

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**  
**ЗВО УКРАЇНСЬКИЙ КАТОЛИЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

Кафедра біблійних наук

Магістерська робота

**МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У ЗОБРАЖЕННІ БОЖИХ РИС В**  
**ПРОРОЧИХ ТЕКСТАХ ІСАЇ ТА ОСІЇ**

Студентка 6-го курсу: Богдана Мельник

Науковий керівник: Галина Теслюк

кандидат наук з богослов'я

Рецензент: Марія Хома

ліцензіат з біблійного богослов'я

Львів 2022

Мельник Б. М. Магістерська робота. Метафора материнства у зображенні Божих рис в пророчих текстах Ісаї та Осії: Магістерська робота: (041 «Богослов'я») / Б. М. Мельник/ Український католицький університет. Кафедра біблійних наук; Наук. кер: к.б.н. Теслюк Г. Л. – Львів: УКУ, 2021. – 74 с.

Анотація: У роботі розглядається тлумачення та сприйняття метафори материнства у змалюванні Божих рис та його стосунку до народу у Старому Завіті. Аналіз здійснюється на основі вибраних фрагментів із Книги Ісаї та Книги Осії, враховуючи особливості вжитих у метафорі слів з оригіналу тексту, а також спроби передати цей образ у давніх та сучасних перекладах Біблії. Описано проблеми сприйняття біблійної метафори материнства, беручи до уваги догматичні та лінгвістичні обмеження. Розглянуто який вплив метафора материнства має на сприйняття Бога, а також чоловіка і жінки, як рівноцінних Божих творінь.

Ключові слова: Старий Завіт, пророк Ісаїя, пророк Осія, метафора материнства, феміністична теологія.

Abstract: This master thesis offers an analysis of the motherhood metaphor in depicting God's traits and his relationship with the people in the Old Testament. The study is based on selected passages from the Book of Isaiah and the Book of Hosea, taking into consideration the peculiarities of the metaphorical words in the original text and attempts to convey this image in the various both ancient and modern translations of the Bible. The problems of understanding the biblical metaphor of motherhood are described, taking into account dogmatic and linguistic limitations. The paper outlines the influence of the metaphor of motherhood on the perception of God and man and woman as equal creatures of God.

Keywords: Old Testament, prophet Isaiah, prophet Hosea, the metaphor of motherhood, feminist theology.

## СПИСОК СКОРОЧЕНЬ КНИГ СТАРОГО І НОВОГО ЗАВІТУ

Бут – Книга Буття  
Вих – Книга Виходу  
Втор – Книга Второзаконня  
Суд – Книга Суддів  
2 Сам – Друга Книга Самуїла  
1 Цар – Перша Книга Царів  
2 Цар – Друга Книга Царів  
Іов – Книга Іова  
Пс – Книга Псалмів  
Прип – Книга Приповідок  
Пп – Пісня Пісень  
Муд – Книга Мудрості  
Сир – Книга Ісуса Сираха  
Іс – Книга Ісаї  
Єр – Єремії  
Ос – Книга Осії  
Міх – Книга Міхей  
Мт – Євангеліє Матея  
Лк – Євангеліє Луки  
Йо – Євангеліє Йоана  
1 Кор – Перше послання до Коринтян

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	7
<b>РОЗДІЛ I МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У ЗМАЛЮВАННІ ОБРАЗУ БОГА, ЇЇ РОЗУМІННЯ, ВАЖЛИВІСТЬ ТА ВИКОРИСТАННЯ.....</b>	<b>11</b>
1.1. ВАЖЛИВІСТЬ МЕТАФОРИЧНОЇ МОВИ У ЗМАЛЮВАННІ БОГА.....	11
1.2. ВПЛИВ ФЕМІНІСТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ НА ПРОБЛЕМУ ПРИЙНЯТТЯ ЖІНОЧОГО ОБРАЗУ.....	13
1.3. РОЗУМІННЯ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА БОГА У КОНТЕКСТІ ПРЕСВЯТОЇ ТРИЙЦІ .....	18
1.4. СОФІЯ, ПРЕМУДРІСТЬ БОЖА, ЯК ЖІНОЧИЙ ОБРАЗ БОГА .....	21
1.5. ЛІНГВІСТИЧНА ПРОБЛЕМА ПРИЙНЯТТЯ ЖІНОЧОГО ОБРАЗУ .....	24
1.6. ВИКОРИСТАННЯ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА БОГА.....	26
<b>РОЗДІЛ II МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У КНИЗІ ПРОРОКА ІСАЇ .....</b>	<b>29</b>
2.1. КНИГА ПРОРОКА ІСАЇ ТА ЇЇ АВТОРСТВО.....	29
2.2. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ЗМІСТ ПРОТО-ІСАЇ.....	32
2.3. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ЗМІСТ ДЕВТЕРО-ІСАЇ.....	33
2.4. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ЗМІСТ ТРИТО-ІСАЇ .....	34
2.5. АНАЛІЗ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА НА ОСНОВІ ВИБРАНИХ ФРАГМЕНТІВ ІЗ КНИГИ ІСАЇ .....	35
2.5.1. ІСАЯ 42:14 .....	36
2.5.2. ІСАЯ 45:10 .....	38
2.5.3. ІСАЯ 46:3 .....	39
2.5.4. ІСАЯ 49:15 .....	40
2.5.5. ІСАЯ 66:9 .....	41
2.5.6. ІСАЯ 66:13 .....	42
2.6. СІОН ЯК ВАЖЛИВИЙ КОМПОНЕНТ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА У ПРОРОКА ІСАЇ.....	43
2.7. ЧОМУ ПРОРОК ІСАЯ ВИКОРИСТОВУЄ МЕТАФОРУ МАТЕРИНСТВА: ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД.....	46

---

<b>РОЗДІЛ III МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА В 11 РОЗДІЛІ КНИГИ ПРОРОКА ОСІЇ.....</b>	<b>48</b>
<b>3.1. КНИГА ОСІЇ ТА ЇЇ ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ.....</b>	<b>48</b>
<b>3.2. ЗМІСТ КНИГИ ОСІЇ ТА ЇЇ ОСОБЛИВОСТІ.....</b>	<b>51</b>
<b>3.3. МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У ЗМАЛЮВАННІ БОГА В 11 РОЗДІЛІ КНИГИ ОСІЇ</b> .....	<b>57</b>
<b>3.3.1. Осія 11:1-2 .....</b>	<b>57</b>
<b>3.3.2. Осія 11:3-4 .....</b>	<b>58</b>
<b>3.3.3. Осія 11:5-7 .....</b>	<b>62</b>
<b>3.3.4. Осія 11:8-9 .....</b>	<b>62</b>
<b>3.3.5. Осія 11:10-11 .....</b>	<b>65</b>
<b>3.4. ЗАГАЛЬНИЙ АНАЛІЗ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА В КНИЗІ ПРОРОКА ОСІЇ ТА ЇЇ</b> <b>КРИТИКА.....</b>	<b>65</b>
<b>ВИСНОВКИ .....</b>	<b>69</b>
<b>СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....</b>	<b>72</b>

## ВСТУП

Біблійна мова повна різноманітних художніх засобів, особливими ж серед них є метафори, що часто вміщують у собі глибокий сенс і відкривають нові перспективи розуміння Бога та його любові. Однією з біблійних метафор на змалювання Божих рис є метафора материнства, що вміщає у собі особливий вияв любові Бога до людей. Метафора материнства особливо оприявнюється у книгах пророків Ісаї та Осії, однак вона не є часто вживаною у Біблії та легкою для розуміння.

**Проблемою**, що постає перед існуванням цієї метафори, є усталене релігією та культурою розуміння Бога виключно як батька, що породжує низку проблем, гендерних та суспільних, а також зокрема й пов'язаних із прийняттям жіночих біблійних символів у змалюванні Божих рис. Метафора материнства стикається із лінгвістичними обмеженнями, які зазвичай також не є гендерно нейтральними, а також ця метафора часто є не зрозумілою крізь призму Пресвятої Трійці, жодна з осіб якої не є виразно жіночою.

Однак факт використання пророками Ісаєю та Осією метафори материнства у змалюванні Божих рис спонукає до її глибшого аналізу, саме тому **метою** цієї роботи є аналіз метафори материнства у змалюванні Бога на основі вибраних фрагментів тексту із Книги Ісаї та Книги Осії. Досягнення визначеної мети передбачає виконання таких **завдань**:

1. Проаналізувати вплив феміністичної теології на поширення біблійних жіночих образів, зокрема метафори материнства у Біблії;
2. Представити метафору материнства, беручи до уваги персоніфікований образ Премудрості Божої;
3. Проілюструвати лінгвістичні труднощі, з якими стикається материнська метафора Бога, та як її використовують;
4. Окреслити особливості Книги пророка Ісаї, враховуючи історичний контекст книги та її літературознавчий вимір;

5. На основі вибраних фрагментів із Книги Ісаї, здійснити аналіз метафори материнства у змалюванні Божих рис та особливості її використання;
6. Розглянути основні риси Книги Осії, її зміст та контекст;
7. Проаналізувати метафору материнства в 11 розділі Книги Осії, беручи до уваги особливості перекладу тексту.

Відповідно **предметом** дослідження є метафора материнства, використана у згаданих біблійних текстах, та її аналіз, а **об'єктом** дослідження є біблійні фрагменти текстів книг Ісаї (Іс 42:14; 45:10; 46:3; 49:15; 66:9; 66:13) та Осії (Ос 11). Об'єкт також визначає **межі** цієї роботи, тобто вибрані фрагменти Книги Ісаї та 11 розділ Книги Осії.

Основні **методи**, на основі яких здійснюється досягнення визначеної мети це: *метод аналізу*, зокрема конкретних біблійних фрагментів і їх особливостей, адже часто метафора материнства є завуальованою, або може бути втрачена при перекладі; *метод синтезу*, що передбачає дослідження тексту загалом, враховуючи різноманітні контексти, які дозволяють зрозуміти обставини та спонуки до використання метафори материнства; а також *метод порівняння*, що дозволяє співставити використання метафори материнства у різних частинах тексту, зрозуміти їх закономірності та зв'язок, а також проаналізувати використання метафор материнства у книгах двох пророків – Ісаї та Осії, дослідити їх відмінності та спільні риси.

Основне **джерело**, на основі якого здійснюється реалізація цього дослідження, є Святе Письмо, особливо ж Книги Ісаї та Осії. У роботі використовується український переклад Біблії Івана Хоменка, однак іноді згадується переклад Івана Огієнка, переклад Пантелеймона Куліша (з доопрацюванням Івана Пулюя та Івана Нечуя-Левицького) та переклад Рафаїла Турконяка, а також декілька англомовних та один німецькомовний переклад, про що детальніше зазначається у тексті. Допоміжними працями є різноманітні біблійні коментарі, а також наукові статті, де аналізується та тлумачиться метафора материнства у зображенні Бога.

**Структура** роботи передбачає список скорочень біблійних книг, вступ, три розділи, висновки та список джерел. *Перший розділ* присвячений вступному екскурсу до розуміння метафори материнства Бога у культурі та релігії. Він складається із шести підрозділів. У ньому досліджено необхідність вживання різноманітних метафор при намаганні описати людський досвід розуміння Бога, який є трансцендентний; описано який внесок мав фемінізм, зокрема феміністична теологія, стосовно проблеми прийняття жіночих біблійних символів, та з якими труднощами феміністична теологія наштовхнулася у процесі поширення метафори материнства Бога. Проаналізовано як по-різному сприймалась метафора материнства Бога у контексті трьох осіб Пресвятої Трійці, та як Премудрість Божа, Софія, допомагає вирішити проблему жіночого образу у змалюванні тринітарного Бога. Описано чому прийняття метафори материнства має труднощі серед лінгвістичних особливостей мови про Бога, та як цю метафору все ж використовують не тільки у літературному контексті, але й у візуальному мистецтві.

*Другий розділ* присвячений детальному аналізу метафори материнства у зображенні Божих рис у Книзі пророка Ісаї і містить сім підрозділів, один з яких поділяється ще на шість. Перш за все здійснено загальний огляд Книги Ісаї, проблеми авторства та поділу книги на частини. Далі проаналізовано історичний контекст кожної з трьох частин Книги Ісаї, що дозволяє зрозуміти особливості історичного контексту, а звідси і потребу вживати метафору материнства у змалюванні Бога. Центральною частиною другого розділу є аналіз вибраних фрагментів Книги Ісаї (Іс 42:14; 45:10; 46:3; 49:15; 66:9; 66:13) із вступним впровадженням щодо вживання метафор батьківства та материнства у змалюванні Бога у Книзі Ісаї. Кожен із фрагментів проаналізовано із допомогою біблійних коментарів, іноді із аналізом слів із тексту оригіналу, та порівнянням різних перекладів. Розглянуто також образ Сіону, який у контексті метафори материнства у Книзі Ісаї є важливим компонентом. На завершення висуваються припущення щодо причин використання пророком метафори материнства у зображенні Божих рис, а також те, який внесок та вплив вона має.



*Третій розділ* присвячений аналізу метафори материнства у Книзі пророка Осії, особливо ж в 11 розділі. Розділ вміщає чотири підрозділи, один з яких містить у собі ще п'ять. Передовсім проаналізовано особливості Книги Осії та досліджено відомості про її автора. Описано історичний контекст книги та його вплив на тематику тексту. Здійснено аналіз вмісту Книги Осії, її частин та композиції, а також метафор, які часто у ній вживаються. Основною частиною розділу є детальніший аналіз 11 розділу Книги Осії, адже саме у ньому найчіткіше оприявнюється вживана пророком метафора материнства у змалюванні Божих рис у стосунку до вибраного народу. Аналіз передбачає розбір кожної складової частини розділу та її внесок у розуміння і прочитання метафори материнства у цьому тексті. З допомогою біблійних коментарів, порівняння різних перекладів та розгляду вибраних слів із тексту оригіналу, де це необхідно, здійснено синтезований аналіз метафори материнства та її роль у Книзі Осії, особливо ж в 11 розділі.

**Актуальність** цього дослідження полягає у тому, що тема жіночих біблійних образів та метафор, особливо ж у змалюванні Бога є мало дослідженою через певні усталені розуміння Бога виключно як чоловіка, що зрештою суперечить трансцендентній природі Бога, який є поза межами чоловічого чи жіночого роду. Дослідження має за мету продемонструвати ймовірність використання не тільки чоловічих чи батьківських, але й материнських метафор у змалюванні Божих рис у стосунку до людей. Це зокрема дозволить розуміти чоловічу та жіночу стать рівноцінними перед лицем Бога, який створив їх на свій образ. Комплексний аналіз фрагментів із текстів пророків Ісаї та Осії дозволить зрозуміти важливість метафори материнства у сприйнятті Бога, адже це відкриває глибший вимір розуміння Божої любові до людей, за прикладом матері, що любить свою дитину, однак навіть ще більше за цей найбільш безумовний приклад людської любові. Українською мовою схожих досліджень на цю тематику фактично немає, що також є фактором важливості цієї роботи.

# РОЗДІЛ I

## МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У ЗМАЛЮВАННІ ОБРАЗУ БОГА, ЇЇ РОЗУМІННЯ, ВАЖЛИВІСТЬ ТА ВИКОРИСТАННЯ

У цьому вступному розділі розглядається питання важливості різних біблійних метафор на змалювання Божих рис, зокрема метафор пов'язаних із людськими стосунками. Проаналізовано розвиток феміністичної теології, яка зробила значний внесок у поширенні метафори материнства Бога. Описано з якими лінгвістичними труднощами стикається ця метафора, а також те, як її розуміти крізь призму тринітарності Бога. Проілюстровано образ Премудрості Божої, як жіночий Божий образ, та те, як вона співіснує із метафорою материнства. Вкінці розділу описано також приклади використання цієї метафори у Святому Письмі та поза ним.

### **1.1. ВАЖЛИВІСТЬ МЕТАФОРИЧНОЇ МОВИ У ЗМАЛЮВАННІ БОГА**

Біблія – книга повна символічної мови. Біблійні символи творять її глибину та промовистість, що для кожного покоління відкриває все нові горизонти, особливо ж горизонти розуміння Бога. Деякі образи та метафори на змалювання Бога є більш звичними та поширеними, а деякі, як от метафора материнства Бога, буває прихованою з огляду на певні культурні звичаї чи стереотипи, але вона є безсумнівно важливою. Значним внеском у зверненні уваги на цю метафору та її важливість є розвиток феміністичних студій, які також впливають на біблійні дослідження. Науковці намагались продемонструвати можливості цієї метафори та її необхідність для розуміння чоловіка та жінки, як однаково дивовижних та цінних Божих дітей, створених на його образ. Звісно, Бог є ані чоловіком, ані жінкою, і це все лиш метафорична мова, яка дозволяє людині хоча б частково пізнати і зрозуміти спосіб, у який Бог виражає себе у стосунках з людьми. Відповідно поєднання метафор батьківства та материнства у розумінні Бога відкриває багато нових перспектив.

Віддавна люди намагались зрозуміти Бога, змалювати його у своїй уяві, описати його. Але нікому не вдалось це зробити абсолютно досконало та уповні. Однак література, з багатством форм та множинністю метафор, дозволяла творити неможливе і поєднувати непоєднуване. Так не раз біблійні автори приписували Богу різноманітну символіку із тваринного світу (лев, вовчиця, голуб), з рослинного світу (кипарис), з явищ природи (вітер, блискавка), а також метафори людських стосунків. Використання такого підходу зумовлене тим, що Бог – незбагнений, ми можемо лиш ледь наближатись до розуміння його природи крізь власний досвід, чи крізь досвід його поведінки. Французький філософ Поль Рікер стверджував, що символи є приводом для роздумів, бо містять у собі багатогранні можливості та інтерпретації<sup>1</sup>. Саме можливість біблійних символів до реінтерпретацій закликає до їх аналізу відповідно до стану, обставин, часу та місця, в якому знаходиться читач.

Тома Аквінський писав, що ми зобов'язані давати Богу багато імен, оскільки пізнати його напряду не можемо, а тільки приписуючи йому різноманітні імена та властивості, які б відкривали його множинну досконалість<sup>2</sup>. Ми можемо описувати Бога символами, і мусимо використовувати їх багато, адже немає жодного символу, притаманного людській мові та розумінню, який би зміг зобразити повноту Божества, однак кожен з них, зі своєю унікальністю, творить ту мозаїку символів, яка змальовує людське розуміння Бога. Людська мова, коли описує Бога, є дуже обмеженою, а радше навіть безсилою, адже Бог – трансцендентний, і ми не зможемо Бога описати, а зможемо хіба лиш описати образи Бога, а радше образи стосунків Бога до свого творіння.

Людина – вершина творіння. Книга Буття описує процес сотворення чоловіка та жінки: «І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут 1:27). Отож як чоловік, так і

<sup>1</sup> Ricoeur P. *The Symbolism of Evil*. Boston 1967, 347-357.

<sup>2</sup> St. Thomas Aquinas. *Contra Gentiles*, I, 31:4 / перекл. з лат. Anton C. Pegis, New York, 1955.

жінка, є образом Божим – *imago Dei*, а отже Бог у своєму вираженні має як чоловічі, так і жіночі риси. Це одна з причин, чому Біблія у змалюванні Бога містить жіночі метафори, як тваринні (квочка, вовчиця, пташка), так і неодноразову метафору людського материнства, метафору матері, що народжує, годує, захищає, виховує, турбується.

Однак образ Бога-матері не є особливо популярний, тим паче у більш патріархальному суспільстві, та в андроцентричному шаблоні мислення. Проблема розуміння рівності чоловіка та жінки перед лицем Божим була явна у вченні Аристотеля, для якого саме чоловік – активний датель життя під час зачаття дитини, тоді коли жінка є лиш пасивним провідником перетворення чоловічої енергії у нове створіння<sup>3</sup>. Пізніше це разом із розуміння античної грецької біології синтезувалось у вчення Томи Аквінського:

Що стосується індивідуальної природи, то жінка є неповноцінною і ненародженою, оскільки активна сила в чоловічому насінні прагне до створення досконалої подібності в чоловічій статі; у той час як виробництво жінки відбувається від дефекту активної сили, або від якогось матеріального нездужання, або навіть від якогось зовнішнього впливу<sup>4</sup>.

Таке розуміння жінки мало вплив і надалі, жінка була радше недосконалим творінням, чимось гіршим, аніж чоловіча стать. Однак це суперечило історії з Книги Буття, де чоловік та жінка – однаково є творіннями на образ та подобу Божу, а отож є рівними перед його лицем.

## **1.2. ВПЛИВ ФЕМІНІСТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ НА ПРОБЛЕМУ ПРИЙНЯТТЯ ЖІНОЧОГО ОБРАЗУ**

Особливо активно про цю проблему почали говорити з розвитком феміністичного дискурсу другої половини XIX століття. Розвивається так звана феміністична теологія, яка ставить собі за мету побачити образ жінки поза рамками патріархальних стереотипів, і робили вони це через дослідження Святого Письма та тих жіночих образів, які дуже часто є забутими та

---

<sup>3</sup> Peck A. *Aristotle, Generation of Animals*. Cambridge 1943, 1:113. Цит. за: Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York 1993, 174.

<sup>4</sup> St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* I, 92:1 / перекл. з лат. Fathers of the English Dominican Province, 1920. (Переклад Мельник Б.).

маргіналізованими з причини того, що в мові про Бога домінує маскулінний дискурс<sup>5</sup>. Тобто феміністична теологія звертає увагу на важливість образу Бога, який би не принижував жінок як «нижчу» стать, але який би нагадував, що жінка і справді, як і чоловік, створена на образ Божий. Шляхом дослідження Святого Письма вони підняли питання ненормативності приниження та відкидання жінки у відношенні певних релігійних норм. Елізабет Фйоренца, у своїй книзі *«In Memory of Her»*<sup>6</sup>, звертає увагу, що фемінізм повинен брати до уваги біблійні історії про жінок, які відчували на собі тиск та дискримінацію, щоб проголошувати «добру новину» про те, що у Христі немає чоловіка і жінки<sup>7</sup>, а всі є однаково вільними<sup>8</sup>. Американська професорка старозавітніх текстів Кетрін Дуб Сакенфельд пише: «Підпорядкування жінки чоловікові – це наслідок падіння та грішності творіння, а не як створений порядок, який Христос прийшов встановити, та за яким християнин має прагнути жити сьогодні»<sup>9</sup>. На фоні їхніх стверджень часто виникають запитання стосовно новозавітніх текстів, які так само містять заклики про покору жінки до чоловіка, про її ієрархічну нижчість<sup>10</sup>. Відповіддю феміністичної теології на ці питання є інтерпретація цих текстів у такому світлі, що вони «або мають на увазі дещо інше (зокрема взаємна покора один одному), або вони скеровані до умов тогочасного суспільства першого століття, а не сьогодні»<sup>11</sup>. Окрім того, Біблія загалом містить багато текстів, які ламають стереотипи патріархального суспільства про жінок. Жіночі образи у Старому та Новому Завіті, ставлення Ісуса Христа до жінок (зокрема до жінки-самарянки чи хананеянки), історія у Євангелії від Йоана, що Воскреслий Христос найперше явився жінкам – це все також є аргументами феміністок на захист однакової цінності, важливості двох статей та рівності їх перед Богом.

<sup>5</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 32.

<sup>6</sup> Назва апелює до історії в Мт 26:6-13 про умивання жінкою ніг Ісусу: «Де тільки буде проповідуватись ця Євангелія по всьому світі, оповідатиметься і про те, що вона зробила, їй на спомин».

<sup>7</sup> Апелювання до Гал 3:28.

<sup>8</sup> Fiorenza A. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York 1983, 32.

<sup>9</sup> Sakenfeld K. *Feminist Perspectives on Bible and Theology. An Introduction to Selected Issues and Literature*. New York 1988, 10. (Переклад Мельник Б.).

<sup>10</sup> Мова йде зокрема про 1 Кор, Еф, 1 Тим.

<sup>11</sup> Sakenfeld K. *Feminist Perspectives on Bible and Theology. An Introduction to Selected Issues and Literature*, 10. (Переклад Мельник Б.).

Крім того, потреба жінок бути почутими і мати рівні права з чоловіками була також спричинена тим, що вони в певній мірі відчували себе поза релігією. Це вилилось у так звану критику релігії, про що пише Джудіт Пласкоу, американська представниця феміністичної теології: «Жінка всюди чула фрази “Бог наших батьків (*God of our Fathers*)”, “мужі Божі (*Men of God*)”, “братство чоловіків (*Brotherhood of Men*)”...Всюди, в кожній конгрегації, жінки відчитували знак: “Тільки для чоловіків”. Жіночий рух дозволив жінкам перетворити їх особистий біль у критику релігії»<sup>12</sup>.

В дечому вони були дуже радикальними, однак це був результат їхнього болю, які прагнули побачити, що Бог – не є лиш великий патріарх на небі, що закликає жінку мовчати і коритись чоловіку, бо саме чоловіча стать відображала подобу Божу. Це зокрема було пов’язано із неправильним розумінням христології та тринітарності Бога: «Те, що Бог та Христос – чоловічої статі, легітимізує та підкріплює перевагу чоловіків у суспільстві. І навіть попри те, що теологи запевняють, що Бог не є чоловіком, увесь цей символізм продукує саме такий сенс»<sup>13</sup>.

Ця проблема породжувала іншу проблему: як писала одна з представниць феміністичної теології Мері Дейлі: «Якщо Бог – чоловік, тоді чоловік – Бог?»<sup>14</sup>. Є зрозумілим, що трансцендентний Бог не є ані чоловіком, ані жінкою, справа полягає у приписаних йому маскулінних символах, які надмірно вкоренились у традиції і витіснили можливість існування фемінних символів. Так чи інакше, «виключно чоловічі змалювання Бога не говорять нам нічого про самого Бога, а лиш говорять нам суспільство та релігію, в яких ці символи побутують»<sup>15</sup>. Феміністична теологія почала боротись із маскулінними символами Бога, які продукували ідеологію, що жінка має тільки підпорядковуватись чоловіку, і в

<sup>12</sup> Christ C. – Plaskow J. *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco 1979, 3. (Переклад Мельник Б).

<sup>13</sup> Saiving V. *The Human Situation: A Feminine View // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 23. (Переклад Мельник Б).

<sup>14</sup> Daly M. *Feminist Post-Christian Introduction. The Church and the Second Sex*. New York 1975, 38. Цит. за: Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 37. (Переклад Мельник Б).

<sup>15</sup> Gross R. *Female God Language in a Jewish Context // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 167. (Переклад Мельник Б).

певній мірі немає права доступу до Бога, ані в соціологічному, ані у психологічному вимірі<sup>16</sup>. Ця боротьба почалась із відновленням простору для метафори Бога-матері, яка б дозволила жінкам бути також відображенням образу Бога.

Тож чи може Бог бути матір'ю? Елізабет Джонсон з цього приводу пише: «Бог, чиє таїнство не може бути описаним жодним іменем, тим не менш, створив чоловіка та жінку на свій божественний образ, а отже про нього релевантно говорити метафорами як батьківства, так і материнства»<sup>17</sup>. Важливо розуміти, що мова не йде про онтологічні твердження, а про сприйняття Бога у стосунку з людьми, його самовираження. Якщо ставити Бога тільки у рамки батьківства, не дозволяючи використовувати метафору материнства, тим самим не тільки нівелюється жіноча стать, але й окреслюється Бога рамками андроцентризму. Зрештою, Бог у своєму самовираженні як до вибраного народу, так і до другої особи Трійці, свого сина Ісуса, так і зокрема до своїх творінь проявляє материнську любов. Проблема сталась у тому, що «метафора “Бог-батько” настільки вкоренилась, що часом навіть більш влучна метафора “Бога-матері” просто затемнилась»<sup>18</sup>.

Перш за все, потрібно окреслити, що метафора материнства містить у собі як певні характеристики ніжності, особливої любові, турботи, так і такі сильні риси як войовничість і готовність боротись за своє дитя<sup>19</sup>, це готовність зносити біль при народженні дитини, так і біль матері, чия дитина її зрікається<sup>20</sup>, «з материнською любов'ю Бог на варті ночі пильнує хворе дитя і робить все можливе, щоб допомогти йому побороти хворобу»<sup>21</sup>. Материнська любов асоціюється з набагато глибшими та інтимнішими символами, аніж любов батьківська – вони просто до певної міри є різними. Дитина, коли народжується, відчуває захист та безпеку, будучи з матір'ю, яка пригортає та голубить дитя, це

<sup>16</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 175.

<sup>17</sup> Там само, 172. (Переклад Мельник Б).

<sup>18</sup> Там само, 173. (Переклад Мельник Б).

<sup>19</sup> Як демонструє метафора матері-ведмедиці в 2 Сам 17:8 та Ос 13:8.

<sup>20</sup> Це демонструє аналіз метафори материнства в Осії, що детальніше розглянуто у третьому розділі роботи.

<sup>21</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 172. (Переклад Мельник Б).

особливий зв'язок годування грудьми, мама вчить дитину робити перші кроки, виховує та турбується, і її дитина назавжди залишається для неї тим малим дитям<sup>22</sup>. Цю тему розкриває Елізабет Джонсон:

Як для матері, так і дитини, ці стосунки до певної міри є взаємозалежністю на найглибшому рівні, це також таємнича близькість та схожість... Якщо розглядати такі особливості стосунків між Богом та людьми, то материнство є дуже влучною метафорою, яка могла б описати Бога, як творця неба та землі, усього видимого та невидимого<sup>23</sup>.

Коли мислити про Бога як матір, це відкриває площину унікально сильних людських стосунків, це певна містерія, у якій Бог-творець турбується про всіх своїх дітей в особливий спосіб. Важливо однак зауважити, що материнська любов до дитини серед людей часто не є ідеальна, є різні винятки та випадки, однак метафора не ставить Бога і його стосунок до людей в ці рамки, вона лиш збільшує простір розуміння людиною Божої любові, яка є більшою, аніж будь-які людські стосунки, вона є досконалою та багатогранною.

Присвоєння цієї метафори відкриває не тільки ширшу перспективу розуміння Бога, але й згладжує дискримінацію між статтями, адже, як пише Елізабет Джонсон, якщо водночас жіноча та чоловіча реальність увійде у символізацію Бога, це зламає ідолопоклонницьке зациклення на маскулінності образу Бога, а тим самим не тільки привідкриє істинність розуміння Бога, але й звільнить усіх людей від нерівності перед лицем Господа<sup>24</sup>, а також не створює перешкод для усвідомлення жіночої природи як *imago Dei*<sup>25</sup>. Мері Грей, представниця феміністичної теології, у своєму дослідженні пише про досвід молитви жінки до Бога-матері, який відкриває особливе розуміння жіночої природи: «Це було розуміння і усвідомлення, щоб Бог якимось чином розуміє жіночу природу, і ця жіноча природа знайшла свій дім, своє місце у Бозі. Це було відчуття того, що це добре бути жінкою, і в жіночому тілі є краса та

<sup>22</sup> Пророки Ісая та Осії, про яких мова йде в наступних розділах, використовують у своїх текстах перелічені особливості метафори материнства.

<sup>23</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 178-179. (Переклад Мельник Б).

<sup>24</sup> Там само, 56.

<sup>25</sup> Псалом 131 свідчить, як жіночий досвід материнства, вигодовування та відлучення дитини від грудей матері ліг в основу для символічного зображення стосунків між людиною та Богом: Теслюк Г. *Соціолінгвістичний аналіз Псалма 131 // Вісник Львівського університету. Серія філологічна*, 72. Львів 2020.



благословення, а не лиш присвоєний культурою еротизм»<sup>26</sup>. Означення Бога метафорою материнства – це радше психологічний процес, процес виходу за рамки звичного, процес відкривання нових горизонтів стосунків із Богом.

### 1.3. РОЗУМІННЯ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА БОГА У КОНТЕКСТІ ПРЕСВЯТОЇ ТРІЙЦІ

Метафора батьківства Бога у певній мірі є дуже очевидною, адже перша особа Пресвятої Трійці – Бог-Отець, що відповідно не викликає сумнівів та непорозумінь. Тоді як метафора материнства може викликати багато дискусій. Пов'язано це з тим, що серед звичних імен Пресвятої Трійці (Отець, Син, Святий Дух) немає явної жіночої особи.

Хоча Ісус Христос, друга особа Пресвятої Трійці, воплотився і явився людям у чоловічому тілі, однак тим не менш, його Особа не одноразово синхронізувалась з метафорою материнства Бога. Ансельм Кентерберійський у «Молитві до Апостола Павла» пише: «А ти, добрий Ісусе, хіба ж ти теж не матір? Христе, мати моя, ти як квочка збираєш курчат під своїми крильми<sup>27</sup>; Тож ти, Господи Боже, велика мати... Ви обоє є матерями; навіть попри те, що ви батьки – ви також матері»<sup>28</sup>. Джоу Р. Фортін, професор та монах ордену бенедиктинців, аналізуючи текст Ансельма Кентерберійського, стверджує, що у своєму зверненні до апостола Павла та до Ісуса, Ансельм звертається до них як до духовних матерів, у яких віднаходить спокій та розраду<sup>29</sup>. Така метафора не заперечує чоловічої статі Ісуса, однак лиш апелює до материнських його якостей, відсилаючи водночас до метафори про квочку в Євангеліях Матея та Луки, та розширюючи простір сприйняття Бога і самого Ісуса поза межами гендеру.

Блаженна Юліана Норвічська<sup>30</sup>, описуючи свій досвід переживання Бога-матері, теж апелює до Ісуса, як до другої особи Пресвятої Трійці: «Ісус Христос,

<sup>26</sup> Grey M. *Introducing Feminist Images of God*. Sheffield 2011, 22-23. (Переклад Мельник Б).

<sup>27</sup> Відсилання до Мт 23:37 та Лк 13:34.

<sup>28</sup> *Anselm's Prayer to St Paul: Our Greatest Mother* // [aclerkofoxford.blogspot.com](http://aclerkofoxford.blogspot.com) (25.11.2021). (Переклад Мельник Б).

<sup>29</sup> Fortin J. *Saint Anselm's Prayer to Saint Paul* [PDF] // *The Saint Anselm Journal* 13.1 (2017), 62.

<sup>30</sup> Юліанна Норвічська – жила в епоху середньовіччя, вважається містичкою, і в у своїх текстах пише про видіння, які пережила. Вона особлива тим, що ще в ту епоху писала про Бога-матір: Boris A. *Julian of Norwich: The Loving Motherhood of God* [PDF] // *Priscilla Papers* 22 (2008), 21-22.

який сам переміг зло добром, є отже нашою справжньою матір'ю. Ми одержали від Нього “Буття”, і в цьому моменті починається Його Материнство. А разом із ним і ніжний Захист та Охорона Любов'ю, яка ніколи не перестане нас огортати»<sup>31</sup>. Метафора материнськості Ісуса в розумінні Юліані Норвічської апелює до Євхаристії, бо «мати може годувати немовля своїм молоком, але наша дорогоцінна мати, Ісус, годує нас самим собою, Пресвятим Таїнством, що є дорогоцінною їжею мого життя»<sup>32</sup>. У певній мірі блаженна Юліана розглядає Ісуса, як символ воплощеної в чоловічому тілі Божої Премудрості, про що також йде мова далі.

Мова про Ісуса Христа і його материнство, тобто приписування йому фемінних образів, є доволі контраверсійна. Однією з причин є неправильне розуміння такого образу. Материнство Ісуса, зокрема й те, як про нього пишуть Євангелисти Матей та Лука крізь метафору матері-квочки, є лише образною мовою, а не онтологічним припущенням. Література характерна тим, що вона може поєднувати непок'єднані речі, бо вона часом описує певні риси, які можуть суперечити один одному при візуальному втіленні. Проблема часто виникає саме із візуальним мистецтвом, коли митець витворює зі своєї особистої уяви образ у певній формі, який може не співставлятись із розумінням рис, вкладених у метафорах, із традиційним та звичними образами. Прикладом цього є намагання візуалізувати образ Ісуса-матері у картинах чи скульптурах. Контраверсійним прикладом цього є бронзова статуя розп'ятого Ісуса в жіночому тілі названою «*Christa*», виготовлена Едвіною Сендіс<sup>33</sup>. Проблема є в тому, що таке зображення суперечить історичності Ісуса Христа у чоловічому тілі, відображаючи лише його «жіночість», в той час коли література метафоризуючи образ, не суперечить його фізичній природі.

<sup>31</sup> Norwich J. *Revelations of Divine Love*. Michigan 2002, 125. (Переклад Мельник Б).

<sup>32</sup> Norwich J. *Revelations of Divine Love*, 127. (Переклад Мельник Б).

<sup>33</sup> Більше про авторку, скульптуру та коментарі Католицької церкви тут: Romero R. *Women Crucified for the Sins of the Fathers* [PDF] // *Journal of Feminist Studies in Religion* 30.1 (2014) 172-174.

Чи можна материнські риси присвоювати третій особі Пресвятої Трійці? З одного боку, Святий Дух є найбільш нейтральним, що частково пов'язано із лінгвістичними особливостями імені Святого Духа. У єврейській мові слово на позначення Духа – *ruah* – є жіночого роду, однак біблійний грецький термін *pneuma* – є граматично нейтральним, тоді як латинське слово – *spiritus* – чоловічого роду<sup>34</sup>. Тобто Святий Дух у своєму вираженні є поза чоловічим та жіночим родом (зрештою, як і сам Бог загалом), проте це мало б означати, що він може виражатись як у маскулінних, так і у фемінних образах.

Однак здебільшого Святий Дух аморфний, який «ширяє», «витає» та «наповнює», що зокрема відображено в історіях у Книзі Буття 1:2<sup>35</sup> та Луки 1:35<sup>36</sup>, 3:22<sup>37</sup>. У єврейській мові та культурі використовується слово *shekinah* на означення Божої присутності, а точніше витання, сходження Святого Духа<sup>38</sup>. Ймовірно саме граматичний зв'язок цього слова із жіночим родом впливає на те, що воно сприймається як описання особливої присутності Бога у фемінному вияві<sup>39</sup>. Елізабет Джонсон з цього приводу пише: «Святий Дух є творчим, материнським Богом, який проявляється через втілення Христа, його Хрещення та присутність Ісуса в Євхаристії»<sup>40</sup>.

Ще однією з причин чому материнство Бога часом асоціюють із Святим Духом, це потреба повноти образу Божої родини – Батько, Матір і Син, про це згадує американський історик релігії Елейн Пейджелс, апелюючи до гностичного тексту другого століття – «Апокрифу Йоана», де наче до Йоана промовив Бог: «Я є той, хто з тобою завжди. Я Батько, я Матір, я Син»<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 83.

<sup>35</sup> «Земля ж була пуста й порожня та й темрява була над безоднею, а дух Божий ширяв над водами».

<sup>36</sup> «Ангел, відповідаючи, сказав їй: “Дух Святий зійде на тебе й сила Всевишнього тебе отинить; тому й святе, що народиться, назветься Син Божий».

<sup>37</sup> «і Святий Дух у тілеснім вигляді, немов голуб, зійшов на нього, та залунав з неба голос: “Ти – мій Син любий, тебе я вподобав”».

<sup>38</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 85.

<sup>39</sup> Grey M. *Introducing Feminist Images of God*, 36.

<sup>40</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 50. (Переклад Мельник Б).

<sup>41</sup> *Apocryphon Johannis*, ред. S. Giversen. Copenhagen 1963, 47.20-48.14. Цит. за: Christ C. – Plaskow J. *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 110. (Переклад Мельник Б).

Попри різні способи описати досвід Бога як матері, ідентифікуючи метафору материнства до другої або до третьої особи Пресвятої Трійці, багато з них стикаються із перешкодами як історичними, мовними, догматичними чи традиційними. Зрештою, важливо брати до уваги, що вся Трійця є Одним, і Бог не є ані чоловіком, ані жінкою, а лиш у стосунках з людьми може проявляти як батьківські, так і материнські риси, тобто може мати в собі як чоловічі, так і жіночі особливості, адже уся тринітарна сутність Бога створила чоловіка і жінку однаково на свій образ та подобу. Тож фактично усі намагання приписати якійсь з осіб Трійці стать, будуть невдалими, бо, зрештою, будь-яка метафора нічого не говорить про сутність Бога, а лиш про його виявлення у стосунку до нас, і про це важливо пам'ятати.

#### **1.4. СОФІЯ, ПРЕМУДРІСТЬ БОЖА, ЯК ЖІНОЧИЙ ОБРАЗ БОГА**

Одним із вирішенням проблеми асоціації метафори материнства до певного Божого образу – є образ Божої Премудрості. *Hokmah* її називають єврейською, *Sophia* грецькою та *Sapientia* латиною. Про неї неодноразово згадує Книга Мудрості, Книга Приповідок, Книга Сираха, Книга Іова, а також Книга Варуха, які багато чого про неї оповідають: «Мудрість же – дух, що людей любить, однак, не лишає уст хулителя безкарними» (Муд 1:6), «вона – подув Божої сили і чистий вплив слави Вседержителя» (Муд 7:25), «творителька всього – мудрість» (Муд 7:12), «вона дерево життя для тих, хто її держиться» (Прип 3:18a), «мудрість – вершина Господнього остраху» (Сир 21:19), «вона – це книга велінь Божих, закон, що перебуває вічно» (Вар 4:1). Вона існувала ще до сотворення світу, бо «коли не було ще джерел багатководних. Перед тим, як були засновані гори, раніше від пагорбів я народилась» (Прип 8:23-24), була до сотворення неба та землі, була присутня, коли Господь творив світ (Муд 9:9), «Господь мудрістю заснував землю» (Прип 3:19) «своєю мудрістю витворив людину» (Муд 9:2) і перебуває вона з Богом: «Всяка премудрість – від Господа, з ним же вона і повіки» (Сир 1:1), «мудрість, що возсідає на престолі поруч» Бога (Муд 9:4). Вона з ним співдіє: «вона бо втаємничена в Боже знання і діла його визначає»

(Муд 8:4), однак «вона від зору всього живого скрита, і схована від птахів небесних» (Іов 28:21), вона скликає людей на свій бенкет: «Ходіте, мій хліб їжте, і вино, що я приготувала, пийте» (Прип 9:5), що у оприявнюється у Новому Завіті як месіанський бенкет<sup>42</sup>, а також вона проявляє свою опіку до людей, що шукають її: «Мудрість дітей своїх підносить угору і тими піклується, хто її шукають» (Сир 4:11).

Премудрість Божа є божественним образом, що витає між людьми, її вважають персоніфікацією божественного порядку, нею Бог втішається, нею творить, а вона докладає зусиль, щоб принадити людей до життя<sup>43</sup>. Елізабет Джонсон стверджує, що Премудрість – жіноча персоніфікація Бога<sup>44</sup>. Пьотр Кот у своєму тлумаченні про об'явлення Бога пише: «Бог не одразу об'явив себе як Отець, Він об'явив себе як Ягве: “Я той, хто є” (Бут 3:14), й двічі використане дієслово [є, бути], єврейською *huh* є неприналежним до роду, отож водночас може бути як чоловічого, так і жіночого роду»<sup>45</sup>. Це, а також згадані вище фрагменти Старого Завіту, можуть свідчити про перебування Мудрості в Бозі, про те, що вони діють в людській історії як Одне. На основі цього виникло багато дискусій щодо співвідношення Софії до осіб Пресвятої Трійці. В історії богословської думки з'явилось розуміння Софії як Слова, що воплотилось в тілі Ісуса Христа, другій особі Трійці. Філон Александрійський ідентифікував Мудрість Божу із Логосом, і згідно з цим, пролог Євангеліє від Йоана також поєднує концепцію Логосу із Мудрістю<sup>46</sup>, яка була від початку всіх речей, що відчитуємо у Старому Завіті<sup>47</sup>. Таке розуміння Мудрості ймовірно також має свій відбиток у Першому посланні до Коринтян: «Тож через нього ви у Христі Ісусі, який став нам мудрістю від Бога» (1 Кор 1:30). Мері Грей, феміністична дослідниця, пише, що ідентифікація Логосу і Софії відкриває перспективу

<sup>42</sup> Grey M. *Introducing Feminist Images of God*, 103.

<sup>43</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 88.

<sup>44</sup> Там само, 91.

<sup>45</sup> Kot P. «*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*» (Oz 11,9). *Prorocka wizja doskonałej miłości Boga «ojca mającego serce matki» // Verbum Vitae* 23 (2013), 41. (Переклад Мельник Б.).

<sup>46</sup> Hillar M. *Philo's Logos Doctrine Bridging Two Cultures and Creating Philosophical Foundations of Christianity // Dialogue and Universalism* 21.4 (2011) 71.

<sup>47</sup> Наприклад у Сир 1:4.

«...Бога-Софії, як ще одне обличчя воплощеного Бога, інакша маніфестація Божої вразливості – фемінна маніфестація»<sup>48</sup>. Однак святий Іринеї Ліонський у своїй праці «Проти Єресей» розрізняє Логос та Мудрість, ідентифікуючи Софію зі Святим Духом: «Слово, а саме Син, завжди було з Отцем, а Мудрість, яка є Духом, була присутня з Ним перед усім творінням»<sup>49</sup>. Ідентифікація Мудрості з третьою особою Трійці може бути пов'язана із старозавітнім розумінням Мудрості як невидимого духа, що витає та сходиться на тих, що його шукають<sup>50</sup>.

Варто також згадати, що певна характеристика Софії, як жіночний вияв божественності, перейшла до образу Марії із Назарету, як «благословенної між жінками». Особливо ж у традиції Католицької Церкви, Марія – є сильним символом материнства, яка стала і «нашою Матір'ю», і в певній мірі вона є новозавітнім відображенням божественного материнства<sup>51</sup>. Проте Марія все ж не є Богом, хоча і є Богородицею. Про Софію у Старому Завіті ж ми говорим як про один із персоніфікованих виявів Бога.

Однак важливим є розумінням Мудрості як сили та характеристики кожної з осіб Трійці. Святий Августин Гіппонський з цього приводу писав: «Отож Батько є мудрістю, Син є мудрістю, і Святий Дух є мудрістю, і це все не три мудрості, але одна мудрість»<sup>52</sup>, порівнюючи це до схожої категорії світла, де всі три іпостасі є світлом, але це все одне світло<sup>53</sup>. Православний богослов Сергій Булгаков розвинув своє софіологічне вчення навколо постаті Софії як «іпостасності» Бога<sup>54</sup>:

У стосунку до Бога вона [Софія] зливається з триіпостасністю, як у триединстві, так і окремо з кожною іпостассю... Вона перебуває в особливому іпостасному стані через іншу іпостась, через самовідання. Це – сила любові, проте пасивна, жіноча, самовіданність у

<sup>48</sup> Grey M. *Introducing Feminist Images of God*, 107 (Переклад Мельник Б.).

<sup>49</sup> St. Irenaeus. *Against Heresies, IV, 20* / перекл. з лат. Alexander Roberts, New York 1885. (Переклад Мельник Б.).

<sup>50</sup> Як відчитуємо у Муд 1:6 («Мудрість же – дух, що людей любить»); 9:17 («Волю ж твою хто знав би, якщо б ти не дав мудрості і не зіслав з висот твого святого Духа?»).

<sup>51</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 102.

<sup>52</sup> Schaff P. *One the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises* [PDF]. New York 2007, 183a. (Переклад Мельник Б.).

<sup>53</sup> Schaff P. *One the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises* [PDF], 183a.

<sup>54</sup> Булгакова раніше критикували за вчення «четвертої іпостасі» Трійці, а вчення про іпостасність є своєрідною відповіддю на критику.

прийнятті любові, але без здатності ставати активним, іпостасним її центром. Це те що містики називали: вічна жіночність<sup>55</sup>.

Таке розуміння дозволяє розуміти Софію як сутність Бога, що виявляється у кожній з осіб Трійці, і ця сутність є жіночною. Премудрість є жіночим відображенням Триєдиного Бога, що перебуває у кожній з іпостасей, і у певний спосіб поєднує фемінні та маскулінні елементи у цілісному Божому образі.

### 1.5. ЛІНГВІСТИЧНА ПРОБЛЕМА ПРИЙНЯТТЯ ЖІНОЧОГО ОБРАЗУ

Природа людської мови дуже обмежена, особливо коли намагається говорити про Бога, або ж, ще важче, звертатись до нього. Однак Бог – трансцендентний, і його не можна поставити в межах якихось людських категорій, включно і категорії статі. Однак традиційно, культурно та історично, про Бога частіше говорять чоловічими символами та звертаються за допомогою займенників чоловічого роду. Деякі мови, як от фінська<sup>56</sup> чи індонезійська<sup>57</sup>, мають особові займенники гендерно нейтральні, однак українська, англійська, німецька та багато інших у третій особі мають займенники «він» або «вона».

На основі цієї проблеми, особливо в період розвитку феміністичного дискурсу, виникло питання: «Якщо знаємо, що Бог не чоловік, хоч і вживаємо до нього особовий займенник чоловічого роду, чому тоді ми не можемо використовувати займенник жіночого роду, все ще маючи на увазі, що Бог є ані чоловіком, ані жінкою?»<sup>58</sup>. Ця проблема є важкою і стикається із лінгвістичним обмеженням мови про Бога.

Елізабет Джонсон у своїй книзі «*She Who Is*» розвиває ідею означення Бога – «Вона», однак, це вона вибудовує навколо образу Божої Премудрості: «Якщо Бог за своєю суттю не є чоловіком, якщо жінка справді створена на образ Божий.., то ми маємо усі підстави звертатись до Бога-Софії як “Та, Хто Є”...Лінгвістично це можливо, теологічно це легітимно, екзистенційно та

<sup>55</sup> Булгаков С. *Философия Имени. Икона и Иконопочитание* Т. II: *Ипостась и Ипостасность*. Москва 1999, 318. (Переклад Мельник Б.).

<sup>56</sup> У фінській мові займенник третьої особи однини *hän* не має розрізнення між чоловічим та жіночим родом.

<sup>57</sup> Теж саме в індонезійській із займенником *ia* чи *dia* (формальне та неформальне звернення).

<sup>58</sup> Gross R. *Female God Language in a Jewish Context // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 170-171.

релігійно це необхідно»<sup>59</sup>. Вживання займенника «Вона» доволі нетрадиційне та незвичне, однак якщо розглядати це з перспективи апелювання до Мудрості, як один з виявів Бога, то такий підхід справді можливий.

Серед феміністичного дискурсу зародились різні ідеї, яким способом та якими метафорами говорити про Бога, щоб подолати стереотипні маскуліні образи Бога, або хоча б знайти серед них місце для жіночих образів. Серед ідей було вживання слова «Богиня», яке однак підлягло критиці, бо асоціювалось із античним політеїзмом<sup>60</sup>. Розмарі Редфорд Рутерт, американська феміністка та католицька теологиня, запропонувала альтернативу – «*God/ess*» (еквівалент українською – «Бог/иня»), однак такий варіант є лише «письмовим символом, що поєднує в собі чоловічу та жіночу форму слова на означення божественної особи, який не суперечить юдео-християнському розумінню, що Бог є один»<sup>61</sup>. Однак цей термін втрачає сенс поза письмовим форматом, адже не може передати зміст в усному мовленні.

Називання Бога «Матір» теж є однією із альтернатив, однак образ Бога-батька є домінуючим і майже не залишає можливості для існування Бога-матері. Однак це є лиш метафори, які обоє мають право на існування. Мері Бейкер Едді, американська релігійна діячка кінця XIX – початку XX століття, пропонувала вживати метафору Бога Батька-Матері<sup>62</sup>, що є своєрідним компромісом. Рита Грос, досліджуючи феміністичні образи Бога у єврейській традиції пише: «Єдиний спосіб, в який ми можемо одночасно зберегти існуюче звертання та подолати проблему виключно чоловічих звертань до Бога – це прийняти жіночі форми на додаток до чоловічих та чергувати їх між собою»<sup>63</sup>.

До цієї проблеми залучено також питання перекладу Біблії на гендерно інклюзивну мову. Прикладом цього є переклад Біблії англійською мовою – *The*

<sup>59</sup> Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 102 (Переклад Мельник Б.).

<sup>60</sup> Sakenfeld K. *Feminist Perspectives on Bible and Theology. An Introduction to Selected Issues and Literature*, 14.

<sup>61</sup> Morton N. *The Journey is Home*. Boston 1985, 152. Цит. за: Sakenfeld K. *Feminist Perspectives on Bible and Theology An Introduction to Selected Issues and Literature*, 14. (Переклад Мельник Б.).

<sup>62</sup> Daly M. *After the Death of God the Father // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 59.

<sup>63</sup> Gross R. *Female God Language in a Jewish Context // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, 172. (Переклад Мельник Б.).



*Inclusive Bible*, який використовує динамічний підхід до перекладу, передаючи текст оригіналу не слово в слово, але намагаючись найперше передати сенс тексту. Прикладом їхнього підходу є те, що замість звертання «*Father*», вони заміняють його на «*Loving God*»<sup>64</sup>, де це є можливо.

### 1.6. ВИКОРИСТАННЯ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА БОГА

Метафора материнства Бога не є новою, вона не з'явилась з розвитком феміністичного дискурсу, вона радше відкрилась у новому світлі. Метафора материнства є у Старому Завіті, у свій спосіб вона згадується також і у Новому Завіті, вона зокрема знаходить своє вираження у мистецтві. В образотворчому мистецтві неодноразово зображувалось Бога як матір (картина Діни Кормік – «*Creator God most beautiful*», чи картина Фарід де ля Осса Ар'єтта – «*God, The Mother*»). А іноді мистецтво дає простір для інтерпретації та дозволяє побачити материнство Бога тільки спостережливим оком. Наприклад картина Рембрандта «Повернення блудного сина» зображує батька з однією виразно жіночою рукою, що дозволило інтерпретувати люблячого милосердного Бога не тільки як батька, але як матір<sup>65</sup>. Однак, де б метафора материнства Бога не знаходила своє відображення, джерело їй – Біблія.

Образи материнства часто трапляються в Біблії і вони є різноманітними. Неодноразово цей символізм зооморфний, тобто зображує риси материнства на прикладі стосунків тварин, як от люта ведмедиця, у якої відібрали дітей (2 Сам, 17:8; Ос 13:8), або ж новозавітна метафора квочки, що збирає під крилами своїх курчат (Мт 23:37; Лк 13:34). Деякі фрагменти, як от Втор 32:18: «Забув [ти] про Бога, що породив тебе», свідчать про Бога, як того, хто народжує, і, як пише Євангелист Йоан, ми дітьми Божими стали, бо «від Бога народились» (Йо 1:13). Однак мова тут йде про народження згори, метафоричне народження (чи переродження), що також у певній мірі відкриває перспективу Бога-матері, яка дає нам життя, більше від земного, і яка народжує нас в інший спосіб, аніж

<sup>64</sup> *The Inclusive Bible. The First Egalitarian Translation*. Maryland 2009, VI.

<sup>65</sup> Nouwen H. *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming*. New York 1994, 96.

народжує нас наша біологічна мати. Як пише Тім Балкелі: «Чому християни, які так люблять мову про «нове народження» (народження згори), взагалі можуть мати труднощі із розумінням образу Бога як матері?»<sup>66</sup>. Однією з відповідей на це є усталений образ Бога-батька, який є домінуючий, тому часом не залишає місця для інших інтерпретацій.

Особливо ж метафору материнства Бога у Старому Завіті демонструють пророки Ісаї та Осія. Пророчі книги становлять приблизно четверту частину тексту Старого Завіту і є важливою його складовою. Пророча література, після Тори, є найвпливовішими старозавітними біблійними текстами<sup>67</sup>. Постать пророків займала особливе місце в давньо-ізраїльському суспільстві. У Першому посланні до Коринтян апостол Павло означає їх роль словами: «Хто ж пророкує, то говорить людям: на повчання, попередження, розраду» (1 Кор 14:3). Бо й справді, їх роль полягала не лише в описі історичних минулих чи пророкування майбутніх подій, але найважливіше – вони були посередниками між Богом та людьми й віщували народу про Спасителя, звіщали його волю, і що важливо – пророкували про прихід Месії. Однак поза тим, вони звіщали релігійне вчення, яке, доповнене Євангелієм, відкриває різноманіття підходів до розуміння Бога. У Новому Завіті багаторазово наводяться відсилання до пророчих книг, що свідчить про актуальність вкладених в них істин та про важливість образів, якими пророки оповідали людям про Бога.

Підсумовуючи, феміністична теологія зробила великий вклад у приверненні уваги до метафори материнства у зображенні Божих рис, зокрема у текстах пророків Ісаї та Осії. Метафора відкриває не тільки рівність чоловіка і жінки перед Богом, однак відкриває ширші горизонти його любові. Материнство Бога проте часом є незрозумілим з перспективи Пресвятої Трійці, тому виникали різноманітні підходи до трактування: Дух як Матір, Ісус, як матір, що годує нас справжньою їжею, однак найвпливовішим образом є Премудрість Божа, Софія,

---

<sup>66</sup> Bulkeley T. *Not Only a Father, «Biblical Talk of the Motherly God» // Asian Journal of Pentecostal Studies 17:2 (2014), 136.* (Переклад Мельник Б.).

<sup>67</sup> Brenner A. *Preface // The Feminist Companion to the Latter Prophets.* London 2004, 13.

що перебуває у кожній з іпостасей Трійці. Однак насправді не так важливо, яка з іпостасей Бога може бути матір'ю, адже материнство – це радше характеристика Бога, його виявлення в єдинстві. Необхідно пам'ятати, що це метафорична мова, яка не пояснює сутність Бога, який зрештою є поза будь-яким гендером чи іншими вимірами людських категорій. Цей образ дозволяє зрозуміти характер Бога у ставленні до людини крізь призму найсильніших людських стосунків – стосунків матері до дитини.

## РОЗДІЛ II

### МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У КНИЗІ ПРОРОКА ІСАЇ

У цьому розділі розглядається особливості Книги пророка Ісаї, її авторство та історичний контекст, у залежності від частини книги та періоду, в якому вона була написана. Описано вплив історичних обставин та зміст книги. Центральною частиною розділу є аналіз вибраних фрагментів із тексту Книги Ісаї, які демонструють метафору материнства Бога у стосунку до вибраного народу. Проаналізовано також образ Сіону, який у тексті Ісаї має важливий стосунок до метафори материнства. Розглянуто ймовірні причини використання цієї метафори у Книзі пророка Ісаї, а також те, чому ця метафора є важливою.

#### 2.1. КНИГА ПРОРОКА ІСАЇ ТА ЇЇ АВТОРСТВО

Книга пророка Ісаї – одна із великих пророчих книг. Вона і справді є великою за своїм обсягом, що зокрема зумовлено історичними обставинами її написання. Джон Освальт називає Книгу Ісаї мініатюрою всієї Біблії, бо «як і Біблія, книга в основному поділяється на дві частини, і як і в Біблії, головна тема першої частини – суд, а другої – надія. І навіть більше, всі головні теми Біблії містяться також і в Книзі Ісаї»<sup>68</sup>.

Як довідуємося із першого рядка книги, Ісаїя – син Амоса, пророк Ізраїля, народжений в аристократичній родині у непрості часи для Південного царства (VIII ст. до Р.Х.), адже в той час воно перебувало під загрозою асирійського завоювання, та у конфлікті із Північним царством. Діяльність Ісаї припадає на правління чотирьох царів: Узії (783–742), Йотама (742-735), Ахаза (735-715) та Єзекії (715-687)<sup>69</sup> і як відомо, разом із двома останніми царями, Ісаїя давав певні поради та пророцтва для народу<sup>70</sup>. Як пише професор Роберт Луї Вілкен:

Серед стародавніх єврейських пророків Ісаїя був найулюбленішим, найшанованішим і найбільш цитованим ранніми християнами. Його книга містить звіщення про всі

---

<sup>68</sup> Oswalt J. *The NIV Application Commentary: Isaiah*. Michigan 2003, 17. (Переклад Мельник Б.).

<sup>69</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, Львів 2016, 16.

<sup>70</sup> Пеллетье А. М. *Книга пророка Ісаї // Міжнародний біблійний коментар: Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: Повчальні та пророчі книги. Львів 2018, 284.

найважливіші містерії Ісуса: його народження від Марії, його дива, страждання, смерть та воскресіння, а також пророцтво про місію Церкви перед народами<sup>71</sup>.

Ірландський дослідник Старого Завіту Джон Мотье зауважив, що Книга Ісаї цитується у Новому Завіті частіше, аніж всі інші старозавітні пророки разом узяті<sup>72</sup>. Певною мірою, така популярність цієї старозавітньої книги у Новому Завіті може свідчити про її міжчасову актуальність, та й зрештою, її й досі часто цитують у літургійних текстах, бо, як пише американський теолог Джон Освальт, Ісаїя має щось для кожного<sup>73</sup>.

Сьогодні вважається, що сам пророк Ісаї був автором тільки першої частини однойменної пророчої книги, тому часто в контексті поділу Книги Ісаї мова йшла про лиш дві частини: Прото-Ісаї та Девтеро-Ісаї, одна з яких належить самому пророку Ісаї, інша – невідомому автору. Однак у 1892 році, Бернгард Дум, німецький лютеранський богослов, висунув теорію, що Книга Ісаї має трьох різних авторів (розрізнення між частинами 1-39, 40-55, 56-66)<sup>74</sup>. Таке розрізнення стало доволі популярним серед богословів. Попри те, що у книзі не згадується жодного іншого автора, окрім Ісаї, сина Амоса (Іс 1:1; 2:1), ймовірність декількох авторів очевидна. Розрізнення між частиною, яка ймовірно належить автентичному пророку Ісаї, тобто Прото-Ісаїю та Девтеро-Ісаїю (разом із її подальшим поділом) зокрема зроблене на основі різниці контексту, стилю, словесного запасу, а також різниці у думках та висловлюваннях<sup>75</sup>.

Окремої уваги варті Пісні Слуги Господнього (Іс 42: 1-4; 49: 1-6; 50:4-9; 52:13-53:12). Бернгард Дум також і їх відділяє від основного тексту. Він припускає, що вони не належать авторству Девтеро-Ісаї, але належать іншому

<sup>71</sup> Wilken R. L. *Isaiah Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Michigan–Cambridge 2007, 20. (Переклад Мельник Б.).

<sup>72</sup> Motyer A. *Isaiah: An Introduction and Commentary. The Tyndale Old Testament Commentaries*. Westmont 1999, 34.

<sup>73</sup> Oswalt J. *The NIV Application Commentary: Isaiah*, 55.

<sup>74</sup> Більше у його книзі: Duhm B. *Das Buch Jesaja*. Göttingen 1892.

<sup>75</sup> Mckenzie J. *The Anchor Bible. Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*. New York 1968, 16.

автору приблизно 450 року до Р. Х., що перетинається із ймовірним періодом автора Тріто-Ісаї<sup>76</sup>.

У книзі Прото-Ісаї автор звертався до народу та царів покластись на допомогу Божу у їхніх поневір'яннях, однак, так як цей заклик фактично був не почутий, Ісаїя пише: «Я заховаю це свідчення, я запечатаю це об'явлення у серці моїх учнів» (Іс 8:16). Цей стих підтримував припущення про так звану «Школу Ісаї», про яку пише Александр Мень, як про «...релігійне спрямування, відоме під назвою “ебїонім Ягве”, “бідняки Господні”»<sup>77</sup>, що складалось із учнів та послідовників Ісаї і започаткувало новий релігійний рух в Єрусалимі. Після смерті Ісаї, група його учнів продовжили проповідування, наслідуючи традицію самого Ісаї. Анн-Марі Пеллет'є у Міжнародному біблійному коментарі пише, що існують припущення, що другим автором Девтеро-Ісаї є один із учнів школи Ісаї, ім'я якого залишилось невідомим. Дискусійним також і є питання щодо авторства третьої частини – Тріто-Ісаї. Ймовірно автор Тріто-Ісаї писав цю частину після Вавилонського полону, і був останнім редактором усєї книги<sup>78</sup>. Схоже також, що Пісні Слуги Господнього, які містяться у Девтеро-Ісаї, теж написані учнем «Школи Ісаї», який однак належав до періоду Тріто-Ісаї<sup>79</sup>. Це дає змогу припускати, що було декілька авторів тексту Тріто-Ісаї, адже як пише американський бібліст Джон Маккензі: «Тріто-Ісаїя є радше колекцією фрагментів текстів різних авторів, об'єднаних як продовження Ісаї. Адже меседж Тріто Ісаї не має такої єдності, як Девтеро-Ісаїя»<sup>80</sup>. Думки науковців й по сьогодні не дійшли одностайного консенсусу стосовно авторів книги Ісаї, а оскільки немає достатньо інформації, щоб констатувати точно, можемо відштовхуватись хіба від досліджень лінгвістичних особливостей тексту, стилю написання, тематики текстів, історичного контексту кожного з розділів.

<sup>76</sup> Mckenzie J. *The Anchor Bible. Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 39.

<sup>77</sup> Мень А. *История религии в поисках пути, истины и жизни*. Т. II: *Истоки религии*. Москва 1991, 42. (Переклад Мельник Б.).

<sup>78</sup> Пеллет'є А. М. *Книга пророка Ісаї // Міжнародний біблійний коментар: Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: *Повчальні та пророчі книги*, 284.

<sup>79</sup> Mckenzie J. *The Anchor Bible. Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 41.

<sup>80</sup> Там само, 67.

Попри свій поділ, книга все ж має певну єдність, яка зокрема полягає у зображенні стосунку Бога із вибраним народом: від падіння, покарання, зневіряння, до звіщення доброї новини. Відповідно у книзі містяться різні метафори, які відображають певні Господні риси: Бог як вчитель (Іс 2:3), як турботливий господар виноградника (Іс 5:1), його пильний сторож (Іс 27:3), Господь як наречений (Іс 61:10), чоловік (Іс 54:5), батько (Іс 63:16), а разом з тим і як матір. Хоча метафори материнства не є частими, однак є важливими, адже містять особливі емоційні конотації для змалювання Божих рис у стосунку до людей.

## 2.2. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ЗМІСТ ПРОТО-ІСАЇ

Визначити історичний період написання Прото-Ісаї вдалось завдяки прямим вказівкам у тексті про діяльність історичних осіб, а також згадкам про тогочасні події у Юді. Коли говоримо про Прото-Ісаю, то мова йде про VIII ст. до Р.Х., зокрема 740-700 до Р.Х., на коли припадає період життя та діяльності самого пророка Ісаї<sup>81</sup>. Саме у першій частині Книги Ісаї автор зокрема розповідає про своє становлення як пророка (Іс 6). За правління царя Ахаза, Ізраїлю загрожувало асирійське завоювання, відбувалась війна, падіння столиці Ізраїлю Самарії у 722 р. до Р.Х.<sup>82</sup>. Пізніше, у період, коли в Ізраїлі царює Єзекія, син Ахаза, наступає чергова загроза в 701 р. до Р.Х. з боку Ассирії під проводом Санхериба<sup>83</sup>. Однак, згідно із пророцтвами Ісаї (Іс 37:35), Єрусалим встояв, хоча вороже військо фактично було під його мурами.

Такі історичні передумови вплинули на зміст послання пророка Ісаї. Перш за все, він висловлює свій осуд невірству єврейського народу і лиш їх зовнішньої релігійності, відсутності справедливості, любові та милосердя, і в цьому контексті Ісаї пише «пісню про виноградник» (Іс 5:1-7), яка пізніше віднайде свій переспів у Євангелії від Матея (Мт 21:33-46). Пророк засуджує царів за союз

<sup>81</sup> Oswalt J. *The NIV Application Commentary: Isaiah*, 20.

<sup>82</sup> Пеллетье А. М. *Книга пророка Ісаї // Міжнародний біблійний коментар: Католицький та єкуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: Повчальні та пророчі книги, 284.

<sup>83</sup> Oswalt J. *The NIV Application Commentary: Isaiah*, 23.

із язичницькими сильнішими державами (Іс 8:6), пророкує про спустошення Ізраїля (Іс 6:11-13), падіння Самарії (Іс 28:1-6), вавилонський полон юдеїв (Іс 5:13), застерігає царя Єзекію від пагубного союзу з Єгиптом (Іс 30:1-3). Він закликав покладатись не на інші сильніші народи, а на Бога, Ягве, й поміж тим у своєму пророцтві він дає надію на Боже спасіння (Іс 37:22-35), дає запевнення щодо спасіння царської династії і народження Месії з роду Давида (Іс 7:13-14), відповідно його месіанські пророцтва відлунюються і сповнюються у Новому Завіті. Прото-Ісаїя звіщає також добру новину, постає образ гори Сіон, до якої повернеться народ Божий із неволі (Іс 35:10), і Сіон возстане у своїй славі поміж народами (Іс 25:5). Пророцтва Прото-Ісаї написані для його сучасників, які жили в часі тих історичних подій і дуже з ними пов'язані, він водночас пророкує страшні для них події, однак дарує надію на визволення та спасіння Боже, на його справедливість та милосердя.

### 2.3. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ЗМІСТ ДЕВТЕРО-ІСАЇ

Період, якого стосуються події Девтеро-Ісаї, припадає на 585 – 540 роки до Р.Х., що знаменувався в історії Ізраїля вавилонським полонем. Однак період занепаду царства Юди та вавилонського полону все ж підходить до завершення. У 538 р. до Р.Х. перський цар Кир завойовує Вавилон і дозволяє всім поневоленим народам повернутись на батьківщину<sup>84</sup>. Постать царя Кира дуже часто згадується у Девтеро-Ісаї: «Я кажу про Кира: – Це мій пастир, що вволить усю мою волю, що скаже Єрусалимові: – Відбудуйся! – а храмові: Поклади основи!» (Іс 44:28). Цар Кир запровадив нову імперську політику, у якій законність, справедливість та шляхетність заміняла терор<sup>85</sup>, як пише Джон Освальт.

Відповідно до цих подій, пророк звіщає людям вістку надії, вістку про звільнення невдовзі, що також буде супроводжуватись відновленням Юди та Єрусалиму. Її також називають «Книгою утішення» або «Книгою втіхи Ізраїля», і пов'язане це із тим, що починається вона вісткою про прийдешнє спасіння

<sup>84</sup> Пеллетье А. М. *Книга пророка Ісаї // Міжнародний біблійний коментар: Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: Повчальні та пророчі книги, 284.

<sup>85</sup> Oswalt J. *The NIV Application Commentary: Isaiah*, 30.



Ізраїля Богом<sup>86</sup>. І хоча Ісаїя згадує Ізраїлю його гріхи, ідолопоклонство та невірність (Іс 43:22-24; 44:9-20), що і стали наслідками вавилонського полону, однак запевняє, що Бог врятує їх з рук ворога, бо він є вірним даній обітниці. Дослідник Тім Балкелі зауважує, що слова пророцтва спрямовані саме до розгублених, зламаних і розчарованих людей, які або вважають Ягве безсилим у порівнянні з вавилонськими богами, або гадають, що він більше не любить їх, або думають, що їхні провини спричинились до того, що він покинув їх і дозволив їм так страждати<sup>87</sup>. Девтеро-Ісаїя пише це пророцтво зокрема, щоб пригадати народу звільнення предків з єгипетського полону, і цей спогад повинен утвердити віру в незмінне Боже милосердя та любов до вибраного народу, і, що важливо, продемонструвати, що історія спасіння повторюється: «Подія Виходу серед усіх спогадів про минуле набуває найвищого статусу: те, що Бог робив під час Виходу, станеться знову, але у спосіб, який переступить вузькі рамки тієї події, що трапилася за життя Мойсея»<sup>88</sup>, – пише Анн-Марі Пеллетьє. Це певною мірою свідчить про універсальність історії спасіння. Антоніо Джирланда називає книгу Девтеро-Ісаї одним із найгарніших текстів усієї Біблії, бо «вона призначена для кожного покоління і для всіх часів: це є звіщення... про Божу присутність у житті, у тривогах, в історії Його народу»<sup>89</sup>. Саме «Книга втіхи Ізраїлю» демонструє народу різні способи виявлення до них Божої любові, і зокрема це відображено через метафору материнства.

#### 2.4. ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ ТА ЗМІСТ ТРИТО-ІСАЇ

Визначити період, у який була написана книга Трито-Ісаї є не простим завданням, адже у цій частині не згадуються конкретні історичні події чи постаті. З іншого боку, як пише відомий американський бібліст Джозеф Бленкінсопп, голосіння про зруйнований Єрусалим та Храм (Іс 63:18; 64:9-11), і передбачення про відбудову стародавніх руїн (Іс 61:4), дають можливість лишень припускати, що

<sup>86</sup> Mckenzie J. *The Anchor Bible. Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 17.

<sup>87</sup> Bulkeley T. *Not Only a Father*, «*Biblical Talk of the Motherly God*», 121.

<sup>88</sup> Пеллетьє А. М. *Книга пророка Ісаї // Міжнародний біблійний коментар: Католицький та єкуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: Повчальні та пророчі книги, 284.

<sup>89</sup> Джирланда А. *Ключ до Біблії. Старий Завіт*. Львів 2006, 196.

мова йде про період після визволення з Вавилону, тобто ймовірно період після 539 р. до Р.Х., але все ж не можемо говорити про конкретні дати<sup>90</sup>.

Тим не менш, зміст Тріто-Ісаї пов'язаний із історичним періодом повернення із полону. Очікуване щастя для народу не настало в повноті: Єрусалим та Храм спустошені, все ще панує зло та беззаконня. В контексті цих подій, деякі з частин Тріто-Ісаї містять заклики до навернення та правдивої віри (Іс 56-59), однак враховуючи, що на приблизний період написання твору припадає відбудова Єрусалимського храму, пророк дає надію і запевнення в тому, що новий Єрусалим буде відбудований (Іс 60-61), однак це звіщення стосується зокрема і універсального есхатологічного виміру. Особливістю саме Тріто-Ісаї, на відміну від попередніх частин, є часті апокаліптичні пророцтва, що яскраво демонструє есхатологічна промова про Божий суд, зібрання усіх народів, узріння слави Господньої (Іс 66:6-24). Важливим акцентом Тріто-Ісаї є також звіщення про прихід Месії – Господнього посланця, що втішить засмучених, проголосить день відплати і день Господнього благовоління (Іс 61:1-3). Як пише Джон Маккензі, Книга Тріто-Ісаї особливо орієнтована на майбутнє, що також співзвучне із новозавітніми есхатологічними очікуваннями<sup>91</sup>.

## **2.5. АНАЛІЗ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА НА ОСНОВІ ВИБРАНИХ ФРАГМЕНТІВ ІЗ КНИГИ ІСАЇ**

Книга пророка Ісаї містить багато різних метафор на змалювання Божих рис, і особливе місце займає метафора батьківства Бога, яка є промовистою в умовах тих обставин, у яких перебуває народ. Уже з перших рядків тексту Прото-Ісаї Бог звертається до народу, як до своїх дітей: «Слухайте, небеса, вважай, земле, бо Господь говорить: “Дітей я виховав і виростив, а вони збунтувались проти мене”» (Іс 1:2). Це задає тон діалогу між Богом та людьми у подальших розділах книги. Джозеф Бленкінсопп пише: «Закономірно, що в часи фізичного та духовного знеможення, люди почали звертатись до Бога «батьку» через емоційні

---

<sup>90</sup> Blenkinsopp J. *The Anchor Bible: Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 2003, 42.

<sup>91</sup> Blenkinsopp J. *The Anchor Bible: Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, 89.

конотації цього слова»<sup>92</sup>. Попри те, що в Прото-Ісаї символи батьківства ототожнюються саме з «вітцівством» Бога, важливим є наголос на стосунку Бога до людей, як до його дітей, ним створених, і ним вихованих. Варто однак зауважити, що старосєврейська мова в першій особі немає розрізнення роду, отож дієслова «виплекав» *giddalti* й «виростив» *wərowmamti* не мають вираженого чоловічого чи жіночого роду мовця.

Девтеро-Ісаїя в 40:1 розпочинає із ідеї втішення, навколо якої розвивається сюжет далі: «Утіште, утіште народ мій, каже ваш Бог» (Іс 40:1). «Цей стих є початком, що власне надає сенсу назві цієї книги – “Книга Втішення”. Девтеро-Ісаїя – це навіть більше, аніж книга втішення, втішення тут – це домінанта тема»<sup>93</sup>, – пише Джон Маккензі. Добра новина полягає в тому, що страждання закінчуються, і Бог врятує свій народ: «як маленькі діти, вони спіткнулися на непевних стежках світу і зазнають важкого падіння, але в них є Бог, який поспішає підняти їх і взяти на руки»<sup>94</sup>, додає Джон Алек Мотье, ірландський бібліст. Саме у Девтеро-Ісаї починає з’являтися метафора материнства Бога, адже крізь призму стосунків матері та дитини, автору вдається висловити почуття та особливий зв’язок Бога до Ізраїля.

### 2.5.1. ІСАЯ 42:14

*«Я мовчав довго, не говорив, я стримував себе. Але тепер кричатиму, наче породілля, стогнучи й задихуючись тяжко»* (Іс 42:14). Цей стих Девтеро-Ісаї розкриває один із множинних виявів Бога і його любові. В контексті мова йде про те, що Бог довго стримував свій гнів і мовчав на знущання над своїм народом (є припущення, що визначення терміну «довго» стосується періоду вавилонського полону<sup>95</sup>), і тепер він закричить, покарає ворогів. Так як слова пророцтва звіщались для людей у полоні, то слова ці у певній мірі є словами втішення та обіцяного покарання для кривдників.

<sup>92</sup> Blenkinsopp J. *The Anchor Bible: Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, 91. (Переклад Мельник Б.).

<sup>93</sup> McKenzie J. *The Anchor Bible: Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 17. (Переклад Мельник Б.).

<sup>94</sup> Motyer A. *Isaiah: an Introduction and Commentary. The Tyndale Old Testament Commentaries*, 243. (Переклад Мельник Б.).

<sup>95</sup> *Ellicott's Commentary for English Readers* // [www.studylight.org](http://www.studylight.org) (04.08.2021).

Дії Ягве порівнюються із поведінкою жінки в часі народження дитини, це є очевидно завдяки прислівнику «наче» – *ke*. Джон Освальт у коментарі до цього стиха пише: «Дехто бачить тут підтвердження, що можемо звертатись до Бога словом «мати», але немає підтвердження, що автор мав на увазі порівняння Бога як того, хто когось народжує. Суть порівняння не про пологи, але про силу плачу»<sup>96</sup>. Таку позицію однак спростовують інші біблісти: Клаус Бальцер, німецький теолог, вважає, що у цьому стиху жінка в пологах не є просто образом для зображення голосного плачу Ягве, але є повноцінною метафорою материнського народження Ягве своїх дітей<sup>97</sup>. Так само і Даніель Соєр, автор коментаря на книгу Ісаї пише: «Це один з тих біблійних стихів, який може бути протиставленням до домінуючого маскулітного образу Бога»<sup>98</sup>. Метафора материнства у цьому контексті зображує певні риси Бога, «який не є поза болем, але співпереживає і відчуває біль свого народу, який, як і жінка в пологах, кричить від цього болю»<sup>99</sup>, додає професор Джордж Найт.

Важливо звернути увагу на певний паралелізм із попереднім стихом: «Господь виходить, немов велет; неначе воїн, розбуджує завзяття; дає воєнний клич, гукає і витязем на ворогів виступає» (Іс 42:13). Таке «сусідство» двох різних образів зображує абсолютно різні риси та поведінку Бога у стосунку до своїх дітей, особливо коли мова йде про їх захист. У одному із Жіночих біблійних коментарів Патриція Талл пише:

В інших пророчих текстах, воїни могли порівнюватись до жінки в пологах, щоб продемонструвати їхню безпорадність перед атакою. Однак тут акцентується на напруженій силі жінки, яка народжує. Як воїн, і як жінка, Бог плаче, кричить, стогне і важко дихає<sup>100</sup>.

Такі різні порівняння доводять, що Бога, якого неможливо пізнати, можна описувати метафорично, і ці метафори можуть і мають бути різними, адже Бог у стосунку до людей виявляє багату палітру своїх рис, які всі разом не можуть

<sup>96</sup> Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. Michigan–Cambridge 1998, 126. (Переклад Мельник Б.).

<sup>97</sup> Baltzer K. *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis 2001, 144.

<sup>98</sup> Sawyer J. *Isaiah* T. II. Philadelphia 1986, 69. (Переклад Мельник Б.).

<sup>99</sup> Knight G. *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*. Michigan 1983, 52. (Переклад Мельник Б.).

<sup>100</sup> Tull P. K. *Isaiah // Women's Bible Commentary*. London 2014, 263. (Переклад Мельник Б.).

вміститись в якомусь одному образі, характерному людському розумінню, а отже поєднання рис воїна та матері можуть цілком добре єднатись в описанні Бога, який водночас мужній та войовничий, і водночас чутливий, люблячий, та все ж дуже сильний, наче матір у пологах, що терпить важкий біль задля своєї дитини.

### 2.5.2. ІСАЯ 45:10

«Горе тому, хто каже батькові: Навіщо сплотив ти? Або матері: Навіщо ти породила?» (Іс 45:10). Контекст цих написаних Девтеро-Ісаєю слів стосуються невірства та обуреності Ізраїля щодо пророцтва про відновлення Храму та інших обіцянок Бога<sup>101</sup>. Відповідно, Бог засуджує таке зухвальство, яке не може дозволити собі дитина стосовно батьків: обурюватись, що її народили, і що її історія є такою. Крім того, Бог не створив людину грішною, вона згрішила, Бог не створив зла, але згідно зі свободою волі людини, допускає його, що і спричинило страждання народу, що не є виною Творця<sup>102</sup>, пише у коментарі американський богослов Альберт Барнс.

Переклади цього стиха в українській та англійській мовах мають певну розбіжність, яка впливає на контекст материнства в образі Бога. У перекладах Івана Хоменка, Пантелеймона Куліша та Рафаїла Турконяка маємо співставлення із словом «мати», натомість переклад Івана Огієнка подає тут слово «жінка»: «Горе тому, хто патякає батькові: “Пощо ти плодиш?”, а жінці “Пощо ти родиш”?» (Іс 45:10). Серед англійських перекладів така ж ситуація. King James Bible (далі КJB) також подає «*woman*», тобто «жінка», аналогічно і сучасний буквальний переклад – Literal Standard Version (далі LSV). В той час один із найпопулярніших англомовних перекладів – New International Version (далі NIV) вживає тут слово «*mother*», тобто «мати». Зрештою, вжите в оригіналі тексту єврейське слов – *issah*, найчастіше вживається у Біблії саме на означення жінки, або дружини. Це помічає Джон Освальт, і у своєму коментарі додає, що

<sup>101</sup> Лопухин А. Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. 2 Екклесиаст- 3 Ездры, Москва 1987, 434.

<sup>102</sup> *Albert Barnes' Notes on the Whole Bible* // [www.studylight.org](http://www.studylight.org) (04.08.2021).

часом Біблія уникає прямого порівняння Бога із матір'ю, однак для завершення порівняння між батьками, додає «жінка»<sup>103</sup>. Хоча із контексту зрозуміло, що йде мова про жінку як матір, яка родила дитину. Тому деякі переклади, які не використовують формальний спосіб перекладу, вживають тут слово «мати», адже воно містить той самий контекст. Професор Джордж Найт пише, що у цьому стиху «Девтеро-Ісаїя нагадує, що Бог є для свого народу водночас і батьком, і матір'ю, який дав їм життя»<sup>104</sup>. Деякі коментарі звертають увагу на зв'язок цього стиха із попереднім: «Горе тому, хто сперечається зо своїм творцем – черепок із земних черепків! Чи ж глина скаже гончареві: Що робиш? Чи його праця йому скаже: Ти безрукий?» (Іс 45:9). Зв'язок полягає у серії риторичних запитань, які, як зауважує Жіночий біблійний коментар, «зображують Ягве як творця, батька і матір, маючи на увазі, що Бог є усіма трьома образами водночас»<sup>105</sup>. Отож, певним чином, цей стих, за допомогою риторичного запитання та паралелізму, демонструє Бога як в образі батька, так і матері водночас.

### 2.5.3. ІСАЯ 46:3

*«Послухай мене, доме Якова, увесь останку дому Ізраїля, що його я носив уже від материнського лона, що ним я піклувався вже від утроби!»* (Іс 46:3). Змалювання Бога, який носить своїх дітей, неодноразово згадане у Біблії, зокрема у фрагментах Вих 19:4: «Як ніс я вас на орліх крилах і привів до себе», чи Втор 1:31: «Бог твій, ніс тебе, як чоловік носить свого сина». Схожий образ є і в пророка Осії 11:3, про що мова йде у наступному розділі.

Однак у цьому стиху Девтеро-Ісаї вживається термін «материнське лono» – *beten* – який, як зауважує Джон Соєр, «...є близьким за значенням до слів “любов”, “милосердя”, “співпереживання”»<sup>106</sup>. Носіння в материнському лоні є очевидною метафорою материнства.

<sup>103</sup> Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, 209.

<sup>104</sup> Knight G. *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, 93. (Переклад Мельник Б.).

<sup>105</sup> Tull P. K. *Isaiah // Women's Bible Commentary*, 264. (Переклад Мельник Б.).

<sup>106</sup> Sawyer J. *Isaiah T. II.*, 102. (Переклад Мельник Б.).

Деякі біблійні коментарі розглядають цей фрагмент у поєднанні із наступним стихом: «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 46:4). Цей фрагмент має у собі контексті порівняння Ягве з фальшивими богами, які в часі якоїсь потреби просто безсилі і не можуть допомогти людині, тоді коли єдиний правдивий Бог завжди поруч. Комплекс цих двох стихів формує послання, у якому Бог обіцяє далі нести, допомагати в терпіннях і спасти свій обраний народ<sup>107</sup>. Текст Девтеро-Ісаї використовує образ матері, яка носила своє дитя ще від самого зародження дитини, і далі продовжує турбуватись і «носити» свою дитину, люблячи безумовною материнською любов'ю, і такий образ вдало демонструє глибину любові Бога до дітей.

#### 2.5.4. Ісаїя 49:15

*«Невже ж забуде молодиця своє немовля? Не матиме ж жалю до сина свого лона? Та хоча б вона й забула, я тебе не забуду»* (Іс 49:15). Цей стих є ще одним змалюванням сили Божої любові до його дітей. Як пише Джон Маккензі, тут немає звичного образу батьківської любові, але є образ материнської любові<sup>108</sup>. Джон Освальт з цього приводу аналізує:

Прив'язка до зв'язку батька з дитиною може бути недосконалою через дистанцію, яка часом існує між батьком та дитиною. Та й загалом, дитина ніколи не бере свій початок з батьківського тіла, з лона, чи й надалі не має такої прив'язки до батькового тіла, як от до тіла матері. Адже саме зв'язок матері та дитини є безпосередній і майже містичний<sup>109</sup>.

Тобто Бог тут ототожнюється матері з немовлям: «Бог часто зображується як батько для свого народу, але тут порівняння підіймається ще вище, і Бог зображується ніжним, наче мати до своїх дітей»<sup>110</sup>, однак його любов вища і сильніша, аніж навіть такі, здавалося б, найбільш безумовні людські стосунки, бо і мати може відректись від своєї дитини, але Бог своє творіння ніколи не забуде і не покине.

<sup>107</sup> Brevard C. *Isaiah: A Commentary*. Louisville 2001, 360.

<sup>108</sup> McKenzie J. *The Anchor Bible Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*, 113.

<sup>109</sup> Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, 305. (Переклад Мельник Б.).

<sup>110</sup> *Joseph Benson's Commentary of the Old and New Testaments* // [www.studylight.org](http://www.studylight.org) (04.08.2021). (Переклад Мельник Б.).

Джон Соєр зауважує зв'язок цього стиха із наступним: «Глянь! Я записав тебе в себе на долонях, мури твої завжди передо мною» (Іс 49:16). Зв'язок цей полягає у їхній тематиці, адже як тут, так і там, Бог запевнює народ про свою любов та повсякчасну турботу над ними: «Бог говорить про свою любов знеможеному народу у два способи: перший – Божа любов перевищує найбільшу ніжність, навіть ту, яку мати дає своїй дитині, а далі метафора змінюється образом божественного архітектора, чії плани щодо Єрусалиму є записані у нього на долонях»<sup>111</sup>.

### 2.5.5. ІСАЯ 66:9

*«Чи ж то відкрию материнське лоно та й не дам породити? Або, приводячи на світ, замкну утробу?»* (Іс 66:9). Цей стих належить до частини Тріто-Ісаї, а так, як текст Тріто-Ісаї характерний своїм апокаліптичним контекстом, важливо особливо розуміти метафору материнства у цих рядках як пророцтво про майбутні часи, слова втішення і запевнення, що народ буде врятований Богом.

Контекст цього біблійного вірша Тріто-Ісаї перш за все стосується Божої обіцянки стосовно відродження Сіону, що ілюструється зокрема попереднім стихом: «Чи народився коли-небудь якийсь край в одну днину? Та чи з'явився на світ якийсь народ відразу, як от Сіон, що ледве зазнав болів, і вже вродив своїх синів» (Іс 66:8), де через символізм дітонародження описується диво: в один день народилось ціле місто, однак найбільш імовірно, мова йде про народження згори<sup>112</sup>. Тут же Бог підтверджує, що його обіцянка про визволення народу не буде змінена, так само як не замикається утроба матері, яка родить дитину. Тобто використовується нагромадження образу пологів, і Джон Освальт з цього приводу у коментарі пише:

Бог не є “народженням”, “плідністю”, чи навіть “життям”, така персоніфікація це радше язичницький спосіб мислення. Бог є тим, хто приводить до народження, хто створив

<sup>111</sup> Herbert A. S. *The Book of the Prophet Isaiah. Chapters 40-66*. Cambridge 1975, 92. (Переклад Мельник Б.).

<sup>112</sup> Лопухин А. *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. 2 Екклесиаст – 3 Ездры*, 544.



плідність, хто дає життя, але не є персоніфікацією будь-чого з цього списку, і не є в цих рамках<sup>113</sup>.

Це важливо окреслити, адже Бог є творцем усіх цих процесів, він зрештою є творцем материнського зв'язку, хоча однак звісно не може перебувати у рамках материнської метафори. Це літературний підхід, що допомагає зобразити Господа у різних його виявах до своїх людей.

Джозеф Бленкінсоп зауважує, що деякі коментарі заперечують приписування метафори материнства саме до Божого образу, однак текст Вульгати апелює тут цією метафорою безпосередньо до Бога<sup>114</sup>. Дуетей-Реймська Біблія, англійський переклад із латинського тексту, передає цю особливість: «Shall not I that make others to bring forth children, myself bring forth, saith the Lord? shall I, that give generation to others, be barren, saith the Lord thy God?», тобто «Чи я, той хто даю іншим народжувати дітей, сам не зможу народити, каже Господь? Чи я, що даю іншим потомство, буду безплідним, каже Господь?»<sup>115</sup>. Джон Соїєр також стверджує, що цей біблійний фрагмент демонструє метафору материнства Бога<sup>116</sup>. І його діти тут є наче новонароджені немовлята, до яких він проявляє турботу та ніжність.

Окрім цього, цікавим є розуміння цього стиха крізь призму месіанських очікувань. Про це пише Дуглас Роулінсон Джонс, британський богослов та автор біблійних коментарів: «Як жінка виношує своє дитя упродовж 9 місяців, а тоді народжує його із болем, так і приготування до приходу Месії буде довгим і не без болю»<sup>117</sup>. Таке розуміння додає цьому фрагменту нових значень, яке разом із очікуванням Месії, акцентує зокрема і на апокаліптичному контексті книги Трето-Ісаї.

### 2.5.6. ІСАЯ 66:13

<sup>113</sup> Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66, 675-676*. (Переклад Мельник Б.).

<sup>114</sup> Blenkinsopp J. *The Anchor Bible: Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*, 303.

<sup>115</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>116</sup> Sawyer J. *Isaiah T. II*, 218.

<sup>117</sup> Douglas-Rawlinson J. *Isaiah 56-66 and Joel. Introduction and Commentary*. London 1964, 119. (Переклад Мельник Б.).

«Як утішає когось рідна мати, так я буду вас утішати, і знайдете втіху в Єрусалимі» (Іс 66:13). Цей вірш подає одну із найочевидніших метафор материнства у змалюванні Божих рис. Він міститься в останньому розділі Книги Ісаї і підсумовує всі інші припущення стосовно образу Бога як матері, адже, як пише Джон Соєр, тут Бог сам себе порівнює до матері, яка дає безпеку, втішає та піклується про своїх дітей<sup>118</sup>. Саме крізь призму найвищої зі всіх людських прив'язаностей, Господь порівнює свою любов до Ізраїля. Крім того, якщо у попередніх прикладах мова йшла про матір і немовля, то тут мова йде про дорослу людину, яка наче блудний син приходить в батьківський дім після довгих років скитання<sup>119</sup>. Таку ж думку висловлює Джон Освальт: «Бог тут не порівнюється до матері-годувальниці, але порівнюється до матері, яка обіймає свого уже дорослого сина у час, коли він цього потребує більше, аніж коли був немовлям біля її грудей. Його потреба не фізична, але духовна»<sup>120</sup>. Крім того, цей стих відсилає до однієї з основних тем книги – утішення, яке згадувалось неодноразово, і зокрема в Іс 40:1. Цей образ є універсальний, хоч і прив'язаний до контексту ізраїльського народу. Бог являє себе людям як матір, що завжди чекає і приймає свою дитину, любить найбільшою з тих любовей, яку людина може збагнути своїм людським досвідом. Освальт пише, що така метафора материнства у цьому контексті використана, щоб поглибити глибину Божого стосунку та турботи до своїх дітей. Це вираз інтимної, містичної, особистої причетності люблячого Бога до народу<sup>121</sup>. Божа любов, така глибока та незбагненна, не має відповідника у жодних людських стосунках, але містить у собі риси найбільшої з людських любовей – любові матері до дитини.

## 2.6. СІОН ЯК ВАЖЛИВИЙ КОМПОНЕНТ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА У ПРОРОКА ІСАЇ

Метафора материнства у Старому Завіті, зокрема у деяких пророків, не рідко пов'язана із образом якогось міста чи місця, і часто мова йде про гору Сіон. Наприклад деякі рядки знаходимо у пророка Єремії: «Я чую крик, немов би

<sup>118</sup> Sawyer J. *Isaiah* T. II, 219.

<sup>119</sup> *Ellicott's Commentary for English Readers* // [www.studydrive.net/](http://www.studydrive.net/) (04.08.2021).

<sup>120</sup> Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, 678. (Переклад Мельник Б.).

<sup>121</sup> Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, 678.

породіллі, немов би зойк тієї, що вперше народжує; крик дочки Сіону, що стогне, що простягає руки: “Ой лишенько моє! Душа моя перед убивцями умліває!”» (Єр 4:31), чи у пророка Міхея: «Звивайсь від болю, кричи, дочко Сіону, неначе породілля, бо тепер мусиш вийти з міст і мусиш перебувати в чистім полі. Підеш аж у Вавилон; там будеш вирятувана, там Господь тебе викупить з руки твоїх ворогів» (Міх 4:10).

У книзі пророка Ісаї, особливо у Девтеро та Тріто-Ісаї, метафора материнства теж містить у собі алюзію, а то й пряме посилення до образу Сіону. Однак образ Сіону у Книзі Ісаї має різні конотації. Ірмтрауд Фішер, австрійська дослідниця, зауважує, що у Прото-Ісаї Сіон постає у образі доньки, а з початком 40 глави образ Сіону змінюється на образ уже дорослої жінки, зокрема нареченої (Іс 49:18; 61:10; 62:4-5), дружини (Іс 54:5), матері (Іс 49:20-21; 54:1), покинутої чоловіком (Іс 49:14; 50:1; 54:6; 62:4), бездітної та неплодної (Іс 49:20-21; 54:1), розлученої (Іс 50:1), самотньої вдови (Іс 54:4)<sup>122</sup>. Варто зауважити, що Сіон найчастіше є образом Єрусалиму, у Прото-Ісаї як донька, а у інших частинах книги Сіон – наречена, дружина чи вдова<sup>123</sup>.

Таким чином, як зазначає дослідник Джейкоб Смітт: «Бог є водночас як матір Сіону, але також чоловіком Сіону, і батьком її дітей»<sup>124</sup>. Це знову ж таки особливість Девтеро-Ісаї у змалюванні Бога: поєднання несполучених характеристик для того, щоб передати різні вияви Бога. Крім того, в Іс 49:21, де Сіон запитує: «Таж я була бездітна й неплодна. Хто мені цих виховав? Я самітною була зосталася. Звідкіль вони взялися?», відчитуємо натяк, що дітей Сіону породила не сама матір-Сіон, що теж є відсилання до материнства саме Ягве, який породив цих дітей Сіону<sup>125</sup>, пише Тім Балкелі. Мова тут йде про

<sup>122</sup> Fisher I. *The Book of Female Metaphors // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. Michigan–Cambridge 2012, 313.

<sup>123</sup> Fisher I. *The Book of Female Metaphors // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, 313.

<sup>124</sup> Smith J. *The Motherhood of God and Zion as Mother // Revue Biblique* 92-4 (1985), 556. (Переклад Мельник Б.).

<sup>125</sup> Bulkeley T. *Not Only a Father, «Biblical Talk of the Motherly God»*, 129.

народження згори. Схожі алюзії на те, що Сіон-матір має потомство, яке не родила, знаходимо пізніше і у 54:1,3<sup>126</sup>.

У Тріто-Ісаї образ Сіону оприявнюється під схожою призмою, особливо в Іс 66:7-14. Спершу перед нами знову Сіон, що вродила своїх дітей без болю та всіх тих етапів, в які народжуються діти, тобто як було згадано вище, тут є натяк, що це Бог народив цих дітей. Тоді в Іс 66:13, про який йшла мова вище, не Сіон більше називається матір'ю, але Бог, звертаючись до своїх людей, говорить, що втішатиме їх як ненька своїх дітей, тоді він переймає на себе материнську роль. Так трактує цей фрагмент Жіночий біблійний коментар: «Спершу Сіон зображується як та, що народжує свою дитину без болю, бо Бог сприяє і відкриває лоно (Іс 66:9). Але потім метафора материнства переходить із Сіона на Бога, матері його жителів (Іс 66:13)»<sup>127</sup>.

Яка важливість образу Сіону у контексті метафори материнства? Професор Артур Герберт трактує Сіон як певний земний відповідник материнської любові Бога<sup>128</sup>. А Джейкоб Смітт зауважує, що стих «Радуйтеся з Єрусалимом і веселіться, ви всі, заради нього, що його любите!» (Іс 66:10) відкриває перспективу, у який «не тільки діти Сіону можуть втішатись її щедрістю, але також і всі, хто її любить та бере участь у її втішенні та процвітанні. Матір-Сіон стає матір'ю для усіх людей доброї волі»<sup>129</sup>.

Такі різні образи у змалюванні Сіону метафоризують і Бога у різний спосіб, адже ці метафори зображують різні стосунки між ними. Ірмтрауд Фішер пише, що два різні виміри стосунків Сіону та Бога, зображують Бога з одного боку як чоловіка Сіону. Однак важливо брати до уваги, що Сіон – не є рівна за божеством до Ягве, як його дружина у деяких образах. Як дружина, Сіон все ще залишається його творінням, тобто Бог як її чоловік та творець водночас. Інший ж контекст

<sup>126</sup> «Ликуй, неплодна, ти, що не родила! Закричи з радости й веселися, ти, що пологових болів не знала! Бо більш дітей у покинутій, ніж у заміжній, – слово Господнє... Бо ти розкинешся праворуч і ліворуч; твоє потомство успадкує народи, покинуті міста заселять»

<sup>127</sup> Tull P. K. *Isaiah // Women's Bible Commentary*, 265. (Переклад Мельник Б.).

<sup>128</sup> Herbert A. S. *The Book of the Prophet Isaiah. Chapters 40-66*, 194.

<sup>129</sup> Smith J. *The Motherhood of God and Zion as Mother*, 563. (Переклад Мельник Б.).

зображує Сіон як дочку, дитину Божу, тоді як Бог – матір. Тобто у контексті Сіону-доньки, Бог не постає як батько, лише як фемінний материнський образ<sup>130</sup>.

## 2.7. ЧОМУ ПРОРОК ІСАЯ ВИКОРИСТОВУЄ МЕТАФОРУ МАТЕРИНСТВА: ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД

Шукаючи відповідь на питання чому в книзі пророка Ісаї використано метафору материнства у змалюванні образу Бога, мусимо, перш за все, розуміти, що пророки, одним із завдань яких було змалювати народів істинного Бога, шукали саме різні мовні і словесні фігури та образи. Дослідник Тім Балкелі у своїй книзі «*Not only a Father*» пише:

В 40 главі Ісаї ми зустрічаємо змалювання Бога підкорюючого царя-воїна, а вже у наступному рядку він немов пастух, який з ніжністю турбується про маленьких ягнят. У скульптурі такі поєднання важко зобразити, а пророк може словесно поєднувати такі різні образи<sup>131</sup>.

Оскільки Бог виявляє себе в найрізноманітніші способи, оскільки він водночас є войовничим захисником, суворим але справедливим батьком, дбайливим пастирем, так само він є водночас турботливим і ніжним, який ніколи не покине свою дитину – це одна із причин чому зустрічаємо порівняння його із матір'ю. Іншу причину дослідники вбачають у балансуванні між маскулітним образом Бога, який найчастіше використовували інші пророки, й таким рідкісним фемінним<sup>132</sup>, припускає Джейкоб Сміт. А професор Маєр Грубер у праці «*The Motherhood of God in Second Isaiah*» з цього приводу зазначає:

Анонімний пророк (мова йде про автора Книги Девтеро-Ісаї) розумів невідганне становище жінки навіть у книгах пророків Єремії та Єзекиїла, які натякали, що в ізраїльській релігії чоловіки мали певні позитивні значення і з яким і ідентифікувалось божество, тоді як жіноцтво асоціювалось із негативними вартостями і не могло бути ідентифіковане з божеством<sup>133</sup>.

Балансування між образом Бога-матері і Бога-батька дуже явне в пророка Ісаї. Ми неодноразово знаходимо звернення до Бога-батька: «Бо ти наш батько» (Іс

<sup>130</sup> Fisher I. *The Book of Female Metaphors // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, 313.

<sup>131</sup> Bulkeley T. *Not Only a Father*, «*Biblical Talk of the Motherly God*», 120. (Переклад Мельник Б.).

<sup>132</sup> Smith J. *The Motherhood of God and Zion as Mother*, 558.

<sup>133</sup> Gruber M. *The Motherhood of God in Second Isaiah // Revue Biblique* 90 (1983), 358. (Переклад Мельник Б.).

63:16); «Тим часом, Господи, Ти – наш Батько» (Іс 64:7), так само як і змалювання образу Бога-матері у наведених проаналізованих стихах, зокрема і застосування паралелізму батько-матір у Іс 45:10.

Підсумовуючи, можемо стверджувати, що у Книзі Ісаї майстерно використані гендерні чергування у змалюванні образу Бога. Автор не описує Бога як лише матір, чи лише батька, але ілюструє, що Бог у стосунку до свого народу виявляється у дуже різні способи, а так як людські можливості, зокрема словесні, є обмежені, пророк використовує часом дуже різні метафори. Однак такий підхід дозволяє розширити уявлення про Бога, зобразити його у різних виявах, та таким чином показати народу Божу унікальність та дивовижність. Метафорична мова про Бога може і повинна включати як чоловічі, так і жіночі метафори, щоб гарантувати, що Ягве – трансцендентний, і містить у собі кожен людський досвід. Як підсумовує також Ірмтрауд Фішер, Книга Ісаї, особливо у 66 розділі, закриває питання щодо вироку жінці у Бут 3:16<sup>134</sup>, не тільки шляхом перебування із нею у її важких пологах, але також суперечить домінуванню чоловіка над жінкою<sup>135</sup>, демонструє важливість обох статей перед лицем Божим. Але найважливіше, метафора материнства у змалюванні Божих рис у книзі Ісаї відкриває глибокі та містичні перспективи Божої любові, демонструє його відданість і вірність своєму народу. Ця метафора стосується не тільки горстки людей у певному історичному періоді, але стосується кожного Божого творіння зокрема, кожного, хто є його дитиною, і може відшукати у його присутності материнський затишок та тепло.

---

<sup>134</sup> «А жінці сказав: “Помножу вельми болі твої і твою вагітність, в болях будеш народжувати дітей. І тягти буде тебе до твого чоловіка, а він буде панувати над тобою”».

<sup>135</sup> Fisher I. *The Book of Female Metaphors // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, 315.

## РОЗДІЛ ІІІ

### МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА В 11 РОЗДІЛІ КНИГИ ПРОРОКА ОСІЇ

Цей розділ присвячений аналізу використання метафори материнства у Книзі Осії, особливо ж у 11 розділі. Висвітлено загальні особливості книги та історичне підґрунтя її написання, що має значний вплив на її зміст. Проаналізовано структуру книги та здійснено короткий аналіз кожної із її частин. Метафора материнства, що є об'єктом дослідження, детальніше аналізується на основі 11 розділу Книги Осії, враховуючи особливості та різноманіття перекладів, які суттєво впливають на розуміння контексту. У підсумку, здійснено загальний огляд проблеми метафори материнства, релевантності використання та її вплив на розуміння тексту.

#### 3.1. КНИГА ОСІЇ ТА ЇЇ ІСТОРИЧНИЙ КОНТЕКСТ

Книга пророка Осії – один із старозавітних текстів у списку малих пророків. Книга хоч і справді є невеликою за обсягом, однак її зміст з усіма метафорами, алюзіями та символами можна назвати велично багатим. Аналіз змісту Книги Осії, історичних обставин, особливостей тексту, враховуючи багате використання пророком Осією метафор, алюзій та історичних відсилань, дає зрозуміти цільову аудиторію пророка, зокрема жителів Північного Царства, особливості їхньої поведінки у стосунку до Бога, а також їхніх провин. Автор найчастіше звертається до Ефраїма, як частини Ізраїлю, в якій він сам жив<sup>136</sup>, як водночас до конкретної групи людей, так і водночас як загальне означення вибраного народу Божого. В основі сюжету лежить біографічна історія пророка Осії, що слугує тлом для розуміння стосунків Бога до вибраного народу. Розуміння метафори материнства значно розширює бачення Бога, не лише як батька, водночас суворого та справедливого, і милосердного та люблячого, але також можливість сприйняття Бога крізь призму найбільшої та найжертвовнішої людської любові – любові матері до дитини.

---

<sup>136</sup> Craig P. *Twelve Prophets*. T. I: *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, and Jonah*. Philadelphia 1984, 5.

Про самого автора відомо доволі мало, однак важливі вказівки відчитуємо з перших рядків самої Книги Осії (Ос 1:1-3): згадуються царі, за яких він жив, що дозволяє визначити історичний період. Мова загалом йде про другу половину VIII століття до Р. Х., адже Осія згадує царів Південного Царства – Узію (783–742), Йотама (742-735), Ахаза (735-715) та Єзекию (715-687)<sup>137</sup>, а також Північного Царства – Єровоама II (786-745)<sup>138</sup>. Як припускає дослідник Гері Смітт, історичним періодом проповідування пророка Осії є останні роки правління Єровоама II, тобто приблизно від 755 р. до Р. Х., і до падіння Самарії в 722 р. до Р. Х., тобто останні роки існування Північного царства<sup>139</sup>. Перерахування на початку книги юдейських царів співпадає із Книгою Ісаї 1:1, де відчитуємо імена тих самих царів. Ймовірно, така вказівка на юдейських царів, за прикладом Ісаї, була здійснена з метою продемонструвати Юді, що Осія був сучасником їх великого пророка Ісаї, як припускає Джейкоб Майєрс<sup>140</sup>.

За правління ізраїльського царя Єровоама II та юдейського царя Узії, Північне і Південне царство переживало стабільні та мирні часи. Розширялись та укріплювались кордони, відбувався економічний розвиток. Однак пророк пише про прогріхи та помилки цього періоду: «Соціальна несправедливість іде в парі з релігійним формалізмом та синкретизмом... Відповідальними за такий стан у країні Осія вважав священників і пророків, які співпрацювали з царською владою, замовчували та підтримували несправедливість та зlodіяння» – зазначає Галина Теслюк<sup>141</sup>. Важкі часи чекали Ізраїль далі, адже так як він був географічно родючою і багатою землею, то часто був метою для завоювання єгипетськими та месопотамськими царями, як пише Керол Фонтен<sup>142</sup>. Після смерті Єровоама II, почалася боротьба за владу. Захарія, сина Єровоама II, останнього нащадка династії Єгу, підступно вбили на шостому місяці його правління, відповідно правителі швидко змінювалися, утворилась анархія, почались внутрішні

<sup>137</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, 16.

<sup>138</sup> У Біблії про нього згадується у 2 Цар 23-29.

<sup>139</sup> Smith G. *Hosea, Amos, Micah. The NIV Application Commentary*. Michigan 2001, 24.

<sup>140</sup> Манєрс Д. М. *Коментарии к книгам Ветхого Завета. Т. XVII: Книга пророка Осии, Книга пророка Иоуля, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*. Одесса 1993, 2.

<sup>141</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, 18.

<sup>142</sup> Fontaine C. *Hosea // The Feminist Companion to the Latter Prophets*. New York 2004, 41.



міжусобиці<sup>143</sup>. Як наслідок, Ізраїль потерпав від тиску асирійців, зокрема важливої тогочасної постаті – Тіглат-Піласара III, з яким намагався укласти домовленість юдейський цар Ахаз<sup>144</sup>. Однак за правління останнього Ізраїльського царя Осії, наступник Тіглат-Піласара III, Саламанассар V, завойовує Самарію у 722-721 рр. до Р. Х.<sup>145</sup>, взявши в полон її мешканців<sup>146</sup>. Як пише Джошуа Мун: «Історична вказівка в Ос 1:1 зображує пророка в центрі всіх цих історичних міжусобиць»<sup>147</sup>, а отже має великий вплив на зміст всього пророцтва.

Під впливом політичної нестабільності, Ізраїль в цей період переживає також релігійні міжусобиці. Осія згадує про проблему культу Ваала та тельців. Гері Смітт пише, що «тогочасне поклоніння Ягве та поклоніння Ваалу певним чином з роками між собою так переплелись, що дехто вважав, що це різні імена одного й того ж бога»<sup>148</sup>. Це були часи морального і духовного падіння. Пітер Крейгі писав, що пророча діяльність Осії перетиналась із періодом діяльності пророка Амоса, який наголошував найбільше на моральних проблемах народу, тоді як Осія привертає більше увагу до важливості духовних цінностей<sup>149</sup>. Однак обоє пророків мали приблизно одну ціль. Джейкоб Майєрс зауважує в цьому контексті: «Пророки Амос та Осія бачили, що це [розквіт держави] ненадовго. А народ і царі жили так, наче їх щастю не буде кінця. Вони забули справедливість, праведність, братерство і навіть Бога. Саме проти цього виступали пророки»<sup>150</sup>. Однак пророцтво Осії поєднує у собі дві основні теми: покарання та любов, які, як пише Пітер Крейгі, не виключають одна одну, а є різними гранями однієї медалі<sup>151</sup>. Осія найчастіше вживає ім'я Ізраїля, як збірне поняття на означення вибраного народу, однак також вживаються зокрема назви Південного та

<sup>143</sup> Moon J. *Hosea. Apollos Old Testament Commentary* T. XXI. London 2018, 2.

<sup>144</sup> Про це мова йде у 2 Цар 16.

<sup>145</sup> Moon J. *Hosea. Apollos Old Testament Commentary* T. XXI, 3.

<sup>146</sup> Події також описані у 2 Цар 17:1-6.

<sup>147</sup> Moon J. *Hosea. Apollos Old Testament Commentary* T. XXI, 3. (Переклад Мельник Б.).

<sup>148</sup> Smith G. *Hosea, Amos, Micah. The NIV Application Commentary*, 26. (Переклад Мельник Б.).

<sup>149</sup> Craige P. *Twelve Prophets*. T. I: *Hosea, Joel, Amos. Obadiah, and Jonah*, 5.

<sup>150</sup> Манєрс Д. М. *Коментарии к книгам Ветхого Завета*. Т. XVII: *Книга пророка Осии, Книга пророка Иошуа, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*, 3 (Переклад Мельник Б.).

<sup>151</sup> Craige P. *Twelve Prophets*. T. I: *Hosea, Joel, Amos. Obadiah, and Jonah*, 7.

Північного царств на означення дітей Ізраїлевих, які відтак також є символами збірного поняття народу Божого: «Що мені діяти з тобою, Ефраїме? Що мені діяти з тобою, Юдо?» (Ос 6:14), хоча частіше Осія пише саме про Ефраїм, так як проповідував у Північному царстві.

### 3.2. ЗМІСТ КНИГИ ОСІЇ ТА ЇЇ ОСОБЛИВОСТІ

Сімейна історія Осії певним чином покладена в центральний сюжет його книги: він за наказом слова Божого взяв собі за дружину Гомер, яка була йому невірною, і з якою у нього народилось троє дітей. Цю історію обплітає низка символів та метафор, що зрештою дало привід сумніватись, чи така біографія справді мала місце в історичному вимірі, а чи є лиш символічною дійсністю. Ймовірність авторства самого пророка Осії доволі висока, це зумовлено композиційною єдністю тексту та припущенням, що пророк виголошував свою проповідь протягом короткого проміжку часу (зокрема через обумовлений текстом короткий історичний період), а сам текст зафіксований на письмі слухачами й укладений за тематичним принципом, й звісно без редакторського вкладу не обійшлося<sup>152</sup>. Пітер Крейгі висуває припущення, що після смерті пророка Осії, його друзі та прихильники сформували книгу із фрагментів його проповідей, пророчих віщувань та приватних записів<sup>153</sup>. Однак сучасний дослідник Джошуа Мун вважає, що найбільш ймовірно, перед нами текст самого пророка Осії, з мінімальною редакцією, про що свідчить зокрема тематична та лексична єдність тексту<sup>154</sup>.

Змістовно Книга Осії поділяється на дві частини: так звана біографія Осії (1-3) та проповіді Осії (4-14), хоча другу частину також поділяють на ще декілька<sup>155</sup>. Основною сюжетною лінією книги є біографія пророка, історія його покликання. Важливим сюжетом є його шлюб із жінкою на ім'я Гомер, з якою Бог велів йому одружитись. У перекладах її часто називають блудницею, однак

<sup>152</sup> Орасіо С. Й. *Книга пророка Осії // Міжнародний біблійний коментар. Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: Повчальні та пророчі книги. Львів 2018, 477.

<sup>153</sup> Craige P. *Twelve Prophets*. Т. I: *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, and Jonah*, 5.

<sup>154</sup> Moon J. *Hosea. Apollos Old Testament Commentary* Т. XXI, 19.

<sup>155</sup> Зокрема Вальтер Вульф розділяє частини 4:1-11:11, та 11:12-14.10. Більше у його коментарі: Wolf W. *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Philadelphia 1988.

деякі коментарі, зокрема Вальтер Вульф, «блудну поведінку» Гомер пояснює участю у культурі Ваала, що передбачав «віддавання» себе комусь із чоловіків на території храму, взамін на благословення богом її плідності<sup>156</sup>. Це згадано також у стиху 2:15<sup>157</sup>. Саме тому Гомер – символ характеру Ізраїля, невірного та блудного. На основі цієї історії вимальовується дуже важлива у книзі Осії метафора подружжя Бога і його народу, стосунки яких Осія віддзеркалює у своїй життєвій історії. Існують дискусії, чи це всього лиш метафора, вигадана автором, чи це правдивий життєвий епізод. Давні богослови (Руперт із Дойца, Єронім Стридонський) наголошують на алегоричному прочитанні тексту, дехто (Авраам бен-Меїр ібн Езра, Мойсей Маймонід) висуває теорію, що Осія мав видіння, що лягло в основу його історії: «пророчі образи, постали у видінні та реалізовані в ньому, не є дійсними подіями, сприйнятими через відчуття»<sup>158</sup>. Міжнародний біблійний коментар також згадує тих, хто відстоює історичність подій, описаних в бібліографічній частині Книги Осії (Тома Аквінський, Корнелій де Лапідє, Герман Фон Дер Гардт)<sup>159</sup>. Серед сучасних дослідників теж немає одностайної думки. Едвард Джозеф Янг, американський богослов ХХ століття, вважав, що історія шлюбу Осії – всього лиш символізм, адже якщо це було б правдою, то знищило б авторитет пророка<sup>160</sup>. Іншої думки Гері Смітт, який пише: «Більша ймовірність того, що ми маємо прийняти історичну інтерпретацію і вважати, що Гомер, дружина Осії, була у сексуальних стосунках до і після шлюбу з ним»<sup>161</sup>.

Історична теорія пояснює, що особиста історія Осії, його любов до жінки, що йому зраджувала, надихнула і дала зрозуміти йому любов Бога до свого народу, який також неодноразово відступав від Нього. Так чи інакше, стосунки пророка Осії із його дружиною демонструють Божу любов до народу дуже

<sup>156</sup> Wolf W. *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, 22.

<sup>157</sup> «Я її покараю за дні ваалів, коли вона їм кадила та, оздобившись кульчиками й намистами, за коханцями ходила. Мене ж - вона забула! - слово Господнє».

<sup>158</sup> Орасіо С. Й. *Книга пророка Осії // Міжнародний біблійний коментар. Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах*. Т. III: Повчальні та пророчі книги, 481.

<sup>159</sup> Там само, 481.

<sup>160</sup> Young E. *An Introduction to the Old Testament*. London 1960, 253. Цит. за: Smith G. *Hosea, Amos, Micah. The NIV Application Commentary*, 27.

<sup>161</sup> Smith G. *Hosea, Amos, Micah. The NIV Application Commentary*, 28. (Переклад Мельник Б.).

промовисто, відображаючи непрості почуття, страждання, однак незмінну любов.

Отож, короткий 1 розділ розповідає про наказ Бога Осії взяти собі Гомер за жінку та назвати їх дітей дуже символічними іменами, які також відображають особливості стосунків Бога та Ізраїля. Перший син – Єзреел («Бог розсіє» або «Бог розпорошить»). Джейоб Майєрс у своєму коментарі пише, що «...це [ім'я] більше символ, аніж історична реальність. Колись долина Єзреел була полем Палестини. Таким чином ім'я було вжите пророком для того, щоб вказати на рішення Бога стосовно Ізраїля... Гріх тягне за собою “Єзреел” – суд Божий»<sup>162</sup>. Друга дитина – Ло-Рухама («непомилувана», або «нелюбима») – як символ відкинення Богом Ізраїля як своєї дитини, яка переступила закон Бога й зреклась Божої любові. Третя дитина – Ло-Аммі (Не- Мій народ) – як наслідок нечестивості народу, який призвів себе самого до розриву стосунків з Богом<sup>163</sup>. Гері Смітт вважає, що Осія був рідним батьком лише першої дитини<sup>164</sup>, адже не маємо вказівки, чи був він батьком усіх дітей Гомер.

Далі у 2 розділі Осія пише про блудодіяння своєї дружини, про її перелюб та перебування з «полюбовниками», як символ поклоніння іншим богам, за цим слідує розлучення й покарання, що чекає на неї та її дітей. Однак після розкаяння дружини, Осія змилюється над нею і знову приймає її у свій дім. Ця частина є початком застосування метафори шлюбу Осії для зображення стосунків Бога та народу: гріх, покарання, прощення, відновлення стосунків. Важливо наголосити, що у стихах 15-17<sup>165</sup> саме Осія сам робить перший крок на зустріч: провадить її до пустині і промовляє до її серця (Ос 2:16), тобто це змальовує й Бога, який намагається промовити до свого грішного народу, торкнутись і переіменувати їх серця. Варто зауважити, що у стиху 15 дієслово *upraqadi* в

<sup>162</sup> Майєрс Д. М. *Коментарії к книгам Ветхого Завета*. Т. XVII: *Книга пророка Осии, Книга пророка Иошья, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*, 8 (Переклад Мельник Б.).

<sup>163</sup> Називання дитини символічним іменем присутнє також і в Ісаї 8:3.

<sup>164</sup> Smith G. *Hosea, Amos, Micah. The NIV Application Commentary*, 28.

<sup>165</sup> «Я її покараю за дні ваалів, коли вона їм кадила та, оздобившись кульчиками й намистами, за коханцями ходила. Мене ж - вона забула! - слово Господнє. Ось чому я її заманю і заведу її у пустиню, і буду їй до серця промовляти. Я дам їй виноградники ізвідти й Ахор-долину, як надії двері. І вона відповість там так, як за днів своєї молодости та як вона виходила з Єгипетського краю».

перекладі Івана Огієнка подане як «навіщу», в Івана Хоменка – «покараю», така ж розбіжність в деяких англомовних перекладах<sup>166</sup>. Це важливий момент, адже містить різні конотації. Проте далі так чи інакше автор демонструє ініціативний вияв любові Бога до Ізраїля, навіть попри його зраду (ідолопоклонство)<sup>167</sup>. Якраз 3 розділ прямо проводить паралель між дружиною Осії, з якою він примирився, відкупив та настановляє не бути більш блудливою, та між ізраїлевими синами, їх наверненням і поверненням до Бога. Ці три перші розділи складають першу (біографічну) частину книги, які вводять читача в екскурс цілої книги і подальших подій. Мері-Терес Вокер додає: «Зв'язок між цими двома частинами показує, що основна тема, висвітлена у стиху 1:2 не є одновимірною, але містить у собі різні дискурси, які здавалося б не можливо гармонізувати з точки зору їхнього контексту»<sup>168</sup>. Ця особливість Книги Осії дозволяє подивитись на стосунки Бога з народом у особливому контексті, однак дуже промовистому.

Наступна частина книги – це так звані віщування та проповідування стосовно виключно стосунків Ізраїля та Господа. Американський професор Джеймс Ногальський розділи 4-10 називає блоком звинувачень, вироків та попереджень<sup>169</sup>. А стихи 1-3<sup>170</sup> у 4 розділі є своєрідним вступом до цього блоку. Важливою стилістичною особливістю цієї частини тексту є пророкування та звернення Бога до народу від першої особи, тобто Бог здебільшого сам промовляє: «Я славу їхню переміню на ганьбу» (Ос 4:7), «Народ мій гине через брак знання» (Ос 4:6), хоч це правило неодноразово порушується навіть в межах одного з розділів, і особа оповідача змінюється. Мері-Терес Вокер зауважує, що у 4 розділі і надалі, Осія звинувачує священників у їхній байдужості та

<sup>166</sup> KJB – «I will visit her», NIV – «I will punish her».

<sup>167</sup> Ос 2:21-22: «Я заручу тебе собі навіки, я заручу тебе собі в справедливості й у праві, в ласкавості й у любові. Я заручу тебе собі в вірності, й ти Господа спізнаєш».

<sup>168</sup> Wacker M. T. *Hosea: The God-Identified Man and the Woman (Women) Israel // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, 375. (Переклад Мельник Б.).

<sup>169</sup> Nogalski J. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*. Georgia 2018, 27.

<sup>170</sup> «Слухайте слово Господнє, діти Ізраїля, бо в Господа суд із мешканцями краю: нема бо правди, ані милосердя, ні знання Бога в краю. Невірні клятьби, брехні, душоубства, крадіж та перелюби! Прорвано перепони, кров летється без упину! Ось чому край сумує, і кожний, хто живе в ньому, зневажає разом із звірем у полі й птахом у небі, ба й риба в морі гине».

толерантності до культур, що спричинили руйнівне становище у Ефраїмі<sup>171</sup>. Дослідниця також зазначає, що наступні розділи, зокрема частини 5:8-7:16 об'єднані своєю суворою теоцентричною перспективою<sup>172</sup>: Ізраїля чекає спустошення та пригноблення, аж допоки вони не отямляться й не повернуться до Господа: «У своїй біді шукатимуть мене ретельно» (Ос 5:15). І у 6 розділі бачимо відповідь Бога на їхнє повернення, який говорить тут слова, що пізніше Ісус неодноразово скаже до фарисеїв (Мт.9:13, 12:7): «Бо я бажаю милости, а не жертви; і знання Бога – над всепалення» (Ос 6:6). Однак у 7 розділі знову відчитуємо про зlodіяння народу, зокрема його гордість (Ос 7:10), сварливість (Ос 7:14), неправдомовство супроти Бога (Ос 7:13), й у підсумку Господь стверджує, що правдивого навернення так і не було, народ знову падає: «Вони повертаються, але не вгору, і стали, мов той лук зрадливий» (Ос 7:16).

8 розділ змальовує обуреність Бога ідолопоклонством (Ос 8:4,11) та їхніми неправдивими жертвами (Ос 8:13), за що чекає їх покарання, які описані в розділі 9. Тут згадуються певні історичні події, проблема стосунків з Ассирією та Єгиптом (Ос 9:6), подія в Гівеа. Ймовірно мова йде по історію описану в Суд 19, про провину Веніяминових синів: «На думку Осії, саме звідти шлейфом тягнеться до сьогодення гріх Ізраїлю. Однак якщо в минулому Венямина покарали самі ж співбрати, то Ізраїль буде покарано руками інших народів»<sup>173</sup>, припускає Галина Теслюк. У 10 розділі знову Бог згадує Ізраїлю його провини, наголошуючи на тягlostі гріхів народу ще з часу події в Гівеа: «Вже від днів Гівеа ти согрішив, Ізраїлю! Там вони й zostались. Чи не досягне їх війна в Гівеа, тих дітей зухвальства?» (Ос 10:9), і сповіщаючи наближення покарання.

Кожен з розділів цього блоку має свої тематичні особливості, однак у стосунках народу з Богом прослідковується циклічність прогріхів, покаяння та прощення, тому всі розділи переплетені між собою. Однак Джеймс Лімбург додає:

---

<sup>171</sup> Wacker M. T. *Hosea: The God-Identified Man and the Woman (Women) Israel // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, 375.

<sup>172</sup> Там само, 378.

<sup>173</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, 92.

Попри те, що кожен розділ книги містить звинувачення Ізраїля і звістку про покарання, однак також вони вміщують у собі позитивні ноти, звіщаючи про Боже прощення, турботу та зцілюючу любов, а відповідно також обіцяють втішення та надію<sup>174</sup>.

Особливо ця ідея відображується в 11 розділі, який найбільше демонструє Божу любов та милосердя: «Серце моє в мені обернулось, зворушився весь жаль мій» (Ос 11:8). Господь дає обіцянку народу, що вони повернуться і знову перебуватимуть з Богом. Бог зжалився над своїм народом, і це пророк демонструє через метафору батьківства: суворий батько хоч і карає, але потім шкодує і знову прощає дитині. У цьому розділі ми бачимо також материнські риси у змалюванні образу Бога і його стосунку до свого народу, про що детальніше мова йтиме далі<sup>175</sup>.

Останні розділи Книги Осії (Ос 12-14) також об'єднані тематикою водночас засуду і передвіщення наслідків гріха, разом із помилуванням та надією на спасіння. Джеймс Ногальський пише, що розділи 12-14 мають сильний зв'язок із традицією П'ятикнижжя і Девторономістичною історією, з метою демонстрації тривалого бунту Ізраїля супроти Ягве, завершуючи у 14 розділі заклик до покаяння та обіцянкою про відновлення<sup>176</sup>.

Майже у кожному розділі Осія вдається до метафор, особливо тваринних, рослинних, та метафор пов'язаних з їжею: Ізраїль як вперта телиця (Ос 4:16), Бог як лев до Ефраїма та левеня для дому Юди (Ос 5:13), Ефраїм як нерозумний голуб (Ос 7:11), Ізраїль як дикий осел (Ос 8:9), Ефраїм – привчена телиця (Ос 10:11), жертви Ізраїля – то хліб похоронний (Ос 9:4), Ізраїль як виноград на пустині, як перший плід на смоковниці (Ос 9:10), а також той, що був буйною лозою, або буйним виноградом (Ос 10:1).

Особливі метафори містить 13 розділ. Господь тут змальовується у метафорах лева і пантери (Ос 13:7), а також у дуже цікавому образі ведмедиці, у якої відібрали ведмежат (Ос 13:8). Образ цей цікавий тим, що передає агресивність та небезпеку, хоча і є образом ведмедиці-матері, однак її

<sup>174</sup> Limburg L. *Hosea–Micah. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta 2011, 4. (Переклад Мельник Б.).

<sup>175</sup> Пункт 3.3: Метафора материнства у змалюванні Бога в 11 розділі Книги Осії.

<sup>176</sup> Nogalski J. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*, 27.

агресивність – як наслідок того, що її діти – не біля неї, а вкрадені чи загублені. Це можна було б розглядати як також метафора материнства, однак в іншому ключі, бо тут викрадені діти – причина для люті, яку пророк адресує до народу, що згрішив, а не сам народ є цими дітьми, про що згадує Мері-Терес Вокер<sup>177</sup>.

У останньому розділі, ще бачимо в перших стихах тяжку долю Самарії (Ос 14:1), однак Бог кличе до себе Ізраїля, просить покаятись та навернутись, і обіцяє розквіт для свого народу. Цей розквіт Осія змальовує в особливий спосіб, використовуючи нагромадження різноманітних метафор, в основному рослинних (лілея, Ливан, маслини (Ос 14:6-8)). Унікальною метафорою Осії тут також є змалювання Бога як зеленого кипариса (Ос 14:8). І закінчується текст коротким епілогом (Ос 14:10), із закликом розпізнати Божу дорогу і простувати нею. Тобто Книга Осії часто у метафоричний спосіб балансує між покаранням та втішенням, як зауважує Джеймс Ногальський<sup>178</sup>. Метафоричне багатство Книги Осії є його особливою характеристикою.

### 3.3. МЕТАФОРА МАТЕРИНСТВА У ЗМАЛЮВАННІ БОГА В 11 РОЗДІЛІ КНИГИ ОСІЇ

Метафора материнства у зображенні Божих рис проявляється у Книзі на основі 11 розділу, який поміж усіма звіщеннями про покарання, є особливим розділом про Божу обіцянку та всепрощаючу любов<sup>179</sup>. Пророк Осія в 11 розділі дає Богу говорити до свого народу від першої особи – Господь говорить від свого імені. Такий підхід автора відкриває перспективу близькості Бога, бо саме в цьому розділі Осія найбільше демонструє близькість народу до Бога крізь метафору батьківства. Господь, як батько (чи мати?) сам промовляє до свого сина.

#### 3.3.1. Осія 11:1-2

Перш за все, у 1 стиху – *«Коли Ізраїль був дитятком, я полюбив його, і з Єгипту покликав я мого сина»* (Ос 11:1) – Бог розповідає про Ізраїль, про його молоді

<sup>177</sup> Wacker M. T. *Hosea: The God-Identified Man and the Woman (Women) Israel // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, 382.

<sup>178</sup> Nogalski J. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*, 26.

<sup>179</sup> Дослідник також в цьому контексті поділяє розділ на три частини: 1) 11:1-4 – Коли Ефраїм був дитям; 2) 11:5-7 – Покарання непокори Ефраїма; 3) 11:8-11 – Милосердя Ягве до Ефраїма: Nogalski J. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*. Georgia 2018, 33-34.



роки (мова тут і далі в наступних стихах йде про його визволення з Єгипту) і наголошується на синівстві: «З Єгипту покликав я мого сина» (Ос 11:16). Це один з тих небагатьох стихів, де Бог називає Ізраїля своїм сином. У Вих 4:22 Ізраїль зокрема названо первородним сином<sup>180</sup>. Деякі коментарі тут відсилають до 2 Сам 7:14<sup>181</sup> (пророцтво стосовно Давида), та Пс 2:7<sup>182</sup> (також мова йде про Давида) з трактуванням Ос 11:1 як натяк на приналежність до царського роду<sup>183</sup>. Також і у Мт 2:15 цей стих цитується в контексті розповіді про втечу Марії з малим Ісусом до Єгипту: «Вставши Йосиф, узяв уночі дитятко та його матір і пішов у Єгипет, де перебув до смерти Ірода, щоб збулося сказане Господом через пророка: “З Єгипту я покликав мого сина.”», що відсилає читача до месіанського розуміння походження Божого народу.

У 2 стиху – «Що більше я їх кликав, то більш вони відходили від мене. Вони ваалам жертви приносили, кадили перед різьбленими бовванами» (Ос 11:2) – Осія повертається знову до історичних подій, зокрема до вшанування бовванів та Ваалів в часі виходу з Єгипту, однак є важлива деталь у цьому стиху: «Що більше я їх кликав, то більш вони відходили від мене», що, як зауважує Джейкоб Майєрс, вказує на постійність Божої любові, «як одна з головних рис любові загалом, що проявилась і в життєвому досвіді Осії<sup>184</sup>.

### 3.3.2. Осія 11:3-4

Найважливішими рядками в Книзі пророка Осії в контексті метафори материнства є рядки 3-4:

*Я самий, я вчив Ефраїма ходити, брав їх за руки, але вони не розуміли, що то я доглядав їх. Я притягав їх людяними мотузками, – поворозами любови. Я був для них, неначе тії, які здійснюють ярмо в них із шиї. Я нахиливсь над ними й давав їм їсти (Ос 11:3-4).*

Перш за все, важливо мати на увазі, що переклад цих стихів дуже різниться через те, що деякі слова в оригіналі є неоднозначними.

<sup>180</sup> «Ось так говорить Господь: Мій син, мій первенець – Ізраїль».

<sup>181</sup> «Я буду його батьком, а він буде мені сином».

<sup>182</sup> «Господь сказав до мене: “Син мій еси ти, я породив тебе сьогодні».

<sup>183</sup> Lim H. – Castelo D. *Hosea*. Michigan 2015, 169.

<sup>184</sup> Майєрс Д. М. *Коментарии к книгам Ветхого Завета*. Т. XVII: *Книга пророка Осии, Книга пророка Иошья, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*, 67. (Переклад Мельник Б.).

У 3 стиху єврейське дієслово *tirgalti* має різні варіації перекладу в цьому контексті. Здебільшого його перекладають саме «вчити ходити»: цей варіант вживається в українському перекладі Івана Хоменка та Івана Огієнка, а також у перекладі Пантелеймона Куліша<sup>185</sup>. Такий підхід вживають і більшість англomовних перекладів (NIV, KJB). Однак серед англomовних перекладів є також цікава варіативність, зокрема Ендрю Дірман у своєму коментарі на книгу Осії подає такий переклад: «Yet I brought Ephraim along the way»<sup>186</sup> – тобто «Я вів Ефраїма шляхом»<sup>187</sup>. Це трохи змінює контекст і сприйняття тексту, бо перший варіант («вчити ходити») є більш пов'язаний із першим стихом, де Ізраїль – мала дитина, і тут у 3 рядку батько (чи матір?) вчить його ходити. Другий ж варіант перекладу («вести шляхом») більше стосується 2 стиха, де народ пішов хибною дорогою, попри те, що Бог вів його правильним шляхом. Однак є й інші варіанти перекладу, які не менш важливі і також дуже впливають на контекст. Зокрема Дует-Рейсмська Біблія подає тут переклад англійською: «And I was like a foster father to Ephraim», тобто «Я був прийомним батьком Ефраїма»<sup>188</sup>, що одразу наголошує на тому, що Бог – батько, а Ефраїм саме усиновлена дитина. Варто згадати про пропозицію перекладу німецької теологині Гелен Шюнгель-Штрауман, як представницю періоду феміністичного перегляду біблійної науки в Німеччині в кінці ХХ століття. Пропозиція її перекладу цього фрагменту на німецьку мову звучить так: «Dabei war ich es doch, der Efraim gestillt hat»<sup>189</sup> – тобто «Це я годував(-ла?) Ефраїма грудьми»<sup>190</sup> (або також няньчити/доглядати – в контексті стосунків матері та немовляти). Такий переклад конкретно акцентує саме на материнстві Бога до свого народу, свого сина.

Продовження 3 стиха також є свідченням Божої любові, що бере свій народ на руки. Ендрю Дірман зауважує тут неоднозначність в тому чиї руки: Масоретський текст Біблії (єврейський текст) містить «його руки» (*zerowotaw*),

<sup>185</sup> Винятком є Переклад Турконяка Р., де вжито вираз – «Я зв'язав Єфрема.».

<sup>186</sup> Dearman A. *The Book of Hosea*. Michigan 2010, 275.

<sup>187</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>188</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>189</sup> Schüngel-Straumann H. *Gott als Mutter in Hosea 11 // Theologische Quartalschrift* 166 (1986), 119.

<sup>190</sup> Переклад Мельник Б.

тоді як Септуагінта (грецький) та Вульгата (латинський) – «мої руки» (грецькою – *βραχίονά μου*, латиною – *brachiis meis*)<sup>191</sup>. Український переклад Івана Огієнка містить незначну розбіжність, він перекладає тут: «Я їх брав на рамена свої», даючи відсилання до Втор 32:10-11:

Знайшов Він його на пустинній землі та в степу завивання пустельних гієн, та й його оточив, уважав Він за ним, зберігав Він його, як зіницю оту свого ока. Як гніздо своє будить орел, як ширяє він понад своїми малятами, крила свої простягає, бере їх та насить їх він *на рамені* крилатім своїм (Втор 32:10-11)<sup>192</sup>,

що хоч і не має підґрунтя в оригінальному тексті Біблії (Ос 11:3 – *zeroa*, Вт 32:11 – *ebrah*) однак перегукується із черговою старозавітною метафорою батьківства (у Второзаконні мова йде про турботу Бога до Якова).

Останні рядки 3 стиха «але вони не розуміли, що то я доглядав їх»<sup>193</sup> можуть бути нагадуванням про карі в Єгипті, від яких уберег Ізраїля Господь (Вих 15:26), згідно з дослідженням Джейкоба Майєрса<sup>194</sup>.

У 4 стиху неоднозначність стосується слова *ol*, яке здебільшого в українських перекладах (Івана Огієнка, Івана Хоменка, Пантелеймона Куліша) передане як «зняти з шиї ярмо»<sup>195</sup>, в більшості англійських перекладах використовується цей же ж варіант (зокрема KJB, LSV). Однак наприклад у Новій міжнародній версії (NIV) перекладено так: «lifts a little child to the cheek», тобто «піднести маленьку дитину до щоки»<sup>196</sup>. Перший варіант фактично утворює нову метафору Бога як господаря, що піклується про своїх тварин, тому знімає з них ярмо. Метафора зокрема апелює до ярма (хомута), яке добрий господар знімає зі свого осла хоч на трохи, щоб той перепочив, як трактує у своєму коментарі на Осію Грем Девіс<sup>197</sup>. Другий варіант продовжує тему батьківства, зокрема з акцентом на ніжний материнський жест, коли та тулить своє немовля до щоки (свого обличчя). У перекладі Гелен Шюнгель-Штрауман

<sup>191</sup> Dearman A. *The Book of Hosea*, 275

<sup>192</sup> Переклад Огієнка І.

<sup>193</sup> В Огієнка І. – «лікував», у Турконяка Р. – «оздоровив», Куліша П. – «гоїв їх рани». Єврейський текст подає слово – *repatim* – від *rapha*: зцілювати.

<sup>194</sup> Маєрс Д. М. *Коментарии к книгам Ветхого Завета*. Т. XVII: *Книга пророка Осии, Книга пророка Иоиша, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*, 67.

<sup>195</sup> Винятком є український Переклад Турконяка Р., який подає – «бити когось по щоках».

<sup>196</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>197</sup> Davies G. *New Century Bible Commentary. Hosea*. Michigan 1992, 257.

цей фрагмент перекладений німецькою так: «Und ich war für sie wie solche, die einen Säugling an ihren Busen heben»<sup>198</sup>, тобто «Я для них схожий на тих, хто підносить немовля до грудей»<sup>199</sup>. Мова тут також йде про немовля та матір, однак додається образ годування грудьми, що ще більше акцентує саме на материнській метафорі.

Цікаво що перші рядки 4 стиха «Я притягав їх людяними мотузками, – поворозами любові» можуть бути адаптовані з різними варіантами перекладу. Тематика мотузок та ярма перегукуються в контексті господаря та тварини, однак «поворози любові» можуть мати також інші відсилання. Вони можуть мати зв'язок із третім стихом, де дитину вчать ходити (якщо розглядаємо цей переклад), тому таким чином ці поворози – це підтримка та допомога батьків своїй дитині, що робить свої перші кроки, пише дослідниця Мері-Терес Вокер<sup>200</sup>. Галина Теслюк вбачає тут також посилення до Пп 1:4<sup>201</sup>, як натяк на покликання, в якому виявляється любов Бога<sup>202</sup>. Те ж саме стосується останніх рядків 4 стиха «я давав їм їсти», що можуть бути співзвучні водночас як з ідеєю материнства, так і з метафорою господаря, що знімає віжки з тварини і її годує.

Можна стверджувати про тісний зв'язок стихів 3-4 в 11 главі книги Осії, при чому тема, що їх пов'язує – любов Бога у материнських рисах. Грем Девіс у своєму коментарі на Книгу Осії пише: «Зазвичай вважають, що Ягве тут зображується як батько, однак образи, змальовані у стихах 3-4 пов'язані з аспектом виховання дітей, які традиційно радше входять в материнські обов'язки, аніж в батьківські»<sup>203</sup>. Власне риси материнства у цих стихах, хоча і не завжди помітні неозброєним оком, є найважливішим підґрунтям метафори материнства у Книзі Осії.

<sup>198</sup> Schüngel-Straumann H. *Gott als Mutter in Hosea 11*, 119.

<sup>199</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>200</sup> Wacker M. T. *Father-God, Mother-God – and Beyond. Exegetical Constructions and Deconstructions of Hosea 11 // Lectio Difficilior 2* (2012) // [www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch) (01.11.2021), 8.

<sup>201</sup> «Тягни мене вслід за тобою».

<sup>202</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, 97.

<sup>203</sup> Davies G. *New Century Bible Commentary. Hosea*, 254. (Переклад Мельник Б.).

### 3.3.3. Осія 11:5-7

Стихи 5-7 також тематично об'єднані і трохи змінюють попередню тематику, бо вони віщують про поневіряння, як наслідок прийнятих народом хибних рішень: завоювання Ассирією (Ос 11:5б), передбачення війни, неволя та падіння Ефраїма (Ос 11:6), а також невміння народу почути голос Бога, що кличе його (Ос 11:7):

Вони не повернуться в Єгипетську країну, але Ашшур царем їхнім буде – за те, що не хотіли повернутися до мене. Меч буде лютувати по містах їхніх, він знищить їхні засуви й пожере їх за власні їхні задуми. Люд мій повис; не знає, чи повернутись до мене; і хоч його кличуть угору, ані один не хоче підвестися (Ос 11:5-7).

Ці рядки пов'язані з історичними подіями, зокрема як натяк на намагання царя Осії у 727 р. до Р.Х. укласти договір з Єгиптом для протистояння Ассирії, «однак все завершилось повним загарбанням території Північного царства, поваленням монархії, знищенням святинь, депортацією населення у 721 р. до Р.Х.», як зазначає Галина Теслюк<sup>204</sup>.

### 3.3.4. Осія 11:8-9

Тематика також змінюється і у стихах 8-9, де пророк від імені Бога знову пише про батьківські почуття. Рядки 11:8а – *«І як мені тебе лишити, Ефраїме? Як мені видати тебе на поталу, Ізраїлю? Як мені зробити з тобою те, що в Адмі? Вчинити з тобою те, що з Цевоїмом?»* (Ос 11:8а), написані в поетичній формі, а згадка про Адму та Цевоїм є символом жорстокого Божого гніву, який був спрямований на Содом та Гомору, адже, як пише в цьому контексті Данієл Кастелу, ці чотири міста були розміщені в одному регіоні, тому розташовані в одному асоціативному ланцюжку<sup>205</sup>.

Продовження 8 стиха знову ж таки нагадує стосунки батьків і дитини, бо якою неслухняною вона не була б, батьки не можуть надто жорстоко її покарати. Відповідно, Господь попри всю гріховність народу, не хоче його жорстоко карати (однак наслідки хибних вчинків це не відмінняє), бо *«Серце моє в мені*

<sup>204</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, 98.

<sup>205</sup> Lim H. – Castelo D. *Hosea*, 174.

обернулось, зворушився весь жаль мій» (Ос 11:8б). Ці рядки породили цікаві трактування та відсилання. Гелен Шюнгель-Штрауман зауважує тут зв'язок із 1 Цар 3:26, де Соломон вияснює, кому належить немовля, та запропонував розділити дитину навпіл, тоді матір дитини з любові готова була віддати дитину іншій жінці, лиш би та була живою. Паралель тут полягає у слові, вжитому в оригінальному тексті на означення оцієї жертвовної материнської любові. В 1 Цар 3:26 – *niktəru rakhameha* («серце її зворушилось із жалю»), та в Ос 11:8 – *niktəru nihumay* («зворушився весь жаль мій»). Обидва вирази мають спільне дієслово *katar*, тобто ставати теплим чи ніжним. Використання цього слова, на думку Гелен Шюнгель-Штрауман, свідчить про материнський характер Божого співчуття та любові до свого народу у цих рядках<sup>206</sup>. Крім того, німецька дослідниця у своєму перекладі подає тут: «ganz und gar ist entbrannt mein Mutterschoß»<sup>207</sup>, тобто «розпалилось моє материнське лоно»<sup>208</sup>, що підсилює акцент саме на материнському жалю до дитини.

У 9 стиху – «Не виконаю палаючого гніву мого, не буду нищити більш Ефраїма, бо я – Бог, не людина; Святий посеред тебе; я не вломлюся в місто» (Ос 11:9) – Бог зі своєї любові обіцяє помилування для Ефраїма, хоча він стільки разів відходив від Господа. Бог не може його покарати, бо його логіка часом не зрозуміла для логіки людської, адже «Бо я – Бог, не людина». Переклад цих слів породив багато дискусій. В оригінальному єврейському тексті Біблії вжито слово *ish*, що згідно з конкордансом Джеймса Стронга, походить зі слова *enosh*, іменника чоловічого роду, який у Біблії вживається на позначення як чоловіка, так і людської особи зокрема<sup>209</sup>. В англійських перекладах здебільшого перекладають «man» (зокрема NIV, KJB, LSV), іноді «human being» (Contemporary English Version (CEV), International Standard Version (ISV)), рідше «mortal» (New Living Translation (NLT)). В українських перекладах маємо тільки варіант «людина». Такий переклад має своє тлумачення у протиставленні Бога з

<sup>206</sup> Schüngel-Straumann H. *Gott als Mutter in Hosea 11*, 122.

<sup>207</sup> Там само, 119.

<sup>208</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>209</sup> *Strong's Exhaustive Concordance 376* // [www.biblehub.com](http://www.biblehub.com) (13.10.2021).

людським створінням, бо закони людські не завжди суголосні із законами та поведінкою Бога. Дослідник Йорг Єремія з цього приводу наголошує, що «відмінність між людиною та Богом визначається здатністю Бога перемогти свою справедливу злість, і врятувати тих, хто провинився та засуджений на смерть. Аналогія Його божественного самоконтролю з людським мисленням та поведінкою зазнає невдачі»<sup>210</sup>. Однак дискусія перекладу особлива актуальна в німецькій мові. Гелен Шюнгель-Штрауман у своєму перекладі вживає німецьке слово «Mann», тобто особа чоловічого роду, замість «Mensch» – як означення людини особи загалом<sup>211</sup>. Марі-Терес Вокер, також німецька дослідниця феміністичної теології, акцентує, що і Мартін Бубер у свій час у цьому рядку вживав також цей варіант, «denn Gott bin ich und nicht Mann»<sup>212</sup>, тобто «бо Бог я, а не чоловік (особа чоловічої статі)»<sup>213</sup>. Переклади німецькою мовою зокрема опираються на те, що в оригінальному тексті вжито саме слово *ish*, а не *adam*, яке зазвичай вживається на означення людської особи загалом.

Така інтерпретація сприяє характеризуванню статі певними рисами. Відбувається співставлення Божого милосердя чоловічим рисам войовничості та агресії. Бо згідно з перекладом Гелен Шюнгель-Штрауман, якщо Бог каже «я не чоловік», то він асоціює себе тут з особливостями жіночого характеру, про що свідчили також попередні рядки і метафора материнства загалом. Хоча щодо такого трактування є також багато критики, зокрема й те, що воно породжує певні стереотипні характеристики чоловіка як агресивного, а жінки як незлостивої<sup>214</sup>. Мері-Терес Вокер в контексті цього стиха підсумовує: «Примітка “не чоловік” не означає “жінка”. Наполягання на цій відмінності, що відкриває простір між статями, допомагає звільнити жіночу та чоловічу стать, й зокрема самого Бога, від ув’язнення гендерними стереотипами»<sup>215</sup>. Тобто це відкриває

<sup>210</sup> Jörg J. *Das Buch Hosea*. Göttingen 1983, 146 (Переклад Мельник Б.).

<sup>211</sup> Wacker M. T. *Father-God, Mother-God – and Beyond. Exegetical Constructions and Deconstructions of Hosea 11* // *Lectio Difficilior* 2 (2012) // [www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch) (01.11.2021), 8.

<sup>212</sup> Wacker M. T. *Father-God, Mother-God – and Beyond. Exegetical Constructions and Deconstructions of Hosea 11* // *Lectio Difficilior* 2 (2012) // [www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch) (01.11.2021), 9.

<sup>213</sup> Переклад Мельник Б.

<sup>214</sup> Wacker M. T. *Father-God, Mother-God – and Beyond. Exegetical Constructions and Deconstructions of Hosea 11* // *Lectio Difficilior* 2 (2012) // [www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch) (01.11.2021), 10.

<sup>215</sup> Там само, 11. (Переклад Мельник Б.).

розуміння Бога поза статтю: він не є чоловіком, так само як і не є жінкою, а саме це наголошує на ідеї трансцендентності Бога, а з іншого боку, відповідно, жіноча стать зрівнюється із чоловічою, яка часто у культурі чи релігії визначалась «вищою» саме через розуміння Бога як чоловіка.

### 3.3.5. Осія 11:10-11

Стих 10 – *«Вони підуть за Господом, який, як лев, зарикає; бо він зарикає, і діти, тремтівши, прийдуть із заходу»* (Ос 11:10) – стилістично відрізняється від попередніх. Як пише Вальтер Вульф, Бог тут вже не говорить від першої особи, але є третьою особою<sup>216</sup>. Крім того, знову з'являються характерні для Осії тваринні метафори. Лев, як цар звірів, і його рикання, є символом царської влади та могутності. І хоча діти прийдуть тремтівши, Господь, як лев, скликає їх всіх додому, як ознака повернення з вигнання. Цей сюжет продовжує 11 стих – *«Птахом прилинуть, тремтівши, з Єгипту і, як голубка, з Ашшур-краю. Я оселю їх у домівках їхніх, – слово Господнє»* (Ос 11:11). Галина Теслюк стосовно цього фрагменту пише, що метафоризація народу в образи птахів може свідчити про часову особливість цього повернення, тобто як птахи скоро пересуваються, так і люд Божий скоро повернуться з Ассирії та Єгипту додому<sup>217</sup>.

## 3.4. ЗАГАЛЬНИЙ АНАЛІЗ МЕТАФОРИ МАТЕРИНСТВА В КНИЗІ ПРОРОКА ОСІЇ ТА ЇЇ КРИТИКА

Книгу пророка Осії не дарма називають книгою любові. Пронизання книги метафорами як тваринними, рослинними, природніх явищ, так і метафорами людських відносин, зокрема метафорою подружжя та метафорою батьківства та материнства, свідчить про намагання автора зобразити слухачеві та читачеві Бога в його різноманітних виявах, зрештою так, як тільки людина спроможна це зробити мистецтвом слова. Більшість цих метафор саме про любов, особливо ж метафора материнства, як символ найбільшої любові, яку людина засвідчує у

<sup>216</sup> Wolf W. *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, 195.

<sup>217</sup> Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*, 100.



своєму житті. Найбільше та найчіткіше вона прочитується в 11 розділі. Джейкоб Майерс у своєму коментарі на книгу Осії пише:

Одинадцята глава Книги пророка Осії в деякому сенсі є однією з найвеличніших глав у Біблії. У ній описано, наскільки це можливо зробити людською мовою, поведінку Бога і Його характер, а також характер Його стосунків зі своїм народом. Ніде більше не представлена так добре глибина Божої любові<sup>218</sup>.

Ця любов передається через метафору материнства, але, на відміну від Ісаї та його метафор материнства<sup>219</sup>, Осія не вказує конкретно на «стать» батьківства, Бог не називає себе батьком, чи матір'ю, але його дії у стосунку до Ізраїля, особливо в 11 розділі, є радше материнські. Однак, як було продемонстровано вище, прочитання цієї метафори залежить від особливостей перекладу тексту. Українські переклади Біблії, а також загальновідомі англійські переклади (NIV, KJB, LSV) здебільшого передають цю метафору, однак пізніші дослідження, зокрема зумовлені розвитком феміністичного біблійного дискурсу у другій половині XX століття, демонструють ще глибше прочитання тексту з акцентом на материнській метафорі, і яскравим прикладом цього є переклад 11 розділу Книги Осії німецькою дослідницею Гелен Шюнгель-Штрауман. Деякі фрагменти її перекладу, наведені вище, хоча фрагментарно відрізняються від загальновідомих перекладів Біблії, однак не відходять від оригінального тексту, а демонструють інший рівень перепрочитання. Стосовно 11 розділу, дослідниця вбачає необхідність використання пророком Осією саме метафори материнства в контексті зображених історичних подій, політичної і релігійної кризи, бо «тільки в материнській любові Ягве пророк бачить шанс для Ізраїля»<sup>220</sup>.

Однак такий підхід викликав критику, зокрема від дослідників, що дотримуються більш традиційного прочитання тексту. Польський бібліст та священник Пьотр Кот в контексті називання Бога матір'ю наголошує на небезпеці значного редуccionізму, і в цьому контексті він посилається також до Катехизму Католицької Церкви:

<sup>218</sup> Манерс Д. М. *Коментарии к книгам Ветхого Завета*. Т. XVII: *Книга пророка Осии, Книга пророка Иоиля, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*, 65 (Переклад Мельник Б.).

<sup>219</sup> Мова йде про Іс 42:14; 45:10; 46:3; 49:15; 66:9; 66:13.

<sup>220</sup> Schüngel-Straumann H. *Gott als Mutter in Hosea 11*, 118. (Переклад Мельник Б.).

Коментарі до Ос 11: 1-11 іноді намагаються визначити жести Бога надто одностайно як материнські чи батьківські. Замість того, щоб вирішувати, який образ переважає в тексті Осії, слід нагадати, що “Бог перевищує людське розрізнення статей. Він не є ні чоловіком, ні жінкою – Він є Богом, він перевищує також людське материнство й батьківство, хоч і є їхнім початком і мірою: ніхто не є батьком так, як Бог”<sup>221</sup>. Дійсність Бога також перевершує метафору батька і матері в тому сенсі, що Бог має в собі все, що є в батька і матері, не у відокремлюючий і антагоністичний спосіб, а у спосіб об’єднуючий і доповнюючий, і то найдосконаліший<sup>222</sup>.

Це важливий коментар, однак варто брати до уваги, що феміністична теологія відстоює прочитання цих текстів крізь метафору материнства саме з причини домінування чоловічого образу Бога. Ми не можемо стверджувати, що Бог є матір’ю, так само не можемо стверджувати, що Бог є батьком; в іншому ж разі ми можемо сказати, що він є батьком і матір’ю водночас, не приписуючи йому в жодному разі конкретної статі, бо Бог – поза гендером, а всі ці метафори є способом, у який старозавітні пророки намагались продемонструвати особистий досвід Божої любові, яка, як і сам Бог, є трансцендентною. Вона є непізнаваною, але символи, метафори, літературні форми є шляхом до пізнання характеру цієї любові.

Підсумовуючи, варто зазначити, що Книга пророка Осії – особлива книга Старого Завіту, бо основною її темою та ідеєю є милосердя та любов Бога. Автор майстерно вводить читача в екскурс своєї особистої історії на початку книги, більше не згадуючи про неї надалі, але запрошує читача глянути на призму його стосунків з дружиною, як на проекцію стосунків Бога із вибраним народом. Тому ймовірно, проживши досвід зради, болю зречення, образи, прощення і милосердя особисто, пророк майстерно описує почуття Господа до Ізраїля. Ця майстерність зумовлена багатством метафор, бо саме метафори дозволяють автору влучно переплітати непоєднані речі. Звідси відчитуємо характерну для Книги Осії метафору подружжя, яка безпосередньо апелює до особистої історії пророка. А також відчитуємо метафору материнства, і саме в 11 розділі Книги Осії метафора материнства служить вдалою демонстрацією Божої любові до свого народу, бо попри всі гріхи Ізраїля, Бог не може його жорстоко карати, не може його

<sup>221</sup> Синод Української Греко-Католицької Церкви. *Катехизм Католицької Церкви*. Львів 2002, §239.

<sup>222</sup> Kot P. «*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*» (Oz 11,9). *Prorocka wizja doskonałej miłości Boga «ojca mającego serce matki»*, 43. (Переклад Мельник Б.).

покинути, як і любляча мати не покидає свою дитину, якою неслухняною вона не була б. Однак важливою деталлю в розумінні метафори материнства в Книзі Осії є переклад тексту, адже багато з них відрізняються, наприклад як це відображено в стихах 3-4, де переклад впливав на варіацію метафор в межах одних й тих самих слів: метафора материнства, чи метафора стосунку господаря до його тварини. Або стих 9, де переклади варіюють між протиставленням Бога та людського створіння, і протиставлення Божих рис милосердя та любові до здебільшого чоловічої люті та агресії. Важливим внеском у глибше відчитання материнських рис у змалювання Осією Бога є феміністично-теологічний підхід, особливо німецький переклад Гелен Шюнгель-Штрауман, яка особливий акцент зробила на тому, щоб оприаявити та відчитати в оригінальному тексті й інші значення використаних Осією слів, які ще ширше демонструють вкладений у рядки сенс. Божа любов у Книзі Осії порівнюється до материнської, бо вона найвища і найжертвовніша у людських стосунках. Цю ж ідею донесено і у Книзі пророка Ісаї<sup>223</sup>. Як в Ісаї, та і в Осії, Божа любов є ще більшою від найбільшої людської любові. Саме такий прийом дозволяв пророкам доносити істину про Бога людям і відкривати їм його безмежну любов.

Осія своїм пророцтвом несе добру новину – що попри гріховність вибраного народу, попри низку зрад, попри наближення покарання та жахливих наслідків гріха, поневіряння страждання, врешті милосердя бере гору – Бог відкупляє народ із неволі (що ще по-іншому відкриється та відчитається у Новому Завіті), його любов покриває всі провини і принесе втрачену радість. Цю книгу називають «Протоєвангелієм Божої любові»<sup>224</sup>. Саме цим Осія і відрізняється від інших старозавітних пророків (наприклад тогочасного Амоса), бо звістку про покарання внаслідок гріхів він підсумовує доброю новиною – звіщенням про любов та милосердя Господнє.

---

<sup>223</sup> Мова йде про Іс 42:14; 45:10; 46:3; 49:15; 66:9; 66:13.

<sup>224</sup> Kudasiewicz J. *Ojciec o matczynym sercu - Bóg w Księgach prorockich. Żyje jest Słowo Boże i skuteczne.* Warszawa 2001, 159. Цит. за: Kot P. «*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*» (Oz 11,9). *Prorocka wizja doskonałej miłości Boga «ojca mającego serce matki»*, 42. (Переклад Мельник Б.).

## ВИСНОВКИ

Біблійна метафора материнства у зображенні Божих рис є особливою серед усього різноманіття метафор, які вживаються у Біблії для змалювання багатогранних особливостей Божої любові до його творінь. Особливість її полягає у зіставленні любові Бога до людини з найбільш безумовною та містичною любов'ю, характерної людським стосункам. Таке зіставлення, по-перше, демонструє глибше розуміння людиною любові Творця, а по-друге, впливає на прийняття жіночих біблійних образів, зокрема й правильне сприйняття самої жінки, яка, разом із чоловіком, є створена на образ Божий.

Біблійна історія з Книги Буття демонструє, що як чоловік, так і жінка, є *imago Dei*, тобто створена на образ Божий. Однак упродовж багатьох століть, зокрема і серед ранніх християн, жіноча стать вважалась не такою досконалою, як чоловіча. Це певним чином було наслідком розуміння Бога виключно як чоловіка. Однак розвиток феміністичного дискурсу особливо у ХХ ст., зокрема феміністичної теології, зробили великий внесок у прийняття метафори материнства Бога, що відповідно відкривало перспективу зруйнування дискримінації жінки, як рівноцінного з чоловіком творіння Божого.

Перед прийняттям материнського образу Бога постало багато викликів, серед них – образ Пресвятої Трійці. Неодноразово материнство Бога приписували постаті Ісуса, другій особі Трійці, укладаючи асоціативний зв'язок між годуванням дитини матір'ю, і містерією «годування» народу Божого тілом Ісуса, однак такий образ порушує багато інших проблем, зокрема пов'язаних із воплеченням другої особи Трійці у чоловічому тілі. Іншою спробою було приписування материнських рис Святому Духу, який у певній мірі є аморфний, і сам по собі не проявляє якихось певних чоловічих чи жіночих рис, та й зрештою слово на означення Духа має різні роди серед єврейської, грецької чи латинської мови. Однак образ Софії, Божої Премудрості, є вдалим та цілком зрозумілим символом поєднання жіночих та чоловічих елементів у цілісному образі Бога. Адже Бог, у своїй єдності, не є ані чоловіком, ані жінкою, і даний людині образ Божий, *imago Dei*, відображає цілісність Божого образу, який поєднує в собі як

маскулінні, так і фемінні особливості. І це дає змогу говорити не тільки про Божі риси у стосунку до людей як батька, але і риси матері.

Попри різні лінгвістичні перешкоди прийняття материнського образу Бога, зокрема вживання в багатьох мовах саме чоловічого займенника, деякі біблійні переклади намагаються впроваджувати гендерно інклюзивну мову на означення Бога. Певні спроби оприявнити образ Бога-матері, або Бога батька-матері, є відображені у мистецтві. Але елементом цього дослідження стали біблійні книги пророків Ісаї та Осії.

Книгу пророка Ісаї сьогодні зазвичай поділяють на три частини, що приблизно відповідають трьом історичним періодам: період Вавилонського полону, період виходу з полону та період повернення і відбудови Храму. Попри те, що авторів у книги декілька, вона не втратила свою єдність, і об'єднана тематикою втішення Богом свого народу. Саме ідея втішення має свою дотичність до використання метафори материнства у цьому тексті, адже материнська любов містить необхідні конотації для змалювання заспокоєння Богом свого народу, та запевнення, що про них подбають.

Метафори материнства у Книзі Ісаї змальовують Бога як жінку, що носила під серцем свою дитину (Іс 46:3), породіллю, що терпить важкий біль заради своєї дитини (42:14), як люблячу матір, що ніколи не покине своє дитя (Іс 49:15), яка обіцяє утішати свою навіть вже дорослу дитину (Іс 66:13). Саме такі образи могли показати любов Бога до свого народу в таких непростих обставинах, саме тоді, коли вони так сильно потребували не тільки справедливого батька, але й турботливу і люблячу матір. Звісно, у Книзі Ісаї вживаються також і батьківські метафори для змалювання Бога, однак поєднання тих та інших певним чином гармонізують Божий образ, відкриваючи різні перспективи його любові.

Книга пророка Осії вирізняється із пророчих книг особливим акцентом на Божу любов, адже в основі сюжету книги – історія подружжя самого пророка, описана у вступних рядках книги. Це історія милосердної любові, яка попри неодноразові зради не припиняє любити, а прощає і приймає знову. Пророк подає свою власну непросту історію, щоб на її прикладі продемонструвати любов Бога

до свого народу, і власне метафора подружжя між Богом та людьми є стрижнем всієї історії. Автор зображує історичні та культурні обставини, у яких перебував народ: зокрема мова йде і про поклоніння іншим богам, як зрада Ягве. І попри множинність покарань, які стануть наслідком за гріхопадіння народу, Бог дає їм обіцянку втішення, обіцянку своєї любові. І любов Божа у цій книзі зокрема зображується крізь призму метафори материнства в 11 розділі Книги Осії.

Особливістю метафори материнства у Осії є те, що вона не є абсолютно явною, адже пророк радше зображує риси материнської любові, яка голубить своє немовля, бере на руки, притуляє його до себе і своїх грудей (Ос 11:3-4). У Книзі Осії майстерно зображено риси зворушеного материнського серця, яке не може важко карати свою дитину (Ос 11:8), саме тому Бог змилосердився над народом, адже Божа любов перевищує людське розуміння справедливості. Бог, що вміщає у собі войовничі риси, строгість та мужність у поєднанні із материнськими рисами милосердя, турботи та ніжності, є незбагненим для людського розуміння (Ос 11:9).

Метафора материнства у зображенні Божих рис є унікальною, адже попри усталене розуміння Бога як люблячого але справедливого і суворого батька, відкриває містичні особливості Божої любові, адже порівнює її із таємничим зв'язком між матір'ю та дитиною, а відповідно свідчить про глибину та нерозривність цієї любові. У Книгах Ісаї та Осії ці риси зображені у різний спосіб: в Ісаї хоч не часто, але більш явно, і у різних частинах книги, в Осії вона ж оприявнюється в межах одного розділу, і потребує детальнішого прочитання тексту. Але є і спільні риси метафори материнства у цих двох книгах: попри вживання зображень Бога як воїна, чоловіка, чи зокрема батька, контрастне зображення Бога із материнськими рисами зовсім не нівелює попередні образи, а тільки доповнює і збагачує розуміння людиною Божої любові, відповідно допомагає збагнути, що Бог – є поза межами чоловічості чи жіночості. Він вміщає у собі риси як батька, так і матері, та й більше, його любов перевищує людське розуміння любові навіть між матір'ю та дитиною.

## СПИСОК ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

### Література

1. *Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту* / перекл. Огієнко І. Київ 2014.
2. *Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Завіту* / перекл. Турконяк Р. Київ 2016.
3. Булгаков С. *Философия Имени. Икона и Иконопочитание* Т. II: *Ипостась и Ипостасность*. Москва 1999.
4. Джирланда А. *Ключ до Біблії. Старий Завіт*. Львів 2006.
5. Лопухин А. *Толковая Библия, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. 2 Екклесиаст- 3 Ездры*. Москва 1987.
6. Маиерс Д. М. *Коментарии к книгам Ветхого Завета. Т. XVII: Книга пророка Осии, Книга пророка Иошя, Книга пророка Амоса, Книга пророка Авдия, Книга пророка Ионы*. Одесса 1993.
7. Мень А. *История религии в поисках пути, истины и жизни. Т. II: Истоки религии*. Москва 1991.
8. Орасіо С. Й. *Книга пророка Осії // Міжнародний біблійний коментар. Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах. Т. III: Повчальні та пророчі книги* / ред. Шманько Т. Львів 2018, 475-493.
9. Пеллетье А. М. *Книга пророка Ісаї // Міжнародний біблійний коментар: Католицький та екуменічний коментар на XXI століття у шести томах. Т. III: Повчальні та пророчі книги.* / ред. Шманько Т. Львів 2018, 273-328.
10. *Святе Письмо Старого і Нового Завіту* / перекл. Куліш П. – Левицький І. – Пулюй І. Київ 2003.
11. *Святе Письмо Старого та Нового Завіту* / перекл. Хоменко І. Рим 2007.
12. Синод Української Греко-Католицької Церкви. *Катехизм Католицької Церкви*. Львів 2002.
13. Теслюк Г. *Книга Осії. Науково-популярний коментар*. Львів 2016.
14. Baltzer K. *Deutero-Isaiah. A Commentary on Isaiah 40-55*. Minneapolis 2001.

15. Blenkinsopp J. *The Anchor Bible: Isaiah 56-66. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York 2003.
16. Brenner A. (ред). *The Feminist Companion to the Latter Prophets*. London 2004.
17. Brevard C. *Isaiah: A Commentary*. Louisville 2001.
18. Christ C. – Plaskow J. (ред.). *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*. San Francisco 1979.
19. Craige P. *Twelve Prophets. T. I: Hosea, Joel, Amos. Obadiah, and Jonah*. Philadelphia 1984.
20. Daly M. *After the Death of God the Father // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, / ред. Christ C. – Plaskow J. San Francisco 1979, 53-62.
21. Davies G. *New Century Bible Commentary. Hosea*. Michigan 1992.
22. Dearman A. *The Book of Hosea*. Michigan 2010.
23. Douglas-Rawlinson J. *Isaiah 56-66 and Joel. Introduction and Commentary*. London 1964.
24. Fiorenza A. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York 1983.
25. Fisher I. *Isaiah: The Book of Female Metaphors // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. / ред. Schottroff L. – Wacker M. T. Michigan–Cambridge 2012, 303-318.
26. Fontaine C. *Hosea // The Feminist Companion to the Latter Prophets* / ред. Brenner A. New York 2004, 40-59.
27. Grey M. *Introducing Feminist Images of God*. Sheffield 2011.
28. Gross R. *Female God Language in a Jewish Context // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion* / ред. Christ C. – Plaskow J. San Francisco 1979, 167-173.
29. Herbert A. S. *The Book of the Prophet Isaiah. Chapters 40-66*. Cambridge 1975.
30. Irenaeus Lundunensis. *Adversus Haereses* = St. Irenaeus. *Against Heresies, IV* // перекл. з лат. Alexander Roberts, New York 1885.



31. Johnson E. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York 1993.
32. Jörg J. *Das Buch Hosea*. Göttingen 1983.
33. Knight G. *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*. Michigan 1984.
34. Lim H. – Castelo D. *Hosea*. Michigan 2015.
35. Limburg L. *Hosea–Micah. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta 2011.
36. Mckenzie J. *The Anchor Bible Second Isaiah: Introduction, Translation, and Notes*. New York 1968.
37. Moon J. *Hosea. Apollos Old Testament Commentary T. XXI*. London 2018.
38. Motyer A. *Isaiah: An Introduction and Commentary. The Tyndale Old Testament Commentaries*. Westmont 1999.
39. Nogalski J. *The Book of the Twelve: Hosea–Jonah*. Georgia 2018.
40. Norwich J. *Revelations of Divine Love*. Michigan 2002.
41. Nouwen H. *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming*. New York 1994.
42. Oswalt J. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. Michigan–Cambridge 1998.
43. Oswalt J. *The NIV Application Commentary: Isaiah*. Michigan 2003.
44. Ricoeur P. *The Symbolism of Evil*. Boston 1967.
45. Saiving V. *The Human Situation: A Feminine View // Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion / ред. Christ C. – Plaskow J. San Francisco 1979, 25-42*.
46. Sakenfeld K. *Feminist Perspectives on Bible and Theology. An Introduction to Selected Issues and Literature*. New York 1988.
47. Sawyer J. *Isaiah T. II*. Philadelphia 1986.
48. Schaff P. *One the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises [PDF]*. New York 2007.
49. Smith G. *Hosea, Amos, Micah. The NIV Application Commentary*. Michigan 2001.

50. St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* = St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* I, 92:1 // перекл. з лат. Fathers of the English Dominican Province, Б. м. 1920.
51. *The Inclusive Bible. The First Egalitarian Translation*. Maryland 2009.
52. Thomas Aquinas. *Summa Contra Gentiles* = St. Thomas Aquinas, *Contra Gentiles* I, 31:4 / перекл. з лат. Anton C. Pegis, New York, 1955.
53. Tull P. K. *Isaiah // Women's Bible Commentary* / ред. Newson C. A – Ringe S. H. London 2014. 254-265.
54. Wacker M. T. *Hosea: The God-Identified Man and the Woman (Women) Israel // Feminist Biblical Interpretation. A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*. / ред. Schottroff L. – Wacker M. T. Michigan–Cambridge 2012, 371-385.
55. Wilken R. L. *Isaiah Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*. Michigan–Cambridge 2007.
56. Wolf W. *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*. Philadelphia 1988.

### Періодичні видання

57. Bulkeley T. *Not Only a Father, «Biblical Talk of the Motherly God» // Asian Journal of Pentecostal Studies* 17:2 (2014) 120-129.
58. Fortin J. *Saint Anselm's Prayer to Saint Paul [PDF] // The Saint Anselm Journal* 13.1 (2017) 57-62.
59. Gruber M. *The Motherhood of God in Second Isaiah // Revue Biblique* 90 (1983) 351-359.
60. Hillar M. *Philo's Logos Doctrine Bridging Two Cultures and Creating Philosophical Foundations of Christianity // Dialogue and Universalism* 21.4 (2011) 59-90.
61. Kot P. «*Ja jestem Bogiem, a nie człowiekiem!*» (Oz 11,9). *Prorocka wizja doskonalej miłości Boga «ojca mającego serce matki» // Verbum Vitae* 23 (2013) 39-56.

62. Schüngel-Straumann H. *Gott als Mutter in Hosea 11 // Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 118-122.
63. Smith J. *The Motherhood of God and Zion as Mother // Revue Biblique* 92-4 (1985) 562-563.

### **Інтернет-джерела**

64. *Albert Barnes' Notes on the Whole Bible // Study Light* [www.studylight.org](http://www.studylight.org) (04.08.2021).
65. *Anselm's Prayer to St Paul: Our Greatest Mother // A Clark of Oxford* [aclerkofoxford.blogspot.com](http://aclerkofoxford.blogspot.com) (25.11.2021).
66. *Douay-Rheims Bible // Bible Hub* [biblehub.com](http://biblehub.com) (30.10.2021).
67. *Ellicott's Commentary for English Readers // Study Light* [www.studylight.org](http://www.studylight.org) (04.08.2021).
68. *Joseph Benson's Commentary of the Old and New Testaments // Study Light* [www.studylight.org](http://www.studylight.org) (04.08.2021).
69. *King James Bible // Bible Hub* [biblehub.com](http://biblehub.com) (31.10.2021).
70. *Literal Standard Version // Bible Hub* [biblehub.com](http://biblehub.com) (31.10.2021).
71. *New International Version // Bible Hub* [biblehub.com](http://biblehub.com) (31.10.2021).
72. *Strong's Exhaustive Concordance // Bible Hub* [www.biblehub.com](http://www.biblehub.com) (13.10.2021).
73. Wacker M. T. *Father-God, Mother-God – and Beyond. Exegetical Constructions and Deconstructions of Hosea 11 // Lectio Difficilior* 2 (2012) // *Lectio Difficilior* [www.lectio.unibe.ch](http://www.lectio.unibe.ch) (01.11.2021).