

УДК 82.09

*Вероніка Чотарі***ГЕНДЕРНЕ ПРОЧИТАННЯ БІБЛІЙНИХ ПСАЛМІВ:
ЖІНОЧА ВІЗІЯ КАНОНІЧНОГО ТЕКСТУ**

Порушено проблему гендерного прочитання біблійних псалмів. На основі аналізу творів Лесі Українки, Ліни Костенко, Тетяни Яковенко виокремлено основні риси текстів жіночого авторства в українській літературній псалмовій традиції в їх відмінності від псалмів, написаних поетами-чоловіками. Окреслено рецепцію Псалтиря українськими поетесами та здійснено аналіз способів проявлення жіночої візії канонічного тексту.

Ключові слова: гендерне прочитання, жіночий / чоловічий псалом, візія, рецепція, переспів псалма.

Проблема гендерного прочитання текстів за останні десятиліття стала доволі актуальною. Кінець ХХ ст. ознаменувався переходом від стандартного визначення „феміністичні дослідження” до „гендерні”. „В західному дискурсі „гендер” з’явився перше, щоб відійти від традиційної статевої дихотомії „чоловіка / жінки”, зняти напруження, яке утворилось завдяки радикальним феміністичним теоріям” [13, с. 508], а також щоб розвинути компаративні тенденції в дослідженні чоловічого й жіночого начал у літературі та культурі. Однак у пострадянському просторі „гендер” зазвичай ототожнюється не з двома статями, а з однією – жіночою, а означенням до „гендерних студій” неодмінно є „жіночі”. Наприклад, сучасна дослідниця М. Моклиця, говорячи про цей підхід у літературознавстві, зазначає, що він „передбачає врахування статевої приналежності автора й пошук тих якостей, які зумовлюються статевою приналежністю – це гендерний аналіз або феміністична критика” [12, с. 11]. Вона має на увазі не якусь „абстрактну” статтю, а конкретно звертається до представниць жіноцтва. Більшість науковців, не заперечуючи факту гендерної специфіки письма, переносять саме поняття „гендер” у сферу суто феміністичної критики, що, на нашу думку, неправомірно. Як зауважує Ю. Ковалів, „гендерне питання зводилося лише до ества жінки, хоча безпосередньо стосувалося й чоловіків, тобто двох половин родової цілісності, одна з яких не може існувати без іншої, тому лише гармонійне їх зіставлення, виявлення необхідної андрогінності сприяє розумінню сутності гендеру” [10, с. 215]. Деякі з сучасних дослідників, зокрема Н. Зборовська, розмежовують ці поняття, наголошуючи, що гендерний підхід застосовується для експлікації особливостей жіночого й чоловічого письма, „а феміністична інтерпретація передбачає ідеологію, спрямовану на деконструкцію патріархальної системи, деконструкцію традицій” [6, с. 13].

Гендерний підхід сприяє перегляду й новому прочитанню відомих

текстів. „Найефективніші способи прочитання пропонує герменевтика, яка враховує, що літературознавча студія має бути аргументованою й чіткою, зважати на зв'язок складника тексту з цілісним твором” [11, с. 287]. Це твердження пояснює появу й розвиток у західному літературознавстві феміністичної герменевтики, завданням якої є трактування Святого Письма, з огляду на досягнення феміністичної думки. Соломія Павличко у статті „Фемінізм як можливий підхід до аналізу української культури” так визначає предмет власне феміністичного прочитання: „ним можуть бути всі художні тексти, а саме: 1) література, з акцентом на те, як вона написана авторами-чоловіками (чоловічі фантазії про жіночі ролі, в яких втілені глибинні психологічні структури); 2) література, написана письменницями, яка, за влучним визначенням Вірджинії Вульф, показує „відмінність погляду, відмінність стандарту”; нарешті 3) спосіб читання художньої літератури жінками” [14, с. 31].

Отож можна стверджувати, що феміністичні студії – поняття вужче, ніж студії гендерні, і підпорядковується останнім, а гендерне прочитання тексту не зводиться лише до рецепції певного твору на основі позицій феміністичної критики. Саме такою дефініцією будемо послуговуватися в нашому дослідженні.

В Україні гендерне прочитання псалмів, як і біблійного тексту в цілому, є проблемою малодослідженою. Принагідний інтерес до цих проблем виявляли у своїх працях І. Бетко [3], Т. Бовсунівська [4], В. Домашовець [5], М. Павлюк [15], В. Радучький [16], В. Сулима [17], Л. Чорнописька [21]. Їх наукові розвідки загалом стосуються компаративного аналізу старозавітного першоджерела з переспівами, здійсненими окремими поетами. Проблемою окреслення жанрової специфіки псалма займалася З. Лановик [9]. Однак гендерний аспект прочитання біблійного тексту залишається поза увагою українських науковців. З огляду на це, вважаємо необхідним застосування нових інтерпретацій стосовно біблійної літературної спадщини. Тому нашою метою є аналіз біблійних псалмів, написаних і переспіваних поетами-жінками, та окреслення специфіки цих текстів у порівнянні з творами поетів-чоловіків.

У біблійній псалмовій традиції знаходимо приклади й жіночого, й чоловічого авторства молитовно-величальних текстів. Зокрема, до жіночих псалмів належать: псалом Маріям [Вих. 15:21] „Тріумфальна пісня Дебори” [Суд. 5:1-31], „Аннина пісня-молитва” [1 Сам. 2:1-10], „Хвала діви Марії для Господа” [Лк. 1:46-56], псалом Єлизавети [Лк. 2:42-45].

Характерною рисою власне жіночих псалмів у Біблії є звернення до питань, безпосередньо пов'язаних зі становищем жінки в тогочасному суспільстві, родинного життя, особистих переживань. Так, „Аннина пісня-молитва” є описом внутрішнього стану піднесення жінки в період вагітності, подяка Господові за те, що звільнив її від безпліддя, яке у старозавітні часи вважалося безчестям і навіть прокляттям. Подібні мотиви радості, подяки, звеличення Божого імені

прочитуємо і в „Хвалі Діви Марії для Господа” та псалмі Єлизавети, які також по’язані з народженням дитини та виконанням Божих обітниць. „Християнство, без сумніву, – найвитонченіший символічний конструкт, в якому жіночність, що просочується через нього, – і це вона робить безупинно – зосереджується на *Материнстві*” [8, с. 662]. Збереження теплих родинних стосунків, народження та виховання нащадків завжди були прямими обов’язками жінки, тому ця тематика стала ключовою в біблійних жіночих псалмах.

У Біблії чільне місце відведено висвітленню проблем жіноцтва, зокрема, про права та обов’язки жінки йдеться у Книзі Повторення Закону [Повт. Зак. 22-24], у Книзі пророків Соломонових, 31 розділ якої вважається своєрідним гімном благочестивій жінці.

Окрім ведення домашнього господарства, в старозавітні часи жінки часто займалися справами суспільного характеру. Про це свідчать факти, наведені в першій та другій книгах Мойсеевих: Буття та Вихід, у Книзі Суддів, Книзі Рут, Книзі Естер, Євангеліях. У Біблійній історії непоодинокими були випадки, коли жінки виступали поводирями народу, його лідерами. Цей аспект суспільної ролі жінки знайшов своє вираження у „Тріумфальній пісні Дебори” [Суд. 5:1-31], дружини Лаппідота, яка називала себе „матір’ю Ізраїля”. За часів Суддів юдеї вели постійні війни з сусідніми народами. Пророчиця Дебора повела за собою військо і принесла йому перемогу. З цієї нагоди й була складена тріумфальна пісня пророчиці Дебори, яка закінчується словами: „Нехай отак згинуть всі вороги Твої, Господи! А хто любить Його, той як сонце, що сходить в силі своїй!” [Суд 5:31]. Біблеїсти вважають, що переможна пісня Дебори – один із найдревніших текстів Біблії. Водночас цей псалом фіксує найдавніший біблійний погляд на роль жінки і підтверджує, що, крім побутових справ, у старозавітні часи представниці слабкої статі були задіяні у справах громадських. Образно-тематичне втілення двох сторін життя жінки – родинного та суспільного – знаходимо в жіночих псалмах, які підтверджують цю подвійну роль жінки впродовж усєї біблійної історії.

Примітно, що, звертаючись до старозавітних текстів, українські поетеси XIX – XX ст. вибирали для власних переспівів здебільшого твори чоловічого авторства, що складають Книгу Псалмів, а приклад переспіву жіночого сакрального тексту знаходимо в І.Франка – „Пісня Дебори”, яка вийшла друком у 1912 році й відтоді не перевидавалася. Пояснення цього можемо знайти в осмисленні тогочасних жіночих рухів, які акцентували на ролі жінки в національно-громадському житті. Відтак, українських жінок-поетів цікавили більше проблеми суспільного характеру, питання самовираження, самоутвердження.

У жанрі переспіву псалма нашаровуються кілька авторських пластів (*голосів*): а) біблійний голос Бога як Першоавтора тексту (особливо у пророчих псалмах); б) голос авторів Книги Псалмів (Давида, Мойсея, Асафа, синів Кореевих та ін.); в) голос перекладача

Біблії українською мовою; г) голос переспівника. Головним у цьому зв'язку постає вплив переважно чоловічих голосів (а, б, в) на формування жіночої візії канонічного тексту.

Із тих не багатьох поетес, які долучилися до художнього переосмисленні біблійної поезії, першим вагомим жіночим виявом став голос Лесі Українки, яка у вірші „Ave regina”, звернулася до псалма 136, запозичивши біблійні образи та по-своєму трансформували їх. Її „Сврейські мелодії” стали своєрідним продовженням звернення до псалмової традиції. Особливим у творі Лесі Українки постає потрактування образу-символу *арфи*, який часто зустрічається у старозавітному тексті. Поетеса згадує також зняряддя фізичної праці (плуг, сокиру, лопату) однак, протиставляє їх музичному інструменту. У такий спосіб Леся Українка стверджує, що, на відміну від звичайних людей, які завжди стають підвладними поневолювачам, поет, митець не може служити гнобителям, бо є духовним наставником і поводитирем народу. Модифікувавши образ із Книги Псалмів, поетеса висловлювала власну позицію щодо становища української інтелігенції в умовах соціально-національного гніту царської Росії.

У творі „На руїнах” Леся Українка знову звернулася до 136 біблійного псалма. Повторно центральним виступає образ *арфи* як символ національної культури, мистецтва. Проте цього разу – це вже не славна арфа, на якій грали Давид, Ісаїя, Єремія, а лише її уламки після пожежі, які абияк склав до купи співець. У цьому творі згаданий образ музичного інструменту втілює ідею невмирущості, незнищенності голосу народного співця і водночас стає засобом вираження дієвого світобачення автора: „Добудь нові слова, новії струни, або мовчи – могили не співають” [18]. Словами пророчиці Тірці Леся Українка висловлює власну філософію буття поета і буття народу. На думку авторки, національну гідність можна захищати лише на конструктивних, творчих засадах, дивлячись вперед, виборюючи майбутнє, а не тільки згадуючи про минуле.

В українському літературознавстві останні десятиліття означилися неослабним інтересом дослідників до постаті Лесі Українки, знакової постаті на шляху переорієнтації національної традиції від народницько-реалістичного канону ХІХ століття до модерністичного дискурсу. Через нові інтерпретації ідей і творчих засад Лесі Українки сучасне літературознавство здійснює нову автопроекцію, з виразно означеним палімпсестним змістом щодо надбань минулого. Такі дослідники літератури як С. Павличко [14], В. Агєєва [1], намагаються надати творчості Лесі Українки феміністичного забарвлення, зокрема віднайти феміністичні погляди й у вищезгаданих творах, які перегукуються з біблійним текстом. Зрозуміло, що у творчості Лесі Українки проблеми жіноцтва постають досить гостро, адже формування неонародницької та модерністичної течій в українській літературі початку ХХ століття великою мірою було пов'язане з питанням про шляхи й напрями соціально-

культурного самовизначення. Леся Українка “жіноче питання” розглядала в дусі франкового радикалізму. Деякий скептицизм стосовно фемінізму пояснюється її переконанням, що проблеми жінок не можуть бути розв’язані відокремлено від загальносусільних. Твори Лесі Українки означили шлях в українську літературу жіночим дійовим особам, які, будучи складними особистостями, залишались водночас жінками з тіла і крові, – людьми з інтелектуальними та емоційними потребами. Не можна завершити мову про Лесю Українку як феміністичну письменницю, не звернувши уваги на широковідоме твердження І. Франка, що Леся Українка, „ся хвора, слабосильна дівчина – трохі чи не одинокий мужчина на всю новочасну соборну Україну” [19]. Зауваження І. Франка ілюструє саму суть проблеми, зарепрезентовану критиками в підході до оцінки творчості Лесі Українки: в пошуку елементів, які традиційно вважаються важливими в патріархальній літературній системі, вони не усвідомили інше, цілком відмінне, світорозуміння.

До біблійного псалма 136 зверталися й поети-чоловіки, зокрема І. Франко. Проте його потрактування біблійного тексту різняться від сприйняття Лесі Українки. І. Франко вдався не просто до ремісценцій, а до переспіву сакрального твору, його розширення. Якщо поетеса зверталася до біблійного псалма тільки на рівні образів, мотивів, то Франко здійснив його переробку й на змістовому рівні, й на ідейно-тематичному. Відмінним у їх рецепції першоджерела постає осмислення онтологічних проблем особистості: Леся Українка розвиває дихотомію „особистість – суспільство”, протиставляючи митця – масі. І. Франко інтимізує біблійний псалом, надаючи йому більш особистісного звучання. Скориставшись старозавітним текстом, він асоціює ліричного героя з „рабом”, який вдається до психологічного самоаналізу, картаючи й докоряючи собі за слабості та недоліки. Псалом 136 переспівував і Т. Шевченко, однак, на відміну від Шевченкового варіанта, який у цілому наближений до оригіналу й кожна його композиційна частина відповідає біблійному тексту, Франкова версія завершується порадою-застереженням вавилонським дівчатам: „Найстрашніша клятва – полюбити раба!” [20, с. 159].

Серед нечисленних жіночих переспівів псалмів ХХ століття чільне місце посідає творчість Ліни Костенко (цикл „Псалми Давидові”, 1989). Наслідуючи Книгу Псалмів, зберігши композиційні, лексичні особливості сакральних текстів, поетеса надала їм суспільного звучання. Важливим компонентом її художніх переспівів є підтекст. Зазначимо, що творчість Ліни Костенко розгорталась у контексті шістдесятництва, яке заявляло про внутрішню, природну нескореність українського духу й слова (мова йде про екзистенціальну складову українського менталітету), і тут спостерігаємо спадкоємність національної традиції: спорідненість із Лесею Українкою у творчій та громадянській позиції.

Для своїх переробок Ліна Костенко вибрала тексти 1, 16 та 22 псалмів. Варто зауважити, що перший псалом переспівувався

найбільшої кількістю поетів. До нього зверталися П. Куліш, Т. Шевченко, М. Максимович, Ю. Федькович, І. Франко, М. Карпенко, Д. Павличко. Серед жіночих імен можемо згадати Тетяну Яковенко. Відповідь на те, чому саме перший псалом піддавався стільком обробкам, слід шукати в самому священному тексті. Традиційно в біблійній екзегезі авторство цього псалма приписують священику та книжнику Ездрі. Згаданий сакральний текст слугує своєрідним вступом до всієї книги Псалмів, настановою для успіху, який можливий лише за умови, коли людина знаходить свою „насолоду в Законі Господнім, // і про Закон Його вдень та вночі роздумує!” [Пс. 1:2].

Однак кожен поет, який брався за переспів першого псалма, по своєму інтерпретував поняття блаженства (щастя), вдавався до вираження в такий спосіб власного світобачення, особистісної та громадської позиції.

Переспіви першого псалма поетами-чоловіками можна розділити на дві групи: 1) відтворення біблійного тексту з дотриманням змісту псалма, що здебільшого набуває форми наслідування (Т. Шевченко, М. Максимович, Ю. Федькович); 2) часткова чи повна модифікація змісту, його адаптація до власних поглядів, світоглядних переконань (П. Куліш, І. Франко, Д. Павличко). Останні позначають або глибоко інтимізовані роздуми, або революційні заклики до боротьби та звинувачення в недовісті. Для жіночих переспівів першого псалма характерне є зосередження на морально-етичних проблемах; звучать викривальні думки, дорікання в негативізм. Однак виявляється й більша поміркованість і стриманість жіночої псалмової традиції в її зіставленні з більш радикальною – чоловічою.

Переспівуючи перший псалом, Ліна Костенко зосереджує головну увагу на морально-етичних проблемах. Вона дещо відходить від біблійного тексту про блаженного мужа, який асоціюється з деревом, однак розширює його: „Крилаті з нього вродяться плоди, // і з тих плодів посіються сади” [7, с. 216]. Отож для поетеси було не достатньо біблійного „що дає свій плід своєчасно” [Пс. 1:3], для неї важливе продовження, поширення, розмноження доброго насіння. Це особливо актуально звучало стосовно громадської позиції поета: залишитися мовчки вірним своїм переконанням, висловлювати їх уголос чи „всіляким ідолам і владам //... кадити херувимській ладан” [7, с. 216]. Докори поетеси в нечестивості мають здебільшого пасивний характер, тобто звернені до совісті людини, спонукають до роздумів, а не до дій. Дехто може в цьому стереотипно прочитати особливість її фемінного начала, яке, на думку певних дослідників, є завжди „пасивним, емоційним, імпульсивним”, на відміну від чоловічого – „активного, логічного, серйозного, вираженого” [13, с. 466]. Звісно ж, згадані якості можуть бути однаковою мірою притаманні й жінкам, і чоловікам; це – індивідуальні риси, й аж ніяк не ознаки конкретної статі.

По-своєму переспівала Ліна Костенко псалом 16, значно скоротивши, лаконізувавши його. Це – своєрідна молитва про порятунк та крик душі через зраду друзів. У цьому творі теж прочитується політичний підтекст. Зауважимо, що мотив зради виступає одним із центральних у переспівах Ліни Костенко. У переробці першого псалма – це зрада суспільна, перед народом, державою, в шістнадцятому – особиста, зрада друзів.

Проектуючи свої роздуми про життя й людину на екран вічності, який надає їй Книга Книг – Біблія, Ліна Костенко не втрачає національного ґрунту. Переспівавши знаменитий 22 псалом Давида – пророцтво про хресні муки Ісуса Христа та його славу у віках (її переспів, як і інші, дуже вільний), багато віршів псалма вона опускає, зосереджуючи увагу на першій його половині, де йдеться про страждання Месії. Останні вісім віршів її переспіву – це продовження молитви ліричного героя про спасіння. Вони надзвичайно звучать в унісон із молінням Давида, проте мають виразний український колорит, якого їм надають образи хрещатого барвінку, чаші гіркого трунку, одоробла, опудала городів: „А я ніщо. Одоробло. Опудало власних городів. / Я посміховисько людське. Бидло серед народів”; „Не дай мені, Боже, власти на цьому барвінку хрещатому, – / на всі свої покоління імення Твоє кричатиму!”; „Увесь я уже розлитий, мов чаша гіркого трунку” [7, с. 217].

Нове звучання біблійних інтонацій та образів, характерне поєднання ліричної сповіді та гострої інвективи, емоційна напруженість та вражаюча сила слова – ось характерні риси переспівів псалмів Ліни Костенко.

Кінець ХХ – початок ХХІ століття позначився поживавленням зацікавлень до біблійної поезії. Цей період у генезі псалмової літературної традиції передусім асоціюється з прізвищами Д. Павличка, Т. Яковенко.

Саме Тетяна Яковенко вперше в українській літературній традиції переспівала всі 150 старозавітних тексти, які складають Книгу Псалмів. Її переробки значно наближені до оригіналу, суголосні з біблійними творами. У 2002 році вони вийшли друком під назвою „Псалми Давидові (100 псалмів у переспівах)” і продовженням – „Книга псалмів (у переспівах)” (2003). Усі 150 переспівів вражають глибиною думки, вивершеністю форми та спорідненістю із сакральним прототекстом. Як і в старозавітній Книзі Псалмів, у збірках Тетяни Яковенко наявні всі псалмові різновиди – від молитви глибокого покаяння, до псалмів-прокляття на ворогів. Наближеність до оригіналу надає їй переробкам такого ж гострого звучання, як і власне сакральний текст. Серед поетес української псалмової традиції Тетяна Яковенко стала першою, хто звернулася до переспіву псалмів-проклять і долучила у свої варіанти моменти благання про відплату для відступників.

Отож, проаналізувавши ключові етапи та риси жіночої псалмової традиції в українській літературі, в підсумку зазначимо таке: до Книги

Псалмів жінки-поетеси почали звертатися лише у ХІХ столітті. Спершу їх зіткнення із Псалтирем мали ремінісцентний, дотиковий характер: долучення образів старозавітної книги, цитування її фрагментів (Леся Українка). Характерною особливістю жіночих переспівів біблійних псалмів в українській традиції стало звернення саме до творів, написаних здебільшого авторами-чоловіками, тобто до Псалтиря, а не творів жіночого біблійного авторства. У ХХ-ХХІ століттях переспіви псалмів набувають форми наслідування, імітації сакрального прототипу. Однак власні твори українські поетеси маркують особистими поглядами на життя, неповторним світобаченням. Таким чином, у кожному із текстів простежується індивідуальна візія письменниці, її морально-етична та громадська позиція. Здебільшого в переспівах псалмів поетеси вдаються до висловлювання подяки, хвали, докорів у гріховності, на відміну від чоловічих текстів, які часто позначені радикальними, революційними поглядами та спонукають не до роздумів, а до конкретних дій, такими, зокрема, є псалмові твори Т. Шевченка, П. Куліша, І. Франка.

1. *Агеєва В.* Поетеса зламу тисячоліть. Творчість Лесі Українки в постмодерній інтерпретації. – К., 2001.
2. Біблія або Книги Старого й Нового Заповіту. – К.: Українське біблійне товариство, 2002. – 1159 с.
3. *Бетко І.* Рецепт Псалтиря в українській поетичній традиції // Другий літературний конгрес українців. – Львів, 1993. – С. 122-124.
4. *Бовсунівська Т.* Традиція „переложень” псалмів Давидових в українській літературі ХІХ століття // Біблія і культура: Збірник наукових статей. Вип. 3. – Чернівці, 2001. – С. 117-120.
5. *Домашовець В.* Псалми Давидові в поетичних творах Тараса Шевченка. – Оттава, 1992. – 159 с.
6. *Зборовська Н., Гльницька М.* Феміністичні роздуми на карнавалі мертвих поцілунків. – Львів, 1999. – 336 с.
7. *Костенко Л.* Вибране. – К.: Дніпро, 1989. – 559 с.
8. *Крістева Ю.* Stabat Mater // Антологія світової літературно-критичної думки ХХст. / За ред. Марії Зубрицької. 2-е вид., доповнене. – Львів: Літопис, 2001. – С. 662-670.
9. *Лановик З.* Hermeneutica Sacra. – Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. – 587 с.
10. Літературознавча енциклопедія: У 2 т. / Авт.-уклад. Ю.І. Ковалів. – Т.1. – К.: ВЦ „Академія”, 2007. – 608 с.
11. Літературознавча енциклопедія: У 2 т. / Авт.-уклад. Ю.І. Ковалів. – Т.2. – К.: ВЦ „Академія”, 2007. – 624 с.
12. *Моклиця М.В.* Методи аналізу художнього тексту в сучасному літературознавстві // Зарубіжна література. – 2000. – № 4. – С. 11.
13. Основи теорії гендеру. Навчальний посібник. – К.: Видавництво ”К.І.С.”, 2004. – 535 с.
14. *Павличко С.* Фемінізм. – К.: Основи, 2002. – 322 с.

15. Павлюк М. Інтерпретація Псалтиря в поезії Т.Шевченка // Українська література в системі літератур Європи і Америки (XIX – XX ст.) . – К., 1997. – С.63-94.
16. Радуцький В. „Псалми Давидові” Тараса Шевченка очима перекладача // Сучасність. – 1994. – № 3. – С. 154-157.
17. Сулима В. Біблія і українська література: Навч. посібник. – К.: Освіта, 1998. – 400 с.
18. Українка Леся. На руїнах // Леся Українка. Зібр. тв.: У 12 т. – Т.3.
19. Франко І. Леся Українка // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т.31.
20. Франко І. На ріці вавилонській і я там сидів // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наук. думка, 1980. – Т.3. – С. 157-159.
21. Чернописька Л. Своєрідність псаломних переробок Юрія Федьковича // Біблія і культура: Збірник наукових статей.– Вип. 2. – Чернівці, 2000. – С.39-42.

Summary

This article deals with the revealing of the gender psalm reading. On the basis of the works by Lesia Ukrainka, Lina Kostenko, Tetiana Yakovenko the main features of female authorship texts in the Ukrainian literary psalm tradition are distinguished in their contradiction to the psalms written by male poets. The reception of Psalter by Ukrainian female poets is outlined, and the analyses of ways of female vision expression of the canonic text is conducted.

Key words: gender reading, female / male psalm, vision, reception, psalm verification.

Стаття надійшла до редколегії 18.10.2007