

Київський національний університет імені Тарас Шевченка

Філософський факультет

Кафедра релігієзнавства

**ОСМИСЛЕННЯ ФЕМІННОСТІ У ХРИСТІЯНСЬКІЙ
РЕЛІГІЙНІЙ ТРАДИЦІЇ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО
СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

Кваліфікаційна робота

зі спеціальності 031 «Релігієзнавство»

на здобуття ступеня магістра релігієзнавства

Студент-виконавець:

Казар Катерина Вадимівна

2 курс

Науковий керівник:

Харьковщенко Євген Анатолійович
доктор філософських наук, професор

(підпис)

Допущено до захисту:

Зав. кафедри _____

Київ-2020

ЗМІСТ:

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ З ТЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	7
РОЗДІЛ 2. УЯВЛЕННЯ ПРО ПРИРОДУ ТА ПРИЗНАЧЕННЯ ЖІНКИ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ.....	16
2.1. Місце жінки у середньовічній релігійній картині світу.....	16
2.2. Мізогонія та апологія фемінного у інтелектуальній традиції західноєвропейського середньовіччя.....	30
РОЗДІЛ 3. БІБЛІЙНІ ЖІНОЧІ ОБРАЗИ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ПОВЕДІНКИ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ: ЄВА, ДІВА МАРІЯ І МАРІЯ МАГДАЛИНА.....	49
ВИСНОВКИ.....	61
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	64

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Осмислення сенсу та значення жінки у релігії, політиці та науці невинно зростає, проте у соціумі, бодай і сучасному, продовжують відтворюватися та транслюватися уявлення про жінку, котрі найбільш яскраво та детально викладені у культурній та релігійній спадщині Середньовіччя. Усі вони стосуються тих уявлень, що межують з утвердженням думки про низькі здібності жінки до інтелектуальної діяльності, її непрофесіоналізм, незрілість та пасивність, котра зумовлена специфічною «жіночою природою». Саме ці твердження перешкоджають об'єктивному сприйняттю жінки у релігійних та світських аспектах життя, унеможлиблюють свободу визначення її ролі у сучасному світі.

Гендерна проблематика в релігії поки не отримала належної уваги в українському релігієзнавчому дискурсі. Причина полягає в наступному: дослідження, розглядаючи цю проблему, фокусуються на критиці релігії як такої, зокрема її патріархальної системи. Втім, пропоноване дослідження базується на позиції зовнішнього спостерігача, що знаходиться поза релігією та намагається осмислити концепт фемінності у Західноєвропейській традиції Середньовіччя. Під терміном “фемінність” мається на увазі соціальні експлікації від осіб жіночої статі у межах розглянутої епохи. Важливо довести, що саме полярні моделі сприйняття жінки у середньовічній релігійній традиції стають опорними точками для опису фемінності, оскільки всередині ідеалу та анти ідеалу жіночності виробляються власні шаблонні варіанти уявлень про жінку. Саме тому, представляється необхідним осмислення даної проблеми на новому теоретичному рівні з урахуванням

попереднього досвіду її вивчення у світовій і вітчизняній філософській та релігієзнавчій літературі.

Таким чином актуалізується саме формулювання питання про те, як на підставі наявних про фемінність уявлень, формуються практики соціального, культурного та релігійного конституювання жінки, які обумовлені об'єктивною необхідністю культури та релігії в тих чи інших специфічних жіночих функціях у межах західноєвропейської середньовічної релігійної традиції.

Аналітичний огляд літератури з теми дослідження:

Тема дослідження об'єднує цілий ряд проблем, котрі є пов'язані з осмисленням жінки, її соціально-функціональним призначенням у середньовічному релігійному соціумі, та показана у великій кількості праць теологів, філософів як представників даної епохи, так і сучасності.

Для дослідження жіночих образів Біблії, що суттєво вплинули на формування уявлень про жінку в рамках теоцентричної культури Середньовіччя, залучені тексти книг Старого й Нового Завітів.

В історико-філософській ретроспективі дослідження про жінку та її роль в церкві представлені роботами християнських богословів, зокрема: апостола Павла, Тертуліана, Августина Аврелія, Амвросія Медіоланського, Томи Аквінського. Дослідженням про жіночу природу і призначення жінки в працях Отців Церкви та схоластів присвячена робота Сергія Жеребкіна, а у праці Валентини Успенської проаналізована спроба теоретичної реабілітації жінок, розпочата ще Крістіною Пізанською.

Роль біблійних героїнь у формуванні середньовічних уявлень про жінку досліджується у праці Андреа Мілано. Робота Едіт Дін надає біографічний матеріал про триста біблійних героїнь, Кетрін Янсен присвячує своє дослідження Марії Магдалині. Про зміни в статусі блудниці в період пізнього Середньовіччя пише Анна Касаткіна.

Основою для розгляду особливостей середньовічної картини світу становили праці відомих вчених медієвістів: Жака Ле Гоффа і Арона

Гуревича. Всебічні дослідження ролі жінки в релігійній культурі західноєвропейського Середньовіччя проведені Дарією Букатовою, Тетяною Рябовой, Людмилою Башинською, Анн-Марі Пелетьє. Історія релігійного служіння жінок в середньовічній Західній Європі досліджується в роботах Едізабет Бер-Сіжель. Історико-філософське дослідження Сімони де Бовуар охоплює весь комплекс проблем, пов'язаних з жінкою. В роботі використовувались також напрацювання Жан Делюмо, в яких він дає загальну характеристику історії та розвитку розуміння жінки, зокрема, зацікавленість християнської традиції у реалізації антифеміністичних настроїв у суспільстві.

Таким чином, вищезгадані літературні джерела дають нам конкретизований, чітко сформований погляд на окремі аспекти піднятої нами проблематики.

Мета магістерського дослідження полягає у виявленні базових моделей осмислення фемінності у релігійні традиції західноєвропейського Середньовіччя. Реалізації поставленої мети підпорядковане вирішення таких завдань:

- визначити онтологічний статус жінки у християнській традиції;
- дослідити особливості сприйняття жінки через призму середньовічного світосприйняття;
- проаналізувати причини виникнення проблеми природи жінки та її призначення у межах релігійної традиції Середньовіччя;
- виявити схеми апології жіночої природи у середньовічній інтелектуальній традиції;
- встановити роль біблійних жіночих персонажів у формуванні соціокультурних моделей поведінки всередині середньовічного релігійного соціуму.

Об'єкт дослідження: християнська традиція західноєвропейського Середньовіччя.

Предмет дослідження: специфіка та особливості експлікації концепту фемінності у середньовічній західноєвропейській релігійній традиції.

Методи дослідження: дана робота ґрунтується на використанні загальнонаукових та спеціальних методів дослідження. Основним дослідницьким підходом став системний підхід, використано також порівняльно-історичний метод, метод компаративного аналізу та метод релігійної герменевтики.

Наукова новизна дослідження полягає в спробі цілісно розглянути і показати те розуміння та тлумачення фемінності, що притаманне релігійній традиції Західноєвропейського середньовіччя. Дослідження намагається висвітлитись те, яким чином біблійні образи жінок змогли вплинути на формування та виникнення соціокультурних моделей поведінки жінки у середньовічному релігійному соціумі.

Апробація: основні положення, результати і висновки, отримані в ході дослідження, пройшли апробацію «V Конгрес молодих дослідників релігії» - «Специфіка формування феміністської теології у християнстві»; «Дні Науки Філософського Факультету 2019»- «Specificity and features of female monasticism in the early Christian tradition»; «П'яті Танчерівські читання» - «Гендерні дослідження у релігієзнавстві».

Структура роботи: дана робота складається зі вступу, 3 частин, висновків та списку використаних джерел, який містить 88 позицій. Загальний обсяг роботи становить – 72 сторінки.

РОЗДІЛ 1.

АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ДЖЕРЕЛЬНОЇ БАЗИ З ТЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Середньовічна християнська релігійна традиція була важливою сходинкою у формуванні сучасних уявлень про жінку та її призначення. «Саме середньовіччя представило найбільш розгорнуту і аргументовану концепцію жіночої недосконалості, котра базувалася на вченні Отців церкви. Проте, ми не можемо забувати і про паростки нового, новозавітного ставлення до жінки. З християнською культурою в наше життя прийшли два жіночих образи-антиподи, які до сих пір відіграють найважливішу роль у ставленні до жінки - грішна Єва і свята Діва Марія» [68, с.3].

У різних дослідженнях медієвістів, жінка часто розглядається поза професійним, економічним чи соціальним статусом. Для нашого дослідження, важливо бачити та розуміти жінку з точки зору її функціонального призначення у суспільстві. Адже саме це дає змогу більш детально та ретельно проаналізувати усі ймовірні концепції фемінності, що побутували у вказаній епосі. Тобто, йдеться про те, що саме конкретно розроблені теоретичні та практичні уявлення, що уможливлювали визначення місця та ролі жінки у середньовічному соціумі, дають можливість розглянути жінки у співвідношенні з тим її функціональним призначенням, що задавалося вимогами та потребами досліджуваної християнської релігійної традиції західноєвропейського середньовіччя.

Перш за все, найбільш ґрунтовним і базовим джерелом у вивченні концепту фемінності у релігійній традиції християнства, виступає Біблія. Саме вона дає можливість прослідкувати онтологічний статус жінки у християнській традиції та зрозуміти специфіку поглядів на маскуліне та фемінне. Завдяки аналізу біблійних постатей можна виділити необхідні моделі поведінки людини, осмислити образи-символи у їх варіативності з точки зору гендерних досліджень. Ба більше, у світлі того, що середньовічні автори охоче посилалися на Біблію, як на найбільш авторитетне джерело, постає необхідним вивчення тих аспектів, що стосуються піднятої нами проблематики для аналізу тлумачення текстів Біблії, особливо перших трьох глав Книги Буття. Для дослідників виявляється важливим аналіз Старозавітного та Новозавітного ставлення до жінки та практичне втілення біблійних постулатів та образів у реальність.

Наступними йдуть напрацювання християнських богословів, як от: апостола Павла, Тертуліана, Ієроніма Стридонського, Августина Аврелія, Амвросія Медіоланського, Ісидора Севільського, Томи Аквінського. Для нашого дослідження розгляд поглядів апостола Павла на жінок виявляється надважливим, адже утвердження думки про нього як головного жінконенависника – не відповідає дійсності. У своїх Посланнях він лише фактично викладає уже чинний порядок всередині соціуму, опирається на ті аспекти взаємостосунків між чоловіком та жінкою, які уже реально побутували. А вірш Гал. 3:28 інтерпретується як маніфест свободи, який все-таки не зміг втілитися у реальність.

Наступний, це Тертуліан та його праця «Про жіночі вбрання». Там викривається радикальне, різко негативне ставлення автора до проблеми природи жінки та її місця у християнстві. Зокрема, критикуються ті жіночі хитрощі, котрі «спотворюють зовнішність», а допомагають змінити у собі те, що було Богом задумане. Автор вбачає мотивацію цих дій у тому, аби виглядати спокусливо та викликати гріховні потяги у чоловіків. Різко засуджується надмірно розкішний одяг, прикраси та навіть зачіски, адже це,

на думку автора, яскраве свідчення того, що жінка піклується не про душу, а про тимчасове тіло, вмістилище гріха.

До теми реконструкції дійсного статусу жінки звертається і теолог Андреа Мілано у книзі «Жінка і любов у Біблії. Ерос, агапе і особистість», де детально розбирається кожен жіночий образ у Біблії з богословської та філософської позицій. Автор теж намагається якомога детальніше розглянути популярні «феміністські стереотипи» стосовно тих чи інших апологетів християнства та їх ставлення до стосунків між чоловіком та жінкою. На додаток, автор доводить, що вельми відомий примус Павла жінок мовчати може вказувати на наступне: жінки у ранньому християнстві поводитись надзвичайно активно. І Андреа Мілано сміє припустити, що сам Павло не писав цих рядків, а хтось з його оточення вирішив скористатися його авторитетом. Ціль була наступною: спробувати змінити поведінку жінок, аби утримати їх від ймовірного лідерства серед християнських громад, мати можливість «тримати владу» у чоловічих руках. Адже аналіз Нового Завіту, зокрема 1 Кор. 11 та Рим.16 нашоєхує на думки стосовно того, що жінки виконували і могли виконувати різноманітні важливі функції, у тому числі проповідувати та служити Христу. Ще одним фундаментальним джерелом є книжка професора Колумбійського Університету, Пітера Брауна «Тіло і суспільство. Чоловіки, жінки і сексуальне зречення у ранньому християнстві» де пояснюється джерела сексуального зречення в християнській традиції від Апостола Павла в першому столітті й до Августина Аврелія в п'ятому.

Наступне літературне джерело зосереджене на утриманні від надмірно радикальних суджень про жінку в християнській традиції. Ми розуміємо, що таке розуміння притаманне праці Анн-Марі Пелет'є «Жінки і християнство». У ній дослідниця не лише руйнує певні міфологеми, котрі стосуються статусу жінки, але і показує якісно інший бік впливу християнства на жіноче питання. Ця цілісна робота, котра більше з історичної позиції розкриває

історію жінки у християнстві і намагається показати генезу уявлень про жінку від самого початку християнства та до сьогодення.

Питанням християнського осмислення статусу та історичної значущості образів жінок в Біблії були присвячені роботи Е. Дін і Р. Бокема. Ідею можливості жіночого служіння в християнстві, їх активної участі в поширенні і підтримці віровчення відстоюють І.С. Свенцицька, Ж. Круассан. Важливий внесок у вивченні даної проблематики зробив Річард Бокем у своїй праці «Ісус і жінки. Роль жінок у громаді Ісуса та у первісному християнстві», де вказується на те, що саме жінки були найбільш важливими і впливовими фігурами в оточенні Ісуса і в колах перших християн. Однак, автор зазначає, що дуже швидко в ранньохристиянському русі жінок знову повернули до маргінального положення в патріархальному суспільстві, а всі ключові ролі в громадах відвели собі чоловіки. Схожим дослідженням займається і Андрій Білик у своїй праці «Біблійні жінки», де розглядається життя та роль жінок починаючи від П'ятикнижжя Мойсея та закінчуючи Новим Заветом.

Отож, розкриваючи весь пласт дослідницької літератури, варто зазначити роботи відомих медієвістів, котрі якнайкраще описують специфіку культури, релігії і, як наслідок, суспільно-політичних подій епохи Середньовіччя у Західній Європі.

До таких фундаментальних праць належать твори М. Бахтіна, А. Гуревича, Ж. Делюмо, Л.П. Карсавіна, Ж. Ле Гоффа, Р. Фосьє. Саме вони формують цілісне уявлення про особливості середньовічної культурної, релігійної та історичної реальності. Автори прослідковують генезис середньовічної людини, суспільства і, згодом, культури в цілому. Це дає нам можливість виявляти та пояснювати притаманні середньовічній людині взаємозв'язки, уявлення, світорозуміння через призму культурної та релігійної атмосфери цілої епохи. Авторами розкриваються власне характеристики світобачення середньовічної людини, що дають можливість сформувати комплексне, узагальнене уявлення про тогочасну людину.

Висновки, зроблені цими авторитетними дослідниками цікавлять нас тією мірою, що являють собою аргументовані, доказові та чітко окреслені позиції у вивченні середньовічного суспільства та частково описують положення та місце жінки у тогочасному соціумі.

Зокрема, Ж. Ле Гофф у своїй праці «Цивілізація Середньовічного Заходу» досить яскраво окреслює головні характеристики середньовічної культури, специфіку тогочасного суспільства та форми його поведінки. Автор не лише аналізує менталітет людей, але й описує особливості світосприйняття середньовічної людини, враховує безліч історичних та суспільних факторів.

Водночас, Йохан Хейзінга у «Осені Середньовіччя» теж подає детальну інформацію стосовно соціокультурного виміру епохи Середньовіччя. У цьому ж напрямку працював і дослідник Р. Фосьє у «Людах Середньовіччя», де розбираються соціальні моделі людей цієї епохи та чітко окреслюється характер їхніх взаємостосунків у тих чи інших сферах життя.

Також важливо відзначити напрацювання А. Гуревича, зокрема його працю «Культура і суспільство Середньовічної Європи», де описується те, як середньовічна людина осмислювала себе та інших, розкривається більшою мірою її духовний світ. Цікавими для вивчення є напрацювання Ж. Делюмо, в яких він дає загальну характеристику історії та розвитку розуміння жінки, зокрема, зацікавленість християнської традиції у реалізації антифеміністичних настроїв у суспільстві. Хоч ці роботи є важливим ключем у розумінні Середніх віків у власне специфіці епохи, її особливостей, проте у вивченні феномену фемінності являються недостатніми.

Для повного розуміння теми дослідження, необхідно виділити та зазначити тлумачення поняття фемінність. Так, гендерні дослідження потребували термінів, котрі здатних описати соціокультурні конструкти буття чоловіків і жінок: мінливі і змінювані в залежності від контексту культури та історії [85].

Виникала необхідність заповнити цей «термінологічний вакуум». Через це фахівці звернулися до термінів фемінність і маскуліність. Ці два терміни являють собою автентичну транслітерацію оригінальних термінів femininity і masculinity, запозичених з англійських джерел. Проте, коли мова йде про додання гендерного компонента у дослідження, то термін «фемінність» розширюється у своєму розумінні до тих практик, завдяки яким жінок наділяють різними якостями, властивостями, що відрізняють їх від чоловіків у межах таких різних субкатегорій. Принагідно варто зазначити, що у «Словнику гендерних термінів» фемінність виступає як синонім до «жіночності».

Слідом за культурним осмисленням концепту фемінності, справжній інтерес до «жіночої релігійної історії» прокинувся лише в останні два-три десятиліття. До цього в переважній більшості праць розглядалася політична і економічна історія середньовічного суспільства, а жінки як об'єкт дослідження практично були відсутні. Час від часу почали з'являтися поодинокі роботи, котрі зачіпали окремі питання піднятої проблематики. Це К.Бюхер «Жіноче питання у Середні Віки», С.Єшевський та праця «Жінка у Середні Віки у Західній Європі», С. Шашков «Історичні долі жінок, дітвора та проституція».

Тому, слідом, важливими джерелами у дослідженні та спробі осмислення фемінності у західноєвропейській середньовічній релігійній традиції, стають роботи, пов'язані з фемінологією.

До прикладу, тут можна зазначити праці Л. Репіної «Жіноча історія...», де здійснюється повний аналіз уже наявних концепцій про жінку через призму жіночої історії, зокрема і у Середньовіччі. Важливо зазначити, що авторка також займалася питаннями гендерології, що розуміється як вивчення різноманітних форм взаємодії чоловічого та жіночого у рамках різноманітних культурних традицій, а також фемінологією – наукою про становище і соціальні ролі жінок. Серед її робіт є і методологічне напрацювання, як от «Жіноча історія: проблеми теорії та методу» та

історико-культурологічне «Гендер та суспільство в історії». Осмислюється питання гендеру також у праці А. Супріянович «У сльозах та у славі: гендер, влада та ідентичність у середньовічній Західній Європі». Досить ґрунтовне напрацювання, що описує всю специфіку гендерних особливостей вищезгаданої епохи, дає аналіз літературних джерел з позиції гендерних досліджень.

Питання гендеру у вітчизняних дослідженнях найбільш ґрунтовно розібрано в посібникові «Основи теорії гендеру», де можна віднайти систематизований та чітко структурований матеріал напрацювань у цьому напрямкові.

Подібною проблематикою займається також українська дослідниця Катерина Откович у своїй роботі «Ілюзія свободи». Авторка розглядає цілу історичну ретроспективу поглядів на образ жінки. Щоправда, від традиціоналізму до модернізму. Вона доречно окреслює специфіку як європейського, так й українського сприйняття жінки, а також вводить поняття як «жіночий простір», «жіноче буття» через призму художньої літератури та її символічного навантаження. Важливо зазначити, що усі наявні погляди на фемінність трансформувалися та відбивалися у різних культурних епохах. Зокрема, Середньовіччя теж неабиякий вплив справило на подальший розвиток уявлень про жінку, що відбилося у епосі Відродження й надалі.

У цьому ключі колосальним напрацюванням, що являє собою ціле енциклопедичне видання, є робота Margaret Shaus «Women and gender in Medieval Europe». У ній зібрана велика кількість матеріалу, присвячена різним аспектам буття жінки у Середньовіччі, зокрема визначенню конкретних подій, постатей та ідей, що трансливалися. Автор дає чіткі, стислі описи необхідних моментів, котрі належали до жіночої теми та всього жіночого соціокультурного простору у Середні Віки.

Вищезгадані джерела дають нам можливість осмислити гендерну специфіку епохи та виявити варіативність жіночої ідентичності у середньовічному соціумі.

Лише з часом почали досліджуватися та актуалізуватися проблеми діалогу між чоловіком та жінкою, розвиток та формування уявлень про фемінне та маскулінне у культурно-історичному розвитку та його впливові на сьогодення. Така ретроспектива виявляється необхідною у комплексному вивченні питань, що стосуються осмислення концептів фемінного та маскулінного як продуктів культурно-історичного розвитку, на що неабиякий вплив справила й релігія.

Такими дослідженнями, зокрема, займалися Ю. Арнаутова, Т. Рябова, А. Ястребіцька, К. Діса, Н. Чухим, Л. Башинська. В їхніх роботах жінки розглядаються у контексті середньовічного права, релігії, освіти, у різних політичних та суспільних ситуаціях. Вони дають можливість розгляду нашої проблематики через призму історичної ретроспективи, виявити закономірності у розвитку уявлень про фемінність та наявних соціально-політичних умов, що напряду впливали на формування концепту фемінності.

Схожим дослідженням займалася й Оксана Маланчук-Рибак у праці «Жінка в історії»: авторка подає загальні уявлення про становище жінок у межах різних культурно-історичних епохах та зосереджує увагу на правовому, соціально-економічному та культурно-освітньому статусах жінки.

У закордонній критичній літературі також можна виділити дослідження Семенової В., котре засноване на використанні гендерного аспекту вищезгаданої проблематики. Дослідниця зробила новаторську спробу розглянути зазначену проблему через призму сприйняття жінки в народній культурі. У цьому контексті варто згадати напрацювання Ворошилової О. «Образ жінки у релігіях», де авторка робить спробу вивчення образу жінки в релігійній свідомості. Мотивацією цього дослідження стає усвідомлення того, осмислення всього фемінного

виявляється необхідним для розуміння ролі жінки не тільки в традиційному, але і в сучасному суспільстві. Більш того, дослідниця припускає, що релігійний статус жінки не може не впливати на її соціальний статус.

Актуальними також залишаються напрацювання Ж. Мішле, який вбачав у жінці, а відтак у середньовічній відьмі, соціальну бунтарку. А також напрацювання Т. Рябової у праці «Жінка в історії Західноєвропейського суспільства», де реконструюється історія власне усталених середньовічних поглядів на природу жінки, її роль у релігійному, соціальному та політичному житті вищезгаданої епохи.

Таким чином, можна впевнено стверджувати, що в роботах вітчизняних і закордонних релігієзнавців, культурологів, філософів, істориків накопичено і викладено велику кількість фрагментарного матеріалу з проблеми жінки у християнській традиції західноєвропейського середньовіччя. Однак, спеціального дослідження, яке було б присвячене власне осмисленню фемінності у межах християнської релігійної традиції, розуміння місця і ролі жінки в середньовічній культурі, і, як наслідок, формування соціокультурних моделей поведінки – ще не проводилось.

РОЗДІЛ 2.

УЯВЛЕННЯ ПРО ПРИРОДУ ТА ПРИЗНАЧЕННЯ ЖІНКИ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

2.1. Місце жінки у середньовічній релігійній картині світу

Коли ми говоримо про середньовіччя, то важливо визначити ті хронологічні межі, усередині яких відбувається наше дослідження. У цьому випадку, ми намагаємось чітко означити наявні гіпотези стосовно періодизації Середньовіччя та обрані межі географічного ареалу. Уявлення про початок Середньовіччя, як правило, коливаються між кінцем III століття, що широко відоме, як період глибокої політичної кризи Римської імперії, та X-XI століттям, до завершення періоду існування античної традиції.

Широким хронологічним діапазоном відзначається також і датування закінчення Середньовіччя. Зумовлюється це тим, що одні науковці вважають завершенням Середніх Віків періодом Великих географічних відкриттів та

Реформацією, в той час як інші датують його кінцем XVIII століття. Така варіативність хронологічних визначень середньовічної епохи говорить нам про певну умовність та довільність самого поняття “Середні Віки” у дослідницькій літературі. А країнами, у котрих ми вивчаємо середньовічну християнську релігійну традицію, виступають Італія, Німеччина та Франція.

Однак авторитетною, на нашу думку, може виступати точка зору А.Я. Гуревича про те, що такий концепт, як Середньовіччя, можна застосовувати виключно для західноєвропейського культурного ареалу, що значно полегшує можливість визначення хронологічної періодизації.

Цим питанням також займався відомий медієвіст Ж. Ле Гоффа. Він пише про наступну періодизацію. Перш за все, відзначається епоха пізньої античності, котра датується з III по X століття. По-друге, виокремлюється раннє Середньовіччя: з VII по X століття. По-третє, слідом йде класичне середньовіччя, котре являє собою час культурного піднесення і, відповідно, датується з X по XIV століття. На останок, пізнє Середньовіччя, датується початком Великої чуми, орієнтовно середина XIV століття, та закінчується початком XVI століття. Цікавим для дослідників є той факт, що на думку Ж. Ле Гоффа «довге Середньовіччя» закінчується аж у XVIII століття. Тим не менш, у нашому дослідженні ми обмежимося рамками з V по XV століття.

Для наукового дискурсу необхідним є також розгляд сутності визначення епохи, у тому числі і Середніх Віків. Так для Ж. Ле Гоффа, критерієм у визначенні епох виступає повнота повсякденних звичок, вірувань та особливостей поведінки людей та специфіка їх менталітету [50, с.10]. У контексті середньовіччя це визначається боротьбою двох, майже рівних у своїй силі Бога та Сатани. Принагідно варто зазначити, що ця битва відбувалась не лише навколо людини, але й всередині неї. За слова Ж. Ле Гоффа, Сатана народжується разом із Середніми віками та разом з ними й помирає.

Відповідно до цього, абивизначити місце жінки у середньовічній картині світу, важливо зазначити низку характерних особливостей світосприйняття цієї епохи. Таким чином, одним чи не найбільш визначним елементом середньовічного світосприйняття є теоцентризм. У межах західноєвропейського християнського суспільства середніх віків, будь-які питання та дилеми вирішувались з позиції релігії. Це призвело до того, що людина у повсякденному житті ототожнювала себе з біблійними персонажами. Очевидно, що ці персонажі були покликані створювати конкретні поведінкові моделі, соціальні конструкти поведінки у межах глибоко релігійного соціуму. Необхідність таких моделей поведінки для церкви була очевидною: таким чином легше контролювати людей у їхньому «світському» житті, де норми моралі у народній культурі могли дещо відрізнятися від високих церковних та релігійних установок.

Тим засобом, що допомагав розповсюджувати необхідні моделі поведінки для церкви, стає символ. Звідси виходить наступне: символізм, поруч з теоцентризмом, пронизував усі сфери життя. Символ виражався через матеріальні, невидимі та недосяжні людському розумові речі. Вони, своєю чергою, стають характерним для середньовічної картини світу засобом інтелектуального осягнення дійсності. Адже світ «невидимий», «уявний» вважався настільки ж реальним, наскільки й земний світ. Тому діяла наступна логіка, себто кожна земна річ мала свій прообраз, що був покликаний розкрити усю внутрішню суть. На думку Ж. Ле Гоффа, весь спектр людського буття та інобуття окреслювався глибокою метафоричністю світу та самого суспільства. Невидима реальність осмислювалася як досяжна, зрозуміліша за ту, яку можна осягнути за допомогою органів чуттів. Отож розкриття внутрішнього сенсу являло собою найголовнішу задачу, адже в ньому була закодовані Божі послання.

Не дивно, що жіночність, жіноча поведінка у своїй ідеальній, необхідній постаті описувалася через призму Діви Марії та її моральних, релігійних якостей. Такий же вплив символу можемо простежити й на

прикладі Єви, де спочатку біблійна, а згодом і патріархальна традиція, уявляла її як осередок пороків та головну винуватицю гріхопадіння. Відповідно до цього, така логіка існування необхідно наділяла усіх жінок тими якостями, що спровокували первородний гріх.

З цього ми бачимо, що сенс символу у Середньовіччі не може бути нейтральним. Він увесь час тяжіє до одного з полюсів сприйняття: позитивного або негативно. Своєю чергою породжується поява тих конотацій, що згодом стають широко відомими у народній культурі та стають певними стереотипами у сприйнятті жінки. Як наслідок, у межах середньовічного сприйняття світу не могло існувати релігійно або етично нейтральних речей.

Кожна земна річ вважалася як втілення певної ідеї, осередок особливого сенсу. Зумовлювалося таке розуміння яскравим дидактизмом середньовічної культури, що було покликано наділяти та розповсюджувати конкретні моральні якості біблійних героїнь у реальності. Християнські мислителі, які керувалися текстом Біблії, розповсюджували та проголошували у проповідях необхідні церкві моделі поведінки як жінок, так і чоловіків, заради майбутньої ретрансляції.

Наступною характерною рисою середньовічної картини світу є виражений ієрархізм. У його межах будь-яка ідея або дія необхідно співвідносилась з конфліктом добра та зла і, відповідно до цього, займала своє місце в ієрархії. Коли ми говоримо про ієрархію, що є характерною для середньовіччя, ми маємо на увазі ієрархію відносно її вершини - Бога. Тут Бог виступає як уособлення найвищого блага, а, отже, найвищої цінності[50;с.102]. Через те, що численні ієрархії пронизували абсолютно усі сфери життя середньовічної людини, то для нашого дослідження важливо зазначити статеvu ієрархію. Вона передбачала, що на землі панівне становище займають власне чоловіки, адже вони виявляються осередком благих чеснот, як вчить цього біблійна історія.

Як наслідок, жінка опиняється у підлеглому становищі. Відповідно до цього, вибудовується негативний образ жінки, аби виправдати її «вторинну»

роль у соціуму. А з часом формується уявлення про усе фемінне, як уособлення найбільш потворного, низького, хаотичного. Жіноча натура – суперечлива – тому виявляється іншою у відношенні до божественного чоловіка. Така традиція зумовлює появу чіткої, навіть регульованої субординації між чоловіком та жінкою. Численні проповіді та настанови пояснювали це за допомогою Біблії, зосереджували увагу на актові творення людини.

А відтак, з усвідомленням своєї «жіночої провини» та очевидної недосконалості, жінка змушена була взаємодіяти у соціумі через низку заборон та обмежень. Постійні нагадування про моральні характеристики жінок, що особливо втілювалися у літературній традиції XIV-XV століть, зокрема у «Романі про троянду» та у сатиричному творі «П'ятнадцять радощів шлюбу», «Новелінно». У цих творах трансливалися загальнокультурні та загально прийнятні уявлення про жінок, що висміювалися та засуджувалися одночасно: розпусні черниці, вперті молоді дружини, самозакохані діви.

Не зважаючи на це, побутували й абсолютно протилежні уявлення про жінку, тісно пов'язані з поезією мінезингерів. Саме у ній вбачаються паростки кардинального іншого ставлення до жінки, де вона стає осередком Любові. Де віра в силу кохання та служіння Жінці-Ідеалу ведуть до морального вдосконалення. Цікаво, що у цій поезії прославляється та втілюється ідея Вірності, що доволі високо цінується всією християнською традицією. Саме тут жінка знаходить своє возвеличення, де вже не вона є «служницею», а «прислужують» їй. Річ у тім, що служба та вірність являли собою центральні категорії у соціально-політичному вимірі середньовічної епохи, а отже втілювали також і морально-духовні ідеали християнства.

Проте, між цими двома різними полюсами сприйняття продовжувала своє існування жінка, що перебувала конкретних суспільно-політичних і релігійних реаліях, далеких від поезії та літератури. Мова йде про звичайних газдинь, буття яких було обмежене домівкою та церквою, в честь яких не

писали романи та поезію, не влаштовували лицарські турніри. Ставлення до них вибудовувалося відповідно до тих залишків міфологічного світосприйняття, що покликано було ототожнювати жінку з тією, що дає життя і віщує смерть. До цього моменту в літературі з'являлися переважно образи жінок, котрі інколи можуть бути пов'язані навіть зі страшною богинею підземного світу Гекатою, згадувалися убивці та розпусниці з роману Апулея «Золотий осел».

У цьому контексті, яскраво можна простежити трансформацію сприйняття жінки, яскраві запозичення бодай античних уявлень про фемінне, які вдало переробили та ретранслювали під специфіку Середньовіччя. «Така амбівалентність призвела до появи численних легенд ще до християнської традиції, однак повною мірою показує увесь спектр проблематики. Тому тема про чоловіка, котрий гине через численні жіночі чари, фігурує як у творах Гомера, так і у суворих трактатах контрреформації» [29, с.165].

Через це жінка розумілася як уособлення вселенського зла, отруйності й брехні. Вона зображувалася тією, що принесла на Землю гріх і, як наслідок, горе та смерть. Так, грецька Пандора і біблійна Єва вчинили первородний гріх. Дослідники впевнено стверджують, в такий спосіб людина шукала «цапа відбувала» за свої страждання та невдачі, за важку працю і швидку смерть. І, відповідно, знайшла цього винного – в образі жінки.

Деякі дослідники, як от історик Жюль Мішле, пишуть про «створення зневіреними, пригнобленими жінками середніх віків свого роду «антисупільства» перед чоловічим гнітом, котрий уособлювався сільським кюре і сеньйором» [58, с.6].

Слід зазначити й неабияку роль церкви у цьому питанні, що виховувала, чітко регламентувала і контролювала відносини всередині пастви. Саме вона впроваджувала у середні віки комплекси морально-етичних постулатів, що чітко окреслювали та визначали схвальну та осудну форми поведінки індивіда. Це, своєю чергою, вплинуло на суспільно-

прийнятне бачення поведінки жінки та сформуvalo навіть законодавчі аспекти визначення її статусу у соціумі.

Як наслідок, жінка опиняється на нижчій позиції, стає підлеглою чоловіка. Для неї була підготована та накладена ще одна доволі специфічна, абсолютно не притаманна чоловікам ієрархічна модель. В цій моделі жінка знаходила своє місце лише як діва, вдова або просто заміжня жінка. Іншого не існувало.

Актуальними тут є установки феміністок щодо цього питання: «...християнська теологія сприяла поширенню символіки, що показує чоловічі ідеї про секс: сексуальне зло - блудниця, сексуальна чистота - діва, сексуальне відтворення - мати. «Опис жінки в категоріях діви, нареченої і матері, - за словами М. Дейлі, - означає відношення до неї виключно в рамках сексу», в той час як нікому не приходить в голову звести характеристику чоловіка до категорії «непорочного, чоловіка або батька» [74, с.180]. Виникає питанням, яким чином ця розділеність працювала настільки точно? Річ у тім, що іншою характерною особливістю середньовічного релігійного сприйняття світу виступає універсалізм.

У межах середніх віків, мова йде про основоположну релігійну єдність світу, де Бог трактується та сприймається як універсальний початок. В усвідомленні середньовічної людини, універсальне необхідно перемагає над приватним. З цього слідує, що максимальна включеність у соціальні групи, слідування встановленою Богом та церквою порядку утворює певний стандарт поведінки, який вважався найбільшою суспільно визнаною чеснотою. Тобто, можна зробити висновок, що опираючись на універсалізм, як характерну рису середньовічного соціуму, уявлення про жінку та ставлення до усього жіночого сприймалося через призму не індивідуального або приватного, а через загальне. Тому і виникає наступна ситуація: жінка сприймалася не як окремий індивід зі специфічними рисами характеру, а лише як зібраний, ототожнений образ, притаманний усім жінкам.

Транслювалось таким чином, себто це отримується у спадок, за сутністю праматері та втілює собою максимум жіночої природи й притаманні їй пороки.

Якщо ж ми говоримо про бінарне сприйняття світу, то тут варто ще й відмітити яскраву ідею двомірності світу. Земний та божественний світи вважалися однаково реальними. Вони не існували окремо, навпаки - постійно протиставлялися один одному, хоча виявлялися злиті воєдино. Потрапити у божественний світ можна лише пройшовши земний і так далі. Важливі ключі у розумінні цієї двомірності постає уявлення земного світу як осередку зла, а божественного - добра.

Тобто, у світосприйнятті релігійної середньовічної людини, проміжних ступенів між абсолютним добром і абсолютним злом не існувало. Тож таке розподілення панувало у всіх сферах життя, як от соціальної, релігійної, політичної. Двомірність зумовила й вибір у якості прообраз для земних жінок два протилежні, а отже амбівалентні, за своїми оцінювальними навантаженнями образи Єви та Діви Марії.

Щобільше, Петро Їдець, канцлер Паризького університету в XII ст. осмислював це наступним чином: «Люцифер, який через заздрощі бажає, аби людина була вигнана з раю, нападає на жінку, як на «менш обережну і менш вірну» і набирає вигляду змія з обличчям діви, бо подібне радіють одне одному»[63,с.70-71]. Таке розуміння, притаманне глибоко релігійному суспільству, напряду впливало на жіночі соціальні функції, в межах держави, церкви та сім'ї.

Широко поширеною було також протиставлення статей, пояснення та підкреслення відмінностей між ними. Як наслідок, виникла проблема тілесності у середньовічній культурі, що найбільш яскраво виразилась саме у сприйнятті жіночого тіла. Побутували уявлення, що протягом усього життя жіноче тіло трансформується і змінюється, перебуваючи у таких станах як «нечистоти», вагітність, материнство. А ставлення до цих явищ формувалося самими чоловіками, котрим усе відмінне і не притаманне для них, сприймалося негативно, з острахом. Тобто, зумовлюється певне

відсторонення жінки, перенесення її в категорію «чужого», адже вона інша, відмінна. А це значить, що якщо чоловікове призначення вбачалося у досягненні єднання з Богом, то жіноче, більшою мірою, визначалося через її тіло – як дітонародження. Зокрема, дослідник Карен Хорні вважав, що для чоловіка такий природний процес, як пологи, завжди залишався загадкою і в цьому сенсі навіював і визначав той страх, який навіювала йому жінка. «А мораліст Плутарх вважав навпаки, що і чоловіків, і жінок потрібно поважати за те, що вони роблять» [26, с.134].

Підкреслюється це тим фактом, що існували середньовічні філософські уявлення про протистояння духовного та тілесного. Відповідно до них, духовне необхідно ототожнюється з чоловічим началом, а тілесне, як наслідок, з жіночим. Така концепція, при детальному аналізі, не лише обмежує свободу жінки, але й спотворює її світовідчуття. С. де Бовуар, наприклад, пов'язує це з виникненням концепції «жіночності». Що, своєю чергою, формує конфлікт між вродженими прагненнями жінки до свободи та діяльності, та тією еротичною роллю, відповідно до якої жінка повинна себе сприймати як певний об'єкт.

Важливо відзначити, що під жіночністю або фемінністю розуміється категорія, яка визначає один з елементів символічної культури суспільства. Це сукупність соціальних уявлень, установок та стереотипів про те, якими є жінки насправді. Покликані ці сукупності уявлень були для того, згідно з Дж. Лакоффом, аби мати можливість виносити швидкі оцінювальні судження про людей. «Тобто жіночність це певне узагальнене уявлення про усіх жінок, глибоко навантажене та неоднозначно метафоричне» [49,с.114].

Усі ці середньовічні уявлення можна підсумувати влучною думкою Фосьє: «Отже, ці судження були судженнями чоловіків, позбавлених жіночого товариства, і християн, що чули тільки їх - від римської енцикліки, нашпигованої цитатами з античного права, до проповіді священника, зверненої до його пастви, до селян або ремісників. Вирок був жорстокий: жінка - «ворота диявола», «ворог», що винний в гріхопадінні, втілення

нечистоти, про що свідчить нечиста кров, котра нестримно витікає з неї; це жорстока вовчиця, яка пожирає чоловіків, ненаситна хтива свиня. Її тим більше слід ненавидіти, що вона спокушає її любити; і потім, Аристотель сказав, що жінка позбавлена розуму; вона не розуміє, що робить, а значить, її потрібно карати, бити, як радить святий Ієронім, розумні поправки до якого вносить Бомануар. До того ж - правда, це вже світське знання - вона балакуча, лихослівна, примхлива і марнотратна. Отже, в ній не бачили інших чеснот, окрім мовчання в строю і покори пану» [81,с.81]

Пізніше, проповідь стала дієвим засобом християнізації. І, починаючи з XIII століття, вона багато у чому посприяла вкоріненню у свідомості людей страху перед жінкою. Страх з часом стає надбанням широкої аудиторії, котра не проводила суттєвих відмінностей між Своєю та Сатаною. «Жінка є збентеження чоловіка, ненаситна тварина, постійне занепокоєння, безперервна боротьба, повсякденний збиток, буря в будинку, перешкода для виконання обов'язків. Потрібно уникати жінку, по-перше, тому що вона заплутує чоловіка; по-друге, тому що вона опоганює його; по-третє, тому що вона позбавляє його майна» [27, с.256-259].

Проповідники та моралісти перетворили звичний побут пересічної жінки в ще одну дієву форму її покори, де мала б плекатися специфічна жіноча релігійність. Вінцентій з Бове наполягав на тому, що говорити жінці варто лише іноді та вкрай обдуманно, виключно у повній тиші. Жінка має лагідно та терпеливо ставити питання, шанувати відповіді чоловіка або батька та зіставляти їх з Біблією. Лише ревна молитва здатна врятувати жіночу душу, а щира сповідь плекала надію на Порятунок. В цьому ключі, ми звернемо увагу на те, що у XIII столітті пастирська література, більшою мірою італійська, звертала увагу на те, що молитва більш важлива та дієва, аніж сповідь.

Однак, розгляд даної проблематики у період Середньовіччя був би неповним, якщо не згадати той факт, які вимоги висувало тогочасне релігійне суспільство до жінок. Підтвердженням наших думок можуть бути твори

Егідія Римського «Про повчання государів» та Вінцента з Бове «Про освіту дітей благородних батьків», котрі написали наступні настанови: при вихованні дівчинки батько повинен стежити за тим, або вона більшість часу перебувала дома, а якщо опинялася на вулиці, то в ні в якому разі не розпочинала розмову з іншими. Щодо збереження жіночої гідності – цноти – рекомендували утримувати не лише від поганого товариства, але й надмірностей у їжі, сні та будь-якого прагнення до краси. «Дочка завжди повинна відчувати голод - тією мірою, щоб відразу після їжі бути в змозі читати або молитися; дівчинка повинна регулярно вставати для молитви вночі» [19, с.180-181].

Інша необхідна чеснота – це мовчазливість. Ідеальною вважалася та, котра тихо служить своєму чоловікові та не підтримує балачок інших жінок. Адже ті, кого не вчать бути мовчазливими, необхідно мали вирости брехливими. Вважалося, що найкращим засобом від надмірних розмов жінки є праця, тому дружина має постійно займатися домашніми справами. Наступне, це вірність. «Особливою похвалою відзначалися вдови, які утримувалися від вступу в повторний шлюб; крім вірності покійному чоловікові, вони уособлювали ще одну найважливішу християнську чесноту - сталість (constantia)» [68, с.134].

Зрозуміло, що існував і певний ідеал жінки, на котру потрібно було рівнятися. Таким чином, тією, котра володіє усіма чеснотами – була Діва Марія. Зокрема, проповідник Бернардіно вивів дванадцять служниць вищезгаданої святої, що символізують жіночі чесноти. Їхні імена: Помірність, Замкнутість, Сором'язливість, Увага, Розсудливість, Боязкість, Честь, Старанність, Цнотливість, Послух, Покора, Віра [68, с.125]. Тобто, ми бачимо, наскільки високі вимоги висувалися до дочок, дружин, матерів. Вони були замкнені у клітці недосяжного ідеалу, куди її помістив неідеальний чоловік.

З одного боку, ми бачимо, що вимоги до моральних чеснот жінки були значно завищені. Ми визначили, що зумовлено це було культурною та

етичною специфікою епохи. При розгляді вищезгаданої проблематики, можна зробити висновок, себто жінці необхідно бути благочестивою, виключно високо релігійною, жити в постійному страху перед Богом. Місце її суспільного перебування може бути обмежене або родиною, де вона може реалізуватися як мати, аби у монастирі, де вона може бути монахинєю. Аскетична християнська традиція теж виявилась не надто прихильною до жінки. Вони формували світ у маскулінних уявленнях, з аскетичним способом життя та цнотливістю. Відповідно, тим, з ким приходилось боротися – це з жінками.

При цьому, як писав Ієронім Стрідонський, через концепт цнотливості жінка має змогу піднятися над своїм природним становищем і стати такою ж досконалою, як і чоловік. Коли жінка бажає служити Христу, вона перестає бути жінкою, себто відрікається від своєї тілесності і уподібнюється чоловікові. Звернемо на це особливу увагу: рівність досягається шляхом перемоги над статтю, над тією ж тілесністю, над жіночою сексуальністю.

Отож, жінка, що не вела аскетичний спосіб життя, не допускалася до виконання певних обрядів, а також повинна була проходити протягом життя велику кількість ритуалів очищення заради того, аби бути прийнятою суспільством та своєю родиною. У цьому ключі важливо зазначити про існування феномену відмови від статі серед монахинь, для яких шлях прощення та єднання з Богом був доступний виключно через заперечення себе як жінки (“вмістилища гріха”), натомість ототожнення себе з власне чоловічими категоріями й, згодом, возвеличення навіть над ними. Адже після цього вона припиняла своє існування як жінка, і заново народжувалась як людина, котра присвятила себе Богу настільки, що перестає існувати як істота певної статі.

Для богословів середніх віків було зрозуміло, що сам стан невинності не врятує ні жінки, ні чоловіка від тих людських потягів, що тяжіють до низьких плотських прагнень. Часто у своїх працях Отці Церкви зазначають, що боротьба з пристрастями у стані невинності ще більш тривала та складна,

ніж коли жінка перебуває у шлюбі. Шлюб, якоюсь мірою, можна характеризувати уже як деяку поступку людській природі. У той час як діва, котра постійно змушена всередині себе вести боротьбу, не може припинити слідувати істинному шляху. Вже тут вбачається одухотворення природного, фізичного стану незайманості, який пере kwalіфікується у подвиг та стає запорукою духовної та моральної цнотливості, початком спасіння та знаком перемоги над смертю.

Мефодій Патарський, визнаючи значення утримання від сексуальних стосунків, вказує, що боротьба зі хтивими побажаннями заслугує більшої похвали, ніж дотримання дівоцтва з легкістю. Для дослідників такі твердження певною мірою пояснюють появу популярності феномену святості колишніх блудниць, який добре відомий в християнській агіографії. Діви та ті, хто утримувалися від сексуальних стосунків, являли собою той найвищий рівень морально-духовної досконалості, який виховує в християнинові\християнці необхідну безпристрасність, зосередженість на духовному та смиренність.

Варто зазначити, що у сфері сім'ї паралельно з наявною та поширеною антифеміністичною теологією панувала й інша реальність. Розширення економічних та господарських функцій у суспільстві вимагали більшому залученню жінок у соціум. І, що цікаво, на думку вже згаданого Р. Фосьє, показовий патріархат в реальності приховував матріархат. Адже з часом, за жінками почали закріплюватися престижні загальнокультурні функції, які визнавалися церквою як варті пошани. Укріплення та остаточне становлення церковного шлюбу дещо покращує фактичний статус жінки у релігійному суспільстві, наділяє її позитивними конотаціями а, отже, дає усі можливості для Спасіння. Саме таїнство шлюбу та формування культу Діви Марії у Пізньому Середньовіччі дарує жінкам шанс відновитися, бодай у лоні церкви.

При цьому, негативні образи жінок пізніше транслуються лише як засіб регулювання самостійних жіночих соціокультурних проявів. А

критичне ставлення до усього, що робить жінка можна осмислити лише як відповідно необхідну реакцію на її підвищений соціальний статус і формування ймовірної конкуренції у виховані дитини та будь-яких управлінських функціях. Тобто, це можна розуміти як поширення антифеміністичних настроїв у суспільстві заради стримування проникнення жінок у привілейовані чоловічі сфери життя, зокрема у релігію. При цьому, утворюється така реальність, де здібності людини, її інтелектуальний потенціал або хист– знецінюються. Адже дослідники впевнено стверджують, що насправді все змикалося на одному – на статі.

Тому не дивно, що загострення проблеми розуміння та тлумачення природи жінки у християнстві, її сутності та місця у тогочасному суспільстві, призвело до того, що почався безповоротний процес транслявання зневажливого ставлення до жінки.

Підкріплення теологічної основи різними філософськими концепціями «інакшості» і «гріховності» жіночого роду, найяскравіше виявили себе не лише на сторінках демономаній, але і в історичних реаліях. Постійне розповсюдження пастирської та повчальної літератури, котра була направлена на жінок, для дослідників доводить необхідність безперестанного релігійного та культурного транслявання тієї моделі жіночої поведінки, яка виявлялася необхідною для вже чинних культурних норм та традицій. Перш за все, ця модель була жорстко насаджена та чітко врегульована, остаточно підтверджена Біблією та вдало повторювана у церкві.

Ця модель дещо видозмінювалась, як ми це показали, в залежності від потреб суспільства та господарсько-економічної ситуації. Вдома жінка залишалася під контролем батька або чоловіка, а у церкві перебувала під опікою священника. Її мова, жести, зовнішній вигляд були чітко регламентовані усім суспільством, проте беззаперечним залишається той факт, що думки жінок залишалися вільними та були вже на той час спрямовані до Спасіння.

2.2. Мізогонія та апологія фемінного у інтелектуальній традиції західноєвропейського середньовіччя

Упереджене та негативне ставлення до ірраціонального, чуттєвого та тілесного призвело, у середньовічній інтерпретації християнського вчення, до виникнення питання про жіночу природу та призначення жінки. Як ми

уже зрозуміли з попереднього розділу, для релігійного суспільства жінки, більшою мірою, розумілися як дочки порочної Єви, як загроза спокуси та гріха. Своєю чергою, протилежний образ Діви Марії ще не зміг остаточно реабілітувати жінку в очах середньовічного соціуму, хоча перешкодив тотальній демонізації жінок. Річ у тім, що у працях християнських богословів та середньовічних філософів, де були наявні спроби осмислити природу жінки та її фемінність, роздуми про порочність яскраво перетиналися зі спробами її апології.

Історія розуміння жінки та жіночої проблематики у християнському світі звертає нас, перш за все, до текстів Святого Письма. Адже саме вони становлять найперше джерело, на основі якого було побудоване уявлення про жінку на Заході, а також розроблена її антропологія. Саме Біблія стала знаряддям створення упереджень стосовно «другої статті», водночас являючи собою її апологію. Таким чином, хоча Біблія містить у собі безліч моментів, котрі пов'язані з жінками та їхніми важливими місіями, ми зупинимось лише на деяких вирішальних моментах, котрі формують ті положення, що є визначальними для утворення найбільш загальних та поширених уявлень про фемінність в період середніх віків.

У цьому контексті, найбільш базовими є перші три розділи Книги Буття. Саме ці сторінки – це та першооснова, котра постійно цитована, коментована та й найбільш згадувана не лише у середньовічній релігійній культурі, але й у суспільному житті. Дослідники йменують ці розділи своєрідною антропологією людини. Проте, нас цікавить саме третій розділ. Наша мета – показати без спекуляцій ті моменти взаємостосунків між чоловіком і жінкою, котрі у наслідок певних історичних зумовленостей були дещо викривлені.

Таким чином, розділ оповідає про створення людства, одразу визначаючи міру стосунків між чоловіком та жінкою – вони є рівними у своїй гідності, адже вони створені «по образу Божому» [1:27]. На додаток, ми бачимо, що Господь сам оцінює своє творіння наступним чином: «І побачив

Бог усе, що створив: і воно було дуже добре»[1:31]. Наступний розділ присвячений власне створенню жінки: «Не добре чоловікові бути самому; сотворю йому поміч, відповідну для нього» [2:18]. Саме цей вираз, котрий вказує на жінку як на «поміч», пізніше почав використовуватися у негативних конотаціях. Однак, якщо помислити, то це слово не могло бути вжите виключно у прямому значенні. Річ у тім, що слово «помічник» вживається у Біблії на позначення тієї допомоги, яку людина надає сам Бог. Ортіз Кен пише: «Точно так, як душа людини порожня без Бога, так серце чоловіка було порожнім без жінки, яка була задумана Богом як досконале доповнення того, чого не вистачало чоловікові» [61, с.76].

Однак, дослідниця Анн-Марі Пелетьє переконана, що «...це не більш, ніж поетичний, далекий від спекулятивного мислення, спосіб підкреслити тотожність природи» [63, с.19]. Таким чином, лише «опинившись у присутності жінки, чоловік уперше відкриває вуста, аби висловити своє захоплення та визнати у цьому іншому свою ближню – «це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла»». Ми можемо стверджувати про те, що оригінальність Божого задуму полягає в тому, що тільки в єдності чоловіку і жінці можливо виконати те, для чого вони призначені Богом: ««І якщо з однієї людини Бог учинив двох, то це для того, щоб двоє стали «одним», для ще більшої повноти»» [45, с.17]. Тобто, ми бачимо у цих словах Біблія описує певну первісну благість людського стану.

Наступною найбільш знаною сценою є гріхопадіння. Вона оточена численними тлумаченнями, котрі у широкому літературному сприйнятті були спрямовані на приниження жінки. Так склалося, що людському суспільству притаманно створювати певні бінарні опозиції, котрі у контексті гріхопадіння склалися не на користь жінки. Вона – не лише винна у відчуженні людини від Бога, як були переконані християнські мислителі, про котрих ми ще будемо згадувати. Вона – інакша, а «інакше» завжди виключалося за межі суспільного сприйняття.

Проте, варто повернутися власне до Біблії. Варто вказати, що овіяне інтерпретаціями входження зла у світ, безсумнівно, відбулося через жінку. Та не у сенсі спокусниці, якої її бачили середньовічні теологи, а у сенсі матері, котра через покоління в покоління передає недосконалість людського єства. Саме людського, а не виключно жіночого або чоловічого, адже обидва були покарані та вигнані з раю. Саме покарання Бога для Єви: « І тягти буде тебе до твого чоловіка, а він буде панувати над тобою [Бут.3:16] провокує певний розрив не лише із Богом, але і з Адамом, як представником чоловічої статі. Фізична і соціальна сторони материнства лише видимий аспект властивостей жіночої істоти. Таємниця життя і смерті відбита в душі тієї, котра зветься Євою. Бувши сотвореною, щоб отримувати і передавати життя, вона за своєю природою є джерелом, що здатне породити порятунок. Вона може стати вмістилищем божественної сили, яка відроджує в людях необхідну надію перемоги над гріхом. Ми ще не раз будемо повертатися до цього розділу Книги Буття, адже саме він заклав подальші підвалини для розбудови упередженого ставлення до жінки.

Надалі, ми зустрічаємо теж велику кількість жінок у біблійній історії. Це величні постаті праматерів, кохані наречені, віддані дружини, шляхетна мудрість яких простежується у тексті. Однак, поруч з ними існують й негативні образи – он-як Лотової жінки, перетвореної на соляний стовп за непослух [Бут.19:26], жінку єгипетського Потіфара, котра намагалася спокусити Йосифа, доньок Лота, котрі обпоїли батька і через яких постали цілі народи моавитів і амонітів. Також варто згадати Тамару, котра спокусила свого свекра Юду [Бут. 38:6-30], проте саме це дало продовження Давидового роду, з якого мав прийти Месія. Так, ці жінки робили аморальні вчинки, проте поруч з ними існували такі ж чоловіки як Сіхем, що згвалтував Діну [Бут. 34:2].

Варто звернути на те, що відбувалось всього-на-всього вдале акцентування на поганих жінках, в той час як умисно закривалися очі на чоловічі пороки. Тому коли говориться, що жінка у Бутті виключно грішна,

то справедливості заради потрібно навести ті жіночі образи, котрі відіграли позитивну релігійну роль. Це хоробрі жінки Ізраїлю: Анна, дружина Елкани та мати Самуїла; приклад вірності та чуйності. Усі вони – приклади активних жінок, котрі не стоять осторонь.

Таким чином, ми бачимо, що усі ці жіночі образи, у своїй цілісності та повноті, є символами Завіту між Богом та народом. Адже, на думку Анн-Марі Пелетє «Чоловік і дружина» - ці слова Біблії можуть вказувати не лише на стосунки між чоловіком і жінкою, але й взаємини між Богом та Ізраїлем. Завіт, котрий первинно розглядався в категоріях угоди поміж васалом і сюзереном, було переосмислено як союз любові» [63, с.21]. Вперше таке тлумачення можна зустріти у Книзі Осії, де Бог викриває невірність народу через призму пророка, котрий переживає любовну драму: кохана дружина перетворюється на розпусницю та покидає чоловіка заради коханців. Тобто, вона постає образом народу, котрий відвертається від Бога, аби приносити жертви ідолам.

Та коли ми говоримо про біблійну традицію, ми не можемо стверджувати про однозначність. Аспект біблійного розуміння жіночності також певною мірою розкривається у Книзі Мудрості. Своєю чергою, там одночасно відтворюються ті уявлення про жінку, котрі не виявляються досить суперечливими. Когелет стверджував: «І я дізнався, що жінка гіркіша від смерті» [63, с. 25].

Тим часом, у Новому Завіті протягом усього земного життя і служіння Ісуса Христа його супроводжували жінки. На думку російського біблеїста О. Лопухіна: «Включення в проповідь жіночого світу пояснюється не тільки активною участю жінок в рухові Ісуса, а перш за все підвищеною чуттєвістю... тих, хто йшов услід за Ним...» [51]. Одні з них свідчили про Месію; інші являли собою зразок глибокої віри; треті надавали почесні, помазували на служіння і на смерть; четверті ж отримували зцілення, чим примножували віру оточення. Жінки швидше чоловіків сприйняли вчення Господа і «...хоч не про кожную з них є достатньо інформації, розуміємо, що

їхні ролі важливіші, ніж здаються на перший погляд. Адже будь-яка жінка, що з'являється на сторінках Святого Письма, відіграє важливу роль в історії людства. Слова «жінка» або «жінки» зустрічаються в Біблії понад 400 разів, і серед них можна зустріти найрізноманітніших жінок — від служниць до пророчиць» [10, с. 17].

На думку італійського дослідника Андреа Мілано - вибір жіночих постатей як персонажів притч та образів Царства Божого – не випадковий. Саме це зробило жінок такими моделями, з якими покликані ототожнювати себе як жінки, так і чоловіки. У цьому, впевнений науковець, виражається також «прихований протест проти характерного для патріархальної мови і свідомості ототожнення людини як чоловіка; проти тенденції до символізації Бога в чоловічих категоріях» [55, с.15].

Якщо ми знову звернемося до Нового Завіту, то у притчах про закваску [Лк13: 20-21] і про втрачену драхму [Лк.15: 8-10] ми бачимо жінок у їх житейських справах. Вони ж і являються тими моделями, що демонструють образ та дій Бога: старанність жінки, що розшукує монету, як зображення найважливішого пошуку в житті; а руки жінки, що готує хліб символізують турботу Бога про людей і повноту обіцяного Царства. Також зустрічається момент, де Ісус хвалить бідну вдову, яка поклала в скарбницю храму дві дрібні монети, а віддала, на думку Христа, більше всіх [Мк.12:43 ів., Лк.21:1-4]. Варто звернути увагу і на ті чудеса, котрі здійснювались Ісусом Христом. Там вдається теж віднайти вищезгадані моделі: Він виліковує від лихоманки тещу Петра [Мк.1:30-31;Лк.4:38-39]; «випрямлює», поклавши руки, «дочку Авраамовому», яка була згорблена вісімнадцять років [Лк.13:11-16]; змилюється над вдовою з Наїну, «повертає» їй живим єдиного сина [Лк.7:11-15]; зцілює «страждаючу кровотечею» жінку і оживляє дочку Яїра [Мк.5: 21-43; Мт. 9: 18-26; Лк.8: 40-56].

Не менш важливим аспектом у осмисленні біблійного розуміння фемінності є те, що Ісус не лише дозволив жінкам слухати себе, а й групі жінок слідувати за Ним. Ми віднаходимо вказівки, що жінки

«супроводжували Його і служили Йому тоді, як Він був у Галілеї [Мк.15:41]. Зокрема, Марк теж згадує про жінок, які йшли з Галілеї і перебували біля хреста при розп'ятті. Тому ми можемо припустити, що вони належали до громади Ісуса як його постійні і вірні «учениці». Лука перетворює це коротке, але визначне для дослідників, повідомлення Марка в узагальнену розповідь про служіння Ісуса в Галілеї і вказує, знову ж таки, на присутність жінок серед натовпу біля хреста. Це натякає на певну модель жіночого служіння, одночасно являючи собою свідчення включення жінки у соціальний простір буття християнської релігії, де вона являє себе не пасивною, а дієвою.

Також, не можна відкинути і інші важливі постаті - Марію і її сестру Марфу з Віфанії, котрі разом зі своїм братом Лазарем були близькими друзями Ісуса [Лк.10: 38-42; Ін .11: 1,5,11-36]. Як наслідок, здається не випадковим і досить закономірним те, що тільки жінки, наскільки нам відомо, не зраджуть Ісуса, залишаться Йому вірні аж до хресної смерті, символізуючи собою чесноту Вірності. На противагу іншим учням, які розбіжаться після арешту Ісуса Христа; від Іуди, котрий Його зрадить; від Петра, який від Нього відречеться. Водночас жінки теж прийшли в Єрусалим та, як і було раніше, оточували Його і слідували за Ним і «дивилися здалека» на розп'яття [Мк.15:40]. Після смерті ж Ісуса вони помазали Його тіло [Мк.14: 47-16: 1 і] та першими побачили порожній гроб [Мк.16: 2-8; Лк.24: 22-23] та Ісуса, котрий воскрес із мертвих [Мт. 28:8-10]. Варто зазначити, що саме жінки розповіли про це іншим учням [Лк.24:10, 22-23]. Останній момент часто описували з тієї позиції, що яскраво демонструвала такий жіночий порок, як балакучість.

Таким чином, можна зробити висновок, що поле проблематики жіночих образів у Біблії – надзвичайно широке. У біблійній традиції жінка повністю віддається Богу, шанує його і залишається вірною до останнього, адже вірить у повноту Обіцяного Царства. А благість людства закладається не в панівному або підлеглому становищі, а божественному поєднанні. Адже

чоловік і жінка «не ідентичні і не взаємозамінні, ніхто з них не перевищує іншого, оскільки обидва необхідні. Кожен визначається відповідно до його функцій, оскільки вони доповнюють один одного» [35, с.151].

Однак, у перших століттях читання Євангеліє грішило неточністю, що призводило до поширення упереджених поглядів стосовно жінок. Насправді ж, у цих же текстах йдеться про революційну для того часу рівність між чоловіком і жінкою. У цьому сенсі, ставлення Ісуса Христа до жінки було новаторським. Загальновідомо, що на той час єврейки не були предметом проповідей рабинів, вони не допускалися до храмових обрядів. Христос же навпаки оточував себе жінками, охоче розмовляв з ними. І це при тому, що вони були позбавлені будь-якої поваги з боку суспільства.

Повертаючись до проблематики фемінності у християнській традиції необхідно згадати апостола Павла, що теж справив вплив на осмислення жінки у середньовічній інтелектуальній традиції. У своїх посланнях, він неодноразово торкається тих проблем, котрі стосуються жінок.

Досить часто у критичній літературі можна віднайти думки про те, що саме завдячуючи апостолу Павлу до жінок виникло упередження ставлення. Однак рано говорити про будь-яку однозначність, адже до уваги іноді не береться чітко визначений контекст його висловлювань. Дослідники зазначають, своєрідним маніфестом свободи виступають його рядки стосовного того, що у Христі здійснюється обітниця про нове створення, «дарування нового серця, з яким кожен, хто у Христі, «той - нове створіння» [Кор.5:17]. Важливо, що це відбувається безвідносно досоціального стану, статі або походження людини. Саме тому він проголошує: «Немає юдея ані грека, нема невільника і невільного, немає ні чоловіка ані жінки, адже усі охрещені – одно у Христі Ісусі» [Гал.3:28].

З усім тим, ми не можемо відкидати той факт, що Павло виступав за підпорядкування жінки у сім'ї та церкві. Павло також часто посилався на другий вірш Створення світу і стверджував, що не чоловік створений для жінки, а жінка для чоловіка. «Дружини, коріться своїм чоловікам, як

Господу. Тому що чоловік голова дружини, як і Христос глава Церкви, і він же рятівник тіла. Але як Церква кориться Христові, так і дружини своїм чоловікам у всьому» [Еф.21 -24]. Вирвані з контексту, ці фрази звучать досить принизливо.

Однак дослідники переконані, що апостол лише підтримував той порядок стосунків, котрий існував у тогочасному суспільстві і ті упередження, які вже утвердилися у культурі. «Тому жінка повинна мати на голові знак влади над нею, для ангелів» [Кор.11:10]. «Жінки ваші в церквах нехай мовчать; бо не дозволено їм говорити, а бути в підпорядкуванні, як і закон говорить» [Кор.14:34]. «І не чоловік заради жінки, але жінка заради чоловіка» [Кор.11:9]. «Якщо ж вони хочуть навчитись чогось, нехай питають про те вдома у чоловіків своїх; непристойно бо жінці говорити у церкві» [Кор.14:36]. «Всякий, хто дивиться на жінку з бажанням, той вже вчинив перелюб з нею в своїм серці» [Мт.5:28].

Все-таки, смислове навантаження його висловів щодо жінки теж з часом викривилось через банальне нерозуміння того, що Ісус прийшов не для того, аби йому служили, а заради того, аби послужити людству, як і воно має послужити Господу. Підтвердженням цього є численні згадки про жінок, котрі допомагали Павлу у служінні та проповіді Євангеліє: Фиву [Рим.16:1-2], Персиду [Рим.16:12], Евودیю та Синтиху [Флп.4:3].

А для того, аби остаточно зруйнувати міф про Павла-жінконенависника, варто навести його розуміння третьої глави Книги Буття : «через одного чоловіка ввійшов у світ гріх, і з гріхом смерть» [Рим 5:12]. Вживане слово «чоловік» маєтся на увазі як людина, безвідносно до статі, а це є принципово важливим для нашого дослідження.

І все ж не можна відкидати той факт, що були й ті, хто правильно тлумачили Святе Письмо й прийняли новаторські погляди Ісуса на жінок. Так, Григорій Богослов рішуче засуджував тогочасні закони, котрі стосувалися стосунків між подружжям: «Дружина, яка безчестить шлюбне ложе, за законом підлягає суворому покаранню. Але чоловік безкарно

обманює свою дружину. Я не визнаю цього закону, я ненавиджу цей звичай. Саме чоловіки склали наші закони, тоді як жінки перебувають у несприятливому становищі» [63, с.37, 6].

Не дивлячись на те, що Біблія, зокрема Новий завіт, несе у собі паростки нового ставлення до жінки та реабілітує її для соціуму, Іоанн Златоуст, теж опираючись на Буття 2-3 визначає місце жінки у суспільстві наступним чином: «Єва була створена другою після чоловіка та підвладною йому, отже, вся стаття має зберігати цю підвладність» [63, с. 44].

Разом із цим, на тендітні плечі впало також звинувачення у гріховному єстві, що спровокувало гріхопадіння Адама і всього людства. Як говориться у Біблії: «...і Адам не був зведений; але, зведена будши, жінка попала в переступ» [Бут.2:15]. Різні коментарі і тлумачення цих символічних рядків відкрили шлях для богословського виправдання поширеного упередження про нерівність між чоловіком і жінкою. Авторитетною у даному питанні є думка А. Кураєва, котрий погоджується з тим, що в працях отців Церкви і аскетичній літературі дійсно зустрічається порівняння жінки з «вмістелем гріха», однак вказує і на те, що аналогічна характеристика приписувалась інколи й чоловікам.

Однак, у II столітті Святий Тертуліан написав ті рядки, котрі справили чи не найбільший вплив на дискурс про фемінність в цілому: «Вирок Божий твоїй статі досі живе в цьому світі. Отже, по справедливості, живи як звинувачена. Це ти – Ворота для диявола, це ти зламала печатку Дерева, це ти перша зрадила заповідь Божу, це ти одурила того, на кого диявол не міг напасти, це ти знищила в людині образ Божий. Це твоя розплата, смерть, коштувала смерті навіть сину Божому» [78, с.118].

Широко відомими є його інші твердження, себто «справжня християнка повинна ненавидіти свою привабливість, бо вона спокушає чоловіків» [78, с.155]. С. де Бовуар висуває таку позицію, себто становище жінок в суспільстві виявляється відмінним від стану всього людства, адже чоловіки «створили» такий світ, в якому жінка, котра визначається як «інша»,

приречена виступати «другою статтю». Жінка, таким чином, самовизначається і відділяється від чоловіка, вона стає несуттєвим поруч з істотним. Де чоловік – це Суб'єкт та Абсолют, а вона – лише інша. «Тому не здається дивним, що твори перших християнських отців церкви грішили антифемінізмом. Так, звертаючись до жінки, Тертуліан стверджував, що вона повинна завжди перебувати в жалобі, лахмітті і каятися безперестанку, аби спокутати провину за «смерть людського роду» [78, с.156].

Жінка для нього - це ворота диявола, адже вона перша доторкнулася до дерева Сатани і порушила божественний закон. За агресивністю і надлишковим аскетизмом Тертуліана, ймовірно, ховається аналогічний страх перед тим, що жінка може дати життя. У своїй «Моногамії» він з огидою говорить про приступи нудоти під час вагітності; про годування грудьми і сумні зміни жіночої фігури після пологів

Проте, розуміння поглядів на фемінність у Середньовічній релігійній та інтелектуальній традиції була б неповною, якщо уникнути давньогрецького філософа Аристотеля, ідеї якого відіграли особливу роль у розвитку патріархальної традиції Західноєвропейського суспільства.

Аристотель торкається проблематики жіночої природи у трактаті «Про народження тварин». Він аналізує жіноче та чоловіче начала, котрі характеризує як принципово різні за своїм призначенням. Тобто, якщо перше ототожнюється з тілесним та безформною матерією, то друге - з духовним, з ідеєю, з формою.

Більше того, саме чоловіче духовне начало надає форму жіночому матеріальному та вносить в нього душу. Звідси виводиться головна роль чоловіка у створенні нового життя або душі, котре Аристотель пов'язував з теплом. Це важливо, оскільки жіночий організм філософом визначався більш холодним, оскільки жінки мають менше душі і життя їх коротше, ніж чоловіки. Звідси і висновки – себто жінка - незавершене творіння, незавершений чоловік. Адже, слідуючи логіці Аристотеля, природа чоловіка відрізняється більшою завершеністю, тому всі людські якості у ньому більш

досконалі. Ось саме звідси впливають такі загальновідомі твердження Аристотеля про те, що жінки менш духовні, ніж чоловіки, менш простодушні, а разом із тим - більш мстиві, зловмисні, нестримані. Жінка легше піддається сльозам, ревнощам, буркотливості, а також більш схильна до лайки і бійок [6].

Добре відомо, що ідея слабкості жіночої природи проходить через усю інтелектуальну історію Середньовіччя. Вона відбилася, зокрема, в популярному в цю епоху етимологічному поясненні сутності речей, що розробилося Ісидором Севільським у його «Етимологіях». Йдеться про те, що латинське слово *vir* («чоловік») походить від слова *vis* («сила»), а також має зв'язок зі словом *virtus* («чеснота»). Назва ж жінки (*mulier*) походить від прикметника (*mollis*), що означає «м'яка, розпещена, слабка» - а також і «порочна, чуттєва». У цьому контексті варто згадати також про невеличку лексичну дискусію, котра відбулася на Маконському соборі у 585 році. Підіймалося питання про те, чи може бути застосоване до жінки (*mulier*) слово *homo*, що почало витісняти із вжитку слово *vir* (чоловік). Саме ця маленька проблема пізніше почала маркуватися як суперечка священнослужителів щодо того, чи жінка має душу.

Тобто ми розуміємо, що це лише не більш, як міф, котрий вдало використовувався у повсякденному вжитку, але до дійсності ніякого відношення не мав. Зокрема, в науковій літературі можна знайти припущення щодо виникнення «подвійної моралі». Перш за все, наголошується про те, що існування жіночого питання в середні віки було зумовлене величезним надлишком жінок, відповідно це утворювало певний соціальний колапс.

Проте, тут варто і звернути увагу на безглузду статеву етику та подвійну мораль, панування яких викликало моральне приниження жінки, котре ми навряд чи можемо собі уявити». Лише ренесанс і реформація поклали початок нової оцінки піднятої проблематики та боротьби зі згубною подвійною мораллю, яка, однак, і досі не увінчалася ще перемогою» [17, с.48].

Не менш важливим є те, що у середньовічних медичних трактатах також є згадки про слабкість, м'якість, мінливості жіночої природи. Зокрема, Альберт Великий, який намагався поєднати теологію та медицину, вважав наче жінка походить від слабшого насіння, ніж чоловік. Микола де Ліра писав, що мінливість і слабкість жінки визначаються особливою конституцією, будовою її тіла – слабкою, м'якою та, знову ж таки, холодною.

У філософії Августина Аврелія, зокрема у праці «Про шлюб і хіть», жінка, як істота наділена статтю, ототожнювалася з гріховною чуттєвістю, яка перешкоджає єднанню з Богом. Однак виправданням жінки служить те, що душа її, так само, як і чоловіча, створена по образу і подоби Божій, а значить наділена розумом і може відчувати релігійні переживання. Отож, жінка може розраховувати на Спасіння. Жіноча природа отримана від праматері, теж підлягає виправданню. Над розумами стосовно первородного гріха, Августин Аврелій звертається до питання про свободу волі, яка охоплює й маніпуляцію чоловіком в історії гріхопадіння. Зокрема, Августин при трактуванні Книги Буття досить чітко вказав на те, що саме жінка несе за гріхопадіння більшу відповідальність, аніж чоловік. Підтвердженням даної тези ми можемо віднайти у «Про Книги буття буквально»: «..Він не хотів засмутити її; він вважав, що вона може знесилитися без його допомоги; він боявся, що коли він прожене її із серця, то це роз'єднання її кінець кінцем вб'є» [1, с. 482].

Але якщо ми говоримо про гріх, то завжди є шанс його спокути. Саме за це говорить Іриней у другому столітті: «З вини неслухняної діви людина була вражена і, після свого падіння, стала смертною; так само через Діву, Яка корилася Слову Божому, людина відродилася у джерелі життя [...] Так і Єва відновилася у Діві Марії, аби Діва стала заступницею іншої діви і непослух однієї був стертий та зруйновним послухом іншої» [63, с.33].

Одначе, для Августина характерне чітке розмежування між чоловічим та жіночим. Якщо перше виступає виключно активним, то друге – абсолютно пасивним. Ба більше, Блаженний був переконаний, що в чоловікові душа і

тіло утворюють гармонійний союз, а в жінці вони конфліктують. Таким чином, він пояснив чому жінка завжди була ближче до сатани, ніж чоловік. У жінці християнин любить те, що в ній є людського та ненавидить те, що є жіночого – головна ідея подвійності жіночої природи у Августина.

Не менш важливою у вивченні осмислення фемінності у Середньовіччі є філософія схоластів, зокрема Томи Аквінського. Ми відразу ж знаходимо знайомі положення, що жіноче - це тілесне, чоловіче - духовне. У своєму творі «Чи повинна людина любити свою матір більше, ніж батька?» Тома пише, що батько є більш досконалим началом, аніж мати. Адже батько – активне, а матір – всього-на-всього пасивне. Остання забезпечує безформну матерію тіла; свою ж форму, та ідею дитина успадковує через формотворчу силу, яка укладена в сімені батька. Отже, батька слід любити більше, аніж мати. Відомим є і той факт, що спираючись на ідеї Аристотеля, Тома полемізував з Августином, стверджуючи, що не тільки тіло, але й душа жінки не може дорівнювати чоловічій душі. Тому відповідальність за гріхопадіння не може бути покладена на неї: вона - не причина гріха, а всього лише пасивне знаряддя диявола. Така влучна і коротка фраза з часом настільки укоріниться у свідомості людства, що стане неможливим відділити жінку від Сатани.

Показовим тут є певний іконографічний аспект: змія-спокусника часто зображували із жіночим обличчям. Як правило, у вигляді двійника Єви. А якщо звернутися до відомої праці Томи, «Суми теології», то нас чекає ще більш надивовижне відкриття. Там автор гучно заявляє про те, що чоловік - початок і кінець жінки, як Бог початок і кінець всякого творіння. На його думку, шлюб - святе відтворення Христа, відповідно до якого жінка створена аби допомагати чоловікові. Аквінат не сумнівається, що вона, за своєю природою, призначена виключно для того, аби підкорятися. Її можна назвати помічницею чоловіка, але тільки в аспекті відтворення людського роду, адже якби мова йшла про справи, то інший чоловік міг би справитись більш ефективно.

Мало того, жінка не здатна нічому навчити, оскільки вчитель повинен вести за собою; вона ж може тільки слідувати за кимось. Однак відмітимо, автор припускав, що жінки можуть бути пророчицями, оскільки отримували свої видіння від Бога, без докладання будь-яких зусиль.

Негативний погляд на жінку, її природу і чесноти, безумовно, переважав, проте в середньовіччі існувала і традиція більш позитивного ставлення до жінки. Так, Петро Ломбардський опирається на те положення Книги Буття, згідно з яким жінка створена з ребра, а не з іншої частини тіла Адама. Слідуючи логіці автора, якби вона була створена з голови чоловіка, то повинна була б керувати ним; якби з ніг, то повинна була б служити йому. Але автор визначає її не як слугу або пана. Саме тому чоловік повинен розуміти необхідність жінки поруч з собою, як свого товариша, та «не нехтувати зв'язком любові» [63, с.122].

Разом із цим, ще більш високо оцінюється жінка деякими іншими авторами, хоча їхня позиція не відіграла вирішальну роль у формуванні середньовічних поглядів на підняту проблему. Наприклад, згадаємо проповідь «До всіх жінок» Гумберта Романського, монаха-домініканця. Автор переконаний: Бог створив чоловіка на землі, жінку ж - в раю; в той час як чоловік створений з праху земного, жінка ж - з людського ребра. Звідси і шляхетність жінок, котра виявляється в тому, як саме вони слідували за Месією. Та останнім аргументом ченця є те, що жінка перевищує чоловіка за славою, тому, що Богородиця розташована в ієрархії сил небесних над усіма, в тому числі над ангелами. У ній жіноча природа піднялася над чоловічою.

Уявлення про те, що жіноча душа рівна душі чоловіка, також дещо виправдовує жінку з точки зору Ієроніма Стридонського у «Листах до Лети» та Амвросія Медіоланського у «Про дівочтво та шлюб». Отці Церкви стверджували, що через цнотливість жінка може стати рівною чоловіків і розраховувати на Спасіння. Серед тих, хто найбільш прихильно ставився до природи жінки слід назвати Амвросія Медіоланського. Його ідеї

представляють для нас особливий інтерес тому, що з часом стали аргументами на захист жінки та активно використовувалися мислителями Середньовіччя. Амвросій фактично критикує ту точку зору, згідно з якою чоловік і жінка за своїм походженням не є рівними. А саме, для нього слова Господа про те, що «недобре чоловікові бути одному», сказані після створення Адама, він трактує як вказівку на те, що людство зможе бути досконалим тільки в тому випадку, коли до чоловічої статі буде додана жіноча. А. Мілано у цьому контексті вбачає віддалені уявлення про андрогінізм, чоловічо-жіночий характер людської сутності. Зокрема, найбільш відомими прихильниками концепції андрогінізму серед ранньохристиянських письменників були гностики та Оріген.

Амвросій переконаний, що жінка винна у гріхопадінні, проте принциповим для нього є той аспект, що чоловік теж причетний до відповідальності за відлучення людини від Бога. Він вдало акцентує свою увагу на наступному моменті: Єва перша піддалась спокусі, але вона пручалася перед силою Диявола, в той час як чоловік не чинив опору навіть перед «слабкою» жінкою. Для нас важливим є положення, котре сформульоване Амвросією, про те, що якщо з жінки-Єви почалося зло, то з жінки-Марії – добро. Звертає він увагу і на те, що Церква, котра вступає в містичний шлюб з Небесним Нареченим виявляється жіночого роду, а отже уподібнюється жінці. А щодо розрізнення між чоловіком та жінкою, то для нього існує лише біологічне, але ніяк не духовне.

Схожий погляд на осмислення фемінності можна знайти у кардинально іншій інтелектуальній праці, запропонованій Хільдегардою Бінгенською. Саме починаючи з нею, формують схеми апології жіночої природи, що якісно впливають на розуміння жінки та її місця у західноєвропейському середньовічному соціумі. Ця апологія засновується на тому, що жіноча слабкість та недосконалість Хільдегардою трактується як свята установка Бога. А тому, сцену гріхопадіння можна трактувати з позитивної точки зору.

Йдеться про те, що для людства та його спасіння принципово важливо, що саме жінка піддалася спокусі в Едемському саду. Інакше, якби це зробив досконалий Адам, людству досягнути спасіння було б неможливо. Що цікаво, у працях Хільдегарди тлумаченні душі також пов'язане із символікою статі, де душа - це чоловік. Щобільше, у трактаті «Книзі про божественні творіння», йдеться про розмірковування про природу душі і тіла, що розуміється як беззаперечна єдність, як я і єдність чоловіка та жінки. Доволі показовими у цьому ключі є погляди абатиси на те, що тіло було б нічим без душі, а душа не змогла б нічого подолати без діяння, у яке включене тіло. Що більш важливо, підтверджується це міркування про те, що якби чоловік був сам, або жінка зосталася самотньою, не з'явилася б жодна інша людина.

Не дивлячись на те, що може здатися, начебто таке тлумачення навпаки розділяє статі, але насправді йдеться про єдність у різноманітності. Хоча чоловіки та жінки очевидно відрізняються один від одного, але, за словами абатиси, вони однаково являються достойними, та в них обох приховану частину божественної таємниці. А усвідомлювати себе як людину можливо лише завдяки існуванню як чоловіків, так і жінок. Адже ще з Книги Буття ми розуміємо, що без жінки чоловік не міг би називатися чоловіком і навпаки. Жінка є розрадою для чоловіка, вони створені для того, аби жити один з одним, доповнювати та створювати повноту людської благості. А слідуючі Хільдегарді, чоловіче вказує на божественність, а жіноче – на людськість Ісуса Христа, що є двома різними сторонам однієї іпостасі, необхідно зливаючись і доповнюючи один одного.

Тобто, це стає лише підтвердженням нашої думки про те, що Хільдегарда розуміє необхідність усвідомлення рівності статей, де жодна не може бути вищою в чомусь за іншою. Можна впевнено стверджувати, що та подвійність сприйняття світу, яка притаманна середньовічній культурі, необхідність перенеслася на подвійну роздільність на чоловіче та жіноче, де воно протилежно єднається у природі Ісуса Христа. Така концепція Хільдегарди Бінгенської є абсолютно новаторською та

унікальною, а її інтелектуальний потенціал виявляється вдалося оцінити лише нині.

Часто оминають і роздуми над жіночим питанням у системі середньовічної проповіді.

Так, відомими є напрацювання домініканського священника Джордано да Піза. Характерними темами його проповідей є розуміння гріха, покаєння як засіб подолання гріха. Здається, тема є досить типовою для середньовічної релігійної проповіді, однак вражає і захоплює те, що Джордано розглядає пороки людей незалежно від їхньої статі. Тобто, розглядаючи численні «жіночі пороки» у проповідях, він не відносить їх до жінок. Ні, він навпаки навіть викриває чоловіків, що втягували у гріх своїх дружин, сестер, матерей. Джордано да Піза надзвичайно любив свою публіку і для нього являлось важливим завоювати її бодай таким чином, аби включити до своєї аудиторії жінок [79]. Проте, беззаперечно, він був новатором у своїй справі, який яскраво виражав розуміння того, що вже чинні схеми розуміння природи людей – не працюють. І для того, аби допомагати людям у своїй вірі досягти спасіння – важливо не розрізняти їх на чоловіків та жінок.

Ізотта Ногарола, до прикладу, теж відтворює наступні апологетичні схеми у своєму «Трактаті про рівний або нерівний гріх Адама і Єви». Вона, як і Августин Аврелій, пише про свободу волі Адама і підтверджує думки Хільдегарди Бінгенської, яка виправдовує слабкість жінки.

Ізотта також стверджує про те, що проступок Єви не такий страшний, як непослух Адама, адже саме йому Господь давав настанову не їсти плоди дерева пізнання. Окрім того, праматір піддалася спокусі змія, якого йменують як «мудрого», а чоловік не встояв перед словами «недосконалої» жінки. Ізотта робить наступні висновки, що не гординя рухала Євою, а бажання пізнання. Поет Бокаччо теж займається апологією жінки, посилається на приклади найбільш відомих жінок, проте називає їх «винятком з правила».

Найбільш розвернуту систему апології жіночої природи описує Крістіна Пізанська у своїй книзі «Про град жіночий». Крістіна знаходила позитивні сторони у вчинкові Єви, а також неодноразово приводить у приклад достойних жінок. Крістіна пише про те, що хоча жінка вчинила первородний гріх та низько впала в очах суспільства, але в рази підійнялась над собою завдяки тому, що через Діву Марію людство віднайшло зв'язок з Богом.

Йохан Хейзінга згадував про неї наступним чином: «Ця відважна захисниця прав жінок і жіночої честі звертається до бога любові з поетичним посланням, яке б містило скаргу жінок на обмани і образи з боку чоловіків» [82,с.128].

Особливої уваги заслуговують ідеї Крістіни, щодо того, що уявлення про жінку визначаються установками патріархального суспільства, а не власне її особистісними якостями і діями. Крістіна стверджує, що не статеві відмінності мають бути основою для порівняння людей, а їх чесноти. Для своєї епохи її слова виявляються надто радикальними та сучасними, а сама авторка неодноразово вступала у суперечки та відверті протести проти обмовлянь жінок, які, на її думку, засновувалися на чоловічих забобонах або заздрощах. Вона виявляє себе як справді «інша», крізь призму притаманних для середньовічної культурної та релігійної традиції норм та правил поведінки. Її критичне осмислення релігійної дійсності та абсурдність самих ситуацій, в яких звинувачували жінок, породжували ту силу, яка формувала якісно новий рівень осмислення фемінного та вплинула на розвиток феміністичної думки не одного покоління.

Досить показовими у цьому плані можуть виступити проповіді італійського священника Бернардіна Сієнського. У циклі своїх проповідей, як про це згадує А. Топорова, Бернардин висвітлює досить чітку, традиційну та новаторську одночасно позицію стосовно жінок. Річ у тім, що основою його аудиторією були жінки і, в більшості, проповіді були звернені до них. Манера його проповідування мала дещо театральний, експромтний характер.

Він міг звертатися до жінок у натовпі, критикувати їх або давати поради. Його розуміння жінки у суспільстві зводилося до таких моделей поведінки: діви, дружини або вдови.

Відповідно, бачення призначення жінки передбачало набір певних якостей, як от хазяйновитість, покірність, ведення домашнього хазяйства. Якісно відмінним виявляється те, що завдяки усім вищезгаданим якостям, для Бернардіно, жінка являється на рівні з чоловіком. Його проповіді направленні були не на засудження жінки, а навпаки – заради допомоги. Він вказував у проповідях шлях до ідеалу і сам ідеал – Діву Марію. Ми розуміємо, що Бернардіно, з одного боку, все ще тримав жінок у межах певних соціокультурних моделей поведінки і надалі транслював необхідні для церкви жіночі чесноти, але з іншого – робив це у радикально інший спосіб – через слова, які вказували шлях до самовдосконалення.

Таким чином, можна підсумувати наступні положення.

Перш за все, варто виділити декілька найбільш популярних моделей сприйняття жінки у середньовічному соціумі. Це утвердження, з одного боку, думки про недосконалість жінки, посилення на Божий задум у цьому питанні. Визнання провини жінки у гріхопадінні, з чого слідує закономірне підпорядкування чоловікові. Цієї думки дотримувалися Августин Аврелій, Тома Аквінський, Ісидор Севільський, Тертуліан.

З іншого боку, не можна виключати наявність і тих, хто займався роздумами над апологією жіночої природи. Як правило, автори осмислювали фемінність не через протиставлення жінки та чоловіка, а через розуміння особливостей обох статей та акцентуації на тому, що їх об'єднує. Бралися до уваги позитивні вчинки жінок, їхня діяльність та їхній вплив на соціокультурний простір, а також переосмислювалася їхній онтологічний статус у християнстві. Цим займалися: Амвросій Медіоланський, Ієронім Стридонський, Крістіна Пізанська, Хіледегарда Бінгеська, Ізотта Ногаролла.

РОЗДІЛ 3.

БІБЛІЙНІ ЖІНОЧІ ОБРАЗИ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНІ МОДЕЛІ ПОВЕДІНКИ У ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ: ЄВА, ДІВА МАРІЯ І МАРІЯ МАГДАЛИНА

Осягнення природи і призначення жінки середньовічні мислителі традиційно розглядали у системі протиставлення Єви та Марії. Ті, хто були переконані у недосконалості жінки в фізичному, інтелектуальному та моральному аспектах, зазвичай апелювали до проблеми створення людини. По-перше, увагу звертали на те, що жінка створена Богом не одночасно з чоловіком, а після нього, для нього і з його ребра. По-друге, в розповіді про створення людини не згадується, чи вдихнув Бог у Єву живу душу. Пізніше апостол Павло, аби обґрунтувати підлегле становище жінки, посилається на порядок «творіння» і на гріхопадіння людини: «Адам бо був створений перше, а Єва потому. І Адам не був зведений, але, зведена будучи, жінка попала в переступ [I Тим.2: 13-14]»[9].

Ж. Ле Грофф, згідно з традиційним богословським тлумаченням, нагадує про те, що Адам і Єва шукали в яблуці частку божественного знання. Однак для народної культури виявилось простіше тлумачити поїдання яблука прабатьками як символічний сексуальний контакт, а не символ тяжіння до пізнання. Таким чином, досить вигідно можна було трактувати первородний гріх як перемогу тілесного, котре ототожнювалось з жіночим началом, над духовним (відповідно, чоловічим). Підтвердження цьому вбачали і в характері покарання перших людей: вони втратили безсмертя і відтепер були змушені в поті чола свого дбати про хліб насущний, а конкретно жінка отримала додаткову кару — в стражданнях народжувати на світ дітей. Тому

не дивно, що аж до XIII століття Єва розглядалася як головна винуватиця гріхопадіння, а нападки на неї особливо посилювалися в XI-XII ст.

Проте, в XIII частина вини справедливо була знята, адже згідно із вченням Аристотеля, котре вдало засвоїли схоласти, жінка не могла бути причиною або ініціатором чого-небудь, в тому числі і гріхопадіння. Проте, наприклад, Іоанн Скотт Еріугена у своєму трактаті «Про поділ природи» все-таки вбачав причину гріхопадіння саме у Єві, апелюючи до співвідношень чуттєвого (жіночого) та розумного (чоловічого). Тобто, чоловік і дружина являють собою дві сторони однієї загальної людської сутності. Таким чином, ми розуміємо, що актуалізується не лише протиставлення тілесного та духовного, але й чуттєвого та розумного.

Так, слідуючи Еріугену, Єва являє собою емоційну частину природу Адама, що, своєю чергою, виокремилася від його чоловічої, розумної природи при створенні. А те, що Єва була створена під час сну Адама, себто вказує на те, що це був «сон розуму», який ухилився у бік почуттів, а, отже, у бік небезпеки. Відповідно, причиною гріхопадіння стає перемога «жіночої чуттєвості» над «чоловічою раціональністю», що провокує появу наступних негативних конотацій стосовно розуміння жінки та всього жіночого. Жінка стає тією, що являє собою небезпеку, а основна небезпека для середньовічної людини – це зійти зі шляху, запропонованого Богом та потрапити у пастку диявола [22].

Ми бачимо, що протиставлення фемінного та маскулінного у середньовічній релігійній традиції є частиною загального бінарного сприйняття світу. Саме завдяки цьому, біблійний образ Єви стає загальноновизнаним образом-символом. Тому кожна жінка порівнювалася і навіть ототожнювалася з праматір'ю. Такий архетипічний образ виділяється і яскраво протиставляється іншим. Тому, якщо середньовічна людина стикалась з архетипічним образом та пронизалась ним, то очевидно виникав певний емоційний резонанс. А це, своєю чергою, провокує затоплення свідомості відповідними символами, що пов'язані з цим архетипом.

Тобто, зрозумілим стає і систематичне звинувачення у гордині, легковажності, нестриманості та незнанні усіх тих, хто пішов від неї. Таке уподібнення призвело до викривленого розуміння особистої відповідальності кожної жінки за гріхопадіння. При цьому, часто негативне ставлення до жіночого початку виводиться з «гріховного» прагнення Єви до пізнання, котре було названо божественною таємницею та слідом заборонене для пізнання. Крім того, вищезгадані фактори сприяють зведенню жіночої природи до сексуальності. «Патріархальна релігія і етика пов'язують жінку і секс в одне, як якби вся важкість відповідальності й ганьби, слідуючи патріархальним поняттям, що супроводжує секс, лежала виключно на совісті жінки. Тобто, секс сприймається як нечистий, гріховний і виснажливий та має відношення тільки до жінки, чоловіча ж ідентичність виявляється людською, а не сексуальною» [13, с.8].

Таким чином, за допомогою патріархальної інтерпретації міфу про гріхопадіння, автоматично скасовується позитивне сприйняття жіночих міфів про Богиню-матір, а жінка зводиться в підлегле чоловікові положення, стаючи, за словами М. Лютера, «блудницею чортовою» [22,с.33-37].

Проте, якщо у старі часи з Єви почалося зло, то у нові – саме з Марії почалося добро. Ще більше новаторським виявилось і розуміння того, що еклезія - Церква, котра вступає в містичний шлюб з Небесним Нареченим (Христом) - теж жіночого роду. «Назвемо ми Її Церквою або Дівою Марією немає значення: Марія і Церква - одне і те ж, одне і те ж чудо. Марія, що носить божественне дитя, - перша Церква. Вона - жінка, яку Бог створив в любові Своїй, а Церква - людство, яке Він полюбив і освятив У Христі. Ця досконала Дружина – повна сприйнятливості до Духу, сама смиренність, земля, яка приймає насіння, бажаним Богом, заради породження на світ рятівної сили і поразки супротивника. Вона «канал» Його благодаті ...» [32,с.68]. Тут відразу хотілось би відзначити, що завдяки «моделі» Марії у Новому Завіті – остаточно зруйновано ту систему світу, у якій жінка була

визначена як «порочна». Образ «Матері Ісуса», як її іменує виключно Іоанн, пронизує всі християнські передання.

Тобто, якщо Ісус дійсно «син Марії» і якщо Марія дійсно «мати Ісуса», то це означає, що назавжди скасована доля, на яку Єва начебто приречена своїх дочок. П'єр Дюмулен ще більш розширює думку про місію Матері, котра закладена в її образі: «Біля підніжжя Хреста її материнство знаходить свій вищий прояв: Вона стає Матір'ю кожного учня, Матір'ю Церкви» [32,с.78]. Застосовуючи до розповіді Луки біблійну схему, згідно з якою обраність обумовлена внутрішнім покликанням до цієї місії, можна додати, що місія Діви Марії - її материнство. Це материнство бере початок в її покликанні, а воно є не що інше, як плід її благословенної обраності. Ще до початку світу Бог «визначив» її. Іоанн із задоволенням підкреслює це вселенське материнство через гру присвійними займенниками: «При Хресті Ісуса стояла Матір Його ... Ісус, побачивши Матір, ... то каже до матері: Жінко ось син твій. Потім каже до учня: Ось мати твоя. І від тієї хвили учень узяв її до себе [Ін.19,25-27]» [9].

У літературі Марію часто називають «новою Євою», однак це радше через надважливий сенс, що закладений в неї. Не дарма, що у Середньовіччі утворилась велика кількість гімнів, що прославляють Матір Божу: «Salve Regina», «Regina caeli», «Alma Redemptoris Mater». Адже Марія виявилась ідеальною Дружиною, яка вступає у містичний Союз і яку увінчує Христос. Проголошується наступне: «Вона Єдина з усіх жінок, яку вподобав Господь» [63, с.75]. Насправді, такі слова стають дієвим аспектом у розумінні фемінності та моделі Діви Марії у християнській релігійній традиції. Таким чином уможлиблювалось просте, народне розуміння Діви Марії як єдиної достойної жінки, яку визнає сам Бог, одночасно визначаючи усіх інших жінок як таких, які не варті його уваги.

Проте, для широкого культурного та релігійного розуміння, саме ключовий образ Марії усунув будь-який привід думати, себто кожна жінка за своєю природою таїть в собі смерть для чоловіка, водночас являючи собою

головну і вічну причину гріха. З погляду історії, яку нам розкриває Святе Письмо, Марія постає уособленням такої людськості, якою вона була первинно замислена і створена. Ба більше, ця людськість поєднана з Творцем послухом та вірністю, головними християнськими чеснотами.

Дослідниця Анн-Марі Пелетьє стверджує, що «простежуючи старозавітне коріння Марії, ми відкриваємо, що покірність не є наслідком власне жіночої пасивності, як про це полюблили висловлюватися християнські богослови. Ми переконуємося, що «зберігати, роздумуючи в своїм серці [Лк.2:19] пам'ять про події, слова та заповіді Божі – це не що інше, як завдання та місія всього Ізраїлю. Подібним чином визначення Марії як «служині» точно відповідає образу Ізраїлю як слуги Всевишнього» [63,с.32].

Та разом із цим А. Мілано зазначає, що якщо в багатьох культурах і релігіях жінку охоче асоціюють із землею, то Буття пов'язує її з життям. Адже «її ім'я за своєю природою - Єва, «жива», «матір всього живого [Бут.:20]» [9]. Саме завдяки цьому назавжди встановлюється материнська підстава приходу у світ кожної людини. І хоча після гріхопадіння жінка народжує в муках, але кінець кінцем вона тріумфує над смертю.

Тобто, це дає підставу стверджувати про те, що в образі Діви Марії втілена сотеріологічна місія жінки. В Євангеліях, якщо читати їх з «відкритим серцем», «уважно і співчутливо», то образ Діви Марії не постає як «ідея» жінки, «вічна жіночність», тендітна і водночас сильна міфологічна жінка, владна і піддатлива, котра шанує чоловіка. Вона уособлює собою ідеал фемінності.

У вищезгаданих працях Хільдегади Бінгенської теж можна знайти доволі показові погляди на Діву Марію, а саме: «Лише з Твого лона, о вранішня зоре, сонце зійшло, яке стерло гріх Єви і принесло благословення, якого Єва не мала....» [11, с.99]. Тобто, ми розуміємо, що Діва Марія постає як «цілителька ..., яка вилікувала гіркі, смертельні рани, що заподіяла Єва творінню, ... повернула те, що Єва в гордощах своїх забрала», а Єва – як

така, яка «зіпсувала творіння Бога» [11, с.88-91]. Тобто, Єва виступає у межах християнської релігійної традиції як антиідеал фемінності.

Відчувається наявна амбівалентність поглядів, що висвітлює дві різних моделі фемінності, але виявляється однаково необхідними для людського існування, для християнської історії. Глибокий символізм самої середньовічної культури спрямовує увагу дослідників на те, що людина, а не тільки жінка, потребує відновлення зв'язку з Богом. Хоч і «жіноча слабкість» створила світ, але виявляється вкоріненою у світобудову, виявляється необхідною. А це значить, що відновити зв'язок можливо лише шляхом слідування та розкриття символів, що закодовані у реальному світі. Одним з таких символів мудрого пізнання виявляється Діва Марія. Хільдегарда пише про те, що саме з лона Діви Марії постало інше життя, відмінне від того, якого Адам позбавив своїх дітей. Тобто, Марія стає новим життям, уособленням спасіння.

Ба більше, Хільдегарда Бінгенська теж дотримувалася тієї думки, що образ Діви Марії являється прообразом створення Церкви. Адже вона виступає як осередком материнської любові Бога, яку дослідниця Барбара Ньюман йменує жіночим аспектом Бога. Слідуючи цим думкам, можна дійти до наступного: жінка може виступати тим символом, який виражає сповна того, що є земного та того, що є небесним. Саме завдяки цим двом елементам жінка може творити дім мудрості, що виражається у проєкції на порятунк та вічне життя. Ми вбачаємо традицію зображення жінки, як Церкви, зокрема у Хільдегарди Бінгенської, продовженням патристичної традиції, що слідує ще від «Пастора Герми».

На додаток, Діва Марія у середньовічному соціумі являла собою образ ідеальної жінки, була осередком усіх чеснот: Смирення, Любові, Страху Божого, Слухняності, Віри, Надії, Цнотливості, Невинності, Нехтування світом, Небесної Любові, Дисципліни, Скромності, Милосердя, Перемоги, Поміркованості, Терплячості. Середньовічні автори всіляко підкреслювали

винятковість Богоматері, а отже реабілітація жіночої природи не могла бути повною.

Відповідно, материнство як особлива місія жінки (Діви Марії) стала спокутою первородного гріха Єви. Однак ця спокута, все-таки, виявлялася лише умовною, адже образ Діви Марії не повністю витіснив образ Єви, а скоріше лише врівноважив його [41, с.38]. І той шлях, котрий пропонувався «земним жінкам» задля їх порятунку, як правило, був вкрай неможливим для реалізації. Тому Діва Марія для середньовічного суспільства залишалася радше недосяжним ідеалом, аніж практичним втіленням можливості наблизитися до Господа. Д. Букатова зазначає, що особливо очевидним це стало в XI-XII століттях, коли поширення культу Діви Марії, що відбувалося на тлі мізогонних процесів у суспільстві, зробило шлях жіночої природи до жіночого ідеалу непереборним.

Однак, тут ми стикаємося з серйозними запереченнями, котрі нерозривно пов'язані з образом і культом Діви Марії. На думку К. Потехіної, ця жіноча модель лише укріпила патріархальні структури пригноблення жінок і являє собою «релігійну проєкцію чоловічої безшлюбної священицької ієрархії; проєкцію, яка ідеологічно узаконила панування чоловіків у суспільстві» [65,с.303-307].

Образ соціокультурної моделі Діви Марії зовсім не склав альтернативу у вигляді сильної жіночої фігури, здатної стати для всіх жінок надією на інтелектуальний прогрес, незалежну ідентичність, повну сексуальну реалізацію. Навпаки, ця біблійна модель жінки, з одного боку, ідеалізує невинність на противагу сексуальності; а з іншого, односторонньо ототожнює ідеал жіночності з материнством, та з релігійних позицій вихваляє послух, смирення, пасивність, підпорядкування як головні чесноти жінки. «Ця Марія не може стати для жінок прикладом, що надихає на боротьбу за звільнення, ні як людська істота жіночої природи (вона залежна), ні як обожнена Мадонна (але не цілком божественна)» [65,с.303-307].

Однак, існувала й не менш важлива інша біблійна модель жінки, котра істотно пом'якшує вже наявну парадигму амбівалентності образів жінки у християнстві. Мова йде про вельмишановний Західною церквою образ Марії Магдалини. Принагідно варто зазначити, що узагальнений образ цієї жінки виник в результаті ототожнення трьох євангельських героїнь: 1) безіменної грішниці, яка в домі фарисея Симона омивала ноги Ісуса сльозами та отирала їх своїм волоссям, умазала запашним миром [Лк. 7:37-50]; 2) Марії з Віфанії, сестри Марфи та Лазаря, якого воскресив Ісус на її прохання [Ін. 11:1-45; 12:1-8]; 3) жінки, зціленої Христом від одержимості сімома бісами, що стала його ученицею на ім'я – Марія Магдалина [Мк. 16:9; Лк. 8:2].

З одного боку, ім'я Магдалини заведено зводити до назви населеного пункту, що не згадується у Новому Завіті. Проте часто корінь цього слова виводять з кореня слова, що означає «вежа». У цьому ключі принагідно варто зазначити, що у середньовічній релігійній традиції вежа символізує церкву. Вежа неприступна, вона асоціюється із військовою міццю, що є однією з рис архетипічного образу Марії Магдалини. Тобто, поруч з Дівою Марією, Марія Магдалина утілює образ материнської фігури, яка охороняє і захищає своїх дітей. Наявність такої риси характеру у Матері-Церкви, що постійно перебуває у протистоянні внутрішнім і зовнішнім небезпекам, збігається з образом Діви Марії. Тобто, парадоксальним чином поєднується одними символічними конотаціями образи як Матері Спасителя, так і «великої грішниці».

М. Бокслер пише, що на образ грішниці вплинула асоціація «семи бісів», в зазначеному епізоді, з сімома смертними гріхами, серед яких є і перелюбство. Через те, що її гріхи мають сексуальний характер, то, слідуючи логіці середньовічних мислителів, справедливо буде їх застосовувати до категорії специфічних жіночих гріхів. Наприклад, в епізоді побиття камінням жінки, що була «в перелюбі схоплена», її вина називається прямо [Ін. 8: 4-7]. В іншій євангельській історії про жінку, котра помазувала ноги Ісуса Христа дорогоцінним миром, сказано про те, що «прощаються гріхи її

численні за те, що вона полюбила багато, а кому мало прощається, той мало любить [Лк. 7: 47]» [9]. Ні в одному євангельському епізоді, де згадується ім'я Марії Магдалини, немає ні згадки про те, що саме вона була «грішницею», «перелюбницею» або «блудницею».

Не менш важливим є той факт, що існує інший бік Марії Магдалини. Євангелія її знають також як віддану послідовницю Христа [Мк. 15: 40-41; Лк. 8:3], свідка Його хресної смерті [Мф.27:61], як мирносицю. Варто зазначити, що вперше Папа Григорій Великий ототожнив три різних євангельських образи жінок в один. Трапилось це 21 вересня 591 року, коли він виголосив в базиліці Святого Климента в Римі наступне: «Ми віримо в те, що ця жінка [Марія Магдалина], яку Лука називає грішницею, яку Іоанн називає Марією Магдалиною, і є та сама Марія, з якої, як сказано у Марка, було вигнано сім бісів»[41,с.40].

Таким чином, аж до VI ст. в релігійній літературі остаточно закріплюється цей компілятивний образ Марії Магдалини, як про це пише Ж. Даларен. Попри те, що існувала і відмінна думка стосовно трьох «збірних» жіночих образів у Новому Завіті, філологу й богослову Жаку Лефевру так і не вдалося довести, що в Євангеліях йдеться про трьох різних жінок.

З часом, до цього образу починаються додаватись інші конотації. У IX ст. в Південній Італії з'являється латинською мовою агіографічний виклад історії Марії Магдалини «Vita eremitica». Саме тут, до вищезгаданого компілятивного образу Марії Магдалини, приєднуються риси святої Марії Єгипетської. Зокрема, популярними стають мотиви розповідей про те, що Марія Магдалина, після смерті та воскресіння Христа, перебуває вдалині від дому, в образі жінки, що постійно спокутує свої гріхи, виснажує себе молитвою та голодом [41, с. 42].

Отож, ми бачимо, що перша жінка стала причиною гріхопадіння, а інша – Марія Магдалина – сповістила про воскресіння Ісуса Христа і, таким чином, про близькість порятунку для усього людства. Образ Марії

Магдалини виник з прірви між двома діаметрально протилежними символами. Ніколи її пам'ять не шанували так ревно, як в XI й XII ст. Хоча історія Магдалини сходить до Євангелія, про що ми говорили раніше, проте раптово необхідність в її присутності у Середньовіччі загострюється, як про це згадує А. Супріянович.

Важливо зазначити, що дослідники викривають наступні тлумачення. Історія Марії Магдалини була однією з улюблених «казок» Середньовіччя. Варто зазначити, що архетипи персонажів та сюжетів, котрі втілені у билинах, легендах та іншій народній творчості, знаходиться дуже глибоко у колективному несвідомому. Значить, вони необхідно проєктуються на навколишню дійсність, отже сильно впливають на сприйняття реальних речей. Поза сумнівом, що така архетипічна схема вплинула безпосередньо на те, якою Марія Магдалина постала у християнській традиції та яке місце і роль їй виділені на сьогодні [42, с.218]. Відповідно, вона давала невелику, проте реальну надію, пов'язану зі сповіддю, покаяттям і епітимією; надію, що відкривала середній шлях між вічним життям і вічним прокляттям. Цей третій шлях має відношення до зародження уявлень про Чистилище як третього місця загробного життя, між пеклом та раєм.

Проте, беззаперечним залишається той факт, що реальним, земним жінкам, котрі могли слідувати образу Марії Магдалини доводилося двічі спокутувати свою провину: перший раз - розплачуватися за нещастя народитися грішними; другий раз - за нещастя народитися жінками. Т. Рябова вказує, що історія шанування Марії Магдалини досить тривала, а ареал поширення популярності не лише обмежується Францією, але й охоплює Німеччину та Італію. Що більше, в італійській іконографії навіть існувала тенденція змішувати образи святого Франциска і Марії Магдалини – один із небагатьох іконографічних прикладів, де статеві відмінності стираються. У живописі і скульптурі XV в. розпущене, руде волосся жінки-грішниці стає впізнаваним символом [41, с.342].

Таким чином, через покаяння, спокуту та смирення гріховної плоті Марія Магдалина майже досягла висот, котрі порівняні тільки з тими, що були доступні Діві Марії. Окрім цього, через усю «жіночу історію» прослідковується ідея жіночої активності, що, у своїй суті, є протиставленням «цікавості» Єви до забороненого плоду в порівнянні з ревним прагненням до спокути гріхів Марією Магдалиною. Тобто, у цьому контексті, починається біблійна «легітимізація» жіночої активності, її богоугодна спрямованість. Тому саме цей жіночий образ виступав виправданням практичного включення жінки у соціум, за умови служінню виключно встановленому порядку. Він, безумовно, був направлений на реалізацію тих функцій та завдань, що диктувалися церквою та державою у середньовічному соціумі. Усі ці соціокультурні моделі виявляють себе як зображення того, яким чином жінка могла бути включена у громадський порядок західноєвропейського середньовіччя.

Шанувалась та жінка, котра не забувала про численні вади Єви, проте усвідомлювала та приймала своє місце у «земній» ієрархії. Саме тому, під контролем Церкви, держави і свого чоловіка, жінка повинна була, як і Марія Магдалина, без кінця каятися та вгамовувати свою гріховну природу, проте проявляти прагнення до богоугодного способу існування, орієнтуючись на ті чесноти, котрі увінчувала у собі Діва Марія.

Отже, у рамках християнської західноєвропейської середньовічної культури були виявлені ті характерні релігійно зумовлені риси сприйняття світу, що визначали місце жінки у релігійному соціумі. Перша за все, мова йде про її підлегле становище у соціальній ієрархії, що являлось незмінним та більшою мірою зумовленим наявністю біблійних персонажів Єви, Діві Марії та Марії Магдалини. По-друге, Єва та Діва Марія є амбівалентними образами, що протилежні за своїми ціннісними навантаженнями.

Своєю чергою, необхідним виявився й образ Марії Магдалини, що повною мірою врівноважує образи праматері та Богородиці та одночасно виявляючи собою доволі реалістичну соціокультурну жіночу модель. Тобто,

Єва служила нагадуванням про численні жіночі пороки. А Марія Магдалина являла собою модель жінки, що могла бути допущеною до «включення» у західноєвропейський середньовічний соціум, та відповідала наявним уявленням про жінку, одночасно претендуючи на активний шлях до «жіночого ідеалу» Діви Марії.

Також, завдяки цьому, вдалось простежити наявну амбівалентність у сприйнятті чуттєвого, ірраціонального та тілесного. Тобто того, що фактично ототожнювалося з жінкою. Саме це вплинуло на формування проблеми жіночої природи та її постійного переосмислення в інтелектуальній та духовній традиції християнства. Загальна мізогонічна спрямованість всього культурного та соціального простору середньовічного суспільства зумовила дещо дискримінаційний характер включення жінки у релігійний та громадський простір.

Адже, необхідність її включення була очевидною: жінка могла виконувати ті соціально значущі функції у релігійно-культурному житті, котрі не могли бути делеговані на чоловіків. Тому межі її існування були чітко визначені, беззаперечно пов'язані з наявними уявленнями про неї, реалізовані виключно у межах тих видів діяльностей та соціальних інститутів, що диктувалися церквою та державою. Уся ця «панівна ідеологія», більшою мірою, трималася на біблійних епізодах, що транслиювалися як виправдання мізогонії.

ВИСНОВКИ

Згідно з поставленими у вступі метою та завданнями дослідження, ми дійшли до наступних висновків :

Перш за все, біблійна традиція розуміння жінки та її місця серед суспільних відносин, при максимально детальному вивченні, не несе тієї деструктивної сили, яку надали їй згодом богослови та філософи. Проте, беззаперечним залишається той факт, що кожна жінка, котра згадується у Святому Письмі – не випадкова і символічна. І досліджувати, яке смислове навантаження закладається у неї - можливо у багатьох аспектах.

Проте незмінним є те, що вона – модель дії Бога, уособлення Царства Божого. І хоча богословська традиція наполягає на рівності між творіннями Божими, але при цьому відзначають, що вона можлива лише у випадку духовного злиття з Богом. В той час як можливість жіночої реалізації у світі обмежувалася материнством або чернецтвом.

Після розгляду онтологічного статусу жінки, ми дійшли до висновку, що питання про створення людини, гріхопадіння, взаємостосунки між чоловіком і жінкою, відбивають саме чоловічий духовний досвід. Результатом цього стало розуміння жінки, як «підлеглої» чоловіка, котрий має її направляти як у релігійному, так і суспільному житті.

Наступне - це те, що жінка могла досягти «досконалості» лише у тих випадках, коли долала свою «гріховну» природу і, таким чином, уподібнювалась чоловікові. Це твердження ґрунтується на тих положеннях середньовічної інтелектуальної традиції, котрі детермінують усе фемінне як «слабке за своєю природою» та «недосконале». Звідси можна дійти до наступного висновку, що завдяки теологічним та філософським обґрунтуванням, почала поширюватись ідеологія жіночої вторинності. Себто жінка - відхилення від людської «норми». Разом з тим, необхідно підкреслити, що кожна із зазначених причин формування образу жінки, діяла не відокремлено, а в системі складних взаємозв'язків і взаємозумовленостей.

При цьому, причина виключення жінки з сутнісного простору людини, розуміння її і всього жіночого як «особливого», в певному сенсі «дефектного», призвело до явної, а потім і до завуальованої мізогонії. Жінка, завдячуючи багаторічній дуалістичній направленості філософської дискусії, знайшла себе у ніші тілесного, чуттєвого, іманентного буття. І, відповідно, вона протиставлена чоловічому логосу, необхідно являючи собою ірраціональне, алогічне і, як наслідок, те, що несе загрозу усього розумному.

Суперечливість усіх ймовірних теорій щодо природи й призначення жінки, при загальній очевидній мізогоністичній спрямованості, містить ряд виправдувальних схем, або апологій. Найбільш поширеними виявляються уявлення про андрогінність душі та уявлення про жіночу недосконалість як Божий задум. Необхідність часткової реабілітації жінки у період Пізнього Середньовіччя виявляється очевидно необхідною у зв'язку зі висхідним включенням жінок у громадський порядок та покладенням на них соціально-значущих ролей у культурному та релігійному просторах Середньовіччя.

Своєю чергою, возвеличення смиренності перед волею Господа являло собою соціокультурну, релігійно зумовлену модель підпорядкування жінки нескінченній кількості правил, що створювалися моралістами та проповідниками. А історії трьох біблійних жінок справили найбільш

істотний вплив на формування середньовічних уявлень про жінку у соціумі. Тобто, образи Єви й Діви Марії, що належать до символічного простору ідеального, виявлялися взаємопов'язані та врівноважені через образ Марії Магдалини, що належить до реального простору повсякденності. Ми розуміємо, що образ Єви, яка вступила в зв'язок з дияволом, і образ Марії, яка погубила диявола - дві сторони однієї медалі. Таким чином, ця амбівалентність жіночої природи є певним інваріантом, який притаманний андроцентричній культурі як такій.

Ймовірно, що внутрішня протилежність середньовічних уявлень про природу та призначення жінки була пов'язана з необхідністю встановлення певних релігійних, а отже і культурних основ для включення її в соціум. Ця необхідність зумовлювалась потребами середньовічної культури у рядові специфічних жіночих функцій, які необхідно реалізовувались через призму релігійного «сприйняття» жінки, що дозволяло легітимізувати жіночий досвід та уможлиблювало реалізацію жінкою її «функціонального» призначення у межах середньовічної релігійної культури.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин А. О супружестве и похоти / А. Августин / Философия любви в 2-х т. Т.2. – М.: Политиздат, 1990. – С. 480-490.
2. Аквинский Ф. Сумма теологии / Ф. Аквинский. – К.: Нина-Центр, 2005.– 576 с.
3. Амвросий Медиоланский. О девстве и браке / Пер. с лат. А. Вознесенский под. ред. Л. Писарева. – Казань : Казанская духовная академия, 1901. – 266 с.
4. Амвросий Медиоланский. Проповеди / Амвросий Медиоланский. – М., 1807. – 440с.
5. Аристова М. В. Существование женщины между мифом (традицией) и логосом (разумом) [Электронный ресурс] // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2018. №2. URL: <http://journals.mosgu.ru/trudy/article/view/694>
6. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983.– 840 с.
7. Башинська Л. В. Жінка в домашніх турботах: за творами авторів XIV–XV століття / Л. В. Башинська // Наукові записки. Том 27. Історичні науки. – С. 63–71.

8. Бер-Сижель Э. Служение женщины в Церкви / Э. Бер-Сижель / пер. с фр. А. Бакулов. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. – 220 с.
9. Біблія: Святе Письмо / пер. І. Огієнка – Випр. вид. – К.: Асоціація «Духовне відродження» / Дорога Правди: Книгоноша, 2015 – 1226 с.
10. Білик А. Д. Біблійні жінки. Новий Завіт. / А. Д. Білик. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2011. – 144 с.
11. Бингенская Хильдегарда. Гимны / Хильдегарда Бингенская // Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. – М.: Наука, 1972. – 532 с.
12. Блаженный Иероним Стридонский. Да будут одежды твои светлы: Сб. писем. // Иероним Стридонский. -М., 2006. С. 21 - 408.
13. Бовуар де С. Второй пол / Симона де Бовуар. – М.: Прогресс, 1997. – 832с.
14. Бокэм Р. Иисус и женщины - Роль женщин в общине Иисуса и в первоначальном христианстве / Р. Бокэм / Перевод с английского Н.Л. Холмогоровой. – Москва: Эксмо, 2015. – 496 с.
15. Брайсон В. Политическая теория феминизма / В. Брайсон / Пер. с англ. О. Липовской и Т. Липовской. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея 2001. – 304 с.
16. Брандт Г.А. Человек на обочине, или «место» женщины в истории европейской философии / Г.А. Брандт // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. – М.: ИВИ РАН, 2002 – с.7-33.
17. Бюхер К. Женский вопрос в средние века / К. Бюхер / Пер. с нем. Л.С.Зака. – Одесса: Юж.-рус. о-во печ. дела, 1896. – 48 с.
18. Букатова Д. М. Христианская концепция брака и ее роль в формировании средневековых гендерных идеологий / Д.М. Букатова // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – № 4. – С. 253–256.

19. Винцент из Бове. О наставлении детей знатных граждан (избранные главы) / Винцент из Бове / Пер. Н. В. Ревякиной, Т. Б. Рябовой // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. 2. – М.: АО Аспект Прес, 1994. – С. 111-137.
20. Волчков А.С. Пророчица, девственница, блудница... Женщина и женское в раннем христианстве // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2007/14. / А. С. Волчков // - С. 121-145.
21. Воробьева М. В. Женский образ верховного божества в формировании традиций и стереотипов / М.В. Воробьева // Общество в гендерной перспективе. – Великий Новгород, 2002. – с. 46-49.
22. Ворошилова О. Н. Образ женщины в религиях / О. Н. Ворошилова // Научно-методический электронный журнал «Концепт». Т. 23 – 2017. – С. 33–37.
23. Гендер и общество в истории / под ред. Л. П. Репиной, А. В. Сто- Г34 говой, А. Г. Суприянович. — СПб.: Алетейя, 2007. — 696 с. — (Серия «Гендерные исследования»).
24. Глубоковский Н. Н. Послание Галатам // Православная Богословская Энциклопедия / Н. Н. Глубоковский. – СПб.: Издание Петроград. Приложение к духовному журналу «Странник», 1903. – Т. 4. – 30 с.
25. Григоровский М. Учение святителя Иоанна Златоуста о браке / М. Григоровский. – М.: Локид-Пресс, «Патмос», 2007. – 288 с.
26. Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки / К. Гинзбург / Одиссей. Человек в истории // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М.: Наука, 1990. – С. 132-146.
27. Гуревич А. Я. Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства. // А.Я. Гуревич — М. : Искусство, 1990. — 396 с.
28. Григулевич И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. 3-е издание – М.: Политиздат, 1985. – 448 с.

29. Делюмо Ж. Ужасы на Западе: [Исследование процесса возникновения страха в странах Зап. Европы, XIV-XVII вв. : Пер. с фр.] / Ж. Делюмо. – М.: Голос, 1994. – 408 с.
30. Дин Э. Знаменитые женщины Библии: пер. с англ. / Э. Дин. – М.: Крон-Пресс, 1995. – 463 с.
31. Диса К. Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII-XVIII століття. // К. Диса - Київ: Критика, 2008. — 304 с.
32. Дюмулен П. Есфирь, Иудифь, Руфь: Миссия женщины / П. Дюмулен. – СПб.: Издательство св. Петра, 2000. – 80 с.
33. Еко У. Пять эссе на темы этики / У. Еко / Пер. с итал. Е. Костюкович. – СПб.: Симпозиум, 2005. – 160 с.
34. Элдридж Д., Элдридж С. Пленительная красота. Постигая тайны женской души / Д. Элдридж, С. Элдридж / Пер. с англ. - 2 изд. – СПб.: Шандал, 2008. – 336 с.
35. Евдокимов П. Женщина и спасение мира: О благодатных дарах мужчины и женщины / П. Евдокимов / Пер. с фр. Г.Н. Кузнецовой. – Мн.: «Лучи Софии», 2007. – 280 с.
36. Ешевский С.В. Женщина в средние века в Западной Европе / С.В.Евшевский. Т.3. – М.: 1870. – 711 с.
37. Жінка в історії: Навчальна хрестоматія / Авт.-упоряд. О.Маланчук-Рибак.- Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. – 340 с.
38. Игина Ю. Ведовство и ведьмы в Англии: Антропология зла / Ю. Игина.– СПб.: Алетейя, 2009. – 332 с.
39. Иероним. Письмо к Лете о воспитании отроковицы / пер. с лат. // Антология педагогической мысли христианского Средневековья: пособие для учащ. пед. колледжей и студентов вузов : В 2-х т. М. : АО «Аспект Пресс». Том I : В Христе сокрыты все сокровища премудрости. Путь христианского образования в трудах Отцов Церкви

и мыслителей Раннего Средневековья / сост., ст. к разделам и коммент.
В. Г. Безрогова, О. И. Варьяш. С. 120–122.

40. Из «Книги о Граде Женском» // «Пятнадцать радостей брака» и другие сочинения французских авторов XIV-XV вв.- М., 1991,- С. 211-256.

41. История женщин на Западе: в 5 т. Т. I: От древних богинь до христианских святых / под общ. ред. Ж. Дюби и М Перро ; под ред. П. Шмитт Пантель ; пер. с англ. ; науч. ред. перевода Н. Л. Пушкарева. - СПб., 2005

42. Касаткина А. Л. Башня непорочности и дорога преображения : спор Жака Лефевра и Джона Фишера о Марии Магдалине / А. Л. Касаткина // Вестник РГГУ. – 2008. – № 12. – С. 210–230

43. Кэмпбелл Дж. Мифический образ / Джозеф Кэмпбелл ; [пер. с англ. К. Е. Семенова]. – М. : АСТ, 2002. – 686 с.

44. Клейн, Л. Антропологическая феноменология / Л. Клейн // Развитие личности. – 2008. – № 4. – С. 69–115.

45. Круассан Ж. Призвание женщины или священство сердца / Ж. Круассан/ - Пр. с фр. Г. Могилевской. – М.,1996. – 157 с.

46. Кураев А. Женщина в церкви: Беседы с богословом / А. Кураев. – М.:Эксмо: Яуза, 2004. – 120 с.

47. Кураев А. Мужчина и женщина в книге Бытия. / А. Кураев /Православная энциклопедия АЗБУКА ВЕРЫ - 2004. [Электронныйресурс]Режим доступа:http://azbyka.ru/dictionary/01/kuraev_muzhchina_i_zhenschina_v_knige_by

48. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении.// Дж. Лакофф – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 792 с.

49. Ле Гофф, Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада [Текст] / Ж. Ле Гофф. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 328

50. Лопухин А. П. Библейская история Ветхого и Нового Заветов. Полное издание в одном томе / А. П. Лопухин. – М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2009. – 1215 с.

51. Лоргус А. Православная антропология: курс лекций. Вып. 1. / А. Лоргус. – М.: Граф-Пресс, 2003. – 216 с.

52. Махов А.Е. HOSTIS ANTIQUUS: Категории и образы средневековой Христианской демонологии. Опыт словаря / А. Е. Махов. Изд. 2-е, исправл. – М.: Intrada, 2013. – 416 с.

53. Микушевич В. Женщина и христианство / В. Микушевич // Преображение. – М.: Эксмо, 1993. – 222 с.

54. Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность. / А. Милано. – СПб., Алетейя, 2011. – 344 с.

55. Мирошников И. Ю. «Ибо женщины недостойны жизни»: К вопросу о значении и историческом контексте 114-го изречения Евангелия от Фомы // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 2 (34). С. 7-19.

56. Ногарола И. Трактат о равном или неравном грехе Адама и Евы / пер. с итал. Т.Б. Рябовой. // Рябова Т.Б. Женщина в истории западноевропейского Средневековья. — Иваново: Издательский центр «Юнона», 1999.— 212 с.

57. Мишле Ж. Ведьма. Женщина / Ж. Мишле / Под ред. В. Сапова. – М.: Эксмо. 2007. – 493 с.

58. Нисский Григорий. Об устройении человека / Пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье; Под ред. А. Л. Верлинского. // Григорий Нисский - СПб.: Аxioma, 1995. – 176 с.

59. Откович К. Ілюзія свободи: образ жінки від традиціоналізму до модернізму. Монографія / Катерина Откович. – К.: КАРБОН, 2010. - 210 ст
60. Ортіз К. Брачний союз таким він був задуман / К. Ортіз / Пер. с англ. О. Небаєва і др. – М.: Часовня на Голгофі, 2000. –174 с.
61. Основи теорії гендеру: навчальний посібник. – К.: К.І.С., 2004. – 536 с.
62. Пельтьє А. -М. Християнство та жінки. Двадцять століть історії / Анн-Марі Пельтьє / Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2016. – 156 с.
63. Постернак А. В. Служення жінок в ранньохристиянській церкві / А. В. Постернак // Античність і Середньовіччя Європи. – Пермь: Пермський університет, 1996. – С.70-78.
64. Потехіна Е.А. Культурні моделі фемінізму в західноєвропейському Середньовіччя // Е.А. Потехіна// Известия Санкт-Петербурзького державного аграрного університету. – 2014. № 37. – с. 303-307.
65. Рєпіна Л. П. «Женская история»: проблеми теорії і методу / Л.П. Рєпіна// Середні віки.- 1994.- Вып. 57,- С. 103.
66. Розін В.М. Любов і сексуальність в культурі, родині і поглядах на статеве виховання. / В.М. Розін //– М.: Вища школа, 1999. - С. 146; С. 156. — 205 с.
67. Рябова Т. Б. Жінка в історії західноєвропейського середньовіччя/Т.Б. Рябова. – Іваново: Юнона, Івановський державний університет, 1999. – 212 с.
68. Рябова Т.Б., Рябов О.В. Жінка і трансгресія в середньовічній культурній традиції / Т.Б. Рябова, О.В. Рябов // Жінка і культура. –1988. Вып. 14. – С. 15-20.
69. Свенціцька І. С. Жінка в ранньому християнстві / І. С. Свенціцька //Жінка в античному світі. – М.: Наука, 1995. – с.35-50.

70. Силова С. В.. Гендерные аспекты Православия / С. В. Силова // Роль женщины в укреплении местных сообществ: Материалы Республиканской научной конференции. – Гродно, ГрГУ, 2011. – С. 35-39.

71. Семенова В.Э. Философско-теологические основания средневековой охоты на ведьм: тендерный ракурс проблемы / В. Э. Семенова // Современные проблемы науки и образования. 2015. №1.4. 1.[Електроний ресурс] Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=18997>

72. Семенова Л. Э., Семенова В. Э. / Сб. научных трудов: социально-психологические проблемы / Под ред. Л.Э. Семеновой. – Н. Новгород, МГЭИ (Нижегородский филиал), 2002.– 255 с.

73. Степанянц М. Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее / М. Степанянц // Общественные науки и современность. - 1993 – № 4 – С. 177-183.

74. Суковатая В.А. Феминистская теология и тендерные исследования в религии: перспективы новой духовности / В. А. Суковатая // Общественные науки и современность. – 2002– № 4– С. 183-192.

75. Суприянович А.Г. В слезах и во славе: гендер, власть и идентичность в средневековой Западной Европе / А.Г. Суприянович. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. — 264 с. — (MEDIAEVALIA)

76. Успенская, В.И. Теоретическая реабилитация женщин в произведениях Кристины Пизанской. Пособие к курсу по истории феминизма. – Тверь: ФеминистПресс – Россия, 2003. – С. 18-20

77. Тертуллиан. Избранные сочинения / Тертуллиан / Пер. с лат., общ. ред. И сост. А. А. Столярова. – М.: Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.

78. Топорова А.В. «Женская» тема в средневековой итальянской проповеди / А.В. Топорова // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом, № 1, 2010 — с. 117—123

79. Трофимова М. К. Мария Магдалина коптских гностических текстов /М.К. Трофимова // Женщина в античном мире: Сб. статей. – М.: Наука,1995 – С.168-180.

80. Фоссье Р. Люди средневековья. Пер. с франц. А. Ю. Карачинского, М. Ю. Некрасова, И. А. Эгипти / Р. Фоссье // — СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2010. — 352 с.

81. Хейзинга Й. Осень Средневековья / сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В. Сильвестрова ; коммент., указатели Д.Э. Харитоновича. / Й. Хейзинга // -СПб.: 2011. — 768 с.

82. Христофорова О. Молот ведьм / О. Христофорова // Вокруг света. –2004. – № 10. – С. 4-13.

83. Чухим Н. Візія жінки у західній філософській традиції (від античності до модерну) / Н. Чухим. - К. : Київський ін.-т гендерних досліджень, 2006. - С. 123.

84. Шашков С. С. Исторические судьбы женщины, детоубийство и проституция / С. С. Шашков. СПб.: Тип. Ф. С. Сущинского, 1873. – 590с.

85. Шилина А. Г. От женственности мужественности к «феминностям» - «маскулинностям»: формирование и особенности функционирования.[Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.nbuv.gov.ua/Articles/KultNar/knp491/knp491149-152.pdf>

86. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г.Инститорис. – М.: Республика,1992. – 528 с.

87. Янсен К. Л. Мария Магдалина / Кэтрин Л. Янсен ; пер. с англ. Ю. С. Евтушенков. – М. : Вече, 2007. – 512 с.

88. Ястребицкая А.Л. Женщина и общество / А. Л. Ястребицкая
//Средневековая Европа глазами современников и историков. Вып. 3. –
М.: Интерпракс, 1994. – 96 с.