

- a. machine intelligence. – L., Berlin, 1993. – Vol. 7. – Nr 4.
2. *Клименкова Т.А.* Философские проблемы неофеминизма 70-х годов // Вопросы философии. – М., 1988. – № 5.
3. *Юлина Н.С.* Проблемы женщин: философские аспекты // Вопросы философии. – М., 1988. – № 5.
4. *Bleier R.* Sex differences research: Science or belief? // Feminist approaches to science / Ed. By Bleier R. – N.Y., 1986.
5. *MacNabb R., Wass V.* Male-female salary differentials in British universities // Oxford econ. papers. – Oxford, 1997. – Vol. 49. – Nr 3.
6. *Oakley A.* Gender, methodology and people's ways of knowing: some problems with feminism and the paradigm debate in social science // Sociology. – L., 1998. – Vol. 32. – Nr 4.
7. *Bordo S.* The Cartesian masculinization of thought // Signs. – Chicago, 1986. – Vol. 11. – Nr 3.
8. *Keller E.F.* On the need to count past two in our thinking about gender and science // New ideas in psychology. – Elmsford (N.Y.), 1987. – Vol. 5. – Nr 2.
9. *Keller E.F.* Reflection on gender and science. – New Haven: Yale Univ. press, 1985.
10. *Harding S.* Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives. – N.Y.: Cornell Univ. press, 1991.
11. *Fee E.* Critiques of modern science: The relationship of feminist to other radical epistemologies // Feminist approaches to science / Ed. by Bleier R. – N.Y., 1986.
12. *Tuana N.* The values of science: empiricism from a feminist perspective // Syntheses. – Dordrecht, 1997. – Vol. 106. – Nr 3.
13. *Haraway D.* Primatology is politics by other means // Feminist approaches to science / Ed. By Bleier R. – N.Y., 1986.
14. *Keller E.F.* Developmental biology as a feminist cause // Orisis. Ser. 2. – Philadelphia, 1997. – Vol. 12.
15. *Барчунова Т.В., Мешанин Ю.М.* К вопросу об идеале рациональности и так называемом женском стиле мышления в науке // Вечные философские проблемы. – Новосибирск, 1991.
16. *Keller E. F.* A feeling for the organism. – San Francisco: Bedweal, 1983.
17. *Harding S.* «Strong objectivity»: A response to the new objectivity question // Syntheses. – Dordrecht, 1997. – Vol. 106. – Nr 3.
18. *Holmwood J.* Feminism and epistemology: What kind of successor science? // Sociology. – L., 1995. – Vol. 29. – Nr 3.
19. *Smith D.E.* The everyday world as problematic. – Milton Keynes: Open University Press, 1988.

В. СУКОВАТАЯ,
канд. философских наук
Харьковский национальный
университет

Религиоведение: гендерный подход

Традиционные религии часто нивелируют женский опыт Веры и потребности женщин в аутентичном религиозном самовыражении [1]. В юаждой из мировых или национальных религий по сей день сохраняется целая система взглядов, принижающих роль Женского: от менструальных табу, согласно которым женщина считается «нечистой» в оп-

редеятельные дни (вплоть до того, что изгоняется в специальную хижину – в архаических обществах яибо не допускается в церковь – в христианстве) до вербальных инвективов о «вторичности» женщины (вследствие ее «происхождения» из ребра Адама) и запретов на изучение женщинами священных текстов, преподавание теологии и ведение службы. Бн-

терпретация Женского Тела как «сосуда греха», осуществляемая *как бы* в противовес мужской «непорочности», не только отчуждает женщину от легальных каналов духовности, но и потенциально оправдывает негласно существующую в обществе политику женской «виктимизации», которую Мэри Дали, классик американского феминизма, называет «садо-мазохистским ритуалом» [2].

Вместе с тем сама религиозная история содержит указания на то, что среди первых христиан женщины занимали значительное место, наиболее активные вошли в сюжеты Священного писания: Мария Магдалина, о которой повествуют все четыре евангелиста, стала одной из самых преданных последовательниц Христа, ей первой он явился после воскресения (Мф. 27,28; Мк. 15,16; Лк. 8,24; Ин. 19,20); другая Мария, жена Клеопо и мать Иакова (Мф. 27,28; Мк. 15,16) присутствовала при воскресении Христа; а к Марии – матери Иоанна – приходит после спасения из темницы Петр и застаёт людей, молящихся о нем, что является описанием одного из первых молитвенных собраний, зафиксированных в тексте (Лк. 24; Ин. 19; Деян. 12). Еще одна известная из Библии женщина – Лидия, торговка багрянцами, богатая по тем временам *предпринимательница*, самостоятельно ведущая торговые дела после смерти мужа. Она принимает крещение от Павла и становится во главе одной из *первых* в Европе христианских общин (Деян. 16, 40).

Велика была роль еврейских женщин в спасении еврейского народа и сохранении иудейской духовности в период более чем двухтысячелетнего рассеяния евреев по миру. Мириам, которая упоминается в Ветхом завете поющей древнейший из национальных гимнов «Пойте Господу!», известна тем, что стояла у истоков освобождения евреев из четырехсотлетнего египетского плена, была пророчицей и вывела женщин по сухому

дну во время их перехода через Чермное море (Исх. 15,2; Числ. 12, 10, 20, 26; Втор. 24, Мих. 6).

В конце XIX – начале XX веков наиболее активные женщины попытались превратить личную боль о несбывшихся духовных потребностях в источник научной критики наиболее консервативных в отношении женщины аргументов Церкви. Женщины, ссылаясь на примеры из самой Библии, выступили против двойного стандарта нравственности в аспекте веры.

Анализ теологии как культурной наррации

Предлагая альтернативное прочтение религиозных образов и традиций, в частности, с позиции постструктуралистской и постмодернистской рефлексии, современные гендерные исследователи переводят идеи Веры и Абсолютной Истины в плоскость наррации, доступной дискурсивному анализу. Следующим шагом, вытекающим из закрепления за Теологией статуса семиотического объекта, является признание за ней формы культурной политики, доступной критике.

С точки зрения американской феминистской теологии, возвращенной прагматистской философией экономических и гражданских Прав Личности, публичная теология выступает одной из форм «товара» или «услуги», где степень её «доступности» для всех граждан (включая женскую половину) является одним из показателей демократичности культуры. В этой позиции ни один текст (в том числе и Священное Писание) не может рассматриваться как обладающий окончательным и завершенным знанием, ибо демократия предполагает непрерывное производство новых практик, ценностей и интерпретаций, с наибольшей полнотой обеспечивающих возможности само-

воплощения и идентификации индивидов. Это объясняет тот факт, что феминистская теория и теология, не обращаясь к властям с петициями и не предлагая быстрых решений текущих национальных и/или международных проблем, имеет тем не менее политическую коннотированность в современной американской культуре. Она исходит из предположения, что «то, что есть, можно изменить в то, что может быть лучше» [3]. Американская школа как бы «вписывает» феминистскую теологию в общую концепцию Прав Человека, обращенную к проблемам личного и социального блага как необходимого источника Свободы. Видные американские феминистские богословы Элизабет Шулсер Фиоренца, Сьюзан Брукс Тистивайт, Нэнси Хартсак, Мэри Маклинток Фулкерсон, Ребекка Шоп настаивают на том, чтобы понимать феминизм как критический ответ на проблемы века [4].

В то время как американская феминистская теология концентрируется на репрезентативных функциях религиозного языка, французский феминизм исследует его перформативность; американскому феминизму принадлежит лозунг: «личное является политическим», французский же выдвигает тезис о том, что «личное становится политическим». Отсюда различие: если американская феминистская теология видит свою ценность в создании дискурса этических высказываний, необходимых для общественного и индивидуального процветания, и достижении полноправного участия женщин в общественной сфере, – французская выражает сомнения в «правильности» самой структуры изложения фактов, пытаясь осуществить радикальное преобразование природы *политического* посредством критического «расщепления» дискурсивных способов мышления патриархии. Деконструкция религии вскрыва-

ет ценности мира, разделенного на бинарные категории женское/мужское, и ставит под сомнение гендерные отношения как «описательные» и «предписательные», выявляя их обусловленность Властью и доминантными способами упорядочивания.

Методология исследований

Предметом феминистской теологии является категория Женского в поле религии, публичной теологии, духовных практик и ритуалов. Общепризнанными являются четыре направления: *ревизионистское*, *реформистское*, *революционное* и *реджектионистское* («отвергающее», критическое) [5]. *Реформистское* направление феминистской теологии основано на либеральной критике религиозных традиций и структур маскулинноцентрированного языка, использующегося в литургии и других ритуалах церкви. Целью реформистов является устранение сексизма из церковных практик и корректная интерпретация священных текстов с позиций гендерного равенства.

Ревизионистское тяготеет к выявлению антипатриархатных идеалов, исходя из оснований самих религий. Ревизионисты требуют полностью отказаться от сексистских обрядов и изъять тексты, способствующие продуцированию и подтверждению стереотипов гендерного неравенства. Идеологи этого направления считают нужным включить в церковную службу ритуалы, отражающие «женский» опыт духовности, женские представления и практики общения с высшим «Я». Они делают упор на введение женщин в церковную иерархию.

Представители *революционной* феминистской теологии выступают за ограничение влияния традиционных религий и выдвигают идею построения «новой, женской спиритуальности», которую они нередко черпают в обы-

чаях, на их взгляд, в наибольшей степени отражающих женский опыт постижения Божественного. Например, Шарлен Спретнак характеризует «женскую спиритуальность» как «внутреннее единство всех форм бытия» [6]. Господу как трансцендентному началу теоретики феминистской религии противопоставляют божества женского рода. Согласно Наоми Гольдберг, догматы классического иудаизма и христианства не подходят современным женщинам, а потому должны быть заменены новыми образами религиозной экспрессивности, отражающими специфику женской субъективности [7]. Идеи «революционной феминистской теологии смыкаются с философией экофеминизма, т.к. Богини, выдвигаемые взамен исторических форм маскулинных божеств, не противостоят Природе в качестве альтернативного члена бинарии Природа-Культура, но стремятся взаимодействовать с «естественными силами, признавая их не как нечто, подлежащее покорению, но как другое измерение себя... Феминистская спиритуальность по существу есть экологическая форма поклонения [8].

«Отвергающие» теологи феминизма наиболее радикальны в своих воззрениях, так как считают, что сексизм, пронизывающий все религиозные практики народов мира, не позволяет женщинам выражать своё истинное духовное «я» и потому необходимо создать абсолютно новые, альтернативные формы веры и спиритуальных обрядов, основанные на понимании потребностей женского духовного развития.

Шарлотта Кэрон выделяет десять основных категорий [8], которые описывают специфику женского религиозного опыта и составляют структуру феминистской теологии:

- сосредоточенность на женском (не «мужском»!) культурно-социальном и биологическом опыте жизни;
- рассмотрение в качестве наи-

большого зла патриархата, репрессирующего Женское не только в социально-культурной, но и в духовной сфере;

- понимание «общего желанного» как предрассудка, ибо свои духовные ценности и символы люди формируют, исходя из собственного мировоззрения;

- тезис, что индивидуальное Спасение невозможно, «никто не будет спасен, пока все не будут спасены» (разделение общества на праведников и грешников существует только в сознании патриархата, в действительности люди взаимосвязаны друг с другом тысячами нитей и могут быть оценены только в рамках концепции «единобытия»);

- каждый, вне зависимости от сексуальной ориентации, расы, цвета кожи и физических недостатков, должен свободно, полно и публично участвовать в распределении общего блага и выражении своих духовных потребностей;

- женщины имеют право сами контролировать собственную жизнь, включая право на неприкосновенность тела и автономию духа;

- основанием современной повседневности является общественная жизнь, а посему при принятии решения и распределении благ должна быть учтена позиция каждого вне зависимости от пола, возраста, подключенности к власти, этнической и конфессиональной принадлежности;

- церковь не может говорить с верующими, используя «мужской» язык в качестве языка Бога, так как *совершенное существо* не имеет пола: Он и «Создатель», и «Отец», и «Мать» одновременно;

- плюрализм феминистской идеологии позволяет принимать разнообразные формы и способы выражения женской духовности, традиционно отвергаемые в патриархатной культуре;

- феминизм расширяет понимание религиозности, выдвигая веротерпи-

мость и гендерную свободу в качестве центральных концептов общественного сознания.

Навязывание женщине мотива *страданий* как единственно возможного пути искупления и сведение всего многообразия женских проявлений – разрушительного (индийской Дурги) и созидательного (египетской Исида), таинственного и могущественного (древнегреческой Гекаты), мудрого и справедливого (древнеримской Минервы), исцеляющего (скандинавской Фрейи) и любвеобильного (африканской Ошун), девственного (римской Весты) и чувственного (ассиро-вавилонской Иштар) – сведение всего этого *только к двум позиционным началам* (Евы (Лилит) и Матери – Богородицы) свидетельствует о маскулинном понимании женской роли. Здесь, по мнению феминистки Хоул [9], отражается фаллократическая идея секса: или блудница, или девственница; или «производящая» мать, или невинная «невеста Христа». Описание женщины в антиномичных категориях – «невесты» (потенциального «товара», предмета обмена между мужчинами) либо бесполой и асексуальной Матери (зачатие было «девственным») – означает отношение к женщине исключительно в рамках секса, в то время как никому не приходится в голову оценивать качества мужчины по его брачному статусу, либо характеризовать его личность только через определения «непорочного», «безгрешного мужа и отца».

Женщины в христианстве

Институционализация христианского учения проходила в условиях ожесточенной политической и символической борьбы, в ситуации становления новой формы правления – империи и мышления – монотеистического патриархата. Первые христиане принимали к себе

всех «страдающих» – и презируемых сборщиков налогов, и блудниц, и калек. Для женщин периода формирования империи христианство оказалось единственной общественной сферой деятельности, где они могли выразить себя. Привлекательность раннего христианства для женщин римской эпохи состояла в том, что оно позволяло выйти им из душных гиникеев и признавало их право на социально-политическую активность. Женщины часто стояли во главе первых христианских общин; в периоды гонений на христиан женщины наравне с мужчинами принимали пытки, преследования, изгнания. К периоду I–II вв. относят создание первых женских организаций при христианских общинах, в функции которых входила забота о социально незащищенных, в частности о вдовах, оставшихся без средств. Маргинальность положения ранней христианской церкви при отсутствии потенциальных «рычагов давления» и средств принуждения в общине заставляла христианское руководство принимать во внимание потребности всех групп верующих.

Однако эта ситуация претерпела значительные изменения, когда христианство превратилось в государственную институцию. В 311 году гонения на христиан ввиду их очевидной безрезультатности были отменены, а спустя два года был принят Миланский эдикт, легализующий христианскую церковь в ряду многочисленных культов империи. Смыкание тотальной государственной власти с духовной существенным образом трансформировало внутреннюю и внешнюю политику христианства, в частности, по отношению к женщинам, легитимируя «властью Господа» традиционный сексизм. Получив государственную поддержку, Церковь начала активно использовать административный аппарат насилия для решения теологических и морально-этических споров и разногласий, погро-

мы стали одной из «мер воздействия» на неверующих.

Типичным субъектом средневековых гонений выступала *женщина* – особенно пожилая, *бездетная* или *вдова*, находящаяся вне семьи; *одинокая*, лишенная средств к существованию; либо, напротив, очень *состоятельная* и хозяйственная; либо же *молодая* и вызывающая зависть (вожделение) телесной красотой; часто – представительница чужого этноса – цыганка, еврейка, т.е. как бы «*двойная другая*», – иначе говоря, *женщина*, по какому-то социальному, брачному, имущественному, расовому признаку выпадающая из стандарта массового сознания и традиционного образа жизни. Около шести миллионов женщин в общей сложности было сожжено по обвинению в ведьмовстве. Средневековые теологи, в том числе Фома Аквинский, интенсивно разрабатывали учение о суккубах и инкубах, физических приметах ведьмы, отслеживали признаки её сношений с дьяволом, влияния ведьмы на «мужскую силу», плодородие земли и скота. В 1484 и 1486 годах появились печально знаменитые буллы папы Иннокентия VIII «*Summis desiderantes affectibus*» и «Молот против ведьм» Инститориса и Шпренгера, сакрализовавшие на много столетий вперед практики обыденного сексизма. Опасения перед силой женщины провоцировались также значительным влиянием женских монастырей, женщин-пророчиц и участием женщин в еретических течениях вплоть до XIII века [10]. Репрессии против женщин, обладающих нелегитимным знанием «скрытых особенностей» природы и человеческого тела, по сути имели целью разрушить маргинальные практики обыденной, т.е. *телесной* жизни.

Центром христианской доктрины является проповедь телесного воздержания. Хотя физическое разделение полов не определяет христианскую веру, тем не менее христианство номинирует Женское

понятиями «греха» (через Еву), «разврата» (образ блудницы) и «предательства» (Соломея). «Удивительно, – пишет Люс Иригарей, – но в отличие от многих древневосточных божеств Бог Израиля не делится властью с женским божеством и не может быть ни мужем, ни любовником» [11]. Мария была единственным персонажем, способным претендовать на роль женского божества христианства, хотя в качестве сакрального женского образа на ранних этапах веры Марии уделялось мало внимания [12]. Эббонниты учили, что святой дух снизошел на человека Иисуса во время крещения, а его мать осталась обыкновенной женщиной, женой плотника Иосифа. Она «вобрала» в себя семантику тех верований, в которых было принято почитание богинь, в частности, в образе Великой Матери, Плодоносящей Земли, Божественной Природы – Деметры в Греции, Кибелы в Малой Азии, Исиды в Египте. Чем менее «человеческих» черт оставалось с эволюцией христианства в самом Иисусе, который все более идентифицировался с символикой своего грозного Бога-отца, тем острее становилась потребность верующих в воссоздании образа могущественной и доброй древней «матери богов». До IV века почитание Марии наравне со Святой Троицей не поощрялось церковью. Однако уже в V веке культ Марии утверждается как нормативный, появляются анонимные Евангелия о детстве Марии и ее успении, пытающиеся засвидетельствовать ее божественное происхождение. Легитимация божественности Марии происходит именно тогда, когда женщины полностью отстраняются от управления церковными делами, и носит, таким образом, компенсаторную функцию.

Распространение христианства как монотеистической веры велось в конкурентной борьбе с политеистическими матриархатными культурами Средиземноморья; центром поклонения Марии на

начальных этапах культа становится город Эфес, славящийся своим храмом в честь Артемиды-охотницы, почитавшейся в качестве богини плодородия и являвшейся, как известно из мифов, девственной; культ девственной богини и был «наложен» на мать Христа. Правоверная христианская модель легитимирует концепцию *онтологического гендера*, в которой Ева была создана из плоти Адама для его удовлетворения, где мужчина выступает в роли физического родителя собственной жены, как бы «замещающая» мать и тем самым аннигилируя символику женского и сакрализацию Марии в дальнейших концепциях христианства.

Важной сферой феминистских исследований в богословии остается воссоздание альтернативной духовной и церковной истории, способной поддерживать усилия женщин по укреплению личностной и гендерной идентичности. Используя работы не-феминистских историков и богословов, они делают акцент на участии женщин в установлении и распространении христианства, восстанавливают забытые имена церковных активисток, мистиков, святых и мучениц Средневековья. Например, Элайн Пегельс, анализируя апокрифические евангелия раннего христианства, утверждает, что именно широкое присутствие в них женского символизма в ситуации борьбы патриархата за власть привело к объявлению этих евангелий еретическими [13].

В настоящее время проблема «Женщины и Церковь» остается одной из центральных тем современной теоло-

гии, имеющей не только духовный, но и политический характер.

Литература

1. Поляков А. Женская эмансипация и теология пола в России // Феминизм. Восток. Запад. Россия. – М., 1993.
2. См. *Daly M. Gyn/Ecology*. – Boston, 1986.
3. *Cornell West. The American Wasion on Philosophy. A genealogy of Pragmatism*. – Madison: University of Wisconsin Press, 1989. – P. 5.
4. *Shop Rebecca. From Patriarchy into Freedom: A Conversation between American Feminist Theology and French Feminism* // *The Postmodern God* / Ed. by Graham Ward. – Oxford: Blackwell, 1997.
5. *Feminist Issues. Race, class and sexuality* / Mendell Nancy, ed. – Ontario: York University, 1988.
6. *Spretnak Cn. The politics of Women's Spirituality*. – New York, 1982. – P. XVI.
7. *Goldenberg N.R. Changing of the golds: Feminism and the End of Traditional Religions*. – Boston, 1979.
8. *Caron Charlotte. You Make and Make Again: Feminist ritual Theology*. – New York: Crossroad, 1999.
9. *Hole J., Levine E. Rebirth of Feminism*. – New York, 1971.
10. *Women in Medieval Society* / Ed. by Susan M. Stuard. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
11. *Irigaray Luce. Equal to whom?* // *The postmodern God. A theological readered* by Graham Ward. – Blackwell, 1998.
12. *Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории*. – М., 1987.
13. *Pagels Elaine H. What became of God the mother? Conflicting Images of God in Early Cristianity* // *Signs*. – 1972. – Vol. 2.

