

УДК 81'27:27-243.63

СОЦІОЛІНГВІСТИЧНИЙ АНАЛІЗ ПСАЛМА 131

Галина Теслюк

*Український католицький університет,
Філософсько-богословський факультет, кафедра біблійних наук,
вул. Хуторівка, 35а, м. Львів 79070, Україна,
тел.: (032) 240 99 40
email: teslyuk@ucu.edu.ua*

Проаналізовано єврейський текст Псалма 131 із соціолінгвістичної перспективи. Розглянуто використання єврейської лексики לִמָּוֶת – ‘відлучена від грудей матері дитина’ у метафоричному значенні для опису божественно-людських стосунків. Представлено текстуальні особливості єврейського тексту псалма та рецепцію цього тексту ранніми перекладами Біблії – Септуагінта (давньогрецька), Вульгата (латинська), Пешітта (сирійська), Таргум (арамейська). Описано релігійних досвід жінок в давньому Ізраїлі. Проаналізовано використання Псалма 131 у ритуально-культовому контексті.

Ключові слова: Єврейська Біблія, Старий Завіт, псалми, давній Ізраїль, текстуальна критика, давні переклади Біблії, жіноче авторство, релігійний досвід жінок.

DOI: <http://dx.doi.org/10.30970/vpl.2020.72.10932>

Постановка проблеми та актуальність проблематики. Псалом 131 – поема, у якій автор(ка), використовуючи метафору відлученої від грудей матері дитини, навчає та закликає вірян довіряти Богові й визнати залежність від Бога. Ідея написати статтю про цей псалом виникла після дискусії про те, чи могла цю поему написати жінка і чи можливо навіть ‘почути’ в ній голос жінки. Попри те, що питання визначення статі автора давнього тексту дуже спекулятивне, особливо, коли небезпідставно усталилася думка (і доведено), що Єврейську Біблію писали й редагували переважно чоловіки, вважаю, що можна виявити жіночий голос у цьому творі. Агалая Бреннер зазначає, що, попри складність дослідити конкретного автора біблійних текстів, концепт ‘текстуалізованого голосу’ дає змогу віднайти жіночий голос і спробувати проаналізувати жіночий релігійний досвід, який став частиною канонічного тексту [3: 1-16]. Цей голос вбудований у метафору і сам є метафорою як такою. Як риторичний прийом метафора не обов’язково пов’язана з авторством, а радше з образністю, що властива тогочасній культурі, є частиною менталітету. У Псалмі 131 – це жіночий образ *матері* і її *відлученої від грудей* дитини, які псалмоспівець використав як джерело заохочення для спільноти Ізраїля довіряти Господеві. Іншими словами, автор змушує жінку *говорити* про одне з її найцінніших і найдорожчих переживань – материнство. Ба більше, псалмоспівець дуже уважний до нюансів цього досвіду: уважне використання терміна לִמָּוֶת – дослівно ‘відлучена від грудей матері дитина’ – вказує на добру обізнаність з означеним фізіологічним досвідом матері-дитини. Відлучення дитини від грудей супроводжується не лише фізіологічними змінами у стосунках між матір’ю і дитиною, але й позначається на

психологічному та емоційному стані обидвох. З'являються нові форми взаємин між матір'ю і дитиною: з одного боку, дитина стає більш самостійною, з другого – у моменти небезпеки та невпевненості саме материнське пригортання заспокоює дитину. Ця метафора людської душі як відлученої від грудей матері дитини допомагає читачеві зрозуміти й відчувати, як досвід *міжлюдських стосунків* сформував сприйняття *божественно-людських взаємин*.

Мета пропонованої статті – проаналізувати Псалом 131 (Висхідну пісню) із соціолінгвістичної перспективи, беручи до уваги текстуальні особливості поеми, продемонструвати, що в молитовній збірці псалмів можна почути жіночий голос й описати важливість жіночого релігійного досвіду для суспільства давнього Ізраїля. Зазначмо, що Старий Завіт свідчить про присутність жінок, які співали гімни та / або молилися разом із чоловіками під час спільних богослужінь (наприклад, Вих 15, 20-21; Втор 31, 12; Суд 5, 1-31; Пс 68, 25; 148, 12-13; 2 Мак 3, 19-20) [9: 130]. Також, хоч і небагато, але все-таки наявні приклади молитов жінок від першої особи у Біблії: молитва Марії, сестри Мойсея, де вона закликає народ Ізраїля прославляти Бога (Вих 15, 20-21), молитва Дебори (Суд 5, 1), молитва Анни (1 Сам 2, 1), молитва Юдити (Юдт 9, 1). **Досягнення мети** передбачає виконання наступних завдань: 1) перекласти єврейський текст псалма українською мовою (авторський переклад); 2) проаналізувати текстуальні варіації окремих слів і виразів із філологічної та стилістичної перспектив; 3) провести екзегетичне дослідження поеми, беручи до уваги історичний та соціальний контекст. Єврейський текст, який використовується у статті, взято з *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (далі *BHS*); український текст – переклад о. І. Хоменка.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Останні три десятиліття в біблійних дослідженнях позначені пошуком жіночого авторства біблійних текстів. Таке зацікавлення зумовлене бажанням науковців віднайти жіночий голос у релігійному досвіді Ізраїля, задокументованого у Біблії, і продемонструвати суб'єктність давніх ізраїльтянок. До сьогодні вийшло кілька розвідок, які заторкують питання жіночого авторства в контексті історичних наративів: 1) Hillel I. Millgram, *Four Biblical Heroines and the Case for Female Authorship: An Analysis of the Women of Ruth, Esther and Genesis 38* (McFarland & Company 2007); 2) Athalya Brenner-Idan, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (T&T Clark Cornerstones 2015); 3) Sarah Palmer, *Recovering Female Authors of the Bible // Studia Antiqua* 15/1 (2016). Варта зазначити також, що у збірнику статей *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* [3] дослідники стверджують, що відшукати авторські жіночі тексти означає не лише довести, хто є автором обраного тексту, а й розглянути ідеологічні зацікавлення у тексті, образи і метафори, перспективи, з яких подається оповідь чи описується досвід. Аналіз Псалма 131 – спроба відшукати жіночий голос у поліфонії голосів релігійного досвіду.

Виклад основного матеріалу

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד יְהוָה לְאִגְבֵּה לְבִי וְלֹא־רָמוּ עֵינַי וְלֹא־הִלַּכְתִּי בְּגִדְלוֹת וּבִנְפִלְאוֹת מִמֶּנִּי:
אִם־לֹא שׁוֹרְתֵי יְדוּמֵמַתִּי נִפְשִׁי כְּגַמְל עָלַי אִמּוּ כְּגַמְל עָלַי נִפְשִׁי:
יְחַל יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם:

- в. 1 Висхідна пісня. Давидова. Господи, не вивищувалося моє серце, мої очі не неслися вгору. Я не ходила серед речей надто величних та чудесних для мене.
- в. 2 Але я втихомирила і заспокоїла мою душу, немов відлучена від грудей дитина на руках своєї матері, немов відлучена від грудей дитина на мені [є] моя душа.
- в. 3 Уповай, Ізраїлю, на Господа від нині і назавжди.

ПРИМІТКИ ДО ПЕРЕКЛАДУ ТА ТЕКСТУАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ

אֶל־מַעַל

Перший вислів, на який варто звернути увагу, – אֶל־מַעַל, оскільки він може виражати дві протилежні реакції. Його можна тлумачити або як чітке ствердження у контексті вигуку присяги / бажання, як-от ‘певно’, ‘дійсно’, ‘правдиво’ [4: 50; 14: 60], або як чітке заперечення – ‘але’, ‘радше’, ‘замість’ [4: 50; 14: 61]. Давні переклади *Песімта* і *Септуагінта* засвідчують ці два значення: אֶל – ‘але’, ‘радше’, ‘проте’ [21: 17; 28: 132-133] і εἰ μὴ – ‘певно’, ‘справді’ [6: 90-91]. Використання сполучника ‘але’ добре підходить до контексту з потрійними негативними вигуками у вірші 1б (לֹא־גָבַחְתִּי – ‘не вивищувалося’, לֹא־רָמַו – ‘не неслися вгору’ і לֹא־הִלַּכְתִּי – ‘я не ходила’) і позитивних тверджень у вірші 2 (שָׁנַו וְדָמַו – ‘я втихомирила і заспокоїла’). Вживання цієї фрази має подвійну мету: наголосити на контрасті між двома прямо протилежними твердженнями та представити вигук впевненості. Йдеться про твердження у в. 1, де молільниця визнає велич Божих діл, свою малість, і це спричиняє її хвилювання, тому у в. 2 вона ‘втишується, знаходить спокій’.

וְיָנַו

Значення дієслова וְיָנַו (піель, перф. перш. ос. одн. √וּנַו) – неоднозначне. Єврейсько-англійські лексикони пропонують дві семантичні можливості: по-перше, ‘вирівняти’, ‘зрівняти’, ‘згладжувати’; по-друге, ‘розмістити’, ‘лягати’ [4: 1000-1001; 13: 1437-1438]. Давні версії та коментарі також підтримують неоднозначність слова וְיָנַו. Таким чином *Септуагінта* відтворює וְיָנַו як ἐταπεινoφρόνoυν – ‘я принизився (у думці / поведінці)’. Арамейська вміщує וְיָנַו לַפּוּם – ‘я поклав руку на рот’ [29: 226]. Мідраш псалмів також застосовує перше значення וְיָנַו: “Натомість я *стримав* свою душу і *принизив* її, я як дитина, відлучена від своєї матері: так, моя *душа є навіть* як відлучена від грудей дитина: як дитина щойно взята з утроби її матері – такою була душа моя” [2: 316]. Тоді як *Песімта* використовує הִחַו – ‘я принизився’ / ‘я *вгамувався*’ і латинська версія відчитує *humiliter sentiebam* – ‘я почувався покірним’. Лорен Кроу зазначає, що для וְיָנַו більше підходить переклад ‘я принизила себе’ як метафора для самозневаги, можливо, ґрунтована на фізичній поставі як ознаці смирення [7: 92-93]. *Септуагінта* (εἰ μὴ ἐταπεινoφρόνoυν ἀλλὰ ὕψωσα τὴν ψυχὴν μου – ‘справді, я принизився, але підняв душу мою’) також в перекладі передає ідею приниження. Цей образ вказує на молитву не гордовиту, як стверджено у в. 1б-г, а радше на покладливу душу перед Господом. Проте вважаємо, що переклад ‘я заспокоїлася’ краще підходить до образу вгамованої дитини на колінах своєї матері в контексті в. 2. Ба більше, на рівні структури можемо побачити синонімічний паралелізм, щоб описати власне заспокоєння: וְיָנַו וְדָמַו – ‘я втихомирила і заспокоїла свою душу’.

דָּוַמְתִּי

Дієслово עָלַם у формі поєль має значення ‘заніміти, замовчати, втихомиритися’ [4: 198-199; 14: 226]. *Apparatus criticus* із *BHS* вказує, що декілька єврейських манускриптів і *Senftuaginta* містять інше дієслово: רָוַמְתִּי / ῥῶμσα – ‘я піднесла’. *Vulgata* також підтримує останнє тлумачення (sed *exaltavi* animam meam), тоді як у *Pešittim* цей термін опущено взагалі.

$\text{פָּגַמְל עָלַי אִמּוֹ פָּגַמְל עָלַי נָפְשִׁי}$

Повторення фрази פָּגַמְל зумовило палку дискусію щодо змісту цього вірша. Частина дослідників трактує це повторення як помилку писаря і пропонує видалити вираз та не брати його до уваги при перекладі [5: 42; 27: 61-62]. Упорядники *BHS* пропонують змінити вислів עָלַי פָּגַמְל на עָלַי תִּגְמַל ‘ти впорався великодушно’ або עָלַי תִּגְמַל – ‘(душа) вгамована зі мною’, розглядаючи це також як помилку писаря. *Pešittim* перекладає ці речення майже дослівно: $\text{אִמּוֹ פָּגַמְל עָלַי אִמּוֹ פָּגַמְל עָלַי נָפְשִׁי}$ – ‘як відлучена дитина від своєї матері і як відлучена дитина від мене є моя душа’. Тоді як *Senftuaginta* і *Vulgata* відтворюють кожен із двох виразів פָּגַמְל (פ) по-різному: 1) $\text{ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον}$ / *ablactatum* – ‘як дитина без молока’ і 2) ὡς ἀνταπόδοσις / *retributio* – ‘як винагорода, відплата’. Термін פָּגַמְל (каль пасив. дієприкм. чол. дійсн.) походить від дієслова פָּגַמ , яке означає ‘впоратися повністю або адекватно з’, ‘відлучити від грудей’, ‘дозріти’ [4: 168; 14: 197]. Сейболд зауважує, що в контексті взаємин між матір’ю та дитиною це дієслово зазвичай означає ‘відлучити дитину від її / його матері молока’, і, як наслідок, субстантивований дієприкметник פָּגַמְל позначає ‘відлучену дитину’ – ‘дитину, яка завершила першу фазу життя’ [26: 26-27]. *Pešittim* і *Таргум на Псалми* чітко застосовують ‘відлучену дитину’ як метафору: פָּגַמְל (пасив. дієприкм. жін. одн. дійсн.) від дієслова פָּגַמ ‘відлучити від грудей’, ‘вгамовувати’, ‘навчати самоконтролю’, ‘привчати до поміркованості’ [26: 26-27] / іменник פָּגַמְל походить від дієслова פָּגַמ ‘завершити’, ‘закінчити’, ‘відлучити’, ‘дозріти’ [28: 210]. Слід зауважити, що у *Таргумі на Псалми*, хоч і з конотацією зміцнення, дозрівання у пізнанні Тори, зберігається образ дитини і її відчуттів: ‘як відлучена від грудей дитина на руках своєї матері я зміцнів у Законі; як відлучена від грудей дитина моя на мені є моя душа’ – $\text{כִּי לֹא עָלַי אִמּוֹ פָּגַמְל עָלַי נָפְשִׁי}$ [29: 226].

Біблійні екзегети висувають також дві пропозиції щодо значення прикметника עָלַי . На основі лінгвістичного порівняльного аналізу з фінікійським суфіксом третьої особи однини, Мітчелл Дагуд запропонував змінити עָלַי – ‘зі мною / на мені’ на עָלַי – ‘з ним’ [8: 239]. Мелоді Новелс запропонувала виправити озвучення עָלַי – ‘з ним / на ньому’ на עָלַי – ‘зі мною / на мені’, слідуючи логічному сенсові метафори, пояснюючи зміну оголоски із першої особи однини (без прив’язки до роду) на третю особу однини чоловічого роду як приклад затемнення жіночого голосу в тексті через присвоєння псалмові ‘чоловічого голосу у Псалтирі’ та приписуючи його Давидові [16: 387]. Проте ми пропонуємо не виправляти тексту, а радше читати його так, як його відображено у *Codex Leningradensis* одночасно на рівні приголосних та вокалізації:

Як відлучена дитина на своїй матері,
Як відлучена дитина на мені є моя душа.

Готфрід Квель стверджує, що паралелізм у цьому вірші навмисний і тому варто перекладати та тлумачити цей уривок без внесення змін. Науковець також зазначає, що псалмопівця до такого опису міг надихнути досвід споглядання за матерями, які несли дітей на руках під час святкових проц в Єрусалимі [22: 173-185]. Вірш, структурований за синонімічним паралелізмом, пропонує метафору відлученої дитини: матір, яка переходить від загального досвіду матерів до особистого досвіду: כְּגִמְלָה (будь-яка відлучена від грудей дитина) / כְּגִמְלָה (моя, відлучена від грудей дитина) і עֲלֵי אִמִּי (на його / її матері) / עֲלֵי (на мені, тобто матері дитини) на що відсутність означеного артикля слід зауважити перед першим כְּגִמְלָה – ‘as a weaned child’ (‘як будь-яка відлучена дитина’) і його поява у другому прикладі כְּגִמְלָה – ‘as the weaned child’ (‘як ця відлучена дитина’) [18: 414].

СТРУКТУРА Й ЕКЗЕГЕЗА ПОЕМИ

Псалом поділяють на чотири частини: напис (в. 1а); свідчення молільниці про невинність (в. 1б); потвердження впевненості (в. 2), заклик сподіватися на Бога (в. 3).

НАПИС (В. 1А)

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד

Перша частина напису שִׁיר הַמַּעֲלוֹת Псалма 131 вказує, що ця поема належить до групи п'ятнадцяти псалмів, названих ‘Висхідні пісні’ – Пс 120–134. Кожна з поем має однаковий напис: שִׁיר הַמַּעֲלוֹת – ‘Висхідна пісня’ з дещо відмінним варіантом у Псалмі 121 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת – ‘Пісня для виходу’. Деякі з псалмів приписують Давидові לְדָוִד – Пс 122; 124; 131; 133 і Соломонові לְשִׁלֹּמֹה – Пс 127. Окрім давніх перекладів – *Септуагінта*, *Пешітта*, *Вульгата* – 11QPs^a-Псалтир, знайдений в Кумрані, також свідчить про однакову послідовність та узгодженість збірки, за винятком двох псалмів – 133-134 – що з'являються в окремій комбінації. Структура 11QPs^a є такою: Псалом 101 > 102 > 103; 109 > [110]; 118 > 104 > 147 > 105 > 146 > 148 [+120] > 121 > 122 > 123 > 124 > 125 > 126 > 127 > 128 > 129 > 130 > 131 > 132 > 119 > 135 > 136 > Ланцюг > 145 [+ інший псалом?] > 154 + Заклик до звільнення > 139 > 137 > 138 > *Сирах 51* > Апострофа Сіонові > 93 > 141 > 133 > 144 > 155 > 142 > 143 > 149 > 150 > Гімн Творцеві > Останні слова Давида > Твір Давида > 140 > 134 > 151A > 151B > порожня колона [кінець манускрипта] [11: 192; 25: 19-49].

Друга частина напису із згадкою про авторство Давида говорить про те, що цей псалом вважали царським [2: 316; 8: 238-239; 24: 192-193]. Заголовок שִׁיר הַמַּעֲלוֹת функціонував, можливо, як назва для окремої збірки псалмів. Коментатори запропонували декілька інтерпретацій щодо походження та використання цієї збірки на основі значення лексеми מַעֲלוֹת. Цей іменник жіночого роду множини походить від дієслова עָלָה ‘підніматися’, ‘іти вгору’; у технічному сенсі מַעֲלָה означає ‘сходина’, ‘крок’ [4: 748-750, 752]. Перша гіпотеза стосується літературної структури псалма – *crescendo* – де наступний вірш розширює слова та вислови попереднього. Все ж такий феномен не є обмеженим до цієї серії псалмів, як і не відтворює послідовного *crescendo* [23: 502-503].

Мітчелл Дагуд запропонував іншу інтерпретацію, на основі уривка з ‘Апострофи до Сіону’ (11QPs^a 22.11-12): “Нехай твоя слава, о Сіоне, ввійде у його присутність, похвала (מַעֲלָה) з усього світу” і він пропонує переклад שִׁיר הַמַּעֲלוֹת ‘пісня похвали’ як хвалебний опис цих псалмів [8: 195]. Втім ще інша інтерпретація поєднує походження цієї збірки псалмів із групою тих, хто повертався з вигнання, та могли співати їх дорогою до Юдеї. Ця думка заснована на вживанні дієслова עָלָה ‘сходити

вгору’, ‘виходити’ у тексті, що стосується повернення ізраїльтян із Вавилонського вигнання (Неєм 7, 6; Езр 7, 9) і перегукується із Псалмами 124 та 126, де теми звільнення від ворога та надії на відновлення багатства Сіону відповідно з’являються [1: 193; 23: 504].

Решта інтерпретацій вказують на культовий / літургійний вимір Висхідної збірки. Давня равиністична традиція поєднує групу з п’ятнадцяти псалмів з п’ятнадцятьма сходами у храмі, які вели від жіночого двору до двору ізраїльтян. Ці сходи використовували упродовж літургійних святкувань як *особливе* місце для левітів:

m. Mid. 2:5 читає:

П’ятнадцять сходів вели від неї (жіночої азари) до азари Ізраїля, що відповідає п’ятнадцятьом [пісням] висходження, згаданих у книзі псалмів. Левіти співали псалми тут.

m. Sukkah 5:4, описуючи святкування Кучок, вказує:

І численні левіти з гусями, лірами, цимбалами, трубами та іншими музичними інструментами були там на п’ятнадцяти сходах, що ведуть від двору Ізраїльтян до двору жінок, що відповідає п’ятнадцяти висхідним пісням у псалмах.

Наявність різних сходів та їх використання у храмовому комплексі добре зафіксовано в Єврейській Біблії (Вих 20, 26; 1 Цар 10, 19-20/2 Хр 9, 18-19; 2 Цар 20, 9; Іс 38,8; Езк 40, 6, 22, 26, 31, 34, 49) [1: 193; 23: 504]. Давні переклади також підтримують інтерпретацію *שיר המעלות* в культовому просторі. У всіх п’ятнадцяти випадках і *Септуагінта*, і *Вульгата* відтворюють цю єврейську синтагму *פִּדְיָהּ תֹּוֹן אַנְבַּאֲθִימוֹן* / *canticum graduum* як ‘пісню кроків’.

Найпоширеніша інтерпретація цих поем вміщує Висхідну пісню в контекст фестивального паломництва до Єрусалима, а культові процесії до храму – як кінцевий етап цього паломництва. Ця інтерпретація поєднана з технічним використанням дієслова *לָעַל*, яке може означати ‘відправитися в паломництво до святині / святої гори’: “як ходитимеш показатись (הָיָה) לְרֵאשִׁית אֶת־פְּנֵי הָהוָה” перед лицем Господа” як дотримання щорічного святкування (Вих 34, 24); у 1 Цар 12, 28 Єровоам забороняє своїм людям ходити в Єрусалим: “Годі вам ходити в Єрусалим! – רַב־לָכֶם” *רַב־לָכֶם מֵעַלֹת רְיֹוֹשָׁלַם הַהִיא אֶל־הוָה יִשְׂרָאֵל*. Єремія пророкує: “Настане час, коли вартові будуть гукати по горах єфраймських: Устаньте, та ходімо на Сіон (וְנַעֲלֶה צִיּוֹן), до Господа, Бога нашого!” (Єр 31, 6); у Пс 122, 3-4 читаємо: Єрусалиме, збудований як місто, в собі щільно з’єднане! Туди сходять коліна (לָעַל), Господні коліна; такий закон в Ізраїлі, щоб прославляти там ім’я Господнє [11: 89-90].

Ця збірка, найімовірніше, є серією пісень, яку використовували паломники дорогою до святині [1: 194; 13: 347; 19: 208-209; 23: 503-504]. Часте згадування назв Сіон (Пс 125, 1; 126, 1; 128, 5; 129, 5; 132, 13; 133, 3; 134, 3) і Єрусалим (122, 2); заклик до покаяння та надії спільноти Ізраїля (124, 8; 130, 7; 131, 3); літургійна термінологія благословення і миру (Пс 120, 6; 122, 6-8; 125, 5; 128, 5-6; 134, 3) вказує на спільнотний та літургійний вимір збірки [1: 194]. Насамкінець, Псалом 131, як частина цієї паломницької збірки з метафорою матері та її дитини, свідчить про те, що жіноча образність не була поза контекстом суспільного почитання, а, навпаки, сприяла релігійній побожності давнього Ізраїля. Про присутність жінок та дітей у

спільних богослужіннях читаємо, до прикладу, у Втор 31, 12: “Згромадь людей – чоловіків, жінок, малолітків і приходнів, що в твоїх містах, щоб слухали та навчалися боятись Господа, Бога вашого, та щоб пильно виконували всі слова цього закону” [16: 389].

ПРОГОЛОШЕННЯ НЕВИННОСТІ (В. 1В)

Друга частина молитви, проголошення невинності, починається із звертання до Бога Його найсвятішим ім'ям – ЙГВГ – після чого два твердження самоопису: “серце моє не горде, очі мої не несуться вгору”. В обох цих твердженнях використовується художній засіб синекдохи, у якому тілесні органи зображають цілу особу [24:182]. Така самопрезентація є звичною для антропологічних концепцій Старого Завіту. Можна знайти різні мерисмічні вислови, які використовують на позначення людської особистості як цілого або конкретних аспектів людини. Наприклад, Пс 73, 26 читає: “Тіло моє і моє серце знемагають, Бог – скеля мого серця і повіки моя доля”; Втор 28, 65: “Та між тими народами спокою ти не зазнаєш, і твоя стопа не знайде місця спочинку; Господь вкладе там у тебе лякливе серце, і згасатимуть твої очі, й душа умліватиме.”

Лексема לב – ‘серце’ у Старому Завіті має екзистенційні забарвлення і позначає особистість у всіх її аспектах: інтелектуальному, емоційному, моральному й фізичному (Лев 19, 17; Втор 8, 5; 1 Сам 9, 20). Необхідно також зазначити, що לב людське є відоме Богові й може бути випробуваним як от у Пс 7, 10 “Нехай зникне злоба нечестивих, праведника ж ти підтримай, ти, що вивідуєш серця й утроби Боже справедливий”. Чи у Пс 26, 2 читаємо: “Випробуй мене, Господи, вивідай мене, випробуй, немов вогнем, моє нутро й моє серце” [10: 412-413]. Дієслово נָבַח – ‘вznоситися, гордитися’ – у використанні з антропологічними концептами, такими як ‘серце’, ‘око’, ‘ніздря’ та інше, позначає людські емоції або схильності. До прикладу, Прип 18, 12 повчають: “Перед погибіллю бундючиться людське серце (נִבְחָה לִבְאֵשׁ); а перед славою – покора”; чи Єзек 28, 5 “Великою мудрістю своєю і твоїм купецтвом намножив собі багатства, і твоє серце ними запишалось (נִבְחָה לְרִבְבָה)” [15: 356-360]. У поєднанні з терміном ‘серце’, це дієслово передусім використовували в релігійному та етичному негативному сенсі, щоб охарактеризувати взаємини людини з Богом та з її товаришами (Іс 2, 11-12; 5, 15 (нечестива поведінка); Пс 10, 4 (злий чоловік)). Окрім того, особа, яку характеризують як зарозумілу, є ‘огидою для Бога’ і, як наслідок, вона заслуговує покарання: “Осоружний Господеві – кожен гордий серцем (כָּל־הַבָּהֶלֶל לִיָּהּ літер. кожне піднесене серце); такий напевне кари не уникне” (Прип 16, 5). Фраза з молитви ‘мої очі не несуться вгору’ позначає зміну внутрішнього світу, пов’язаного з її серцем, до зовнішнього вираження стану її смирення. Молільниця усвідомлює, що не просто ‘гордовите серце’ є огидою для Бога, а й ‘зарозумілі очі’ також, як про це навчають Приповідки: “Є шість речей, що Господеві огидні, ба й сім, що для душі його осоружні: горді очі (עֵינַיִם רְמוּת), язик брехливий, руки, що кров безвинну проливають” (Прип 6, 16-17).

Паралель до попередніх тверджень у в. 1б є запереченням зарозумілих дій: “Я не ганялася за тим, що велике й дивне для мене.” Чим є ці הַדָּלָה וְהַפְּלִאוֹת, якими її молитва не займала? Лексему הַדָּלָה ‘великі діла’ в Єврейській Біблії найчастіше вживають, щоб описати славні Божі діла. Наприклад, у Книзі Второзаконня читаємо: “Він твоя слава, він – Бог твій, який для тебе виконав ті великі (הַדָּלָה וְהַפְּלִאוֹת) і страшні речі, що їх ти бачив на власні очі” (10, 21); чи як от у Пс 136, 4 оспівується велич акту сотворіння: “Він сам один великі дива (הַדָּלָה וְהַפְּלִאוֹת) творить, творить, бо милість його вічна” [18: 415]. До того ж, прикметник הַגָּדֹל, що означає ‘великий’ використано,

щоб вказати на Божу велич: “Ликуйте й веселіться, мешканці Сіону! Бо Святий Ізраїля – великий (לִיְהוָה) серед вас” (Іс 12, 6; див. також: Втор 7, 21; Пс 48, 2; 96, 4; 147, 5). Другий термін לִיְהוָה ‘дивовижні речі’ також стосується могутніх вчинків, зокрема тих, що пов’язані з історією спасіння. Приклади знаходимо у Вих 3, 20: “Тоді я простягну мою руку й вдарю по Єгипті всіма, моїми чудесами (כָּל־לְאֵלֹהֵי־מִצְרָיִם), що творитиму посеред нього, і тоді він вас відпустить” чи у Єр 21, 2: “Спитай Господа про нас, бо Навуходоносор, цар вавилонський, воює проти нас; чи не сподієв би Господь для нас чого такого, як усі його чудеса (כָּל־לְאֵלֹהֵי־מִצְרָיִם), щоб той від нас відступив?” Крім того, у текстах Старого Завіту знаходимо п’ять випадків, коли ця паралельна пара з’являється разом: Пс 106, 21; 136, 4; Йов 5, 9; 9, 10; 37, 5 [7: 95]. Більше того, як Патрік Міллер зауважує, у літературі мудрості є два приклади використання виразу ‘речі занадто дивовижні для мене’ [18: 241]. Першим є Прип 30, 19, у якому мудрець описує чотири дивовижні речі: “дороги орла на небі, дороги гадини на скелі, дороги корабля посеред моря і дороги мужчини до дівчини” та визнає, що розуміння цих рухів є поза його інтелектуальною спроможністю. У книзі Йова 42, 3 герой у своїй кінцевій промові також визнає той факт, що він не може осягнути всього таїнства Бога: “Хто ж то такий, що затемнює задум невіданням? Тому я говорив про те, чого не розумію; про чуда, мені незбагненні (אֲנִי־לֹא־אֵדָע), що їх не знаю” (див. також Йов 37, 5). Підсумовуючи, у кожному з цих уривків, мудрець вказує на існування дивовижних речей, але водночас вони вміщують нездатність людського розуму зрозуміти їх. Фактично, належна відповідь людини на ‘великі і дивні’ діла Бога, як зауважує Лорен Кроу [7: 95], є проголошення чи обговорення цих діл (Пс 96, 3: “Повідайте між племенами його славу, між усіма народами його діла предивні”) або пам’ять про них (Пс 105, 5 / 1 Хр 16, 12: “Згадайте його чуда, що він зробив був; дива його й вироки уст його”). Для людського буття ходи́ти поміж ‘великими і дивовижними речами’ означає порушити кордони між творінням і його Творцем. Це означає приписання Божих атрибутів собі [23: 659]. Міллер припускає, що це останнє твердження вказує на обмежену й покірну роль жінки в патріархальній структурі ізраїльського суспільства: займатися богослов’ям було основним завданням чоловіків [18: 240]. Це справді могло бути так на рівні суспільної грані культури.

Однак вважаємо, що досвід потвердження у суспільному порядку є не єдиним чинником, який допоміг молільниці дійти до цього твердження. Коли вивчаємо побутове життя суспільства давнього Ізраїля, стає очевидним, що релігійні проблеми, як частина сімейних питань, відігравали життєво важливу роль у досвіді жінки. Керол Меєрс пропонує погляд на давнє ізраїльське суспільство з точки зору *гетерархії*, яка дає змогу сприймати різні елементи суспільного порядку горизонтально, а не вертикально. Цей підхід допомагає зрозуміти релігійне життя жінок, пов’язані з ними практики та їхню важливість, а також визнати складність породжених ролей суспільними нормами. Окрім того, варто зазначити, що питання про потомство було важливим для міцності та підтримки домогосподарства в досучасному аграрному суспільстві: молоде покоління піклувалося про людей поважного віку, а також забезпечувало їх їжею. Археологічні артефакти та етнографічні дані з Південного Леванту свідчать про важливу роль релігії в житті жінок-ізраїльтянок, а також про роль жінок у релігійному житті ізраїльтян загалом [17: 13-17]. Слід також зазначити, що жінки виховували дітей у належній релігійній традиції, яскравий приклад знаходимо у книзі Приповідок: “Слухай, мій сину,

настанови батька твого; не відкидай поучування (дослівно законів) матері твоєї (לִרְחֹם אִמִּי)» (Прип 1, 8; див. також: Прип 4, 3; 6, 20; 31). Іншими словами, не тільки соціальний статус жінки, але і її побутовий досвід також, ймовірно, формували її ставлення до Божества. Подібно до того, як Йов запитував Бога про свої страждання, і мудрець намагався зрозуміти, як функціонував створений світ, жінка могла запитувати Бога про свої турботи – болісті, смерть дитини чи чоловіка, проблеми з годуванням грудьми – і в певний момент могла виснувати те, що ‘великі та дивні діла Господа’ поза її розумінням. Хоча біблійні автори не використовували слів ‘великі і дивні вчинки’ у наступних уривках, можна зробити висновок, що жінки вважали ці речі такими: життя сина Агар у небезпеці та їхніх порятунок (Бут 21, 15-19); неплідність Ребеки та її зачаття двох немовлят (Бут 25, 21-22); досвід безпліддя Анни, матері Самуїла, та, як наслідок, соціальне таврування (1 Сам 1); небезпека для життя тримісячного Мойсея та його спасіння (Вих 2, 1-3, 6-9); тяжке становище Наомі, у якої в молодому віці померли два сини (Рут 1, 5); також Сара, яка втратила семеро чоловіків (Тов 3, 11b-15). Насамкінець, ці три твердження про внутрішню позицію або ставлення молільниці свідчать про її сприйняття реальності й усвідомлення того, що вона є створінням Божим, свідчать про цілісність і гармонію її особистості.

ПІДТВЕРДЖЕННЯ ВПЕВНЕНОСТІ (в. 2)

У цьому стиху псаломспівець переходить від образів зарозумілості, який вона заперечувала, до опису заспокоєння і вгамування себе. Якщо אִמְנָתִי позначає процес самозаспокоєння, творення навіть особистих «горбів пихатості», то אִמְנָתִי вказує на кінцевий етап процесу – заспокоєння як засіб розпізнавання сили Творця і демонстрації власної довіри Йому [23: 656]. Так Йов після всіх своїх спроб зрозуміти причину своїх страждань залишає пояснення Богові:

Як я був легковажним, що тобі відкажу? Я краще покладу собі на уста руку.
Раз говорив я, та більше не повторю двічі; Та більше вже не буду (Йов 40, 4-5).

Мовчати – це також знак довіри перед небезпекою. Пророк Ісаї в контексті Ассирійської навали промовляє:

Вважай, мовляв, і будь спокійним! Не бійся, і серце твоє нехай не тривожиться перед отими двома недогарками-головешками, що куряться, дарма що палає гнівом Рецін, і сирійці, та син Ремалії (Іс 7,4).

Таким чином, з одного боку, метафора заспокоєної дитини на колінах своєї матері візуалізує ідею безпеки та визнання Божої любові як батьківської/материнської любові; з іншого боку, цією метафорою авторка виражає впорядкування духовного життя та підпорядкування його Богові. Тексти із пророцтв Ісаї унаочнюють цей досвід: “Послухай мене, доме Якова, увесь останку дому Ізраїля, що його я носив уже від материнського лона, що ним я піклувався вже від утробі! До старости вашої я буду той самий, до сивини я буду вас носити. Я вже робив так, я носив вас, і носитиму далі, я вас урятую” (Іс 46, 3-4). Чи уривок Іс 49, 14-15: “А Сіон сказав: ‘Господь мене покинув, забув мене Владика мій!’ Невже ж забуде молодця своє немовля? Не матиме жалю до сина свого лона? Та хоча б вона й забула, я тебе не забуду”.

Чому як приклад взято саме відлучену від грудей дитину, а не немовля? Щоб відповісти на це запитання, варто простежити деякі натяки з біблійних уривків [26: 26-27]. Дитина була, можливо, відлучена від грудей у віці трьох років (див. 2 Мак 7, 27), і відлучення відбувалось у визначений заздалегідь день. Маємо у Старому Завіті два яскравих приклади важливості цього моменту: відлучення Ісаака у Бут 21, 8: “Підросло ж хлоп’ятко, й відлучили його (לְמַדָּה), Та й зробив Авраам великий бенкет *того ж дня*, коли відлучено Ісаака (לְמַדָּה)”. І відлучення Самуїла як знаковий етап для відведення Самуїла у 1 Сам 1, 22-24: “Анна не пішла, кажучи своєму чоловікові: ‘Не піду, поки не відлучиться від грудей (לְמַדָּה דָּדִי) хлопець; тоді я приведу його’ ... От і зісталась жінка й годувала сина, докіль не відлучила від грудей (יָלְדָהּ לְמַדָּה). А коли відлучила (וַתְּלַמְּדֵהוּ) ... та й привела його в дім Господній, у Шіло” (див. також: Ос 1, 8; Іс 28, 9). Відлучення від грудей вказує на те, що дитина могла стати більш незалежною, покинути найближчий простір матері та гратися з іншими дітьми, навіть здобути освіти. Ісаак, після відлучення, бавився з Ізмаїлом (Бут 21, 19); Анна залишила Самуїла у Шіло після відлучення для навчання та подальшого пророчого служіння (1 Сам 1, 22). Відлучення як перше унезалеження дитини від матері є поширеним серед сучасних культур також. Наприклад, в Україні, коли матір відлучає дитину, зазвичай у віці 2-3 років, дитина є готовою йти в дошкільнята, він / вона вміє використовувати чашку, ложку та ін. Однак дитина, маючи певну незалежність, залишається дуже залежною та прив’язаною до своєї матері. Насамкінець, відлучена від грудей дитина могла відкривати горизонти поза своєю матір’ю. Однак у ситуаціях, коли щось було б поза його / її доступом чи навіть щось небезпечно, саме матір допоможе, обійме та утішить. Псалмоспівець уважно дібрав ці нюанси лексеми לְמַדָּה і зробив внутрішній портрет особистих стосунків між матір’ю і дитиною прикладом для цілої спільноти Ізраїля.

ЗАКЛИК ДО НАДІЇ (в. 3)

Останній вірш псалма закликає спільноту надіятися на Господа, що є синонімом довіри до Бога. Особистий досвід матері з її дитиною не лише сформував її стосунки з Богом, але й потвердив те, як вся спільнота Ізраїля повинна впорядкувати власне життя. Іншими словами, у заклику псалмоспівець, з одного боку, заперечує самовпевненість особи (в. 1б), а з другого – заохочує ту особу довіряти Богові, як відлучена від грудей дитина довіряє своїй матері (в. 2).

Висновок. Псалом 131 – приклад того, як особистий досвід впевненості та обізнаності щодо залежності від Бога стає джерелом заохочення для спільноти Ізраїля довіряти Господеві. Цей власний досвід артикульовано за допомогою метафори: матір заспокоюється і почувається умиротворено у присутності Бога, ніби вона заспокоїла і втихомирила свою відлучену від грудей дитину, беручи її / його на коліна. Через цю метафору псалмоспівець змушує жінку говорити про її щоденний материнський досвід у внутрішньому вимірі і як це впливає на її стосунки з Богом. Автор також переносить жіночий досвід у суспільну сферу, зокрема в контекст богослужіння. Очевидно і соціальний статус жінки, і побутовий досвід сформували її ставлення до Бога. Подібно до Йова, який питав Бога про свої страждання і намагався зрозуміти спосіб, у який функціонує створений світ, жінка може запитати Бога і про особисте – болі, викидень, проблеми з годуванням грудьми чи смерть чоловіка – і все ж усвідомлює, що “чудесні та величні діла Господні” невимовні. Вважаємо, що Псалом 131 не лише проливає світло на соціальні роль і становище жінки, але й

допомагає оцінити важливість жіночого досвіду для релігійного життя спільноти давнього Ізраїля.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Allen, L. C. Psalms 101-150, Revised. Word Biblical Commentary 21 / L. C. Allen. – Grand Rapids, Mich. : Zondervan, 2002. – 342 p.
2. Braude, W. G. (trans.) The Midrash on Psalms / W. G. Braude. – New Haven, Conn. : Yale University Press, 1959. – 1229 p.
3. Brenner, A. & Van Dijk Hemmes, F. On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible / A. Brenner, F. van Dijk Hemmes. – Leiden : Brill, 1996. – 214 p.
4. Brown, F., Driver, S. R. & Briggs, C. A. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* / F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs. – Oxford : Oxford University Press, 1996. – 1152 p.
5. Budde, C. Das hebräische Klagelied / C. Budde // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. – 1882. – Vol. 2 – P. 1-52.
6. Conybeare, F. C. & Stock, St. G. Grammar of Septuagint Greek with Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes. / F. C. Conybeare, St. G. Stock. – Peabody, Mass. : Hendrickson Publishers, 1995. – 400 p.
7. Crow, L. D. The Songs of Ascents (Psalms 120-134): Their Place in Israelite History and Religion. Society of Biblical Literature Dissertation Series 148 / L. D. Crow. – Atlanta, Ga. : Scholars Press, 1996. – 240 p.
8. Dahood, M. Psalms III, 101-150. Vol. 3 of Psalms. Anchor Bible 17A / M. Dahood. Garden City, N.Y. : Doubleday, 1970. – 544 p.
9. Farmer, K. A. Psalms / K. A. Farmer // The Women's Bible Commentary; / C. A. Newsom, S. H. Ringe. – Louisville, Ky. : Westminster/John Knox Press, 1992. – P. 129-144.
10. Fabry, H.-J. לָבָּב, לֵב / H.-J. Fabry // Theological Dictionary of the Old Testament. – Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. – Vol. 7 – P. 399-437.
11. Flint, P. W. The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms / P. W. Flint. Leiden : Brill, 1997. – 250.
12. Fuhs, H. F. עֲלָה / H. F. Fuhs. // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. – Vol. 10. – P. 76-95.
13. Gunkel, H. & Begerich, J. Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel / H. Gunkel, J. Begerich – Macon, Ga. : Mercer University Press, 1998. – 402 p.
14. Koehler, L. & Baumgartner, W. Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / L. Koehler, W. Baumgartner. – Leiden : Brill Academic Pub, 1993. – 2094.
15. Hentschke, R. גָּבַהּ, גְּבוּהָ, גְּבוּהוֹת / R. Hentschke // Theological Dictionary of the Old Testament. – Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. – Vol. 2. – P. 356-360.

16. Knowles, M. D. A Woman at Prayer: A Critical Note on Psalm 131:2b / M. D. Knowles // *Journal of Biblical Literature*. – 2006. – Vol. 125 – P. 385-389.
17. Meyers, C. Household and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women / C. Meyers. – Minneapolis, Minn. : Fortress Press, 2005. – 105 p.
18. Miller, P. D. They Cried to the Lord: the Form and Theology of Biblical Prayer / P. D. Miller. – Minneapolis, Minn. : Fortress Press, 1994. – 484 p.
19. Mowinckel, S. The Psalms in Israel's Worship / S. Mowinckel. – Oxford : Basil Blackwell, 1962. – 605 p.
20. Palmer, S. Recovering Female Authors of the Bible / S. Palmer // *Studia Antiqua*. – 2016. – Vol. 15/1. – P. 13-26.
21. Payne S. J. A Compendious Syriac Dictionary Founded upon Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith / S. J. Payne. – Oxford : Clarendon Press, 1903. – 656 p.
22. Quell, G. Struktur und Sinn des Psalms 131 / G. Quell. // *Das Ferne und Nahe Wort: Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70; [ed. Fritz Maas]*. – Berlin : Topelmann, 1967. P. 173-185.
23. Ravasi, G. Il Libro dei Salmi III, 101-150. Vol. 3 of *Il Libro dei Salmi* / G. Ravasi. – Bologna : Edizioni Dehoniane, 1988. – 430.
24. Robinson, B. P. Form and Meaning in Psalm 131 / B. P. Robinson // *Biblica*. – 1998. – Vol. 79. – P. 180-197.
25. Sanders, J. A. The Psalms Scroll of Qumran Cave 11. Discoveries in the Judean Desert IV / J. A. Sanders. – Oxford : Clarendon Press, 1965. – 132 p.
26. Seybold, K. מְמוֹלָה, מְמוֹלָה, מְמוֹלָה / K. Seybold // *Theological Dictionary of the Old Testament*. – Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Publishing Company, 1975. – Vol. 3. – P. 23-33.
27. Skehan, P. W. Studies in Israelite Poetry and Wisdom / P. W. Skehan. – Washington, DC : Catholic Bibl. Assoc. of America, 1971. – 260 p.
28. Sokoloff, M. A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of Talmudic and Geonic Periods / M. Sokoloff. – Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2002. – 1600 p.
29. Stec, D. M. The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes. The Aramaic Bible 16 / D. M. Stec. – Collegeville, Minn. : Liturgical Press, 2004. – 254 p.
30. VanGemeren, W. A. Psalm 131—*k^egamul*: The Problem of Meaning and Metaphor / W. A. VanGemeren // *Hebrew Studies*. – 1982. – Vol. 23. – P. 51-57.
31. Viviers, H. Coherence of the ma'alot Psalms / H. Viviers // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. – 1994. – Vol. 106. – P. 275-289.

REFERENCES

1. Allen, L. C. (2002). *Psalms 101-150, Revised*. Word Biblical Commentary 21. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
2. Braude, W. G. (1959). *The Midrash on Psalms*. 2 vols. New Haven, Conn.: Yale University Press.
3. Brenner, A. & van Dijk Hemmes, F. (1996). *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Leiden, Brill.
4. Brown, F., Driver, S. R. & Briggs, C. A. (1996). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press.

5. Budde, C. (1882). «Das hebräische Klagelied», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 2, 1-52.
6. Conybeare, F. C. & Stock, St. G. (1995). *Grammar of Septuagint Greek with Selected Readings, Vocabularies, and Updated Indexes*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers.
7. Crow, L. D. (1996). *The Songs of Ascents (Psalms 120-134): Their Place in Israelite History and Religion*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 148; Atlanta, Ga.: Scholars Press.
8. Dahood, M. (1970). *Psalms III, 101-150*. Vol. 3 of *Psalms*. Anchor Bible 17A; Garden City, N.Y.: Doubleday.
9. Farmer, K. A. (1992). "Psalms." In: *The Women's Bible Commentary*; [ed. by Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe]. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 129-144.
10. Fabry, H.-J. (1995). לָבַב, לֵב. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 7. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 399-437.
11. Flint, P. W. (1997). *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*. Leiden: Brill.
12. Fuhs, H. F. (1998). עָלָה. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 10. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 76-95.
13. Gunkel, H. & Begrich, J. (1998). *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*. Macon, Ga.: Mercer University Press.
14. Koehler, L. & Baumgartner, W. (1993) *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill Academic Pub.
15. Hentschke, R. (1977). גָּבַהּ, גָּבַהּ, גָּבַהּ. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 2. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 356-360.
16. Knowles, M. D. (2006). A Woman at Prayer: A Critical Note on Psalm 131:2b. In: *Journal of Biblical Literature* 125, 385-389.
17. Meyers, C. (2005). *Household and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
18. Miller, P. D. (1994). *They Cried to the Lord: the Form and Theology of Biblical Prayer*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press.
19. Mowinckel, S. (1962). *The Psalms in Israel's Worship*. 2 vols. Oxford: Basil Blackwell.
20. Palmer, S. (2016). Recovering Female Authors of the Bible. In: *Studia Antiqua* 15/1, 13-26.
21. Payne S. J., ed. (1903). *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*. Oxford: Clarendon Press.
22. Quell, G. (1967). *Struktur und Sinn des Psalms 131*. In: *Das Ferne und Nahe Wort: Festschrift. Leonhard Rost zur Vollendung seines 70; [ed. Fritz Maas]*. Berlin: Topelmann, 173-185.
23. Ravasi, G. (1988). *Il Libro dei Salmi III, 101-150*. Vol. 3 of *Il Libro dei Salmi*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
32. Robinson, B. P. (1998). Form and Meaning in Psalm 131. In: *Biblica* 79, 180-197.
33. Sanders, J. A. (1965). *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*. Discoveries in the Judean Desert IV. Oxford: Clarendon Press.

34. Seybold, K. (1975). גַּמְלוֹת, גְּמִירָה, גְּמִירָה. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 3. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 23-33.
35. Skehan, P. W. (1971). *Studies in Israelite Poetry and Wisdom*. Washington, DC: Catholic Bibl. Assoc. of America.
36. Sokoloff, M. (2002). *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of Talmudic and Geonic Periods*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
37. Stec, D. M. (2004). *The Targum of Psalms. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*. The Aramaic Bible 16; Colledgeville, Mi.: Liturgical Press.
38. VanGemeren, W. A. (1982). Psalm 131—*k'gamul*: The Problem of Meaning and Metaphor. In: *Hebrew Studies* 23, 51-57.
39. Viviers, H. (1994). Coherence of the ma'alot Psalms. In: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106, 275-289.

Стаття надійшла до редколегії 20. 02. 2020
доопрацьована 01. 03. 2020
прийнята до друку 07. 03. 2020

SOCIOLINGUISTIC ANALYSIS OF PSALM 131

Halyna Teslyuk

*Ukrainian Catholic University,
Faculty of Philosophy and Theology, Biblical Studies Department,
35a Khutorivka Str., Lviv 79070, Ukraine,
tel.: (032) 240 99 40
email: teslyuk@ucu.edu.ua*

The issue of the female authorship of biblical texts has received an academic interest in recent years. Although it is challenging to prove any authorship, or to define the gender of individual authors, there are elements in the biblical texts that may indicate the female authorship. This article aims at the sociolinguistic analysis of the Hebrew text of Psalm 131 wherein the psalmist uses the metaphor of a weaned child on her /his mother's lap as an inspiration to trust God. Through this metaphor the psalmist makes a woman speak about her daily experience as a mother in the domestic realm and how it affects her relationship with God. Scholars treat the use of the metaphor in the Psalm as an example of the female voice that was included in the biblical text as part of the religious experience. Importantly this poem belongs to the collection of the Songs of Ascents (Psalms 120-134) – a series of songs used by pilgrims on their way to Jerusalem during festal pilgrimages and a cultic procession to the Temple as well. Frequent mention of the names Zion and Jerusalem; exhortations for confession and hope of the community of Israel; liturgical terminology such as blessings and peace indicates the communal and liturgical dimension of this collection. Psalm 131 as a part of this pilgrimage collection with the metaphor of the mother and her child suggests that the female imagery was not out of place in the context of the public worship, but, in contrast, contributed to the religious piety of the ancient Israel. This study consists of the linguistic and literary analysis of the Psalm, including comparative study of the ancient translations, study of textual particularities of selected lexemes, examination of the historical and social contexts of the Psalm, theological interpretation of the poem.

Keywords: Hebrew Bible, Old Testament, Psalms, ancient Israel, textual criticism, ancient translation of the Bible, female authorship, women's religious life.

