

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В.А. СУКОВАТАЯ

Феминистская теология и тендерные исследования в религии: перспективы новой духовности

Предметом феминистской теологии является категория *женского* в поле религии, публичной теологии, духовных практик и ритуалов. Авторы-феминистки рассматривают, какое место тендерные отношения занимают в иерархии ценностей различных религий и в какой степени это определяет категории морали и стандарты тендерных отношений в обществе. Многие современные исследователи утверждают, что традиционные религии нивелируют женский опыт *веры* и потребности женщин в религиозном самовыражении [Поляков, 1993]. В каждой из мировых или национальных религий по сей день сохраняется целая система взглядов, принижающих роль *женского*: от менструальных табу, согласно которым женщина считается "нечистой" в определенные дни, до вербальных инвектив о греховности и "вторичности" женщины, запретов на изучение женщинами священных текстов, на преподавание теологии и ведение службы.

Интерпретация *женского тела* как "сосуда греха" в противовес мужской "непорочности" не только отчуждает женщину от легальных каналов духовности. Она потенциально оправдывает негласно существующую в обществе политику женской "виктимизации" [Daly, 1990], символами которой на протяжении многих веков выступали индийское сати, африканская клитероктомия, китайское уродование ступней, японское перетягивание груди и т.д.

Сама религиозная история содержит указания на то, что среди первых христиан женщины занимали значительное место, наиболее активные из них вошли в сюжеты Священного Писания: например, 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 Клиопа и мать Иакова (Мф. 27, 28; Мк. 15, 16), присутствовала при воскресении Христа, а в дом Марии, матери Иоанна, приходит после спасения из темницы Петр и застаёт в нем 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).

С у к о в а т а я Виктория Анатольевна - кандидат философских наук, доцент кафедры теории культуры и философии науки Харьковского национального университета.

Аналогичная ситуация складывается и в других институциональных религиях. Например, женщины играли важную роль на первых этапах формирования ислама, о чем свидетельствует создание культа ближайших сподвижниц Мухаммеда: Амины - его матери и Фатимы - любимой дочери. Велика была роль еврейских женщин в спасении еврейского народа и сохранении иудейской духовности в период более чем двухтысячелетнего рассеяния евреев по миру (Исх. 15, 2; Числ. 12, 10, 20, 26; Втор. 24; Мих. 6). Почему же столь высокие заслуги женщин перед народом, религией и государством были забыты, и теологи большинства конфессий в течение многих лет проводили антифеминистскую политику?

Эта проблема, вербализованная в результате развития женского движения, позволила наиболее активным и образованным женщинам превратить несбывшиеся духовные потребности в источник систематической критики наиболее одиозных в сексистском плане аргументов церкви. Женщины, ссылаясь на примеры из самой Библии, выступали против двойного стандарта нравственности в аспекте веры. Наибольшего размаха теологическое реформаторское движение достигло в христианском мире, что можно объяснить активизацией общественных лидеров и организаций в странах Запада. Несомненным достижением этой продвинутой стал допуск женщин в церковную иерархию, хотя число женщин-священников далеко не пропорционально количеству священников-мужчин [Feminist... 1985]. Значительный вклад в создание феминистской теологии и веры внесли М. Дали, Д. Пласков, Р. Шоп, Ю. Кристева, С. Гриффин, А. Рич, Р. Рушер, Л. Иригарей, исследования которых обогатили мировую феминистскую и теологическую мысль и способствовали продвижению женского самосознания в таких сферах, как духовность и отношения с высшим "я", которые в течение многих столетий считались прерогативой исключительно мужского сознания. Предлагаемая альтернативное прочтение религиозных образов и традиций, современные исследователи переводят тем самым идеи *веры* и *абсолютной истины* в плоскость культурной наррации в качестве семиотического объекта, доступного дискурсивному анализу.

С точки зрения американской феминистской теологии, возвращенной прагматическими философиями экономических и гражданских *прав личности*, публичная теология выступает одной из форм "товара" ("услуги"), где степень ее "доступности" для всех граждан (включая женскую половину), является одним из показателей демократичности собственно культуры [Shop, 1997]. В этой позиции никакой 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 самовоплощения и идентификации индивидов. Американская школа как бы "вписывает" феминистскую теологию в общую концепцию *прав человека*, обращенную к проблемам личного и социального блага как необходимого источника свободы. Она исходит из предположения: "то, что есть, можно изменить в то, что может быть лучше" [Cornell, 1989]. Видные американские феминистские богословы - Э. Фиоренца, С. Тистивайт, Н. Хартсак, М. Фулкерсон, Р. Шоп - настаивают на том, чтобы понимать феминизм и его ревизию как критический ответ на проблемы века [Shop, 1997].

В то время как американская феминистская теория концентрируется на репрезентативной функции религиозного языка, французский феминизм исследовал его перформативность. Отсюда различие: если американская феминистская теология видела свою ценность в создании дискурса этических высказываний, необходимых для общественного и индивидуального процветания и достижения полноправного участия женщин в общественной сфере, французская феминистская теология выражала сомнение в "правильности" самой структуры изложения фактов, пытаясь радикально преобразовать общественную теологию и природу *политического*. Французская деконструкция религии анализировала ценности мира, разделенного на категории *женское/мужское*, и ставила под сомнение тендерные отношения как "описательные"

и "предписательные", выявляя их обусловленность *властью* и доминантными способами упорядочивания.

В современной западной феминистской теологии [Mendell, 1998] общепризнаны четыре направления: *ревизионистское, реформистское, революционное и реджектионистское* ("отвергающее", критическое). *Ревизионистское* направление феминистской теологии основано на либеральной критике религиозных традиций и структур маскулинноцентрированного языка, используемого в литургии и других ритуалах церкви. Цель ревизионистов - устранение наиболее жестких образов сексизма из церковных практик и корректная интерпретация священных текстов с позиций тендерного равенства.

Реформистское направление в феминистской теологии тяготеет к выявлению антипатриархатных идеалов, исходя из оснований самих религий; они требуют изъять тексты, способствующие продуцированию и подтверждению стереотипов тендерного 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 смешении обычаев, на их взгляд, в наибольшей степени отражающих женский опыт постижения Божественного. Например, Ш. Спретнак характеризует "женскую спиритуальность" как "внутреннее единство всех форм бытия" [Spretnak, 1982]. Господу как трансцендентному началу теоретики феминистской религии противопоставляют божества женского рода. Согласно Н. Гольденберг, "Боги классического иудаизма и христианства не подходят современным женщинам, а потому будут заменены новыми образами религиозной экспрессивности, отражающими специфику женской субъективности" [Goldenberg, 1979]. Идеи "революционной феминистской теологии" смыкаются с философией экофеминизма, так как *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" (цит. по [Степанянц, 1993, с. 72]).

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

Согласно мнению *реджектионистского* теолога Ш. Кэрон [Сагоп, 1993], следует выделять десять основных категорий, которые описывают специфику женского религиозного опыта и составляют структуру феминистской теологии: 1) концентрация на женском (а не "мужском"!)" культурно-социальном и биологическом опыте жизни; 2) рассмотрение в качестве наибольшего зла патриархата, репрессивного женское не только в социально-культурной, но и духовной сферах; 3) понимание "общего желания", существующего независимо от "объективности" как предрассудка, ибо свои духовные ценности и символы люди формируют, исходя из собственного мировоззрения; 4) лозунг "личное является политическим" в данном контексте означает, что индивидуальное спасение невозможно, что "никто не будет спасен, пока все не будут спасены", иначе говоря, разделение общества на праведников и грешников существует только в сознании патриархатной культуры, в действительности же люди связаны друг с другом тысячами нитей и могут быть оценены только в рамках концепции "единобытия"; 5) каждый вне зависимости от сексуальной ориентации, расы, цвета кожи и физических недостатков должен свободно, полно и публично

участвовать в ситуации распределения общего блага и выражении своих духовных потребностей; 6) женщины имеют право сами контролировать собственную жизнь, включая право на неприкосновенность тела и автономию духа; 7) основание современной повседневности - общественная жизнь, а посему при принятии решения и распределении благ, позиция каждого должна быть учтена вне зависимости от пола, возраста, подключенности к власти, этнической и конфессиональной принадлежности; 8) 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; 9) плюрализм феминистской идеологии позволяет принимать разнообразные формы и способы выражения женской духовности, традиционно отвергаемые в патриархатной культуре; 10) феминизм расширяет понимание религиозности, выдвигая веротерпимость и тендерную свободу в качестве центральных концептов общественного сознания.

Феминистские теологи утверждают: до середины XIX века подавляющая часть научных и теологических исследований велась с дофеминистских позиций, базирующихся на утверждении того, что женский опыт не имеет отношения к интеллектуальной и духовной сферам, составляющим мир мужчин, "закрытый" для женщин. Библия, Коран, Веды, Тора и другие священные тексты, создававшиеся нарраторами-мужчинами в системе патриархатных представлений, отражали патриархатные взгляды и установки, канонизация которых в виде цитат, откровений, представлений способствовала укоренению патриархата в культуре и оправдания его с позиций духовного авторитета. Идеализация "*девственной женщины*", парадоксальной самим сочетанием слов, указывает, что ее культ возник из потребностей мужского духovenства реинтерпретировать древние образы "матерей-воительниц", праславянских "дев-богатырок", античных амазонок в пассивную, послушную паству, нейтрализовав активное женское лидерство [Ruether, 1975]. Это подтверждает факт канонизации в церковном культе, в частности в православии, только тех женских характеров, которые отвечали идее "самоотреченной", "самоотверженной", "жертвенной" жены, иначе говоря, жены, отрекающейся от своей личности.

Анализируя христианские тексты, женщины-теологи указывают на различные "женофобские" модели, сформированные в них, например, в результате возвеличивания христианского идеала непорочного зачатия и рождения, который "по условию" объявлял "порочным" и "греховным" любое *иное*, т.е. физическое, реальное, плотское зачатие и рождение. Так как "вне-плотское" рождение возможно только "умственным", "ментальным", "логическим" путем, то мужской тип творческого продуцирования - "из головы" - получил статус "превосходящего" и более ценного для культуры (в согласии с версией Платона), а женский, естественный и единственно возможный тип человеческого рождения, был объявлен "проклятием и наказанием Господа". Однако на самом деле, по мнению М. Дали, мужчинам свойственна обратная установленному порядку патриархата "маточная зависть", являющаяся ключом к фаллокралическому обману, зафиксированному во многих мифах. Это подчеркнуто в попытках обосновать маскулинное "право на рождение" в таких образах, как рождение Афины из головы Зевса или рождение Евы из ребра Адама [Daly, 1990].

Два фактора: "навязывание" женщине мотива *страданий* как единственно возможного пути искупления и сведения всего многообразия женских проявлений - разрушительного (индийской Дурги) и созидательного (египетской Изиды), таинственного, могущественного (древнегреческой Гекаты) и мудрого, справедливого (древнеримской Минервы), исцеляющего (скандинавской Фрейи) и любвеобильного (африканской Ошун), девственного (древнеримской Весты) и чувственного (малоазийской Иштар) - *только к двум оппозиционным началам* - Евы (Лилит) и Матери-Богородицы - свидетельствуют о маскулинном характере осмысления женской роли. Бинарный символизм, по мнению феминистки Хоул [Hole, 1971], отражает фаллокралическую идею секса: блудница или девственница, "производящая" мать или невинная "невеста Христова". Описание женщины в антиномичных категориях - либо

"невесты" (потенциального "товара", объекта обмена между мужчинами), либо бесполой, асексуальной Матери (так как зачатие было "девственным", "невинность" Марии сохранилась) - означает отношение к женщине исключительно в рамках секса. В то же время никому не приходит в голову оценивать качества мужчины по его брачному статусу либо характеризовать его личность только через определения "непорочного", "безгрешного мужа и отца".

Так, утверждая абсолютный характер сакральных архетипов доисторического опыта человечества, патриархат устанавливает иерархию творчества и реальной жизни, в которой действительно реальная, чувственная жизнь личности получает наиболее низкие баллы. Известно, что князья Киевской Руси, так же как и римские кесари начала эры, легитимировали христианство, чтобы использовать его для укрепления государственности и объединения земель, иначе говоря, монотеизм как нельзя лучше отвечал потребностям тоталитарной власти, вводя элемент единобожия в концепцию мироздания: "Один Бог на небе, один князь в Киеве (Риме)". Тендерная и сексуальная полифония исключалась при помощи придания Господу мужского пола, как и образу Спасителя, апостолов и большинству других действующих лиц священной истории.

Начиная с 30-40-х годов XX века феминистские теоретики начали радикальное разоблачение сексизма в христианстве. Феминистки не отказывались от веры, однако требовали включения женского опыта в традиционно андроцентрированное богословие. Э. Стэнтон сделала, возможно, первый значительный вклад в концепцию трансформирования религии своей книгой "Женская Библия". Будучи представительницей "мягкого феминизма" конца XIX - начала XX века, она верила, что Библия - главный источник вдохновения для женщин, и как совершенный в своем знании текст содержит по меньшей мере две точки зрения на проблему женщин: как сексистскую, так и антисексистскую, которую следует обнаружить.

Дали, представительница радикального направления в феминизме, до сих пор остается наиболее яркой фигурой феминистского богословия. Она полагает, что легитимация садомазохизма - центральная идея христианства и потому видит необходимость в создании особого "гиноморфического" языка, отражающего процесс развития женского самосознания и позитивной идентификации в XX веке. По мнению Дали, женские персонажи в мифологиях в качестве объектов агрессии персонифицируют в мужской культуре образ "Другого как Врага" на тендерном и сексуальном уровне, укрепляя тем самым принципы патриархатной власти. Дали показала, что христианство широко использовало культы женских богинь, введя их в собственную мифологию, переосмыслив, однако, с позиций фаллоцентрической идеологии. В работе "За пределами Бога-Отца", используя фукианскую "археологию знания", она последовательно изучает этапы отторжения женского опыта от официальной Церкви и формирования категории лиц, перешедших в статус религиозных маргиналов по признаку пола: колдуний, повивальных бабок, деревенских истеричек со стигмами, еретичек, отстаивающих право на собственное понимание духовности.

Несмотря на то, что в Книге Бытия говорится, что человечество создано "мужским и женским" по образу и подобию Божьему, из чего следует, что Бог должен быть Андрогиниом - и Отцом, и Матерью, - символами христианства, возведенными в ранг государственной андроцентрированной религии, в течение многих лет оставались исключительно мужские персонажи.

Таким образом, важной сферой феминистских исследований в богословии остается воссоздание альтернативной духовной и церковной истории, способной поддерживать усилия женщин по укреплению личностной и тендерной идентичности. Используя работы не-феминистских историков и богословов, теоретики феминизма делают акцент на участии женщин в установлении и распространении христианства, восстанавливают забытые имена церковных активисток, мистиков, святых и мучениц средневековья. Например, Э. 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 [Pagels, 1972]. П. Сэндей выдвигает идею о том, что общества, в которых доминировали ритуалы поклонения Природе, были гиноцентрированными. Отметим, что модель такого общества можно увидеть в древнескандинавском язычестве и северной викке (природной магии), воплощенных в мифологических образах северных дев-воительниц, валькирий. А. Райх обращает свой взор к гиноцентрическому прошлому человечества, когда почитание женских богинь было источником социального устройства (см. [Humm, 1973]).

Реформаторство в границах "патриархатных религий" упирается в пределы, разрушение которых означало бы выход из самих вероучений. "Феминистские религии" предлагают вариант утопий, возможность воплощения которых в ряде случаев оказывается проблематичной. В настоящее время проблема "женщины и церковь" остается важным, но нерешенным звеном в развитии феминизма, имеющим не только духовный, но и политический характер. Становление христианского учения и христианских организаций проходило в ожесточенной внутренней борьбе, в ситуации становления новой политической формы правления (империи) и мышления (монотеистического патриархата). Первые христиане принимали к себе всех "страждущих" независимо от причин страдания: и презираемых 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 им выйти из душных гинекеев и признавало их право на социально-политическую активность. Женщины часто стояли во главе первых христианских общин; в периоды гонений на христиан они наравне с мужчинами подвергались пыткам, преследованиям, изгнанию. К периоду I—II веков 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 заставляли христианское руководство принимать во внимание потребности всех групп верующих — и женщин в значительной степени. Однако эта ситуация претерпела значительные изменения, когда христианство превратилось в государственную институцию. 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; погромы стали одной из "мер воздействия" на неверующих. Типическим субъектом средневековых гонений выступала женщина, особенно пожилая, бездетная или вдова, находящаяся вне семьи, одинокая, лишенная средств к существованию (либо, напротив, очень состоятельная и хозяйственная), или же молодая и вызывающая зависть (вожделение) телесной красотой. Часто это представительница чужого этноса - цыганка, еврейка, т.е. как бы "*двойная другая*". Иначе говоря, речь идет о женщине, по какому-то социальному, брачному, имущественному, расовому признаку выпадающей из типики массового сознания и традиционного образа жизни.

Средневековые теологи, в том числе Фома Аквинский, интенсивно разрабатывали учение о суккубах и инкубах, физических приметах ведьмы, отслеживали признаки ее сношений с дьяволом, влияние ведьмы на "мужскую силу", плодородие земли и скота. В 1484 и 1486 годах появились печальные знаменитые буллы папы Иннокентия VIII "*Summis de-siderantes affectibus*" и "*Молот против ведьм*" Инститориаса и Шпренгера, сакрализовавшими на много столетий вперед практики обыденного женофобства. Около шести миллионов женщин в общей сложности были сожжены по обвинению в ведьмовстве [Der Speise, 1984]. Однако современные немецкие социологи Г. Хайнзон, О. Штайгер и Т. Носнан утверждают, что источник "демонической мифологи-

зации" женского тела лежал в массовой сексуальной депривированности населения, выступавшего в качестве центрального элемента христианской аскезы и основы духовного благочестия (см. [Der Speise]).

Центральной, но неартикулируемой причиной гонений против пожилых, одиноко живущих знахарок и гадалок было их умение изготавливать контрацептивные средства и делать аборт, известные еще в античности, но сохранившиеся лишь в спорадических, "женско-народно-магических" локусах средневековья. В работе Б. Эхренрейч и Д. Инглиш представлена концепция женского ведьмовства как эволюции медицинских знаний: от "ведьм" средневековья к акушерке и гинекологу XX века [Ehrenreich... 1973]. Опасения перед силой женщины провоцировались также значительным влиянием женских монастырей, женщин-пророчиц и участия женщин в еретических течениях вплоть до XIII-XIV веков [Women... 1997]. Так, репрессии против женщин, обладающих нелегитимным знанием "скрытых особенностей" природы и человеческого тела, имели целью разрушить маргинальные практики обыденной, т.е. *телесной* жизни, и установить контроль за деторождением, чтобы использовать репродуктивные возможности массы женщин с большей или меньшей интенсивностью в зависимости от потребностей государства, а не желаний или интересов женщины. Феминистские теологи, предлагая деконструировать саму сущность религиозного языка, называют Иисуса "наша сестра", подчеркивая, тем самым, андрогинную и/или феминную сущность человека-бога [Ruether, 1983]. Часть реформистов предлагает ввести средний род для обозначения Господа, чтобы избавиться от маскулинистских ассоциаций или, более радикально, включить и священный список тексты, исполненные женского символизма: новые гимны, сказания, молитвы, написанные женщинами-поэтами и даже переложенные на музыку (см. [Carmody, 1995]). Визуальное воплощение идей реформированной христологии - статуя "распятой женщины" в университете Торонто (США) вблизи Эммануэль-колледжа. Этот образ воплощает требование женского паритета на "сакрализованное страдание". Л. Иригарей пишет о том, что если женщина в традиционном христианстве не может рассматриваться как "равная" "Отцу, и Сыну, и Святому Духу", то, видимо, следует искать (или создавать) парадигму, в которой женщина будет равна "Матери, и Дочери, и Сестре" (Irigaray, 1998).

Критике со стороны феминистских теологов подвергается еще одна христианская доктрина: проповедь телесного аскетизма и опасности, исходящей от женской сексуальности. Удивительно, пишет Пегельс, но в отличие от многих древневосточных божеств Бог Израиля не делится властью с женским божеством и не может быть ни мужем, ни любовником [Pagels, 1976]. Эта сторона жизни Бога оказывается сокрытой и для христиан: "Почему мы ничего не знаем о сексуальности Христа?" - вопрошает Иригарей. "Была ли у него жена или любовница? Если Христос воплощает моральный идеал для верующего, то, не зная, как Христос реализовал свою сексуальность, верующий не сможет воплощать свое желание в рамках христианской религии" [Irigaray, 1998]. В качестве сакрального женского образа христиане выбрали Марию, мать Христа, хотя, как свидетельствует история, на ранних этапах веры Марии уделялось мало внимания [Свенцицкая, 1987]. Эббонниты учили, что Святой Дух снизошел на человека Иисуса во время крещения, а его мать осталась обыкновенной женщиной, женой плотника Иосифа. Антихристианская традиция в лице философа II века Цельса передает, что Мария была бедной пряхой и Иисуса родила не от Иосифа, а от беглого римского солдата по имени Пантера [Свенцицкая, 1987].

Распространение христианства как монотеистической веры велось в конкурентной борьбе с политеистическими матриархатными культурами Средиземноморья, и Мария была единственным персонажем, способным претендовать на роль женского божества христианства. Она "вобрала" в себя семантику тех верований, в которых было принято почитание богинь, в частности в образах Великой Матери, Плодоносящей Земли, Божественной Природы - Деметры в Греции, Кибелы в Малой Азии,

Изиды в Египте. Чем менее "человеческих" черт оставалось с эволюцией христианства в самом Иисусе, который все более идентифицировался с символикой грозного Бога - своего 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 в V веке культ Марии утверждается как нормативный, появляются анонимные евангелия о детстве Марии и ее успении, пытающиеся засвидетельствовать божественное происхождение матери Иисуса.

Антифеминную направленность ортодоксального христианства подчеркивает тот факт, что легитимация божественности Марии происходит именно тогда, когда женщины полностью отстранены от управления церковными делами, и носит, таким образом, компенсаторную функцию. Центром поклонения Марии на начальных этапах культа становится малоазиатский город Эфес, издавна славившийся своим храмом в честь Артемиды-охотницы, почитавшейся в качестве богини плодородия и являвшейся, как известно из мифов, девственной. Культ девственной богини был "наложен" на мать Христа и, следовательно, в такой форме удовлетворил антисексуальные амбиции "отцов церкви".

Анализируя парадокс "матери-девственницы", Ю. Кристева отмечает, что потребность видеть мать непорочной проистекает из детского страха конкуренции с отцом и из желания сохранить за собой исключительность на право материнской любви [Kristeva, 1997]. Игнорируя факт коитуса родителей, воображение верующего пытается таким образом защитить себя от фантазий, которые ребенок не в силах пережить. Однако идея произведения ребенка без помощи отца не столь уж редка в массах и служит источником мужского возвышенного воображения и женской истерии из-за невозможности соединить идеал с реальностью. "Самая образцовая" женщина Нового Завета - Мария - ничего общего не имеет с жизнью земных женщин: рожая, они перестают быть девственными, а чтобы забеременеть, вступают в контакт с мужчинами, т.е. либо "теряют" чистоту, либо вынуждены скрывать свою сексуальную активность от окружающих.

Правоверная христианская модель легитимирует концепцию *онтологической* сексуальности, в которой Ева была создана из плоти Адама для удовлетворения его, где мужчина выступает в роли физического родителя собственной жены, как бы "замещая" мать и тем самым аннигилируя символику женского и сакрализацию Марии в дальнейших концепциях христианства. И хотя сам Христос сохраняет ряд качеств, приписываемых в традиционной модели *женственному* ряду и привносящих элемент *двойственного* тендера в фигуру Спасителя (трансвестита или транссексуала), тем не менее введение и сакрализация "девственной Марии" в пантеон христианских святых, с одной стороны, снимали подозрение в гомосексуальном характере отношений Отца и Сына и его учеников, с другой - позволяли конструировать "бесполою женщину", "рожающую девственницу", желание которой могло не приниматься в расчет в силу объявления ее сексуальности "несуществующей". Одновременно это позволяло репрессировать женское тело и изгонять женщин из активной общественной деятельности, оставляя собственно сексуальное наслаждение одним мужчинам. Так, важной сферой приложения феминистских интересов является деконструкция религиозной истории и места женщины в ней [Starhawk, 1979]. *Революционное* течение в теологии разработало собственную концепцию Бога, где он предстает не как личность, но как безличная сила, энергия, мощь, не имеющая пола и гендерно нейтральная, образ которой должен способствовать развитию эгалитаризма и иеиерархических отношений в семье и социуме [Alpert, 1996].

Феминистские исследовательницы сегодня стремятся возродить дохристианские верования, в которых они видят источники формирования новой женской спиритуальности. Языческое благоговение перед природой, по мысли Р. Рутер, представляется экологически продуктивным типом отношений между человеком и естествен-

ным универсумом, а древние культы богинь и матриархатные мифы открывают перед женщинами широкие возможности для альтернативной патриархату, более целостной самоидентичности [Ruether, 1983]. В 1971 году Э. Девис написала книгу "Первый пол", в которой впервые сформулировала идею феминистской спиритуальности, позволяющей женщинам осознать свою силу и создать собственные правила. Она определила существующую историю как "двести лет пропаганды" [Davis, 1972, p. 18] женской недостаточности и, проанализировав мифологию, археологию, литературу древности, показала, что все они "скрывают" в своих недрах феминистское прошлое, названное ею "потерянной цивилизацией" человечества. Продолжили этот список работы М. Стоун [Stone, 1977], Р. Эйслер [Eisler, 1987], Э. Гадон [Gadon, 1989], Дж. Кашфорд, Э. Баринг [Baring... 1991], М. Гимбутас [Gimbutas, 1974].

Ц. Эллер в работе "Жизнь в лоне богинь: феминистское спиритуальное движение в Америке" перечисляет принципы поклонения богиням, разработанные в женском сообществе. Создатели новой феминистской религии принимают в арсенал новой веры все, что, по их мнению, безвредно для душевного самочувствия женщин и способствует духовному исцелению и развитию. Одно из важных положений их этики - обожествление и одушевление природы, персонифицируемой в фигурах Матери-Земли, Матери-Природы, Геи. Отсюда одним из важных принципов новой религии выступает экологичность сознания, призыв к здоровому образу жизни как следствию "оздоровления" мышления, синтезу *духовно-душевно-телесного* благополучия. В ряде случаев акцент на экологии и "возвращении к природным ценностям" приводит к тому, что представительниц "новой феминистской религии" идентифицируют как участников экологического движения, "религии экологии" [Ruether, 1992]. Один из главных принципов неоязычества в женской спиритуальности - "религиозная терпимость", которая означает признание права каждого человека (или группы) формировать свою духовную идентичность собственным, возможно, отличным от традиционного, путем [Eller, 1993]. При этом большинство склоняется к мысли, что "женское спиритуальное движение" не является "гендерно адресованным", оно должно принимать на равных условиях всех представителей человеческой расы [Eisler, 1987], как мужчин, так и женщин. Феминистские ритуалы достаточно эклектичны, что рассматривается как их ценность, творческая и инновационная особенность [Frumer-Kensky, 1992]. В таких группах религиозный лидер либо отсутствует, либо лидерство является сменным. Феминистские исследования религии показывают, что тендерные конструкции, существующие в культуре, выражаются и сохраняются благодаря культовым мифам, системам веры и ритуальным практикам. Мифы о происхождении мира архетипизируют тендерные позиции в качестве "изначально данных", фиксируя "подчиненность" женщины как ее "естественное предназначение", а не социальную обусловленность. Женская духовность только в конце XX века начала осознаваться как феномен, заслуживающий признания, изучения и социализации, поэтому так важен нынешний этап открытия пространств духовности, которые женщины создали в процессе культурной эволюции.

Феминистские теологи стремятся изменить традиционную точку зрения на женский духовный опыт в фундаментальных религиях в сторону меньшего сексизма и большей толерантности. Феминистская теология не является чем-то единым, она формируется в дискуссиях и тесно связана с развитием демократии в отношении прав и свобод личности. Современная феминистская теология способна расширить не только возможности женской экспрессии, но предложить и мужчинам - сторонникам традиционной веры - пути более глубокого понимания себя, своей роли в обществе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Поляков Л. Женская эмансипация и теология пола в России XIX в. // Феминизм. Восток. Запад. Россия. М., 1993.

Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. М., 1987.

Степанянц М. Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее // Феминизм. Восток. Запад. Россия. М., 1993.

- Alpert R., Milgram G.* Women in the Reconstructionist Rabbinate // Religions Institutions and Women's Leadership: New Roles inside the Mainstream. 1996.
- Baring A., Cashford J.* The Myth of the Goddess: Evolution of an Image. London, 1991. *Carmody D.* Christian Feminist Theology: A Constructive Interpretation. Boston, 1995. *Caron Ch.* You Make and Make Again: Feminist Ritual Theology. New York, 1993. *Cornell W.* The American Woman on Philosophy. A Genealogy of Pragmatism. Madison, 1989. P. 5. *Daly M.* Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism. Boston, 1990. *Davis E.G.* The First Sex. Baltimore, 1972. P. 18. *Der Speise L.* № 43. 1984.
- Ehrenreich B., English D.* Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers. New York, 1973.
- Eisler R.* The Ethel and the Blade: Our History, Our Future. San Francisco, 1987. *Eller C.* Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America. New York, 1993.
- Feminist Interpretation of the Bible. Oxford, 1985.
- Frymer-Kensky T.* An the Wake of the Goddess: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth. New York, 1992.
- Gadahn E.W.* The Once and Future Goddess: A Symbol of Our Time. San Francisco, 1989. *Gimbutas M.* The Goddesses and Gods Old Europe, 6500 to 3500 B.C. Berkeley, 1974. *Goldenberg N.R.* Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions. Boston, 1979. *Hole J., Levine E.* Rebirth of Feminism. New York, 1971. *Humm M.* The Dictionary of Feminist Theory. Columbus, 1973.
- Irigaray L.* Equal to whom? // The Postmodern God. A Theological Readered by Graham Ward. Blackwell, 1998.
- Kristeva Ju.* From an the Beginning was Love // The Postmodern God. A Theological Reader. Blackwell, 1997.
- Mendel N.* Race, Class and Sexuality. Ontario, 1998.
- Pagels E.H.* What became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity // Signs. Vol. 2. 1972.
- Pagels E.* What became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity // Signs. Winter 1976.
- Ruether R.R.* New Women / New Earth. New York, 1975. *Ruether R.R.* Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. Boston, 1983. *Ruether R.R.* Gaia and God: An Ecofeminist Theology of earth Healing. San Francisco, 1992. *Shop R.* From Patriarchy into Freedom: A Conversation between American Feminist Theology and French Feminism // The Postmodern God. Oxford, 1997.
- Spretnak Ch.* The Politics of Women's Spirituality. New York, 1982.
- Starhawk M.S.* The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. San Francisco, 1979.
- Stone M.* When God was a Women. London, 1977.
- Women in Medieval Society. Philadelphia, 1997.

© В. Суковатая, 2002

Сдано в набор 21.04.2002
1/16

Подписано к печати 27.05.2002

Формат бумаги 70 x 100

Офсетная печать

Усл. печ. л. 15,6

Усл. кр.-отт. 31,6 тыс.

Уч.-изд. л. 18,5

Бум. л. 6,0

Тираж 1995 экз. Зак. 6299

Свидетельство о регистрации №0110134 от 04.02.1993
Министерство печати и информации Российской Федерации
Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

Адрес редакции: 119991 Москва, Мароноковский пер., 26
Адрес издателя: 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Отпечатано в ППП "Типография "Наука", 121099 Москва, Шубинский пер., 6