пустеля» й нерідко вказує на порожнечу, непридатні для проживання території. Однак вважаємо, що в цій оповіді така дія набуває ширшого значення – обезлюднення, яке можна трактувати як безпліддя, що є евфемізмом сексуального насилля.

**Висновки.** Таким чином на аналізі окремих образів ми спробували окреслити певні жіночі моделі поведінки: жінка як матір, лідерка, розпусниця, блудниця, вона може бути сміливою і жорстокою. Однак гендерне питання в Біблії потребує глибшого наукового осмислення. Виокремлені нами окремі жіночі образи та спроба їх аналізу в різних вимірах – психологічному, соціальному, релігійному – засвідчують безсумнівний інтерес до проблеми жіночого досвіду в текстах Святого Письма.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Басаурі Зюзіна, А-М. Гендер в релігієзнавстві: західний досвід та українські реалії. Гендер, традиція і релігія. *Журнал «Я»*. 2017. № 2, 2–5.
2. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту [пер. Філарета]. Київ. 2004. 1403 с.
3. Білик А. Біблійні жінки. Тернопіль: Навчальна книга. Богдан, 2016. 932 с.
4. Кімел М. Гендероване суспільство [переклад з англ. С. Альошкіної]. Київ: Сфера, 2003. 490 с.
5. Теслюк Г. До питання зображення жіночого насильства в Біблії: історії Яель та Юдити. *Наукові записки НаУКМА*. Том 8. 2021. С. 80–87.
6. Mary Daly. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press, 2015. 227 с.

#### REFERENCES

1. Basauri Ziuzina, A-M. Gender in religious studies: Western experience and Ukrainian realities. Gender, tradition and religion]. *Zhurnal "Ya"*, № 2, 2–5. [in Ukrainian].
2. Bibliia. *Knyhy Sviashchenoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu* [per. Filaret] [Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament [trans. Philaret]]. Kyiv. 2004. 1403 s. [in Ukrainian].
3. Bilyk A. *Bibliini zhinky* [Biblical women]. Ternopil: Navchalna knyha. Bohdan, 2016. 932 s. [in Ukrainian].
4. Kimmel M. *Henderovane suspilstvo* [pereklad z anhl. S. Alyoshkinoi] [Gendered society [translated from English. S. Alyoshkina]]. Kyiv: Sfera, 2003. 490 s. [in Ukrainian].
5. Tesliuk H. *Do pytannia zobrazhennia zhinochoho nasylstva v Biblii: istorii Yael ta Yudyty* [Regarding the depiction of female violence in the Bible: the stories of Yael and Judith]. *Naukovi zapysky NaUKMA*. Tom 8. 2021. S. 80–87. [in Ukrainian].
6. Mary Daly. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press, 2015. 227 с.